

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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 مدیر کل دفتر سیاست گذاری و برنامه ریزی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی در حوزه های زبان و ادبیات عربی با تمرکز بر ادب اسلامی و با هدف نشر پژوهش های مبتکرانه، علمی و اصیل در جهت تبیین، تفهیم و گسترش ابعاد مختلف ادبیات اسلامی به دو زبان فارسی و عربی منتشر می شود. گستره موضوعات مقالات این مجله در موضوع های زیر است:

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

کلیه حقوق برای دانشگاه کردستان محفوظ است. درج مطالب این نشریه لزوما منعکس کننده نظارت مجموعه دست اندرکاران دو فصلنامه نیست و بنا به تعهدی که نویسندگان به همراه مقاله به محله ارسال می نمایند، بدیهی است صحت مطالب هر مقاله، بر عهده نویسندگان است.



دو فصلنامه مطالعات ادب اسلامی

صاحب امتیاز: دانشگاه کردستان

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

سر دبیر: مرتضی قائمی (استاد دانشگاه بوعلی سینا، همدان)

جانشین سر دبیر: هادی رضوان (دانشیار دانشگاه کردستان، سنندج)

دبیران تخصصی:

۱. حسن سرباز (دانشیار دانشگاه کردستان، سنندج)

۲. شرافت کریمی (دانشیار دانشگاه کردستان، سنندج)

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

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

ناشر: انتشارات دانشگاه کردستان

هیئت تحریریه نشریه بر اساس ترتیب الفبایی

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

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

نشانی نشریه:

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

کد پستی: ۶۶۱۷۷-۱۵۱۷۵

شرایط پذیرش مقاله و ویژگی‌های آن در مجله مطالعات ادب اسلامی

مقاله ارسالی باید دارای ویژگی‌های زیر باشد:

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

راهنمای نویسندگان

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

مقدمه

بیان مسأله

سوالات تحقیق

پیشینه تحقیق

چارچوب نظری

تحلیل

نتایج

۱۱. نام کتاب و نام مجله، به صورت مایل (ایتالیک) نوشته می‌شود. عنوان مقالات نیز به دو شکل آورده می‌شوند: داخل گیومه «» یا بدون گیومه.

۱۲. برای اجتناب از اشتباه در تاریخ چاپ کتب، بهتر است برای تاریخ قمری، حرف ق و برای تاریخ شمسی، حرف ش، آورده شود؛ اما تاریخ میلادی، به دلیل عدم التباس، بدون حرف م ذکر می‌گردد.

۱۳. برای نوشتن ابیات شعری، از جدول بهره برده می‌شود تا به حفظ زیبایی بصری، کمک شود.

شیوه نگارش ارجاعات

۱. ارجاعات مستقیم درون گیومه قرار می‌گیرند.
۲. ارجاعات در ضمن مقاله، به صورت درون متنی آورده می‌شوند و از آوردن آن‌ها در پاورقی، اجتناب می‌گردد. در نوشتن ارجاع درون متنی، از پرانتز استفاده شده و از شیوه زیر پیروی می‌شود:
(نام خانوادگی، سال چاپ: شماره جلد/ شماره صفحه) = (ضیف، ۱۹۸۲: ۲/۲۵)
(نام خانوادگی، سال چاپ، شماره صفحه) = (فاخوری، ۱۹۹۰: ۴۵)
در صورتی که مؤلفین ۲ نفر باشند: (نام خانوادگی نفر اول و نام خانوادگی نفر دوم، سال چاپ: شماره صفحه) = (حسینی و احمدی، ۱۳۸۴ش: ۲۷)
در صورتی که مؤلفین بیش از ۲ نفر باشند: (نام خانوادگی نفر اول و همکاران، سال چاپ: شماره صفحه) = (رحمانی و همکاران، ۱۴۰۲ق: ۴۷)
۳. آیات قرآنی داخل پرانتز ویژه نگارش آیات ﴿﴾ آورده می‌شوند و ارجاع به آن‌ها چنین نوشته می‌شود: (بقره/ ۱۴۵).
۴. اقتباس بیش از ۴۰ واژه، با فونتی کوچک‌تر از متن اصلی (۱۱ در متن فارسی و ۱۳ در متن عربی) نوشته شده و در بند (پاراگرافی) جداگانه که یک سانتی متر تورفتگی دارد، بدون علامت نقل قول، آورده می‌شوند.

برنجکار درباره اندیشه ارسطو می‌نویسد:

ارسطو چون به چگونگی طبیعت چشم دوخته بود، هیچ گاه از عقل که محرک نامتحرک است، نتوانست پا را فراتر گذارد؛ زیرا با کشف آن، نهایی‌ترین علل چگونگی طبیعت مکشوف گشته و تبیین ضرورت و تبدل موجودات طبیعی به یکدیگر، ممکن می‌گردد (برنجکار، ۱۳۷۴ش: ۲۵ و ۲۶).

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

۱. مقاله

۱-۱. یک مؤلف:

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

۲-۱. دو مؤلف:

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

۳-۱. سه مؤلف:

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

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

۲. کتاب

۲-۱. یک مؤلف:

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

۲-۲. دو مؤلف:

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

۲-۳. سه مؤلف:

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

۲-۴. بیش از سه مؤلف (تا ۲۰ مؤلف):

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

۳. پایان نامه

صداقت، سالم. (۲۰۱۴). *التنصص الديني في شعر أبي العتاهية (رسالة ماجستير)*. جامعة كردستان، سنندج.
کرمی، جمال. (۲۰۲۰). *الشخصية وأثرها في التماسك النصي في رواية المستنقع لحننا مينه (أطروحة دكتوراه)*. جامعة طهران، طهران.

۴. سایت اینترنتی

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

راهنمای فونت

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

فهرست

صفحه

عنوان

- معناشناسی توصیفی دلالت‌های رمزی "الأسود" و "الأبيض" 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 بوشی در بازنمایی معانی استعلائی خطبه اشباح..... ۱۹
علیرضا دل افکار* (عضو هیئت علمی گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران)
سمیرا حیدری راد (دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عرب دانشگاه یزد)
لیلا فنبری بروجنی (عضو هیئت علمی گروه زبان و ادبیات عرب، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران)
- أنماط الجمالیات اللفظية للأخلاق فی أدعية الصحیفة السجّادية فی ضوء نظریة الحقل الدلالي..... ۴۱
محمود رضا توکلی محمدی* (استاذ مساعد في قسم تعليم اللغة العربية وآدابها بجامعة فرهنگیان، طهران، ایران)
علی خالقی (استاذ مساعد في قسم تعليم اللغة العربية وآدابها بجامعة فرهنگیان، طهران، ایران)
- بلاغت وجه شبه در تشبیه‌های نهج البلاغه و ارتباط آن با طرفین تشبیه بر اساس نظریه پروک رز 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 بررسی 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 مطففین با نگاهی به مدل نیل رایینسون..... 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 نیشابور)
- بررسی تطبیقی مصدر منصوب و مرفوع در ترجمه قرآن از رهگذر تحلیل مؤلفه‌ای معنا (ترجمه‌های فولادوند و میبیدی)..... ۱۳۳
محمود شهبازی* (عضو هیات علمی دانشگاه اراک، ایران)
مهدی واحدی کیا (عضو هیات علمی دانشگاه اراک، ایران)
- تحلیل الرمز الدینی فی قصیده "بروحي حنانیک" للشاعر لؤی حبيب الھلال..... ۱۵۳
رسول بلاوی* (استاذ في قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة شهيد تشرمان أهواز، أهواز، إيران)
طاهر باوي (طالب دكتوراه بقسم اللغة العربية وآدابها، كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية، جامعة شهيد تشرمان أهواز، أهواز، إيران)

- درون مایه‌های ادب پایداری در شعر متوکل طه شاعر پایداری فلسطین ۱۷۱
 آرمان محمدی رایگانی* (استاد یار، دانشگاه پیام نور)
- دراسة الحجاج التداولي والبلای فی الحديث فی الخطاب القرآنی (حوار بین الإخوة أنموذجاً)..... ۱۸۹
 کاوه رحیمی (طالب الدكتوراه فی فرع اللّغة العربیة وآدابها، جامعة الخوارزمي، طهران، ایران)
 سودابه مظفري* (الأستاذة المشاركة فی فرع اللّغة العربیة وآدابها، جامعة الخوارزمي، طهران، ایران)
 علي پیرانی شال (الأستاذ المشارك فی فرع اللّغة العربیة وآدابها بجامعة الخوارزمي، طهران، ایران)
 علي أسودى (الأستاذ المشارك فی فرع اللّغة العربیة وآدابها بجامعة الخوارزمي، طهران، ایران)
 زهره ناعمی (الأستاذة المشاركة فی فرع اللّغة العربیة وآدابها بجامعة الخوارزمي، طهران، ایران)
- تحليل گفتمان حضرت سليمان (ع) با قوم خود و حیوانات در قرآن با تکیه بر نظریه ارتباط کلامی رومن یا کوبسن
 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 الشيخ الشعراوى فى التفريق اللغوى من خلال تفسيره "خواترى حول القرآن الكريم" ۲۳۳
 سمیه سلیمانیان* (أستاذة مساعدة فى قسم الإلهیات 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

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۲۰

تاریخ القبول: ۲۰۲۴/۰۶/۲۶

صفحات: ۱-۱۸

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 و الأبيض" را از نظر روابط معنایی شمول معنایی، هم‌معنایی، رابطه‌ی جانشینی و هم‌نشینی در قرآن کریم مورد بررسی قرار داده است، نتایج این پژوهش مبین آن است در یک تقسیم‌بندی رنگ‌های طبیعت در قرآن کریم به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند: که عبارتند از رنگ‌های حزن آور که رنگ‌های تیرند و رنگ‌های شادی‌آفرین 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 مسؤل؛ 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 الرمزي للكلمات للظواهر الطبيعية والحيوانات مختلفة، لفهم معناها ليس الإهتمام بالمعنى الظاهري كافياً فقط؛ بل لفهم العميق لمعناها يجب على المرء أن يجد المعنى الرمزي الخفي فيها أيضاً. قد عالج البحث الحالي عبر الأسلوب الوصفي- التحليلي المعنى الرمزي لكلمات "الأسود والأبيض" من حيث العلاقات الدلالية التضمن الدلالي، الترادف، علاقة الإستبدال والمرافقة في القرآن الكريم. تظهر نتائج البحث أن ألوان الطبيعة في القرآن الكريم تنقسم إلى فئتين عامتين منها الألوان المحزنة وهي الألوان الغامقة والألوان البهيجة 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 الرمزي وهذا المعنى هو نفس المعنى الرمزي لكلمات الأسود والأبيض وتظهر العلاقة الدلالية لهذه الكلمات بكلماتها المضمنة الإتساق في القرآن الكريم من حيث المعنى الرمزي. يشير هذا الأمر أيضاً إلى أن هذه الكلمات قد حفظت معناها الرمزي في الهياكل والسياقات المختلفة بحيث أن في بعض آيات القرآن الكريم ليست مترادفة ومتضادة بعضها البعض في المعنى الظاهري فقط؛ بل في معناها الرمزي لها علاقة الترادف والتضاد أيضاً. تظهر علاقة الإستبدال والمرافقة بين هذه الكلمات إتساق القرآن الكريم والعلاقة الدلالية بين المعنى الرمزي للكلمات المذكورة.

الكلمات الرئيسية: الرمز، الأسود، الأبيض، علم الدلالة، 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 به‌تنهایی 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 معنایی 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 فراگیر اجتماعی از قراردادهای هر حوزه‌ی نشانه‌ای است که می‌تواند با نقش محتوای خویش در تفسیر متون به کشف لایه‌های کاربردی پی برد. در معناشناختی توصیفی در بافت قرآن کریم نیز به رابطه‌ی معنایی مکملی، اشتدادی و شمول معنایی واژگان پرداخته می‌شود و درنهایت با توجه به شبکه‌ی معنایی آن و استفاده از حوزه‌های هم‌نشینی، جانشینی و تقابل تبیینی، 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، هم‌آوایی - 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 واژگان "الأسود و الأبيض" و کلمات زیر شمول آنها در قرآن کریم برای چه کسانی به کار برده است؟
۲. دلالت رمزی واژگان "الأسود و الأبيض" چه نقشی در انسجام معنایی قرآن کریم داشته است؟
۳. چرا دلالت رمزی واژگان "الأسود و الأبيض" و واژگان 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 رابطه‌ی معناشناسانه، به بررسی دلالت‌های رمزی واژگان "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 "زبان مجاز"، "درون‌متنیت" و "تفاوت" (شامل روابط هم‌نشینی و جان‌نشینی) در تحلیل واژگان مرتبط با مفهوم رنگ استفاده شده تا معنای مستقیم (معنایی) و غیر مستقیم (کاربردی) که از واژگان رنگ بدست می‌آید، مورد بررسی قرار گیرد و غیر قابل جایگزین بودن برخی از رنگ‌ها با رنگ‌های مشابه و همچنین بکارگیری عالمنه و خلاقانه‌ی این واژگان مشخص گردد. این امکان برای مفسر بواسطه‌ی دانش شناختی وی از رمزگان‌های گوناگون حاصل می‌شود.
- غلام‌عباس رضایی و محمدرضا عزیزی، (۱۳۸۸م) در مقاله‌ی خود با عنوان "تجلی عاطفی دو رنگ سیاه و سفید در خیال جاهلی" نگرش و حساسیت عرب به رنگ؛ بویژه دو رنگ سیاه و سفید را با روش تحلیل محتوای اشعار دوره‌ی جاهلی مورد بررسی قرار داده‌اند، حساسیتی که در چکامه‌های دهگانه و پاره‌ای از اسطوره‌ها و باورهای دینی پیش از اسلام نمود پیدا کرده است.
- ابوالفضل سجّادی (۱۳۹۱ش) در مقاله خود تحت عنوان معناشناسی تاریخی و توصیفی واژه 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» «طریق» 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 معناشناسی توصیفی با روش تحقیق «توصیفی-تحلیلی» پرداخته است.

- بهرام امانی چاکلی و دیگران (۱۳۹۶ش) در مقاله‌ی تحت عنوان "معناشناسی تاریخی و توصیفی «شعوب» در قرآن کریم حاضر با استناد به اشعار جاهلی، قرآن کریم، واژه‌نامه‌ها، تفاسیر و برخی دیگر از منابع متکلمان به منظور آسیب‌شناسی جریان «شعوبیه»، واژه «شعوب» را براساس معناشناسی تاریخی و توصیفی، تحلیل و تحول معنایی آن را از دوره جاهلی تا قرن پنجم هجری قمری در دوره اسلامی بررسی کردند 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 متأثر شدن از اندیشه‌های کلامی در مفهوم ملل غیرعرب به‌ویژه موالی و ایرانیان به‌کار می‌رود.

تفاوت جستار حاضر با پژوهش‌های دیگر در زمینه مذکور این است که به بررسی توصیفی دلالت رمزی واژگان با روش معناشناسانه پرداخته است تا به ارتباط معنایی میان آنها پی ببرد؛ در حالیکه در پژوهش‌های دیگر تنها به دو لفظ "الأسود و الأبیض" 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.

معناشناسی توصیفی واژگان الأبیض و الأسود

به طور کلی بحث در مورد زبان‌شناسی ایستا بسیار دشوارتر از زبان‌شناسی تاریخی است؛ زیرا رویدادهای تحول ملموس‌تر است و تخیل 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 آوایی در یک زمان معین که به شکل یک نظام خاص با یکدیگر در ارتباط هستند، بررسی می‌شود (مشکوة‌الدینی، ۱۳۷۶ ش: ۷۴). برای رویکرد هم‌زمانی دو روش متمایز وجود دارد. یکی معناشناسی 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 ش: ۱۱).

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



با توجه به مدل بالا می‌توان گفت دلالت‌های رمزی دارای 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 ش: 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 تیزند و رنگ‌های شادی آفرین که رنگ روشن هستند و خداوند رنگ سیاه و و زرد را برای بیان بدبختی آورده است، در روانشناسی رنگ سیاه هفت بار در قرآن کریم بکار گرفته شده است و آن رمزی برای بدبختی و عذاب است، در روانشناسی رنگ‌ها نیز سیاه به عنوان نفی هر گونه رنگی تلقی می‌شود که نشان دهنده مرزهای مطلق 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 سفید دلالت می‌کنند که می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

صَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ

﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ (بقره/۱۹). واژه "صَيِّب" هر چند 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 بدبختی 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 خطور 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 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 همشینی کلمات می‌توان پی برد این کلمه رنجی برای ترس و وحشت است.

زُرْقًا

﴿يَوْمَ يَنْفُخُ فِي الصُّورِ وَنَحْشُرُ 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 «أزرق» 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 بدهد، کبود می‌شود و هنگامی که انسان به شدت تشنه باشد نیز رنگ چشمش عوض می‌شود و کبود رنگ بنظر می‌رسد (شیرازی، ۱۳۸۸ ش: ۳۲۷). بنابراین واژه "زُرْقًا" در اینجا رمزی برای اضطراب و دلهرهٔ مشرکان است که یکی از واژگان زیرشمول واژه "الأسود" 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 رنگ‌پریده 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 همنشینی شدن آن با واژه های گناهکاران و ارتباط پلکانی آن با آیات ما قبل این کلمه نیز رمزی برای رنج و عذاب است.

صَرِيمٌ

﴿فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ﴾ (قلم/۲۰) واژه "صَرِيمٌ" 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 "صَرِيمٌ" در اینجا رمزی برای بدبختی 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.

دُخَانٌ

﴿فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ﴾ (دخان/۱۰) واژه "دُخَانَةٌ" به معنای تیرگی و سیاهی و دانه‌های دودکردنی که در خله‌ها دود کنند، می‌باشد (اصفهانی، ۱۹۹۶م: ۳۱۰). و در اینجا نیز واژه "دُخَانٌ" به معنای دود و ادخنه است، مراد گرد و خاک حاصل از بی‌بارانی در فضا 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.

فَإِذَا النُّجُومُ طُمِسَتْ

﴿فَإِذَا النُّجُومُ طُمِسَتْ﴾ (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 گردند. کلمه "طُمِسَتْ" 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 فروزندگی و سیاه شدن آنها، می‌توان گفت که این واژه از نظر دلالت رمزی مانند رنگ "الأسود" رمزی برای بدبختی یا عذاب است که نشان می‌دهد که میان واژگان زیرشمول رنگ سیاه در قرآن کریم از نظر دلالت رمزی تناسب و پیوستگی وجود دارد.

غُرَاب

﴿فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُورِي سَوْءَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوْرِي سَوْءَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ﴾ (مائده/۳۱) همانگونه که می دانیم، کلاغ رنگ سیاه دارد. ضرب المثل مشهور: اگر کلاغ به رنگ سفید درآید؛ یعنی اینکه امری محال است؛ زیرا امکان ندارد که کلاغ به رنگی غیر از سیاه باشد. در اینجا واژه "غُرَاب" به عنوان رمزی برای عزا، غم و فراق و جدایی بکار رفته است. اگر معنای واژه مذکور را در متون جاهلی جستجو کنیم، درمی یابیم که این کلمه معنای رمزی خود را در متون قدیم و جدید همچنان حفظ کرده است.

ظَلَّلٍ مِنَ الْعَمَامِ

﴿وَنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْعَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾ (بقره/۲۱۰). در اینجا عبارت "ظَلَّلٍ مِنَ الْعَمَامِ" به گفته بسیاری از مفسران، اشاره به این است که عذاب الهی بصورت ناگهانی همچون ابرها بر سر آنها سایه افکن می شود؛ 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 سایه ای که تاریکی بر روی ابر سفید می اندازد، سبب ترس و وحشت می شود، مدلولی هم که سبب می شود 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 می افکند، قرار گیرد؛ یعنی مانع آن رحمت شده و معنای رمزی دیگری به خود می گیرد. ابر نشان دهنده رحمت است، اما هنگامی که سایه بر آن افکنده شود رنگ سیاه به خود می گیرد و رمزی برای عذاب و بدبختی می شود. بنابراین معنای رمزی واژگان از طریق واژگان هم نشین آنها مشخص خواهد شد.

اللَّيْلِ

﴿وَأَيَّةٌ هُمُ اللَّيْلِ نَسَلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمُ مُظْلَمُونَ اللَّيْلِ﴾ (یس/۳۷) واژه "لَيْلٍ" جمع "لیل" است. و يقال أيضاً لَيْلٍ لَيْلٍ: شب که از غروب آفتاب تا سپیده دم می باشد. این کلمه برای مذکر و مؤنث بکار برده می شود (اصفهانی، ۱۹۹۶ش: ۷۵۱). در آیه مذکور خداوند متعال نخست می فرماید: «شب برای آنها آیه و نشانه ای از عظمت خداوند است. «سپس با بکارگیری واژه "اللَّيْلِ" در آیه مذکور؛ در حالیکه نور آفتاب همه جا را فراگرفته، می فرماید: ما نور آفتاب را از آن روز بر می داریم و تاریکی همه آنها را فرا می گیرد. ﴿نَسَلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمُ مُظْلَمُونَ اللَّيْلِ﴾ در اینجا واژه "نَسَلَخُ" 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 مدح سیمای بهشتیان یا حال آنها می‌باشد. در روان‌شناسی رنگ‌ها نیز رنگ سیاه به‌عنوان نفی هر گونه رنگ تلقی می‌شود که نشان دهنده مرزهای مطلق است که در پشت آنها زندگی متوقف می‌شود و در معنای "نه" در مقابل "آری" سفید است (حسن‌آبادی، ۱۳۹۳: ۸۷). «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 الابيض 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 مثال های زیر اشاره کرد:

لبناً

﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ﴾ (نحل/۶۶) واژه "لبن" به معنای شیر انسان یا حیوان است که مانند رنگ سفید نشان‌دهنده طهارت، پاکی، روشنی، صداقت، هدایت، سعادت، 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 نشان‌دهنده این است که در اینجا همه کلمات در حوزه معنایی سعادت و شادی بکار رفته‌اند. این امر نشان‌دهنده 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 لبن که به رنگ سفید است و برای ظواهر طبیعی به کار می‌روند با توجه به بافت آیات رمزی برای سعادت و نیکبختی است.

لُولُوا

﴿وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وُلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَنثورًا﴾ (انسان/۱۹) لُولُوا: ج لَالِي [الألأ]: مروارید (اصفهانی، بی‌تا: ۷۵۲). عبارت "لُولُوا مَنثورًا" در این آیه رمزی برای شادی و موفقیت

به‌شمار می‌آید؛ 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 الابيض 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

الْمُزْنُ

﴿أَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُونَ﴾ (واقعه/۶۹) واژه "مُزْن" بر وزن (حزن) آنگونه که راغب در مفردات می‌گوید: به معنای ابرهای روشن است و برخی نیز آن را به‌عنوان 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.

حُورٌ عِينٌ

﴿وَكَا مَثَالِ اللَّوْلِيِّ الْمَكُونِ﴾ (واقعه/۲۳) واژه "حور" به معنای زن سیاه‌چشم است و در آیه ۲۲ سوره واقعه، عبارت ﴿وَحُورٌ عِينٌ﴾ 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 "الأبيض"؛ یعنی "حُورٌ عِينٌ" را به‌عنوان رمزی برای مدح 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 سُشْبِيًّا

﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَمَا أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا﴾ (مریم/۴). در آیه مذکور، عبارت "اشتعل الرأس شیباً"، (اشتعال) به معنای انتشار زبانه آتش و سرایت آن در هر چیزی که قابل احتراق باشد، است. در مجمع البیان گفته شده است که عبارت "وَاشْتَعَلَ 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، ۱۳۷۲ش: ۷). درحقیقت؛ در آیه مذکور اشاره کنایی به رنگ شده است و عبارت "وَاشْتَعَلَ 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 رضایی، ۱۳۹۵ ش: ۳-۴). 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 دلالتی 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: ۱۰۷).

﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ اللَّيْلَ لِبَاسًا وَالنَّوْمَ سُبَاتًا وَجَعَلَ النَّهَارَ نُشُورًا﴾ (قرآن/۴۷) و ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ

لِبَاسًا﴾ (نبا/۱۰). در آیات مذکور، واژه "اللَّيْلُ" واژه مرکز است که با واژه "لباساً" 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 یری هم میان سکوت (شب) و پوشش (لباس) و آرامش نسبت وجود دارد ... در آیه ۲۰ سوره طور ﴿مُتَكِنِينَ عَلَى سُرُرٍ مَّصْفُوفَةٍ وَرَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ﴾ و آیه ۷۲ سوره رحمان ﴿حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْحِيَامِ﴾ کلمه "حور" 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 ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾، نیز واژه "الغمام" رمزی برای رحمت است، اما با هم‌نشینی با عبارت "فِي ظُلَلٍ" 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 كُوِّرَتْ وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ﴾ (تکویر/۱)

در این آیه، مصدر "انکدار" 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 "الشمس" و "النجوم" رمزی برای روشنی هستند، اما با هم‌نشینی با واژه "انکدر" 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 الشَّمْسُ نماد روشنی است با هم‌نشینی شدن با کُوِّرَتْ رمزی برای وحشت و ترس شده است چون در زمانی

که رنگ روشن 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، جانشین‌سازی 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:

عَبْرَ - مُسْفِرَةٌ

﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ﴾ (نحل/۵۸) و ﴿وَوُجُوهُ يُؤْمِنُ عَلَيْهَا عَبْرَةٌ﴾ (عبس/۴۰) در آیات مذکور، یک نوع رابطه‌ی جانشینی وجود دارد، واژه "عَبْرَةٌ" که به معنای سیاه شدن رنگ رخسار است و مصادر مختلف آن؛ یعنی "عَبْرَ عَبْرًا" به معنای رفت و گذشت، ماند و اقامت کرد، رنگ رخسارش تیره گشت، می‌باشد (اصفهانی، ۱۹۹۶م: ۶۰۱). این واژه در یک ساختار مشابه، جانشین واژه "الْأَسْوَد" در آیه ۵۸ سوره‌ی نحل شده که معنای رمزی آن عذاب و بدبختی است. در آیه ﴿وَوُجُوهُ يُؤْمِنُ مَسْفِرَةٌ﴾ (عبس/۳۸)، واژه "مسفرة" به معنای درخشیدن یا برکندن حجاب تاریک از صورت است که با برداشتن آن و رفتن به سمت روشنایی، معنای سفیدی و روشنایی می‌دهد و جانشین واژه "تَبْيِضٌ" در آیه ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهُ﴾ (آل عمران/۱۰۸) شده و معنای رمزی سعادت و نیکبختی دارد که این امر بیانگر ارتباط، تناسب و پیوستگی میان دلالت رمزی واژگان است.

غِشَاوَةٌ

﴿حَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (بقره/۷) واژه "غشَاوَةٌ" 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 ﴿فَاتَّبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ بِجُنُودِهِ فَغَشِيَهُمْ مِنَ الْيَمِّ مَا غَشِيَهُمْ﴾ (طه/۷۸). قرآن کریم به در حجاب رفتن فرعون و اهل وی در دریا اشاره می‌کند که رمزی برای گمراهی آل فرعون است. بنابراین واژه مذکور جانشین واژه "غِشَاوَةٌ" در آیه ۷ سوره‌ی بقره شده و همان معنای رمزی خود را حفظ کرده است.

بَرْقَ الْبَصْرِ

﴿فَإِذَا بَرِقَ الْبَصْرُ﴾ (قیامت/۸) در این آیه، عبارت "بَرْقَ الْبَصْرُ" می‌تواند به معنای رنگ سیاه یا سفید باشد و اُبْرَقًا، اِبْرَاقًا 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، ۱۳۸۸ش: ۱۹۳). عبارت "بَرْقَ الْبَصْرُ" رمز ترس، اضطراب و وحشت است و عبارت ﴿وَوَحَسَفَ 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 عبارات‌ها 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 "سراجاً" و "قمرًا مُنیرًا" هر دو مانند واژه "الأبيض" رمزی برای نظم در نظام آفرینش هستند و در آیه ﴿وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَاجًا﴾ (۱۳) نیز در یک ساختار مشابه، واژه "وهَاجًا" جانشین "مُنیرًا" شده و واژه "قَمَرًا" حذف شده، اما همان معنای رمزی خود را که نظم و نظام در آفرینش آسمان است، دربردارد. در آیه ۱۸ سوره‌ی الإنشقاق نیز با جانشینی واژه "وَالْقَمَرِ" 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 أَجْرٌ غَيْرُ مُمْنُونَ﴾ (الإنشقاق/۲۵) می‌توان دریافت که واژه "القَمَر" 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 پی 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 اتَّسَقَ﴾ (الإنشاق/۱۸)، ﴿لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ﴾ (الإنشاق/۱۹)، ﴿فَمَا هُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (الإنشاق/۲۰)، ﴿وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُونَ﴾ (الإنشاق/۲۱)، ﴿بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُكَذِّبُونَ﴾ (الإنشاق/۲۲)، ﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُوعُونَ﴾ (الإنشاق/۲۳) و ﴿فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (الإنشاق/۲۴)، واژه "اللَّيْلِ" در این سوره رمزی برای بدبختی 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 (مصدق) دانسته‌اند. در آیه ﴿وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ مِّمَّالِهَا وَتَرَهُمْ ذُلًّا مَا هُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ كَأَنَّمَا أُغْشِيَتْ وُجُوهُهُمْ قِطْعًا مِنَ اللَّيْلِ مُظْلِمًا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (یونس/۲۷)، واژه "اللَّيْلِ" رمزی برای عذاب و بدبختی است، همچنین عبارت "أُغْشِيَتْ وُجُوهُهُمْ": خداوند چهره‌ی آنها را پوشاند نیز رمزی برای بدبختی 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 فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيْضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ﴾ (فاطر/۲۷). در این آیه، واژگان "بِیض" و "غَرَابِيبُ سُودٌ"، 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، بارش رحمت آسمان سبب خوشی و شادی می‌شود که آن را واژه "بِیض" نشان داده است و در آیه ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِبَاسًا وَالنَّوْمَ سُبَاتًا وَجَعَلَ النَّهَارَ نُشُورًا﴾ (البقره/۲۵۸) به سبب هم‌نشینی با واژه "لِبَاسًا" 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

"لایتز" 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 تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ

وَجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ ﴿۱۰۶﴾ (آل عمران/۱۰۶)، کلمه "تَبْيِضٌ" رمز سعادت و نیکبختی و کلمه "تَسْوَدٌ" 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 معناشناسی، 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 ﴿اسْتَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (مائد/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 ﴿وُجُوهُ يَوْمٍ مُسْفَرَةٌ﴾ (عبس/۳۹) و ﴿وَوُجُوهُ يَوْمٍ مَدِيدٍ عَلَيْهَا عِبْرَةٌ﴾ (عبس/۳۹)، واژه "مُسْفَرَةٌ" مانند رنگ سفید رمزی برای شادی و خوشبختی و واژه "عِبْرَةٌ" نیز مانند رنگ سیاه رمزی برای بدبختی است و این دو واژه در تقابل با یکدیگر آمده‌اند که این امر جنبه‌ی زیباشناسی قرآن کریم را بخوبی نشان می‌دهد. به عبارتی دیگر؛ کلمات نه‌تنها 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 عبارات‌ها 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 وصف حال 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.

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

منابع

القرآن الکریم.

الأصفهانی، راغب. (۱۹۹۶). *المفردات فی ألفاظ القرآن*. دار شامیه.

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

خوش‌منش، ابوالفضل، و بابازاده، حمیده. (۱۳۹۶). معناشناسی «طمانینه» 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-

۸۸. <https://doi.org/10.22067/naqhs.v45i1.14577>

رضایی هفتادار، غلامعباس، و عزیز، محمدرضا. (۱۳۸۸). تجلی عاطفی دو رنگ سیاه و سفید در خیال

جاهلی. *پژوهشنامه ادب غنایی (زبان و ادبیات فارسی)*، ۷(۱۲)، ۴۹-۷۲.

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

ستوده نیا، محمدرضا، و قاسم نژاد، زهرا. (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>

شریعتی، محمد تقی. (۱۳۵۸). *تفسیر نوین جزء سی‌ام قرآن*. درخشان.

شیرازی، ناصر مکارم. (۱۳۸۸). *تفسیر نمونه* (ج. ۲۳). دار الکتب الاسلامیه.

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

صفوی، کوروش. (۱۳۸۷). *درآمدی بر معناشناسی*. سوره مهر.

طیبی، علیرضا، و رضانی، ملیحه. (۱۳۹۵). بررسی معناشناسانه‌ی استهزاء با تأکید بر هم‌نشینی‌ها و

جانشینی‌ها. *پژوهش‌های ادبی-قرآنی*، ۴(۲)، ۲۷-۵۲. <http://noo.rs/le3Wp>

ظفری، پژمان، امیری، جهانگیر، سلیمی، علی، و زینی‌وند، تورج. (۱۳۹۶). مولفه‌های معنایی واژه «نزول» در

قرآن کریم با تکیه بر دو محور هم‌نشینی و جانشینی. *پژوهش‌های ادبی قرآنی*، ۵(۳)، ۱۱۷-۱۴۰.

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

العید، محمد. (۱۹۸۸). *ابداع دلالت در شعر جاهلی* (ج. ۱). دار المعارف.

- عزیزی پور، محمدرضا، باوان پوری، مسعود، احمدپناه، مصطفی، و نعمتی، فاروق. (۱۳۹۶). کاربرد نمادین رنگ‌ها در قرآن کریم. *فصلنامه مطالعات قرآنی*، ۹(۳۳)، ۱۶۳-۱۷۹.
https://journals.iau.ir/article_660645.html
- قاسمی ارانی، ابودر، و خرم‌آبادی ارانی، زینب. (۱۳۹۴). جلوه‌های زبانی قرآن کریم. *فصلنامه حبل‌المتین*، ۴(۱۱)، ۵۶-۶۸.
<https://shorturl.at/NAJTF>
- 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.
[10.22108/mrgs.2018.107558.1192](https://doi.org/10.22108/mrgs.2018.107558.1192)
- محققیان، زهرا. (۱۳۹۳). نشانه‌شناسی لایه ای 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>
- مشکوٰه‌الدینی، محمد. (۱۳۷۶). *سیر زبان‌شناسی (ج. ۱)*. پژوهشگاه فرهنگ و هنر.
- نمر خطیب، سید محمد. (۱۹۸۱). *الأمثال فی القرآن الکریم*. 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 قبول: 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، شوشی، بُوشی و تنشی را شکل می‌دهند. جستار حاضر؛ با تکیه بر رویکرد نشانه‌معناشناسی به بررسی نشانه‌های بُوشی در خطبه اشباح می‌پردازد. بُوش‌گر 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 ایجابی است. نتایج حاصل از این پژوهش عبارتند از: هم‌زمان با عملیات پیوست گفتمانی، «من متکلم» در تقابل با حضور پدیداری «أنت= خداوند» قرار می‌گیرد و استحاله معنایی رخ می‌دهد. تا جایی که مرزها و فاصله‌های میان خالق و مخلوق حذف می‌شوند و در نتیجه وضعیت سلبی به وضعیت ایجابی یعنی استعلای حضور تبدیل می‌شود. در این گفتمان، سوژه برای عبور از وضعیت سلبی به وضعیت ایجابی 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 انفعال و اتصال گفتمانی و نشانه‌های تنش محور و بُوش محور در خطبه اشباح، فرآیند انتقال معنا را به وضعیت ایجابی فراهم می‌کنند.

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

^۱ نویسنده مسؤؤل؛ 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 المعاني الاستعلائية في خطبة الأشباح

الملخص

الدلالات السيميوطيقية تؤدي إلى خلق المعاني في عملية الخطاب الأدبي. من المنظور السيميوطيقي، الدلالات السيميائية ترتبط بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً وبشئى الطرق منها: التعامل الخطابى، التقابل الخطابى، المطابقة الخطابية لكي تُشكّل الدلالات الفعلية، العاطفية، التوتورية والإنزياحية. هذا المقال يحاول أن يبحث عن الدلالات الإنزياحية في خطبة الأشباح ضمن الرؤية السيميوطيقية. فاعل الإنزياح الخطابى يجعل نفسه بين الموضوعين: الظروف الكونية والاستعلائية حتى يبلغ إلى مرحلة الكمال فى المعنى. يهدف المقال الحاضر إلى العنور على كيفية عملية انتقال المعنى وعبور الدلالات السيميوطيقية عن الظروف السلبية إلى الظروف الإيجابية. أما النتائج التى وصل المقال إليها فهى: فى عملية الاتّصال والانفصال الخطابى نلاحظ أنّ «الأنا الخطابى» فى خطبة الأشباح يقابل «الأنا الاستعلائي» ويحدث الاستحالة المعنائية؛ الحدود والفواصل المعنوية بين الخالق والمخلوق قد تحذف فى الخطبة المدروسة إلى حدّ تبدّل الظروف السلبية إلى إيجابية الوجود الكمالى. الفاعل الخطابى فى هذا الخطاب، يواجه الدلالات التوتورية السيميوطيقية خلال العبور عن الموضوع السلبى إلى الموضوع الإيجابى. وتتعامل الأبعاد العاطفية والمعرفية للمعنى فى الخطب المرتبطة بالسموات والملائك والأرض وتشكّل النماذج التقدّمية، النزولية والصعودية فى عملية خلق المعانى. بناءً على هذا؛ عملية الاتّصال والانفصال الخطابى وأيضاً الدلالات التوتورية تسفر عن عملية انتقال المعانى السلبية إلى الإيجابية فى خطبة الأشباح.

الكلمات المفتاحية: الخطاب، السيميوطيقي، فاعل الإنزياح الخطابى، خطبة الأشباح

مقدمه

نهج البلاغه 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 نهج البلاغه بر اساس رویکردهای نوین معاصر شده است. بنابراین رویکرد نشانه-معناشناسی در بستر گفتمان شکل می‌گیرد و نشانه‌ها در فرآیند گفتمانی در تعامل یا تقابل 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 معنای ضمنی، هم در سطح گفته (نحو و معنا) و هم در سطح گفته‌پرداز صورت می‌گیرد.» (عباسی: ۱۳۹۵: ۳).

در فرآیند نشانه‌معناشناسی، گُنش و شَوش به عنوان عوامل مهم، باعث شکل‌گیری گفتمان و ایجاد تغییر از وضعیت به وضعیت دیگر می‌شوند. در واقع عوامل گُنشی و شَوشی، گاه به تنهایی سبب ایجاد نظام گفتمانی می‌شوند که نشانه‌های گُنشی و شَوشی را به وجود می‌آورند و گاهی از ترکیب گُنش و تَنش نظام گفتمانی تنشی و از ترکیب شَوش و بَوش نظام گفتمانی بَوشی را ایجاد می‌کنند (دانشگر و رحمتیان، ۱۳۹۹: ۱۴).

بنابراین «گفتمان بَوشی، نشان‌دهنده دنیایی است که گُنش‌گر در آن زندگی می‌کند و در مقابل کنش‌های بیرونی واکنش نشان می‌دهد (شعیری و کریم‌نژاد، ۱۳۹۱: ۲۷). تاراستی که از بنیان‌گذاران نشانه-معناشناسی بَوشی است، سبک بَوشی 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 (درپر، ۱۳۹۵: ۳۵).

خطبه ۹۰ نهج البلاغه به خطبه اشباح معروف است. در مورد علت نام‌گذاری این خطبه بین شارحان نهج البلاغه اختلاف نظرهایی وجود دارد. به‌طور 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 بوشی، به تحلیل سیر انتقال سوژه از دازینی به دازین دیگر و سپس نشانه‌های بوشی 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 بوشی تحت تأثیر چه نشانه‌معناهایی فرآیند استحاله معنایی را شکل می‌دهد؟
۲. تحت تأثیر چه شرایطی مراحل انتقال معنا از یک دازین به دازین دیگر بروز پیدا می‌کند؟

پیشینه پژوهش

نشانه‌معناشناسی بوشی، با تأثیرپذیری از فلسفه کانت (۱۸۰۴-۱۷۲۴)، 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 بوشی گفتمان: بررسی موردی؛ داستان داش آکل صادق هدایت» روند حضور کنش‌گر را بر اساس نظریه نشانه‌معناشناسی بوشی تحلیل کرده‌اند. شعیری و کنعانی در پژوهشی دیگر «نشانه‌معناشناسی هستی‌محور: از برهم کنشی تا استعلاء بر اساس گفتمان رومیان و چینیان مولانا» کارکرد نشانه‌معناشناسی رنگ و نور و گذر به فضای نمادین را تحلیل کرده‌اند.

ایران‌زاده، حمیدرضا شعیری و نصیر احمد آرین (۱۴۰۰) در مقاله دیگری «تحلیل نشانه‌معناشناختی کنش استعلایی: مطالعه موردی رمان سکه‌ای که سلیمان یافت اثر رهنورد زریاب» به تحلیل گفتمان رمان مذکور از دیدگاه نشانه‌معناشناسی بوشی پرداخته‌اند.

با توجه به بررسی‌های انجام شده در خطبه‌های نهج‌البلاغه دریافتیم پژوهش‌هایی در راستای نشانه‌معناشناسی انجام شده است: صباغ جعفری و حیدری‌راد (۱۴۰۰) در مقاله‌ای «مِن المُرْبَع السیمیائی إلى المُرْبَع السیمیوطیقی التوتّری دراسة سیمیائیة للخطبة الرابعة والثلاثین فی نهج البلاغه نموذجاً» به بررسی و تحلیل نشانه‌های معنایی در خطبه ۳۴ پرداخته‌اند و چگونگی انتقال معنا از مربع‌های نشانه‌ای به نشانه‌معناشناسی را به تصویر کشیده‌اند.

صباغ 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 بوشی 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 اشباح امیرالمؤمنین» (۱۳۹۱) به بیان ارتباط خطبه اشباح با مضامین قرآنی پرداخته است.

مقاله «سبک‌شناسی خطبه اشباح نهج‌البلاغه» (۱۳۹۳) نوشته 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) نوشته 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 هاوس (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 بوشی نپرداخته‌اند و همین امر اهمیت و ضرورت جستار حاضر را روشن 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 نشانه‌معناشناسی پسا‌ساختارگرا بدون اینکه سوژه برنامه‌ای داشته باشد یا به دنبال تغییر وضعیتی باشد خود را در دنیایی می‌یابد که همه حواس او را درگیر می‌کند و معنا درست آنجایی رخ می‌دهد که انتظار آن نمی‌رود» (گرمس، ۱۳۸۹: ۹).

«مأموریت نشانه-معناشناسی به مطالعه گفته‌هایی که معرف اشکال ویژه یا خاصی از نظام‌های نشانه-معنایی‌اند 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 نشانه‌معناشناسی، بر خلاف نشانه‌شناسی 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 نشانه-معناشناسی است که به بررسی مسیر و عوامل مدلول‌های معنادار می‌پردازد. در نشانه‌معناشناسی، 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 کُنشی، شَوشی، بوشی و تنشی تشکیل می‌دهند. این نشانه‌ها در تعامل یا تقابل و یا در چالش با یکدیگر نظام‌های گفتمانی متفاوتی را به وجود می‌آورند.

نشانه معناشناسی کُنشی

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

نشانه معناشناسی شَوشی

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

همین دلیل شناخت شوشی نامیده می‌شود. ارتباط مستقیم با شدن یعنی همه چیز را متعلق به حوزه ی 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 شوشی شود که «موجب ایجاد حساسیت در شوش می‌شود. منظور از ضرب آهنگ، کندی یا شتابی است که می‌توان، در جریان حسی-ادراکی و در فضای تنشی، بر اساس آن رابطه ی بین شوش گر و شبه شیء سیالی را تعریف نمود.» (شعیری، ۱۳۹۶: ۱۰۱). نشانه شوشی 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 بوشی

رویکرد گفتمان نشانه-معناشناسی بوشی^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 نشانه‌معناشناسی بوشی را به زبان انگلیسی منتشر می‌کند. در این رویکرد جدید به مطالعه نشانه‌ها، ارزش درونی آن‌ها و حرکتشان در نظام‌های بوشی گفتمان پرداخته می‌شود. این نظریه مفاهیمی چون دازاین و استعلاء^۳ را وارد حوزه نشانه‌معناشناسی می‌کند (شعیری و کریم‌نژاد، ۱۳۹۱: ۲۵). بنابراین، «نشانه‌معناشناسی بوشی، با آثار و دیدگاه‌های ابروتاراستی معرفی و تبیین گردید. مسأله اصلی این رویکرد احیای دوباره سوژه و نگاه سوپژکتیو 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 بوشی محل حضور و به چالش کشیده شدن سوژه‌هایی است که پیوسته با تردید، نفی، برش، اضطراب حضور، شگفتی، تغییر ناگهانی و ناهنجاری بر ما هویدا می‌شوند. به همین دلیل، کنش گر بوشی همواره به واسطه ممکن‌ها معنادار می‌شود. امکان انتخاب برای سوژه بوشی 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 بوشی 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 بوشی بر این باور است: «در نشانه‌معناشناسی بوشی مفهوم دازاین اهمیت در خور توجهی دارد. کنش گر 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 انتها دوباره به سوس دازاین برمی‌گردد. در این راستا، تاراستی به مفهوم جدیدی به نام «استعلاء» اشاره می‌کند که این مفهوم جدالی بین بودن و نبودن است. در واقع، از نظر او در هر حرکت بوشی، استعلای 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 رفته به نشانه‌های روزمره تبدیل شده‌اند؛ شوش‌گر درون دازاین احساس خلأ و نقصان می‌کند و برای عبور از این خلأ، اولین گنش، 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، جست‌وجو 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 شناسا» 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 بوشی را می‌توان به یک چاله معنایی تشبیه کرد. بوش‌گر 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 تنشی

«تنش» 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 تنشی؛ مقدمه شکل‌گیری فضای بوشی یا برعکس می‌شود. «فرآیند تنشی 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 وفاپی، ۱۳۸۸: ۴۰).

بنابراین در نظام تنش محور، معنا، بدون هیچ برنامه‌ی مشخصی امکان بروز می‌یابد. فضای تنشی در بُعد فشاره‌ای، از کمترین هیجان تا بالاترین هیجان ممکن است رشد یافته باشد. این همان چیزی است که زیلبرگ 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-ادراکی و معرف سطح محتواسست و گستره ناظر به ساحت بیرونی، برون-ادراکی و معرف سطح بیان است (fontanille,2006: 39-38).

از جمله طرحواره‌های حوزه‌گفتمان، طرحواره تنشی است. نظریه طرحواره تنشی اولین بار توسط نشانه‌شناس فرانسوی ژاک فونتنی و کلود زیلبرگ 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: 39-38).

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 پردازای 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 هم‌پیوندی 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 نشانه‌معناهای گفتمانی در خطبه اشباح

تحلیل نشانه‌های بوشی

در بخش اول خطبه؛ امام (ع) 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 خدانشناسی)

خطبه اشباح با تأکید بر معرفت الهی آغاز می‌شود. از منظر نشانه-معناشناسی توصیف خداوند متعال با کنش‌هایی 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 يُكْدِيهِ الْإِعْطَاءُ وَالْجُودُ إِذْ كُلُّ مُعْطٍ مُنْتَقِصٍ سِوَاهُ وَكُلُّ مَانِعٍ مَذْمُومٌ مَا خَلَاهُ وَهُوَ الْمَنَّانُ بِفَوَائِدِ النِّعَمِ وَ عَوَائِدِ الْمَزِيدِ وَالْقَسِمِ عِيَالَهُ الْخَلَائِقُ ضَمِنَ أَرْزَاقَهُمْ وَقَدَّرَ أَقْوَامَهُمْ وَهَجَّ سَبِيلَ الرَّاعِبِينَ إِلَيْهِ وَالطَّالِبِينَ مَا لَدَيْهِ وَلَيْسَ بِمَا سُئِلَ بِاجْوَدَ مِنْهُ بِمَا لَمْ يُسْأَلْ» (نهج البلاغه: ۲۴۰):

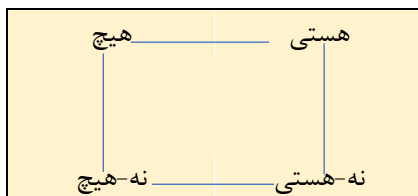
با توجه به ابتدای خطبه، نشانه‌های زبانی «إِذْ كُلُّ مُعْطٍ مُنْتَقِصٍ سِوَاهُ وَكُلُّ مَانِعٍ مَذْمُومٌ مَا خَلَاهُ» در بردارنده کنش ناقص و محدود بندگان است. این امر دلالت بر عدم کنش مخلوقات بدون خواست و اراده الهی است. نشانه‌های مذکور در تقابل با نشانه‌های زبانی «لَا يُكْدِيهِ الْإِعْطَاءُ وَالْجُودُ»، «هُوَ الْمَنَّانُ بِفَوَائِدِ النِّعَمِ وَ عَوَائِدِ الْمَزِيدِ» قرار می‌گیرند که در راستای کنش‌های 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 کنشی نیستند. به عبارتی دیگر؛ با توجه به تقابل میان نقصان (منتقص-مذموم) و کمال (لَا يَفْرُهُ الْمَنْعُ وَالْجُمُودُ وَلَا يُكْدِيهِ الْإِعْطَاءُ وَالْجُودُ) درمی‌یابیم؛ در تعامل بین سوژه (انسان‌ها) و ابژه (صفات الهی)، سوژه تحت تأثیر ویژگی‌های صفات الهی قرار می‌گیرد و فرآیند معنا شکل می‌گیرد. چرا که؛ حضور ابژه، حضوری کمال یافته 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 «مذموم» نشانه‌هایی هستند که تنها مختص دنیای سوژه می‌باشند.

با توجه به مربع معناشناسی گرمس سخاوت الهی در تقابل با سخاوت مخلوقات قرار می‌گیرد. کنش‌هایی چون «ضَمِنَ أَرْزَاقَهُمْ»، «وَقَدَّرَ أَقْوَامَهُمْ» و «وَهَجَّ سَبِيلَ الرَّاعِبِينَ إِلَيْهِ وَالطَّالِبِينَ مَا لَدَيْهِ» دلالت بر مرحله پیشا-دازاینی مخلوقات الهی دارد یعنی سوژه‌ای که تنها در راستای اراده الهی می‌تواند دست به کنش بزند. امام (ع) ضمن تأکید بر صفات بی‌بدیل الهی، بر «هیچ بودن مخلوقات» مقابل ذات الهی تأکید می‌ورزند. «هیچ بودگی» سوژه بوشی در سایه لطف و عنایت و سخاوت خداوند به «هستی» تبدیل می‌شود.

مرحله پیشا-دازاینی ← هیچ‌بودگی ← 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 برمی‌دارد که نظیرش را نمی‌توان در میان مخلوقات مشاهده کرد. نشانه‌های «منتقص»، «مذموم» در تقابل با ضمیر «ه» در «سواه و خَلاَه» 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 پی می‌برد درست در اینجاست که سوژه از معنا تهی می‌شود و مرحله پیشا-دازاین شکل می‌گیرد.

در ادامه مفهوم «وَالرَّادِعُ أَناسِيَّ الْأَبْصَارِ عَنُّ أَنْ تَنَالَهُ أَوْ تُدْرِكَهُ» تأکیدی است بر مرحله پیشا-دازاینی مخلوقات، آن‌ها را جهت ورود به مراحل کمال الهی کنجکاو می‌سازد. در این مرحله از دیدگاه نشانه-معناشناسی فرآیند انفصال گفتمانی شکل گرفته است. لفظ «الرَّادِع» به معنای بازدارنده است اما در اینجا بر اساس کنش‌های «أَنْ تَنَالَهُ» و «تُدْرِكَهُ» مفهوم استعلائی ذات خداوند که در مرتبه‌ای بالاتر قرار دارد دریافت می‌شود. به طوری که با چشم ظاهر یا باطن و شناخت محدود بشری قابل درک نیست. در عملیات انفصال گفتمانی با سه عنصر «او، غیر اکنون و غیر آنجا» مواجه می‌شویم. ژوزف کورتز^۱ فرآیند گفتمانی را اعمالی می‌داند که نتیجه تبانی 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 هرگاه این سه عامل جای خود را به سه عامل دیگر یعنی «او»، «آنجا» و زمانی دیگر بدهند، جریان اتصال گفتمانی متوقف می‌شود و با جریان انفصال گفتمانی مواجه می‌شویم (Courtes, 1998: 52) بنابراین؛ در خطبه اشباح، در مرحله پیشا-دازاینی، نشانه‌های زبانی متناسب با معنای دریافتی قرار می‌گیرند. در نشانه‌های زبانی، مرحله پیشا-دازاینی سوژه بوشی با توجه به عملیات انفصال گفتمانی شکل گرفته است. سوژه‌ای که با مراحل کمال خود فاصله دارد و باید وارد دازاین شود، در مرحله «هیچ‌بودگی» و گسست گفتمانی قرار می‌گیرد. با توجه به آنچه بیان شد با مربع معنایی زیر مواجه می‌شویم:



¹ Courtes

در ادامه خطبه، 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 در بردارنده غرض بلاغی تشبیه 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 آگاه‌سازی مخاطب او را در مسیر کمال و هستی خویش قرار می‌دهد:

«فَانظُرْ أَيُّهَا السَّائِلُ فَمَا ذَلِكَ الْقُرْآنُ عَلَيْهِ مِنْ صِفَتِهِ فَأَنْتُمْ بِهِ وَاسْتَصْبِي بُنُورَ هِدَايَتِهِ وَمَا كَلَّفَكَ الشَّيْطَانُ عِلْمَهُ مِمَّا لَيْسَ فِي الْكِتَابِ عَلَيْكَ فَرُضُهُ وَلَا فِي سُنَّةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَأَنْمَةِ الْهُدَى أَثَرُهُ فَكُلِّ عِلْمَهُ إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ فَإِنَّ 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 والای اثر ادبی بوده و حضور این آرایه‌ها در هنگام بیان موضوعات خاص پرده از شگفتی و اهمیت موضوع برمی‌دارد (میراحمدی و دیگران، ۱۳۹۴: ۲۵۰).

در این مرحله سوژه بوشی به چالش کشیده می‌شود و فرآیند نقصان معنا روشن می‌شود: «فَمَا ذَلِكَ الْقُرْآنُ عَلَيْهِ مِنْ صِفَتِهِ فَأَنْتُمْ بِهِ وَاسْتَصْبِي بُنُورَ هِدَايَتِهِ وَمَا كَلَّفَكَ الشَّيْطَانُ عِلْمَهُ» (نهج البلاغه: ۲۴۲). منظور از نقصان معنا در این قسمت از خطبه این است که شناخت بشر در مقابل ذات لامنتاهی الهی محدود و ناقص است و سوژه در راستای رفع این نقصان باید از کتاب مقدس الهی و اهل بیت 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 «وضعیت بوشی 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 دنیایی یا کنش‌گرانی دیگر، در برابر حضور خود مواجه می‌شود» (شعیری، ۱۳۹۵: ۱۲۹). در حقیقت منظور از مقاومت، وجود شیطان است که در تلاش است مانعی میان خداوند متعال و شناخت مخلوقات ایجاد کند: «وَمَا كَلَّفَكَ الشَّيْطَانُ عِلْمَهُ مِمَّا لَيْسَ فِي الْكِتَابِ عَلَيْكَ فَرُضُهُ وَلَا فِي سُنَّةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَأَنْمَةِ الْهُدَى أَثَرُهُ». 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 دازاین در جهت رشد او می‌شود.

اگر سوژه موفق به عبور از این نقصان شود در نقطه مقابل نقصان که نوعی کمال است قرار می‌گیرد. همانطور که در کلام امام (ع) به آن اشاره شده است: «فَكَلِّ عِلْمَهُ إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ فَإِنَّ ذَلِكَ مُنْتَهَى حَقِّ اللَّهِ عَلَيْكَ» (نهج‌البلاغه: 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 (ع) 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 تُقَدِّرْ عَظْمَةَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ عَلَى قَدْرِ عَقْلِكَ فَتَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ» (نهج‌البلاغه:

۲۴۲). همانطور که اشاره شد نشانه‌های «فاقتصر علی ذلک» و «فتکون من الهالکین» منجر به نوعی تشویش در سوژه می‌شوند و مقدمات عبور او را از مرحله پیشدادزاینی به مرحله دازاینی فراهم می‌سازد.

مرحله دازاینی (از نقصان تا کمال)

«وَأَعْلَمُ أَنَّ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ هُمُ الَّذِينَ أَعْنَاهُمْ عَنِ افْتِحَامِ السُّدَدِ الْمَضْرُوبَةِ دُونَ الْغُيُوبِ، الْإِقْرَارُ بِجُمْلَةٍ مَا جَهِلُوا تَفْسِيرَهُ مِنَ الْغَيْبِ الْمَخْجُوبِ فَمَدَحَ اللَّهُ تَعَالَى اعْتِرَافَهُمْ بِالْعَجْزِ عَنْ تَنَاوُلِ مَا لَمْ يُحِيطُوا بِهِ عِلْمًا، وَسَمَّى تَرْكَهُمُ التَّعَمُّقَ فِيمَا لَمْ يُكَلِّفُهُمُ الْبَحْثَ عَنْ كُنْهِهِ رُسُوخًا» (نهج‌البلاغه: ۲۴۲). یکی از مهم‌ترین مواردی که در بحث نشانه‌معناشناسی بوشی 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 سلبی محسوب می‌شود؛ در تقابل با راسخان علم قرار می‌گیرد و همین امر؛ مقدمات خروج وی از مرحله پیشدادزاینی را به مرحله دازاینی فراهم می‌سازد. با توجه به آنچه بیان شد، می‌توان فرآیند بوشی را در طرحواره زیر نشان داد:

فرآیند بوشی = 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 تَنَاوُلِ مَا لَمْ 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 ایزه ارزشی قرار می‌گیرد تا جایی که سوژه را علیه وضعیت موجود تحت تأثیر قرار می‌دهد. در این

قسمت از خطبه؛ شوش‌گر 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 بوشی 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 بوشی تعیین می‌گردد» (شعیری، ۱۳۹۵: ۱۲۹): «لم یعقد غیب ضمیره علی معرفتک، ولم یباشر قلبه بأنه لا ندَّ لک، وکأنه لم یسمع تبرؤ التابعین من المتبوعین» (نهج البلاغه: ۲۴۶).

عصیان سوژه بوشی چیزی جز عصیان علیه خود نیست، این یعنی خود در مقابل تن خود. یکی از کارکردهای مهم نظام بوشی چالش خود با خود و یا خود با تن خود است: «کذب العادلون بک، إذ شَبَّهوک بأصنامهم وخلق حلیة المخلوقین بأوهامهم، وجزاوک تجزئة الجسّمات بخواطرهم، وقَدروک علی الخلقة القوی، بقرائح عقولهم وأشهد أنّ من ساواک بشيء من خلقک فقد عدل بک» (نهج البلاغه: ۲۴۱). در اینجا سوژه بوشی به نفی دازایی 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 دازاین روی می‌آورد. نفی، اولین حرکت استعلایی شوش‌گر محسوب می‌شود. نشانه‌هایی چون «شَبَّهوک بأصنامهم، جزووک تجزئة الجسّمات، قَدرووک علی الخلقة و من ساواک بشيء من خلقک» معنای خود را از دست می‌دهند.

تحلیل نشانه‌های تنشی

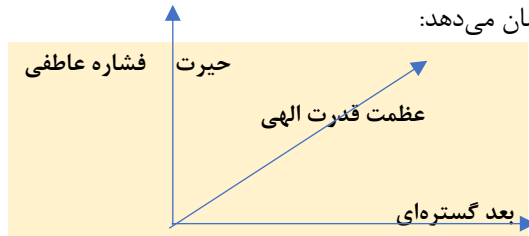
در قسمتی از خطبه اشباح، امام (ع) به توصیف بُعد دیگری از آفرینش خداوند، یعنی آسمان‌ها اشاره دارند. از منظر نشانه‌معناشناسی، هرگاه نشانه‌ها بیان‌گر دو بُعد شناختی و عاطفی باشند، گفتمان سیر تنشی را طی می‌کند. از آنجایی که؛ آفرینش تمامی مخلوقات خداوند منجر به شگفتی و حیرت گفته‌یاب (مخاطب) می‌شود. در چنین 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 گسست گفتمانی آغاز می‌شود. زمانی که گفته‌پرداز قصد افزایش یا کاهش عاطفه و هیجان گفته‌یاب (مخاطب) را داشته باشد رویکرد گسست گفتمانی، پررنگ‌تر می‌شود:

«وَفَتَقَ بَعْدَ الْإِرْتِنَاقِ صَوَامِتَ أَبْوَابِهَا، وَأَقَامَ رَصْدًا مِنَ الشُّهُبِ النَّوَاقِبِ عَلَى نِقَائِمِهَا وَأَمْسَكَهَا مِنْ أَنْ تَمُورَ فِي خَرْقِ الْهَوَاءِ بِأَيْدِهِ، وَأَمْرَهَا أَنْ تَقِفَ مُسْتَنْلِمَةً لِأَمْرِهِ، وَجَعَلَ شَمْسَهَا آيَةً مُبْصِرَةً لِنَهَارِهَا، وَقَمَرَهَا آيَةً

مُحَوَّةٌ مِنْ لَيْلِهَا، وَأَجْرَاهُمَا فِي مَنَاقِلٍ مَجْرَاهُمَا وَقَدَّرَ سَيْرُهُمَا فِي مَدَارِجٍ دَرَجَتَهُمَا لِيُمَيِّزَ بَيْنَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ بِهَيْمًا» (نهج البلاغه: ۲۵۰).

بنابر آنچه گفته شد؛ هر چه بر وسعت گستره‌ها افزوده می‌شود، فشارهای عاطفی نیز در اوج قرار می‌گیرند. «فَتَقَّ صَوَامَتَ أُبُوَاهُمَا»، «أَقَامَ رَصْدًا مِنَ الشُّهْبِ»، «أَمَسَكَهَا مِنْ أَنْ تَمُورَ»، «أَمَرَهَا مُسْتَسْلِمَةً لِأُمِّهَا» همه این نشانه‌ها بیان‌گر قدرت و عظمت الهی در بسط مکانی آفرینش و گستردگی حرکت است. امام (ع) با فرآیند گسست گفتمانی، توجه گفته‌یاب را نسبت به گستره نامتناهی هستی برمی‌انگیزد. افزایش بُعدشناختی، بُعدعاطفی را نیز افزایش داده است: «جَعَلَ شَمْسَهَا آيَةً مَبْصُرَةً لِنَهَارِهَا وَقَمَرَهَا آيَةً مَحْوَةَ مِنْ لَيْلِهَا». 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 نشانه‌معناشناسی، 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 حسی-ادراکی به نمایش می‌گذارد. اما اگر ضرب‌آهنگ تند یا شتاب‌زده باشد، شیئی که با آن مواجهیم، تثبیت می‌گردد» (شعیری، ۱۳۹۶: ۱۰۱).

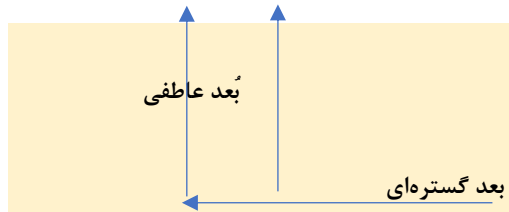
با بررسی این عبارت در می‌یابیم اکثر حروف به‌کار رفته؛ از نوع حروف مجهور هستند و همین امر بر شدت ضرب‌آهنگ افزوده است و به همین دلیل؛ بُعد فشارهای که همان عواطف و هیجانات هستند درون مخاطب شدت می‌یابد. در واقع؛ نشانه‌های تنشی مذکور دلالت بر تثبیت قدرت و عظمت خالق هستی دارند. بنابر آنچه گفته شد؛ شناخت کیفی 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-ادراکی 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 گستره‌های عاطفی قدرت می‌گیرند و راه صعود یا اوج را می‌پیمایند؛ یعنی این که هر چه بر قدرت فشارها افزوده شود، به همان میزان بر قدرت گستره‌ها 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 فشارها با رشد گستره‌ها همراه است.

در ادامه؛ امام (ع)، با عملیات پیوست گفتمانی به آفرینش فرشتگان الهی اشاره می‌کنند: «وَرَاءَ ذَلِكَ الرَّجِيجِ الَّذِي تَسْتَكُّ مِنْهُ الْأَسْمَاعُ سُبْحَاتُ نُورٍ تَرْدَعُ الْأَبْصَارَ عَنْ بُلُوغِهَا فَتَقِفُ خَاسِئَةً عَلَى حُدُودِهَا، وَأَنْشَأَهُمْ عَلَى صُورٍ مُخْتَلِفَاتٍ وَأَقْدَارٍ مُتَفَاوِتَاتٍ "أُولَى أَجْنِحَةٍ" تُسَبِّحُ جَلَالَ عَزَّتِهِ لَا يَنْتَحِلُونَ مَا ظَهَرَ فِي الْخَلْقِ مِنْ صُنْعِهِ» (نهج البلاغه: 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؛ بُعد فشارهای گفتمان صعودی می‌شود اما نشانه‌هایی از قبیل: «تستک منه الأسماع»، «تردع الأبصار»، «خاسئة على حدودها» دلالت بر عدم گنش شنوایی، بینایی و توانایی دارند. به عبارتی دیگر؛ از دست دادن حس شنوایی و بینایی و هم‌چنین ناتوان شدن بیان‌گر محدود شدن بُعد 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 بُعد عاطفی رو به افزایش و بُعد شناختی رو به کاهش است. از منظر نشانه‌معناشناسی در چنین حالتی با طرحواره صعودی فرآیند تنشی مواجه می‌شویم «فرآیند شدت فشار عاطفی و کاهش گستره شناختی را نشان می‌دهد» (fontanille,2006: 111).

در این گفتمان، بُعد فشارهای بر هیجان شدید و غیرمنتظره‌ای دلالت دارد که مربوط به دنیای سوژه (انسان‌ها) است و منجر به «تکان از درون» که نتیجه دریافتی زیبایی شناختی 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 باز نمودی انتزاعی و غیرعینی (فرشتگان) تبدیل می‌شود و سبب عبور سوژه از دنیای طبیعی به دنیای فراطبیعی می‌گردد» (گرمس، ۱۳۸۹: ۲۷).

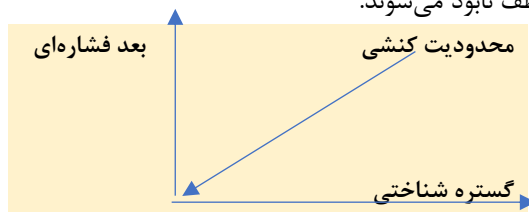


۲) طرحواره صعودی آفرینش فرشتگان

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: «وَدَلَّ مُسْتَخْدِيًا إِذْ تَمَعَّتْ عَلَيْهِ يَكْوَاهِلُهَا فَأَصْبَحَ بَعْدَ اصْطِخَابِ أَمْوَاجِهِ سَاجِيًا مَقْهُورًا وَفِي حَكْمَةِ الدَّلِّ مُنْقَادًا أَسِيرًا وَ سَكَتِ الْأَرْضِ مَدْحُوَّةً فِي جَهِّ تَبَارِهِ وَرَدَّتْ مِنْ نُخُوَّةِ بَأْوِهِ وَاعْتِلَانِهِ وَ شُمُوحِ أَنْفِهِ وَسُمُوحِ غُلُوَائِهِ وَكَعَمْتِهِ عَلَى كَطَلَةِ جَرِيَّتِهِ فَهَمَدَ بَعْدَ نَزْفَاتِهِ وَبَدَدَ بَعْدَ زَيْفَانٍ وَتَبَاتِهِ» (نهج البلاغه: ۲۵۸).

در این گفتمان، نشانه‌های «دَلَّ مُسْتَخْدِيًا، سَاجِيًا مَقْهُورًا، مُنْقَادًا أَسِيرًا، سَكَتِ الْأَرْضِ، وَرَدَّتْ مِنْ نُخُوَّةِ» دلالت بر کاهش بُعد شناختی دارند به عبارتی دیگر؛ کنش 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 روبه‌رویم. 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 مقلیل ذات خداوند، توان انجام هیچ کنشی را ندارد و همین امر بعد شناختی را کاهش می‌دهد و در بُعد فشاره‌ای، تمامی هیجانات و عواطف نابود می‌شوند.



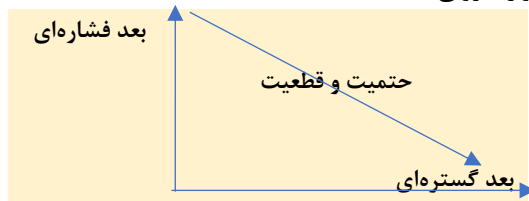
۳) طرحواره کاهشی آفرینش زمین

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 فشاره‌ها کاسته می‌شود، گستره‌ها نیز قدرت و اهمیت خود را از دست می‌دهند. در این نوع گفتمان، گفته‌خوان با مجموعه‌ای از

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

امام (ع) ضمن اشاره به پدیده‌های آفرینش به این موضوع تأکید می‌کند؛ هر آنچه آفریده شده است به حال خود رها نگاشته، حتی کوچکترین پدیده‌های هستی از عنایت الهی دور نمی‌مانند: «وَفَسَّحَ بَيْنَ الْجَوِّ وَبَيْنِهَا، وَأَعَدَّ الْهَوَاءَ مُتَنَسِّمًا لِسَاكِنِهَا، وَأَخْرَجَ إِلَيْهَا أَهْلَهَا عَلَى تَمَامٍ مَرَافِقِهَا. ثُمَّ لَمْ يَدَعْ جُرْزُ الْأَرْضِ الَّتِي تَقْصُرُ مِيَاهَ الْعُيُونِ عَنْ رَوَابِيهَا، وَلَا تَحْدُ جَدَاوِلُ الْأَنْهَارِ ذَرِيعَةً إِلَى بُلُوغِهَا» (نهج البلاغه: ۲۵۸).

در این عبارت، گفتمان همچنان در فرآیند گسست جریان دارد. با بررسی دو بُعد شناختی و عاطفی در می‌یابیم؛ أفعال «فَسَّحَ/ أَعَدَّ/ أَخْرَجَ» 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 صرف نظر نمی‌کنیم؛ چرا که اگر منظور تنها دلالت سیاقی فعل باشد قطعاً از تعابیر «يَفْسَحُ، يَعِدُّ وَ يُخْرِجُ» 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 بُعد صرفی و سیاقی آن را مدنظر قرار داد؛ زیرا «فَسَّحَ/ أَعَدَّ/ أَخْرَجَ» شامل زمان حالی که متضمن دلالت فعل ماضی است می‌باشند و قطعیت و حتمیت وقوع فعل را می‌رسانند. امام (ع) أفعال را بدین صورت آورده‌اند تا مفهوم قطعیت را انتقال دهند تا گفته‌یاب هیچ‌گونه شک و تردیدی نسبت به وقوع آن نداشته باشد. بنابراین بُعد شناختی در مخاطب تقویت می‌شود. اما اگر بخواهیم بُعد عاطفی گفتمان مذکور را بررسی کنیم هر چه بر بعد شناختی افزوده می‌شود از بُعد عاطفی آن کاسته می‌شود و این نوع نوسان میان افزایش گستره و کاهش فشاره، از منظر نشانه‌معناشناسی بیان‌گر گفتمان تنشی با طرحواره نزولی است:



۴) طرحواره نزولی ثبات در آفرینش پدیده‌ها

در این حالت خواننده با کاهش فشار عاطفی و گسترش شناختی روبرو 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 درمی‌یابیم؛ گفتمان از نشانه‌های بوشی و تنش‌های فراتر می‌رود. نشانه‌ها تا جایی پیش می‌روند که گفتمان به خلسه تبدیل می‌شود. به عبارتی دیگر؛ «من» متکلم به «من» استعلائی بدل می‌شود و عبارتهای عرفانی به اوج حضور و معنا می‌رسند. در واقع گفتمان تنش‌های مبتنی بر نوسان و تقابلات معنایی است مقدمه‌ای می‌شود برای تبیین گفتمان عرفانی: «اللهم أنت أهل الوصف الجمیل، والتعداد الكثير، إن تؤمل فخيرُ مأمول وإن تُرج فخيرُ مرجو» (نهج البلاغه: 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 به‌صورت جمله اسمیه آغاز شده‌اند و از آن‌جایی که یکی از دلالت‌های جمله اسمیه ثبات و استمرار است این امر در «خیری» که به خداوند متعال نسبت داده می‌شود صدق می‌کند: «فَخيرُ مأمول/ فخيرُ مرجو». دو نشانه «مأمول» و «مرجو» از نوع نشانه‌های شوشی هستند که وقتی به مخلوقات نسبت داده شوند از «شوش یا شدن» فراتر نمی‌روند اما همین‌که در مورد خالق هستی بکار می‌روند فراشوشی می‌شوند. البته ناگفته نماند که هم‌نشینی واژگانی از قبیل «الوصف الجمیل» و «التعداد الكثير» از دیگر نشانه‌های شوشی هستند که این گفتمان را به نیایشی عرفانه تبدیل کرده‌اند. در این عبارت؛ «من متکلم» 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 فضا، گفته‌یاب در رابطه عینی با ابژه (صفات خداوند) قرار می‌گیرد. در فضای دوم، آفرینش پدیده‌ها، جلوه دیداری هستی محور را به تصویر می‌کشند و کارکردی شمایی پیدا می‌کنند. در فضای سوم که نیایش امام (ع) با خداوند آغاز می‌شود. هم‌زمان با عملیات پیوست گفتمانی، «من متکلم» با هستی حضور «أنت = خداوند» یکی می‌شوند و استحاله معنایی رخ می‌دهد؛ مرزها و فاصله‌ها میان خالق و مخلوق حذف می‌شوند و در نتیجه حضور به وضعیت ایجابی یعنی استعلای 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 (ع) به شگفتی مخاطب در مقابل پدیده‌های هستی دامن می‌زنند. به طوری که سوژه بوشی در تقابل میان نقصان و کمال در پی رفع نقصان برمی‌آید و معنا شکل می‌گیرد. درست در همین زمان است که وضعیت ایجابی و استعلائی که همان حضور ذات مقدس الهی است شکل می‌گیرد.

منابع

- ابن میثم بحرانی، کمال‌الدین. (۱۳۸۹). شرح نهج‌البلاغه (قربان‌علی محمدی مقدم، و علی‌اصغر نوایی یحیی‌زاده، مترجمان). بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- بابک معین، مرتضی. (۱۳۸۸). خوانش گفتمان کاریکاتور 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، ۶(۴)، ۳۹-۶۸. <https://lrr.modares.ac.ir/article-14-4197-fa.html>
- پالمر، ریچارد. (۱۳۷۷). علم هرمنوتیک (محمد سعید حنایی کاشانی، مترجم). هرمس.
- دانشگرو، آذر، و رحمتیان، لیلا. (۱۳۹۹). واکاوی گفتمان بوشی گرمس در رمان «پیکر فرهاد» عباس معروفی. فصلنامه علمی تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی، ۱۲(۴۶)، ۱۳-۳۴. [10.30495/dk.2020.679748](https://doi.org/10.30495/dk.2020.679748)
- درپر، مریم. (۱۳۹۵). سبک‌شناسی نشانه معنایی؛ سبک بوشی حضور در داستان کودکان «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)، ۲۰۹-۲۳۶. [10.22054/rctall.2020.55265.1505](https://doi.org/10.22054/rctall.2020.55265.1505)
- شعیری، حمیدرضا. (۱۳۸۱). مبانی معناشناسی نوین. سمت.
- شعیری، حمیدرضا. (۱۳۸۶). رابطه‌ی نشانه‌شناسی با پدیدارشناسی با نمونه‌ای تحلیلی از گفتمان ادبی هنری. ادب‌پژوهی، ۲(۳)، ۶۱-۸۱. [20.1001.1.17358027.1386.2.3.3.7](https://doi.org/10.21001.1.17358027.1386.2.3.3.7)
- 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 بوشی گفتمان: بررسی موردی داستان «داش آکل» صادق هدایت. مطالعات زبان و ترجمه، ۴۵(۳)، ۲۳-۴۳. <https://civilica.com/doc/722096>

شعیری، حمیدرضا، و وفایی، 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*، ۳(۱)،

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 لطافتی، رویا. (۱۳۹۶). تحلیل نشانه‌معناشناختی تحقق سره و ناسره در گفتمان ادبی: (مطالعه موردی داستان عامیانه «سزای نیکی بدی است»). *فرهنگ و ادبیات عامه*،

۵(۱۶)، ۶۳-۴۰. <https://cfl.modares.ac.ir/article-11-10393-fa.html>

گرمس، آلژیرداس ژولین. (۱۳۸۹). *نقصان معنا*. علم.

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

میراحمدی، سید رضا، نجفی آیوکی، 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

نهج‌البلاغه. (۱۳۸۶). (محمدتقی 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 السجّادية في ضوء نظرية الحقل

الدلالي

محمود رضا توكلي محمدی^{۱*} (أستاذ مساعد في قسم تعليم اللغة العربية وآدابها بجامعة فرهنكيان، طهران، ايران)
 على خالقي^۲ (أستاذ مساعد في قسم تعليم اللغة العربية وآدابها بجامعة فرهنكيان، طهران، ايران)

DOI: [10.22034/jilr.2024.140945.1152](https://doi.org/10.22034/jilr.2024.140945.1152)

تاريخ الوصول: ۲۰۲۴/۰۳/۱۵

تاريخ دريافت: ۱۴۰۲/۱۲/۲۵

تاريخ القبول: ۲۰۲۴/۰۸/۰۷

صفحات: ۴۱-۶۳

تاريخ پذيرش: ۱۴۰۳/۰۵/۱۷

الملخص

الصحيفة السجّادية مجموعة قيمة من أدعية الإمام السجّاد التي لها أهمية كبيرة من الروايات المختلفة الدينية والأدبية، وأحد طرق كشف المعاني ورسالات الإمام المكنونة فيها هو الاستفادة من نظريات علم اللغة والحقول الدلالية. الحقل الدلالي يتكوّن من مجموعة من المعاني أو الكلمات المتقاربة التي تتميز بوجود عناصر أو ملامح دلالية مشتركة، وبذلك تكتسب الكلمة معناها في علاقاتها بالكلمات الأخرى، لأنّ الكلمة لا معنى لها بمفردها، بل إنّ معناها يتحدد ببحثها مع أقرب الكلمات إليها في إطار مجموعة واحدة. إنّ نقطة التحول المهمة في مسألة الحقول الدلالية ظهرت على يد العالم الألماني "ترير" وبالنسبة للعرب فقد بدأت مع ظهور الرسائل اللغوية التي كانت تقوم بجمع الكلمات والألفاظ المرتبطة موجود من الموجودات كرسائل الخليل، ورسائل النبات، وغيرها الكثير. يبحث المقال عن شرح الحقول الدلالية لألفاظ الأخلاق في الصحيفة السجّادية وإبراز جماليات اللفظة، فقد انحصرت ألفاظ الأخلاق عند الإمام زين العابدين ع في دائرتين دلالتين هما الحُسن والقُبْح، وأيضاً بيّن الباحث العلاقات الدلالية بين حقل الأخلاق في الصحيفة السجّادية التي تعدّ بمثابة المرآة التي تعكس مضامين النصّ الأدبي عند المبدع. توصل البحث في ضوء المنهج الوصفي التحليلي إلى عدة نتائج يمكن الإشارة منها إلى أنّه توجد علاقات دلالية داخل كلّ حقل دلالي، ولا تخرج هذه العلاقات في أي حقل عن الترادف، والاشتغال أو التضامن، وعلاقة الجزء بالكلّ، والتضاد، والتنافر، والاستبدال،

^۱ الكاتب المسؤول؛ البريد الإلكتروني: mr.tavakoli@cfu.ac.ir

^۲ البريد الإلكتروني: a.khaleghi@cfu.ac.ir

والتلاؤم، والتلازم اللفظي. قد احتوى الحقل الدلالي للأخلاق الحسنة في الصحيفة السجادية للإمام 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. إن أسلوب الإمام يتمتع بالفردية والتميز فهو ينتقي ألفاظه بإبداع وينظمها في نسق لطيف يؤثر على مسمع القارئ، بالإضافة إلى تميزه بالمخزون اللغوي وقدرته على إيجاد اللفظة 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 مجموعه ای 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 معنایی ندارد و معنای آن با بررسی کلمه‌ی مد نظر 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 برجسته‌سازی زیبایی‌شناختی کلام است، کلام اخلاقی امام زین العابدین (ع) در دو دایره معنایی حسن و قبح محصور شده است محقق با کاربرد 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: مترادف، اشتغال، رابطه جزء به کل، تقابل، ناهماهنگی، جانشینی، سازگاری و هم‌بستگی واژگانی. حوزه معنایی اخلاق حسنه 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 نسبت‌های مختلف افزایش می‌یابد که از این جمله است: عذرخواهی، استغفار، صداقت، عفاف، مهربانی، رازداری، مصونیت، گفتار نیکو و درخواست، خویش‌داری، حفاظت، دعا.

کلیدواژه‌ها: حوزه‌های معنایی، اخلاق، صحیفه سجادیه، حسنات

المقدمة

إنَّ نظرية الحقول الدلالية التي تعدّ واحدة من النظريات التي تعنى بدراسة المعنى، والتي تدخل في مجال علم الدلالة التركيبي، تقوم على وضع وتصنيف ثلّة من الألفاظ تبعاً لمفهوم عام تتصل به، ويقوم بجمعها بشكلٍ يجعل من هذه الألفاظ دلالاتها المتعينة استناداً على علاقتها الدلالية بعضها ببعض، بمعنى آخر أمّا «تنظر إلى دلالة كلِّ لفظ عن طريق أقرب الألفاظ إليه ضمن قطاعه اللغوي المتكامل، بغية الوصول إلى خاصيته الدلالية التي يتميز بإنتاجها، ويدافع عنها ضمن تلك الشبكة اللسانية. من المسائل المهمة التي يجب الوقوف عندها في سياق كلامنا على منهجية الحقل الدلالي، هي مسألة الأثر الفكري الذي يترتب على هذه النظرية، والتي تعمل على ترتيب الألفاظ وتوزيعها بشكلٍ دقيق، لا يمكن أن يخلو من عمل قطاعات فكرية لموجودات الحياة والتي تتمثل في ألفاظ اللغة، مع الملاحظة أنّ الحقل الدلالي كان في ظهوره الأوّل يدرس القطاعات المنظمة الواضحة من قطاعات الفكر، وإنّ هذا العمل القطاعي يعمل على جعل الحقل الدلالي على اتصال مباشر مع التبدل الذي يحصل في وجهات النظر في الأشياء والمواقف منها، بالإضافة إلى تتبع حالات التطور والتقدم الفكري التي تعمل على مواكبتها الاستخدامات اللسانية، كما وتعمل على تاريخها بشكلٍ متصاعد ومتنام» (جيرمان، ١٩٨١: ٣٩).

من المحقق أنّ أوّل من حاول في إعلاء شأن العلم والثقافة في دنيا الإسلام هم أئمة أهل البيت، والعلماء العظام من شيعتهم، فهم الرواد الأوائل الذين خططوا مسيرة الأمة الثقافية وفجروا ينابيع العلم والحكمة في الأرض، ومن الجدير بالذكر أنّ مؤلفاتهم، وسائر بحوثهم لم تقتصر على علم خاص، وإمّا تناولت جميع أنواع العلوم كعلم الفقه، والتفسير، والحديث، والأصول، وعلم النحو، والكلام، والفلسفة، بالإضافة إلى وضعهم لقواعد الأخلاق، وآداب السلوك، وأصول التربية، وكان أوّل من سبق في هذا المضمار عملاق هذه الأمة، ورائد نهضتها الفكرية والعلمية الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، فهو الذي فتح أبواب العلوم العقلية والنقلية وأسس أصولها، وقواعدها فاسار الأئمة على نهج المبرك 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 الحكام والولاة الذين بلغوا الغاية القصوى من الظلم والجور والتدني والإنحطاط الخلقي، فانعكست هذه السيرة على الكثير من الناس مما أدى إلى ابتعادهم عن مفاهيم الإسلام وآدابه وأخلاقه وتشريعاته. في ذلك الجو الذي سادته الظلم والظلام والقتل والرعب والإرهاب كانت إشراقات الإمام زين العابدين تتدفق في نفوس المظلومين والمحرومين وتفتح قلوبهم

بالعطف والرحمة، حيث قام الإمام بدوره الإصلاحية في المجتمع وبتّ علومه ومعارفه لهدي 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 صلى الله عليه وآله وإحقاق الحقّ وإقامة العدل وإنصاف المحرومين والمعذبين والمستضعفين. واجه الإمام زين العابدين الانحرافات السائدة في المجتمع بنشر المبادئ الإسلامية وبيان المفاهيم والأحكام الدينية، فواجه الجهل بالوعي، والإنحراف بالإرشاد والتوجيه، ولفت الأنظار إلى ما يجب أن يتوفّر في الحكام ومالهم وما عليهم من حقوق وواجبات وبما يضمن للدولة حقها وللناس كرامتهم وحقهم في الحياة وذلك بأسلوب الحوار مع الله ومناجاته وتمجيده في ستين دعاء جمعت في كتاب سُمي بالصحيفة السجادية وهي قمة في التضرع إلى الله واستعطافه، ومن أفضل ما يناجي 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 مقوّمات الحقول الدلالية وعناصره الفنيّة والجماليّة 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 تتمّ مناقشة الحقول الدلالية في أدعية الإمام السجّاد، بعد أن جُمعت الأمثلة والنماذج الخاصة المرتبطة بالحقول الأخلاقية الموجودة في ذلك الكتاب، ثم يتمّ الاستنتاج من المعلومات والمناقشات وبعد ذلك إتيان بالنتائج الحاصلة منها.

خلفية البحث

إنّ البحث عن الصحيفة السجادية كثيرٌ جدّاً فبحثنا عن الحقول الدلالية حول مفهوم الأخلاق في إنترنت والمواقع الإلكترونية ولم نجد بحثاً مستقلاً عنه مماثلاً بهذا الموضوع: دراسة تجليات 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 الإرث الثقافي للإمام السجّاد عليه السلام، الكاتب: محمد حسن زراقات؛ 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 التصفية يحسم الأمر لصالح الصحيفة السجادية والكاتب يتطرّق في هذه المقالة بمنارة ثقافية لصحيفة دون قياس مع القرآن

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

(ب) طبعت مقالة: دراسة استراتيجيات مراعاة الأدب في الصحيفة السجادية، الكاتب: تك تبار فيروزجائي، حسين؛ حاجي خاني، علي؛ مقدسى نيا، مهدي؛ مجلة الجمعية الإيرانية للغة العربية وآدابها فصلية علمية محكمة، الشتاء ٢٠١٨م، العدد ٤٩، ص ١ - ٢٠. يهدف هذا المقال عبر المنهج الوصفي التحليلي وطبقاً لنظرية براون ولوينسون إلى جانب الاهتمام بآراء العلماء القدامى في هذا المجال إلى دراسة استراتيجيات مراعاة الأدب في الصحيفة ليبيّن أهمّ المناهج التي يستخدمها الإمام في التواصل اللغوي المهذب في الدعاء والموضوع جدير بالبحث بسبب أهميته وعدم معالجته بشكل مستقل. تشير النتائج إلى أنّ في الصحيفة أدوات تعديلية متعددة لتلطيف الأجواء وتقليل فرض المطالب للحيلولة دون تشويه الوجه واستلهاام لغة الإمام من الوحي الإلهي شكّل له لغة خاصّة بلغت ذروة الالتزام بالأدب. كما نلاحظ بأنّ هذا المقال يتحدّث عن بنوية الأدب ومراعاته عند الإمام السجّاد ولكن نحن سنبحث عن الحقول الدلالية وهذا الفرق الشاسع بين بحثنا هذا.

(ت) دراسة نظرية انسجام النص في كلام الإمام السجّاد عليه السّلام اعتماداً على الدعاء الثاني من الصحيفة السجادية، الكاتبة: سيفي، طيبة؛ مجلة الكلية الإسلامية الجامعة، جمادى الثاني ١٤٣٩هـ. ق، العدد ٤٦ - الجزء ٣، ص ٦٣ - ٧٢. هناك نظريات مختلفة حول تحليل النص لكن اختارت الباحثة نظرية الانسجام والتناسق للباحثين هاليدي وريقيه حسن لاكتماها ودقتها. إن الانسجام والتناسق من ميزات النص عند هذين الباحثين، ولكن الكشف عن عوامل الانسجام وعناصره في نص ما لا يعني أن هذا النص متصف بالانسجام والاتساق بالفعل. إذأ عندما يكتب الأديب كلاماً يريد أن يلقي كلاماً منسجماً بحيث كان مبتداه ومنتهاه متصلاً ومنسجماً هذا لا يتحقق الا بالتناسب والتلاؤم والترابط والتماسك بين أجزاء النص وعناصره وهذا يتميز النص بنظام خاص. فلذلك قامت الباحثة في هذا البحث بدراسة عناصر انسجام وتناسق النص وكيفية تجليها في الدعاء الثاني من الصحيفة السجادية للإمام سجاد في ثلاثة مستويات هي القواعد والمفردات والأصوات حتّى تبين كيفية انسجام كلام الإمام الله على متلقيه. إنّ الكاتبة في هذه الدراسة تبحث عن نظرية انسجام النصّ في كتاب الإمام السجّاد (ع) أمّا تحقيقنا يختلف عن هذا الموضوع ونحن بصدد دراسة الحقول الدلالية في الصحيفة السجادية.

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

ج) انتشر بحث حول الجمالية في الصحيفة السجادية، وأصولها في القرآن والحديث والنهج، الكاتب: الحلباوي، نبيل؛ مجلة رسالة الثقلين، صيف ١٤٣٢هـ. ق، العدد ٧٠، ص ٦٣ - ٧٩. ولا يتناول 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 أسسها الإنسانية ومصادرها المرجعية ومعالها الفنية مؤيدة بالشواهد بما عهد لأبحاث أكثر تفصيلاً وتحليلاً وعمقاً لإحاطة تلم بهذه الظاهرة من سائر وجوهها وجوانبها. كما نشاهد بأن كاتب هذه المقالة يتطرق إلى عنصر الجمال في الصحيفة السجادية ولاسيما مصادره وأصوله التي تنشأ من القرآن الكريم والأحاديث وهذا البعد يختلف مع موضوع دراستنا هذه، حيث نحن نقصد توضيح الحقول الدلالية في كلام الإمام السجادة. جدير بالذكر أنه حسب معلوماتنا في المواقع الإلكترونية الإيرانية والعربية هذا الموضوع لم يبحث عنه في الدراسات السابقة حتى الآن.

الإطار النظري للبحث

الحقل الدلالي

إنّ من الأمور المسلم بها أنّ الكلمة أو اللفظ بالشكل العام لا يمكن له أن يحمل دلالة إلا في إطار السياق الذي يربطه بغيره من الألفاظ أو الكلمات، وعليه «فإنّ التحليل الدلالي في اللغة العربية من الأمور الأساسية لمعالجة دلالة الكلمات، على اختلاف أشكالها، سواء أكانت تاريخية، أم تقابلية، أم مقارنة، وهو الأمر الذي عمل على ظهور نظرية الحقول الدلالية، التي أسهمت بشكل كبير في تعيين الدلالة، وتحديد عناصرها، بطريقة موضوعية وعلمية محكمة، فوفقاً لهذه النظرية لا يمكن أن نرى الكلمات على أساس أنّها وحدات لها استقلاليتها، بل إنّها تشكل في مجموعها كلاً مترابطاً، منتظماً، ذا تناسق، تجمعها علاقة محددة، وعليه تم تعريف الحقل الدلالي بتعريفات متعددة، ولعلّ التعريف الأقرب له هو أنّه مجموعة من الوحدات المعجمية التي تشتمل على مفاهيم تندرج تحت مفهوم عام يحدد الحقل» (عزوز، ٢٠٠٢: ١٣) فهو التعريف الأبسط والجامع لمعنى الحقل الدلالي، فعلى سبيل المثال

«كلمة شجرة تشيرُ إلى مفهوم عام يندرج تحته أشجار التفاح، والبرتقال، والخوخ والخ، فهذه الألفاظ تقوم بتمثيل وحدات معجمية تحمل مفاهيم محددة، كما وتتفق مع مفهوم الوحدة المعجمية الشجرة، ومن اجتماع تلك الوحدات المعجمية وائتلاف مفاهيمها، يتشكل حقل دلالي له استقلاليته، فهو قطاع دلالي مترابط، يتكون من مفردات اللغة التي يمكنها التعبير عن تصورٍ أو موضوعٍ أو فكرةٍ محددة، فالكلمات التي تكون الحقل الدلالي ترتبط بموضوع محدد وتقوم بالتعبير عنه» (المصدر نفسه: ١٢). وقد عرف أيضاً بأنه «مجموعة الكلمات التي ترتبط دلالتها، وتوضع عادة تحت لفظ عام يجمعها» (عمر، ١٩٨٢: ٧٩) وقد عرفه جون ليونز^١ بأن «معنى الكلمة هو محصلة علاقتها بالكلمات الأخرى داخل الحقل المعجمي» (المسدي، ١٩٦٠: ١٥٤). كما قام بتعريفه ستيفن أولمان فقال: «قطاع كاملٌ من المادة اللغوية يعبر عن مجالٍ معين من الخبرة» (أولمان، ٢٠٠٢: ٩٧) أو يقصد به أن «تتحد الكلمة ببحثها مع أقرب الكلمات إليها في إطار مجموعة دلالية واحدة» (المسدي، ١٩٦٠: ١٥٤) ويجد جورج مونان^٢ أنّ «الحقل الدلالي هو مجموعة من الوحدات المعجمية التي تشتمل على مفاهيم تدرج تحت مفهومٍ عام يحدد الحقل» (Mounin, 1975, p65) أي إنّه مجموعة الكلمات التي ترتبط فيما بينها من حيث تقاربها الدلالي، والذي يجمعها هو مفهوم عام تبقى مقتزنة به، ولا يمكن فهمها إلا في ضوءه. «فعندما نعمل على تحقيل ألفاظ اللغة أي وضعها وتصنيفها ضمن حقول دلالية فإنّ الاهتمامات الفكرية والحضارية تبدأ بالظهور لأصحاب هذه اللغة، وذلك عن طريق مجموعاتها الدلالية التي تعدّ في حقيقة الأمر مظاهراً للنشاطات الفكرية، والثقافية، والاجتماعية وهذا كلّه يدلّ وبشكل واضح على أنّ التحليل اللساني الدلالي يمثل للمعنيين بالدراسات الثقافية معينا مهما، ويكون عندهم وسيلة للحصول على المعلومات، وفهمها في حضارة معينة، فضلاً عن نقلها، وإعادة إنتاجها، وذلك كله إنّما يأتي بطابع لساني عابر للجزئية اللسانية منشغل بالكليات، والحراك الفكري المتلبس باللباس اللساني الحيوي» (جيرمان، ١٩٨١: ٣٩) فبناء على هذا «الحقل الدلالي يتكوّن من مجموعة من المعاني أو الكلمات المتقاربة التي تتميز بوجود عناصر أو ملامح دلالية مشتركة، وبذلك تكتسب الكلمة معناها في علاقاتها بالكلمات الأخرى، لأنّ الكلمة لا معنى لها بمفردها، بل إنّ معناها يتحدد ببحثها مع أقرب الكلمات إليها في إطار مجموعة واحدة، وعلى هذا الأساس فإنّ الكلمات لا تكون وحدة مستقلة، بل إنّ بعض اللغويين يرفض وينكر أن يتمّ 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 الاكتساب يكون منطلقه من تركيب مقدر، أو تركيب مضمّر، أو تركيب محذوف 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 يقيد 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 والكلمات تتشبه دائماً بعائلة لغوية بواسطة دال المعنى أو لدوال النسبة التي تميزها» (فندريس، ١٩٩٨: ٢٣٢) ولا بدّ من التنويه إلى أنّ الكلمات ضمن الحقل الدلالي الواحد لا توجد بشكلٍ متساوٍ وذلك «لأنّه من أهمّ سمات الحقول الدلالية أنّها مقسمة إلى أقسام وتصنيفات، وكل حقلٍ دلالي يشتمل على مجموعةٍ تخصه، ثم تدخل تحت كل قسم من هذه الأقسام أقسام أصغر متفرعة عن الأقسام الأكبر ولذلك كان هنالك كلمات أساسية أو مفاهيم مركزية بالنسبة للحقول الدلالية، تتحكم في التقابلات الهامة داخل الحقل وأخرى هامشية، تزوّدنا بالبنية الداخلية لهذه الحقول كالفضاء، والزمن، والكم، والعلة» (عمر، ١٩٨٢: ٩٦) فتتباين أحجام الحقول الدلالية فيختلف حجم الحقول الدلالية وحيزه المكاني باختلاف مجالات واهتمامات الإنسان في البيئة المعيشة، «ويعدّ 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

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

جماليات اللفظة في الصحيفة السجادية

إنّ اللفظة في اللغة هي مادة الصياغة والكلام لأنهما عماد بنائهما الملتنح الذي تأتلف في داخله المعاني والدلالات، وسواء أكانت اللفظة قادرة على إفادة معنى ما بمفردها أم بتضامها مع مثيلاتها،

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

«يا فارحِ الهم، وكاشفِ الغم، يا رحمن الدنيا والآخرة، ورحيمهما صل على محمد وآل محمد، وافرح همي، واكشف غمي، يا واحد يا أحد يا صمد يا من لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد اعصمني وطهرني واذهب ببليتي» (الإمام زين العابدين، ١٤١: ٢٥٤).

يظهر في الدعاء انتظام تركيبى قائم على السجع المتناوب بين القصر والطول. وهذا التناوب مبني وفق قيم عددية لفظية تأتلف عناصرها اثتلافاً صوتياً داخلياً مثل: (واحد، أحد، صمد، يلد، يولد) أو خارجياً مثل: (الهم والغم) أو (همي، غمي) وفي بعض الأحيان ينتج هذا الانتظام التركيبى عن التكرار (يا واحد يا أحد)، أو تكرار التركيب (صل على محمد وآل محمد) بعد انتهاء كلِّ فقرة وأغلب الظن أنّ المحور الأساسي للائتلاف اللفظي هو توليد الأثر بوساطة الإيقاع الذي يعلو، وينخفض مع قصر المسافة بين الفواصل وطولها وفواصل السجع في النصّ تتراوح بين اللفظين والثلاث والأربع وغاية تنويع السجع هو توليد إيقاع متموج في النصّ كما يمكن القول إنّ الإمام استمدّ جملة من ألفاظه، وما تعبر عنه من مدلولات ورموز وقيم ومثل العليا من العصور السابقة عليه، كقوله: (لأواء، نعماء، آيس، ...) وذلك فيما يأتي:

«اللهم صلّ على محمد وآله، ولا تجعلني ناسياً لذكرك فيما أوليتني، ولا غافلاً لإحسانك فيما أبليتني، ولا آيساً من إجابتك لي، وإن أبطأت عني في سراء كنت أو ضراء أو شدة أو رخاء أو عافية أو بلاء أو بؤس أو نعماء أو جدّة أو لأواء أو فقر أو غنى» (الإمام زين العابدين، ١٤١: ١٠٧) ويُلاحظ أنّ

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

العلاقات الدلالية داخل الحقل الواحد

يعدّ الحقل الدلالي بمثابة المرآة 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، فإنّ الحقول في أي لغة تدلّ على المفاهيم الآتية:

- الموجودات.
- الأحداث.
- المجردات.
- العلاقات.

«وتحت كلّ مفهوم هناك أقسام أصغر، ويقسم كلّ قسم إلى أقسام فرعية» (نفس المصدر: ٨٧) فالحقول الدلالية تعدّ منهجاً يهدف إلى تبيان معنى الكلمة، ويرى هذا المنهج «أنّه كي يفهم معنى كلمة ما في اللغة، فإنّه من الضروري أن يفهم كذلك مجموعة الكلمات المتصلة فيها دلاليّاً، بمعنى آخر من المهم أن تدرس العلاقات بين المفردات داخل الحقل الواحد وبالتالي فإنّ معنى الكلمة هو محصلة علاقاتها بالكلمات الأخرى داخل الحقل الواحد» (لاينز، ١٩٨٧: ٢٢) فتوجد علاقات دلالية داخل كلّ حقل دلالي، ولا تخرج هذه العلاقات في أي حقل عما يأتي: الترادف، والاشتغال أو التضامن، وعلاقة الجزء بالكلّ، والتضاد، والتنافر، والاستبدال، والتلاؤم، والتسلسل والترتيب، والتلازم اللفظي.

العلاقات الدلالية داخل حقل الأخلاق في الصحيفة السجادية

الحقول الدلالية ونظيرتها عن العلاقات الدلالية «تكشف الفرق وأوجه بين المفردات كونها تسعف المتحدث أو المبدع في اللغة على اختيار ألفاظه بدقة وانتقاء الأنسب» (مندور، ٢٠١٤: ١٢) لتمثيل النصّ الإبداعي، وعكس مختلف الروافد الفكرية التي استوحى منها المبدع ألفاظه، ويبقى بذلك الحقل الدلالي هو المعبر عن إحساسات المتكلم وميوله الفكرية. وترتبط الألفاظ داخل الحقل الواحد بعلاقات متعددة، أهمّها:

الترادف synonymy

إنَّ الترادف التام فلا أمثلة له في الصحيفة السجّادية، نظراً للشروط الشديدة التي يقتضيها، ولا تتوفر إلا في القليل من الألفاظ. أمّا التقارب الدلالي، فأمثله كثيرة، ومنها قوله: «تجبر بالعظمة والكبرياء، وتعطف بالعز والبر والجلال، وتقُدس بالحسن والجمال، وتمجد بالفخر والبهاء، وتجلل بالمجد والآلاء، واستخلص بالنور والضيء» (الإمام زين العابدين، ١٤١١: ٢٦١). وتلاحظ الثنائيات التي ترتبط بعلاقة شبه الترادف، من مثل: (العظمة والكبرياء/العز والجلال/ والحسن والجمال/النور والضيء/تمجد وتجلل). وعندما نبحت عن دلالة هذه التراكيب في المعاجم اللغوية، فإنّها المعلومات الواردة في معجم كلّسان العرب تفيد ما يأتي:

العظمة والكبرياء: يصف الإمام ربّه سبحانه وتعالى بالعظمة والكبرياء، وفي لسان العرب: «العظمة: التعظم والنخوة والزهو. ولا توصف عظمة الله بما وصفها به الليث، وإذا وُصفَ العبد بالعظمة، فهو ذم؛ لأن العظمة في الحقيقة لله عز وجل، وأما عظمة العبد، فكبره المذموم وتجبره» (ابن منظور، ٢٠٠٩: ٣٣/٣٠٠٤)

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

فقد تعالقت ألفاظ هذا النص بعضها ببعض بعلاقة التقارب الدلالي: (خالق وفاطر/ نظير وند/ أحد وواحد) كما يتقارب اللفظان: (خالق) ودلاليّاً (فاطر)، بمعنى اخترعه أو أوجده ابتداءً ففطر وقد ورد هذا اللفظان في العشرات من أدعية الصحيفة وخلق بمعنى صنعه وأبدعه أو سواه.

إنَّ الثنائيات التي تتقارب دلاليّاً في الصحيفة السجّادية فيما يلي:

(حميم وصادق) في قوله: «إلهي لا تشمت بي عدوي، ولا تفجع بي حيمي وصادقي» (الإمام زين العابدين، ١٤١١: ٢٦٧)

(صبر وسلوة) والصبر: تجلّد ولم يجزع، أي: بمعنى صبر، لكن لا يوجد ترادف تام، بل شبه ترادف. ومن ذلك يأتي في الصحيفة السجّادية:

«مفزعى وملجأى» (الإمام زين العابدين، ١٤١١: ٢٦٨)

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

«الجلال الإكرام» (نفس المصدر: ص ٢٦٨)

«همي 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 وقراباتنا» (نفس المصدر: ص ٩٠) فكل لفظ يساعد قرينه ويشكل معه حقلاً دلاليًا يلقي المعنى إلى المخاطب وكل ألفاظ الفقرة أيضاً يؤدّون معنى واحداً في حقل دلالي مشترك مستعينا بالتبادل اللفظي في هذا الإطار لإلقاء المعنى اللفظي من جهة والمعنى العام الذي أراده الامام عليه السلام من جهة أخرى.

الاشتمال أو التضمن Hyponymy

يكون أحد اللفظين مشتقاً على الآخر، حين يكون اللفظ الثاني أعلى في التقسيم التصنيفي، ومن أمثله في الصحيفة السجادية قوله (ع): «اللَّهُمَّ فَلكَ الحمدُ على ما فَلَقتَ لنا مِنَ الإِصباحِ، وَمَتَعْتَنَا مِنْ ضُوءِ النَّهارِ» (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 قبعة حمراء" و"هذه قبعة خضراء" للشيء نفسه، فالجمل ذات الحدود المتنافرة سوف يناقض 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 إن فلانا رائدٌ يقصد به أنه ليس عميداً أو لواءً. إن هذه العلاقة تقوم على فكرة النفي، كالتضاد. وهو حالة تضمن من طرفين، ومن أمثلتها قول الإمام السجّاد عليه السلام: «أصبحنا وإصبحت الأشياءُ عامتها لكُ بجملتها، أرضها ومماؤها، في كل واحدٍ منهما وما بثنت، متحركه وساكنة، وشاخصه ومقيمه، في الهواء وما علا تحت الثرى وما كُن، في قبضتك أصبحنا» (الإمام زين العابدين، ١٤١١ق: ٥٥) وعلاقة التنافر بين الألفاظ تربط (السماء والأرض/ الهواء والثرى) ومن الأمثلة كذلك ذكر الإمام: «واجعل لي يدا على من ظلمني،

وعلى من خاصمني لسانا» (الإمام زين العابدين، ١٤١١: ٩٨) فترتبط الألفاظ (يد ولسان) بعلاقة تنافر ومن الأمثلة كذلك ذكره في دعاء له إذا نعي إليه ميت أو ذكر الموت: «وَأَنْصِبِ الْمَوْتَ بَيْنَ أَيْدِينَا نَصْبًا، وَلَا تَجْعَلْ ذِكْرَنَا لَهُ غِيَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ صَالِحِ الْأَعْمَالِ عَمَلًا نَسْتَبْطِئُ مَعَهُ الْمَصِيرَ إِلَيْكَ، وَنَحْرُصُ لَهُ عَلَى وَشِكِّ اللَّحَاقِ بِكَ حَتَّى يَكُونَ الْمَوْتُ مَأْتِسَنَا الَّذِي نَأْتِسُ بِهِ، وَمَأْلَفْنَا الَّذِي نَشْتَأِقُ إِلَيْهِ، وَحَامَمْنَا الَّتِي نُحِبُّ الدُّنْيَ مِنْهَا فَإِذَا أَوْرَدْتَهُ عَلَيْنَا وَأَنْزَلْتَهُ بِنَا فَأَسْعِدْنَا بِهِ زَائِرًا، وَأَنْسَنَا بِهِ قَادِمًا، وَلَا تُشَقِّقْنَا بِضِيَافَتِهِ، وَلَا تُخْزِنَا بِزِيَارَتِهِ، وَاجْعَلْهُ أَبَا مِنْ أَبْوَابِ مَغْفِرَتِكَ، وَمِفْتَاحًا مِنْ مَفَاتِيحِ رَحْمَتِكَ أَمِنَّا مُهْتَدِينَ غَيْرَ ضَالِّينَ» (الإمام زين العابدين، ١٤١١: ١٧٣) فالإمام يستعمل هنا ألفاظ (مفتاح، مفاتيح باب، أبواب) ترتبط فيما بينها بعلاقة تنافر؛ ويمكننا القول إنَّ هذه العلاقة الدلالية تعدُّ من الظواهر اللغوية المهمة التي تؤدي دوراً فعالاً في نماء اللغات بشكل عام، ولغتنا العربية بشكل خاص، لأنها تعمل على المساهمة في تطوُّر اللغة وتقدِّمها، وراثتها اللغوي، وهذه علاقة توجد بين المفردات لا بين الجمل دائماً، أمَّا علاقات الجمل فهي علاقات التناظر، والاستلزام، والتناقض، وعليه فإنَّ الحقول الدلالية تشمل الكلمات فقط، ولا تشمل الجمل.

التضاد Antonymy

عُرف معنى الكلمة بأنَّه «الجمع بين الشيء ومقابله أو الشيء وضده» (عباس، ٢٠٠٩: ٣٦٣) وهذا التعريف يلاءم ما جاء في نظرية الحقول الدلالية التي تُلزم المدارس 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» (ديب، ٢٠١٠: ٦٥) والتضاد يزيد الكلام حسناً وطلاوةً، ويكسوه بهاء ورونقاً» (المهاشمي، ٢٠١٤: ٣٠١) التضاد عادة ما يقع بين الشيئين وقد يكون الشيئين 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 المتلقي في حالة الإيمان والتأمل والتدبر والتفكير في الحياة والموت والبعث والنشر والإيمان والكفر، وفي دعاء له عند نعي ميت أو ذكر الموت: «وَأَنْصِبِ الْمَوْتَ بَيْنَ أَيْدِينَا نَصْبًا، وَلَا تَجْعَلْ ذِكْرَنَا لَهُ غِيَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ صَالِحِ الْأَعْمَالِ عَمَلًا نَسْتَبْطِئُ مَعَهُ الْمَصِيرَ إِلَيْكَ، وَنَحْرُصُ لَهُ عَلَى وَشِكِّ اللَّحَاقِ بِكَ حَتَّى يَكُونَ الْمَوْتُ مَأْتِسَنَا الَّذِي نَأْتِسُ بِهِ، وَمَأْلَفْنَا الَّذِي نَشْتَأِقُ إِلَيْهِ، وَحَامَمْنَا الَّتِي نُحِبُّ الدُّنْيَ مِنْهَا فَإِذَا أَوْرَدْتَهُ عَلَيْنَا وَأَنْزَلْتَهُ بِنَا فَأَسْعِدْنَا بِهِ زَائِرًا، وَأَنْسَنَا بِهِ قَادِمًا، وَلَا

تُشَقِّقْنَا بِضِيَّافَتِهِ، وَلَا تُخْزِنَا بِزِيَارَتِهِ، وَاجْعَلْهُ بَاباً مِنْ أَبْوَابِ مَغْفِرَتِكَ، وَمِفْتَاحاً مِنْ مَفَاتِيحِ رَحْمَتِكَ أَمِتْنَا مُهْتَدِينَ غَيْرَ ضَالِّينَ، طَائِعِينَ غَيْرَ مُسْتَكْرَهِينَ، تَائِبِينَ غَيْرَ عَاصِينَ وَلَا مُصْرِبِينَ، يَا ضَامِنَ جَزَاءِ الْمُحْسِنِينَ، وَمُسْتَصْلِحَ عَمَلِ الْمُفْسِدِينَ» (الإمام زين العابدين، ١٤١١ق: ١٧٣) إِنَّ أَيَّ خُطَابٍ لَا يَخْلُو مِنَ الصَّرَاعَاتِ، وَيَعِدُّ التَّضَادَّ الحَاصِلَ بَيْنَ الأَلْفَاظِ وَالتَّرَاكِيِبِ وَالمَعَانِي وَسِيلةً إِظْهَارَ الصَّرَاعِ النَفْسِيِّ الَّذِي يَعْيشُهُ القَائِلُ، وَيُؤَدِّي كُلَّ طَرَفٍ مِنَ الطَّرَفَيْنِ المُتَضَادِّينِ دَوْرًا مُكْمَلًا لِالأُخْرَى، لِأَنَّهُ لَا يَنْتَفِي فِيهِ الطَّرَفَانِ المُتَضَادَّانِ، بَلْ يَذْهَبُ كُلُّ طَرَفٍ فِي وَجْهَتِهِ عَارِضًا قَنَاعَاتِهِ الخَاصَّةِ، بَيْنَمَا يَقُومُ التَّنَاقُضُ عَلى هَدْمِ كُلِّ طَرَفٍ لِالأُخْرَى، وَكَأَنَّ التَّنَاقُضَ لَا يَقْبَلُ التَّجَاوُزَ وَالتَّنَافُرَ الَّذِي يَقْبَلُ بِهَمَا التَّضَادُّ. فَالْكَلِمَاتُ المُضَادَّةُ تُشَكِّلُ حَقْلًا دَلَالِيًّا يَشْمَلُ كُلَّ الدَّعَاءِ وَيُسَاعِدُ القَاءَ المَعْنَى الَّذِي قَصَدَهُ الإِمَامُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِأَسْهَلِ وَأَعْمَقِ طَرِيقَةٍ مُمَكِّنَةٍ، إِذْ كُلُّ لَفْظٍ يُسَاعِدُ اللفظ الأخر كي ينجز عمله في عملية القاء معناه بأفضل صورة ممكنة وهذا الأمر لا يمكن ولا ينجز إلا في مثل هذه الحقول الدلالية.

ويتوفر التضاد بكثرة في أدعية الإمام عليهم السلام، فعلى سبيل التمثيل يقول: «الحمد لله الذي تجلى للقلوب بالعظمة، واحتجب عن الأبصار بالعزة، واقتدر على الأشياء بالقدرة» (الإمام زين العابدين، ١٤١١ق: ٢٦١) فالتضاد قائم بين اللفظين تجلّى، واحتجب. ومن أمثلة التضاد:

«مَوْلَايَ يَا مَوْلَايَ أَنْتَ المَوْلَى، وَأَنَا العَبْدُ، وَهَلْ يَرْحَمُ العَبْدَ إِلا المَوْلَى. مَوْلَايَ يَا مَوْلَايَ أَنْتَ العَزِيزُ وَأَنَا الذَّلِيلُ، وَهَلْ يَرْحَمُ الذَّلِيلَ إِلا العَزِيزُ. مَوْلَايَ يَا مَوْلَايَ أَنْتَ الخَالِقُ وَأَنَا المَخْلُوقُ، وَهَلْ يَرْحَمُ المَخْلُوقَ إِلا الخَالِقُ، مَوْلَايَ يَا مَوْلَايَ أَنْتَ المَعْطَى وَأَنَا السَّائِلُ، وَهَلْ يَرْحَمُ السَّائِلَ إِلا المَعْطَى» (الإمام زين العابدين، ١٤١١ق: ٢٧٣) وتكثر الثنائيات الضدية في الصحيفة السجادية، ولعلّ مردّد ذلك إظهار ميزة ما يتحدث عنه، فالضد يظهره الضد: إذ يقول: «وهذا يوم حادث جديد، وهو علينا شاهد عتيّد، إنّ أحسننا ودعنا بحمد، وإن أسأنا فارقتنا بدم» (الإمام زين العابدين، ١٤١١ق: ٥٥) فيُلحظ كيف بنى الامام السجّاد عليه السلام فكرته على جملة من الثنائيات الضدية، كقوله:

«لَا تَرَفِّعْنِي فِي النَّاسِ دَرَجَةً إِلا حَطَّطْتَنِي عِنْدَ نَفْسِي مِثْلَهَا» (الإمام زين العابدين، ١٤١١ق: ٩٧). وهنا الفعل (تَرَفِّعْنِي) يتعكس مع الفعل (حَطَّطْتَنِي).

«وَلَا تُحَدِّثْ لِي عِزًّا ظَاهِرًا إِلا أَحَدَّثْتُ لِي ذِلَّةً بَاطِنَةً» (نفس المصدر: ٩٧). والمتضادات هنا (عز / ذلة / ظاهرًا / باطنًا).

(بغضة / محبة) (نفس المصدر: ٩٧)

(مرارة / حلاوة) (نفس المصدر: ٩٧)

(أثقلته / خفف) (نفس المصدر: ٨٦)

لقد استطاع الإمام من خلال هذه الثنائيات الضدية إجراء مقارنة بين عالمين متضادين، العالم المادي، عالم الواقع، عالم الظلم والتهيه، مقابل عالم الطهر، عالم الإيمان والنقاء، وهو العالم المنشود، فلا ينفي أحدهما الآخر. إن الألفاظ التي أدرجها الخطيب في هذه الثنائيات مستوحاة من مفردات الحقل الديني الذي كان الخطيب لامعا 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 التلازم من المعنى الحرفي لكلماته، ومن الناحية التركيبية تتسم بالثبات أحيانا، وبالتنوع أحيانا أخرى حسب أنماطها. وأنماطها تنتج إما من الاهتمام بعلاقة الألفاظ ببعضها، ودرجة تلازمها، أو من النظر إلى وظيفة المفردة في التلازم من الناحيتين القواعدية والنحوية. وتنقسم التلازيمات 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، انتهاءً بتلك التي يكون التلازم فيها تاماً وقوياً:

المتلازمات اللفظية الحرة

وهي «تجمعات من كلمتين أو أكثر، وكل منها يُستعمل بمعناه الحرفي» (حلمي، ١٩٩٥: ٢٣٣) ويتميز هذا النمط من التلازم بأنه يمكن «استبدال لفظٍ بلفظٍ آخر غيره، من دون أن يكون لذلك أثرٌ في المعنى المراد وقعه» (طالبي، ٢٠٠٨: ٦١) ففي العربية يُقال مثلاً: "بزغت الشمس"، "طلعت الشمس"، "أشرقت الشمس". فعلى الرغم من تبادل الأفعال (بزغ، وطلع، وأشرق)، الموقع نفسه، فإن ذلك لم يخل بالمعنى المراد. وأمثله لا تُعد أو تُحد في الصحيفة السجادية، ومن ذلك كان من دعائه عليه السلام في الرهبة: «اللَّهُمَّ إِنَّكَ خَلَقْتَنِي سَوِيًّا، وَرَبَّيْتَنِي صَغِيرًا، وَرَزَقْتَنِي مَكْفِيًّا» (الإمام زين العابدين، ١٤١١: ٢٤٢) فالتعلق القائم بين الأفعال (خلقتني، رببتني، رزقتني مع الأسماء سويًا، صغيرًا، مكفياً)، وهذا لا يعد وثيق الصلة، فمن الممكن إبداله بالألفاظ الآتية: (كاملاً، حتى كبرت، بما يكفيني)، من دون أي يكون هناك لبس أو تغير في المعنى. ومن الأمثلة:

من دعائه (عليه السلام) إذا اعتدي عليه أو رأى من الظالمين ما لا يجب: «يا من لا يخفى عليه أنباء المتظلمين، ويا من لا يحتاج في قصصهم إلى شهادات الشاهدين، ويا من قربت نصرته من المظلومين» (الإمام زين العابدين، ١٤١١: ٧٧)

«قد عَلِمْتَ يا إلهي ما نالني من فلان بن فلان مما حضرت، وانتهكه مني مما حجزت» (الإمام زين العابدين، ١٤١١: ٢٣) وهنا يُلاحظ أيضاً أنّ العلاقة بين عناصر الجمل غير وثيقة، ومن الممكن أن تبدل بمفردات أخرى بالمعنى ذاته أو بمعاني أخرى غير مرادفة من دون أن يكون هناك أي إشكالية.

«وقني المعاصي، واستعملني بالطاعة، وارزقني حُسن الإنابة، وطهرني بالتوبة» (الإمام زين العابدين، ١٤١١: ٨٧) فمن الممكن هنا أن يقال أيضاً: (قني الذنوب أو الخطايا)، (ارزقني الخاتمة الحسنة)، (طهرني بالعمل الصالح)، والمعنى لا يختلف في الوضعين. كما ذكرنا في السطور السابقة أنّ هذا التلازم اللفظي المحدد يؤدي إلى الإتساق والإنسجام بين الجمل حيث نرى أنّ الإمام السجّاد (ع) اختار الألفاظ (المعاصي/ حسن الإنابة / التوبة) في نهاية الدقّة والإمعان النظر حتّى يقدر المتلقى على أن يستخدم من ترادفها (الذنوب/ الخاتمة الحسنة/ العمل الصالح) دون أن ينحرف المعنى المتوخاه.

المتلازمات اللفظية المقيدة

وهي «تجمعات من كلمتين أو أكثر، تُستخدم في معناها العادي غير الاصطلاحي، وتتبع أنماطاً تركيبية معينة، وهي مقيدة من حيث إبدال عنصر من عناصرها المشكلة لها» (حلمي، ١٩٩٥: ٢٣٣) وتتوقف عملية الاستبدال على درجة تلازم الألفاظ بعضها ببعض: إذ يستحيل في بعض المتلازمات إجراء أي تغيير في مكوناتها، بخاصة إذا كانت تنتمي إلى مجالٍ معين، تكون فيه الكلمات متخصصة، ودقيقة إلى الحد الذي يجعل منها الوحيدة التي تؤدي المعنى المراد إبلاغه، من مثل: تدفقات رؤوس الأموال، فهذه المتلازمة مقيدة بحكم التخصص الدلالي الذي هو أحد مميزات هذا النوع من المتلازمات غير أنّ دلالة المتلازمة واضحة من معنى أجزائها» (طالي، ٢٠٠٨: ٦٥) ومن أمثلتها: مسقط رأسه، عيداً سعيداً، ميلاداً مجيداً، لغة الأم، الوطن الأم، الكرة الأرضية. وأما أمثلة ذلك في الصحيفة السجادية، فكثيرة منها عنوان الصحيفة، وقوله (عليه السلام)، والدعاء: صل على محمد وآل محمد، فالارتباط القائم بين قوله: صل على، والاسمين (محمد، وآل محمد) شديد الصلة في الأذهان، وفيما يأتي نورد مقطعا من دعاء له (عليه السلام) لأهل الثغور لاستخراج المتلازمات المقيدة، يقول:

«اللهم صلِّ على محمد وآله، وحصنْ نُغور المسلمين بعزتك، وأيدْ حمائها بقوتك، وأسبغ عطايهم من جدتك، اللهم صل على محمد وآله، وكثُرْ عددهم، واشحذْ أسلحتهم، واحرسْ حوزتهم، وامنعْ حومتهم، وألفْ جمعهم، ودبرْ أمرهم» (الإمام زين العابدين، ١٤١١ق: ١٢٧)

في المقطع السابق تكثر المتلازمات المقيدة وثيقة الصلة، وهي: (صل) مع (محمد وآل محمد)، (حصنْ + نُغور)، و (أسبغ + عطايهم)، و (كثُرْ + عددهم)، (اشحذْ + أسلحتهم)، (احرسْ + حوزتهم)، (ألفْ + جمعهم)، (امنعْ + حومتهم)، ودَبِرْ + أمرهم وإلى المعجمات اللغوية وبالرجوع إليها، يُلاحظ أن هذه المفردات تثبت في المعجم عند استعراض الدلالات السياقية لهذه المفردات ومن جانبٍ آخر، فإن المتلازمات اللفظية تسمح بإجراء تعديلات تركيبية متنوعة. ولعلّ تحليل البنى التركيبية الداخلية للمتلازمات هو الأفضل في تصنيف هذه الأخيرة: إذ يتعلق هذا التحليل بالكلمة المركزية (النواة أو القاعدة)، والكلمة أو الكلمات الملازمة لها (عنصر التلازم الدلالي):

المتلازمة = النواة + عنصر التلازم الدلالي

وتشكل النواة قوام المتلازمة اللفظية، ويحمل عنصر التلازم الدلالي وظيفة منح المتلازمة الدلالة المقصودة. ففي التراكيب صفة تجارية، استشطاءً، تدفق رؤوس الأموال، تمثل صفة، غيظاً، رؤوس الأموال، النوى، وتقف الكلمات (تجارية، استشطاء، تدفق) في موقع الكلمات الملازمة: أي عناصر التلازم الدلالي التي أسهمت في تحديد دلالات المتلازمات المذكورة بدقة. وبالنظر إلى بنية المتلازمات 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، واعتلى العرش، وادعى النبوة. غير أن بعضاً منها 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: «اللهم إنك ابتليتنا في أرزاقنا بسوء الظن، وفي آجالنا بطول الأمل، حتى التمسنا أرزاقك من عند المرزوقين ...

« (الإمام زين العابدين، ١٤١١: ١٣٦)

فقوله: سوء الظن، وطول الأمل، أعمار المعمرين، وهذه المتلازمات من النوع المذكور. ومن الأمثلة كذلك دعاؤه في ذكر التوبة وطلبها: «اللهم يا من لا يصفه نعت الواصفين، ويا من لا يجاوره رجاء الراجين، ويا من لا يضيع لديه أجر المحسنين» (الإمام زين العابدين، ١٤١١: ١٣٩)

(اسم) + (اسم) + (أداة تعريف + اسم)، من مثل: رفع حالة الطوارئ، حق تقرير المصير. ومن الأمثلة قوله عليه السلام: «يا من هو منتهى خوف العابدين، ويا من هو غاية خشية المتقين» (الإمام زين العابدين، ١٤١١: ١٣٦) فقوله: «منتهى خوف العابدين»، وقوله: «غاية خشية المتقين، من هذا النوع».

(اسم) + (أداة تعريف + اسم) + (أداة تعريف + صفة)، من مثل: منظمة الصحة العالمية، هيئة الأمم المتحدة. ومن الأمثلة: «توفني على ملتك، وملة نبيك محمد عليه السلام إذا توفيتني» (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: وجبة دسمة، أزمة اقتصادية، جريمة نكراء، أشغال شاقة، محاض عسير، ومثل ذلك في الصحيفة السجادية قوله عليه السلام في دعائه في المعونة على قضاء الدين: «اللهم صل على محمد وآله، وهب لي العافية من دين تُخلق به وجهي، ويخار فيه ذهني، ويتشعب له فكري، ويطول بممارسته شغلي، وأعوذ بك يا رب من هم الدين وفكره، وشغل الدين وسهره، فصل على محمد وآله، وأعدني منه، وأستجير بك، يا رب، من ذلته في الحياة، ومن تبعته بعد الوفاة، فصل على محمد وآله، وأجزني منه بوسع فاضل أو كفافٍ واصل» (الإمام زين العابدين، ١٤١١: ١٣٧).

(اسم) + (فعل)، من مثل: مثال: قول يُؤثر، الحق يُقال، حي يُرزق ومثاله في الصحيفة السجادية: «اللهم إني أعتذر إليك من مظلوم ظلم بحضرتي، فلم أنصره، ومن معروف أسدي إلي فلم أشكره ومن مسيء اعتذر إلي» (الإمام زين العابدين، ١٤١١: ١٦٦).

ثانياً: مدخل الفعل

(فعل) + (اسم، والاسم هنا فاعل): شب الحريق، أشرقَت الشمس. ومثال ذلك في الصحيفة السجادية: «دعاؤه عليه السلام في التذلل لله عز وجل: رب أفحمتني ذنوبي، وانقطعت مقالتي، فلا حجة لي، فأنا الأسير ببليتي» (الإمام زين العابدين، ١٤١١: ٢٥٢) وقوله: أفحمتني ذنوبي، وانقطعت مقالتي.

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

(فعل) + (حرف جر) + (اسم المجرور)، من مثل: «يتوارى عن الأنظار، تنحى عن السلطة، يجهش بالكاء. ومثل ذلك قوله في الدعاء ذاته: «نَفْسِي قَدْ أَوْقَفْتُ مَوْقَفَ الْأَذْلَاءِ الْمُدْنِينِ، مَوْقِفَ الْأَشْقِيَاءِ الْمُتَجَرِّينَ عَلَيْكَ، الْمُسْتَخْفِينَ بِوَعْدِكَ سُبْحَانَكَ أَي جُرْأَةً اجْتَرَأْتُ عَلَيْكَ، وَأَي تَغْرِيرٍ عَرَرْتُ بِنَفْسِي» (الإمام زين العابدين، ١٤١١: ١٣٧) ومثال ذلك: اجْتَرَأْتُ عَلَيْكَ، وَعَرَرْتُ بِنَفْسِي، ففي اللغة العربية يتلازم الفعل اجترأ مع حرف الجر على، كما يتلازم الفعل غرر مع اللفظ النفس، ويتعلقان بواسطة حرف الجر (ب) ومثال ذلك أيضا قوله: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَهَبْ لِي الْعَافِيَةَ مِنْ دَيْنٍ تُخْلِقُ بِهِ وَجْهِي، وَيَخَارُ فِيهِ ذَهْبِي، وَيَتَشَعَّبُ لَهُ فِكْرِي، وَيَطُولُ بِمُمارَسَتِهِ شُغْلِي، وَأَعُوذُ بِكَ يَا رَبِّ مِنْ هَمِّ الدِّينِ وَفِكْرِهِ، وَشُغْلِ الدِّينِ وَسَهْرِهِ، فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَأَعِزِّي مِنْهُ، وَأَسْتَجِيرُ بِكَ» (الإمام زين العابدين، ١٤١١: ١٣٧) فالفعل صل يتلازم مع على، والفعل أعوذ مع حرف الجر (ب) ومن، والفعل أستجير مع حرف الجر (ب).

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

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

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

رابعاً: التواتر في الاستعمال: وتمتلك 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 بليغ، ولا يُقال: سبات شديد، قول سديد، رأي رشيد، ...

خامساً: التركيب: فالمتلازمات تركيبات شائعة ناتجة عن تصاحب كلمتين فأكثر تربط بينها علاقة منطوية أو موضوعية، ولا يُستعاض عن المتلازم بكلمة واحدة.

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

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

إنَّ أمثلة المتلازمات اللفظية في الصحيفة أكثر من أن تُعد أو تُحد، من مثل دعاؤه لأهل الثغور: «اللهم صلِّ على محمد وآله، وحصنْ ثغورَ المسلمين بعزتك، وأيد حماة بقوتك، وأسبغ عطاياهم من جدتك، اللهم صل على محمد وآله، وكثر عدتهم، واشحذ أسلحتهم، واحرس حوزتهم، وامنع حوتهم، وألف جمعهم، ودبر أمرهم» (الإمام زين العابدين، ١٤١١: ١٢٧) ويقوم النص على جمل متتابعة من المتلازمات اللفظية، أولها: صل ومحمد وآله، فذكر الفعل صل يستدعي الاسم محمد وآله مباشرة. ويربط حرف الجر على بين الطرفين. ونلاحظ تتابع المتلازمات كقوله: حصنْ الثغور، فالتحصين فعل يستلزم مفعولاً هو البناء أو الثغور، ونلاحظ التصاحب المعتاد والمتداول والشائع بين: أسبغ والعطاء، وكثر والعدة، والشحذ والأسلحة، والحراسة والمكان (هنا الحوزة)، والتأليف والجمع، والديبر والمر. فكل لفظ يستلزم لفظاً آخر يدركه الذهن حتى لو المتكلم لم يقله. وفيما يأتي قائمة بالمتلازمات اللفظية في حقل الفخر: (صلِّ على محمد وآله، في كل صفحة)، (أشدد بهم عضدي، وأقم بهم أودي ص ١٢١)، (أحيي بهم ذكري، ص ١٢٢)، (اقهرْ سلطانه، اقض لي حوائجي، لا تمنعني الإجابة، ص ١٢٣)، (عقر ديارهم، ظهر أمرك، الدرجة العليا، أهل الكفر، تبليغ رسالتك، ص ٤٠)، (حملة عرشك، جبريل الأمين على وحيك، ملائكة الحجب، ص ٤٢)، (ارتكاب جريرة، اقتراف صغيرة أو كبيرة، ص ٥٦)، (شكر النعم، اتباع السنن، الأمر بالمعروف، النهي عن المنكر، إرشاد الضال، نصره الحق، أدراك اللهي، ص ٥٧)، (باب الفرج، هب لي من لدنك رحمة، يا ذا العرش العظيم، ص ٦٠)، (طلب المغفرة، لأمانة بالسوء، ص ٦٣، (نزغات 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 الخاطفة للحقل الدلالي في الصحيفة السجادية، أنّ الأدعية الواردة فيها توظف مختلف الطرق والآليات الكلامية وتتعاطي مع جميع الوسائط التواصلية لتعميق الدلالة في النفوس، تمهيدا للتأثير فيها ومن ثم تمهيدها. كان العرب من أول اللغويين الذين برزت عندهم الحقول الدلالية وكان اعتمادهم على القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف بالإضافة إلى الأخبار المنقولة من العصر الجاهلي سابقا إلا أنهم لم يتواصلوا إلى تكوين النظرية اللغوية.

يترتب على منهجية نظرية الحقل الدلالي الأثر الفكري من خلال ترتيب الألفاظ وتوزيعها بشكل دقيق. الحقل الدلالي لألفاظ الأخلاق عند الإمام علي بن الحسين السجاد ع انحصرت في دائرتين دلالتين تتضمن المفردات المتعلقة بالحُسن أو القُبح. 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 للألفاظ المرتبطة بالأخلاق المنهي عنها المذكورة في الصفيحة السجادية والتي تبرز المعنى الدقيق للكلمة من خلال وجودها مع العائلة اللغوية التي تنتمي إليها، فعائلة التفاخر تحتوي كذلك التباهي والغرور والتكبر والصلف والصلفة، وكلها تحمل قيم سلبية.

المصادر والمراجع

القران الكريم

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

حسان، تمام. (١٩٨٢). الأصول، دراسة ايستمولوجية 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.

ديب، محي الدين. (٢٠١٠). علوم البلاغة البديع والبيان والمعاني. المؤسسة الحديثة للكتاب.

طالبي، أمينة فاطمة الزهراء. (٢٠٠٨). إشكالية حدود الترجمة الآلية ترجمة نظام (سيستران) للمتلازمات

اللفظية إنجليزية 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 الحقول الدلالية. منشورات اتحاد الكتاب العرب.

عزوز، جذور. (د. ت.). نظرية الحقول الدلالية في التراث اللغوي. اتحاد الكتاب العرب.

عمر، أحمد مختار. (١٩٨٢). علم الدلالة. مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع.

عمير، خميس فزاع. (٢٠١٢). توظيف الحقل الدلالي، في البيان القرآني (الوجه الإنساني أنموذجاً). مجلة جامعة

الأخبار للغات والآداب، ٣(٧)، ٣٣-٦٥. [https://search.emarefa.net/ar/detail/BIM-](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-%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-%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-%D8%A3%D9%86%D9%85%D9%88%D8%B0%D8%AC%D8%A7)

فندريس، جوزيف. (١٩٩٨). اللغة (عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص، مترجمان). 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.

المسدي، عبد السلام. (١٩٦٠). الأسلوبية والأسلوب. الدار العربية للكتاب.

المظفر، الشيخ محمد رضا. (د. ت.). المنطق. دار التعارف للمطبوعات.

مندور، سيدي محمد. (٢٠١٤). المعجم الشعري عند الخضر السائحي [رسالة ماجستير، جامعة أبي بكر].

الهاشمي، أحمد. (٢٠١٤). جواهر البلاغة (الطبعة الأولى). دار الغد الجديد.

هلل، محمد حلمي. (١٩٩٧). الأسس النظرية لوضع معجم للمتلازمات اللفظية العربية. مجلة المعجمية،

(١٢-١٣)، ٢٢٣-٢٢٥. <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 نهج البلاغه و ارتباط آن با طرفین تشبیه

بر اساس نظریه بروک رز 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 آیت الله بروجردی، بروجرد، ایران)

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

تاریخ الوصول: ۲۰۲۴/۰۴/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۰۶

صفحات: ۶۵-۸۳

تاریخ القبول: ۲۰۲۴/۰۹/۲۴

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 نهج البلاغه، با رعایت کامل جنبه‌های بلاغی انجام گرفته و دارای سبکی متقن است. یکی از مؤلفه‌های زیبایی‌شناسی که بررسی آن می‌تواند بخشی دیگر از نبوغ 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 رز و آندره گوتلی دو زبان‌شناس معاصر در خصوص نحوه 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 نهج البلاغه را از منظر آراء دو زبان‌شناس یادشده مورد ارزیابی قرار می‌دهد. دستاورد پژوهش نشان می‌دهد که تشبیهات نهج البلاغه 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.

واژه‌های کلیدی: نهج البلاغه، تشبیه، وجه شبه، بروک رز، آندره گوتلی

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

^۲ پست الکترونیک: j.talebii@cfu.ac.ir

^۳ پست الکترونیک: enamdari@abru.ac.ir

بلاغت وجه شبه فى تشبيهات نوح البلاغه وعلاقتها مع طرفى التشبيه بناءً على نظرية بروك رز و آندره غوتلى

الملخص

يُعتبر وجه شبه حلقة وصلٍ بين طرفي التشبيه. يتم تلخيص رسالة كل تشبيه في وجه شبه. بناءً على وجه شبه يمكن استنباط مقدار الابتكار والإبداع والفنية والهدف في كل تشبيه. أحد مكونات الجمالية التي يمكن بدراستها إظهار جانب آخر من عبقرية خطاب الإمام علي (ع) وتميّز هذا النص عن النصوص الأدبية الأخرى هو تحليل التشبيه مع التركيز على وجه شبه وعلاقته مع طرفي التشبيه. إن بروك رز و آندره غوتلى اللغويين المعاصرين يعتقدان بأنه يمكن بالتحليل والتركيز على وجه شبه وعلاقته مع طرفي التشبيه، قياس قيمة كل تشبيه في النص. على هذا، تقوم الدراسة الحالية بالمنهج الوصفي التحليلي بتقويم التشبيهات في نوح البلاغة استناداً إلى آراء هذين اللغويين. تظهر نتيجة البحث أنّ تشبيهات نوح البلاغة كلها وظيفية، وتمتّع بمستوى عالٍ من الخيال وخلق الصور، مما يعمل على تقوية التفكير والعقلانية في هداية الناس، وهي بعيدة كل البعد عن البديهيّات والتظاهر والأوصاف العادية، بينما في البلاغة الكلاسيكية يتم التركيز بشكل أكبر على الجانب الحسي للتشبيه.

الكلمات الدلالية: نوح البلاغة، التشبيه، وجه شبه، بروك رز، آندره غوتلى

مقدمه

بلاغت در بین دانش‌ها موقعیتی برتر و بیانگری افزونتری دارد، چراکه، حقیقت‌های قرآن را بیان می‌کند، نکته‌های تأویل را روشن می‌سازد و «دلایل 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، فراگیری 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 مظاهر 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 ادبی است نمود و جلوه‌ی 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 متنی 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 یا 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، ۱۸۰: ۱۴۰۳). 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 پی پاسخ‌گویی 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 نهج البلاغه پژوهش‌های متعددی در قالب کتاب، مقاله و پایان‌نامه به رشته تحریر درآمده است. از جمله مرتضی قائمی و زهرا طهماسبی (۱۳۸۹) در مقاله «جلوه‌های هنری تصاویر تشبیهی در خطبه‌های نهج البلاغه» بر آن بوده‌اند تا همانند نقش تشبیه را در بیان مفاهیم مورد نظر امام (ع) به تصویر بکشند؛ حاکم حبیب الکریتی و وفاء عبدالأمیر الصافی (۲۰۱۶)، در مقاله «صور الجهاد التشبیهیه» کوشیده‌اند کاربرد تشبیه را در ارائه تصاویرهای متعدد جهاد نشان دهند؛ مقلله «همپایگی تشبیه‌ها در نهج البلاغه» از زهرا راه چمنی و مرضیه آباد (۱۳۹۸)، که در آن نویسندگان کوشیده‌اند، تأثیر همپایگی را رد انتقال پیام و اندیشه مورد نظر امام علی (ع) بیان کنند؛ در پایان‌نامه «تحلیل و بررسی تصاویر ادبی دنیا و آخرت در خطبه‌های نهج البلاغه» حسین بیات (۱۳۸۹) به تبیین تصاویر ادبی امام علی (ع) از دنیا و آخرت به عنوان یکی از موضوعات اصلی و محوری نهج البلاغه، 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 تعبیر، 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 تجارب 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 پایان‌نامه «جلوه‌های تشبیه و تمثیل دنیا در نهج البلاغه» مشتاق احمد میر (۱۳۹۵) به تحلیل تشبیه‌های نهج البلاغه 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 نهج البلاغه» اثر محمد خاقانی، در فصلی مشروح به انواع تشبیه در نهج البلاغه 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 نهج البلاغه 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 شده‌است و به تبع آن وجه شبه نیز به انواع متعددی تقسیم شده‌است. 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 تقسیم بندی‌های سنتی در مورد ارکان تشبیه، کاستی‌هایی وجود دارد که بی شک امکان تعیین دقیق درست سبک تصویرپردازی شاعران و نویسندگان را سلب می‌کند. به عنوان نمونه در گذشته در تقسیم بندی 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 فوق‌الاشاره پیش بینی شده است؛ هر دو با تمرکز بر وجه شبه دلالت و کارایی تشبیه را ارزیابی می‌کنند یکی با مفهوم گرایبی 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 نشان‌دادن 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، ۱۳۸۳ق: ۱۸۸). تشبیه یکی از فنون محوری مباحث زیبایی‌شناسی ادبی است که بخش عمده‌ای از مباحث و تلاش‌های فکری صاحب‌نظران قدیم و جدید را به خود اختصاص داده است. جاحظ (متوفای ۲۵۵ ه. ق) اولین کسی بود که به بحث درباره ارکان تشبیه پرداخت و بعد از او ابن قتیبه (متوفای ۲۷۶ ه. ق) و مبرد (متوفای 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، محوری‌ترین مرجع متن‌سازی به شمار می‌رود. (قصاب، ۱۹۸۵: ۲۱۰) تشبیه به گویندگان و نویسندگان این امکان را می‌دهد که از این

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

به وسیله تشبیه، پنهان‌ترین و پیچیده‌ترین بخش کلام به واضح‌ترین بیان تبدیل می‌شود؛ تشبیه، سه ویژگی مبالغه، روشنگری و ایجاز را در یک‌جا جمع می‌کند (ابن رشیق، ۱۴۱۶: ۴۵۶/۱). هر تشبیه‌ای 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 (الجدی، ۱۹۵۲: ۱۱۸). این معنا یا حقیقی است یا خیالی. تصویر و مفهومی که با استفاده از تشبیه در متن بوجود می‌آید از تلاقی مشبه و مشبه‌به به همدیگر است. اگر این تلاقی 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 تشبیه‌ای، به کیفیت وجه شبه وابسته است و درک اهمیت و کشف آن بنابه نظر شفیع 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 تشبیه‌ای وجه شبه آن ذکر شده باشد در رده پایین‌تری قرار می‌گیرد (هاشمی، ۱۳۸۶: ۱۷۰/۲؛ فاضلی، ۱۳۸۸: ۱۴۰). در توجیه این مطلب باید توضیح داد زمانی که وجه شبه ذکر نمی‌شود ذهن به تکاپو می‌افتد و در پی یافتن نقطه مشترک و ادا به عکس العمل می‌شود، از حالت انفعالی خارج می‌شود و این باعث می‌شود متن نیز از حلت خودکار بودن [متن معمولی و عادی]، 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 نشان‌دادن 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 می‌یابد این نوع تشبیه‌ها غالباً با واژه فعلی همراهند. مثلاً وقتی عشق را به آتش تشبیه می‌کنیم منظورمان از این تشبیه کارکرد سوزاندگی 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 ثلثت نیستند و معنا را آماده به مخاطب تحویل 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 وا می‌دارد 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 شباهت مشبه و مشبه‌به 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 لینگلان 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 گرد آورد 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 نویسندگان 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، بسی کارگشاست و منجر به تصویرسازی زیبایی در ذهن خواننده و مخاطب می‌شود.

تحلیل تشبیه در خطبه‌های نهج البلاغه 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 حسی و عقلی تقسیم می‌کند، حسی با یکی از حواس پنجگانه درک می‌شود و عقلی که با حواس پنجگانه قابل درک نیست (جرجانی، ۱۳۶۱: ۲۱۷)؛ اما بروک رُز منتقد انگیزی در کتاب «دستور زبان استعاره» با بررسی صور خیال شاعران برجسته، 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 ویژه 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 مشبه‌به می‌تواند تفاوت‌ها را به روشنی 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 نشان‌دادن 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 کرده‌است. 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 برعکس هنر امام (ع) ابزاری است که برای تقویت دیانت و نجات مردم به کار رفته‌است. 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 تعقل 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 تعقل، مقایسه، تبیین جایگاه و افضلیت طرفین تشبیه صورت گرفته است.

نمونه اول

در خطبه سوم نهج البلاغه در توصیف خلافت چنین آمده است: «أَمَا وَ اللَّهِ لَقَدْ تَقَمَّصَهَا فُلَانٌ [ابْنُ أَبِي قُحَافَةَ] وَ إِنَّهُ لَيَعْلَمُ أَنَّ مَحَلِّي مِنْهَا مَحَلُّ الْقُطْبِ مِنَ الرَّحَى» (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 چنان محور است به آسیاب.

آن حضرت در این عبارت، نسبت خویش با خلافت را، به رابطه استوانه با سنگ آسیاب تشبیه نموده‌است. 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 تشبیه 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، تشبیه بعد کاربردی یافته‌است، به عبارت صریح‌تر هدف در این تشبیه بیان کارکرد امام (ع) در خلافت همانند نقش محور آسیاب در آسیاب مد نظر 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 «أَمَا إِنَّ لَهُ إِمْرَةً كَلَعَقَةَ الْكَلْبِ أَنْفَهُ» (خطبه/۷۳) حکومت مروان بن حکم را به لیسیدن بینی سگ تشبیه می‌کند. وجه شبه در این تشبیه طمع فراوان به یک چیز بی‌ارزش است. بنابراین با ملاحظه وجه شبه به راحتی می‌توان دریافت که آن حضرت می‌خواهد نقش مروان در پوششیدن 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 تعقلی 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 أَدَارِيكُمْ كَمَا تُدَارِي الْبِكَارُ الْعَمِدَةُ وَ الْيَابُ الْمُتَدَاعِيَةُ، كُلَّمَا حِيَصَتْ مِنْ جَانِبٍ هَتَّكَتْ مِنْ آخَرَ» (خطبه/۶۹) در این عبارت مدارا با مردم کوفه راجه 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: ۱۰۹) 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 نحوه وقوع 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 رهنمون خواهد کرد و در یک موضع دریافت‌کننده منفعل قرار خواهد گرفت (آلن، ۱۳۸۲: ۱۱۶). 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، ۱۳۹۸: ۳۱). اینگونه تشبیه‌ها دارای هدفی والا، تأثیرگذار و از مفهوم‌سازی فراوانی برخوردارند، از دل این گونه تشبیه‌ها معنا تراوش 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، مواعظ و خطبه‌های خود خطاب به افراد مختلف برای اینکه معنا و مفهوم راجه ذهن مخاطبان نزدیک گردند و مطابق با فهم انسان‌ها سخن بگویند 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: «یا أيها الناس إياکم وتعلم النجوم إلا ما یهدی به فی برّ أو بحر فإنّها تدعو إلى الکهانہ والمنجم کالکاهن والکاهن کالساحر والساحر کالکافر والکافر فی النار، سیروا علی اسم الله ...» (خطبه ۷۹). در عبارت فوق منجم به کاهن و کاهن به ساحر و ساحر به کافر تشبیه شده است. وجه شبه 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، جداگانه دو به دو به یکدیگر تشبیه شده‌اند؛ اما به طور متوالی تصویر اولین تشبیه، مضمون تشبیه بعدی است تا به آخر. امام (ع) با ارتقای مفهوم وجه شبه از هر تشبیهی به تشبیه قبل، مراتب و مراحل انحراف و ارتکاب به گناه را به مرتکبان این امور القاء می‌کند. این همان مفهوم کارکردی در تشبیه است که با گزینش نوع وجه شبه امکان نمود دارد. این نوع تشبیه از ابداعات کلامی امام علی (ع) است که نظیر آن در منابع مختلف دیده نمی‌شود.

وجه شبه 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 جویده شده دهان ملخ تشبیه می‌فرماید: «وَ إِنْ دُنِیَاکُمْ عِنْدِی لِأَهْوَنِ مِنْ وَرَقَةٍ فِی فَمٍ جَرَادَةٍ تَقْضُمُهَا» (خطبه/ ۲۲۴) به راحتی می‌توان چنین استنباط کرد که برگ جویده شده در دهان ملخ، چیزی کوچک و بی‌شکل است؛ هدف از این تشبیه، بیان حال مشبه و نشان دادن کارکرد مشبه 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 پرنور تشبیه کنیم در ظاهر وجه شبه روشنگری است؛ اما هدایت و راه‌یافتن 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 تعقل 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). باتوجه 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 شبه خطبه‌های نهج البلاغه براساس دیدگاه آندره گوتلی

همانطور که قبلاً ذکر شد، گوتلی در کتاب خود با عنوان «زبان استعاره‌ها» به مسأله ارتباط وجه شبه با طرفین تشبیه پرداخته و توضیح داده‌است که وجه شبه 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 شبه با مشبه به			رابطه وجه شبه با مشبه
محمول	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 شبه و طرفین تشبیه مشخص کرد و نهایتاً میزان سادگی و خیال‌انگیزی تشبیه‌ها را مورد سنجش قرار داد. به عبارتی روشن‌تر، هرچه وجه شبه در خانه‌های اول به طرف خانه‌های آخر، بیشتر جای بگیرند، میزان خیال‌انگیزی و مفهوم‌زایی بیشتری خواهد داشت. چراکه وجه شبه ضروری یعنی اینکه وجه شبه در هر دو طرف تشبیه موجود است مثل تشبیه چهره به خورشید که درخشندگی در هر دو طرف تشبیه وجود دارد. وجه شبه مورد انتظار یعنی اینکه وجه شبه 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 تحمیل 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 شباهت است. اینک نمونه‌هایی از انواع تشبیه و رابطه وجه شبه هر کدام در رابطه با مشبه و مشبه‌به براساس جدول گوتلی ذکر می‌شود:

نمونه اول

امام (ع) در خطبه ۱۵۷ در تشبیه تقوا و بی‌تقوایی چنین فرموده است: «التَّقْوَى دَارُ حِصْنٍ عَزِيزٍ، وَ الْفُجُورَ 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 بی پایه تشبیه شده که باعث نابودی می‌گردد. وجه شبه در تشبیه اول، محافظت و نگهداری است که می‌تواند نسبت به مشبه‌به مورد انتظار و برای مشبه خیالی باشد. بنابراین این وجه شبه در خانه ۸ قرار می‌گیرد. در بیانی دیگر آن حضرت تناسب نعمت‌ها با استعدادها گوناگون را اینچنین به تصویر کشیده و می‌فرماید: «فَإِنَّ الْأَمْرَ يُنَزَّلُ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ كَقَطْرَاتِ 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 مشبه‌به 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 پی آن قیامتی می‌آید می‌فرماید: «فَكَأَنَّكُمْ بِالسَّاعَةِ تُحْدَوُكُمْ حَدْوُ الرَّاجِرِ بِشَوْلِهِ؛ فَمَنْ شَغَلَ نَفْسَهُ بِغَيْرِ نَفْسِهِ تَحَيَّرَ فِي الظُّلُمَاتِ وَ ارْتَبَكَ فِي المُلْكَاتِ» (خطبه/۱۵۷) در این تصویر قیامت به ساربانان تشبیه شده است که شتران را به جلو می‌رانند و آنان را به حرکت و شتاب برمی‌انگیزد. وجه مشابهت تشبیه، شتاب و برانگیختن است. دلیل اینکه ناقه‌های شمول به عنوان مشبه آورده شده، برای این است که این شتران سبکبار و از لغزیدن و افتادن مصون بوده و به سختی و شتاب رانده می‌شوند (بیات، ۱۳۸۹: ۷۲). وجه شبه تشبیه برای مشبه‌به 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 نهج البلاغه مشبه عقلی و مشبه‌به 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 نهج البلاغه 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 غلبه در نهج البلاغه 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: «أَمَّا بَعْدُ، فَإِنَّ الجِهَادَ بَابٌ مِنْ أَبْوَابِ الجَنَّةِ فَتَنَحَّهُ اللهُ لِحَاصَّةِ أَوْلِيَائِهِ وَ هُوَ لِبَاسُ التَّقْوَى وَ دِرْعُ اللهِ الحَصِينَةُ وَ جُنَّتُهُ الوَثِيقَةُ» (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 نهج البلاغه، خاصیت تصویرسازی آن‌هاست، به نظر می‌رسد استفاده از تشبیه‌های که در آن معقول به محسوس تشبیه می‌شود، با وجه شبه‌های خیالی و

محتملی که در اینگونه تشبیه ها مدنظر قرار می‌گیرد، قوه خیال و ذهن مخاطب تحریک شده و شروع به فعالیت نموده و از طریق مقایسه مشترکات میان طرفین تشبیه، به سوی تصویرسازی سوق پیدا می‌کند. تصویرسازی‌های متعددی از طریق تشبیه 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 الْحَطَّايَا خَيْلٌ شُمْسٌ حِمْلٌ عَلَيْهَا أَهْلُهَا وَ خُلِمَتْ جُمُهَا فَتَقَحَّمَتْ يَمِيمٌ فِي النَّارِ، أَلَا وَ إِنَّ التَّقْوَى مَطَايَا ذُلٌّ حِمْلٌ 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 تشبیه این فراز، خطایا به اسب‌های سرکش و تقوا به مرکب‌های رام و راهرو تشبیه 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 مشبه‌به مورد انتظار ولی برای مشبه خیالی است که در خانه ۸ جدول گوتلی جای می‌گیرند.

نمونه پنجم

در خطبه ۸۶ حسد را به آتش تشبیه نموده و می‌فرماید: «وَ لَا تَحَاسَدُوا فَإِنَّ الْحَسَدَ يَأْكُلُ الْإِيمَانَ كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ الْحَطَبَ» (خطبه/۸۶) وجه شبه این تشبیه سوزاندگی و از بین بردگی است که برای مشبه‌به 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 بیفتد همه را از بین می‌برد؛ حسد هم با ایمان همین رابطه را دارد و ایمان انسان را نابود 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 تشبیه هم در خانه ۷ جدول گوتلی قرار می‌گیرد.

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

(کریمی بنادکوی 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 این رو 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 بیاید. آنچه نگارندگان از بررسی تشبیه‌های نهج البلاغه بدست آوردند این بود که هیچ تشبیهی یافت نشد که در آن وجه شبه در خانه‌های اول جدول گوتلی قرار گیرد. چراکه این خانه‌ها مختص تشبیه‌های است که قریب و مبتذل اند و ساده و فاقد قدرت تأثیرگذاری ذهنی و پرمحتوا نیستند. اینگونه تشبیه‌ها با وجه شبه‌های اینچنینی، تصویری محض اند و صرفاً ظواهر امور را نشان می‌دهند؛ حال آنکه می‌دانیم، نهج البلاغه علیرغم آنکه از لحاظ زبانی بُعد قدرتمندی دارد؛ اما اثرش معناگرا، 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 گرانسنگ چنان قوی است که گویی 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 هموردی همیشه پیروز و زائری نامحیوب تشبیه می‌کند؛ «فَأَنَّ الْمَوْتَ هَادِمٌ لِّذَاتِكُمْ وَ ... زَائِرٌ غَيْرٌ مَّحْبُوبٍ وَقَرْنٌ غَيْرٌ مَطْلُوبٌ» (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 مرگ به هموردی همیشه پیروز، قصد آن دارد که انسان‌ها بدانند چاره‌ای از پذیرفتن مرگ ندارند و نباید به دنیا دل ببندند. ابن میثم 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 (ابن میثم، ۱۳۷۵: ۱۱۰/۳). وجه شبه در

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

نتیجه گیری

تشبیه با سبکی صریح و ساختاری روشن، 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 نموده‌است و تشبیه را وسیله‌ای برای تبیین و تفهیم مسائل مختلف ذهنی، فلسفی، حکمت و ... قرار داده‌است و از طریق تشبیه مفاهیم یاد شده را به طور ملموس در دسترس مخاطبان زمان خویش و بعد از آن قرار داده‌است. بنابراین وقتی با الگوی بروک رز و آندره گوتلی این تشبیه‌ها را مورد ارزیابی قرار می‌دهیم مشخص می‌شود که:

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

ب- در بررسی تشبیه‌های نهج البلاغه، براساس الگوی گوتلی مشخص شد که غالب این تشبیه‌ها، مشبه‌های خیالی و مشبه‌به‌های واقعی و حسی دارند و این نوع تشبیه‌ها بیشترین بسامد را دارند و از نوع معقول به محسوس‌اند. وجه شبه در رابطه با مشبه خیالی و در رابطه با مشبه‌به‌ها ضروری و مورد انتظارند. و هنگامی که ارتباط وجه شبه را با هر کدام از طرفین تشبیه مورد ارزیابی قرار می‌دهیم، غالب تشبیه‌ها در خانه‌های آخر جدول گوتلی قرار می‌گیرند. طبق الگوی گوتلی این نوع تشبیه‌ها از درجه خیال‌انگیزی، تصویرآفرینی و قدرت انگیزشی بالایی برخوردارند. تقریباً هیچ تشبیه‌ای 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 تشبیه‌ها نهج البلاغه از نوع تشبیه‌ها شاعرانه توصیفی و محض نیستند که بخواهد از ظواهر و هیأت پدیده‌ها حرف بزند؛ بلکه در این نوع تشبیه‌ها، مخاطب به عنوان یک کنش‌گر فعال و تولیدکننده معنا و متن محسوب شده است.

منابع

نهج البلاغه.

ابن رشیق القيروانی، أبو علی حسن. (۱۴۱۶). *العمدة فی محاسن الشعر (صلاح الدین الحواری، مقدمة)*. دار الحصال.

ابن میثم، میثم بن علی. (۱۳۷۵). شرح نهج البلاغه (قربانعلی معلم و علی 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(۲)، ۵-

۲۳. <https://sid.ir/paper/257838/fa>

آن، گراهام. (۱۳۸۰). بینامتنیت (پیام یزدانجو، مترجم). نشر مرکز.

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

بیات، حسین. (۱۳۹۸). *تحلیل و بررسی تصاویر ادبی دنیا و آخرت در خطبه‌های نهج البلاغه* [آپایان 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(۱۸۶)، ۴۱-۶۴.

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

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

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

تفتازانی، سعدالدین. (۱۳۸۳). *مختصر المعانی*. دارالفکر.

جرجانی، عبدالقاهر. (۱۳۶۱). *أسرار البلاغه* (جلیل تجلیل، مترجم). انتشارات دانشگاه تهران.

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

جعفری، محمدتقی. (د. ت.). *شرح نهج البلاغه*. مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه.

حسومی، ولی‌الله. (۱۳۹۳). انواع تصویر در نهج البلاغه. *پژوهشنامه علوی*، ۵(۲)، ۴۹-۷۷.

https://alavi.ihs.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 أحمد. (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 نقد فی مسائل بلاغیة هامه* (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.ihs.ac.ir/article_301.html

قصاب، ولید. (۱۹۸۵). *قضیه عمود الشعر فی النقد العربی القديم* (چاپ دوم). المكتبة الحدیثه.

کریمی، محمود، و کریمی، روح‌الله. (۱۴۴۰). *صورة الموت فی نهج البلاغه*. *دوفصلنامه دراسات حدیثه فی نهج البلاغه*، ۲(۲)، ۹۱-۱۰۲.

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

مطلوب، أحمد. (۱۴۰۳). *معجم المصطلحات البلاغیة* (المجلد الأول). مطبعة المجمع العلمي العراقي.

الهاشمی، أحمد. (۱۳۸۶). *جواهر البلاغه* (حسن عرفان، مترجم). انتشارات ذوی القربی.

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

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

تأثير 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: ۸۵-۱۱۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۲۷

تاریخ القبول: ۲۰۲۴/۱۰/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۱۵

چکیده

دین اسلام باعث پیدایش مفاهیمی نو در ادب و یا سبب اصلاح و تاکید بعضی مضامین 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 معاییر 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 تأکیدی است بر مضامین مقبول دوره جاهلی که اسلام بر آن صحنه 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 شفاعت، فرشتگان، رسالت، عرش و ... دارد. ابن رواحه بسیاری از مضامین شعر جاهلی مانند مدح‌های مبالغه آمیز، هجاهای همراه با جفا، و رثاهای دور از حقیقت را رنگی اسلامی بخشید، و اصلاحات چشمگیری در این فنون شعری به وجود آورده است.

واژگان کلیدی: عبدالله بن رواحه، شعر اسلامی، مضامین 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 ودراسته 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 تأثره بالإسلام، ثم رؤيته النقدية إلى بعض المعايير في المجتمع الجاهلي وسعيه الخيبي في إصلاحها بسلاح الشعر والأدب من منظر النقد الاجتماعي وفقاً للمنهج التحليلي الوصفي. فتوصلنا من خلال هذا البحث إلى أنّ أشعار عبدالله بن رواحة الإسلامية مملوءة بالمضامين الإسلامية المحضة والمفاهيم التي أقرها الإسلام. ومن أهم ما تناولته شاعرنا موضوع الاستشهاد في سبيل الله تعالى، والذي يبيّن فيه أنّ الآخرة هي الغاية، وأنّ الدنيا بما فيها من الزخارف وسيلة للوصول إلى النعيم الأبدي فيدعو الجميع إلى اتباع الحق قبل فوات الأوان والثبات في العمل فيه، والاستقامة عند الملهمات. يستفيد ابن رواحة في شعره من المعاني الإسلامية التي كانت غير موجودة في الشعر الجاهلي كالشفاعة والملائكة والرسالة والقيامة و... ومن أهم معالم أثر الإسلام في شعره إصلاح بعض فنون الشعرية كالمديح والثناء 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 ویژگی‌های جدید در فرهنگ و اخلاق به شکل عام، و در اسالیب و فنون ادب به صورت خاص شد، شعر نیز با مفاهیمی نو روبرو شد که بر آن جلوه‌ای جدید بخشید. 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 مبالغه آمیز به شدت کاهش یافت و معیار ارزشی شعر از «أحسن الشعر أكذبه» که معیار و مبنای جاهلی بود، جای خود را به معیار «أحسن الشعر أصدق» که معیار و مبنای اسلامی و قرآنی است، داد. هجا و ناسزا گویی به شدت کاهش یافت، درگیری‌های 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 شعری‌اش 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 بهره‌ای از این کاهش دارد (فروخ، ۱۹۸۴، ۱/ ۲۵۴).

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 رثای شهدا و نیز حکمت و موعظه و تشویق به مکارم اخلاقی رو به فزونی 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 الله الحسنی همچون: الواهب، الرزاق، التواب و ... و اصطلاحاتی مانند: النبی، الشفاعة، القيامة، الملائكة و ...

بیان مسأله

شاعران زیادی در صدر اسلام با سلاح ادب و شعر به مقابله با دشمنان اسلام رفتند که از جمله آنها عبدالله بن رواحه است همانگونه که از سلاح شمشیر نیز غافل نماند و در مصاف با دشمن رشادت‌ها به خرج داد. ظهور اسلام تغییرات چشم‌گیری 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

ناقدانه بر عقاید و جهان بینی 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.

سؤالات تحقیق

سؤالاتی که در این بحث مطرح می شود این است که:

۱. اسلام و آموزه های 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 پژوهش هایی صورت گرفته است؛ ولید قصاب در کتاب؛ دیوان عبدالله بن رواحه ودراسة فی سیرته وشعره، اشاراتی به مضامین اشعار جاهلی و اسلامی عبدالله بن رواحه به صورت کلی دارد. جمیل سلطان نیز در کتاب: عبدالله بن رواحه أمير شهيد وشاعر 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 می کند. نویسنده در این کتاب بیشتر به بیان اسباب و علل سرودن برخی اشعار اسلامی شاعر می پردازد که به دور از هرگونه تحلیل و بررسی ادبی است. محمد سعد الشویعر در کتاب خود: عبدالله بن رواحه رائد الشعر الجهاد الإسلامي، حیاته ودراسة فی شعره، به بررسی نکات بارز زندگانی ابن رواحه با رویکرد وصف شجاعت و رشادت های شاعر در میادین جهاد اسلامی و اشعار متعلق به آن می پردازد، والبته نگاهی بسیار کوتاه و گذرا به برخی مفاهیم محدود تبلور یافته اسلامی در شعر شاعر دارد. نادیه الشوریجی در اثر تحقیقی خود با عنوان: عبدالله بن رواحه وشعره الاسلامي، به مقایسه مفاهیم اشعار سروده شده شاعر در میادین جنگ و جهاد دوره جاهلی و اسلامی ابن رواحه می پردازد.

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 شعرای صدر اسلام می پردازد 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 می داند ولی به شعر شاعر استنادی ندارد و تحلیلی عمیق از تمام مفاهیم اسلامی شعر شاعر ارائه نمی دهد. همچنین آلاء جمعه هادی اللامی در پایان نامه خود تحت عنوان: تصویر پردازی در سروده های عبدالله بن رواحه انصاری، که به تحلیل کلیات شعر جاهلی و اسلامی شاعر می پردازد در باب اشعار اسلامی ابن رواحه مفاهیم مدح پیامبر و اهل بیت ایشان و رثاء شهداء، و فخر و هجو مشرکین را بررسی می کند ولی به تأثیر مستقیم اسلام بر این مفاهیم نمی پردازد. همچنین سمیه اکبری فر در پایان نامه خود تحت عنوان: الالتزام الديني في

العصر الاسلامي حتى نهاية العصر الأموي، 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 الهام گرفته است و بر ابیاتی کوتاه در موضوعات جهاد با شمشیر در میادین مختلف اشاره دارد.

مسعود باوان پوری در مقلله خود با عنوان: مظاهر 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 کرده اند. عادل حیدری در مقاله خود با عنوان: بصمات 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 شدیم تا در پی پاسخ سؤالات این پژوهش با اتکا بر تمام اشعار اسلامی ابن رواحه و نه جزئی از آن باشیم.

چار چوب نظری

داده‌ی اصلی مورد استفاده در پژوهش حاضر؛ "دیوان عبدالله بن رواحة ودراسة في سيرته وشعره"، 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 استشهداد 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 شدیم 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 ثعلبه الانصاری الخزرجی است که در شهر یثرب در خانواده‌ای داری سیادت و وجاهت 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، بی تا: ۲۲۳)، علاوه بر این وی از معدود کسانی بود که در جاهلیت خواندن و نوشتن می‌دانست، در دوره‌ایی که اکثر مردم امی و بی‌سواد بودند، و سپس بعد از اسلام کاتب رسول خدا شد، وی از جمله ثروتمندان یثرب به حساب می‌آمد. (قصاب، ۱۴۰۲ق: 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، ۱۴۱۸ه: ۶/۴۵۶). 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 القضاء در رکاب پیامبر حضور پیدا کرد (همان: ۶/۴۵۶)، جز در مواردی که از سوی پیامبر به عنوان امیر مدینه انتخاب می‌شد (سلطان، ۱۴۱۵ق: ۲۸)، مانند غزوه بدر الآخره که عبدالله شانزده روز از سوی پیامبر امیر مدینه بود (قصاب، ۱۴۰۲ق، 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:

لَقَدْ ذَاقَ حَسَّانُ الَّذِي هُوَ أَهْلُهُ	وَحَمْنُهُ إِذْ قَالُوا هَجِيرًا وَمَسَطَحُ
تَعَاطَا بِرَجْمِ الْغَيْبِ زَوْجِ نَبِيِّهِمْ	وَسَخَطَةَ ذِي الْعَرْشِ الْكَرِيمِ فَأَتْرَحُوا
وَأَذَا رَسُولَ اللَّهِ فِيهَا فَجَلَّلُوا	مَخَازِي تَبْقَى عُمَمُوهَا وَفُضَّحُوا
وَصُبَّتْ عَلَيْهِمْ مَحْصَدَاتٌ كَأَمَّا	شَأْيِبُ قَطْرِ فِي ذُرًّا الْمُرْنِ تَسْفَحُ

(ابن کثیر، ۱۴۱۸ق: ۶/۲۰۰)

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 خدمت شعری و ادبی ارزنده‌تری نسبت به دیگر شعرا داشتند. (شوقی ضیف،

ترجمه ابیات: حسان بن ثابت و حمنه بنت جحش و مسطح بن أثاثه که کلام فاحشی را به زبان آوردند، 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 بعداً با آشکار شدن حقیقت کلامی که باعث بی‌آبرویی خودشان شد، خودشان در جامعه مفتضح شدند. به همین دلیل با شلاق‌هایی همچون ریسمان که مانند بارانی سیل‌آسا 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 می‌کرده‌اند (أحمد بن حنبل، بی تا: ۲۵/۱۱). أبو 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، ۱۴۰۶ق: 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: "زادك الله حرصاً على طواعة الله تعالى وطواعة رسوله" (البیهقی، ۱۴۰۸ق: ۲۵۷/۶).

در سال هشتم هجری رسول خدا (ص) آماده 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 رَبِّكَ حَتْمًا 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 امْرِيٍّ وَدَعْتُهُ فِي النَّخْلِ خَيْرَ مُشِيْعٍ وَخَلِيلِ

(قصاب، ۱۴۰۲ه: ۳۶)

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

جنگی سخت میان مسلمانان و رومیان در مکانی به نام مؤته شروع شد، فرمانده اول بعد از مجاهدت 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 فداکاری 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 جراح 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: «خياركم في الجاهلية خياركم 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 کرد: «أَخَذَ الرَّايَةَ زَيْدٌ فَأُصِيبَ ثُمَّ أَخَذَهَا جَعْفَرٌ فَأُصِيبَ ثُمَّ أَخَذَهَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ رَوَاحَةَ فَأُصِيبَ ثُمَّ أَخَذَهَا خَالِدُ بْنُ الْوَلِيدِ عَنْ عَيْرِ امْرَأَةٍ فَفُتِحَ لَهُ» و همچنین رسول خدا (ص) فرمودند: «مَا يَسْرُهُمْ أَهْمٌ عِنْدَنَا وَعَيْنَاهُ تَدْرِفَانِ.» (همان: ۵۴۰)، حسان بن ثابت در قصیده ایی به رثای شهدای مؤته پرداخت که مطلع آن بیت زیر است، و فرماندهان رسول خدا را اینگونه یاد کرد:

تَأْوِيَنِي لَيْلٌ بِيَثْرِبٍ أَعْسَرُ، وَهَمٌّ، إِذَا مَا نَوَّمَ النَّاسُ، مُسْهَرُ
فَلَا يُبْعِدُنَّ اللَّهُ قَتْلِي تَتَابَعُوا بِمَوْتَةٍ، مِنْهُمْ ذَوَالْجَنَاحِينَ جَعْفَرُ
وَزَيْدٌ، وَعَبْدُ اللَّهِ، حِينَ تَتَابَعُوا جَمِيعًا، وَأَسْبَابُ الْمَنِيَّةِ تَخْطُرُ
(حسان، ۱۴۱۴ق: ۱۰۷-۱۰۸)

ترجمه ابیات: شبی سخت و بی‌خواب 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 عبدالله بن رواحة» (أحمد بن حنبل، بی تا: ۱۱ / ۲۵).

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 خزرج 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 معایب 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 می‌کردند. این کثیر در تاریخ خود می‌نویسد: «زمانی که عبدالله بن رواحه با برادر دینی خود برخورد می‌کرد، دستانش را گرفته این جمله را می‌گفت: تعالی حتی نؤمن ساعة، دوستش می‌پرسید: آیا ما مؤمن نیستیم؟ عبدالله جواب می‌داد: بلی ولكننا نذكرُ اللهَ فنزداد ايماناً.» (ابن کثیر، ۱۴۱۸ه: ۱۶/۴۵۸). اما این آرامش دیری نپایید که به کشمکش‌های سیاسی اسلام و مشرکین از سویی، و اسلام و دشمنی‌های اهل کتاب از سویی دیگر انجامید. پیامبر (ص) به شعرای اوس و خزرج دستور داد که با سلاح شعر و ادب از اسلام و مسلمانان دفاع کنند؛ چرا که زبان شعر برای مخالفین دردآورتر از شمشیر است، همچنانکه در حدیث شریفی آمده است: «أن النبي (ص) دخل مكة في عمرة القضاء وابن رواحة يمشي بين يديه وهو يقول:

خَلُّوا بَنِي الْكُفَّارِ عَنْ سَبِيلِهِ الْيَوْمَ نَضْرِبُكُمْ عَلَى تَنْزِيلِهِ
ضَرْباً يُزِيلُ الْهَامَ عَنْ مَقِيلِهِ وَ يُذْهِلُ الْخَلِيلَ عَنْ خَلِيلِهِ

فقال له عمر: يا ابن رواحة: بين يدي رسول الله (ص) وفي حرم الله تقول الشعر؟ فقال (ص): (خَلَّ عَنْهُ يا عمر؛ فلهي أسرعُ فيهم من نضح الثُّبُلِ)» (الترمذی، ۱۴۱۷ق: ۶۳۶).

ترجمه ابیات: ای کافرزادگان؛ راه پیامبر را باز کنید، ما امروز به خاطر نزول قرآن و دفاع از آن با شما جنگی می‌کنیم که با ضربات آن سر از تن‌ها جدا شده، و دو دوست را از هم جدا می‌کند. 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 بیتی‌های پراکنده و یا ابیاتی است که در انتساب آنها به عبدالله سند قطعی وجود ندارد (قصاب، ۱۴۰۲ق: 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 ویژگی‌های شخصی خود عبور کرده و زبان ناطق امت اسلامی گشت. دیگر وی به خود و شعرش افتخار نمی‌کرد، بلکه شعر وسیله‌ای شد برای بیان مفاهیم متعالی اسلام و انتقام از دشمنان دین. شوقی ضیف می‌نویسد:

خوانندگان اشعار شعرای مخضرمین که در لابه لای کتب تاریخ و ادب منثور است؛ می‌دانند؛ قسمت عظیم اشعار این دوره مربوط به ارزشهای روحانی اسلام است؛ ارزش‌هایی 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: ۲/۶۸).

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 وفای به عهدشان بود (الأصفهانی، ۱۹۳۶: ۴/۱۳۸). در نتیجه شعر عبدالله در ابتدای امر تأثیر عمیقی برای کفار نداشت، چرا که تعبیر 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 مهلک‌تر از شکستشان در جنگ‌ها بود، ابیات زیر به این موضوع اشاره دارد:

نَزَوْعُ قُرَيْشٍ الْكُفْرِ حَتَّى نَعْلَهَا بِحَاطِمَةٍ فَوْقَ الْأَنْوَفِ مِيسَمِ

(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 تعبیر می‌کند:

خَلُّوا بَنِي الْكُفَّارِ عَنْ سَبِيلِهِ خَلُّوا فَكُلُّ الْخَيْرِ فِي رَسُولِهِ

(همان، ۹۱)

ترجمه بیت: ای کافرزادگان: 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 می یابد، 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:

فَأَبْلِغْ أَبَا سُفْيَانَ إِمَّا لِقِيَّتِهِ لَيْنَ أَنْتَ لَمْ تُخْلِصْ سُجُودًا وَتَسْلَمَ
فَأَبْشِرْ بِخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ مُعْجَلٍ وَ سِرِّيَالٍ قَارٍ 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 سجده 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 صننادید آنها را به عبرت‌گیری از عاقبت آن اقوام دعوت کرده و آنها را با همان عذاب مهلک تهدید می‌کند:

نَزَرْتَهُمْ أَكْنَافَ نَجْدٍ وَنَخْلَةٍ وَإِنْ يُثْهِمُوا بِالْحَيْلِ وَالرَّجْلِ نُتْهِمَ
يَدَ الدَّهْرِ حَتَّى لَا يُعْجِجَ سِرْبُنَا وَ نُلْحِفُهُمْ آثَارَ عَادٍ وَجُرْهُمَ
(همان، ۸۹)

ترجمه ابیات: ما - مشرکین مکه را - در اطراف نجد و سرزمین نخله جای می‌دهیم، و اگر سواره یا پیاده بر سرزمین تهامه روی بیاورند به سراغشان رفته و دست تسلط روزگار را بر آنها می‌نهیم، و بر آثار باقی مانده از قوم عاد و جرهم ملحق‌شان 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 توبه ی فرعون در هنگام غرق شدنش سودی نبخشید، خداوند متعال می‌فرماید: ﴿وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدُوًّا حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْعَرْقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتَ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ * الْآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ ایونس: ۹۱، ۹۰. عبدالله بر این نکته اشاره دارد و کفار را بر عدم قبولی توبه در حین مرگ و یا زمان وقوع عذاب تهدید می‌کند:

وَيَنْدُمُ قَوْمٌ لَمْ يُطِيعُوا مُحَمَّدًا عَلَى أَمْرِهِمْ وَأَيَّ حِينَ تَنْدُمُ

(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 محصولی جز ذلت دنیا و خسران آخرت 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 أَفَّ لِدِينِكُمْ وَأَمْرُكُمْ السَّيِّئِ الَّذِي كَانَ غَاوِيَا
فَإِنِّي وَإِنْ عَنَّفْتُمُونِي لَقَائِلٌ فِدَى لِرَسُولِ اللَّهِ أَهْلِي وَمَالِيَا
أَطَعْنَاهُ لَمْ نَعْدِلْهُ فِينَا بَعْرِهِ شَهَابًا لَنَا فِي ظُلْمَةِ اللَّيْلِ هَادِيَا

(همان، ۹۰)

ترجمه ابیات: فرستاده خدا را نافرمانی کردید، وای بر این دینتان، کارتان بسیار زشت است و راهتان گمراهی. من با یقین می‌گویم 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 مَسْئُولًا﴾ [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) می‌فرماید: «لا طاعة في معصية الله، إنما الطاعة في المعروف» (السجستاني، ۱۴۲۴ق: ۴۶۱). از دیگر

مظاهر 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 سُفْيَانَ بَدْرًا فَلَمْ نَجِدْ لِمِيعَادِهِ صِدْقًا وَمَا كَانَ وَافِيًا
(همان، ۹۰)

ترجمه بیت: ما با ابوسفیان در مکان چاه‌های بدر وعده 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 و ... 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 مواضع قابل 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:

خَلُّوا بَنِي الْكُفَّارِ عَنْ سَبِيلِهِ قَدْ أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ فِي تَنْزِيلِهِ
خَلُّوا فَكُلُّ الْخَيْرِ فِي رَسُولِهِ يَا رَبِّ إِنِّي مُؤْمِنٌ بِقِيلِهِ
بَأَنَّ خَيْرَ الْقَتْلِ فِي سَبِيلِهِ نَحْنُ ضَرَبْنَاكُمْ عَلَى تَأْوِيلِهِ
أَعْرِفْ حَقَّ اللَّهِ فِي قَبُولِهِ صَرَبًا يُزِيلُ الْأَمَّ عَنْ مَقِيلِهِ
أَوْ يَرْجِعُ الْحَقُّ إِلَى سَبِيلِهِ وَيُذْهِلُ الْحَلِيلَ عَنْ خَلِيلِهِ
(همان، ۹۱)

ترجمه ابیات: ای کافرزادگان؛ 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. پروردگارا؛ من بر سخنان رسالت 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.

ابیات بالا به مفاهیمی کاملاً 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 نیاوردند، در نتیجه به ذلت دنیا و خواری آخرت دچار شدند، و پیروزی نهایی از آن اسلام و مسلمین است همچنانکه رسول خدا (ص) می‌فرماید: «الإسلام يعلو ولا يُعلى» (السیوطی، ۱۴۰۸ق: ۱ / 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:

شَهَدْتُ بَأَنَّ وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا وَأَنَّ النَّارَ مَثْوَى الْكَافِرِينَ
وَأَنَّ الْعَرْشَ فَوْقَ الْمَاءِ طَافٍ وَفَوْقَ الْعَرْشِ رَبُّ الْعَالَمِينَ
وَتَحْمَلُهُ مَلَائِكَةٌ كَرَامٌ وَمَلَائِكَةُ الْإِلَهِ مُقَرَّبِينَ
(قصاب، ۱۴۰۲ق، ۹۲)

ترجمه ابیات: شهادت می‌دهم که وعده‌ی 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 مرتکب جرم و جنایت می‌شدند، و از نظر اسلام تنها ایمان واقعی و عمیق به روز جزا و حساب است که انسان را از تعدی 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:

شَهَدْتُ، بِإِذْنِ اللَّهِ، أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولَ الَّذِي فَوْقَ السَّمَاوَاتِ مِنْ عَلٍ
وَ أَنَّ أَبَا يَحْيَى وَيَحْيَى كِلَيْهِمَا لَهُ عَمَلٌ فِي دِينِهِ مُتَقَبَّلٌ
وَأَنَّ الَّتِي بِالْجِزْعِ مِنْ بَطْنِ نَخْلَةَ وَمَنْ دَاهَا فِإِنَّ مِنَ الْخَيْرِ مَعْرُوفٌ
وَأَنَّ الَّذِي عَادَى الْيَهُودَ ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولٌ أَتَى مِنْ عِنْدِ ذِي الْعَرْشِ مُرْسَلٌ

وَأَنَّ أَحَا الْأَحْقَافِ، إِذْ يَعْدِلُونَهُ يُجَاهِدُ فِي ذَاتِ الْإِلَهِ 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 صالحشان مورد قبول واقع شد. و بتی که در میان روستای جرز و منطقه نخله قرار گرفته و عَزَى 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 ستیز برخاست پیامبری از جانب خداوند صاحب عرش است. و حضرت هود که در سرزمین احقاف - 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 (أحَا الْأَحْقَافِ) حضرت هود (ع) است که مستنبط از آیه شریفه: ﴿وَأَذْكُرُ أَحَا عَادٍ إِذْ أَنْذَرَ قَوْمَهُ بِالْأَحْقَافِ وَقَدْ خَلَّتِ النُّذُرُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمَنْ خَلْفَهُ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ [الأحقاف: ۲۱]، می‌باشد. و بیت: (وَأَنَّ الَّذِي عَادَى الْيَهُودَ ابْنُ مَرْيَمَ ...) اشاره به عداوت و دشمنی یهود با حضرت عیسی (ع) دارد بر گرفته از آیات شریفه‌ی ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ إِنِّي فَتَوَقَّيْكَ وَرَافِعَكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرَكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعِلِ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ * فَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ﴾ [آل عمران ۵۴ الی ۵۶]، 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 می‌فرماید: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [آل عمران: ۱۰۳].

مدح رسول خدا (ص) در آئینه‌ی 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 آئینه قرآن و سنت به دور از هرگونه غلو و افراط است، البغوی در تفسیر آیه ﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ * أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ﴾ [الشعراء: ۲۲۴-۲۲۵]، به نقل از قتاده

می‌نویسد: «يَمْدَحُونَ بِالْبَاطِلِ وَيَسْتَمْعُونَ وَيَهْجُونَ بِالْبَاطِلِ» (البغوی، ۱۴۰۹ق: ۶/ ۱۳۶). 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 می‌پوشانند. رسول گرامی اسلام از این شیوه مدح ظالمانه بر حذر داشته و چنین می‌فرماید: (لَا تُطْرُقُونِي كَمَا أَطْرُقَتِ النَّصَارَى ابْنَ مَرْيَمَ فَإِنَّمَا أَنَا عَبْدُهُ، فَقُولُوا: عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ) (البخاری، ۱۴۲۸ق، ۲/ ۸۴۹). ابیات زیر از عبدالله در مدح پیامبر خاتم (ص) است:

وَفِينَا رَسُولُ اللَّهِ يَتْلُو كِتَابَهُ
أَرَانَا الْهُدَى بَعْدَ الْعَمَى فَقُلُوبُنَا
يَبِيتُ يُجَافِي جَنْبَهُ عَنِ فِرَاشِهِ
وَأَعْلَمُ عِلْمًا لَيْسَ بِالظَّنِّ أَنَّنِي
إِذَا انْشَقَّ مَعْرُوفٌ مِنَ الْفَجْرِ سَاطِعُ
بِهِ مُوقِنَاتٌ أَنَّ مَا قَالَ وَاقِعُ
إِذَا اسْتَثَقَلَتْ بِالْكَافِرِينَ الْمَصَاجِعُ
إِلَى اللَّهِ مَحْشُورٌ إِلَيْهِ وَرَاجِعُ
(قصاب، ۱۴۰۲ق، 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 دلسوزی برای آنها بودند، شاعر در بیت (وَفِينَا رَسُولُ اللَّهِ يَتْلُو كِتَابَهُ...) بر این نکته اشاره کرده و تصویری از آیه شریفه ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (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 رهنمون ساختند، شاعر در بیت (أَرَانَا الْهُدَى بَعْدَ الْعَمَى فَقُلُوبُنَا...) بر این مسئله اشاره دارد که برگرفته از آیات کریمه زیر است: ﴿الرَّ*كِتَابَ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ (البراهیم: ۱). و آیه: ﴿رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ لِيُخْرِجَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَمَنْ يُؤْمِن بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا قَدْ أَحْسَنَ اللَّهُ لَهُ

رُزْقًا ﴿الطلاق: ۱۰، ۱۱﴾. عبدالله در بیت (بَيْتُ يُجَافِي جَنْبَهُ عَنِ فِرَاشِهِ ...) اشاره به عبادت و شب زنده داری پیامبر (ص) دارد که مستمد از آیه شریفه ﴿تَتَجَافَى جُنُوبَهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [السجده: ۱۶] است. و در بیتی دیگر می گوید:

لَوْ لَمْ تَكُنْ فِيهِ آيَاتٌ مُّبَيِّنَةٌ كَانَتْ بَدَاهَتُهُ تُنْبِئُكَ بِالْخَيْرِ

(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: «أُعْطِيَتْ جَوَامِعَ الْكَلِمِ» (النيسابوری، ۱۴۲۷ق: ۲۲۷)، و این بیت شاهدهی 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 السَّلَامَ عَلَى امْرِيٍّ وَدَّعْتُهُ فِي النَّخْلِ خَيْرٌ مُشَيعٍ وَخَلِيلِ

(قصاب، ۱۴۰۲ق، ۹۵)

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

جمله (خَيْرٌ مُشَيعٍ) اشاره دارد به حدیث نبوی: «أَسْتودِعُكَ اللهُ الَّذِي لَا تَضِيْعُ وَدَائِعُهُ» (ابن ماجه، ۴۰۶: ۴۸۰)، که رسول خدا همیشه با این جمله وداع و خداحافظی می کردند.

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 فِيكَ الْخَيْرَ أَعْرِفُهُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَنْ مَا خَانَنِي الْخَيْرُ

أَنْتَ النَّبِيُّ وَمَنْ يُحْرَمَ شَفَاعَتَهُ يَوْمَ الْحِسَابِ لَقَدْ أَرَزَى بِهِ الْقَدْرُ

فَتَّبَتَ اللَّهُ مَا آتَاكَ مِنْ حَسَنِ تَنْبَيْتَ مُوسَى وَنَصْرًا كَالَّذِي نُصِرُوا

(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 شفاعتت در روز قیامت محروم شود سرنوشتش 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، فَتَبَّتْكَ اللَّهُ يَا ابْنَ رَوَاحَةَ» (ابن کثیر، ۴۱۸ق: ۱۶/۴۵۶).

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: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ﴾ [الشوری: ۲۳]، و نیز آیه شریفه: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: ۳۳]، و رسول خدا می‌فرماید: «يا أيها الناس إني قد تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا؛ كتاب الله وعتري أهل بيتي» (الترمذی، ۱۴۱۷ق: ۸۵۵). عبدالله بن رواحه با الهام از این آیات و روایات اینگونه اهل بیت پیامبر را مدح می‌کند:

يَا آلَ هَاشِمٍ إِنَّ اللَّهَ فَضَّلَكُمْ عَلَى الرِّيَّةِ فَضْلاً مَا لَهُ عَرِيْرٌ

(قصاب، ۱۴۰۲ق: ۹۴)

ترجمه بیت: ای آل هشام؛ یقیناً خداوند شما را بر مردمان فضل و برتری بخشیده است، فضیلتی که در دیگران وجود ندارد. همچنین عبدالله در رثای حمزه عموی پیامبر می‌گوید:

أَلَا يَا هَاشِمَ الْأَخْيَارِ صَبِيْرًا فَكُلُّ فِعَالِكُمْ حَسَنٌ جَمِيْلٌ

(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 سزاوار 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 يُعَاجِزُ الْمَسَاجِدَا وَيَقْرَأُ الْقُرْآنَ قَائِمًا وَقَاعِدًا
وَلَا يَبِيتُ اللَّيْلَ عَنْهُ رَاقِدًا وَمَنْ يُزِي 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:

تَاللَّهِ لَوْلَا اللَّهُ مَا اهْتَدَيْنَا وَ مَا تَصَدَّقْنَا وَلَا صَلَّيْنَا
الْكَافِرُونَ قَدْ بَغَوْا عَلَيْنَا إِذَا أَرَادُوا فِتْنَةً أَبَيْنَا
فَاغْفِرْ فِدَاءً لَكَ مَا اقْتَفَيْنَا وَ تَبَّتِ الْأَقْدَامُ إِنْ لَاقَيْنَا
وَ أَنْزَلْنَا سَكِينَةً عَلَيْنَا وَنَحْنُ عَنْ فَضْلِكَ مَا اسْتَغْنَيْنَا
(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. پروردگارا! جانمان فدای دینت، از سر گناهان و تقصیراتمان بگذر، و وقتی با دشمنان در کارزار جنگ روبرو شدیم ما را ثلثت 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 قبیله‌ای 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، برده‌ظالمان شده‌اند. در اسلام هدف از جهاد رسیدن به دنیا نیست بلکه رساندن مردمان مظلوم به دنیایشان است که پادشاهان آن را از رعیت غضب کرده‌اند. عبدالله با نقد مفاهیم جاهلی جنگ‌ها،

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

فَلَا وَأَبِي مَأَبٍ لَنَأْتِيَنَّهَا وَإِنْ كَانَتْ بِهَا عَرَبٌ وَرُومٌ
فَعَبَّأْنَا أَعْنَتَهَا فَجَاءَتْ عَوَابِسَ وَالْغُبَارُ لَهَا بَرِيمٌ
بِذِي جَبِّ كَأَنَّ الْبَيْضَ فِيهِ إِذَا بَرَزْتَ فَوَانِسُهَا النُّجُومُ
فِرَاضِيَةَ الْمَعِيشَةِ طَلَّقْتَهَا أَسْنَتُهَا فَتَنَكِّحُ أَوْ تَتِيمٌ

(همان، ۹۷)

ترجمه ابیات: به خدا قسم به سمت شهر مأب خواهیم آمد، هر چند که در آن دشمنانی از عرب و روم باشد. مرکبهای خود را جهت مقابله آماده کردیم که بسیار ترش‌رو 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 زبازد مردم شدن نیست، بلکه مفهومی متعالی پیدا کرده و هدف از آن سیراب کردن شجره پاک اسلام، و لیاقت بهشت برین 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 یاران هنگام خروج برای جنگ مؤته که سلامتی او را خواستند، اینگونه به تصویر می‌کشد و جواب می‌دهد:

لَكِنِّي أَسْأَلُ الرَّحْمَنَ مَغْفِرَةً وَضُرْبَةَ ذَاتِ فَرْخٍ تَقْدِفُ الرَّزْدَا
أَوْ طَعْنَةَ بِيَدِي حِرَّانَ مُجْهَرَةً بِحِرْبَةٍ تُنْفِدُ الْأَحْشَاءَ وَالْكَبِدَا
حَتَّى يُقَالَ إِذَا مَرُّوا عَلَيَّ جَدِّي أَرْشَدَهُ اللَّهُ مِنْ غَازٍ وَقَدْ رَشَدَا

(همان، ۹۸)

ترجمه ابیات: 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 بیامرزد ای مجاهدی که رشادت‌ها به خرج دادی.

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

إِذَا أَدْبَيْتَنِي وَحَمَلْتِ رَحْلِي مَسِيرَةَ أَرْبَعِ بَعْدَ الْحَسَاءِ
فَشَأْنُكَ أَنْعُمٌ وَخَلَائِكُ دَمٌّ وَلَا أَرْجِعُ إِلَى أَهْلِي وَرَائِي
وَجَاءَ الْمُسْلِمُونَ وَعَادِرُونِي بِأَرْضِ الشَّامِ مُشْتَهِي الثَّوَاءِ
وَرَدَّكَ كُلُّ ذِي نَسَبٍ قَرِيبٍ إِلَى الرَّحْمَنِ مُنْقَطِعِ الْإِحْوَءِ
هُنَالِكَ لَا أَبْأَلِي طَلْعَ بَعْلِ وَلَا نُخْلَ أَسَافِلَهَا رِوَاءِ
(همان، ۹۸)

ترجمه ابیات: 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 کردی، تو وظیفه ات را به انجام رساندی و دیگر سرزندی 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 چشمه‌های زیر زمینی نیستم.

عبدالله در میدان جنگ خود را به استقامت و طلب شهادت دعوت می‌کند، استقامتی که خداوند درباره آن می‌فرماید: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ﴾ [فصلت: ۳۰]؛

أَفْسَمْتُ يَا نَفْسُ لَتَنْزِلَنَّه طَائِعَةً أَوْ لَا لَتُكْرِهَنَّه
إِنْ أَجْلَبَ النَّاسُ وَشَادُوا الرَّئِثَه مَا لِي أَرَاكَ تَكْرِهِينَ الْجَنَّةَه
قَدْ طَالَمَا قَدْ كُنْتَ مُطْمَئِنَّه هَلْ أَنْتِ إِلَّا نُطْفَهٌ فِي شَنَّةَه
(همان، ۹۹)

ترجمه ابیات: 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 من مانند آب کم و بی‌ارزش درون مشک‌ی کهنه هستی.
زمانی که در جنگ مؤتبه با شجاعت تمام شمشیر می‌زد، ضربه‌ای بر وی وارد شده و مجروح شد، در همان حال برای تسلی خود گفت:

هَلْ أَنْتِ إِلَّا إِصْبَعٌ دَمِيَّتِ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ مَا لَقِيَّتِ
يَا نَفْسُ إِلَّا تُفْتَلِي تَمُوتِي هَذَا حِيَاضُ الْمَوْتِ قَدْ صَلَّيْتُ
إِنْ تَسَلَّمِي الْيَوْمَ فَلَنْ تَفُوتِي أَوْ تُبْتَلِي فَطَالَمَا عُوفِيَّتِ
وَمَا تَمْنَيْتِ فَقَدْ أُعْطِيَّتِ إِنْ تَفْعَلِي فِعْلَهُمَا هُدِيَّتِ
وَإِنْ تَأَخَّرْتِ فَقَدْ شَفِيَّتِ (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 آبشخوری 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 هرآنچه را که آرزو کردی رسیدی. اگر مانند رشادتهای دو فرمانده جنگ؛ زید و جعفر عمل کنی قطعاً هدایت یافتی، اما اگر به عقب برگردی با زبان و بدبختی 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 آماده‌سازی و ایتقان 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 متشکل از گریه بر شخص مرده و به گریه لنداختن اطرافیان و نلله 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 عموی رسول خدا که در جنگ احد به شهادت رسید، می‌گوید:

بَكَتْ عَيْنِي وَحَقَّ لَهَا بُكَاءُهَا وَمَا يُغْنِي الْبُكَاءُ وَلَا الْعَوِيلُ
عَلَى أَسَدِ الْإِلَهِ عَدَاةً قَالُوا أَحْمَرَةٌ ذَاكُمُ الرَّجُلُ الْقَتِيلُ؟

أُصِيبَ الْمُسْلِمُونَ بِهٖ جَمِيعًا هُنَاكَ وَقَدْ أُصِيبَ بِهٖ الرَّسُولُ
 أَبَا يَغْلَى لَكَ الْأَرْكَانُ هُدَّتْ وَأَنْتَ الْمَاجِدُ الْبِرُّ الْوَصُولُ
 عَلَيَّكَ سَلَامٌ رَبِّكَ فِي جَنَانٍ مُخَالِطَهَا نَعِيمٌ لَا يَزُولُ
 أَلَا يَا هَاشِمَ الْأَخْيَارِ صَبْرًا فَكُلُّ فِعَالِكُمْ حَسَنٌ جَمِيلُ
 رَسُولُ اللَّهِ مُصْطَبِرٌ كَرِيمٌ بِأَمْرِ اللَّهِ يَنْطِقُ إِذْ يَقُولُ

(همان، ۱۰۰)

ترجمه ابیات: چشمم گریان می‌شود و حق دارد که بگرید، ولی گریه و شیون کارساز نیست، بر آن شیر خدا که صبح هنگام گفتند: آیا آن مرد شهید شده همان حمزه است؟ مصیبت حمزه تنها متعلق به رسول خدا نیست، بلکه تمام مسلمانان عزادار ایشان هستند. ای ابویعلی - کنیه حضرت حمزه - با شهادت تو پایه‌های شجاعت فرو ریخت، و تو در مقام والای بزرگی‌ها و نیکی‌ها و صلّه ارحام بودی. سلام خداوند بر تو باد که در بهشت برینی هستی که نعمت‌های آن پایانی ندارد. ای آل هشام، وای نیکان؛ در برابر این مصیبت صبر کنید، که تمام اعمال و رفتار شما نیک و زیباست. رسول خداوند صبر پیشه کرده و بزرگوار است، و هرگاه سخن بگوید به فرمان خداوند سخن می‌گوید.

در جنگ أحد مسلمانان شکست خوردند، و زمانی که ابوسفیان بر پیرویشان فخر کرده و به مدح بت هایشان پرداخت، رسول خدا (ص) به یکی از یارانش دستور داد که در جواب ابوسفیان بگوید: «اللّٰهُ مَوْلَانَا وَلَا مَوْلَى لَكُمْ، قَتَلَانَا فِي الْجَنَّةِ وَقَتَلَاكُمْ فِي النَّارِ» (الصالحی، ۱۴۱۴ق: ۴/۳۶). مفهوم حدیث نبوی این است که شهدای اسلام در بهشت و کشته شدگان مشرکین در آتش جهنم هستند. این همان فرق بین رثای اسلامی و رثای جاهلی است. عبدالله نیز از این تعالیم اسلامی استفاده کرده و با روحی ناقدانه بر مفاهیم رثاء جاهلی سعی در اصلاح این مفاهیم، و اسلامی سازی آنها داشته است. وی در رثای خود خطاب به حمزه می‌گوید: (عَلَيْكَ سَلَامٌ رَبِّكَ فِي جَنَانٍ ...)، و بر این شهید بزرگوار بشارت بهشت می‌دهد. در رثای جاهلی رنگ و بویی از صبر بر مصیبت و دعوت به صبر دیده نمی‌شود، ولی در تعالیم اسلام صبر در برابر مصیبت و سختی‌ها بسیار ستوده شده، بلکه عبادتی بزرگ است، خداوند متعال در مورد آن می‌فرماید: ﴿إِنَّمَا يُؤَقِّفُ الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [الزمر: ۱۰]. عبدالله نیز به تأسی از رسول خدا (ص) آل هاشم را به صبر و بردباری دعوت می‌کند: (أَلَا يَا هَاشِمَ الْأَخْيَارِ صَبْرًا ...)، چرا که در این مصیبت رسول خدا صبر پیشه کرده و راضی به تقدیر الهی است: (رَسُولُ اللَّهِ مُصْطَبِرٌ كَرِيمٌ ...). شایان ذکر است که در صحت انتساب رثاء مذکور بر عبدالله بن رواحه بحث‌هایی وجود دارد که صاحب کتاب؛ سبیل الهدی والرشاد فی سیره خیر العباد، این ابیات را متعلق به عبدالله بن رواحه می‌داند. (همان: ۲۳۷/۴)

ولید قصاب درمورد 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 نسیب 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 صفای روح و ایمان صادق ایشان است. (قصاب، ۱۴۰۲: 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 عهدشکنی 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 بودند، 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 سرودن 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 خون‌خواهی 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 قبل از فرارسیدن 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، و وجود موجوداتی همچون ملائکه. 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 مصادیق دعوت شاعر بر استقامت در مسیر بندگی و دوری از منہیات و سختی‌های جهاد اسلامی است.

منابع

قرآن کریم.

- ابن کثیر، عماد الدین أبی الفداء. (۱۴۱۸). *البدایة والنہایة*. دار هجر للطباعة والنشر والتوزیع.
- ابن ماجة القزوینی، محمد بن یزید. (۱۴۰۶). *سنن ابن ماجة*. مکتبۃ المعارف للنشر والتوزیع.
- أحمد بن حنبل. (د. ت.). *المسند*. مؤسسۃ الرسالۃ.
- الأصفهانی، أبو الفرج. (۱۹۳۶). *الأغانی*. دار الکتب المصریة.
- اکبری فر، سمیه. (۱۴۳۳). *الالتزام الدینی فی العصر الاسلامی حتی نہایة العصر الأموی* (پایان نامه کارشناسی ارشد). پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
- باوان پوری، مسعود، عزیزی پور، محمدرضا، و لریستانی، نرجس. (۲۰۱۸). مظاهر التناص الدینی فی شعر عبدالله بن رواحة. *مجلة الكلية الاسلامية للجامعة*، ۱(۴۸)، ۳۲۱-۳۳۲. <https://iu-juic.com/index.php/juic/article/view/1481>
- البخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۱۹). *صحیح البخاری*. بیت الأفكار الدولية للنشر.
- البخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۲۸). *صحیح البخاری*. دار الفکر.
- البغوی، الحسین بن مسعود. (۱۴۰۹). *تفسیر البغوی*. دار طیبۃ.
- البیهقی، ابوبکر أحمد بن الحسین. (۱۴۰۸). *دلائل النبوة*. دار الکتب العلمیة.
- الترمذی، محمد بن عیسی. (۱۴۱۷). *سنن الترمذی*. مکتبۃ المعارف للنشر والتوزیع.
- الجمحی، ابن سلام. (د. ت.). *طبقات فحول الشعراء*. مطبعة جامعة الإمام محمد بن سعود.
- حسان بن ثابت. (۱۴۱۴). *دیوان حسان بن ثابت*. دار الکتب العلمیة.
- حیدری، عادل، عطاش، عبدالرضا، و عبدالکریم، آلبوغیش. (۲۰۲۱). بصمات بلاغیة فی المدائح النبویة فی أشعار عبدالله بن رواحة الأنصاری. *مجلة الكلية الاسلامية للجامعة*، ۱(۵۹)، ۵۷۳-۵۸۶. <https://iu-juic.com/index.php/juic/article/view/1962>
- السجستانی، أبو داود سلیمان بن الأشعث. (۱۴۲۴). *سنن أبی داود*. مکتبۃ المعارف للنشر والتوزیع.
- سلطان، جمیل. (۱۴۱۵). *عبدالله بن رواحة أمير شهيد وشاعر على سرير من ذهب*. دار القلم.
- السیوطی، جلال الدین. (۱۴۰۸). *صحیح الجامع الصغیر*. المکتب الاسلامی.
- الشوربجی، نادیه محمد. (۱۴۰۶). *عبدالله بن رواحة وشعره الاسلامی*. جامعة ملک سعود.
- الشویعر، محمد بن سعد. (۱۴۰۶). *عبدالله بن رواحة رائد الشعر الجهاد الإسلامي، حياته ودراسة في شعره*. منشورات دار الرفاعي للنشر والتوزیع.
- الصالحی الشامی، محمد بن یوسف. (۱۴۱۴). *سبل الهدی والرشاد فی سیرة خیر العباد*. دار الکتب العلمیة.
- ضیف، شوقی. (۱۴۳۱). *تاریخ الأدب العربی "العصر الإسلامی"*. دار المعارف.
- فروخ، عمر. (۱۹۸۴). *تاریخ الادب العربی*. دار العلم للملايين.

قصاب، ولید. (۱۴۰۱). دیوان عبدالله بن رواحه ودراسه فی سیرته 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 طیبه.

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 نیشابور)

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

تاریخ الوصول: ۲۰۲۴/۰۶/۰۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۱۹

صفحات: ۱۱۱-۱۳۱

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 قرآن پژوهانی 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 رهاورد مدل تحلیلی رابینسون قلمداد کرد. با توجه به اهمیت بهره‌گیری از روش‌های زبان‌شناسانه در تحلیل پیوستگی متن قرآن کریم و جایگاه موضوع در مطالعات قرآن پژوهی معاصر، پژوهش حاضر به روش کتابخانه‌ای و با ابزار فیش‌برداری با بهره‌گیری از شیوه توصیفی تحلیلی کوشیده است، پس از تعیین بخش‌های سوره، با استفاده از واژگان قلاب‌دار، ارتباط بخش‌های متوالی با یکدیگر را نشان دهد. همچنین به ساختار متقارن سوره مطففین و الگوی نظم معکوس شامل: 'A B B' A' B' B' A' 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 نظرة على نموذج نيل رابنسون

الملخص

وفى القرن العشرين، عندما تم طرح آراء بعض الغربيين فيما يتعلق بالقراءة المنفصلة لآيات القرآن، تم ربط واستمرارية الآيات، والتي نوقشت قديماً تحت عناوين مثل الترتيب وعلم التوقيت، تم دفعهم نحو الوحدة الموضوعية للسور. وفى العقود القليلة الماضية، كان لدى معظمهم منهج لغوى، وقد فسر المفكرون فى مجال الدراسات القرآنية استمرارية الآيات القرآنية باستخدام الأساليب العلمية الشائعة والحديثة. نيل رابنسون هو أحد علماء القرآن الذين أظهروا البنية المعكوسة والمتماثلة لبعض السور المدنية الطويلة اعتماداً على منهج جديد وباستخدام التحليل البلاغى وهو أسلوب من أساليب تحليل النص. نظراً لأهمية اعتماد الأساليب اللغوية فى تحليل استمرارية نص القرآن الكريم ومكانة الموضوع فى الدراسات القرآنية المعاصرة، فضلاً عن عدم الإجماع على المكية والمدنية لسورة المطففين فى الوقت الحاضر وفى هذه الدراسة جرت محاولة لتفسير إمكانية استمرارية آيات سورة المطففين مع استخدام نموذج نيل رابنسون. بعد تحديد أقسام السورة، يتبين من خلال استخدام الكلمات الخطابية أن الأقسام المتتالية مرتبطة ببعضها البعض، والبنية الحاكمة لهذه السورة هى بنية متماثلة، ونمط الترتيب العكسى فى هذه السورة هو: $A B B' A' B'' A''$ كما أنه بالاعتماد على الإشارات اللفظية والكلمات المفتاحية المتوفرة بنموذج رابنسون التحليلي يتم تعزيز مكية سورة المطففين.

الكلمات المفتاحية: سورة المطففين، تواصل الآيات، رابنسون، 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، مقابل گشادگی، در معنای جدایی، گسستگی 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 پی‌جویی ارتباط و پیوستگی آیات را می‌توان در مباحث کلامی اعجاز قرآن از طریق «نظم موجود میان واژگان و عبارات آیات» در آثار افرادی چون «ابوبکر اقلانی» (د، ۴۰۳ ق) و «عبدالقاهر جرجانی» (د، ۴۷۱ ق) مشاهده کرد. این رویکرد، با گذشت زمان از آثار کلامی به تفاسیر راه پیدا کرده 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 یافت 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 نویسندگان غربی کوشیده‌اند 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 محمد العوی و میشل کوپرس اشاره کرد. (توکل محمدی، ۱۳۹۶: ۹) پژوهش حاضر به هدف تبیین و توضیح مدل نیل رابینسون در باب پیوستگی آیات قرآن و بیان پیوستگی آیات سوره مطفین سامان یافته است. سوره مطفین جزء سوره‌های مفضلات است و به دلیل آغاز سوره با واژه مطفین 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 تدبر در آیات کتاب و حیانی از سوئی 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 گذشتگان در زمینه تناسب و پیوستگی آیات قرآن چندان روشمند و علمی ارائه نشده است. ایشان بیشتر به ارائه مثال‌های قرآنی برای تبیین

¹ cohesion

ارتباط آیات بنسده کرده‌اند و قوانین 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 شبهات 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 پی اثبات و تبیین پیوستگی آیات قرآن در سوره مطففین 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 مطففین 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 انجام‌شده در این زمینه عبارتند از:

- مقاله «آسیب‌شناسی پژوهش نیل رابینسون درباره دجال» نوشته حسن رضایی‌هفتادری و سیفعلی زاده‌دی‌فر (۱۳۹۴) که مولفان با روش توصیفی-تحلیلی به معرفی و آسیب‌شناسی مقاله دجال در «دایره المعارف لیدن» پرداخته‌اند.
- ابراهیم اقبال، عماد صادقی و ابوذر خیراندیش (۱۳۹۴) در مقاله «تاریخ‌گذاری سوره مطففین (موردپژوهی مکی یا مدنی بودن سوره مطففین و نقش آن در تفسیر)» با جمع‌گردآوری روایات و اقوال گوناگون و تحلیل و نقد آنها، بر تشدید مکی بودن سوره مطففین 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 استنباط 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 تاکید 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 فتحی‌زاده 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 سور 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 سبأ بر اساس روش نیل رابینسون» نوشته روح الله محمدعلی نژاد عمران (۱۳۹۹) با تحلیل امکان پیوستگی آیات سوره سبأ 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 محتوای اخبار در باب نزول قرآن کریم پرداخته‌اند.
 - مقاله «مطالعه تطبیقی نظریه میشل کوپیرس و نیل رابینسون درباره مسئله نظم قرآن» به قلم حمید ایماندار و زهرا روستائی (۱۴۰۱) به تحلیل و تبیین تطبیقی الگوهای کوپیرس و رابینسون پرداخته‌اند.
 - مقاله «تبیین پیوستگی آیات سوره حدید بر اساس مدل آینه‌ای نیل رابینسون» نوشته فرزاد دهقانی، مریم سخدری و محمد مصطفائی (۱۴۰۲) با روش تحلیل محتوا به کشف پیوستگی سوره حدید و ارائه ساختار متقارن و غرض سوره بر اساس مدل رابینسون پرداخته است.
 - مهناز راحتی بلاباد، سوسن آل‌رسول و ته‌مین پارسایی (۱۴۰۲) در مقاله «تحلیل ساختاری سوره اعراف بر اساس سیاق محوری 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 مطففین چگونه با استفاده از مدل رابینسون اثبات می‌شود؟
۲. چه ارتباطی بین آیات سوره مطففین وجود دارد؟

تبیین مدل نیل رابینسون^۱

نیل رابینسون (متولد ۱۹۴۸ م) قرآن‌پژوه 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 کارشناسی‌ارشد 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 بورگوییای تونس شده‌است. در حوزه مطالعات اسلامی نیز در دانشگاه پاریس تحت نظر محمد آرکون دوره پژوهشی دکتری را در زمینه تفاسیر قرآنی به مدت یک سال گذرانده‌است.

کتاب 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 پرداخته‌است.؛ -گفتارهای محمد: ترجمه احادیثی از پیامبر (ص) در حوزه‌های مختلف زندگی است؛ درآمدی کوتاه بر اسلام؛ کشف قرآن^۲، 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 ... پرداخته‌است. این کتاب با مباحثی کلی درباره قرآن، اسلام، زندگی پیامبر و ... که متناسب با سطح عموم است آغاز می‌گردد سپس با طرح مطالبی 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 سوره و نیز گفتاری بودن متن قرآن و بر اساس روش تحلیل بلاغی^۳ و ساختار متقارن، پیوستگی آیات سوره‌های بروج و یاسین را به اختصار در کتاب کشف قرآن مورد بررسی قرار داده و در مقالاتی مستقل، ساختار معکوس سوره‌های مومنون و مائده را نشان داده است. (توکلی محمدی، ۱۳۹۶: ۱۸-۲۲)

«تحلیل بلاغی» که به آن نظریه نظم متقارن نیز گفته می‌شود، تبیین نظم متون 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 کاربرد 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: $A\ B\ C / A'\ B'\ C'$ به عبارت دیگر در این نوع ساختار، واحدهای یک متن به همان ترتیب نخست بازطهور می‌یابند. (مینت، ۲۰۰۴: ۹۱-۹۳)

در آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ 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، ۲۰۰۴: ۹۳-۹۱)

این ساختار در آیات ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ * لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ 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 آینه‌ای^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 زیر بخش آن چنین چیده شده‌اند: $A\ B\ C // C'\ B'\ A'$ (مینت، ۲۰۰۴: ۹۱-۹۳) این ساختار، پیش‌تر در علوم بلاغی با عنوان «لَفّ و نَشْر» شناخته می‌شده اما علمای بلاغت، هیچ‌گاه 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

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

مواردی نظیر شباهت الفاظ به کار رفته در آغاز و پایان یک بخش؛ عبارت‌های منحصربه‌فرد در آیات آغازین و تکرار همان عبارات در آیات انتهایی یک بخش؛ تکرار یک کلمه یا عبارت کلیدی در یک بخش درحالی‌که در بخش‌های قبلی و بعدی چنین کلمه‌ای وجود ندارد (محمدعلی نژاد عمران، ۱۳۹۹: ۹۶) 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. (رابینسون، ۱۳۹۱: ۱۶۴-۱۶۸).

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 (رابینسون، ۱۳۹۱: ۱۷۰-۱۷۶) و بدین ترتیب، سطوح مختلف نظم معکوس در سوره را به نمایش می‌گذارد.

معرفی کوتاه سوره مطففین

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

¹ hooked keywords

² parallel introductions

درباره مکی 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. (فتاحی زاده و شیردل، ۱۳۹۶: ۱۶۱)

مروری بر روش برخی قرآن پژوهان مسلمان در اثبات پیوستگی سوره مطفین

پیش از بررسی پیوستگی آیات سوره مطفین 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 در نظر 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 حوی، آیات این سوره را به ۴ دسته (آیات ۱-۶؛ آیات ۷-۱۷؛ آیات ۱۸-۲۸؛ آیات ۲۹-۳۶) تقسیم کرده‌اند (سیدقطب، ۱۳۹۱، ۴۹۹/۸-۵۱۳؛ حوی، ۱۴۰۹، ۶۴۲۳/۱۱) 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 سیدقطب و سعید حوی 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 (۱۸-۲۱) و (۲۲-۲۸) را نیز مربوط به «الابرار» می‌داند. (فخر رازی، ۱۴۱۱، ۸۲-۹۲/۱۶)

دسته بندی 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 ۱-۱۷؛ آیات ۱۸-۳۶) تقسیم کرده‌اند (طبرسی، ۱۴۲۵، ۲۸۹/۱۰-۲۹۱؛ آلوسی، ۱۴۳۰، ۲۷۴/۱۰-۲۸۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۱، ۳۸۶-۳۸۰) محمود بستانی در التفسیر البنائی این سوره را شامل ۳ مقطع (آیات ۱-۶؛ آیات ۷-۱۷؛ آیات ۱۸-۳۶) می‌داند. (بستانی، ۱۴۲۴، ۳۰۹-۳۰۰ / ۵)

مدل نیل رابینسون و سوره مطفین

سوره مطفین 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 متقارن مشهود است، به طوری 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 مطففین و نیز موضوعات هر بخش را به نمایش می‌گذارد.

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

بخش بندی سوره مطففین

با توجه به نشانه‌های لفظی بیان شده در مدل نیل رابینسون به بخش‌بندی آیات سوره مطففین می‌پردازیم:

بخش یک: آیات ۱-۶

﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾ (۱) ﴿الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ﴾ (۲) ﴿وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ﴾ (۳) ﴿أَلَا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ﴾ (۴) ﴿يَوْمَ عَظِيمٍ﴾ (۵) ﴿يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (۶) ﴿﴾

نشانه‌های لفظی موجود در این بخش عبارتند از:

۱. الفاظ تک کاربرد «اکتالوا» و «کالوهم» (روحانی، ۱۳۶۶، ۵۲۳/۱) و «المطففین» (همان، ۴۸۳/۱) به‌عنوان واژگان کلیدی می‌توانند مطرح باشند که بر اسلوب تاکید دلالت دارند. (فتاحی‌زاده و شیردل، ۱۳۹۶: ۱۷۴)

۲. 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، ۲۰/۳۸۱)

ممکن است این سوال پیش آید از آن جایی که سوره مطففین 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 به‌عنوان آیه پایانی، بخش نخست در اوج معادشناختی پایان می‌یابد (یَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ)؛ دیگر این که با فرض در نظر گرفتن آیه ۱۰ به‌عنوان آیه پایانی، ساختار تقارنی در بخش دوم و سوم به هم می‌خورد زیرا

خواهیم دید در این دو بخش به توصیف «فَجَار» و «ابرار» پرداخته می‌شود که مقابل یکدیگر قرار دارند.

بخش دوم: آیات ۷ تا ۱۷

﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفَجَارِ لَفِي سَجِّينٍ (۷) وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَجِّينٌ (۸) كِتَابٌ مَرْقُومٌ (۹) وَيَلَّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ (۱۰) الَّذِينَ يُكْذِبُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ (۱۱) وَمَا يُكْذِبُ بِهِ إِلَّا كُلُّ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ (۱۲) إِذَا تَتَلَّى عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ (۱۳) كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (۱۴) كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ (۱۵) ثُمَّ إِنَّهُمْ لَصَالُو الْجَحِيمِ (۱۶) ثُمَّ يُقَالُ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ (۱۷)﴾

نشانه‌های لفظی موجود در این بخش عبارتند از:

۱. واژه‌های مُكَذِّبِينَ ؛ يُكْذِبُونَ ؛ يُكْذِبُ و تُكْذِبُونَ که در سایر بخش‌های این سوره استفاده نشده‌است.
۳. تکرار واژه «سَجِّين» در دو آیه متوالی و نیز تکرار واژه «مرقوم» که هر کدام فقط دوبار آن‌هم در این سوره به کار رفته‌است. (روحانی، ۱۳۶۶، ۲/ ۸۴۷؛ ۳/ ۱۳۸۷)
۴. واژه‌های «یوم» و «یومئذ» که به ترتیب، یکبار و دوبار در این بخش به کار رفته‌است.
۵. اولین آیه این بخش با واژه «کَلَّا» شروع می‌شود که همین واژه، در آیات ۱۴ و ۱۵ یعنی در دو و سه آیه به آخر مانده نیز تکرار شده‌است.
۶. تکرار کلمه «کتاب» در آیات ابتدایی و سوم این بخش می‌تواند باعث ایجاد پیوستگی در آیات این بخش باشد.
۷. واژه «الفَجَار» که در آیه ابتدایی این بخش به کار رفته در سایر بخش‌ها مشاهده نمی‌شود.
۸. تکرار واژه «ثم» در ابتدای دو آیه پایانی این بخش، تکرار «أَنَّهُمْ» در آیات ۱۵ و ۱۶ و نیز محتوای معادشناختی ثُمَّ يُقَالُ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكْذِبُونَ نشان‌دهنده اتمام این بخش در آیه ۱۷ می‌باشد.

بخش سوم: آیات ۱۸ تا ۲۸

﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ (۱۸) وَمَا أَدْرَاكَ مَا عِلِّيُّونَ (۱۹) كِتَابٌ مَرْقُومٌ (۲۰) يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ (۲۱) إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ (۲۲) عَلَى الْأَرْزَاقِ يُنْظَرُونَ (۲۳) تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ (۲۴) يُسْقَوْنَ مِنْ رَحِيقٍ مَخْتُومٍ (۲۵) خِتَامُهُ مِسْكَ وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ (۲۶) وَمَرَاجُئُهُ مِنْ تُسْنِيمٍ (۲۷) عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ (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/ ۱۳۷۵)؛ همان: ۶۹۶/۲؛ «قَلَّيْتَنَافْسٍ» و «الْمُتَنَافِسُونَ» (همان: ۱۳۶۲/۳)؛ «مِزَاجِه». (همان: ۳/ ۱۳۸۹) می‌توانند واژگان کلیدی این بخش محسوب شوند.
۳. تکرار واژه‌های «المقربون» در آیه چهارم و پایانی؛ «کتاب» در آیات ابتدایی و سوم و «نَعِيم» در آیه پنجم و هفتم این بخش

بخش چهارم: آیات ۲۹ تا ۳۴

﴿إِنَّ الَّذِينَ أٰجْرُمُوا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا يَضْحَكُونَ (۲۹) وَإِذَا مَرُّوا بِهِمْ يَتَغَامَزُونَ (۳۰) وَإِذَا انْقَلَبُوا إِلَىٰ أَهْلِهِمْ انْقَلَبُوا فَكِهِينَ (۳۱) وَإِذَا رَأَوْهُمْ قَالُوا إِنَّ هَٰؤُلَاءِ لَضَّالُّونَ (۳۲) وَمَا أُرْسِلُوا عَلَيْهِمْ حَافِظِينَ (۳۳) فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ (۳۴)﴾

نشانه آغاز این بخش، تغییر نگاه در آیه ۲۹ سوره مطفین است چراکه در آیات قبلی، سخن از ابرار بود و در آیه مذکور، به رفتار «الذین 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 می‌یابد. (سیدقطب، ۱۳۹۱، ۸/ ۵۰۹؛ فخررازی، ۱۴۱۱، ۱۶/ ۹۲؛ حوی، ۱۴۰۹، ۱۱/ ۶۴۳۰؛ بستانی، ۱۴۲۴، ۵/ ۳۰۶)

در توضیح این که چرا آیه ۳۴ سوره مطفین را به عنوان آیه پایانی این بخش در نظر گرفته‌ایم، باید گفت اولاً: عبارت «الذین امنوا» و واژه‌های «من» و «یضحکون» در آیه ابتدایی این بخش نیز تکرار شده و شاهد به‌کارگیری نوعی از صنعت قلب هستیم و اگر آیه ۳۶ را به عنوان آیه پایانی این بخش در نظر بگیریم تقارن موجود در این بخش به هم می‌خورد؛ ثانیاً در آیات ۲۹ تا ۳۴، حضور هر دو گروه مجرمان و مومنان آشکار است اما دو آیه پایانی، هر کدام به‌طور جداگانه به سرنوشت یکی از این دو گروه در روز جزا اشاره کرده است: آیه ۳۵ به سرنوشت مومنان اشاره دارد، چنان‌که آلوسی (علی الارائک ينظرون) را حال، از فاعل یضحکون می‌داند و آن‌را اشاره به مشاهده احوال بد کفار در روز قیامت، توسط مومنان می‌داند. (آلوسی، ۱۴۳۰، ۱۰/ ۲۸۴؛ نیز نک: سید قطب، ۱۳۹۱، ۸/ ۵۱۱؛ فخر رازی، ۱۴۱۱، ۱۶/ ۹۳؛ بستانی، ۱۴۲۴، ۵/ ۳۰۷)؛ آیه ۳۶ نیز به سرنوشت مجرمان یا کفار اشاره دارد به‌طوری که آلوسی، آیه مذکور را بازخورد بر خورد کافران با مومنان در دنیا می‌داند. (۱۴۳۰، ۱۰/ ۲۸۴؛ نیز نک: فخر رازی، ۱۴۱۱، ۱۶/ ۹۳؛ سید قطب، ۱۳۹۱، ۸/ ۵۱۱)

نشانه‌های لفظی موجود در این بخش: ۱. عبارت «وَ اِذَا» که در ابتدای آیات دوم، سوم و چهارم این بخش تکرار شده است؛ ۲. تکرار واژه «یضحکون» در آیات ابتدایی و انتهایی این بخش؛ ۳. به کارگیری نوعی صنعت قلب در آیه ابتدایی و انتهایی آن به گونه‌ای که فعل «یضحکون» 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 «مِن» نیز در میانه هر دو آیه ذکر شده است.

إِنَّ الَّذِينَ أَجْرَمُوا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا يَضْحَكُونَ ﴿٢٩﴾

فَأَلْوَمُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ ﴿٣٤﴾

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 روشنتر است که ذیل آیه ۲۹ ام می گوید: از سیاق، چنین به دست می آید 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 بفهمند علت خندیدن کفار به ابرار و استهزاء کردن آنان، تنها ایمان آنان بود، همچنان که تعبیر از کفار به جمله «الذین اجرموا»، برای این بوده که بفهمند 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 ابوجهل و ولید بن مغیره و عاص بن وائل و اصحاب ایشان می داند که مرتکب جرائم شدند (۱۴۲۵، ۲۹۸/۵) و نیز ابن عاشور که بزرگترین جرم را کفر می داند نیز موید این مطلب است. (۱۹۹۷، ۱۲/۲۱۰)

هم چنین با دقت در سایر آیات قرآن شاهد کاربرد «اجرموا» (روحانی، ۱۳۶۶، ۶۴/۱) 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 مفصل تر داده خواهد شد.

ارتباط میان بخش های همجوار

هر بخش از سوره مطففین با بخش قبل و بعد از آن مرتبط است و این ارتباط به گونه ای لفظی و معنوی نمایان می شود.

ارتباط بخش نخست با بخش دوم

از طریق نوع اول از واژگان کلیدی قلاب دار ارتباط این دو بخش میسر می شود به گونه ای که دو آیه انتهایی بخش نخست، در تحلیل علت کم فروشی، به عدم اعتقاد آنان به روز برانگیخته شدن انسان ها اشاره می کند و از این واقعه بزرگ، دو مرتبه با عبارات «یوم عظیم» و «یوم یقوم الناس» یاد می کند (فخر رازی، ۱۴۱۱، ۱۶/۸۳-۸۲؛ ابن عاشور، ۱۹۹۷، ۱۲/۱۹۲؛ سیدقطب، ۱۳۹۱، ۴۹۹/۸) که این مهم، در بخش دوم جدی تر دنبال می شود؛ در این بخش، خداوند ۳ بار به صورت مستقیم و ۱ بار نیز غیر مستقیم به موضوع روز جزا اشاره می کند (۲ بار لفظ «یومئذ» و ۱ بار با عبارت «یوم للذین»).

هم‌چنین، 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 «كَلَّا إِنَّ كِتَابَ»، «لَفِي»، «وَمَا أَدْرَاكَ مَا» و «كِتَابٌ مَّرْقُومٌ» 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 «كَلَّا إِنَّ كِتَابَ» و «كِتَابٌ مَّرْقُومٌ» 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. ادر واقع، ابرار را دارای مرتبه عالی‌های از ایمان هستند (طباطبایی، ۱۳۶۳، ۳/۶۵۲-۶۵۳) که از جهت عقل عملی، ایمان دارند و دارای اخلاق و ملکات حسنه اند. (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 به‌طور ضمنی می‌تواند به ارتباط «علی الارائک ینظرون» و بخش چهارم سوره اشاره داشته باشد. ابن عاشور مفعول «ینظرون» را محذوف دانسته و قول خداوند در «من الکفار یضحکون» را دلالت بر آن می‌داند و منظور از «ینظرون» را مشاهده مشرکین در عذاب می‌داند (۱۹۹۷، ۱۲/۲۱۵). 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. باب ارتباط موضوعی آیه مذکور با این بخش می‌توان به بیان علامه طبرسی در مجمع البیان استناد کرد که این آیه را در یادکرد آن چه کفار در دنیا با مومنان از روی مسخره و استهزاء، می‌کردند، بیان می‌کند. (۱۴۲۵، ۵/۲۹۹) ابن عاشور نیز این آیه را حکایت از تعدی مشرکین بر مومنین می‌داند که در روز قیامت بر مشرکین مترتب می‌شود. (۱۹۹۷، ۱۲/۲۱۵)

^۱ سوره بقره: آیه ۱۷۷؛ سوره آل عمران: آیه ۱۹۳؛ آل عمران: آیه ۱۹۸؛ سوره انسان: آیه ۵؛ سوره انفطار: آیه ۱۳؛ سوره

ارتباط آیات ۳۵ و ۳۶ با بخش های سوم و دوم

آیه ۳۵، عینا 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 نمی توان دلیلی بر آن ارائه داد اما با کمی درنگ و تأمل، می توان به پیوند معنایی میان «الفجار» و «الکفار» پی برد؛ اول این که: اساطیرالاولین خواندن آیات قرآن که از ویژگی های «فجار» برشمرده شده در چند آیه از قرآن با عبات «الذین کفروا» همراه شده^۱؛ دوم این که: تکذیب آیات الهی نیز که به عنوان خصیصه فجار شمرده شده، در آیات دیگری از قرآن کریم به عنوان یکی از نشانه های کافران به آن اشاره شده؛ سوم اینکه: در جایی از قرآن، «ابرار» در مقابل «کافرین»^۲ قرار دارند و در این سوره در مقابل «فجار» ذکر شده اند. از طرفی سخن علامه طباطبایی در المیزان نیز که منظور از مطففین را کفار کم فروش می داند مظهر 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 می کند و در بخش نخست سوره با پرسشی تعجبی، روز بزرگ (قیامت) را یادآوری می کند و به نوعی اشاره می کند 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 می باشد. با این وجود می توان گفت آیه پایانی سوره به صورت لفظی و معنایی با تمام بخش های سوره ارتباط دارد. ابن عاشور این آیه را براعتی نیکو می داند که مشتمل بر تمام سوره است (۱۹۹۷، ۱۱۲/۲۱۶).

نظم معکوس در سوره مطففین

یکی از مهم ترین مبانی رابینسون در زمینه اثبات پیوستگی متن و ساختار قرآن کریم، پیش فرض گرفتن وجود ساختار معکوس^۴ یا متقارن^۵ در سوره های قرآنی است. (توکی محمدی، ۱۳۹۶: ۷۸) تلقی وجود ساختار معکوس و متقاطع 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 ۳۰-۳۱؛ سوره فرقان: آیات ۴-۵

۲ سوره انعام: آیات ۷-۱۱

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 **وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ ﴿١٠﴾** **الَّذِينَ يَكْذِبُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ ﴿١١﴾** 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 «یکذیبون» 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 قبلاً داده شد: **إِنَّ الَّذِينَ أَجْرَمُوا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا يَصْحَكُونَ - فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَصْحَكُونَ**

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 مطفین شروع می‌شود و بعد از توصیف آنان با پرسشی استفهامی، از روز جزا نام می‌برد. در آیه ابتدایی بخش چهارم نیز با عبارت «ان الذین اجرموا» آغاز می‌شود که به نوعی برگشت به همان کم‌فروشان «مطفین» 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 می‌تولند 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: **كَلَّا**

إِنَّ كِتَابَ (آیات ۷ و ۱۸)؛ كِتَابٌ مَرْقُومٌ (آیات 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 می باشند.
- 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.

مکی بودن سوره مطفین با تکیه بر مدل نیل رابینسون

یکی از اقوال مطرح شده درباره سوره مطفین این است که برخی آیات آن مکی و مابقی مدنی است؛ چنان‌که علامه طبرسی که خود بر مکی بودن این سوره نظر دارد دو قول را نقل می‌کند و می‌گوید: معدّل از قول حسن و ضحاک و عکرمة گوید که مدنی است؛ ابن عباس و قتاده گفته اند مدنی است مگر هشت آیه از آن که آیه «ان الذین اجرموا..» تا آخر سوره است (طبرسی، ۱۴۲۵، ۲۸۹/۵) و علامه طباطبایی نیز با اشاره به این‌که آیات اول این سوره، از مطفین سخن می‌گوید، معتقد است از نظر سیاق، با آیات مدنی مطابقت دارد و آیات پایانی آن با سیاق سوره‌های مکی مناسبتر است. (طباطبایی، ۱۳۶۳، ۴۰/۱۱۲) 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 موید مکی بودن 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. (فتاحی زاده و شیردل، ۱۳۹۶: ۱۵۷-۱۷۳؛ اقبال، صادقی و خیراندیش، ۱۳۹۴: ۱۳۹-۱۵۳)

با اثبات پیوستگی آیات سوره مطفین بر اساس مدل آینه ای نیل رابینسون، بر مکی بودن سوره تاکید بیش‌تری می‌شود که این مهم از دو طریق امکان پذیر می‌شود:

۱. تبیین پیوند موجود بین تمام آیات سوره مطفین، نظرات مبنی بر مدنی بودن قسمتی از آیات را از اعتبار می‌لن‌دازد و مکی بودن تمام آیات را تقویت می‌کند چرا که موضوع عدم هم‌خوانی و عدم پیوستگی و ربط بین آیات سوره مطفین منتفی است و تمام آیات این سوره از ابتدا تا انتها در پیوندی لفظی و معنادار با یکدیگر هستند.

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

الف) هر سوره‌ای که در آن واژه کلاً به کار رفته، مکی است (زرکشی، ۱۴۱۵ ق. ۲۷۵/۱؛ سیوطی، بی‌تا، ۸۷/۱؛ زرقانی، ۱۴۰۸ ق. ۱۹۶/۱-۱۹۷) که سوره مطففین نیز ۴ بار به کار رفته (المطففین/ ۷، ۱۴، ۱۵، ۱۷) و از نشانه‌های لفظی در تعیین حدود بخش‌های دوم و سوم سوره، بر اساس مدل رابینسون نیز می‌باشد.

ب) کلماتی نظیر «ویل» «ما ادراک» و «لا اقسام» بر مکی بودن سوره دلالت می‌کند (نکونام، ۱۳۸۰: ۱۲۲-۱۲۱) که واژه «ویل» ۲ بار (المطففین/ ۱، ۱۰)، و «ما ادراک» ۲ بار (المطففین/ ۸، ۱۹) به کار رفته است. بر اساس مدل رابینسون 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، مکی بودن 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 رابینسون، 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 سور مکی است (حسین احمد، ۱۴۲۰ ق. ۱۶۸/۱) که در این سوره می‌توان به مواردی نظیر «کلاً»، «المطففین»، «سجین»، «علیون»، «رحیق مختوم»، «تسنیم»، «معدن اثم» و «کتاب مرقوم» اشاره کرد که اغلب از کلمات تک کاربرد قرآن می‌باشد و در مدل رابینسون با عنوان «تکرار واژگان کمیاب» در برقراری ارتباط میان بخش‌ها و نیز بخش‌بندی سوره‌ها، کاربرد دارد. (رابینسون، ۱۳۹۱/۱۶۷؛ رابینسون، ۱۳۹۰/۲۵)

نتیجه‌گیری

می‌توان سوره مطففین را بر اساس قواعد مدل نیل رابینسون 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 مطففین بر پایه مدل رابینسون، با دسته‌بندی برخی قرآن‌پژوهان از جمله سید قطب و سعید حوی، 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 به‌سختی از طریق نشانه‌های لفظی یادشده در مدل نیل رابینسون 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 بیش تر 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 پیوند 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 مآخذ

قرآن کریم.

- ابن عاشور، محمدطاهر. (۱۹۹۷). *تفسیر التحرير والتنوير* (المجلد الثانی عشر). دار سحنون.
- اقبال، ابراهیم، صادقی، عماد، و خیراندیش، ابودر. (۱۳۹۴). تاریخ گذاری سوره مطففین (موردپژوهی مکی یا مدنی بودن سوره مطففین و نقش آن در تفسیر). *پژوهشنامه معارف قرآنی*، ۶(۲۳)، ۱۳۹-۱۶۶.
- <https://doi.org/10.22054/rjqk.2015.5410>
- آلوسی، محمودبن عبدالله. (۱۴۳۰). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی* (علی عبدالباری عطیه، محقق). (المجلد العاشر، الطبعة الثالثة). دارالکتب العلمیه.
- 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*، ۱(۴)، ۲۵-۵۴.
- https://quranicstudies.ihs.ac.ir/article_3046.html
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). *تسنیم: تفسیر قرآن کریم* (ج ۱۸). اسراء.
- حسین‌احمد، عبدالرزاق. (۱۴۲۰). *المکی والمدنی فی القرآن الکریم*. دار ابن عفان.
- حوی، سعید. (۱۴۰۹). *الاساس فی التفسیر* (المجلد الحادی عشر، الطبعة 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 حدید بر اساس مدل آیینی ای نیل رابینسون. پژوهش‌های قرآنی، ۲۸(۱۰۶)، ۶۹-۹۲.

[10.22081/jqr.2023.63668.3509](https://doi.org/10.22081/jqr.2023.63668.3509)

رابینسون، نیل. (۱۳۹۰). ساختار و تفسیر سوره مومنون (أبوالفضل حری، مترجم). حسنا، فصلنامه تخصصی تفسیر، علوم قرآن و حدیث، ۲(۸)، ۱۶-۴۶. <http://noo.rs/sVDky>

رابینسون، نیل. (۱۳۹۱). داستان باز؛ قرائتی دوباره از سوره مائده (محمدکاظم شاکر و انسیه عسگری، مترجمان). پژوهش‌های قرآنی، ۱۸(۶۹)، ۱۵۶-۱۹۰. https://jqr.isca.ac.ir/article_3345.html

راحتی بلاباد، مهناز، آل‌رسول، سوسن، و پارسایی، تهمنه. (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 رابینسون و تکمیل آن. نشریه قرآن‌شناخت، ۱۶(۱)، ۵۹-۷۸.

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

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

رضایی هفتادار، حسن، و زاهدی فر، سیفعلی. (۱۳۹۴). آسیب‌شناسی پژوهش نیل‌رابینسون درباره دجال. انتظار موعود، ۱۵(۵۱)، ۷-۱۸. https://www.entizar.ir/article_75343.html

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

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

[10.22108/nrgs.2023.135375.1820](https://doi.org/10.22108/nrgs.2023.135375.1820)

زرقانی، عبدالعظیم. (۱۴۰۸). مناهل العرفان فی علوم القرآن. دارالفکر.

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

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

طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۶۳). ترجمه تفسیر المیزان (سیدمحمدباقر موسوی همدانی، مترجم). دفترانتشارات اسلامی.

طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۱). المیزان فی تفسیر القرآن. موسسه الاعلمی للمطبوعات.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۲۵). مجمع البیان 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 منگلبادی، بمانعلی، زارع زردینی، أحمد، و حیدری مزرعه آخوند، محمدعلی. (۱۴۰۱). بازخوانی انسجام ساختاری قرآن 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)

فتاحی 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). *متدولوژی علوم قرآن*. جامعه الإمام صادق.

فخر رازی، محمدبن عمر. (۱۴۱۱). *التفسیر الکبیر او مفاتیح الغیب*. دارالکتب العلمیه.

قائم‌نیا، علیرضا. (۱۴۰۱). *معناشناسی ۱ (چاپ چهارم)*. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

قطب، سید. (۱۳۹۱). *فی ظلال القرآن (الطبعة السابعة)*. دار احیاء التراث العربی.

ماتیوز، پیترهیوگو. (۱۳۸۹). *تاریخ مختصر زبان‌شناسی ساختگرا (راجله 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/ls.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 کوپپرس). *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 ادیان و

مذاهب.

مینت، رونالد و دیگران. (۲۰۰۴). *طریقه التحلیل البلاغی و التفسیر: تحلیلات نصوص من الكتاب المقدس و*

من الحدیث النبوی الشریف. 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 میبیدی)

محمود شهبازی*^۱ (عضو هیات علمی دانشگاه اراک، ایران)مهدی واحدی کیا^۲ (عضو هیات علمی دانشگاه اراک، ایران)DOI: [10.22034/jilr.2024.141084.1157](https://doi.org/10.22034/jilr.2024.141084.1157)

تاریخ الوصول: ۲۰۲۴/۰۴/۱۴

تاریخ القبول: ۲۰۲۴/۱۰/۱۵

صفحات: ۱۳۳-۱۵۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۲۶

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 نصبی آن بر تاکید 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 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 میبیدی ترجمه دقیق‌تری در این زمینه است و دو مؤلفه مذکور را بهتر بازتاب داده است؛ در حالی که ترجمه معنایی بررسی‌شده، 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 والميبيدي)

الملخص

تطرح في اللغة العربية مفهوما 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 الإنشائي أو الخبري. على الرغم من أن تغيير الإعراب يؤدي إلى عنصر متغير في بنيتين منصوب ومرفوع، فإن حال رفعه يدل على الثبات والشمولية، بينما يدل حال نصبه على التأكيد على وقوع المصدر وفعله. تتناول هذه المقالة، باستخدام المنهج الوصفي التحليلي واستخدام نموذج "تحليل العناصر" للمعنى مع التركيز على عنصرين "المعنى المصدر" و"العنصر المتغير" كمثال لتحليل ترجمة ومقارنة بنيتين منصوب ومرفوع لمصدرين جزاء وسلام في القرآن. تسعى المقالة إلى مراجعة ومقارنة ونقد ترجمتين مختارتين حرفية ومعنوية 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 الميبيدي 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 (مبتدأ-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 درک مفاهیم عمیق و ظریف آن برای بسیاری از مردم، به ویژه غیر عرب‌زبانان، دشوار است. از این رو، 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 رساترین 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، گویاتر 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 قابل‌درک‌تر می‌شود. در نتیجه، می‌توان گفت که ترجمه قرآن و نقد آن، دو امر لازم و ملزوم 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: شُکراً لا کفراً- سلماً و تحیة- سمعاً و طاعة سرتنی روی تک حقاً- لک علی ألف عرفاً 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 حِطَّةٌ﴾ (اعراف: ۱۶۹) - ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا﴾ (آل عمران: ۱۴۵)

﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ

اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (توبه: ۶۰)

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

﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا﴾ (نساء: ۱۲۲) - ﴿وَيُقْتَلُونَ وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ

وَالْقُرْآنِ﴾ (توبه: ۱۱۱)

﴿فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ﴾ (غافر: ۵۵) - ﴿فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَا يَسْتَخِفَّنَكَ الَّذِينَ لَا يُوقِنُونَ﴾

(روم: ۶۰)

مصدرهای جانشین فعل در حالت رفعی، یا خبر هستند یا مبتدا، و ترجمه آنها نیز چندان دشوار و چالش‌برانگیز نیست؛ ولی گاهی ممکن است حالت نصبی این مصادر 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 میبیدی 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 بسنده 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	پرسدا	همراه با خشم	با نشاط	کامل بودن عمل	باز شدن لب‌ها	
				+	+		تبسم
				+		+	نیم‌خند
				+	+	+	لب‌خند
		+		+	+	+	خنده
	+	+		+	+	+	قهقهه
			+				نیشخند
+					+	+	ریشخند

نایدا (۱۹۶۴)، نظریه‌پرداز 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/تجیل 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 دربردارنده سایر مؤلفه‌ها یا ویژگی‌ها، بویژه وجه ضمنی واژه است، که جزییات بیشتری به معنای واژه می‌افزایند و به تبیین دقیق‌تر معنای واژه کمک می‌کنند اما ممکن است در متمایز ساختن واژه‌ها از یکدیگر چندان مؤثر نباشند.

^۱ Componential analysis

^۲ Common components

^۳ Diagnostic components

^۴ 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 عبارات‌ها از جمله واژگان فرهنگ-محور، استعاره، و غیره استفاده کرده است. این تحلیل به ترتیب از راه تشخیص وجوه 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 تمایز واحدهای واژگانی زبان‌های مبدأ و مقصد را در ترکیب، شکل، اندازه، یا کارکرد 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 آوایی 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 خلاء واژگانی در زبان مقصد به مدرسان ترجمه و ترجمه‌آموزان توصیه می‌کند (ص. ۹۳). اسنل-هورنبی (۱۹۹۵/۱۹۸۸) بکارگیری تحلیل مؤلفه‌ای را از بارزترین راهبردهای ترجمانی تقلیل‌گرایانه و در عین حال عینی و کمبارن (۲۰۱۴) آن را عینی‌ترین راهبرد در ترجمه فارغ از فرهنگ برمی‌شمارد. در رابطه 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.

نظریات و دیدگاه‌های ارائه‌شده 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 ژرفای 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 محذوف الفعل» نوشته شکرانی (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 محذوف 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 موردی سوره نساء» نوشته خانی کلفای و حلال‌خور (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 مورد نظر، 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.

مقلله «برابریابی 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 مصادر منصوب بایستی به غرض کاربر زبان از کاربست این گونه کلمات پی‌برد و به تبع آن به دنبال این بود که زبان مقصد (فارسی) چگونه و از چه سازه‌ای برای چنین غرضی استفاده می‌کند. البته این مقاله بیش‌تر به نقد و بررسی آن دسته از عبارات و متون فارسی پرداخته است که در آنها ساخت‌هایی 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. الترابین (۲۰۱۹) نیز در «اصول ترجمه: درسنامه‌ای برای دانشجویان عرب‌زبان» بحث کم‌وبیش 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 خلاء موجود، مقاله حاضر با رویکردی ویژه به ترجمه و معادل‌یابی دو مؤلفه معنای مصدر و مؤلفه متغیر در مصدرهای جانشین فعل می‌پردازد و در صدد است ضمن مقایسه ترجمه آنها در دو ترجمه به معنای دقیق این مصدرها در زبان فارسی برسد.

کارکرد مصدر از نظر معنایی

مصدر از نظر دلالتی 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 ضریبا	ضریبا	ضرب
	إصبر	إصبر صبیرا	صبیرا	صبر
دعا	سقاك الله	سقاك الله سقیا	سقیا لك	سقی لك
	تبت یده	تبت یده تبا	تبا له	تبت له
خبر	أحمد الله	أحمد الله حمدا	حمدا لله	حمد له
	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 قوی‌تر و ثبوت بیش‌تری نسبت به فعل دارد، مصدر فقط بر عمل یا حالت و فعل علاوه بر حلت و عمل بر زمان نیز دلالت می‌کند؛ بنابراین وقتی به حلت یا عمل امر می‌کنی تأکید بیش‌تری دارد تا وقتی که به فعل امر می‌کنی که هم بر زمان و هم بر حالت دلالت می‌کند.» (السامرائی، ۲۰۰۷؛ ۱۴۴/۲) 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 می‌کنی» (ابن عییش، 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، «أما آیه (فَاتَّبَاعَ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءِ 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 فی عملک فجدا جدا و سیرا سیرا، نصب کرده‌ای چون مراد از آن عموم نیست تنها برای شخص مورد نظر واجب است که به آن عمل شروع نموده است مانند: (فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ) (محمد: ۴) این تشبیه مربوط به زمانی است که دشمن را دیدند و امر دائمی نیست. «(فراء، 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 مؤلفه‌های مصدر «ضرب»

مصدر	عمل یا حالت	جانشین فعل	خبری یا انشائی	حدوث	تأکید	ثبات موقت یا امید به آن	ثبات دائم یا عمومی
«ضربا» 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 «ضرب» شده است و انشائی است و حدوث دارد؛ چون گوینده توقع وقوع آن را دارد و تأکیدی است چون نسبت 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، حمدا لک، عجا 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 محذوف، مانند «صبر»، که در اصل «صبری صبر» بوده است. متکلم 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» (السامرای، ۲۰۰۷: ۱۸۰/۱). علت ممنوعیت اظهار مبتداء به مسأله معنا برمی‌گردد؛ چرا که اظهار یا در تقدیر گرفتن آن منجر به تغییر معنایی می‌شود، مثلاً وقتی کسی دستوری می‌دهد، در پاسخ گفته می‌شود «سمع و طاعة». پیداست که قصد متکلم تعریف از سمع و طاعت خود نیست که بتوان ادعا کرد اصل جمله «سمعی سمع و طاعتی طاعة» 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 «أسمع و أطيع» به مصدر مرفوع عدول کرده است؛ لذا اگر مبتدائی برایش در تقدیر گرفته یا اظهار شود که اصل جمله «قصدی سمع و طاعة» 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: «له علی ألف اعترافا» یا «أنت أخی حقاً»، که نمونه نخست را در نحو «تأکید لِنفسه» می‌نامند، چون مصدر اعتراف تأکیدی برای مضمون جمله ماقبل است؛ در حالی که نمونه دوم را «تأکید لغيره» 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 «له علی ألف اعترافا» یا «أنت أخی حق» که مصدر خبر برای مبتدای محذوف است و تفاوتش با حالت نصب همان تفاوتی است که در بالا میان مصدر منصوب و مرفوع گفته شد. اما درک فرق معنایی دو حالت با مثال‌های ساختگی دشوار است.

مصدر جانشین فعل «سلام»

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

دین و جان در امان باشد» (زهری، ۲۰۰۱: ۳۰۹/۱۲). این واژه در آیات بسیاری در قرآن استعمال شده است:

﴿وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ﴾ (هود/

۶۹)

﴿سَلَامٌ عَلَىٰ آلِ يَسِينَ﴾ (صافات/ ۱۳۰)

﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾ (فرقان/ ۶۳)

﴿إِلَّا قِيْلًا سَلَامًا سَلَامًا﴾ (واقعة/ ۲۶)

﴿إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ إِنَّا مِنْكُمْ وَجِلُونَ﴾ (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، بی تا: 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 دهندگان در قالب مصدر منصوب با حالتی نیکو سلام کرده‌اند، و به همین دلیل از فعل استفاده نکرده‌اند، طبق آیه ﴿وَإِذَا خَبِئْتُمْ بِهِمْ فَبِحَيْبَةٍ فَحْيُوا بِأَحْسَنَ 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 (زمخشری، ۱۹۸۷: ۹/۱).

در آیه صافات سلام به حالت رفع آمده است تا بر دوام و ثبات مستمر دلالت کند. اما 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 «عباد الرحمن» که با تواضع (هونا) بر روی زمین راه می‌روند آغازکننده سلام هستند. «سلام دادن سنت رسول خداست» (صادقی تهرانی، ۱۴۰۸ق: 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 سَلَامٌ﴾ است؟ در عبارت دوم سلام به صورت مرفوع قوی‌تر 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 بلیغ تر است چرا با نصب خوانده شده است؟ در پاسخ باید گفت این از دو جهت لفظی و معنایی رخ داده است از جهت لفظی برای این است که استثناء متصل است و قبلا سلاما از لغوا استثنا شده است و از جهت معنایی برای این که سلاما نسبت به سلام به لغو نزدیک تر است بنابراین نصب مناسب است. «(رازی، بی تا: 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 بینهم» (بیضاوی، بی تا: ۵/۱۷۹)، 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 بسنده کند.

بررسی ترجمه‌ها

با این تفاسیل، 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 «سلاما و سلام»

آیه	سوره/آیه	مترجم	ترجمه
وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ	هود / ۶۹	فولادوند	و به راستی فرستادگان ما برای ابراهیم مژده آوردند سلام گفتند پاسخ داد سلام و دیری نپایید که گوساله‌ای بریان آورد
		میبیدی	و آمد فرستادگان ما به ابراهیم به بشارت دادن (به فرزند) گفتند: «درود بر تو» ابراهیم گفت: «درود بر شما» هیچ درنگ نکرد (ابراهیم) که گوساله ای آورد بریان کرده در سنگ

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 مؤلفه های دیگر از قبیل دلالت بر حلت (معنای مصدری)، تاکید، و امید به ثبات تحت الشعاع آن خدشه‌دار شده است؛ زیرا پیش از این نیز اشاره شد که «سَلَمٌ» متفاوت از «سلاما» 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 نصبی 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 تمیز 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»

آیه	سوره/آیه	مترجم	ترجمه
سَلَامٌ عَلٰی اِلٰی یَاسِیْنَ	صافات / ۱۳۰	فولادوند	درود بر پیروان الیاس
		میبدی	درود بر الیاس

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 «سلاما»

آیه	سوره/آیه	مترجم	ترجمه
اِلَّا قَبِيْلًا سَلَامًا سَلَامًا	واقعه / ۲۶	فولادوند	سخنی جز سلام و درود نیست
		میبدی	مگر سخنی بی رنج سخنی از جفا آزاد
اِذْ دَخَلُوْا عَلَيْهِ فَقَالُوْا سَلَامًا قَالَ اِنَّا مِنْكُمْ وَجَلُوْنَ	حجر / ۵۲	فولادوند	هنگامی که بر او وارد شدند و سلام گفتند [ابراهیم] گفت ما از شما بیمناکیم
		میبدی	آنکه که بر او در شدند او را سخنی گفتند نیکو (که از آن برآسود و شاد شد)؛ (ابراهیم) گفت: ما از شما می‌ترسیم.

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 پرتکرار است، و نصب آن نشان می‌دهد که همه آنها آغازکننده سلام هستند. فولادوند آن را به صورت عطف کلمه بر مترادف خودش ترجمه کرده، عنصر تکرار را ترجمه نکرده است. شاپان 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 میبیدی 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: ۹/۴۲۹)؛ 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. میبیدی، مانند نمونه پیش، آن را نعت برای مصدر محذوفی گرفته است که عامل آن فعل «قالوا» است (قالوا قولوا سلاماً) و از این حیث ترجمه دقیقی ارائه نداده است؛ زیرا سلاماً با قالوا قولوا سلاماً فرق دارد سلاماً مصدری است که جانشین فعل شده است در حالی که قولوا سلاماً نوع قول را مشخص می‌کند یا به عبارت دیگر سلاماً مؤلفه‌های معنایی 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 نصبی (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 تمییز 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- ﴿وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ﴾ (بقره/ ۱۹). همان‌طور که می‌دانیم کاربرد مصدر به صورت مرفوع افاده ثبوت و دوام می‌کند. هر چند 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 به‌گونه‌ای نیست که جنبه عمومی داشته باشد؛ بنابراین، چون عمومیت و دوام ندارد، تا این‌جا منصوب بودن را اقتضا می‌کند. اما کلمه «الکافرین» 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 عَاقِبَتَهُمَا أَنَّهُمَا فِي النَّارِ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ﴾ (حشر/ ۱۷). در این آیه نیز هر چند 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- ﴿جَزَاءٌ مِنْ رَبِّكَ عَطَاءٌ حِسَابًا﴾ (نبأ/ ۳۶). در این مثال نگفته است «جزاء من ربك» تا خبر برای مبتدای محذوف باشد، یعنی: «هذا جزاء من ربك». در نگاه اول این جمله نیز همان معنایی را افاده می‌کند که نمونه‌های قسمت (الف) افاده می‌کنند؛ این آیه به دوگونه قابل تحلیل است: نخست این که آیه به صورت عمومی و قانون کلی درنیامده 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 تأکیدی برای مضمون ماقبل خودش به شمار می‌آید. به عنوان مثال گفته می‌شود: «خذ هذا الدرهم عطاءً من صدیقک» 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 صدیقک» و تأکیدی بر مضمون جمله ما قبل است و مصدر منصوب در این آیه در حقیقت جانشین فعلش شده و به صورت منصوب آمده است تا عبارت قبل را تأکید و تقویت کند و اگر به صورت فعل آمده بود «يجزون» افاده تأکید نمی‌کرد.

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

۱- ﴿قَالَ اذْهَبْ فَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَاؤُكُمْ جَزَاءً مَوْفُورًا﴾ (اسراء: ۶۳). این آیه مربوط به ماجرای 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 كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنِ أَخَّرْتَنِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأَخْتِنِكُنَّ ذُرِّيَّتَهُ 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: (ألف) 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 علی ألف عرفا یا «هو أخی حقا»، که مثال نخست در نزد نحویان و در باب مفعول مطلق «مؤكد لفسه» و دومی «مؤكد لغيره» نامیده می‌شود. ساختار سوم مصدر منصوب مصدر مرفوع را تأکید می‌کند. با این تفاسیل، به بررسی ترجمه آیات فوق پرداخته می‌شود تا روشن شود که آیا مترجمان این ظرافتها را در ترجمه مد نظر داشته‌اند یا خیر.

جدول ۷: ترجمه «جزاء» با حالت مرفوع

آیه	سوره و آیه	مترجم	ترجمه
كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ	بقره/ ۱۹۱	فولادوند	کیفر کافران چنین است.
		میبیدی	چنان است پاداش کافران به نزدیک خداوند.
و ذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ	حشر/ ۱۷	فولادوند	و سزای ستمکاران این است.
		میبیدی	و پاداش ناگرویدگان آن است.

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

جدول ۸: ترجمه «جزاء» با حالت منصوب

آیه	سوره/آیه	مترجم	ترجمه
جَزَاءٌ مِنْ رَبِّكَ عَطَاءٌ حِسَابًا	نبا/ ۳۶	فولادوند	[این است] پاداشی از پروردگار تو عطایی از روی حساب
		میبیدی	پاداش از خداوند تو بخشیده بسنده
	توبه/ ۹۵	فولادوند	و به [سزای] آنچه به دست آورده‌اند جایگاهشان دوزخ خواهد بود

بازگشتگاه ایشان دوزخ است پاداش آنچه می کردند.	میبدی	وَمَا وَاهُمْ جَهَنَّمَ جَزَاءً مِمَّا 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 محذوف و تقدیر آن «هذا جزءاً» است؛ در حالی که «جزاء» منصوب است. او در این ترجمه هیچ یک از مؤلفه‌های 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 تأکید برای جمله ماقبل، بلکه به‌عنوان مفعول «لأجله». مفسران آن را علاوه بر مصدر تأکید، به معنای علت نیز گرفته‌اند (بیاضی، 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 بر خلاف فولادوند از فعل ربطی استفاده نکرده است. هرچند ظاهراً جمله‌ای ناتمام نمود پیدا کرده است؛ ولی به زعم نگارنده این جمله اولاً با جمله قبل کامل می‌شود و ثانیاً این نوع جملات در زبان فارسی نیز استعمال می‌شوند؛ مثلاً، همان‌طور که گفتیم در عربی گفته می‌شود «له علی ألف اعترفا» 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 مؤکدتر است، که پیش‌تر شرح آن رفت. با این توضیح باید گفت ترجمه تحت‌اللفظی در این زمینه دقیق‌تر است.

شاید یکی از دلایل گنگ جلوه کردن این نوع جملات شنیده نشدن آهنگ جمله است؛ نوشتاری بودن ترجمه قرآن باعث می‌شود آهنگ جمله به گوش نرسد و جمله گنگ به نظر برسد چرا که «لحن یا آهنگ (تنغیم) 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 برمی‌دارد از این که چرا متکلم 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:

ا- پاداشی از جانب پروردگارت، بخششی حساب شده.

ب- 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 افزوده 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 مَوْفُورًا	اسراء/ ۶۳	فولادوند	مسلمانان جهنم سزایمان خواهد بود که کیفری تمام است.
		میبیدی	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 ظریفی 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 میبیدی هر دو با افزودن فعل ربطی «است» «جزاء» دوم را به مثابه خبری برای مبتدای محذوف و در قالب یک جمله اسمیه 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 پایبند بوده باشد هر چند مؤلفه معنای مصدری، تاکید، ثبات در ترجمه ایشان زائل شده بود. میبیدی 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.

جزء 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 جزء را خبر برای مبتدای محذوف ترجمه کرده بود و میبیدی 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 نصبی 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 مطمح 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، باری رساند و در دوره‌های تربیت مترجم نیز مفید واقع شود.

فهرست منابع

قرآن کریم

- ابن عقیل، عبدالله بن عبدالرحمن. (د. ت.). شرح ابن عقیل علی الفیه ابن مالک. مؤسسه الرساله.
ابن عییش، ابن علی. (د. ت.). شرح المفصل. المكتبة التوفیقیة.
ازهری، محمد بن احمد. (۲۰۰۱). تهذیب اللغة. دار احیاء التراث العربی.
استرابادی، رضی الدین. (۲۰۱۴). کافیة ابن الحاجب. دار الکتب العلمیة.

- بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۹۹۸). *أنوار التنزیل و أسرار التأویل (تفسیر البیضاوی)* (محمد عبدالرحمن مرعشلی، محقق). دار إحياء التراث العربی.
- حسن، عباس. (۱۳۶۷). *النحو الوافی*. ناصر خسرو.
- حماسة عبداللطیف، محمد. (۲۰۰۰). *النحو والدلالة*. دار الشروق.
- خانی کلقای، حسین، و حلال خور، کوثر. (۱۳۹۴). بررسی ترجمه و معادل ساختاری مفعول مطلق با محوریت ترجمه ی استاد فولادوند (بررسی موردی سوره ی نساء). *پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی*، ۱۲(۵)، ۱۱۸-۸۹. [20.1001.1.22519017.1394.5.12.4.7](https://doi.org/10.22519017.1394.5.12.4.7)
- درویش، محی‌الدین. (۱۹۹۴). *إعراب القرآن الکریم و بیانه (۱۰ ج)*. دار الیمامة.
- راستگو، کبری، و فرضی شوب، فرشته. (۱۳۹۶). بررسی هم‌معنایی در گفتمان قرآنی بر پایه نظریه تحلیل مؤلفه‌ای. *پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی*، ۷(۱۶)، ۳۴-۱۱. <https://doi.org/10.22054/rctall.2017.7813>
- زمخشری، محمود بن عمر. (۱۹۸۷). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوایل فی وجوه التاویل (مصطفی حسین أحمد، محقق)*. دار الکتب العربی.
- السامری، فاضل صالح. (۲۰۰۷). *معانی النحو*. دار إحياء التراث العربی.
- صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۰۸). *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة (۳۰ ج)*. فرهنگ اسلامی.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (د.ت). *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*.
- الفراء، یحیی بن زیاد. (۱۹۸۰). *معانی القرآن*. الهيئة المصریة العامة للكتاب.
- قونوی، اسماعیل بن عمر. (۲۰۰۱). *حاشیة القونوی علی تفسیر الامام البیضاوی*. دار الکتب العلمیة.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۵). *شأن نزول آیات قرآن*. مدرسه الامام علی 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.).
- Kusssmaul, 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). *Componential 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 الهلال

رسول بلاوي*^١ (أستاذ في قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة شهيد تشرمان أهواز، أهواز، إيران)

طاهر باوي^٢ (طالب دكتوراه بقسم اللغة العربية وآدابها، كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية، جامعة شهيد تشرمان

أهواز، أهواز، إيران)

DOI: [10.22034/jilr.2024.140996.1155](https://doi.org/10.22034/jilr.2024.140996.1155)



تاريخ الوصول: ۲۰۲۴/۰۳/۲۵

صفحات: ۱۶۹-۱۵۳

تاريخ دريافت: ۱۴۰۳/۰۱/۰۶

تاريخ القبول: ۲۰۲۴/۱۰/۲۵

تاريخ پذيرش: ۱۴۰۳/۰۸/۰۴

الملخص

يُعد الرمز في الشعر الحديث سمة شائعة بين معظم الشعراء، حيث يتنوع توظيف الرمز بين المستويات المختلفة من البساطة إلى العمق، ويتناغم ويتمشى مع التسلسل الفكري، ويُسهم في تعزيز جمالية القصيدة وزيادة عمق معانيها وتأثيرها القوي على القارئ. نظرًا لهذه الأهمية، قررنا دراسة تجليات الرمز في قصيدة "بروحي حنانيك" للشاعر السعودي لؤي حبيب الهلال وهي قصيدة لقيت استحساناً وتفاعلاً من الجمهور خاصة 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 أنّ السيدة خديجة سلام الله عليها في هذه القصيدة ترمز إلى الصبر والشموخ والدعم، كما جاءت الشخصيات الدينية الأخرى مثل السيدة فاطمة الزهراء، والإمام علي ابن أبي طالب والقاسم ابن النبي عليهم السلام، للدلالة على القوة والتحدّي، 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 الهلال، قصيدة "بروحي حنانيك"

^١ الكاتب المسؤول؛ البريد الإلكتروني: r.balavi@scu.ac.ir

^٢ البريد الإلكتروني: taherbavi777@gmail.com

تحلیل نمادهای دینی در چکامه "بروحی حنانیک" اثر لؤی حبیب الهلال

چکیده

استفاده از نمادها در شعر مدرن ویژگی مشترک بیشتر شاعران است، کاربست این نمادهای شعری از سادگی و سطحی بودن مفاهیم تا عمیق و ژرف بودن آنها متفاوت است و هماهنگ بودن با توالی فکری و کمک به افزایش زیبایی شعر و عمق معانی آن و تأثیر فراوان بر خواننده را می‌طلبد. بنا به اهمیت این موضوع، سعی داریم تا نمودهای نمادگرایی در چکامه‌ی "بروحی حنانیک" اثر شاعر سعودی لؤی حبیب الهلال را بررسی کنیم. این شعر تحسین و تعامل زیادی از مخاطبان، به ویژه مداحان، داشته است و درباره بانو خدیجه (س)، سروده شده است و وضعیت حضرت محمد (ص) پس از وفات ایشان در عام‌الحرز را روایت می‌کند. این مطالعه با روشی توصیفی - تحلیلی بر آن است تا نمادهای استفاده شده در شعر و زمینه‌های فرهنگی و تاریخی آن را مورد کاوش و بررسی قرار دهد. مقاله‌ی حاضر نمادهای مرتبط با دین، ایمان، عشق، فقدان، نمادگرایی زنان و نقش فعال آن‌ها در زندگی را آشکار کرده است، و مهم‌ترین یافته‌های پژوهش این است که بانو خدیجه (س)، در این شعر نمادی از کرامت، قدرت و حمایت است، در حالی که سایر شخصیت‌های دینی، مانند بانو فاطمه‌ی زهرا، امام علی، و حضرت قاسم فرزند پیامبر (ص)، نمادی از صبر، قدرت، و فقدان هستند. نمادهای اماکن دینی و تاریخی مانند کعبه و شعب ابی‌طالب هم، در پی بیان نقش اساسی بانو خدیجه (س) در روزهای ابتدایی اسلام، مورد استفاده قرار گرفته است.

کلید واژه‌ها: شعر عربی معاصر، نمادگرایی دینی، لؤی حبیب الهلال، شعر "بروحی حنانیک"

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 تضيف على النص الشعري عمقًا وتعقيدًا، مما يثري تفسير القصيدة ويزيد من تأثيرها على القارئ. تستخدم الرموز في الشعر لإيصال رسائل معقدة وعميقة، ولإثارة تفكير القارئ وتحفيز خياله. فهي تارة تتعلق بالحب والحرب وأخرى بالدين والطبيعة وغيرها من الموضوعات، ويستعين الشاعر بالرمز لينحرف عن التصريح بالباشر إلى مراده فتولد في المشاعر غايات كثيرة، ورؤى عديدة، وبهذا "فالرمز وسيلة تعبيرية غايتها إثراء التشكيل اللغوي" (أحمد، ١٩٧٨: ١٥٤)، حيث يستخدم الشاعر الرموز لإضفاء جو من الغموض والمجازية على قصيدته، 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 ينشدها الشاعر. يتناول هذا البحث قصيدة "بروحي حنانيك" للشاعر السعودي لؤي حبيب الهلال، التي تزخر بالرموز التي تستدعي الفحص والتحليل لفهم الرسائل العميقة بداخلها. تكتسب هذه الدراسة أهميتها من تسليطها 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 الهلال، وتحدث عن أم المؤمنين السيدة خديجة سلام الله عليها، إذ تحاكي لسان حال النبي صلى الله عليه وآله وسلم عند فقداها، وراثتها في عام الحزن. وتروي لنا قصة حبٍ عظيمة، وخصائص المرأة التي كانت رمزًا للدعم والقوة، في زمنٍ شحَّ فيه الوفاء والنصرة.

أسئلة البحث

يهدف البحث عبر المنهج الوصفي - التحليلي إلى تحليل الرموز المستخدمة في قصيدة "بروحي حنانيك" واستكشاف كيفية تأثيرها على المضمون والهيكلة 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 حسّان بن ثابت والناطقة الجعدي. و"الرمز الديني في الشعر العراقي المعاصر" لعليّ 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 عميش (٢٠٠٤)، وقد عالج فيه النص الديني كمصطلح تقليدي، حديث التوظيف وقديم المفهوم، ودُرس مفهوم الرمز الإسلامي لكي يبين طاقات اللفظ الديني والبُعد الدلالي له. وبحث تحت عنوان "جمالية توظيف الرمز الديني لقصيدة خذني إلى المسجد الأقصى لأمين العتوم أتمودجًا" لابن عامر بن عطية، وبلحسين محمد (٢٠٢٣)، 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 الأمراي 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 "تجليات الرمز الديني في الشعر العربي المعاصر ديوان "لا تسرقوا الشمس" لإبراهيم مقادمة أتمودجًا" لقلوش محمد الأمين (١٤٤١)، يعتبر هذا البحث الرمز من الأسس الحديثة في الشعر، ويدرس ظواهره الفنيّة في الشعر العربي المعاصر. بناءً على مراجعتنا، لم نعثر على دراسات سابقة تتعلق بشعر لؤي

حبیب الهلال. لذا، يُعتبر هذا الموضوع بحد ذاته بحثًا جديدًا ومستقلًا لم يتم تناوله بشكل دقيق من قبل.

مفهوم الرمز

هناك تنوع وتباين 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" (رمان، ١٩٦٥: ١٦٧) وقال آخر "إن كلمة الرمز قد تستعمل للدلالة على المثال، كأنه يعبر فرد عن طبقة ينتمي إليها، وقد يراد بها إنابة القليل عن الكثير أو الجزء عن الكل، فالكلمة تختلط آنًا بمعنى الإشارة التي يحال فيها على شيء محدد، ومن ثم يتبادر إلى الذهن أن الرمز ما ينوب ويوحى بشيء آخر لعلاقة بينهما من قرابة أو اقتران أو مشابهة" (ناصر، ١٩٨٣: ١٥٢)، فالرمز هو "كل أنواع المجاز للكلمة بالإضافة إلى المعنى المعجمي معنى آخر" (محمد، ١٩٩٠: ١٩٢)، ويبقى الشعر الميدان الرّحب والحقل الخصب لتوظيف الرمز بالإيحاءات حامل للدلالات تتعدى ما تتضمنه اللغة المباشرة. والرمز "يقوم أساسًا على إخراج اللغة من وظيفتها الأولى للتواصل وإدخالها في الوظيفة الإيحائية" مما يمنح المبدع مساحة واسعة للتعبير (بن عطية ومحمد، ٢٠٢٣: ٤٢٦). إذن يعتبر الرمز وسيلة يستخدمها الشعراء للإيحاء والتلميح.

الرمز الديني

يُعدّ التراث الديني مخزنًا ثريًا 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. وتتجلى أهمية الاستلهام من القرآن من خلال استخدام آليات مُتعددة في عملية الإبداع الشعري، فهو "حاضر على مستوى الكلمة المفردة وعلى مستوى الجملة والآية وأحيانًا 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 ارتباطًا وثيقًا، لأنه يمنح للمعاني داخل القصيدة معزًى خاصًا، أن مضار التجربة الشعرية هي النفس الإنسانية، إذ أنها تستدعي الرموز وتحدّد كيفية التعامل معها وطريقة توظيفها (قندسي، د. ت: ١٥٠).

الرموز الدينية في قصيدة "بروحي حنانيك"

لؤي حبيب الهلال هو شاعر سعودي معاصر، يُعرف بأسلوبه الأدبي المميز والمشاعر العميقة 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. أسهم في إغناء المشهد الشعري السعودي والعربي من خلال أعماله التي تجذب القراء والنقاد على حد سواء. كما أن قصائده غالباً ما تتميز بلمسة عاطفية قوية وقدرة على التواصل مع القراء من مختلف الخلفيات الثقافية. تعد قصيدته "بروحي حنانيك"، التي تتناول قصة حب ورتاء 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 قصيدته الشعرية، حيث يحاكيها ويستحضرها من بداية القصيدة إلى نهايتها، كما لو كان يتحدث عنها مباشرة، و"يمنح الرمز الإسلامي النص أبعاداً نفسانية روحانية (ميثافيزيقية) جوهراًنية، موعلة في مكونات الذات العربية الإسلامية، مما ينتج معه خلخلة لنمطية الإيحاءات الخطابية" (عميش، ٢٠٠٤: ٩). يعبر الشاعر عن حال النبي صلى الله عليه وآله وسلم بأسلوب يلامس قلوب المستمعين، بقوله:

بِرُوحِي حَنَانِيكَ

وَقَلْبِي بِكَفِّكَ

حُذِينِي لِعَيْنَيْكَ وَنَامِي ...

هُوَ الرَّحْمَنُ قَدْ أَوْحَى لِأَمِّ الْمُؤْمِنِينَ اشْكُرْ

إِذَا حَلَّ الْبَلَاءُ سَلِمَ وَأُمُّ الْمُؤْمِنِينَ اذْكُرْ

وَعِشْ لَا تَحْشَ مِنْ فَقْرٍ فَأُمُّ الْمُؤْمِنِينَ الدُّرُّ (www.doro-iq.com)

في هذا النص الشعري، يتم توظيف الرمزية لشخصية النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم بشكل مميز وعميق. كما تظهر هذه النصوص تأملات في شخصية أم المؤمنين خديجة والتأثير العميق لفقدائها على النبي. يستخدم الشاعر رمز "الرحمن" في بداية النص للإشارة إلى الله بصفته الرّحمانية، ثم يستحضر حادثة الإسراء والمعراج، ففي الخبر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «إِنَّ جَبْرَائِيلَ قَالَ لِي لَيْلَةً أَسْرَيْ بِي وَحِينَ رَجَعْتُ، فَقُلْتُ: يَا جَبْرَائِيلُ هَلْ لَكَ مِنْ حَاجَةٍ؟ فَقَالَ: حَاجَتِي أَنْ تَقْرَأَ عَلَيَّ خَدِيجَةَ مِنْ اللَّهِ وَمِنِّي السَّلَامَ، وَحَدَّثَنَا عِنْدَ ذَلِكَ أَنَّهَا قَالَتْ حِينَ لَقِيَهَا نَبِيُّ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ لَهَا أَلَدِي قَالَ جَبْرَائِيلُ، قَالَتْ:

إِنَّ اللَّهَ هُوَ السَّلَامُ، وَمِنْهُ السَّلَامُ، وَإِلَيْهِ السَّلَامُ، وَعَلَى جَبْرِئِيلَ السَّلَامُ!» (حسيني طهراني، ١٤٤٠ق: ١٥٣). ومخاطب فعل "اشكر" هو النبي صلى الله عليه وآله وسلم، لأنَّ الوحي نزل لتقدير السيدة خديجة سلام الله عليها. وعبارة "أم المؤمنين" هو رمز لنساء النبي، بقوله تعالى: ﴿الَّتِي أُولَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ﴾ (الأحزاب/ ٦). يعبر الشاعر عن تقديره واحترامه للسيدة خديجة، حيث يُشبهها "بالدُر"، الذي يُعتبر رمزًا للثروة والغنى. ويقصد الشاعر من ذلك إبراز مكانتها الفاضلة والمرموقة، وتسليط الضوء على فضائلها ومناقبها العديدة، وقد يكون هذا الرمز إشارة إلى الثروة العظيمة التي كانت تمتلكها والتي قدّمتها في سبيل دعم النبي ودعم الإسلام. ويواصل بقوله:

حِصَارُ الْعَيِّ إِنْ يُعْمِي

بِأَمِّ الْمُؤْمِنِينَ أَنْظُرُ

فَمَنْ لِي إِذَا رُحْتُ

فَهَذَا إِذَنْ مَوْتِي

فَعُودِي كَمَا كُنْتُ حِزَامِي ...

يوظف الشاعر عبارة "حصار العي" ، لبيان حادثة تاريخية في صدر الإسلام، وهي التحديات والابتلاءات التي واجهها المسلمون في شعب أبي طالب، يتّضح من خلال النص عظمة شخصية أم المؤمنين خديجة، حيث تظهر وكأنها كانت رمزًا للحماية والقوة للنبي، وأنه كان يرى فيها القوة والصمود، عند مواجهته للظلم والاضطهاد، وعن عائشة قالت: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يكاد يخرج من البيت حتى يذكر خديجة فيحسن الثناء عليها فذكرها يومًا من الأيام فأدركنني الغيرة فقلت: هل كانت إلاّ عجوزًا، فقد أبدلك الله خيرًا منها، فغضب حتى اهتزّ مقدم شعره من الغضب، ثم قال: لا والله ما أبدلني الله خيرًا منها؛ آمنت إذ كفر الناس، وصدّقتني وكذبني الناس، وواستني في ما لها إذ حرمني الناس، ورزقني الله منها أولادًا إذ حرمني أولاد النساء» (حسيني طهراني، ١٤٤٠ق: 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 تصوّر ما لمضمون النص، لا كما حدّده هو في النص، بل مضمون القارئ نفسه" (عميش، ٢٠٠٤: ١٠). ويقول لؤي حبيب الهلال في قصيدته:

بِرُوحِي حَتَانِيكَ

وَقَلْبِي بِكَفِّيكَ

حُدَيْبِي لَعَيْنَيْكَ وَنَامِي
تَصَبَّرْتِ وَصَابَرْتِ غَدَا صَبْرِي حَدِيدِيًّا
دَفَعْتَ الْمَالَ دَافَعْتِ وَكُنْتِ الْمَاءَ وَالْقَيَّا
بَدَلْتِ الْجُهْدَ جَاهَدْتِ فَكَانَ النَّصْرُ قُدْسِيًّا

هذه النصوص تحتوي على عدة رموز أدبية وتقنيات شعرية. ويلاحظ التوازن في بناء السطور والتشابه في بعض الألفاظ والصور، مما يعطي النص تناغمًا وجمالًا. ففي السطر الأول يظهر استخدام التمثيل والاستعارة، والشاعر يوصف المرأة بأسماء مرتبطة بالصبر والجهاد والتضحية، بقوله "غَدَا صَبْرِي حَدِيدِيًّا" مما يعطي صورة لها بأنها قوية وصامدة، فخديجة رمز للقوة والصبر. كما الملاحظ من هذه الأسطر، الاستخدام الفني للألفاظ بمهارة لخلق تأثيرات معيَّنة، كتوظيف الجنس مما يحدث الترابط اللغوي بينها، ويُبرز العمق والتفاصيل في تعبيره، كاستعمال "صابرت" و"تصبرت" لإعطاء الإيحاء بالصبر والقوة. كما تتكرر بعض الكلمات والصور، مثل "صابرت" و"جهد"، و"دفعت المال" و"دافعت" وذلك لتعزيز المعنى وتأکید الفكرة. وعند قوله "وَكُنْتِ الْمَاءَ وَالْقَيَّا" نجد أنها تحتوي على رموز عميقة وحاملة لدلالات معيَّنة. إذ تأخذ الاستعارة دورها في تشكيل الصورة، ويتم تشبيه المرأة بالماء والفيء، حيث يُمثل الماء والفيء الرطوبة والانتعاش، وبالتالي يُمثّلان الحياة والنشاط والحيوية. فالماء والفيء في الشعر العربي رمزان للبقاء والحياة والتجدد. كما يوحي للمتلقي بأنها سخية، ويصفها الشاعر بخير وصف، لكي يبين سخاءها الكبير وجودها الدائم، مستظهرًا بالماء رمزًا للسخاء، والفيء رمزًا للجدود والكرم. بالإضافة إلى ذلك لا يمكن غض النظر عن الجمالية اللغوية التي تُضفي هذه العبارة على النص، حيث تجمع بين كلمتين متناغمتين ومعبرتين تزيدان من قوة الصورة وجاذبيتها. ونلاحظ في عبارة "فَكَانَ النَّصْرُ قُدْسِيًّا" رمزًا لغلبة الإسلام على المشركين، وفتح مكة على أيدي المسلمين، وهو تناص مع قوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ (النصر/ ١). ويتابع الشاعر بقوله:

وَشَعْبًا كُنْتُ فِي شَعْبٍ فَصَارَ الدِّينُ شَعْبِيًّا
أَلَا يَا شَرَّابِي قُرَيْشٌ سَتُوذِينِي
عَلَيْهَا أَعْيُنِي وَحَامِي
بِرُوحِي حَنَانِيكَ
وَقَلْبِي بِكَفْمِيكَ
حُدَيْبِي لَعَيْنَيْكَ وَنَامِي ...

هذه الأسطر الشعرية تظهر عمق المشاعر التي عاشها النبي ﷺ عند فقدانه خديجة سلام الله عليها، وهي تعبير عاطفي عميق يتضمّن العديد من الرموز والمعاني. يتمثل التشبيه هنا في وصف العلاقة بين النبي وزوجته بأنها "شعباً"، مما يرمز أنها كانت دعماً ومأوى له، ويوظّف الشاعر الجناس في اللفظين "شعباً" و"شعب" بنوعه التام، إذ يرمز "الشعب" إلى الحصار، وأما مفردة "شعب" فهي توحى بالدعم والقوة التي كانت تتحلّى بها السيدة خديجة، وأنها كانت تعادل شعباً في الحماية والإعانة، حتى ظفر الدين وصار "الدّينُ شعبيّاً" والدين الشعبي قد يرمز إلى انتشار الإسلام في الجزيرة العربية، أو عمق التأثير الديني في الحياة الاجتماعية والثقافية للمجتمع، وفي هويّته وأعرافه. هذا القسم من القصيدة يُعد من الأجزاء البارزة، حيث يستحضر التعبير القرآني في سورة النحل: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَمِمَّنْ مَلَّكُمُ الْمُشْرِكِينَ﴾ (النحل / ١٢٠) لوصف النبي إبراهيم عليه السلام. وفي قوله "ألا يا شرابيني فُرَيْشٌ سَتُوذِينِي" نلاحظ أن كلمة "الشرابين" 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 شرابينه، إذ "كَانَ لَهَا مِحْبًا وَبِهَا وَامِعًا" (حسيني طهراني، ١٤٣٣: ق: ٣٥). وكلمة "فُرَيْشٌ" إشارة إلى قبيلة فريش، وهي القبيلة التي ينتمي إليها الرسول الأكرم ﷺ، ولكنها ترمز هنا إلى مشركي مكة وأعوامهم. ومن قوله:

وَحِيدًا لِلْهُدَى أَدْعُو وَلَا أَلْقَى سِوَى غُرْبَةٍ
فَاتِيكَ وَتَاتِيَنِي بِقَلْبٍ نَائِرًا حُبَّةً
ذِرَاعَاكَ سَمَاوَاتٍ وَعَيْنَاكَ فُرَى رَحْبَةٍ
وَكُنْتِ الْكَعْبَةَ الْأُخْرَى إِذَا مَا شَوْهُوَا الْكَعْبَةَ

يظهر في القصيدة كيف أن الإيمان والدين كانا المحور الذي تدور حوله حياة الزوجين، حيث كانا يستمدان القوة والصبر من إيمانهما وثقتهما بالله. يتضح من خلال بعض العبارات مثل "بِقَلْبٍ نَائِرًا حُبَّةً" رمزاً تعبر عن الحب والعشق، ونشر الحب هو الشعور العميق بالحبّة والعطاء، بكل سخاء وبذل الحب بلا حدود، وفي السطر الثالث، نلاحظ رمزية الذراعين والعينين، ويُستعمل الوصف المجازي للتعبير عن القوة والسعة. يُمثل هذا التعبير، رمزاً للقدرّة والسلطة والحماية. فعندما يُقال "ذِرَاعَاكَ سَمَاوَاتٍ"، يعني ذلك أن قوة الشخص الحبيب تشبه السماء في عظمتها وسعتها، وكذلك "عَيْنَاكَ فُرَى رَحْبَةٍ" تُرمز إلى عمق وسعة الرؤية والتفكير الواسع النطاق لدى الحبيبة. و"يبدل الشاعر من جهده الفني قدرًا عظيمًا لتحقيق العلاقة بين عناصر الواقع والفن، وقد تكون هذه العلاقة كامنة غير ظاهرة،

فيتوسل بالتشبيه الذي غالبًا ما يعتمد على المدركات الحسّية في تشكيله ليظهر علاقة جديدة بين الطرفين، يشتركان في أمور وصفات، تحقيقًا للمتعة والفائدة التي يهدف إليها الشاعر، متوخيًا التناسق بين طرفي صورته التشبيهية، ومراعياً توافر التوافق الشكلية بينهما، ليجعل بين الأشياء المتباعدة مناسبة واشترآكاً (أبوزيد، ١٩٨١: ٢٥٩-٢٦٠). ويستحضر الشاعر بقوله "وَكُنْتِ الكَعْبَةَ الأخرى" رمزية الأماكن المقدسة لدى المسلمين، ويشبه السيدة خديجة بـ "الكعبة الأخرى"، ليبين قيمة شخصيتها العظيمة ومكانتها المقدسة في حياة الرسول و"هو أسلوب فتي تكتسب فيه الكلمة المفردة أو الصورة الجزئية التي تترأى في شتى أنواع البيان قيمة رمزية من خلال تفاعلها مع ما ترمز إليه، فيؤدي ذلك إلى إيجائها واستثمارها لكثير من المعاني الخفية، وهو يقوم على الإيحاءات التي تبثها الصور الجزئية أو الكلمات المشبعة ذات الارتباط بأحداث تاريخية أو سياسية أو تجارب عاطفية، أو أماكن ذات مدلول شعوري خاص" (بن عمر، ١٤٣٧ق: ١٧-١٨). تتناسب لغة القصيدة مع المحتوى، بطريقة تعزز من الأثر العاطفي والجمالي للنص. الشاعر يستخدم لغة رمزية وغنية بالصور البلاغية التي تضفي عمقاً وتعقيداً على المعاني، وتسمح للقارئ بالتفاعل مع النص على مستويات متعددة. اللغة المختارة تتماشى مع الأجواء العاطفية والفكرية للقصيدة، وتساهم في تجسيد المشاعر والأفكار التي يرغب الشاعر في نقلها، ومن قوله:

حَبِيبِي إِلَى اللَّحْدِ صَلَاتِي بِلَا حَمْدٍ
وَجُرْجِي بِلَا شَدِّ وَدَامِي
بِرُوحِي حَنَانِيكَ
وَقَلْبِي بِكَفِّيكَ
خُذِينِي لِعَيْنَيْكَ 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 "للحد" و"الحمد" و"الشد" و"الدامي". ويرمز لؤي حبيب الهلال بقوله "حَبِيبِي إِلَى اللَّحْدِ" إلى النهاية والموت، إذ يشير اللحد إلى نهاية المرحلة، أو العلاقة مع الحبيب، ويقارن الشاعر بقوله "صَلَاتِي بِلَا حَمْدٍ" بين سورة الحمد والسيدة خديجة، مُشبهًا 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 الهلال "وَجُرْجِي بِلَا شَدِّ"

وَدَامِي " رمزٌ إلى الألم الذي لا يمكن تخفيفه، والدّم الذي يستمر في النزف يرمز إلى الألم المستمر. ويستمر الشاعر بقوله:

خَدِيحُ الْخَيْرِ يَا سُورِي وَيَا كَهْفِي وَيَا غَارِي
تَدَثَّرْتُ تَزَمَّمْتُ بِكَفْلِي عَطْفِكَ الْجَارِي
أَيًّا نُورًا وَقَدْ أَضْحَى بِأَحْشَائِي لَطَى نَارِ
وَمَا عَادَتْ لَنَا دَارٌ فَأَنْتِ الدَّارُ بِالْدَّارِ

نلاحظ رمزية اسم "خديجة" تحتل القصيدة بأسرها، فهي رمز للخير والبركة، وبنبلها وشهامتها ودعمها لزوجها في بدايات الإسلام، تمثل الخير والعطاء والدعم. كما نلاحظ التشبيه بالسور والكهف والغار، وهذه الأمكنة في الأدب العربي تدلّ على السلامة والعزلة والحماية من الصعاب والحن، وكان "بأعلى جبل حراء - على فرسخين من شمال مكة - غار هو خير ما يصلح للانقطاع والتحنث، فكان يذهب إليه (النبيّ) طول شهر رمضان من كل سنة يقيم به مكتفيًا بالقليل من الزاد يحمل إليه معنًا في التأمل والعبادة، بعيدًا عن ضجة الناس وضوضاء الحياة، ملتصقًا بالحق، والحق وحده" (هيكل، ٢٠١٢: ١٣٩). ويستحضر الشاعر قوله تعالى: ﴿وَإِذْ اغْتَرِلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأْوُوا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مَرْفَقًا﴾ (الكهف/ ١٦). وهذه النصوص الدينية التي نتج منها النص، منحت للنص الجديد قدامة وتأثيرًا بالمتلقي لما يحتوي من معان قرآنية جليلة، ووظف الشاعر هذا النص الجديد لخدمة الغرض الذي اقتبس منه تلك النصوص لإظهار فضل ممدوحه " (باوي، ١٤٤٤ق: ١٠٨). وعبارة "تدثرت تزلمت بكفلي عطفك الجاري" تداعي الرعاية والاحتماء للشخص المحبوب، حيث ترمز هذه العبارة إلى الحنان والحماية والدعم المستمر الذي يوقره الحبيب. الشاعر يستلهم في قصيدته من آيتين قرآنتين أيضًا، حيث يشير إلى آية: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ﴾ (المدثر/ ١) وآية: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُرْتَلِّ﴾ (المزمل/ ١) والتناص 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 رونقًا وجمالًا، هذا فضلًا عن الهدف الديني الذي يجعل التواصل بين القارئ والكتاب تواصلًا خلاقًا لما يجمع بينهما من رصيد زاخر بتقديس القرآن الكريم والتأثر بمعانيه العظيمة" (برويني وعموري، ١٤٣١ق: ٥٢). هذه الأساليب تُسهّم في خلق نسيج شعري متماسك وتعمق الصورة الشعرية وتثري التجربة الجمالية للقارئ. ويقول الشاعر:

تَمَى الْأَبُ الرَّاحِمُ

مُطَوَّلًا عَلَى فَاطِمَ

مَضَيَّتِ مَعَ الْقَاسِمِ

تَسَامِي

بِرُوحِي حَنَانِيكَ

وَقَلْبِي بِكَفِّيكَ

خُذِينِي لِعَيْنِيكَ

وَنَامِي ...

تظهر الشخصيات المذكورة في هذه الفقرات، وهما فاطمة والقاسم، كرموز لشخصيات دينية. والأب يُعتبر رمزًا للحنان والرعاية، بينما فاطمة، وهي ابنة النبي الأعظم ﷺ، تُمثل رمزًا للصبر والقوة، والقاسم وهو اسم ابن النبي الأكرم مات في أوان حياته، و"خديجة خير النساء حقًا: الودود الولود التي وهبت نفسها له، والتي أنجبت له من الأبناء القاسم وعبد الله الملقب بالطاهر والطيب، ومن البنات زينب ورقية وأم كلثوم وفاطمة. أما القاسم وعبد الله فلم يعرف عنهما إلا أنهما ماتا طفلين في الجاهلية لم يتركا على الحياة أثرًا يبقى أو يذكر؛ لكنهما من غير شك قد ترك موتهما في نفس أبويهما ما يتركه موت الابن من أثر عميق" (هيكل، ٢٠١٢: ١٣٧). ويستمر لؤي حبيب الهلال بقوله:

تَعَالَى سَاعَةً أُخْرَى لِكَيْلَا تَسْقُطَ الشَّمْسُ

تَعَالِي وَامسحِي عَيْنِي لِكَيْ لَا تُرْهَقُ النَّفْسُ

تَعَالِي فِي غَدِي دِرْعًا لِكَيْلَا يَظْفَرَ الْأَمْسُ

تَعَالَى لِلْهُدَى سَيْفًا لِكَيْلَا يَخْكُمَ الْفَأْسُ

يظهر التكرار بوضوح في استخدام كلمة "تعالى" في بداية كل مقطع، مما يضيف إيقاعًا موسيقيًا، ويمتد 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 تعبير عن الرغبة في استمرار الأمل وعدم الاستسلام، وعبارة "مسح العينين" هي رمزًا للتعزيزية وقت الحزن، واللغة المستخدمة في هذه القصيدة غنيّة ومكثّفة، وتتطلب من القارئ التأمل والتفكير لفهم الأبعاد المتعددة للمعاني المقصودة. الملاحظ من "الدرع" و"السيف" أنهما يرمزان إلى الحماية والقوة على التوالي، وقد يشيران إلى الحاجة إلى الدفاع عن النفس أو القيم أو الأفكار. وربما يكون السيف رمزًا للدين الإسلامي في مقابل "الفاأس"، الذي يُمثل رمزًا للكفر، كما يتضح من سياق الجملة، حيث اقترن

السيف بالهدى. كل هذه العبارات المشبعة بالرموز جاءت في سبيل إظهار عظمة الفقد الذي ألم بالنبي الأكرم. ويتابع الشاعر بقوله:

ظلامًا أرى الدنيا

دُخَانًا أرى العليا

حطامًا إذا تحيا

عظامي

بِرُوحِي حَنَانِيكَ

وَقَلْبِي بِكَفِّيكَ

حُذْبِي لِعَيْنِيكَ

وَنَامِي ...

من الناحية النقدية الأدبية، يمكن القول إن الشاعر يستخدم هذه الرموز للتعبير عن مشاعر عميقة ومعقدة تتعلق بالحبّ والفقد والألم والأمل. يتجلى المجاز في استخدام كلمات بمعاني غير حرفية، مثل "ظلامًا أرى الدنيا" حيث يرمز الظلام إلى الحزن بينما الدخان يرمز إلى الغموض وعدم الوضوح، وقد يعبر عن حالة من الحيرة أو الضياع. و"الحطام" و"العظام" يمكن أن يشيرا إلى الدمار والموت، وربما يعبران عن شعور بالخسارة أو الفناء. يظهر الطباق في مقابلة الأفكار والصور، كمقابلة الظلام بالنور، والحطام بالحياة. كما يتضح السجع في نهايات الفقرات التي تنتهي بأصوات متناغمة مثل "الأمس" و"الفأس" و"العليا" و"عظامي". استغلال كلمات مثل "اللحد" و"الظلام" و"الدخان" يخلق جوًا من الحزن والفقد، بينما الدعوة المتكررة "تعالى" تعبر عن الحاجة إلى القرب والمساندة. الشاعر ينتقي الألفاظ التي تحمل تأثيرًا عاطفيًا قويًا وتترك مساحة للتأويل، مما يجعل القصيدة تجربة شخصية وفريدة لكل قارئ. ومن قوله:

تَقَاسَمْنَا مُعَانَاةً وَعِشْنَا الْكَسْرَ بِالْكَسْرِ

إِذَا مَا غَبَّتْ عَنْ عَيْنِي لِمَنْ أَشْكُو فَلَا أُدْرِي

تَعَالَى أَوْ أَنَا آتَى شَرِيكَ الْعُمْرِ وَالْقَبْرِ

فإِنَّا هَكَذَا كُنَّا وَلَوْ أَبْقَى فَمَا عُذْرِي؟

نلاحظ توظيف الاستعارة في عبارة "تَقَاسَمْنَا مُعَانَاةً"، حيث يُشبه الشاعر المعاناة وكأنها شيء يتقاسمونه، ويصف التجارب الصعبة والمؤلمة التي عاشها النبي الأكرم وزوجته الحبيبة، ويظهر 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 والفلسفة، حيث يتمثل القبر كرمز للموت، بينما يُرمز العمر إلى الحياة والمدة الزمنية المحدودة التي يمكن للإنسان أن يعيشها. كما يتضح من "شَرِيكَ الْعُمْرِ وَالْقَبْرِ" أن الشريك ليس مقتصرًا فقط على الحياة، بل يستمر حتى بعد الموت، حيث يصبح القبر مكانًا للالتقاء والتلاحم بين الأحباء، وهذا تعبير مثالي عن مفهوم الحب والوفاء الذي يتجاوز حدود الزمان والمكان. ويواصل بقوله:

عَلِيٌّ فَأَذْرُكُنِي
عَلِيٌّ وَأَذْرُكُنِي
عَلِيٌّ هَوَى رُكْنِي
أَمَامِي
بِرُوحِي حَنَانِيكَ
وَقَلْبِي بِكَفْيِكَ
حُذْبِي لِعَيْنَيْكَ
وَنَامِي ...

يُشار في هذه النصوص إلى شخصية عليّ بن أبي طالب عليه السلام، وهو شخصية تاريخية هامة في التاريخ الإسلامي. يُمثل عليّ بن أبي طالب في هذا السياق رمزًا للإغاثة والنصرة، والحنان والرعاية، إذ كان بعد وفاة أبيه أبي طالب وخديجة، الناصر والحامي الوحيد للنبي، ويذكر الإمام تلك الحقة بخطبة له: «وَلَقَدْ كَانَ يُجَاوِرُ فِي كُلِّ سَنَةٍ بِجِرَاءِ فَارَاهُ وَلَا يَرَاهُ غَيْرِي وَمَلَّ يَجْمَعُ بَيْنَتْ وَاحِدٍ يَوْمِنَدٍ فِي الْإِسْلَامِ غَيْرَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَخَدِيجَةَ وَأَنَا تَالِثُهُمَا أَرَى نُورَ الْوَحْيِ وَالرِّسَالَةِ وَأَشْمُ رِيحَ النَّبُوءَةِ» (دشتي، ١٤٣٢ق: ٢٨٤). نرى أسلوب التكرار للفظ "عليّ"، وهو يعمل على تعزيز الإيقاع والتأكيد على أهمية الشخص المذكور، ويخلق أيضًا نوعًا 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 عليّ، أو لإبراز الحالة النفسية وشدة تعلقه بهذا الشخص، أو لإعطاء تأثير معين يرغب الشاعر في تركه في نفس المتلقي. هذا الأسلوب يعطي القصيدة قوة وعمقًا معنويًا. كما تتكرر عبارة "بروحي حنانيك وقلبي بكفئك" بمواضع عدة من القصيدة مما تضمّن في طياتها رموز تدلّ على الرعاية

والاهتمام الروحي، وتظهر رمزية الحبّ والعواطف من خلال استخدام الشاعر لعبارات مثل "بروحي حنانيك" و"قلي بكفيك" و"خذيبي لعينيك" التي توحى المحبة العميقة والروابط القوية التي كانت تربط بين النبيّ وزوجته، مما يتناص ويتداعى للقارئ هذا البيت للمتنبي:

لِعَيْنَيْكَ مَا يَلْقَى الْفُؤَادُ وَمَا لَقِيَ
وَلِلْحُبِّ مَا لَمْ يَبْقَ مِنِّي وَمَا بَقِيَ

(www.aldiwan.net)

ما يلاحظ في الشعر الملحون الديني تكرار الصور، والتركيب والكلمات، وهذا السياق يحمل رؤية توضيحية، وطاقة محتزنة في الشاعر تندفع مع التكرار وهي رغبة نفسية يفصح عنها ليتجاوب معه المتلقي، 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 ورائه لفت الانتباه وإيقاظ الضمير وتوضيح المعنى، وإبراز الفكرة المراد تصديرها للمتلقين. ومن أبرز الأغراض الشعرية التي يطغى عليها التكرار الدعاء والتوسل إلى الله تعالى، ومدح الرسول ﷺ (فيطس، ١٤٣٠: ٤٣٩).

تظهر الرموز المستخدمة في هذه القصيدة، بوضوح في الصور الأدبية التي تشير إلى الوحدة والرابطة الروحية المتينة التي تجمع الطرفين، حيث ينبض الحبّ والمودة في كل كلمة وجملة، مانحةً العبارات قوة لتصوير مدى العاطفة والإخلاص الذي يغمر هذه العلاقة. تلك الكلمات ليست مجرد حروف متتالية، بل هي تعبير عن روح تتحدث، قلب ينبض بالحياة، وعهد من الوفاء يتجدد مع كل نظرة ولمسة، مؤكدة على أن الحبّ ليس مجرد إحساس، بل هو وجود ملموس يتخطى حدود الزمان والمكان.

الخاتمة

تجدر الإشارة إلى أبرز النتائج التي توصل إليها البحث:

- يستخدم الشاعر شخصية النبيّ كمحور رئيسي في القصيدة، مما يعطي النص بُعداً روحانياً وعمقاً ميثافيزيقياً، ويوظف الرموز بشكل مكثف، كاستخدام "الرحمن" للإشارة إلى الله، و"أم المؤمنين" كرمز للسيدة خديجة، ويذكر شخصيات دينية مثل فاطمة وعليّ والقاسم كرموز للقوة والإغاثة والفقدان. كما إنخذ 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، وتأثيرها العميق على النبي، وكيف أنها كانت مصدرًا للقوة والدعم له، إذ تجعل القصيدة تجربة شخصية لكل قارئ، وتحاكي عن مشاعر الحب والتقدير للسيدة خديجة، وتستخدم اللغة الشعرية للتأثير على المستمعين ولمس قلوبهم، وتدعوهم للتفاعل مع النص من خلال توظيف التراث الثقافي والديني، مما يخلق تصورًا شخصيًا لمضمون القصيدة، ويؤدي مظاهر الإحترام لشخصية هذه السيدة الجليلة، مُدرِّكًا 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 والطباق والسجع لإضفاء الجمالية على النص، وتوظيف التشبيهات والاستعارة والمجاز، مما يعزّز الصور الشعرية، ويعمّق الربط بين الأفكار والمعاني، ويعكس العلاقة العاطفية والروحية بين الشخصيات، كما يستلهم من النصوص الدينية والقرآنية لإضفاء قداسة وعمق على النص. هذه النتائج تُظهر العمق الفني والمعنوي للقصيدة، وتُبرز كيف يمكن للشعر أن يكون وسيلة للتعبير عن المشاعر الإنسانية العميقة، والتأمل في الأحداث التاريخية والشخصيات الهامة.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

- أبو زيد، علي إبراهيم. (١٩٨١). الصورة الفنية في شعر دعبيل الخزاعي (الطبعة الأولى).
- أحمد، حمد فتوح. (١٩٧٨). الرمز والرمزية في الشعر المعاصر (الطبعة الثانية). دار المعارف.
- باوي، طاهر. (١٤٤٤). الصورة الفنية في شعر العبد الكوفي (رسالة ماجستير). جامعة شهيد تشرمان.
- البدرى، جنان خليفة عباس حسين. (٢٠٢٣). توظيف الرمز الديني ودلالته في الشعر العربي الإسلامي. مجلة العلوم التربوية والنفسية، ١٥٢ (١٥٢)، ٣١٧-٣٤٦.
- <https://search.mandumah.com/Record/1394446>
- برويني، خليل، وعموري، نعيم. (١٤٣١). التناسق القرآني في رواية حكايات حارتنا لنجيب 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 "خذيني إلى المسجد الأقصى لأيمن العتوم" أنموذجًا. مجلة فصل الخطاب، ٢ (٢)، ٤٢٣-٤٣٨.
- <https://asjp.cerist.dz/en/article/230833>
- بن عمر، الزهرة. (١٤٣٧). الرمز في شعر عثمان لوصيف (رسالة ماجستير). جامعة الشهيد حمه لخضر.

- حسینی طهرانی، سیّد محمد حسین. (١٤٣٣). رسالة السير والسلوك المنسوبة لبحر العلوم (الطبعة الحادية عشر). إنتشارات نور ملكوت القرآن.
- حسینی طهرانی، سیّد محمد محسن. (١٤٤٠). رحلة في تاريخ الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم (الطبعة الأولى، الجلد الأول). مكتب الوحي.
- دشتی، محمد. (١٤٣٢). ترجمة نوح البلاغة لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام (الطبعة الثالثة). (محمد دشتی، مترجم). إنتشارات علویون.
- رمانی، إبراهيم. (١٩٦٥). أوراق في النقد الأدبي (الطبعة الأولى). دار الشهاب.
- عباس، علي ماجد. (٢٠١٩). الرمز الديني في الشعر العراقي المعاصر. مجلة ديالى، ٧٩ (٧٩)، ٣٦٠-٣٧٥. <https://djh.r.uodiyala.edu.iq/index.php/DJHR2022/article/view/2349>
- عميش، عبد القادر. (٢٠٠٤). اشتغال الرمز ضمن إسلامية النص. مجلة حوليات التراث، ٢ (٢)، ٧-١٥. <https://asjp.cerist.dz/en/article/39020>
- فيطس، عبدالقادر. (١٤٣٠). الشعر الملحون الديني الجزائري (أطروحة دكتوراه). جامعة الجزائر.
- قندسي، عبدالقادر. (٢٠١٧). توظيف الرمز في الشعر العربي الحديث المعاصر. مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، ١٤ (١)، ١٤٦-١٥٤. <https://asjp.cerist.dz/en/article/147233>
- المتنبي. (٢٠٢٠، ١٥ يونيو). لعينيك ما يلقي الفؤاد وما لقي. الديوان. تم الاسترجاع من <https://www.aldiwan.net/poem9733.html>
- محمد الأمين، قلوبش. (١٤٤١). تجليات الرمز الديني في الشعر العربي المعاصر ديوان "لا تسرقوا الشمس" لإبراهيم مقادمة أنموذجاً (رسالة ماجستير). جامعة أبوبكر بلقايد.
- محمد، الولي. (١٩٩٠). الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي (الطبعة الأولى). المركز الثقافي العربي.
- المساوي، عبدالسلام. (١٩٩٤). البنيات الدالة في شعر أمل دنقل. منشورات إتحاد الكتاب العرب.
- المناعي، عبد الكريم. (٢٠٢٢). توظيف الرمز الديني وتأويله في الشعر المغربي المعاصر الشاعر حسن الأمrani نموذجاً. مجلة العلوم الإنسانية والطبيعية، ٣ (٣)، ٤٠٤-٤١٧. <https://doi.org/10.53796/hnsj3927>
- ناصر، مصطفى. (١٩٨٣). الصورة الأدبية (الطبعة الثالثة). دار الأندلس للطباعة والنشر.
- الهلال، لؤي حبيب. (٢٠٢٣، ١٤ أبريل). كلمات قصيدة "بروحي حنانيك". درون العراق. تم الاسترجاع من <https://www.doro-iq.com/2023/04/biruhi.html?m=1>
- هيكل، محمد حسين. (٢٠١٢). حياة محمد (الطبعة الرابعة). مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.

درون مایه‌های ادب پایداری در شعر متوکل 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

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۱۶

تاریخ القبول: ۲۰۲۴/۱۱/۲۱

صفحات: ۱۷۱-۱۸۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۰۱

چکیده

متوکل طه یکی از شاعران برجسته فلسطینی معاصر است که با استفاده از هنر شاعری خویش آثار ارزشمندی در زمینه ادبیات پایداری و ترسیم حوادث دهشتناک سرزمین فلسطین و جانفشانی‌ها 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 درصدد 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 واکاوی 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 جنایت 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 اعتماد نکردن به دشمن، از مهم‌ترین درون‌مایه‌های گفتمان شعری متوکل طه است.

واژگان کلیدی: ادبیات پایداری، فلسطین، صهیونیست، متوکل طه

مضامین ادب المقاومة في شعر متوکل طه الشاعر الفلسطيني المقاوم

الملخص

متوکل طه أحد أبرز شعراء فلسطين المعاصرين الذين استخدموا فن الشعر لخلق أعمال قيّمة 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 ينل التقدير الذي يستحقه في ظل كبار أدب المقاومة الآخرين، بل تم إغفاله إلى حد ما. في هذا السياق، تسعى هذه الدراسة، باستخدام منهج التحليل الوصفي، إلى استكشاف أهم مضامين الصمود في شعره. وتُظهر نتائج هذه الدراسة أنه تمكن من تصوير تضحيات الشعب الفلسطيني المظلوم بشكل جيد من خلال مشاعره الشعرية الغنية وقوة تعبيره، وإبقاء شعلة الأمل حية في قلوبهم. وتشمل أهم مضامين الخطاب الشعري لمتوکل طه: وصف وحشية المحتلين ورسم جرائمهم، وإعطاء الأمل بالحرية والخلاص والعودة، ودعوة إلى النضال والمقاومة، وإحياء الانتفاضة الفلسطينية ودعمها، ومعارضة الحوار والتفاوض مع المحتلين، 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، متوکل 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 نیا، ۱۳۹۰: ۵۶۸). لذا ادبیات پایداری باعث آگاهی و بیداری مردم ستمدیده در برابر ستمکاران و اشغالگرانی می‌شود که با خوی وحشیانه 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 رومیاری 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 نقش برجسته‌ای 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 دلآوری‌هایی 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 ناامیدی بسنده نکرد، بلکه به انقلابی جاودان و امیدو شگفتی‌ساز تبدیل گردید» (کنفانی، ۱۹۶۶م: 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 ادیبانه 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، ۱۹۷۹م: ۱۱-۱۰). اندیشه‌های انسانی، سیاسی و موضوعاتی از قبیل آزادی و آزادی‌خواهی، مبارزه با ظلم و به تصویر کشیدن ابعاد و زوایای پنهانی تجاوز، دعوت به مبارزه و مقاومت و سازش‌ناپذیری، حجم وسیعی از

اشعار شاعران فلسطینی و عربی را در بر گرفته است. «نقش عمده شاعر فلسطینی، گسترش مبارزه علیه حکومت تحت الحمايه و صهیونیسم بود، از این‌رو ضروری به نظر می‌رسید که همدردی اعراب را به خطری که آینده یک سرزمین عربی را تهدید می‌کرد جلب کنند. سرزمینی که برای اعراب از لحاظ مذهبی اهمیت از ویژه‌ای برخوردار است» (سلیمان، ۱۳۷۶: ۲۹). پس این ادبیات، فریاد ستمدیدگانی است که به وسیله شاعران دردآشنا در قالب کلمات به تصویر کشیده می‌شود، تا از این طریق پایداری و استقامت خود را بیان دارند و در راه آرمان خود از هیچ کوشش فروگذاری نکنند. متوکل طه یکی از شاعران معاصر فلسطینی است و اشعار او تصویرگر 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 متوکل 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 متوکل طه است تا با شناسایی و تحلیل مؤلفه‌های پایداری به تحلیل این بن‌مایه‌ها بپردازد. در حقیقت روحیه آزادی خواهانه و مبارزه جویانه متوکل طه، باعث شده است که تقریباً تمام شعرهای او دارای نوعی ایدئولوژی سیاسی باشد. از این رو 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 متوکل طه کدامند؟
- ۲- شاعر چگونه توانسته است با سلاح کلمه از آرمان فلسطین دفاع کند و درد و رنج‌ها و فداکاری‌های آنان را به تصویر بکشد؟

پیشینه پژوهش

درباره شعر متوکل طه پژوهش‌هایی انجام گرفته است که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: ۱- عبدالمجید عبدالعزیز احمد حامد در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان «التجربة الشعرية عند متوکل طه» (۲۰۰۲) دانشگاه النجاش نابلس به راهنمایی عادل محمد أبوعشمة 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 پایان‌نامه ارشد خود با عنوان «بررسی اشعار مقاومت فلسطین در شعر متوکل طه» دانشگاه آزاد کرمانشاه با راهنمایی محمدرضا شیرخانی به بررسی

اشعار او و موضوع وطن به شکل عام و کلی پرداخته است. ۳- آسماء هاشم حسین قراریه در پایان‌نامه کارشناسی خود با عنوان «البنية الدرامية في شعر المتوكل طه: دراسة تحليلية» (۲۰۲۱) عناصر درام همچون شخصیت، مکان، زمان و پیرنگ در شعر متوکل طه را بررسی کرده است. ۴- محمد تقی زند و کیلی و مرضیه قاسمیان در مقاله «کارکرد نمادهای سنتی در شعر متوکل طه» (۱۳۹۷) به این نتیجه رسیده‌اند که نمادهای سنتی در شعر متوکل طه بیانگر تجربیات درونی شاعر نسبت به مشکلات و گرفتاری‌های فلسطینی‌هاست. ۵- فایزه أحمد العربی در مقاله «حواریه النص الشعری فی دیوان الخروج إلى الحمراء للمتوکل طه» (۲۰۲۰) بر اساس نظریه باختین به بررسی مقوله چند صدایی و گفتگوی متن شعر متوکل 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 «بینامتنیت قرآنی در شعر متوکل طه» (۱۳۹۳) به این نتیجه رسیده است که متوکل طه با کمک بینامتنی توانسته است شعرش را فراتر از زمان و مکان قرار دهد و بینامتنی در شعر او گاه خودآگاه و گاه ناخودآگاه بوده است. اما پژوهش حاضر کوشیده است اندیشه‌های مبارزه طلبانه و تفکر انتقادی متوکل طه را نسبت به مقوله سازش با اسرائیل و همراهی اعراب و تلاش برای عادی‌سازی روابط با آن واکاوی کرده است.

متوکل طه شاعر پایداری فلسطین

متوکل 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 رشته زبان و ادبیات عربی از دانشگاه «بیرزیت» فلسطین فارغ التحصیل شد و از همان 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 خیابان‌ها و جرایم دشمن صهیونیستی گسترش داد. شاعر بعد از انتفاضة 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، ۲۰۰۳: ۱۹). 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 ستمدیدهٔ 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 زمینهٔ ادبیات و همچنین منصب‌هایی از جمله ریاست انجمن نویسندگان فلسطین، ریاست شورای آموزش عالی فلسطین و تأسیس «خانه شعر» فلسطین خدمات ارزنده‌ای به جامعهٔ فلسطین ارائه 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 ادیبان نوآور و آثار آنان در شکل‌گیری شخصیت و گفتمان وی اثرگذار بوده است» (همان: ۷). متوکل 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 متوکل طه موضوع وطن و مسألهٔ فلسطین است. «شعر فلسطین از زمان آغاز قیومیت به مقولهٔ وطن به عنوان اساسی‌ترین و مهم‌ترین مسأله تمرکز کرده است» (خوری، ۱۹۸۲: ۲۲۹). بنابراین طبیعی است که شاعر متعهد و میهن‌دوستی همچون متوکل طه شعرش را در خدمت کشور و ملتش قرار دهد و با شعرش از مردمش دفاع کند. متوکل طه به خاطر تعصبی که بر وطنش دارد شعرش را آینهٔ تمام‌نمای وضعیت جامعه‌اش می‌کند که غرق در جنگ و خونریزی است و او با زبانی ادبی واقعیت تلخ و روزمرهٔ فلسطین را روایت می‌کند و حوادث مهم سیاسی و نظامی آن را به تصویر می‌کشد. «یوم الأرض در حافظهٔ 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). متوکل 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 قبال این جنایت‌ها می‌پردازد. متوکل 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. «موضع‌گیری متوکل طه دربارهٔ سازش با رژیم صهیونیستی جزء مهمی از احساسات و اندیشه‌های وطن‌پرستانهٔ او را شکل می‌دهد و وی با انتقاد شدید از کنفرانس مادرید آن را خیلنت بزرگی در حق فلسطین می‌داند که باعث شد موجودیت حکومت خبیث اسرائیل قانونی شود» (عبدالعزیز احمد حامد، ۲۰۰۳: ۲۶). چنین دیدگاه‌های صریح و جسورانه باعث شد که متوکل طه تبدیل به یکی از شاعران معروف حوزهٔ 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 الشعاع قرار بگیرد.

تحلیل درون مایه‌های پایداری و اندیشه‌های انتقادی در شعر متوکل 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 متوکل طه زبان گویای دردها، مشکلات و مبارزات مردمی است که قربانی زورگویی و استعمار و جنایات جنگی شده است. مهم‌ترین مضمون‌هایی پایداری در شعر متوکل طه عبارتند از:

توصیف وحشی‌گری‌های اشغالگران و ترسیم جنایت آنان

رژیم اشغالگر صهیونیست بر پایه اقدامات تروریستی، نسل‌کشی، وحشی‌گری، نژادپرستی و حمایت کشورهای استعمارگر بر پا شده است. آنان برای ترساندن با سنگدلی اقدام به بازداشت، شکنجه و کشتار فلسطینی‌ها می‌کنند. متوکل 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:

بجیئون فی اللیل / یسطون مثل الأفاعی علی الحی، / ینتثرون علی أسطح العشب، / تُبرقُ بعض العیون، / وتصحو القلوبُ / اعتقال! / مئات الذئاب تحیطُ المنازل، / تغلق کل الدروب! (طه، ۲۰۰۳م: ۵۷۹).

جنگ و درگیری همیشه با تصویری از بی‌رحمی دشمن همراه است. جنایتکاران صهیونیست بر اساس تعلیمات 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:

یصرخون: افتحوا. / یفتحُ الشیخُ مزلاجَ بوابه البیت / ینظر مبتسماً باندهال. / ماذا تریدون؟ / بعد / ویدخل أولهم مُسرِعاً بانفعال!! / ویهرول باقی الجنودِ إلی "الخوش" / فی غرف الدار، فی المطبخ الشهم، فی ساحة البیت، / فوق الجدار، وقَدَام حبل الغسیل، وخلف الحبال. / وبعد ثوانٍ یهزُّ کبیرهم رأسه للجنود بأن فتشوا / کل شیء. / فینقلبُ الزیتُ فوق الطحین، / وتنداحُ الحفَةُ النوم تحت الدفاتر، / تسقط طنجرةٌ فی الصحون، / تُبعثرُ ألسنةُ الطفل بین الملاعی / تُبشُّ کل الخزائن والطاولات (همان: ۵۸۰).

شاعر در این قطعه، جنایات و وحشی‌گری‌های 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:

فیهجُمُ عشرون منهم علیه، / ویلقون فی ساعديه الحدید / علی رأسه کیس خیش کریه، / فتطلقُ أمّ الصغیر الزغارید مُعلنَةً / و فی کل شبرٍ بجسم الصغیر هوتُ رکلاتٌ من الحقد / والحدُّ عنوانهم منذ كانت سجونٌ وکان 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 ناامید نمی‌شوند و همواره مردم فلسطین را به امید به آینده و رهایی نوید می‌دهند. «شعر انقلابی، شعری است که به آینده خوشبین است، زیرا انقلابی‌گری 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). متوکل 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 المعسکر والسیاح الشائکات / المائلات، / فعداً یکون مکانها الدفلی / وحبّاتُ الکروم الرائفة (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 برحذر می‌دارد و آن‌ها را برای اعتراض و گرفتن حقشان برمی‌انگیزد:

لا بأسَ علی الآءِ ودمعِ الجرح / لابدُّ من الصرخةِ حتی نکسر الصمت / ولابدُّ من الموت لنحبا (همان: ۵۰۰).

متوکل 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 آوارگان فلسطینی مژده می‌دهد که سرانجام به سرزمین خویش باز می‌گردند:

تُعَلِّقُ أَعْيُنَنَا جَرَسًا فِي الْهَوَاءِ / لِلنَّظَرِ مَا قَدْ يَطُلُّ عَلَيْنَا . / يَدَقُّ . / فَتَنْشِفُ فِيْنَا الدَّمَاءُ / يَدَقُّ .
 فَتَبْعُدُ عَنَّا السَّمَاءُ / يَدَقُّ . / فَتَصْرُخُ حِكْمَةً جَدِي: / بَأَنَّ الَّذِي رَاحَ يَوْمًا يَعُودُ . ! (همان: ۴۳۵-۴۳۴).

همچنین: وَمَهْمَا لَقِينَا مِنَ الصَّخْرِ نَكْسَرُهُ / وَالْمِيَاهُ سَنَقْطَعُهَا، وَالْبَرَائِكُنْ نَحْمَدُهَا . / سَوْفَ نَسِيقُكُمْ
 نَحْوَ عَكَا (همان: ۳۳۴).

موضوع آوارگان فلسطینی و حق بازگشت آنان به سرزمینشان در طول دهه‌های گذشته با دسیسه‌های بین‌المللی زیادی مواجه بوده است «مسأله آوارگان در تاریخ سیاسی فلسطین از اهمیت بسیار بالایی برخوردار بوده است، به طوری که همه ساله در مذاکرات سیاسی یکی از عوامل چالش‌زا برای تداوم گفتگوها تلقی می‌شود، چرا که مسأله آنان حل نخواهد شد مگر با احقاق کامل حقوق آنان و این امر هم میسر نمی‌شود، مگر با بازگشت این آوارگان به سرزمین و خانه‌یشان» (بلاوی و صولتی، ۱۳۹۲: ۵). رژیم صهیونیستی و حامیان آن به دنبال این هستند تا فلسطینی‌ها را ناامید کنند و به این باور برسند 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 بر نمی‌دارند. متوکل طه به پیروزی و بازگشت همه فلسطینیان به سرزمین مادریشان اعتقاد راسخ دارد و بارقه‌های امید را به قلب آنان باز می‌گرداند.

مبارزه طلبی و دعوت به مقاومت

شعر متوکل طه لبریز از مبارزه و جهاد است. شناخت شاعر از خوی وحشیانه اشغالگران او را بر آن می‌دارد تا با صراحت مردم را به مقاومت و مبارزه با دشمن صهیونیستی دعوت کند و از مبارزات شجاعانه فلسطینیان را بستايد. «ادب مقاومت، پرخاشگر، تندخو و بی پروا است و دعوت کننده به قیام، ایستادگی و ایثار است؛ دعوتی که گاه به صورت فریاد اعتراض و گاه در چهره نبرد مسلحانه است» (سنگری، ۱۳۹۰: ۱۰۲). مردم مبارز فلسطین، با دست‌های 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:

يُطَوَّقُونَ الْجِيْشَ / يَرشُقُهُمْ بِأَلْفِ الْقَنَابِلِ وَالرِّصَاصَاتِ الْمِمِيَةِ / يَهْجُمُونَ وَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ /
 وَبِالسَّكَاكِينِ الْمُضَيَّنَّةِ يَطْعَنُونَ (طه، ۲۰۰۳م: ۴۸۶).

متوکل 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 الْحِطْرَ / يَهْدِرُ فِي صَخُورِ الْكَفِّ بُرْكَانُ اللَّهَيْبِ / وَيُلْهَبُونَ الْأَرْضَ تَحْتِكَ / لَا مَجَالَ أَمَامَ رُعَيْكَ / غَيْرَ أَنْ تَمْضِيَ بَعِيداً / فِي الصَّحَارَى وَالسَّرَابِ. (طه، ۲۰۰۳: ۴۸۸).

همچنین: سَنَضْرِبُ الْجُدْرَانَ بِرُؤُوسِنَا الْمَغَامِرَةَ، / ثُمَّ نَعُودُ إِلَى ضَرْبِهَا ... / سَتَحَطِّمُ رُؤُوسَ عَدِيدَةٍ / وَلَكِنْ ذَاتِ يَوْمٍ؛ / سَتَنْهَارُ الْجُدْرَانَ!. (طه، ۲۰۰۷: ۹۷).

مردم مظلوم فلسطین در طول حیات خود با وجود همه مشکلات توانسته‌اند با تکیه بر مقاومت بر اصول خود پافشاری 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. متوکل 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 خواهند 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. متوکل 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:

وَاعْلَمَ أَيُّهَا الْمُحْتَلُّ: / إِنْ فَهَّقْتُ شَرَايِينِي / وَصَارَ الْبَحْرُ أَحْمَرَ مِنْ دَمِي الْمَسْفُوحِ / أَوْ أَنْزَلْتَ نَارَ اللَّهِ فَوْقَ رُؤُوسِنَا / وَامْتَدَّ هَذَا الْبَطْشُ وَالتَّنْكِيلُ / أَوْ أَغْرَقْنَا بِالْغَازِ / أَوْ هَدَّمْتَ قَرِينَتَنَا / وَإِنْ أَبْعَدْتَ كُلَّ النَّاسِ / لَنْ تُنْهِيَ انْتِفَاضَتَنَا / وَلَنْ تَهْدَا انْتِفَاضَتَنَا بِغَيْرِ رَحِيلِكَ الْكَلْبِيِّ / عِنْدَ شُرُوقِ دَوْلَتِنَا / وَإِنْ أَوْقَفْتَهَا حِيناً / فَسَوْفَ نَعُودُ كَالطُّوفَانِ غَضِبْتِنَا. (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 کند، حتی اگر در برهه‌ای بتوانند آن را آرام کنند، اما بار دیگر همچون طوفانی خشمناک آنان را دربر خواهد گرفت و تا بیرون راندن آنان آرام نخواهند نشست:

اشهدُ زمانَ الانتفاضة وانتفضُ / هذا زمانٌ للطفولة والحجارة، / للمقاليع، القناني، / والمتاريس
الجليلة والبنود. (همان: ۵۵۹).

همچنین: هذي انتفاضتنا عروسُ / مهرها الإبعادُ والشهداء / والسجنُ الرهيبُ وجرْحُ آلافِ مؤلّفة
/ وهدمُ للبيوت، / وهرُّ دمعٍ أو عرقٍ / ما أجملك!! (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. متوکل
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 گسترده 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. متوکل طه خود شاعری است که طعم تلخ زندان و شکنجه‌های آن
را بارها چشیده است به توصیف این سختی‌ها و وضعیت غمناک زندانیان می‌پردازد:

بین جدران الزنازين يكون العامُ يوماً / ويكون اليومُ عامً. / هذه حكمةُ السجن وأيامُ السجينِ /
ولهذا يخرجُ المسجونُ من سجن الظلامِ / هرماً طفلاً، وحنأً. . وأئبُن. (همان: ۳۹۹).

همچنین: على رمالِ الجُمُرِ / في "أنصار" / غنينا طويلاً / للطيورِ السابحاتِ، / لجرحنا، / للعوسج
المنثورِ خلفَ "الشيك" / للأنداءِ، للصحراءِ، للعُشاقِ: / يا ليلي ويا سُعدى / ويا قيسَ الملوّحِ / يا غزالاً
راكضاً في الريحِ / لا تسكنُ فؤاداً قد تعوذه الشروذُ (همان: ۵۶۲-۵۶۱).

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:

السجنُ يصقل زنْدَ الفتوة / يزرعُ معنى التجلّد في الروح / يخلقُ روح الجماعة في الفرد / يسكب
فولادَ صبر الرجال بقلبِ الجزوع / ويصهر صلصال آدم فينا / لتغدو شلال نور ونار / والقيد في السجن
لا يغلبُ السجناء!! (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، عملاً مرگ تدریجی آن‌ها را رقم زده است، ولی شاعر معتقد است که با وجود فشار زیاد روی اسیران فلسطینی با مقاومت و ایستادگی 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 نهان 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. متوکل 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:

إني أريدُ السلامَ. . ولكنّ / سلاماً يعيد إلى القدس مهرتها الواجفة. . / إني أريدُ السلامَ. . ولكنّ /
سلاماً يُعيدُ لأمتنا قدسها الكاسفة. . / سلاماً، بدون السلام، سلاماً عليه. . / وتبقى الكوايسُ
والعاصفة. (همان: ۴۳۹-۴۳۸).

همچنین: أريدُ للدينيا المحبة والسلام / لكنهم سفحوا فؤادي، سيجوا روحي / وصبوا في طفولتنا
الظلام، / وأريدُ للوطن الصغير بأن يُظَلَّ / كلُّ أسراب اليمام، / وأريدُ للأطفال أن لا يغرقوا / بدمائهم،
بعويلهم. . / أن لا تُحرقهم سجون الانتقام (همان: ۲۳۲).

مردم فلسطین قربانی تجاوزگری و جنایات اسرائیل است، اما این رژیم با پشتوانه مالی و رسان‌های خود و حامیان غربی‌اش همواره با فریبکاری افکار عمومی جهان، خود را خواستار صلح و دوستی و فلسطینیان را خشونت طلب معرفی می‌کند. متوکل 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 فلسطینی‌ها 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

گزینه گفتگو با دشمن صهیونیستی، دستاوردی 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 گزینه را اثبات کرده است. متوکل طه مخالفت صریح خود را با این گفتگوها و سازش بیان می‌دارد:

يُخْرَجُونَ الْآنَ مِنْ إِثْمِ اللَّقَاءَاتِ / عَلَى دَرْبِ "السَّلَامِ" / يَحْمِلُونَ الْمَسْجِدَ الْأَقْصَى وَأَجْرَاسَ الْقِيَامَةِ /
وَيَقُومُ الشُّبُلُ مِنْ زَنْزَانَةِ الرَّعْبِ يَغْنِي . . . لِلْأُمَامِ / وَيَخْلِي خَلْفَهُ فِي اللَّيْلِ رَمْلًا وَنِعَامَةً. (همان: ۳۹۸).
همچنین می‌گوید: واقراً على الشعب العظيم كتابه: / إن الجريمة في التفاوض، لا اعتراف / ولا
سلام / غير الرصاص محرم، وله القعود أو القيام / فاجمع لهم ما أنت تملك من الخيل / المسومة الرهيبة
والحسام (همان: ۶۰۱).

مردم فلسطین و گروه‌های مبارز بر این باورند که این گفتگوها پوششی برای ادامه جنایت‌های اشغالگران به‌ویژه شهرک‌سازی و یهودی‌سازی 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. متوکل 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:

نُعَلِّقُ أَعْيُنَنَا جَرَسًا فِي الْهَوَاءِ / لِنَنْظُرَ مَا قَدْ يَطْلُ عَلَيْنَا . . . / و "مَدْرِيْدُ" . . . تَشْهَدُ أَنَا خَرَجْنَا إِلَى لُغَةِ
الظَّلِّ / تَشْهَدُ أَنَا كَسْرَنَا (دیکورات) صرختنا في الفنادق / تشهد إنا نسينا حروف الشواهد / والزفة
النازفة / والقدس تُخْرَجُ مِنْ قَبْرِهَا خَائِفَةً . . . / يَقُومُ شَهِيدٌ وَرَاءَ شَهِيدٍ / يَقُولُونَ: لَيْسَ هَذَا قُتِلْنَا / وَلَكِنْ
لَتَبْقَى أَنَا شَيْدُنَا وَاقْفَةً! (همان: ۴۳۵-۴۳۴).

متوکل 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 دردناک به مبارزات مردم فلسطین بود، ولی با این وجود در نظر بسیاری از عرب‌ها و فلسطینی‌ها روزنه‌امیدی بود که به آن امید بسته بودند» (طوقان، ۱۹۹۳م: 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 مسالمت‌آمیز سیاسی با این رژیم جنایتکار ندارد، و آنان را از افتادن در دام مذاکرات برحذر می‌دارد و تنها راه‌حل را مبارزه و استقامت در برابر دشمن متجاوز می‌داند.

خیانت و سیاست‌های سران عرب در قبال آرمان فلسطین

متوکل طه سیاست‌های دور از واقعیت برخی حکام عرب را سیاست‌های خائنه می‌داند که در خدمت دشمن هستند. در واقع نطفه 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 مشروعیت این رژیم‌ها در داخل و در بین مردم دارد. این حکومت‌ها برای جبران عدم مشروعیت داخلی، دست به دامان بیگانگان شده و به بهای تحقیر و از دست رفتن عزت ملی و اضمحلال هویت ملی‌شان، وابستگی تام به بیگانگان را پذیرفته‌اند» (جهانگیر، ۱۳۹۴: ۳۰۱). در چنین شرایطی شاعر با بینش بالای سیاسی خود از این‌گونه رفتارها انتقاد می‌کند:

وکیفَ نقولُ: إنا عندَ بابِ القدسِ / والعربانُ قد هربتْ / وختلتها لتصبحَ أورشليمَ الهیکلَ المزعوم؟! /
لا تأمن لهمْ وهمُ سبایا العصرِ / حصنَ خندقَ الأزهارِ / وافتح ثوبك العری للاطفالِ والشعراءِ / أطلق
سرَ أعشابِ الیدینِ / وخذْ زهورَ دماننا. (طه، ۲۰۰۳م: ۴۹۴).

همسویی‌های آشکار میان رژیم صهیونیستی و برخی رژیم‌های عربی، فلسطین و مردم آن را قربانی اصلی این سیاست‌های خائنه 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:

فأین أمثنا والقدسُ قد قُلبتْ ظهراً وقلباً وأرواحاً وأرکاناً؟
ولم یزلْ من قصور الرومِ حاکمنا ولم تزلْ علیةُ الأقوامِ خصیماناً!

(همان، ۲۰۰۷م: 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:

لن نتخبطُ مثل ذئبٍ وحید، / ولن ندعی الأناقةَ مثلَ مالک الحزین، / وفوق هذا وذاك نعرفُ الوزراءِ الخونةَ، / والدسائینَ والتجّارَ . . ونعرفُ غدنا أيضاً! . (طه، ۲۰۰۳م: ۴۱۵).

شاعری متعهد و مبارز همانند متوکل طه با ژرفاندیشی و بیداری، از این‌گونه رویکردهای موجود با زبانی صریح انتقاد می‌کند و کسانی را نکوهش می‌کند که به دلیل وابستگی و منافع شخصی خود، موجب از بین رفتن وطن و رنجش مردم می‌شوند:

تعلّم من فلسطینَ الرجولةَ / وانظر الأطفال ماذا يفعلونَ: / لقد أعادوا بالحجارة للسماء عيونها / ومن المقاليع استفاق الكونُ / والأرضُ استعادت من جراحهم الصوابُ / وأنظر بعينك . . هل عميت؟ / وهل عجزت عن الكلام؟ / وهل فقدت السمع؟ / مُتْ إِذَا / لا تستحقّ ندائی المجرّوح / يا هذا المَحْنَطُ بالمهانة والتعاسة! . (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 جنایت‌هایش نادیده گرفته شود. او به گواهی اشعارش در زمره 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:

وبعضُنَا لَا يَرِي فِي الذَّنْبِ مَقْتَلَةً لِأَنَّ فِي الذَّنْبِ جُرْحًا شَقَّهُ لِحَمَلٍ!!
 أَيْسَأَلُونَ لِمَاذَا الْجُرْحُ إِنْ صَدَقُوا، وَأَيْنَ، كَيْفَ، مَتَى قَدْ كَانَ؟ هَلْ سَأَلُوا؟!
 مَنْ يَأْخُذُ الذَّنْبَ جَارًا صَالِحًا، أَبَدًا لِحُمِّ الصَّغَارِ عَلَى أَنْيَابِهِ قُبَل
 (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 روشننگری نمی‌توان رشد جامعه را سرعت بخشید. از این‌رو متوکل 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:

كَيْفَ أَحْبُّ عَدُوِي؟ غَاصِبِ أُخْتِي الْمَطْعُونَةِ / بِالنَّصْلِ وَبِالْإِثْمِ، وَحَارِقَ دَمْعِي الْأُولَى؟ كَيْفَ / سَأَلْتَنِي
 بِشَعِيرِ بِلَادِي لِحَيْوَلِ الرِّيحِ السَّوْدَاءِ،؟! (همان: ۲۸۲).

همچنین: فَلَا يَجِدِي النَّوَاخُ وَالسَّلَاحُ؟؟؟ / فَمَا الَّذِي يَجِدِي.. . إِذَا؟ / وَالسَّلْمُ عَكْسُ السَّلْمِ فِي زَمَنِ
 الْمَذَابِحِ؟؟؟ / أَيْ سَلِمَ جَاءَنَا قَمْرًا، وَغَطِينَاهُ فِي دِمْنَا؟ / أَجَبِيوَا. . / قَدْ جَاءَنَا ذَنْبٌ بِثَوْبِ الصَّوْفِ، / فِي
 فَمِهِ دَمٌ، وَفِي كَفْيِهِ مِنْ رُوحِي، جِرَاحٌ. . / فَلَمَنْ نَعْيِي؟! (همان: ۶۴۱-۶۴۰).

متوکل 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 ملامت با آنان برخوردار شد. 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 بپای خیزند و از خود و سرزمین‌شان دفاع کنند.

نتیجه

متوکل 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 متوکل طه سرشار از مبارزه و جهاد است. شناخت شاعر از خوی وحشیانه اشغالگران و جنایت‌های آنان او را بر آن می‌دارد تا با صراحت 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 صریح 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 برحذر می‌دارد و 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 راه پیروزی و رهایی از جنگال رژیم صهیونیستی می‌رسد و آوارگی و تبعید به پایان می‌رسد و فلسطینی‌ها به سرزمینشان بازمی‌گردند و ظلم و بیداد از فلسطین رخت برمی‌بندد.

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)، ۲۵-۵۷.

[20.1001.1.23225068.1392.3.4.2.0](https://doi.org/10.22059/jpq.2015.54851)

جهانگیر، کیامرث، و ملکی، حسن. (۱۳۹۴). بیداری اسلامی: ریشه‌ها و زمینه‌ها. *فصلنامه سیاست، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی*، ۴۵(۲)، ۲۸۹-۳۱۰. [10.22059/jpq.2015.54851](https://doi.org/10.22059/jpq.2015.54851)

حمصیان، احمدرضا. (۱۳۸۰). *فرایند صلح و کشورهای متخاصم*. نشر کنکاش.

خوری، إلیاس. (۱۹۸۲). *الذاكرة المفقودة (الطبعة الأولى)*. مؤسسات الأبحاث العربية.

سلیمان، خالد. (۱۳۷۶). *فلسطین و شعر معاصر عرب* (شهره باقری و عبد الحسین فرزاد، ترجمه). چشمه.

سنگری، محمد رضا. (۱۳۹۰). ادبیات پایداری. در جواد محقق، *بیداری کلمات: بررسی و تحلیل شعر مقاومت*

(ص. ۹۹-۱۲۱). روایت فتح (وابسته به موسسه فرهنگی روایت فتح).

شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۰). *شعر معاصر عرب* (چاپ اول). سخن.

شکری، عالی. (۱۹۷۹). *أدب المقاومة*. دارالآفاق الجديدة.

طوقان، فدوی. (۱۹۹۳). *الرحلة الأصعب*. دار الشروق.

طه، المتوکل. (۲۰۰۳). *الأعمال الشعرية*. موسسه العربيه للدرسات و النشر.

طه، المتوکل. (۲۰۰۷). *قال الفتى لبنان*. الرعاة للدراسة والنشر.

عبدالعزیز أحمد حامد، عبدالمجید. (۲۰۰۳). *التجربة الشعرية عند المتوكل طه* (پایان نامه کارشناسی ارشد).

جامعه النجاح الوطنية.

قمیحه، محمد مفید. (۱۹۸۱). *الاتجاه الانساني في الشعر العربي المعاصر*. دار الآفاق الجديدة.

کنفانی، غسان. (۱۹۶۶). *أدب المقاومة في فلسطین المحتلة*. دار الطليعة.

المجموعه من المؤلفين. (۱۹۹۸). *موجز من تاريخ الفلستين*. 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 ابوریثه*. *ادبیات پایداری دانشگاه شهید باهنر کرمان*، ۲(۴)، ۵۱۹-۵۴۳. <https://doi.org/10.22103/jrl.2012.306>

مختاری، قاسم، و وفایی خوش، قدرت‌الله. (۱۳۹۴). *جلوه‌های پایداری در شعر عبدالرحمن العشماوی نمونه مورد پژوهش قصیده «فتی فلسطینی يتحدث»*. *ادبیات پایداری دانشگاه شهید باهنر کرمان*، ۷(۱۲)،

۳۰۳-۳۲۲. <https://doi.org/10.22103/jrl.2015.1020>

مصطفوی نیا، سید محمدرضی، توکلی محمدی، محمودرضا، 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، رجاء. (۱۹۷۲). *محمود درویش شاعر الأرض المحتلة* (ط ۲). المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

دراسة الحجاج التداولي والبلاغي الحديث في الخطاب القرآني (حوار بين الإخوة أ نموذجاً)^١

كاوه رحيمي^٢ (طالب الدكتوراه في فرع اللغة العربية وآدابها، جامعة الخوارزمي، طهران، إيران)
سودابه مظفري^{٣*} (الأستاذة المشاركة في فرع اللغة العربية وآدابها، جامعة الخوارزمي، طهران، إيران)
علي پيراني شال^٤ (الأستاذ المشارك في فرع اللغة العربية وآدابها بجامعة الخوارزمي، طهران، إيران)
علي أسودي^٥ (الأستاذ المشارك في فرع اللغة العربية وآدابها بجامعة الخوارزمي، طهران، إيران)
زهرة ناعمي^٦ (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)



تاريخ الوصول: ۲۰۲۴/۰۸/۲۴

صفحات: ۲۱۲-۱۸۹

تاريخ دريافت: ۱۴۰۳/۰۶/۰۳

تاريخ القبول: ۲۰۲۴/۱۲/۰۴

تاريخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۱۴

الملخص

يشغل الخطاب الحجاجي حيزاً كبيراً في الخطاب القرآني بشكل عام وقصة الحوار بين الإخوة بشكل خاص، ويتجلى ذلك من خلال تعدد الموضوعات التي تطرقنا 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. وتعود 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

^١ هذا المقال مستل من رسالة السيد كاوه رحيمي (الطالب في مرحلة الدكتوراه)

^٢ البريد الإلكتروني: k_rahimi1400@yahoo.com

^٣ الكاتب المسؤول؛ البريد الإلكتروني: soud42_moz@khu.ac.ir

^٤ البريد الإلكتروني: pirani@khu.ac.ir

^٥ البريد الإلكتروني: asvadi@khu.ac.ir

^٦ البريد الإلكتروني: naemi.zohreh@khu.ac.ir

عن حجاجة القصة القرآنية وتمثّل تجلياتها وصورها من خلال الحوار بين الإخوة بغرض التأثير والاستمالة. جاءت هذه الدّراسة معتمدة على منهج وصفي- تحليلي وبالاستعانة بمقاربة المنهج التداولي الحجاجي الذي يقوم على وصف الظواهر الحجاجة الكامنة في القصة القرآنية، وتحليل وتطبيق الشواهد وفق آليات النظرية الحجاجة؛ ذلك لأنّ غايتها حمل المتلقي على الاقتناع بالتسليم والإذعان لله -تعالى- من نتائج متوقّعة من هذه الدّراسة: الروابط الحجاجة تساهم إنّما في تساوق الحجج وتعاونها لتحقيق نتيجة واحدة، وإنّما في تعارض الحجج لكي تحقّق كلّ منها نتيجة معاكسة يراد الوصول إليها. تحدف العوامل الحجاجة إلى تقييد الإمكانيات الحجاجة وحصرها. يمثّل الحجج البلاغي نمطا من التعبير ينوّي القدرة الكبيرة على الإقناع. يعدّ التفريع أو تقسيم الحجج إلى أجزاء من أهمّ الآليات الحجاجة البلاغية الواردة في قصة الحوار بين الإخوة، خاصة في أقوال إخوة يوسف (ع).

الكلمات المفتاحية: البلاغة الحديثة، الخطاب القرآني، التداولية، الحجج، 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 بکارگیری 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 دربردارنده گفتمان میان برادران نَسَبی در قرآن است نه برادران به اعتبار سایر پیوندها. بنابراین این پژوهش با رویکرد وصفي-تحليلی و با بهره‌گیری از نظریه کاربردشناسیک (پراگماتیک) 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 یا در توالی و همکاری استدلال‌های دارای یک نتیجه و یا در استدلال‌های متعارض که هر کدام دارای نتیجه معکوس‌اند سهیم است. تفریع از مهم‌ترین ابزارهای بلاغی استدلال در گفتمان میان برادران بویژه در گفتار برادران یوسف (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.

مقدمه

لا ريب أنَّ النظرية الحجاجية نظرية حديثة وتعد من أهم المواضيع التي أنتجتها الدراسات اللغوية الحديثة في الحقل اللساني التداولي، باعتباره مجموعة من التقنيات والآليات الخطابية التي تُوجَّه إلى المتلقي بغرض إقناعه والتأثير فيه. وقد أطلق إلى الدراسات الحجاجية الحديثة مصطلح البلاغة الجديدة. ويعتبر شايم بيرلمان وتيتيكا من رواد البلاغة الجديدة، مادامت هذه البلاغة قد بنيت على أسس حجاجية أرسطية، لكن من منظور جديد، ومقاربة فلسفية جديدة. (حمادي، ٢٠٢١: ٤٨) وقد تجلت 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 استمالة عقل المتلقي ومن ثم التأثير فيه بتقويم سلوكه وتهذيب نفسه. (درنوي، 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 بالسّمات التواصلية التي تحاور وتسرد تستفهم وتقرّر وتؤكد وتبرهن... (نفسه، ٨-٧) والواقع أنَّ تتبعنا لقصص القرآن أتاح لنا فرصة التأمل في أهدافه، وما عرضه من شخصيات وأحداث وسلوكات بشرية وعظمت 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 جانبين أساسيين 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 التوسع وانفتاح الآفاق. فالنظر إلى النص القرآني من زاوية مختلفة يفضي إلى نتائج جديدة ويزيح الستار عن جانب آخر فيه، وهذا من دلائل إعجازه. إنَّ هدف هذه الدراسة هو الكشف عن حجاجية القصة القرآنية وتمثّل تجلياتها وصورها من خلال قصص الحوار بين الإخوة، التعرف على الآليات الحجاجية الموظفة في القرآن بغرض التأثير والاستمالة. أما المنهج الذي اعتمدهنا 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 الحجاج في الخطاب، وتكشف جوانب مقام الخطاب داخل القصة، مما يسمح بالكشف عن المعنى الحجاجي الموجود في ثنايا أحداث القصة، ومن ثم إبراز مقاصد المتكلم وأثرها في المتلقي.

أسئلة البحث

يهدف هذا البحث الإجابة إلى بعض الأسئلة التالية:

١. ما أهم الآليات الحجاجية الموظفة في الحوار بين الإخوة في القرآن الكريم وما مدى مساهمتها في عملية التأثير والإقناع؟
٣. لماذا استخدمت التقنيات الحجاجية في الحوار بين الإخوة؟

الدراسات السابقة

أما بالنسبة للدراسات التي تمحورت حول أسلوبية الحجاج التداولي والبلاغي الحديث وتطبيقها على النصوص، خاصة قصة الحوار بين الإخوة في الخطاب القصصي القرآني، فتجدر الإشارة إلى بعض البحوث السابقة التالية:

- كتاب "أسلوبية الحجاج التداولي والبلاغي تنظيم وتطبيق على السور المكية" (١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م)، كتبه مثنى كاظم صادق، ط: الأولى، كلمة للنشر والتوزيع: بيروت. قد تحدث الكتاب في الفصل الأول عن أسلوبية الخطاب الحجاجي، ملامح الخطاب الحجاجي، أنواع الحجاج، التواصل الحجاجي في الخطاب القرآني وفي الفصل الثاني عن الروابط والسلام والعوامل الحجاجية والأفعال الكلامية وفي الفصل الثالث عن أسلوبية الحجاج البلاغي يشمل التمثيل، الاستعارة الحجاجية، التقابل، الالتفات والتفريع.

- مقالة "الخطاب بين الإخوة في القرآن الكريم" (١٤٤٠هـ - ٢٠١٨م)، كتبتها مقبول علي بشير النعمة في مجلة آداب الزّافدين، بالعراق، تطرقت إلى تحليل الخطاب بين ابني آدم (هابيل وقابيل)، خطاب بين يوسف (ع) وإخوته، الخطاب بين موسى وهارون (ع)، الخطاب بين أصحاب الجنة من منظور تفسيري وستحاول الإفادة مما قاله المفسرون في معاني الآيات.

- مقالة "حجاجية الخطاب القرآني سورة يوسف - أئموذجاً" (٢٠١٨)، كتبتها فاطمة الزهرة المالحى في مجلة المخبر، جامعة باتنة (الجزائر). تطرقت هذه الدراسة ببيان أهمية موضوع الحجاج وآلياته

التخاطبية الحجاجية في قصة النبي يوسف (ع)، وكذا الكشف عن خصائص الخطاب الحجاجي الحواري 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 الى دراسة حوار بين يوسف (ع) وإخوته من منظور نظرية حجاجية.

- رسالة "تجليات الحجاج في القرآن الكريم سورة يوسف - أمودجاً" (٢٠١٢ - ٢٠١٣ م)، كتبها حياة دحمان، جامعة الحاج لخضر - باتنة، الجمهورية الجزائرية. تناولت هذه الرسالة في مبحثه الأول إلى دراسة الآليات البلاغية للحجاج المتوافرة 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 حققت التقنيات الحجاجية المهدف الإقناعي، وكشفت عن أهم البراهين والأدلة المقنعة في القصة خاصة منها دلائل براءة سيدنا يوسف (ع).

تمتاز الدراسة الحاضرة بأنها 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

تكاد تجمع المعاجم العربية في تعريفها للحجاج على ما جاء في لسان العرب لابن منظور: «يقال حاججته، أحاجه حجاجاً حتى حَجَجْتُهُ: أي غلبته بالحجج التي أدليت بها [...] والحجة: البرهان وقيل: الحجة: ما دافع به الخصم، وقال الأزهري الحجة الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة، وهو رجل محاج. (ابن منظور، ١٩٩٧: ٢ / ٥٧٠) أما الحجاج في القرآن الكريم فهو معبر عنه بأشكال من العبارات والأساليب التي تدل على الحوار وتهدف إلى الإقناع بالبراهين والأدلة العقلية والكونية والفطرية. يأخذ الحجاج في القرآن أشكالاً متنوعة: الحوار، التمثيل، الاستدلال، المناظرة، الجدل، ... واستعملت كل هذه الآليات بمهدف إقناع المخاطب - أيا كان - والتأثير فيه.

وهو حسب المعجم الفلسفي: سلسلة من الأدلة تُفضي إلى نتيجة واحدة أو هو طريقة عرض الأدلة وتقديمها. (بوجادي، ٢٠٠٩: ٨٧) النظرية الحجاجية هي نظرية لسانية تهتم بالوسائل اللغوية

وبإمكانات اللغة التي يتوفر عليها المتكلم، وذلك بقصد توجيه خطاب وجهة معينة تمكنه من تحقيق أهدافه الحجاجية، ثم إنَّها تنطلق من مبدأ "تتكلم بقصد التأثير". (العزاوي، ٢٠٠٦: ١٤)

أما الحجاج في الفكر الغربي الحديث، فيبرز اسم بيرلمان "Perlman" وتيتكاه "tyteca" ولا سيما بعد ظهور مؤلفهما المشترك الموسوم بـ (مصنف في الحجاج أو الخطابة الجديدة) عام ١٩٥٨ م. وعلى المستوى اللغوي يبرز ديكر "O. Ducrot" وإنسكومير "ANSCOMBRE J. C" في كتابهما المشترك أيضاً (الحجاج في اللغة) إذ أشارا إلى أن الحجاج متجذر في اللغة ولا يمكن فصل اللغة عنه؛ لأن النص الأدبي نص لغوي بالنتيجة، وأن الوظيفة الأساسية للغة هي الحجاج؛ كما أن ثمة أسماء أخرى أسهمت مساهمة واضحة في التنظير لنظرية الحجاج، مثل ماير "Meyer" وتولمين "Toulmin" (محمد سالم، ٢٠٠٨: ٢٢) وتمخضت الجهود العربية الحديثة في نظرية الحجاج على يد جملة من الباحثين، ولا سيما المغرب العربي، ومنهم على سبيل المثال - لا الحصر - طه عبد الرحمن وعلى المستوى اللساني يبرز أوبوكر العزاوي؛ إذ يرى أن الحجاج وصف للغة، (العزاوي، ٢٠٠٦: ٨) تعددت الأساليب والآليات الحجاجية في قصة الحوار بين الإخوة، منها ما هو بلاغي كالاستعارة، ومنها اللغوي والمنطقي كالسلم الحجاجي، والروابط والعوامل الحجاجية، أفعال الكلام وهذه الآليات هي التي تجعل من الخطاب مقنعا ومؤثرا في المخاطب.

التواصل الحجاجي في الخطاب القرآني

من الملاحظ أن مساحات التواصل في الخطاب القرآني أكبر من مساحات التشريعات والأحكام؛ ذلك لأن ذكر أنبياء الأمم السابقة وتواصلهم مع أممهم شغلا حيزاً 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 القرآن الكريم في مواضع كثيرة، تدور في مجملها ضمن آليات التواصل، فليس التعارف في الخطاب القرآني لمجرد التعارف فحسب، وإنما تعارف من أجل التواصل، ومن هذا التواصل سيكون التفاعل، ومن التفاعل سيكون التأثير والاستمالة ومن الاستمالة سيكون الحجاج والإقناع (صادق، ٢٠١٥: ٥٨). فالخطاب الحجاجي هو خطاب لغوي لا يتم فيه التواصل إلا بتوافر أطراف هذا التواصل كالمُرسل والمتلقي، وأن اللغة أهم أداة تواصلية شائعة عند الإنسان، وقد حاول بيرلمان بذلك أن يشير إلى أن اللغة ليست أداة توصيل وتخطب فحسب؛ وإنما أداة تفاعل بين المتعارفين، وأن هذا البعد التداولي للغة يستحضر حججاً لفهم كثير من الأنشطة

اللغوية التي تتضمن قضية ما يكون فيها الهدف لتأسيس بناء فكري عميق تندمج فيه أبعاد المتكلم والمستمع والمقام؛ فظهر على يد بروتون ما يسمى بالمثلث الحجاجي التواصلي كما في الشكل الآتي: (علوي، ٢٠١٠م: ٢٧٤-٢٧٣)



الحوار بين الإخوة في القرآن الكريم

يحظى الحوار في القصص القرآني باهتمام كبير ومتميز، لأنه 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 أنّ القرآن الكريم نوع في علاقات الإخوة، فجعلها تارة بين أبناء نبي، وتارة بين نبي وإخوته، وأخرى بين نبي وأخيه النبي، كما أكد 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، وكلاهما مكلفان في الدعوة إلى الله -تعالى-، وإخوة لأب صالح تعاونوا على الإثم ثم اجتمعوا على كلمة الحق. (بشير نعمة، ٢٠١٨: ٢٠٥)

وردت قصة الحوار بين الإخوة في الدم في أربعة مواقع: منها حوار بين ابني آدم من الآية ٢٧ إلى ٣١ في سورة الأعراف، حوار بين موسى وهارون (عليهما السّلام) في سورتي أعراف (١٤٢ إلى ١٥١) وطه (٨٦ إلى ٩٤)، حوار بين يوسف وإخوته في سورة يوسف (٥٨ إلى ١٠٠-٨ إلى ١٨)، حوار بين أصحاب الجنة في سورة القلم (١٧ إلى ٣٢). فثمة آيات كريمة تضمنت ألفاظا تتعلق بالإخوة لكنّها لم تقصد أخوة الدم، ولم نبحث عنها في هذه الدّراسة.

الحجاج التداولي في الحوار بين الإخوة

الرّوابط الحجاجية

إذا كانت اللغة وظيفة حجاجية فقط اشتملت على مؤشّرات لغويّة خاصّة بالحجاج، فاللغة العربية تشتمل على عدد كبير من الروابط والعوامل الحجاجية التي لا يمكن تعريفها إلاّ بالإحالة على قيمتها الحجاجية (العزاوي، ٢٠١٢م، ٢٦) والرّوابط الحجاجية هي المؤشر الأساسي، وهي الدليل القاطع على أنّ الحجاج مؤشّر له في بنية اللغة نفسها، وسنحاول أن نرصد بعض هذه الروابط الحجاجية في قصة الحوار بين الإخوة وندرس وظيفتها وقيمتها الحجاجية.

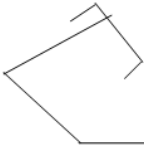
بل

تعتبر "بل" من الروابط الحجاجية التداولية التي لقيت اهتماما كبيرا لاسيما عند (ديكرو وانسكومير) اللذين ميزا في دراستهما للأداة (mais) بين الاستعمال الحجاجي والاستعمال الإبطلائي، فاللغة الفرنسية تشتمل على أداة واحدة للحجاج والإبطال، حينما نجد أنّ اللغات الأخرى تتوفر على أداتين، أداة للحجاج وأخرى للإبطال لكنّ اللغة العربية وإن كانت تلتقي مع الإسبانية والألمانية في توفرها على أداتين، فإنها تختلف عنهما (تلتقي مع الفرنسية) لأنّ كلاً من (لكنّ وبل) يستعمل للحجاج والإبطال. (العزاوي، ١٤٣١ هـ - ٢٠١٢م، ٥٧) في قوله تعالى: ﴿بَلْ نَحْنُ مُحْرَمُونَ﴾ (قلم / ٢٧) الرابطة (بل) هو إضراب إبطلائي سبق بنفي الدلالة على تقرير حكم ما قبلها وإثبات ما بعدها، وهو إضراب في الحجاج وفيه أنّهم محرومون من ثمار جنّتهم التي عزموا على حرمان المساكين منها، ولينفتح المعنى أكثر ليشمل حرمانهم من معية الله لهم ومن رعايته لجنّتهم، ومن رحمته بهم، الأمر الذي كان لوالدهم وافر الحظ منه؛ جزاء شكره وعمله الصالح. والإضراب في ﴿بَلْ نَحْنُ مُحْرَمُونَ﴾ نقل الحديث إلى الموضوع الأهم، فإذا كانوا قد بيتوا حرمان المساكين من فضل الثمار فإن الحرمان قد وقع عليهم من جميع الثمار. (ابن عاشور، ١٩٨٤م: ٨٣ / ٢٩) يقدّم الرابطة الحجاجية "بل" علاقة حجاجية مركبة من علاقيتين حجاجيتين فرعيتين: علاقة بين الحجّة وهي (انطلاق نحو الحجّة 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 ضلالة أو ضالّين طريق جنّتهم، وأثبتوا أنّهم محرومون من خير جنّتهم فيكون المعنى أنّها هي جنّتهم

ولكنها هلكت فحرموا خيراتها بأن أتلّفها الله. (نفسه: ٢٩ / ٨٦) ويمكن توضيح هذه الترسّيمة الحجاجية على الشكل الآتي:

(النتيجة المضادة: لا - ن) (ضللُ الطريق)

(محرومون من خير جميع جنّتهم)

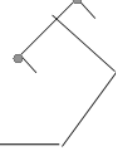


ح ١

(بل)

(لا - ن)

ن (حرمان المساكين)



ح ١

(بَلْ نَحْنُ مُحْرَمُونَ)

(انطلاق نحو الجنة على قصد وقدرة)

حتّى

من أدوات السّلم الحجاجي نظرا لدورها في ترتيب منزلة العناصر، ولما لعانيها واستعمالاتها من سلّمية، فأولّها هو (حتى الجارّة) التي تعني انتهاء الغاية، على أن يراعي المرسل تحقق شروط مجرورها في التركيب، (ظافر الشهري، ٢٠٠٤م، ٥١٨-٥١٩) وهي: "الأول أن يكون ظاهرا في الغالب، والثاني: أن يكون آخر جزء، وأن يكون المجرور بما داخلا فيما قبلها على الغالب، وأن يكون الإتهاء به أو عنده". (المرادي، ١٩٩٢م: ٥٤٣-٥٤٤) وثاني استعمالها 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، والنقص يشمل الضعف والتحقير. (نفسه: ٥٤٧-٥٤٨) في قوله: ﴿قَالُوا تَاللّٰهِ تَفْتَأُ تُذَكِّرُ يُوسُفَ حَتَّىٰ تَكُونَ حَرَضًا أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ﴾ (يوسف / ٨٥) عندما شاهد أولاد يعقوب (ع) ما حدث لأبيهم، رَقُوا له وقالوا له على سبيل الرفق به والشفقة عليه: والله لا تزال تذكر يوسف (ع) حتى تكون مريضا ضعيف القوة، أو تموت، إن استمرّ بك هذا الحال، خشينا عليك الهلاك. (الزحيلي، ١٩٩٨م: ١٣ / ٤٦) فإشفاقا 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: "إمّا المرض المضعف للقوة وإمّا الهلاك والموت، وهذا أمر واقعي، مطابق لأحوال الناس" (نفسه: ١٣ / ٥١) ومقصودهم الإنكار عليه صدّا له عن مداومة ذكر يوسف (ع) على لسانه،

لأن ذكره باللسان يفضي إلى دوام حضوره في ذهنه (ابن عاشور، ١٩٨٤: ٤٤/١٣) فحججهم تفضي إلى نتيجة واحدة هي: صدّ أبيهم عن ذكر يوسف والحزن عليه.

ن (صدّ أبيهم عن ذكر يوسف والحزن عليه)

تكون حرصاً أو تكون من الهالكين (حجج)

(حتى) الرابط الحجاجي

تفتناً تذكر يوسف

أدوات الشرط

تتعلق جملة الجواب بجملة الشرط من حيث الأسباب والنتائج، فجملة الشرط تمثل سبباً وعلّة للجواب، وتؤدي أداة الشرط دوراً بارزاً في ربط الجملتين (الشرط بجوابه) ربطاً دلالياً منطقيّاً، إذ تقدم الحجّة والتدعيم للوصول إلى النتيجة. وبالنظر إلى الجانب التداولي لها حين استعمالها في الحجاج، فقد تكون مقدّمة لحجج أو نتائج، أو قد تكون احتياطاً أو تحفظاً على نتيجة حجاجية، كما قد يرد الحجاج في التراكيب الشرطية المضمرّة، والتي تتضح من خلال العلاقة المنطقية المتلازمة بين طرفيه إذ يلزم ثبوت التالي عند ثبوت المتقدم (ظافر الشهري، ٢٠٠٤: ٤٨٠/٤٨١) والمثال الوارد في هذه الآية: ﴿لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ (مائدة: ٢٨) ﴿مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ﴾ في جواب ﴿لَئِنْ بَسَطْتَ﴾ للمبالغة في أنه ليس من شأنه ذلك ولا يمتن يتصف به، ولذلك أكد النفي بالباء ولم يقل وما أنا بقاتل بل قال: (ببساط) للتبري عن مقدمات القتل فضلاً عنه، وقدم الجار والمجرور المتعلق - ببسطت - إيذاناً على ما قيل من أول الأمر برجوع ضرر البسط وغائلته إليه، ويخطر لي أنه قدم لتعجيل تذكيره بنفسه المنجر إلى تذكيره بالأخوة المانعة عن القتل، وقوله: ﴿إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ تعليل للامتناع عن بسط يده ليقتله، وفيه إرشاد قاييل إلى خشية الله على أتم وجه، وتعريض بأن القاتل لا يخاف الله (آلوسي، ٢٠١٠: ٦/١١٣) وبالتالي تصيح عبارة ﴿إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ حجّة تدعم نتيجة واحدة هي امتناع عن بسط يده ليقتل قاييل.

لعلّ

حرف مشبه بالفعل تخرج إلى دلالات متعددة، وتفيد التّرجي كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ لِفِتْيَانِهِ اجْعَلُوا بِضَاعَتَهُمْ فِي رِحَالِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَعْرِفُونَنَا إِذَا انْقَلَبُوا إِلَىٰ أَهْلِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (يوسف / ٦٢) هذا قول يوسف (ع) غلمانة الكيّالين: اجعلوا المال الذي اشتروا به الطعام في أوعيتهم (إخوته)، لكي يعرفوها إذا رجعوا إلى أهلهم وفتحوا أوعيتهم لعلهم يرجعون إلينا إذا رأوها، فإنه علم أن دينهم يحملهم على رد الثمن، لأنهم مطهرون عن أكل الحرام، فيكون ذلك أدعى لهم إلى العود إليه (الصابوني، ١٤٢٢ هـ. ق - ١٣٨١ هـ. ش: ٢ / ٥٤) إذاً: فالفعل الكلامي (أمر يوسف بوضع بضاعة إخوته في رحالهم) هو بمثابة الحجّة، التي تحقق النتيجة المرجوة، بعد رجوعهم إلى أهليهم وفتح متاعهم، وهذا بعد أن طلب منهم إحضار أخيهم بنيامين معهم. بهذا الشكل الحجاجي:

الحجة: ← النتيجة

فعل الأمر: اجعلوا بضاعتهم في رحالهم عودة الإخوة إليه ويرفقتهم بنيامين

العوامل الحجاجية

أمّا العوامل الحجاجية فهي لا تربط بين متغيرات حجاجية (أي بين حجّة ونتيجة أو بين مجموعة حجج) «لكنّها تقوم بمحصر وتقييد الإمكانيات الحجاجية التي تكون لِقَوْلٍ ما، مثل: ربّما، تقريباً، كاد، قليلاً وكثيراً، ما ... وإلّا وجلّ أدوات القصر. « (العاوي، ٢٠١٠م: ٦٣) والعوامل الحجاجية تقوم بوظيفة شحن الكلام لتؤدّي وظيفة حجاجية تتلائم مع مقاصد المحاجج وفضلاً عن ذلك تؤدّي إلى مساعدة المتلقّي في تحديد دلالة المراد من الكلام. وثمة فارق هامّ بين الرّوابط والعوامل الحجاجية؛ فالعامل الحجاجي هو الذي يربط بين وحدتين دلالتين داخل الفعل اللغوي نفسه، أمّا الرابط الحجاجي فهو يربط بين فعلين لغويين.

العامل الحجاجي (إنّما)

من العوامل الحجاجية (إنّما) وهي من أدوات السلم الحجاجي، هي تفيد القصر، "والسبب في إفادة إنّما" معنى القصر هو تضمينه معنى (ما ... إلّا). وما يلاحظ على هذا العامل الحجاجي أن الحجج التي تأتي بعده تكون أقوى من الحجج التي تأتي قبله. والمثال الوارد في قوله تعالى: ﴿... قَالَ لَأَفْشَلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾ (مائدة/٢٧) وقوله في الجواب ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾ موعظة

وتعريض وتنصّل ممّا يوجب قتله. يقول: القبول فعل الله لا فعل غيره، وهو يتقبّل من المتّقّي لا من غيره. يعرّض به أنّه ليس بتقي، ولذلك لم يتقبّل الله منه. وآية ذلك أنّه يضرّم قتل النفس. ولذا فلا ذنب، لمن تقبّل الله قربانه، يستوجب القتل. وقد أفاد قول ابن آدم حصر القبول في أعمال المتّقين. (ابن عاشور، ١٩٨٤: ٦/ ١٧٠) وفيه إشارة إلى أنّ الحاسد ينبغي أن يرى حرمانه من تقصيره، ويجتهد في تحصيل ما به صار المحسود محظوظاً لا في إزالة حظّه ونعمته، فإنّ اجتهاده فيما ذكر يضرّه ولا ينفعه (الوسي، ٢٠١٠م: ٧/ ١٤٥) والعامل الحجاجي (إنّما) قد أثبت معنى هذا الحصر أنّ الله لا يتقبّل من غير المتّقين وكان ذلك شرعاً 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 يَجُرُّهُ إِلَيْهِ قَالَ ابْنَ أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضَعُّوْنِي وَكَادُوا يَقْتُلُونِي . . .﴾ (أعراف/١٥٠) أي أخذ بشعر رأس أخيه هارون يجره إليه ظناً منه أنه قصّر في كفهم عن ذلك وكان عليه السّلام - شديد الغضب لله سبحانه، و«ابن أم» منادى بحذف حرف النداء، وحذف حرف النداء لإظهار ما صاحب هارون من الرعب والاضطراب، (ابن عاشور، ١٩٨٤: ٩/ ١١٧) فقال هارون (ع) يا ابن أُمّي - وهو نداء استعطف وترفق - إن القوم استدلوني وقهروني وقاربوا قتلي حين نهيتهم عن ذلك فأنا لم أقصّر في نصحهم ولا تُسئء إليّ حتى يُسرّ الأعداء بي ويشمتوا بإهانتك إليّ ولا تجعلني في عداد الظالمين بالمؤاخاة أو النسبة إلى التقصير (الصابوني، ١٣٨١ هـ - ش: ٢/ ٤٧٣) ومن الملاحظ أن النص لم يكتف بسرد الواقعة، بل تقربها إلى المتلقي بالفعل (كادوا) الذي حمل ضمير الجمع أوحى بما تعرض له هارون من ضغط قومه وعلى الرغم من المساحة التقريبية لهذه الفتنة؛ فإن الخطاب بعامله الحجاجي الوارد أعطى معنى 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) لكنّ الله صرف عن هارون (ع) عندما عارضهم معارضة شديدة ثمّ سلّم خشية القتل.

أفعال الكلام

الاستفهام

الاستفهام هو طلب المعرفة حول شىء معين، وله دور كبير في العملية الحجاجية «نظرا لما يعمل من جلب القارئ أو المستمع في عملية الاستدلال بحيث أنه يشركه بحكم قوة الاستفهام وخصائصه» (عبد الحليم بن عيسى، ٢٠٠٦: ١٩٢) وهذه الأمور أيضا من سمات «الاستفهام البلاغي في القرآن الكريم» بحيث أنه يخدم مقاصد الخطاب ويلعب دوراً أساسياً في الإقناع بالحجة» (مسعودي، ١٩٩٧: ٣٤٢) وهو من أكثر الأساليب الإنشائية وروداً في القرآن الكريم. وفيما يلي سنحاول أن نبين القوة الإنجازية للسؤال البلاغي وطاقته الحجاجية في قصة الحوار بين الإخوة. ورد الاستفهام في مشهد رؤية الجنة — (الهمزة)، وقد تحقّق بالاستفهام دلالات من هذا السياق في قوله تعالى: ﴿قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُونَ﴾ (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 المجمع عليها "أوسطهم"، وهو بمعنى: أعدلهم حكماً، وأصوبهم رأياً، وأقربهم إلى الخير، فظهر صوت من خطابه يذكرهم بما كان قد قال لهم قبل القسم بطريقة الاستفهام التقريري، ويحضهم على الطمع في رحمة الله من خلال أداة التحضيض (لولا): ﴿لَوْلَا تُسَبِّحُونَ﴾. (الوسي، ١٩٨٤: ١٦/٢٩)

ورد الاستفهام بحرف الاستفهام (الهمزة) في هذه الآية الكريمة: ﴿... يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ ...﴾ (مائدة/ ٣١) وقد تحققت بهذا الاستفهام في هذا الموضع دلالات من هذا السياق، (الهمزة) للاستفهام التعجبي (صافي، ١٩٩٥: ٣/ ٣٢٩) «يَا وَيْلَتَا» كلمة تحسر وتلهف؛ أي قال قاييل متحسراً يا ويلى ويا هلاكي أضعفت أن أكون مثل هذا الطير فأستر جسد أخي في التراب كما فعل هذا الغراب؟ صار نادماً على عدم الاهتمام إلى دفن أخيه لا على قتله (الصابوني، ١٣٨٠ هـ. ش: ١/ ٣٣٩)

ورد الاستفهام بحرف (هل) و (الهمزة) في هاتين الآيتين: ﴿قَالَ هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ، قَالُوا أَبَلَيْتَ لَأَنْتَ يُوسُفُ ...﴾ (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 ألقى يوسف في الجب وعرضتموه للهلاك، وفرقتهم بينه وبين أخيه، وما عاملتم به أخاه من معاملة جافة قاسية، حال كونكم جاهلين قبح ما فعلتموه (الزحيلي، ١٩٩٨: ١٣/ ٤٧) و (هل) مفيدة للتحقيق، لأنها بمعنى (قد) في الاستفهام، فهو توبيخ على ما يعلمونه محققاً من

أفعالهم مع يوسف (ع) وأخيه. (ابن عاشور، ١٩٨٤: ١٣/٤٧) إنَّ يوسف وجَّه لإخوته استفهاماً بمعنى التذكير والتوبيخ، يحمل ضمناً حجة تفضي إلى إقناع إخوته بأنَّه يوسف أخوهم، ويعترفون بما ارتكبه في حقه. هذه الحجَّة وجَّهت السؤال الوجهة التي أرادها يوسف (ع) وبذلك تحققت النتيجة المتوخاة وهي أن يعترفوا على أخيه، ويعترفوا بقبح فعلهم معه حال جهالة الصبا. ففهموا منه أنه يوسف، فقالوا على سبيل استفهام التقرير والإثبات ﴿قَالُوا أَنْتَ لَأَنْتَ يُوسُفُ...﴾ "وأدخل الاستفهام التقرير على الجملة المؤكدة لأنَّهم طلبوا تأييده لعلمهم به ولشدة تحقُّقهم أنه يوسف (ع) (نفسه: ١٣/٤٧) وخلاصة القول: إنَّ الأفعال الكلامية السابقة التي وردت ببعض الأدوات والأساليب الاستفهامية، هي دليل على قدرة الأسلوب القرآني على استيعاب المعاني وتنويعها، وبلاغة إقناعه في توصيلها إلى المتلقي، وهنا يظهر بعدها الحجاجي.

الأمر

يعتبر الأمر والنهي من الأفعال الإنجازية، يهدفان إلى توجيه المتلقي إلى سلوك معين. ومن أمثلتهما الواردة في قصة الحوار بين الإخوة هذه الآية: ﴿وَقَالَ لِغُلَامَيْهِ اجْعَلُوا بِضَاعَتَهُمْ فِي رِحَالِهِمْ...﴾ (يوسف/ ٦٢) هذا قول يوسف (ع) لغلامانه الكياليين: اجعلوا المال الذي اشتروا به الطعام في أوعيتهم (إخوته)، لكي يعرفوها إذا رجعوا إلى أهلهم وفتحوا أوعيتهم لعلمهم يرجعون إلينا إذا رأوها، فإنه علم أن دينهم يحملهم على رد الثمن، لأنهم مطهرون عن أكل الحرام، فيكون ذلك أدعى لهم إلى العود إليه (الصابوني، ١٣٨٠ هـ. ش: ٢/٥٤) إذاً: فالفعل الكلامي (أمر يوسف بوضع بضاعة إخوته في رحالهم) هو بمثابة الحجَّة، التي تحقِّق النتيجة المرجوة، بعد رجوعهم إلى أهلهم وفتح متاعهم، وهذا بعد أن طلب منهم إحضار أخيه بنيامين معهم. بهذا الشكل الحجاجي:

الحججة: ← النتيجة

فعل الأمر: اجعلوا بضاعتهم في رحالهم عودة الإخوة إليه وبرفتهم بنيامين

وجاءت الأفعال الإنجازية (اذهَّبوا / فألقوه / وآتوني) في قوله تعالى: ﴿اذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَأَلْقُوهُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا وَأْتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (يوسف: ٩٣) متحققة عن طريق الاستعلاء والإلزام، متجهة نحو التوجيه والإرشاد من الأمر (يوسف (ع) إلى المأمور (إخوته) بأن يلقوا قميصه على وجه أبيه يعقوب (ع) "وفائدة إرساله إلى أبيه القميص أن يثق أبوه بحياته ووجوده بمصر ... والأظهر أنَّه جعل إرسال قميصه علامة على صدق إخوته فيما يبلغونه إلى أبيهم من أمر يوسف (ع) أي أنَّهم

جاؤوا من عند يوسف بخبر صدق، وأما كونه يصير بصيرا فحصل يوسف (ع) بالوحي فبشّرهم به من ذلك الحين". (دحمان، ٢٠١٣: ٢٣٧) إذًا: أفعال الأمر اكتسبت بعداً حجاجياً، بوصفها أدت إلى نتائج ضمن مسارات إنجازها، وأن الامتثال والتنفيذ لهذه الأوامر أصبحت حجة عليهم وكالاتي:

الأفعال الإنجازية: ← النتائج

- | | |
|-------------------------------------|----------------------------------|
| ١. عودة البصر إلى الأب | أَذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا |
| ٢. تأكيد الأب من حياة يوسف (ع) | فَأَلْفَوْهُ عَلَىٰ وَجْهِ أَبِي |
| ٣. عدم تكذيب الأب لأبنائه هذه المرة | |

النداء

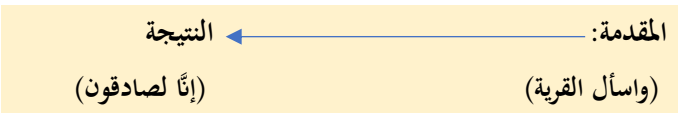
إنَّ النداء لا يؤتى لمجرد الانتباه والإصغاء، فحسب وإنما يؤتى به لتنفيذ فعل إنجازه ما عن طريقه؛ لذا دخل في باب الأفعال الكلامية. ومما لا شك فيه أن ما سيأتي بعد النداء ذو أهمية خاصة يراد له تنبيه المتلقي إليه وتأمله جيداً، وبالنتيجة يحدث التواصل، فالحجاج من خلال المباشرة في إنجاز الفعل الكلامي، (صادق، ٢٠١٥: ١٥١) كما جاء النداء في قوله تعالى: ﴿قَالَ يَا هَارُونَ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا﴾ (طه / ٩٢)، مرتبطاً ببعد حجاجي، فالنداء جاء توجيهياً حفز المتلقي أو المنادى (هارون) لينفذ ما سبق له من تكليف بعد الإقبال، وقد شكل (مَا مَنَعَكَ) بعد النداء بؤرة انطلاق مكثفة لتحقيق الفعل أو تنفيذه؛ قبل قوله ﴿قَالَ يَا هَارُونَ﴾ كلاًّ محذوف، تقديراً: فَرَجَعَ مُوسَى (ع) وَوَجَدَهُمْ عَاكِفِينَ عَلَىٰ عِبَادَةِ الْعَجَلِ قَالَ يَا هَارُونَ. وَكَانَ ظُهُورُ الْعَجَلِ فِي سَادِسٍ وَثَلَاثِينَ يَوْمًا، وَعَبَدُوهُ. وَجَاءَهُمْ مُوسَى (ع) بَعْدَ اسْتِكْمَالِ الْأَرْبَعِينَ، فَعَتَبَ مُوسَى (ع) عَلَىٰ عَدَمِ اتِّبَاعِهِ لِمَا رَأَى قَدْ ضَلُّوا. (أبو حيّان الأندلسي، ٢٠١٥: ١٨/٦٢١) وقال له: أَيُّ شَيْءٍ مَنَعَكَ حِينَ رَأَيْتَهُمْ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ أَنْ لَا تَتَّبِعَنِي فِي الْغَضَبِ لِلَّهِ وَالْإِنْكَارِ عَلَيْهِمْ وَالزُّجْرَ لَهُمْ عَنِ ذَلِكَ الضَّلَالِ؟ (الصابوني، ١٣٨١ هـ. ش: ٢/٢٤٥) ومن هنا نفهم أن النداء لا يؤتى به قصد الإقبال فحسب وإنما يحقق فعلاً إنجازاً مع ما بعده. كما جاء النداء في هذه الآية: ﴿قَالَ يَا ابْنَ أُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي...﴾ (طه / ٩٤) وقوله في الجواب «يا ابن أم» نداء لقصد التزيين والاستشفاع، وهو مؤذن بأن موسى (ع) حين ويحّه أخذ بشعر لحية هارون (ع)، ويشعر بأنّه يجذبه إليه ليلطمه، وابن الأم: الأخ. وعدل عن (يا أخي) إلى (ابن أم) لأن ذكر الأم تذكير بأقوى أوامر الأخوة، وهي أصرة الولادة من بطن واحد والرضاع من لبان واحد (ابن عاشور، ١٩٨٤، ١٦/٢٩٢) ﴿لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي﴾ أي: بشعر رأسي، فإنَّ

الأخذ أنسب به. وزعم بعضهم أن قوله: «بلحيتي» على معنى بشعر لحيتي أيضاً؛ لأنَّ أصلَ وضع اللحية للعضو النابت عليه الشعر، ولا يُناسِبُه الأخذ كثيرَ مُناسبةٍ. وأنتَ تعلمُ أنَّ المشهورَ استعمالُ اللحية في الشعر النابت على العضو المخصوص، وظاهرُ الآيات والإخبار أنَّه عليه السَّلام أخذَ بذلك. وكان عليه السَّلام حديداً متصلِّباً غضوباً لله -تعالى-، وقد شاهدَ ما شاهد، وغلب على ظنِّه تقصيرٌ في هارون (ع) استحقُّ به- وإن لم يخرجْه عن دائرة العصمة الثابتة للأنبياء -عليهم السَّلام - التأديب، ففعل به ما فعل، وبأشْر ذلك بنفسه، (الوسي، ٢٠١٠م: ٤٣٤/١٦) حقق النداء هدفه الإنجازي المباشر، فالنداء جاء توجيهياً حفز المتلقي أو المنادى (موسى (ع) لينفذ ما سبق له من تكليف بعد الإقبال، وقد شكّل النهي ﴿لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي﴾ بعد النداء بؤرة انطلاق مكثفة لتحقيق الفعل أو تنفيذه.

الحجاج البلاغي في القرآن الكريم

المجاز المرسل

إنَّ للمجاز دوراً كبيراً في الحجاج والإقناع، لأنَّه 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 الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾ (يوسف / ٨٢) والتعبير مجاز مرسل علاقته المحلية، قال البيضاوي: "أي أرسل إلى أهلها وأسألهم عن القصة". (البيضاوي، ١٩٩١م: ٢٦٨) أي: إسأل يا أبانا عما حدث أهل القرية التي كنا فيها وهي مصر، فقد اشتهر أمر هذه السرقة فيهم، واسأل أصحاب العير الذين كانوا يأتون بالمسيرة (الطعام) معنا، وهذا المجاز مبالغة منهم في إزالة التهمة عن أنفسهم، لأنه مشكوك فيهم، وكانوا متهمين بسبب واقعة يوسف (ع) (الزحيلي، ١٩٩٨م: ٤٤ / ١٣) ثم أكدوا صدقهم بقولهم: ﴿وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾، فيما أخبرناك به من أنه سرق، وأخذوه بسرقة. 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:



والجواز في هذه الآية: ﴿... قَالَ بِنَسَمَا خَلَفْتُمُونِي مِنْ بَعْدِي ...﴾ (أعراف / ١٥٠) وهذا خطاب لهارون ووجوه القوم لأنهم خلفاء موسى (ع) في قومهم فيكون خلفتموني مستعملا في حقيقته، ويجوز أن يكون الخطاب لجميع القوم، فأما هارون فلأنه لم يُحسن الخلافة بسياسة الأمة كما كان يسوسها موسى (ع)، وأما القوم فلأنهم عبدوا العجل بعد غيبة موسى (ع)، ومن لوازم الخلافة فعل ما كان يفعل المخلوف عنه، فهم لما تركوا ما كان يفعله موسى (ع) من عبادة الله وصاروا إلى عبادة العجل فقد انحرفوا عن سيرته فلم يخلفوه في سيرته، وإطلاق الخلافة على هذا المعنى مجاز فيكون فعل خلفتموني مستعملا في حقيقته ومجازه. (ابن عاشور، ١٩٨٤: ١١٤ / ٩) فهذا المجاز تضمن حجة موسى (ع) لقومه في إقناعهم أنهم لم يحسنوا الخلافة بعد غياب، ويفضي إلى نتيجة ضمنية مفادها عبادة العجل، ويمكن تمثيله بهذا الشكل:

المقدمة: ← النتيجة

(عبادة العجل)

(خَلَفْتُمُونِي)

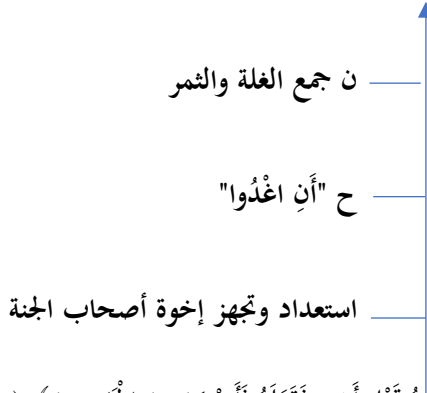
من هنا يتضح تأثير بليغ لهذا النوع من المجاز، وأثر جلي في استمالة المتلقي، من خلال اعتماده هذه العلاقات المجازية كوسيلة حجاجية تستميل المتلقي وتستفز شعوره وتؤثر فيه.

الاستعارة الحجاجية

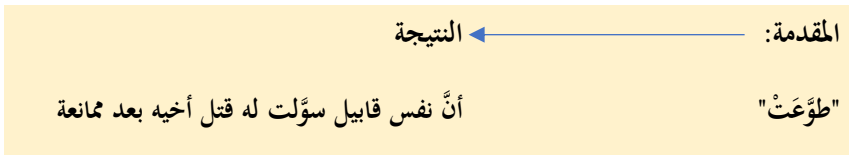
تحوز الاستعارة على مكانة بالغة الأهمية في حقل الدراسات التداولية لأنها تحمل في جوهرها طاقة حجاجية لتحقيق الفاعلية الإقناعية، ويرجع الفضل في إخراج الاستعارة من حقل البلاغة التقليدية التي اهتمت بها درسا وتمحيصا، إلى "بيرلمان Perelman" الذي أكسبها قوة حجاجية في مجال الدراسات المتعلقة بالحجاج، أو ما يسمى بالبلاغة الجديدة، (عراي، ٢٠٠٩: ١١٣) 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 التواصلية والتخاطبية» (العزاوي، ٢٠١٢: ١٠٨)

أمّا أمثلة عن الاستعارة الحجاجية متجلية في الحوار بين الإخوة في قصة أصحاب الجَنَّة فهي: ﴿أَنْ ائْتُوا عَلَيَّ حَرْثِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَارِمِينَ﴾ (قلم / ٢٢) قد جاء لكلمة (اغدوا) معنى غار. وعلى هذا القول يكون في الكلام استعارة، وهي استعارة تصریحية تبعية؛ حيث «شَبَّه غُدُوهم لقطع الثمار بغدو الجيش على شيء» الاستعارة التبعية: في قوله تعالى ﴿أَنْ ائْتُوا عَلَيَّ حَرْثِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَارِمِينَ﴾. غدا عليه إذا

أغار، فيكون قد شبه غدوهم لقطع الثمار بغدو الجيش على شيء، لأنَّ معنى الاستعلاء والاستيلاء موجود فيه، وهو الصرم والقطع، وهذا على طريق الاستعارة التبعية. ويجوز أن تعتبر الاستعارة تمثيلية. (صافي، ١٤١٦هـ — / ١٩٩٥م: ٤٥ / ١٥) وصورت لنا الاستعارة استعدادهم وتجهيزهم 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: ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (مائدة/ ٣٠) (وطوع) معناه جعله طائعا، أي مكَّنه من المطَّوع. والَطَّوع والطَّواعية: ضدُّ الإكراه، والتطويع: محاولة الطوع. والشَّاهد في هذه الاستعارة الحجاجية أنَّها شُبِّهت قتل أخيه بشيء متعاص عن قابيل ولا يطيعه بسبب معارضة التعقُّل والخشية. وشبَّهت داعية القتل في نفس قابيل بشخص يعينه ويدلُّ له القتل المتعاصي، فكان (طَوَّعت) استعارة تمثيلية، والمعنى الحاصل من هذا التمثيل أنَّ نفس قابيل سوَّلت له قتل أخيه بعد ممانعة. (ابن عاشور: ١٧٢ / ٦) في ﴿فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ ويكون المراد بالخسارة هنا خسارة الآخرة، أي صار بذلك القتل ممَّن خسِر الآخرة، ويجوز إبقاء (أصبح) على ظاهره أي غدا خاسرا في الدُّنيا. والمراد بالخسارة ما يبدو على الجاني من الاضطراب وسوء الحالة وخيبة الرجاء، فتفيد أنَّ القتل وقع في الصَّباح. (نفسه: ١٧٣ / ٦) وتمثل مقدمة لقتل أخيه قابيل بهذا الشكل الحجاجي:



الكنایة

وتعتبر الكناية من وسائل الحجاج، يقول الله تعالى: ﴿اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ...﴾ (يوسف / ٩) والكناية في "يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ" كناية عن خلوص محبته لهم، ويكون المراد يَخْلُ وجه أبيهم "إقباله عليهم واصطفاهم بالمحبة"، ولا يتأتى هذا إلا بإقباله بوجهه عليهم، وإقبال - يعقوب عليه السلام - بوجهه على أبنائه إخوة يوسف لازم لخلوص المحبة لهم، واشتغاله بهم، والهشاشة لهم، فيتوصل عن طريق اللازم وهو إقبال بالوجه عليهم إلى الملزوم وهو خلوص المحبة، والوصول من خلوص الوجه إلى نبيل الرعاية والإهتمام الخاص بهم دون يوسف، ففيه انتقال من اللازم إلى الملزوم. (باحاذق، ١٩٩٧: ٧٥-٧٤) وتمثل هذه الكناية على النحو الحجاجي التالي:

اقتلوا يوسف
مقدمة (الحجة)

يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ
نتيجة

في الآية كناية تلويحية عن المحبة الخالصة، فقتل أخيهم يوسف والتخلص منه تعدد مقدمة لنتيجة واحدة وهي خلو وجه أبيهم فيقبل عليهم. وكأن ذريعتهم لقتل يوسف (ع) توصل إلى هدف واحد، وهو خلوص وصفاء حب يعقوب (ع) وإقباله عليهم، وهذا ما هي إلا حجة للإقتناع بقتل أخيهم. وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَوْهَا قَالُوا إِنَّا لَضَالُونَ﴾ (قلم / ٢٦) كناية عن كون ما أصابهم عقاباً على إهمال الشكر وجاء التأكيد في قولهم: ﴿إِنَّا لَضَالُونَ﴾ «لتنزيل أنفسهم منزلة من يشك في أنهم ضالون طريق الخير لقرب عهدهم بالغفلة عن ضلالهم، ففيه إيذان بالتحسر والتندم» (ابن عاشور، ١٩٨٤: ٢٩ / ٨٣) ويمكن تمثيل هذه الكناية حجاجياً كما يلي:

المقدمة: ← النتيجة

فَلَمَّا رَأَوْهَا قَالُوا إِنَّا لَضَالُونَ

التحسر والتندم

وقوله تعالى: ﴿أَنْ لَا يَدْخُلْنَهَا أَيْوَمَ عَلَيْكُمْ مِسْكِينَ﴾ (قلم / ٢٤) وأفاد تكبير (مسكين) - الذي أسند إليه فعل النهي عن الدخول - العموم، فالمراد نهي بعضهم بعضاً عن دخول المسكين إلى جنته؛ أي: لا يترك أحد مسكيناً يدخلها. وهذا من قبيل الكناية؛ لأن النهي للمسكين عن الدخول نهي لهم عن تمكينه منه، أي لا تمكنوا المساكين من الدخول. (نفسه: ٢٩ / ٨٤) و«وأوقع النهي على دخول المساكين لأنه أبلغ؛ لأن دخولهم أعلم من أن يكون يادخلهم أو بدونه» وتتميز الكناية من بين سائر ألوان التصوير بأن للإثبات بما مزية لا تكون مع التصريح، ولعل السبب في ذلك يعود إلى «أن كل

عاقِل يعلم إذا رجع إلى نفسه، أن اثبات الصفة بإثبات دليلها، وإيجابها بما هو شاهد في وجودها، أكد وأبلغ في الدعوى من أن تجيء إليها؛ فتثبتها هكذا ساذجاً غفلاً» (الجراني، ١٤١٣هـ. ق: ٧٢) ويمكن تمثيل هذه الكناية حججياً كما يلي:

المقدمة: ————— النتيجة ←

انطلاق نحو البستان نهي المساكين عن الدخول

التفريع (تقسيم الكل إلى أجزاء)

أو ما يُسمَّى 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 دعواه (ظافر الشهري، ٢٠٠٤: ٤٩) معنى ذلك أنَّ المتكلم يقوم بطرح قضية أو أطروحة، ثم يتوسع في عرض حججه وتقسيمها إلى أجزاء، كل جزء هو بمثابة حجة من هذه الحجج تساهم في تقوية موقفه وتدعيم دعواه. هنا دراسة لبعض الأمثلة من قصة الحوار بين الإخوة:

في قوله تعالى: ﴿قَالُوا يَا أَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ وَإِنَّا لَهُ لَنَاصِحُونَ﴾، ﴿أَرْسَلَهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعُ وَيَلْعَبُ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾، ﴿قَالَ إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ﴾، ﴿قَالُوا لَئِنْ أَكَلَهُ الذِّئْبُ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّا إِذًا لَخَاسِرُونَ﴾ (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 تفريعاتهم كالآتي:

إقناع الأب بخروج يوسف معهم

- ١ ح وَإِنَّا لَهُ لَنَاصِحُونَ ←
- ٢ ح وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ←
- ٣ ح وَنَحْنُ عُصْبَةٌ ←

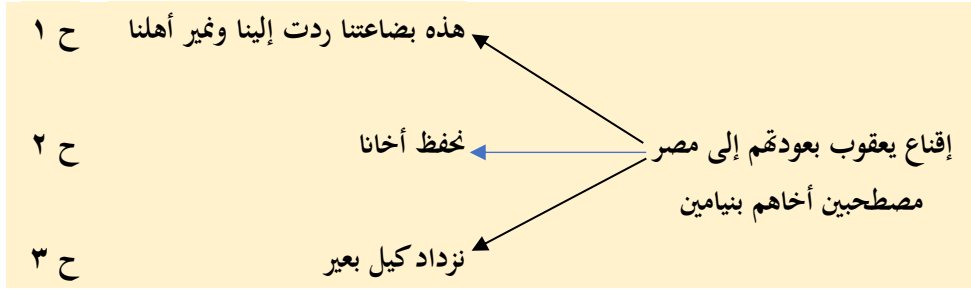
وفي المقابل كان أبوهم يحاول أن يعدل عن أمر خروج يوسف (ع) معهم وبدأ بتقسيم عدم هذه الرغبة، وتفريع مسوغاتها بما ساوره من هواجس وكالاتي:

عدم رغبته بإرسال يوسف (ع) معهم

- ١ ح إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ ←
- ٢ ح وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ ←
- ٣ ح وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ ←

لكن ذهب يوسف (ع) معهم مع رغبة خفية من يعقوب (ع) بعدم الذهاب بحكم عاطفته الأبوية، وحرصاً منه على يوسف (ع) وتحذيراً لأبنائه من التصغير عنه. (صادق، ٢٠١٥م: ٢٠٤)

في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا فَتَحُوا مَتَاعَهُمْ وَجَدُوا بِضَاعَتَهُمْ زُدَّتْ إِلَيْهِمْ قَالُوا يَا أَبَانَا مَا نَبْغِي هَذِهِ بِضَاعَتُنَا زُدَّتْ إِلَيْنَا وَغَيْرُ أَهْلِنَا وَنَحْفَظُ أَخَانَا وَنَزِدَادُ كَيْلٍ بَعِيرٍ ذَلِكَ كَيْلٌ يَسِيرٌ﴾ (يوسف: ٦٥) إخوة يوسف (ع) حشدوا الحجج وكل الأسباب والبواعث المادية من أجل إقناع أبيهم فيوافقهم، وجاءت هذه الحجج مرافقين أخاهم بنيامين، واستغلوا حاجتهم الشديدة لتطيب نفس أبيهم فيوافقهم، وجاءت هذه الحجج مجزأة متتالية لتؤدي إلى نتيجة واحدة هي: إقناع والدهم، وحجتهم الأولى أن يأتوا بالميرة والطعام دون ثمن إعالة للأهل، وضموا إلى ذلك الالتزام بحفظ ورعاية أخيهم (الحجة الثانية)، وذكروا حفظ الأخ مبالغة في الحظ على إرساله (الصابوني، ١٣٨١ هـ. ش: ٥٩ / ٢) والحجة 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 الجملة مرتبة ترتيباً بديعاً لأن بعضها متولد عن بعض (ابن عاشور، ١٩٨٤: ١٨) كلها تشكل حججاً متعاضدة تخدم نتيجة واحدة، فقد اقتنع أبوهم يعقوب (ع) ولم يجد بداً من الموافقة على إرسال بنيامين معهم. ويمكن تمثيله بالشكل الآتي:



النتائج

من أهم نتائج هذه الدراسة التي وصلت إليها؛ فهي:

- لاشك إنَّ الحجج آلية من آليات في الدرس اللساني التداولي الحديث، يسعى المرسل من خلاله حمل المتلقي على الإذعان والسعي إلى إقناعه بشتى الآليات المختلفة حسب المقام. تعددت الأساليب والآليات الحججية في قصة الحوار بين الإخوة بين ما هو بلاغي (استعارة، كناية، مجاز، تفریع) وبين ما هو لغوي ومنطقي (روابط وعوامل وسلم حججية، أفعال الكلام) هذه الآليات هي التي تكسب النص درجة عالية من الإقناع في المتلقي.

- الروابط الحجاجية تسهم إتمًا في تساقق الحجج وتعاونها لتحقيق نتيجة واحدة، وإتمًا في تعارض الحجج لكي تحقق كل منها نتيجة معاكسة يراد الوصول إليها. وفي قصة الحوار بين الإخوة غلبت الروابط الحجاجية على أقوال شخصيات القصة (كأدوات الشرط، حتّى، بل، لعلّ) بما يدل على انسجام خطاباتها 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 (إتمًا وكاد).

- تجلّي في قصة الحوار بين الإخوة حضور الأفعال الكلامية المباشرة في مخاطباته، ولاسيما أن هذه الأفعال مما يتضمن في سياقها توجهات وتكاليف وانتباهات، ويعود إلى غايته التبليغية التي لا تتم إلا بالحجاج، فالأفعال الكلامية في قصة الحوار بين الإخوة إنجازات تعطي بعداً دلاليًا.

- يمثّل المجاز المرسل والكناية نمطا من التعبير ينمّي القدرة الكبيرة على الإقناع، من خلال الفعل بجماله، والتأثير في المتلقي بسحره. الاستعارة في قصة الحوار بين الإخوة تعتبر أعلى مراتب السلاّم الحجاجية باعتبار أن لكل قول حجة ومعنى ظاهري وكذا معنى ضمني والمعنى الضمني هو الأثبت والأرسخ 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 حججاً لها؛ لتكون داعمة لقضيته، ودليلاً عليها فكثيراً ما يلجأ الخطاب لإثبات صحة قضية ما أو نفيها إلى تجزئتها؛ لأن هذه التجزئة تحمل في طياتها دلائل الإثبات. يعدّ التفريع من أهمّ الآليات الحجاجية البلاغية الواردة في قصة الحوار بين الإخوة، خاصة في أقوال إخوة يوسف (ع)؛ إذ تجدهم في الموقف الواحد يدعّمون كلامهم بحجج متتالية مجزأة 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.

أبوحيان، الأندلسي. (٢٠١٥). البحر المحيط (الطبعة الأولى). مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية.

أعراب، حبيب. (٢٠٠١). الحجاج والاستدلال الحجاجي: "عناصر استقصاء نظري". مجلة عالم الفكر، ٣٠(١)، ٩٧-١٣٨. <https://archive.alsharekh.org/Articles/34/12656/247358>

الوسي. (٢٠١٠). روح المعاني (الطبعة الأولى، المجلد السادس عشر). مؤسسة الرسالة. باحاذق، عمر. (١٩٩٧). الدلالة الإعجازية في رحاب سورة يوسف (ع) (الطبعة الأولى). دار المأمون للتراث.

بلقاسم، حمام. (٢٠٠٥). آليات التواصل 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 الحكمة.

البيضاوي. (١٩٩١). تفسير البيضاوي (المجلد الثالث). مكتبة الحقيقة. الجرجاني، عبد القاهر. (١٩٩٢). دلائل الإعجاز (الطبعة الثالثة). مطبعة المدني. حمداوي، جميل. (٢٠٢١). البلاغة الجديدة (مفهومها، وروادها، وآفاقها) (الطبعة الأولى). الناظور - تطوان. درنوبي، إيمان. (٢٠١٢-٢٠١٣). الحجاج في النص القرآني (رسالة ماجستير). جامعة الحاج لخضر. الصّابوني، محمد علي. (١٣٨٠ هـ. ش). صفوة التفاسير (الطبعة الثانية). نشر إحسان. صادق، مثنى كاظم. (٢٠١٥). أسلوبيّة الحجاج التداولي والبلاغي تنظير وتطبيق على السور المكية (الطبعة الأولى). كلمة للنشر والتوزيع.

صافي، محمود عبد الرحيم. (١٩٩٥). الجدول في إعراب القرآن وصرفه وبيانه مع فوائد نحوية هامة (الطبعة الثالثة). دار الرشيد.

ظافر الشهري، عبد الهادي. (٢٠٠٤). استراتيجيات الخطاب (مقاربة تداولية) (الطبعة الأولى). دار الكتب الجديدة المتحدة.

عراي، احمد. (٢٠٠٩). البنية الحجاجية في قصّة سيّدنا موسى "عليه السلام" (رسالة الماجستير). جامعة السانية وهران.

العزاوي، أبوبكر. (٢٠٠٦). اللغة والحجاج (الطبعة الأولى). دار الأحمديّة للنشر.

العزاوي، أبوبكر. (٢٠١٢). الخطاب والحجاج. مؤسسة الرحاب الحديثة.

- علوي، حافظ اسماعيل. (٢٠١٠). *الحجاج مفهومه ومجالاته* (الطبعة الأولى). عالم الكتب الحديث.
- العمرى، محمد. (١٩٨٦). *في بلاغة الخطاب الإقناعي* (الطبعة الأولى). دار الثقافة.
- مجمع اللغة العربية بمصر. (٢٠١١). *المعجم الوسيط* (الطبعة الخامسة). مكتبة الشروق الدولية.
- محمد سالم، محمد أمين الطلبة. (٢٠٠٨). *الحجاج في البلاغة المعاصرة*. بحث في بلاغة النقد المعاصر (الطبعة الأولى). دار الكتاب الجديد المتحدة.
- المرادي، الحسن بن قاسم. (١٩٩٢). *الجنى الداني في حروف المعاني* (فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، تحقيق). (الطبعة الأولى). دار الكتب العلمية.
- مسعودي، الحواس. (١٩٩٧). *البنية الحجاجية في القرآن الكريم، سورة النمل أئمة*. مجلة اللغة والأدب، (١٢)، ٣٥٤-٣٢٨. <https://tinyurl.com/73dc2rw2>
- النعمة، مقبول علي بشير. (٢٠١٨). *الخطاب بين الإخوة في القرآن الكريم*. مجلة آداب الزائفين، ٤٨ (٧٥)، ٢٠٦-١٥٧. <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

تاریخ القبول: ۲۰۲۴/۱۲/۱۶

صفحات: ۲۱۳-۲۳۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۲۰

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 می توان 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 قصه های اندرزمحور می باشد که عنصر گفتگو جایگاه والایی در آن به خود اختصاص داده است. پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی، داستان حاضر را بر اساس 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 دریافت کننده بیشتر در استفاده از قید حالت، کلمات و حروف تأکیدی نمود یافته که در ارتباط حضرت با قوم خود و حیوانات برجسته می باشد و حضرت جهت آگاهی دادن به قوم خود و حیوانات از کارکرد ترغیبی استفاده کرده است. در بُعد فرازبانی رمزها گاه بدون وقفه زمانی و گاه نیز در آیات بعدی بازگشایی می شود. شخصیت محوری داستان سخنان خود را در ارتباط با قوم خویش با آرایه های 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 واژه ها: زبان شناسی، 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، واضع النظر الروسي، أحد الخبراء ذوى الرؤية الكاملة في مجال التواصل اللفظي. من خلال الاعتماد على منهجه، يمكن تحقيق فهم شامل للتواصل الكلامي في القصة. في نظريته، يتكون التواصل اللفظي من ستة ابعاد عاطفية، مقنعة، 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 للحضرة 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 والحروف التوكيدية حسب موقف الجمهور، كما استخدم النبي وظيفة الإقناع. لإعلام الجمهور. في البعد اللغوي الفوقى، يتم أحياناً فك الرموز دون فاصل زمني، وأحياناً يُعاد فتحها في الآيات التالية وبما أن هدفه المركزي كان توجيه رسالة الحق الإلهي ونقلها، فقد مزج كلماته بمصغوفات 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 تخیل 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 قوه ناطقه را به کار اندازند. قوه 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، پیشرفته‌ترین 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 انداز 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 خداپرستی، راه یافتن به قلوب و دوری از شرک و بدی‌ها؛ برای نیل به مقصود اصلی به کار برده‌اند. آنچه 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 نویسندگان 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 کهربیزی، 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 پررنگ‌تر است و نقش ارجاعی به دلیل ویژگی تعلیمی و آگاهی‌بخشی رسالت پیامبران نسبت به کارکردهای دیگر غلبه بیشتری دارد.

مقاله «وظائف اللغة و توظيف الرسالة في خطابات سورة 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 تأکیدی 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 رومن یاکوبسن)»، نوشته زهرا سلیمی و نرگس انصاری، مجله پژوهش‌های ادبی و قرآنی، تابستان ۱۴۰۰، شماره ۲. نویسندگان دریافته‌اند 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 حجتی و عنایت شریفی، مجله پژوهش‌های ادبی قرآنی، سال ۱۳۹۵، شماره ۳. نویسندگان به 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 نویسندگان 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 (صوبلج، ۱۹۵۵: ۴). نظریه ارتباط یا فرایند ارتباطی زبان یاکوبسن بر این مسأله تأکید 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 والایی قائل شده و بیان می‌کند که 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 مؤثر افتد زیرا اگر ارتباطی بین طرفین نباشد پس ارتباط کلامی بی‌معنا 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 گرانیهاتر، پرارزش‌تر 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 زبانشناسانه 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 می‌یابد. 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» ضمنی از عواطف و احساسات خود سخن می‌گوید (مکاریک، ۱۳۸۴: ۳۰). «نقش عاطفی یا بیانی زبان با جهت‌گیری به سمت فرستنده پدید می‌آید و نمایان‌گر احساس مستقیم گوینده از موضوعی است که درباره‌اش صحبت می‌کند (یاکوبسن، ۱۳۸۰: ۹۲).

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:

﴿لَاَعْدِيْبُهُ عَذَابًا شَدِيْدًا اَوْ لَادْبَحْتَهُ اَوْ لِيَاْتِيَنِي بِسُلْطٰنٍ مُّبِيْنٍ﴾ (نمل/ ۲۱).

همان‌گونه که مشاهده می‌شود در این آیه، صیغه فعل که متکلم وحده می‌باشد نشانگر کنشگر محوری و من شخصی گوینده است؛ هرچند 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 «اَلْ» در ابتدای افعال که لام قسم است نشانگر تاکید وقوع یکی از افعال سه‌گانه موجود در آیه می‌باشد. همچنین مفعول مطلق «عَذَابًا» نیز نشانگر شدت عاطفه و احساس گوینده بوده و از آنجایی که این ارتباط کلامی حضرت با قوم خود بوده لذا کاربست واژه «شَدِيْدًا» 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 غائبانه 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 پرنده 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: ﴿قِيْلَ لَهَا اِذْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَاَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكشَفَتْ عَنْ سَاقِيْهَا قَالِ اِنَّهُ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِّنْ فَوَارِيْرٍ قَالَتْ رَبِّ اِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِيْ وَاَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمٰنَ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ﴾ (نمل/ ۴۴).

چنین دریافت می‌شود که مطابق نظریه یاکوبسن؛ ملکه سبا با دریافت این نکته که در حق خویشتن ظلم کرده است عاطفه اندوه و غم را به خواننده انتقال می‌دهد و کاربست حرف «اِنَّ» و ضمیر «حی» تاکید مفهوم «ظلم بر خویشتن» 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 درباره‌اش صحبت می‌کند» (یاکوبسن، ۱۳۸۰: ۹۲). از آنجایی که نقش دستوری واژه «رب» منادای مضاف است و حرف ندا در آن حذف شده و علاوه بر جهت‌گیری مستقیمی که دارد؛ به صورت ضمنی تعجب‌گوینده را از دیدن تخت سلیمان به گفته‌خوانان القا می‌کند. همچنین در این قسمت از آیه ضمیر متکلم، 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 می‌کند. در داستان حضرت سلیمان (ع) آن‌گاه که ایشان با لشکر عظیم خود از مکانی که در آنجا مورچه بود می‌گذشت با کلام مورچه‌ای روبرو گشت که کارکرد عاطفی یاکوبسن در این مورد نمود روشنی دارد:

﴿فَتَبَسَّمْ ضَاحِكًا مِّن قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ﴾ (نمل / ۱۹).

با توجه به اینکه «کارکرد عاطفی تأثیری از احساس خاص گوینده را به وجود می‌آورد» (آقابایی و صفوی، ۱۳۹۵: ۱۴). سخن مورچه‌ای که هم‌نوعان خود را از لشکر عظیم سلیمان (ع) برحذر می‌دارد و می‌ترسد که آن‌ها را زیر پا له کنند؛ موجب خنده حضرت سلیمان (ع) می‌شود و به صورت علنی سخن آن مورچه عاطفه ایشان را به صورت مستقیم تحت تأثیر خود قرار می‌دهد و کارکرد عاطفی در این آیه همان احساسی است که از سخن فرستنده به گیرنده آن انتقال می‌یابد؛ لذا بیان احساس حضرت سلیمان (ع) و نیز جهت پیام که به سمت مورچه است، کارکرد عاطفی زبان را برجسته و پررنگ نموده است. زمخشری اینگونه می‌نویسد: «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 نعمت‌هایی است که خداوند بر ایشان ارزانی داشته است» (الزمخشری، ۱۴۰۷، جلد سوم: ۳۵۷) و اینگونه ارتباط کلامی حضرت با خداوند به نوبه خود نمایانگر کارکرد عاطفی موجود در این آیه است زیرا شکرگذاری حالتی است که مستقیماً بعد از احساس رضایت توسط شخص پدید می‌آید.

کارکرد ترغیبی

کنش ترغیبی همواره یک پیام نهفته دارد و هدف چنین پیام‌هایی آگاه کردن مخاطب به موقعیت خود و ایجاد واکنش‌هایی در اوست. طبق نظر یاکوبسن «کارکرد کنشی یا ترغیبی، بارزترین تجلی خود را در دستور زبان به صورت ندایی و وجه امری می‌یابد» (یاکوبسن و دیگران: ۱۳۶۹: ۷۹). «اگر جهت‌گیری 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 می‌شود. مثلاً هنگامی که می‌گوییم: گوش کن یا این را بگیر (قاسمی‌پور، ۱۳۸۶: ۶۵). به

زعم گيرو «کارکرد ترغیبی، عقل گیرنده یا احساس او را آماج خود قرار می‌دهد» (گيرو، ۱۳۸۰: ۲۱). در این کارکرد، پیام به سوی مخاطب جهت می‌یابد. در واقع کارکرد کنشی یا ترغیبی به سوی دوم شخص گرایش دارد.

ساحت ندایی

داستان‌های 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 نمی‌باشد. در آیه ۳۷ و ۳۸ سوره نمل چنین می‌خوانیم:

﴿ارْجِعْ إِلَيْهِمْ فَلَنَأْتِيَنَّهُمْ بِجُنُودٍ لَا قِبَلُ لَهُمْ بِهَا وَ لَنُخْرِجَنَّهُمْ مِنْهَا أَدْلَٰةً وَ هُمْ صَاغِرُونَ * قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ﴾ (نمل / ۳۸-۳۷).

نقش کارکرد ترغیبی در آیات ذیل بدین گونه است که گفتگویی میان فرستاده ملکه سبا با حضرت سلیمان (ع) شکل گرفته و پیام اصلی آیات سر تسلیم فرود نیاوردن قوم سبا در برابر حقانیت خدا و دوری از بزرگ‌خواهی بود که حضرت با تهدید به آنان پاسخ می‌دهد. 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 کارکرد ترغیبی است و به گفته یاکوبسن ساحت ندایی دیگر قابلیت صدق و کذب را نداشته و شنوندگان را برای انجام کاری شاق ترغیب می‌کند. و از آنجایی که لحن کلام به صورت مخاطب‌گون است و جهت پیام مستقیم به سمت مخاطب است؛ پس معنی ثانویه کلام که دعوت حضرت سلیمان (ع) برای آوردن تخت ملکه سبا جهت قدرت‌نمایی بر او و نشان دادن دلیل بودن ملکه سبا در برابر قدرت الهی کارکرد ترغیبی این آیات را پر رنگ نموده است.

مطابق نظریه یاکوبسن ساحت ندایی در ارتباط کلامی حضرت سلیمان نسبت به ساحت‌های دیگر نمود بیشتری دارد و حضرت با خطاب قرار دادن حیوانات به صورت مستقیم کنش ترغیبی داستان را برجسته می‌نماید.

در آیات ۲۸ و ۲۹ سوره نمل حضرت سلیمان هدهد را چنین مورد خطاب قرار می‌دهد: ﴿أَذْهَبَ بِكِتَابِي هَذَا فَأَلْقَاهُ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّى عَنْهُمْ فَانظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ * قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ﴾ (سوره نمل / ۲۹-۲۸).

چنین دریافت می‌شود که مطابق نظریه یاکوبسن چون ارتباط بر گیرنده متمرکز است و گیرنده یک بار هدهد است که نامه را از حضرت تحویل می‌گیرد و بار دیگر ملکه سبا است که نامه را دریافت می‌کند؛ پس نقش کارکرد ترغیبی در این آیات به وضوح نمایان شده و ساحت ندایی آیه ۲۹ در ترکیب «یا ایها الملأ» نیز نشانگر کارکرد ترغیبی یاکوبسن است. علاوه بر کارکرد ترغیبی

چنانچه یاکوبسن معتقد است لایه صرفا عاطفی زبان در عبارات تعجبی تجلی می‌یابد؛ لذا سخن ملکه سبا بعد از دریافت نامه نشانگر تعجب ایشان به دلیل بارزش بودن نامه است که هرچند اسلوب تعجب را ندارد اما 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، ۱۳۷۲: ۷؛ جلد ۳: ۳۴۳).

ساحت پرسشی

ارتباط کلامی پیامبران با اقوامی که در ادیان گوناگون و آمیخته به شرک بودند دائما با طرح سوالاتی متقابل مواجه بوده است. داستان حضرت سلیمان (ع) نیز به دلیل خاصیت گفتمانی داشتن از این قانده مستثنی 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: ﴿وَوَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ﴾ (نمل / ۲۰).

مطابق نظریه یاکوبسن 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، ۱۳۷۱: ۱۵؛ جلد ۳: ۴۴۳). این سوال از جانب گوینده نشانگر اتفاقی بدیع از جانب هدهد 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» (زحیلی، ۱۴۲۲: ۲؛ ج ۲: ۱۸۷۱).

با بررسی آیه زیر: ﴿فَلَمَّا جَاءَ سُلَيْمَانَ قَالَ أَ تُمَدُّونَنِي بِمَالٍ فَمَا آتَانِي اللَّهُ خَيْرٌ مِمَّا آتَاكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بِمِدْيَاتِكُمْ تَفْرَحُونَ﴾ (نمل / ۳۶) چنین دریافت می‌شود 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 یاکوبسن کنش ترغیبی در این آیه یک بار با جمله پرسشی «أ تُمَدُّونَنِي بِمَالٍ» و یک بار هم با جمله خبری «فَمَا آتَانِي اللَّهُ خَيْرٌ مِمَّا آتَاكُمْ» نمود یافته است.

بسامد ساحت پرستشی 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 قِيلَ أَ هَكَذَا عَرْشُكَ قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ وَأُوتِينَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ * وَصَدَّهَا مَا كَانَتْ تَعْبُدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنَّهَا كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ كَافِرِينَ﴾ (نمل / ۴۳-۴۲).

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 بارزترین 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:

﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلِمْنَا مِنْتُمْ أَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ 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 کاربرت 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 اغمازی و بصورت آشکار لطف الهی را نسبت به پیامبران یادآور شده و با کاربرت تأکیدی چون «إِنَّ وَا لَ» صحت و سقم لطف خداوند را به مخاطب یادآور می‌شود.

چنانچه می‌بینیم میان این آیه با آیه ۲۴ سوره نمل ارتباط کلامی میان دهدد و سلیمان (ع) برقرار است: ﴿قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَ جَعَلُوا أَعْرَآةَ أَهْلِهَا أُذِلَّةً وَ كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ﴾ (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، ۱۳۷۱: جلد: ۱۵: ۴۵۵) را در این آیه یادآور می‌شود و چون عبارت پایانی «کنلک یفعلون» تکیه بر وقوع حتمی فعل دارد نه چیزی دیگر، کارکرد ارجاعی بر سخن غلبه داشته که مَهر تایید بر سخنان بلقیس می‌زند.

به اذن الهی دهدد یاری‌رسان حضرت سلیمان (ع) است و او را از اعمال اقوام باخبر می‌سازد: ﴿وَ جَدُّهَا وَ قَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ زَيْنَ هُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَاهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ﴾ (نمل / ۲۴).

مطابق نظریه یاکوبسن در این آیه چند کارکرد ارجاعی وجود دارد و عبارتند از: «يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ، زَيْنَ هُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَاهُمْ، فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ»، که هرچند از زبان دهدد برای سلیمان (ع) نقل می‌شود اما هدف اصلی سخن به سمت سلیمان (ع) است که قدرت تشخیص صحیح از غیر صحیح را دارد و دهدد به صورت آشکارا و بدون هیچ‌گونه ابهامی سلیمان (ع) را از اخبار قومی مشرک 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، جهت‌گیری 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 فرا زبانی 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*»

و وَرَثَ سُلَيْمَانَ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلَّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ
الْمُبِينُ ﴿نمل / ۱۵-۱۶﴾.

علاوه بر کارکرد عاطفی در عبارت «قالا الحمد لله» که نشان از عاطفه حضرت داود و سلیمان در برابر نعمت‌های الهی دارد که آن‌ها را ملزم به شکرگزاری نموده است؛ واژه «علماً» در این آیه که به صورت نکره آمده و اذهان را در پرده‌برداری از این علم به کنکاش واداشته چنانچه «بسیاری از مفسران در اینجا خود را به زحمت انداخته‌اند 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 قضاوت و داوری دانسته‌اند "وَأْتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَضْلَ الْخُطَابِ: " ما به داود، حکمت و راه پایان دادن به نزاعها آموختیم" (سوره ص- آیه ۲۰) "وَكُلًّا آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا: " ما به هر یک از داود و سلیمان مقام داوری و علم عطا کردیم" (انبیاء- 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 یافتن زره و مانند آن سخن می‌گویند خصوص این علم را مورد توجه قرار داده‌اند» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، جلد ۱۵: ۴۱۵). اینکه علم را نکره آورد، و فرمود: " به داود و سلیمان علمی دادیم" اشاره است به عظمت و اهمیت امر آن (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۵: ۳۴۹). بنابراین واژه «علماً» 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 ادعان 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 الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ * إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ (نمل / ۳۰-۲۹).

چنین دریافت می‌شود که افزون 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 بلافاصله و بدون اضاغه 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 بِمَا لَمْ لَحِظْتُ بِهِ وَ جَنَّاتٍ مِنْ سَبَأٍ بَنِيًا يَقِينٍ * إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَهَا 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 «أَحْطَتْ بِمَا لَمْ تُحِطُ بِهِ وَ جِنَّتَكَ مِنْ سَبِيٍّ بَنِيَّ يَقِينٍ» پدیدار می‌شود که در این گفتمان هدهد 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 مجرای 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: ﴿قَالَ عِفْرِيتٌ مِّنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلِيُّ وَجِهٍ لَقَوِيٍّ أَمِينٌ* قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رآهُ مُسْتَقَرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّيَ غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾ (نمل / ۴۰-۳۹).

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 رَبِّيَ غَنِيٌّ 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 برحذر می‌دارد.

همراه کردن مخاطب با خود از طُرُق مختلف اعم از زبانی و عملی سبب ایجاد همدلی می‌شود که فرستادن هدیه یکی از انواع آن است: ﴿وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ * فَلَمَّا جَاءَ سُلَيْمَانَ قَالَ أَتُمِدُّونَنِ بِمَالٍ فَمَا آتَانِي اللَّهُ خَيْرٌ مِمَّا آتَاكُمْ بَلْ أَنْتُمْ مَهْدِيَّتِكُمْ تَفْرَحُونَ﴾ (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 آنجایی که ارسال هدایا با هدف جلب توجه گیرنده هدیه و همراه ساختن وی با خود بوده است؛ لذا کارکرد همدلی نمود یافته است هر چند که ملکه از فرستادن این هدایا پیام نافرمانی خود و خودبزرگ‌بینی را به حضرت نشان داد.

کارکرد 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: «کارکرد 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. کارکرد 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 زیبایی‌شناسانه است (شفیعی کدکنی، ۱۳۶۸: ۹). 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 شغف می‌کند و اگر چندین بار هم خوانده شود؛ چنان از بلاغت والایی برخوردار است که شنونده احساس تکراری بودن نمی‌کند.

پیامبران رسالت انذار و تبشیر 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 وجد آید. داستان حضرت سلیمان آمیخته با عناصر زیبای ادبی است که نمونه‌ای از آن آیه ۴۴ سوره نمل می‌باشد:

﴿قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَ كَشَفَتْ عَنْ سَاقِهَا قَالِ إِنَّهُ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرَ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ 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 تجملات 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 مشبه‌به امری مطرف و بدیع است به گونه‌ای که بیننده آن را از نظر صافی و شیشه‌مانند 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 الرِّيحُ عُذُّوْهَا شَهْرٌ وَ رَوَاحُهَا شَهْرٌ وَ أَسَلْنَا لَهُ عَيْنَ الْقَظْرِ وَ مِنَ الْجِنِّ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ إِذِ ابْنُ رِيٍّ وَ مِنَ بَرِّعُ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقُهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ﴾ (سبا / ۱۲).

طبق دیدگاه ادبی یاکوبسن شنونده درمی‌یابد که در این آیه در فعل «نُذِقُهُ» استعاره مصرحه وجود دارد و علامه طباطبایی در خصوص این آیه چنین می‌نویسد: "نُذِقُهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ" از عذاب آتش به وی می‌چشانیم. 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 تشبیهاتی که وجه شبه آن فقط توسط انسان درک می‌شود، به سخنان خویش زیبایی دوجندان بخشیده است.

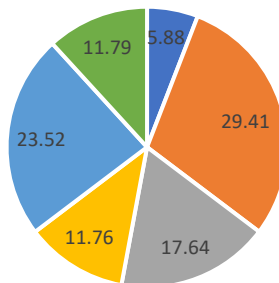
نمودار فراوانی و درصدی ارتباط کلامی حضرت سلیمان (ع)

با قوم خود بر اساس نظریه ارتباط کلامی یاکوبسن

کارکردهای ارتباط کلامی یاکوبسن	قوم خود	فراوانی	درصد
۱- عاطفی	آیه ۴۴ نمل	۱	۵/۸۸
۲- ترغیبی	آیات ۲۹-۳۶-۳۷-۳۸-۴۲ نمل	۵	۲۹/۴۱

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



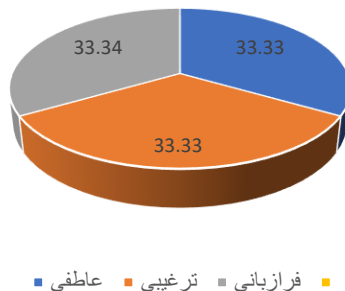
■ ادبی ■ همدلی ■ فرازبانی ■ ارجاعی ■ ترغیبی ■ عاطفی

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 ۱۹-۲۱ 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 انبیا، 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 پربسامد 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 هر چند که گوینده اصلی خداوند است و افعال این داستان بیشتر به صورت متکلم وحده می‌باشد. سلیمان (ع) برای تأکیدی کردن جملات خویش بیشتر از حروف تأکیدی و صیغه متکلم استفاده می‌کند هر چند 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 پی 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 کارکرد کنش ترغیبی به دلیل ماهیت وجودی‌اش نسبت به کارکردهای دیگر در گفتگوی سلیمان (ع) با انسان‌ها و حیوانات پرسامد است. کارکر ترغیبی در ساحت‌های سه‌گانه ندایی، دعایی و پرسشی نمود یافته و ساحت پرسشی نسبت به دو بُعد دیگر پررنگ‌تر 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 کارکرد فرازبانی شده بدین صورت که رمزی توسط راوی ایجاد شده و سپس بلافاصله گره‌گشایی می‌شود یا در آیات بعدی رمز موجود گشوده می‌شود 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 بوده‌اند و برای ارسال پیام الهی ترفندهای خاصی را به کار می‌بردند. 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 شیوه‌هایی چون فرستادن هدیه بهره جسته است.

حضرت سلیمان (ع) برای هدایت قوم خود راه‌های مختلفی را در پیش گرفت که از جمله آن‌ها خوب سخن گفتن برای بهتر رساندن پیام الهی بوده، وی سخنان خود را متناسب با مقتضای حال مخاطب بیان نموده و به آرایه‌های بلاغی زینت داده است تا بهتر در ذهن شنوندگان نفوذ کند و از این جهت که کارکرد 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 تدوین متن*. نشر مرکز.
 زحیلی، وهبه. (۱۴۲۲). *التفسیر الوسیط (زحیلی)* (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.
 صویلح، هشام. (۲۰۲۰). *وظائف عناصر العلمیة فی الخطاب الصحفی تطبیق علی حطاطه رومان جاکبسون*.
مجلة الآداب واللغات والعلوم الإنسانیة، (۱)۳، ۱۷۷-۱۹۱.

<https://asjp.cerist.dz/en/article/129868>

- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن* (چاپ سوم، ۱۰ جلد). ناصر خسرو.
 علوی مقدم، مهیار. (۱۳۷۷). *نظریه‌های نقد ادبی معاصر: صورت‌گرایی و ساخت‌گرایی*. انتشارات سمت.
 الغزالی، عبدالقادر. (۲۰۰۳). *اللسانیات و نظریة التواصل رومان یاکوبسن نموذجاً (الطبعة الأولى)*. دارالحوار للنشر و التوزیع.

- گیرو، پی.یر. (۱۳۸۰ش). *نشانه‌شناسی* (محمد نبوی، ترجمه). آگاه.
- لیتل مور، 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). دار الکتب الإسلامیة.
- یاکوبسن، رومن و دیگران. (۱۳۶۹ش). *زبان‌شناسی و نقد ادبی* (مریم خوزان و حسین پاینده، ترجمه). نی.
- یاکوبسن، رومن. (۱۳۶۹ش). *دو قطب استعاره و مجازی* (احمد اخوت، ترجمه). مشعل.
- یاکوبسن، رومن. (۱۳۷۶ش). *روندهای بنیادین در دانش زبان* (چاپ دوم) (کورش صفوی، ترجمه). هرمس.
- یاکوبسن، رومن. (۱۳۸۰ش). *ساخت‌گرایی، پیاساختارگرایی و مطالعات ادبی* (فرزان سجودی، ترجمه). سازمان تبلیغات اسلامی حوزه هنری.

منهج الشيخ الشعراوي في التفريق اللغوي من خلال تفسيره "خواتري حول القرآن الكريم"

سميه سلمانيان^{۱*} (أستاذة مساعدة في قسم الإلهيات بجامعة بوعلی سینا، همدان، إيران)

DOI: [10.22034/jilr.2025.142743.1223](https://doi.org/10.22034/jilr.2025.142743.1223)



تاريخ الوصول: ۲۰۲۴/۱۲/۱۴

صفحات: ۲۵۶-۲۳۳

تاريخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۲۴

تاريخ القبول: ۲۰۲۵/۰۳/۰۲

تاريخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۲

الملخص

تناول هذا البحث المنهج الذي سار عليه الشيخ متوَّي الشعراوي، في التفريق اللغوي، في تفسيره الموسوم بـ "خواتري حول القرآن الكريم" وحاول تسليط الضوء على موقفه من التفريق بين الألفاظ المتقاربة المعاني في القرآن الكريم، ومن هنا جاء هذا البحث للوقوف على الفروق اللغوية في تفسير الشعراوي الذي اعتنى فيه بتبيان الألفاظ المتقاربة في القرآن الكريم، فبيّن دقائق الألفاظ القرآنية وأسرارها بالتفريق بين ما تدل عليه الألفاظ التي تظن مترادفة لحناء معانيها. ويهدف البحث إلى رصد الفروق واستقصاءها والكشف عن المعنى المراد والقصدية من اللفظ، ومعانيه 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 المنهجية لدى الشيخ في بيان دقائق الفروق اللغوية بين الألفاظ القرآنية. وقد أفضى البحث إلى جملة من النتائج؛ منها أنه لم يقرّر بوقوع الترادف في القرآن، واعتنى بالتفريق اللغوي وبترجيحه وتوجيهه، ورأى أن كل لفظة لها مدلولها الخاص بما؛ حيث لا يمكن الاستعاضة عنها بلفظة أخرى ترادفها، ومن خلال هذه المباحث حاول كشف أغوار المعاني وبيان أسرارها في الذكر الحكيم. وفي بيان الفروق اعتمد على الأسلوب التمثيلي والتعليمي، وحاول بيان دلالات الألفاظ المتقاربة وتبسيطها بحيث لا يستعصى معناها على المتلقي، عالما كان أو مثقفا أو أميا، ودعم بحثه عن الفروق بأثلة تطبيقية ملموسة تقرب المعاني البعيدة والمفاهيم الذهنية وتجلّي مقاصدها.

الكلمات المفتاحية: الترادف، التفريق اللغوي، التفسير، الشيخ الشعراوي

روش شناسی شیخ الشعراوی در بیان فروق لغوی در تفسیر "خواتری حول القرآن الکریم"

چکیده

پژوهش پیش‌رو به نقد و تحلیل روش شیخ متولی الشعراوی در بیان فروق لغوی در تفسیر «خواتری حول القرآن الکریم» پرداخته و از این رهگذر کوشیده رویکرد او در قبال تفاوت‌های معنایی بین الفاظ مترادف در قرآن را شناسایی و تحلیل کند. شعراوی در تفسیر خود به مقوله فروق لغوی اهمیت زیادی داده و کوشیده ظرافت‌های معنایی واژگان قرآنی به ظاهر مترادف را تبیین کند. لذا هدف این جستار، شناسایی تفاوت‌های معنایی واژگان قرآنی و تبیین ظرایف معنایی نهفته در این واژگان در تفسیر شعراوی است. به منظور دستیابی به این هدف با تکیه بر روش استقرائی مباحث مربوط به فروق شناسایی و طبقه‌بندی شده و سپس با روش تحلیلی مورد نقد و تحلیل قرار گرفته‌است. نتایج پژوهش حاکی از آن است که شعراوی به وجود مترادف در قرآن قائل نیست و بر این باور است که هر یک از واژگان قرآنی معنای مختص خود را دارد؛ به‌گونه‌ای که هیچ یک از این واژگان نمی‌تولند جایگزین دیگری شود و از رهگذر این مباحث کوشیده ژرفای معانی و ظرایف دلالتی مفردات قرآنی را تبیین کند. او با رویکرد داستانی و تمثیلی به بیان تفاوت‌های معنایی مفردات قرآنی پرداخته و کوشیده به گونه‌ای این ظرایف لغوی و معنایی را بیان کند که فهم آن برای هر خواننده‌ای و با هر سطح دانشی قابل فهم باشد. او مباحث خود در خصوص فروق لغوی را با مثال‌هایی کاربردی و عینی بیان نموده تا معانی دور از ذهن برای خواننده قابل فهم و دریافت باشد.

کلید واژه‌ها: مترادف، فروق لغوی، تفسیر، شیخ شعراوی

المقدمة

لقد سعى العلماء واللغويون المسلمون منذ باكورة حياة الإسلام إلى فهم الإعجاز البياني للقرآن الكريم واستلال المعنى من ألفاظه وبذلوا 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 العميقة ووجدوه عصياً على كل تأويل؛ لأن مفرداته لها أبعاد واسعة ودلالات عميقة 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 نابية عن مكانها، أو نافرة في سياقها، فقد استوت كل كلمة فيه في مكانها الأشكل بها، المناسب لها، بما لا مجال معه لإبدال حرف مكان آخر فضلاً أن تقوم لفظة مكان أخرى في تأدية كامل المعنى» (الشايح، ١٩٩٣، ص ١٧٧). 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 المترادفة، 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 مترادفة. «والمأمل في علوم القرآن الكريم يجد موضوع الفروق من أهم هذه العلوم وأشرفها وأعظمها قدرًا؛ حيث أنه يكشف عن جمالية النظم القرآني، وبرز أسرار تعبيره، ويظهر عظمته؛ لذا كان حريًا بالأمة أن تبذل فيه أعمارها، وتقضي فيها أوقاتها ابتغاء استخراج كنوزه، والتنقيب عن أسراره والتقاط درره» (ناصر، ٢٠٢١، ص ٥٥٤). وإن إدراك الفروق القرآنية والعناية 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 لينقب عن المباحث المتعلقة بالفروق اللغوية واستقصاءها، في تفسير الشيخ الشعراوي رحمه 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 فهماً 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 وممتع.

اقتضت طبيعة البحث أن يسير في ركاب المنهج الاستقرائي، بالتتبع لمادته العلمية في تفسير الشيخ الشعراوي ثم المنهج التحليلي للكشف عن الفروق اللغوية في دلالات الألفاظ المتقاربة في المعنى، مع الاستئناس بالمنهج المقارن لمقارنة آراء الشيخ بآراء غيره من اللغويين والمفسرين حيثما كان ذلك ضرورياً. 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 وبلاغتها، إما من خلال الدراسات القرآنية أو من خلال الدراسات اللغوية والبلاغية، وحتى الأصولية، ولكن بهذا العنوان بالتحديد وبهذا الموضوع بالذات، حسب علم الباحثة وما أتت لها من المعلومات، لم يتم ذلك، ومن الدراسات التي لها صلة بتفسير الشيخ الراحل، هي:

رسالة ماجستير: "الشيخ الشعراوي رحمه الله تعالى ومنهجه في خواطره حول القرآن الكريم" قدمها الطالب أنور إبراهيم رجب منصور إلى كلية أصول الدين والدعوة بالمنوفية في مصر سنة ٢٠٠١م، وارتكز البحث على منهج الشيخ في التفسير بالمأثور ومنهجه في التفسير بالرأي، كما عالج الأصالة الفكرية والقيمة العلمية لخواطر الشيخ الشعراوي، واتضح من خلال البحث أن الشيخ رحمه الله اتبع منهج المفسرين السابقين من الاعتماد على التفسير بالمأثور إلا أنه لم يقتصر على التفسير بالمأثور، وإنما ذكر أنواعاً كثيرة لألوان التفسير منها: التفسير الموضوعي، والعلمي، والصوتي، والواقعي.

أطروحة دكتوراه "التفكير اللغوي عند الشيخ متولي الشعراوي؛ دراسة في تفسيره" تقدم بها الطالب العيد علاوي إلى جامعة محمد خيضر بسكرة 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، والنحوي، والدلالي، والتداولي؛ أما بالنسبة إلى الفروق اللغوية في تفسير الشعراوي فإنه لم يتناولها واكتفى بلمحة قصيرة إلى تناوله للترادف والتفريق اللغوي دون دراسة وتحليل.

رسالة ماجستير: "مباحث علوم القرآن عند الشيخ محمد متولي الشعراوي في تفسيره خواطري حول القرآن الكريم جمعا ودراسة" تقدّم بها الطالب عبد الله عماد هاتف إلى جامعة ديالى بالعراق سنة ٢٠٢٤م، وهدفت الدراسة الى التعرف على موقف الشيخ الشعراوي من علوم القرآن ومدى الاهتمام الذي ألقاه في خواطره لها، وعمل على جمع معظم مباحث علوم القرآن الكريم الموجودة في خواطر الشيخ، من تخرّيج الآيات الكريمة المذكورة وتخرّيج جميع الأحاديث النبوية التي تم ذكرها، مع الحرص على ذكر كلام أهل العلم في الأحاديث من حيث الصحة والضعف، وتخرّيج كل ما أثر عن الصحابة والتابعين من أقوال، مع ذكر كلام أهل العلم فيها إن وجد.

مقال: "معالم الخطاب الأدبي في تفسير الإمام محمد متولي 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 مالكا لخاصية علوم اللغة العربية، وعالما بأسباب نزول الآيات ومواطن نزولها والناسخ والمنسوخ وعلم القراءات؛ وله دراية بقصص الأنبياء وسيرة الرسول (ص) وسير الصحب الكرام، ومطلع على جلّ التفاسير السابقة، وإنه قد أحاط بمعالم الخطاب الأدبي في تفسيره وأبدع فيها.

مقال: "القراءات القرآنية في تفسير الشيخ الشعراوي؛ جمعا 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 وموقفه منها ومنهجه في التعامل معها توثيقا وتوجيها، وخلص البحث إلى أن الشيخ الشعراوي من العلماء القائلين بالاحتجاج بالقراءات حتى الشاذ منها، وأنه لا يفاضل بين القراءات، وخرّج البحث القراءات الواردة بتفسير الشيخ من مظانها ووجهها ودرسها.

مقال: "منهج الإمام الشعراوي في خواطره" بقلم محمد حافظ جميل أحمد، وقيس جليل كريم، 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 خواطر الشعراوي تكمن بملامسته للواقع في خواطره، فقد فسر آيات القرآن بأمثلة واقعية وضرب للأمثال، فقد نقل المفاهيم الذهنية البحتة التي تحتاج إلى طول تأمل في فهمها إلى مفاهيم محسوسة، مما يسهل على الناس فهمها بطريقة ملموسة.

يتبين من مراجعة الدراسات السابقة أن هذه الدراسات وإن درست تفسير الشعراوي ولا مست مسائل فرعية من هذا البحث، إلا أنها لا تتقاطع معه في أهدافه، ومادته، وخطته، فلذلك إن هذا البحث جديد في نوعه يحاول ملء هذه الفجوة البحثية.

الترادف في القرآن بين المنكرين والمجيزين

منذ القدم هناك اختلاف وتباين بين اللغويين والمفسرين القدامى والمحدثين إزاء ظاهرة الترادف في اللغة العربية عامة وفي القرآن الكريم خاصة، وانقسموا إلى فريقين. «فهم بين مقرّ بها جامع لألفاظها، ومنكر لها يحاول التماس الفروق بين تلك الألفاظ، ولا ريب أن الإقرار بالترادف كان سابقاً للإنكار من حيث الزمن، فلولا القول بالترادف والإكثار منه والافتخار بذلك لما كان إنكار المنكرين، فالقول بالترادف بغضّ النظر عن المصطلح وقيود التعريف كان ماثلاً في أذهان العرب وأشعارهم» (عبدالرضا، ١٤٤٥، ص ٥٨-٥٩). ومعظم العلماء الذين يؤمنون بوجود الترادف هم من أئمة 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، والزرکشي، وغيرهما. إن ابن جني عقد له باباً سماه "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 الترادف، ومنهم من أنكر ذلك. ومنهم من وقف من هذه القضية موقفاً وسطاً، فمع اعتقادهم بوجود الترادف لم ينكروا وجود فروق لغوية بين بعض الألفاظ المتقاربة المعنى في القرآن، منهم صبحي صالح الذي يقول في هذا الصدد: «لا مناص من التسليم بوجود الترادف كما أنه لا مفر من الاعتراف بالفروق بين المترادفات غير أن هذه الفروق قد تنوسيت فيما بعد وأصبح من حق اللغة التي ضمتها إليها أن تعتبرها ملكاً لها، ودليلاً على ثرائها وكثرة مترادفاتهما» (صالح، ١٩٧٦، ص ٣٠٠). ويرى إبراهيم أنيس أن الترادف موجود في القرآن الكريم، ولا معنى لمغالاة بعض المفسرين حين يلتمسون الفروق الدقيقة بين ألفاظه المترادفة، ويرى كذلك أن منكري الترادف كانوا من الاشتقاقيين، الذين أسرفوا في إرجاع كل كلمة من كلمات اللغة إلى أصل اشتقت منه (أنيس، ١٩٩٢، ص ١٨٠). كذلك يثبت رمضان عبد

التواب وجود هذه الظاهرة في اللغة، ويقول: «رغم ما يوجد بين لفظة مترادفة وأخرى من فروق أحيانا، فإننا لا يصح أن ننكر الترادف فنراهم يفسرون اللفظة بالأخرى» (عبدالنواب، ١٩٨٠، ص ٣١٦).
ومن ناحية أخرى هناك مجموعة من علماء العربية أنكروا ظاهرة الترادف واعتقدوا بوجود الفروق اللغوية بين ما يبدو من الألفاظ العربية مترادفا أو متقاربا، ومنهم أبوهلالة العسكري صاحب كتاب الفروق اللغوية الذي يقول: «إن منع الترادف هو مذهب المحققين من العلماء، وأن القائلين بخلاف هذا لا يتحققون من المعاني، لذا فإن كل اسمين يجريان في عين من العيان وفي معنى من المعاني في لغة واحدة وإن كل واحد منهما يقتضي خلاف ما يقتضيه الآخر» (العسكري، ١٩٩٠، ص ٣٧٢). ويقول ابن فارس في هذا الصدد: «إن ما جاء في لغة العرب من الأسماء الكثيرة التي تكون لمسمى واحد مثال ذلك المهند والسيف، فإن الحقيقة فيه أن له اسما واحدا، وما بعده من الألقاب إنما هي صفات، وأن في كل صفة معنى ليس في الأخرى» (الثعالبي، ١٩٩٣، ص ٥٠)، ومن المنكرين للترادف أيضا ثعلب، والسيوطي، وابن درستويه، والراغب الأصفهاني.

ومن المحدثين الذين أنكروا وجود الترادف في القرآن الكريم واعتقدوا بالفروق اللغوية، نستطيع أن نذكر عائشة عبد الرحمن، التي حاولت التفريق بين الألفاظ القرآنية المترادفة في تفسيرها البياني للقرآن الكريم، وتقول في هذا الصدد: «من قديم شغلت قضية الترادف 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 بترادفها» (بنت الشاطي، ١٩٧١، ص ١٩)، وأيضا محمد نور الدين المنجد الذي ألف كتابا بعنوان: "الترادف في القرآن الكريم" وأنكر فيه ظاهرة الترادف التام في ألفاظ القرآن الكريم وحاول التفريق بين المترادفات.

موقف الشعراوي من الترادف

لقد أنكر الشيخ الشعراوي وجود الترادف في القرآن الكريم، ولهذا السبب وقف عند الفروق الدقيقة في الألفاظ القرآنية حيثما رأى ذلك ضروريا، كما يقول في هذا الصدد: «وأنت قد ترى بعض الألفاظ فتظن أن معناها واحد في الجملة، إلا أن لكل معنى منها ملحظاً، أنت تسمع مثلاً: رأى، ونظر، ولمح، ورمق، ورنأ. كل هذه تدل على البصر. لكن كل لفظ له معنى: رمق: رأى بمؤخر عينيه، ورمق: أي شاهد من بعد، ورنأ: 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 فقعد،

والاثنتان ينتهيان إلى وضع واحد، فكذلك قَرَحَ وقَرَحَ كل لفظ له معنى دقيق. ويقولون مثلاً: إن للأسد أسماء كثيرة، فقال: الأسد والغضنفر والرتبال والوَرْد والقُسُورَة. صحيح هذه أسماء للأسد، ولكن لكل اسم معنى محدد، فالأسد هو اللفظ العام والعَلَم على هذا الحيوان، والغضنفر هو الأسد عندما ينفش لبدته، والوَرْد هو حالة للأسد عندما يكون قد مطّ 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، ومعناها الدقيق الذي لا يمكن أن تستبدل لفظة بلفظة أخرى مهما تشابحت 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 والنحاة والفقهاء والأصوليين 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 يلتصقها اللغوي بين الألفاظ المتقاربة المعاني، فيظن ترادفها لخصاء تلك المعاني إلا على متكلمي اللغة الأتقح 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 مظهر من مظاهر علم الدلالة، وهذا العلم من المسائل الجوهرية في علم اللغة (السعران، ١٩٩٠، ص ٢٦١). مما 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 يتيح 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 تمثيلاً، ويبدو أن هدفه من هذا الأسلوب هو إيصال المعلومات إلى المتلقي، مما يسهّل عليه فهم الفروق اللغوية بين الألفاظ القرآنية. ومن الواضح أن لهذه 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 عاجزاً عن منعك من أخذ هذا الشيء. ولنضرب لذلك مثلاً، والله المثل الأعلى. إذا دخل طفل على محل للحلوى وخطف قطعة منها، يكون صاحب المحل لا قدرة له على الخاطف لأن الحدث فوق قدرات المخطوف منه، فهو بعيد وغير متوقع للشيء، فلا يستطيع منع الخطف، أما إذا حاول أن يقاوم فإن الذي سيأخذ الشيء بالرغم عنه لا بد أن يكون أقوى منه. أي قوة المعتصب، تكون أقوى من المعتصب منه (الشعراوي، ١٩٩١، ص ١٨٠).

والنموذج الآخر من اعتماده على الأسلوب التمثيلي في التفريق اللغوي بين (التفضيل والمحابة) في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ (البقرة ٢٥٣)، حيث يقول: «إن التفضيل هو أن تؤثر وتعطي مزية ولكن لحكمة، وأما المحابة فهي أن تؤثر وتعطي مزية، ولكن لهوى في نفسك. فمثلاً هب أنك اشتريت قارباً بخاريّاً 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 محابة منك للسائق؟ لا، فلو كانت محابة لكانت لابنك، لكنك أنت قد أثرت السائق لحكمة تعرفها وهي أنه أعلم بالقيادة من الولد الصغير. إذن إذا نظرت إلى حيثية الإيثار وحيثية التمييز لحكمة فهذا هو التفضيل، ولكن في المحابة يكون الهوى هو الحاكم» (الشعراوي، ١٩٩١، ١٠٧٠-١٠٧١).

وعند تفسيره للآية الشريفة: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ﴾ (البقرة ٢٢٠)، يتوخى هذا الأسلوب في التفريق بين (الخلط والمزج)، 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 بالغربال؛ ولذلك فالمخالطة تكون بين الحبوب ونحوها. أما المزج فهو في السوائل. والحق سبحانه يرشدنا أن نخلط اليتامى لا أن نمزج ما لهم 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 حيثما 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 العمه والعمى في قول الله سبحانه وتعالى: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ (البقرة ١٥). يفرق الشعراوي بين اللفظتين في قوله: «العمه يختلف عن العمى، والخلاف في الحرف الأخير، العمى عمى البصر، والعمه عمى البصيرة، ويعمهون أي يتخبطون، لأن العمه ينشأ عنه التخبط سواء التخبط الحسي، من عمى البصر، أو التخبط في القيم...، فكأن عمى البصيرة 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 (العمه) تدل على الضلال وعدم البصيرة، وكلمة (العمى) تدل على كَفِّ البصر وعماه. وهذا الضلال يشمل الضلال الحسي، والضلال الباطني. لأن العمه يؤدي إلى الارتباك والتخبط، سواء كان ارتباكاً حسياً ومظهرياً، أو ارتباكاً في القيم. وطبعاً كان ينبغي أن يفرق الشعراوي بين العمى والأعمى، لأن الأعمى يدل على عدم البصيرة، واقتقاد البصر معاً، بخلاف العمى الذي خصص لاقتقاد البصر. يذهب السمين الحلي هذا المذهب في التفريق بين اللفظتين، بقوله: «إن الأعمى يقال في عمى البصر والبصيرة، والعمى في عمى البصر خاصة، ويذم بعمى البصيرة دون عمى البصر» (السمين الحلي، ١٤١٧، ج ٣، ص ١٢٦)، ثم بين الفرق بينهما بمزيد من التفصيل بقوله: «العمى يقال في اقتقاد البصر والبصيرة، ويقال في الأول أعمى وفي الثاني أعمى وعم، وعلى الأول قول الله تعالى: ﴿أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى﴾ (عبس ٢)، وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ﴾ (النور ٦١). وعلى الثاني ما ورد في ذم العمى في القرآن الكريم، نحو قوله تعالى: ﴿صُمُّ بَكْمٌ عُمِيٌّ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ (البقرة ١٨) وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ﴾ (فاطر ١٩)، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمَى﴾ (فصلت ٤٤) والمراد أعمى البصيرة لا البصر، وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا عَمِينَ﴾ (الأعراف ٦٤)، أي عمين عن الحق (السمين الحلي، ١٤١٧، ج ٣، ص ١٢٦).

ومن الألفاظ الأخرى التي تحدث الشعراوي عن الفرق بينها هي الكلمتان (الانقصام والانقصام). قال صاحب مقاييس اللغة عن جذر الفصم: «الغفاء والصاد والميم أصل صحيح يدل على انصداع شيء من غير بينونة، من ذلك الفصم، وهو أن ينصدع الشيء من غير أن يبين» (ابن فارس، ١٤٢٩، ص ٧٣٨)، والقصم «القاف والصاد والميم أصل صحيح يدل على الكسر، يقال قصمت الشيء

قصما، والقصم يحطم ما لقي، وقال الله تعالى: ﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ﴾ (الأنبياء ١١)، أراد الله، والله أعلم، إهلاكه إياهم، فعبر عنه بالكسر (ابن فارس، ١٤٢٩، ص ٧٧٦). وفرق الشعراوي بين اللفظتين بقوله: «الانقصاص: يمنع الاتصال الداخلي؛ مثلما تنكسر اليد لكنها تظل معلقة، والانقصام: أن يذهب كل جزء بعيداً عن الآخر أي فيه بينونة، والحق يقول: ﴿لَا أَنْقِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة ٢٥٦) (الشعراوي، ١٩٩١، ص ١١١٧). على هذا ففي (الإنقصام) تضع الروابط الداخلية، كما تبقى اليد المكسورة معلقة، أما في (الإنقصام) فيبتعد كل جزء عن الآخر، أي لا اتصال بينهما. وقيل: «القصم هو الحطم والهشم، ويعبر به عن الهلاك، والقصم كسر وبينونة، والقصم من غير بينونة، وعبر هن الهلاك بقاصمة الظهر، ورجل قسيم أي يكسر من قاموه، وفلان أقصم البنية أي يكسرها» (السمين الحلي، ١٤١٧، ج ٣، ص ٣١٤).

ومن الألفاظ الأخرى التي تختلف جذورها في الحرف الواحد والتي تحدث الشيخ الراحل عن الفرق بينهما، لفظتا (المسّ واللمس)، حيث يقول عنهما: «الإنسان قد يمسّ شيئاً، ولكن الماسّ لا يتأثر باللمسوس، 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 الملامسة فهي حدوث التداخل بين الشئيين. إذن فعندنا ثلاث مراحل: الأولى هي: مس. والثانية: لمس. والثالثة: ملامسة. كلمة "المس" هنا دلت على الدخول والوطء، وهي أخف من اللمس، وأيسر من أن يقول: لامستم أو باشرتم في قوله تعالى: ﴿إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ﴾ (آل عمران ١٤٠)، (الشعراوي، ١٩٩١، ص ١٠١٦). على هذا الأساس قد يمس الإنسان شيئاً ولكن لا يتأثر به الملامس، أي لا يحس بحرارة أو نعومة، هل هو خشن أم لين، حار أم بارد؟ ولكن عند اللمس لا يكاد يدرك الملامس شيئاً. وفرق العسكري أيضاً بينهما؛ بأن اللمس يكون باليد ليعرف اللين من الخشونة والحرارة من البرودة، والمسّ يكون باليد وبالحجر وغير ذلك ولا يقتضي أن يكون باليد؛ ولهذا قال الله تعالى: ﴿مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَاءُ﴾ (البقرة ٢١٤)، وقال تعالى: ﴿وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بَصُورًا لَا كَاشِفَ لَهُ﴾ (الأنعام ١٧). (فتحي زيدان، ١٤٤١، ص ٧٥٠). وقد أهدى فهمي النزهي دلالة الأصل اللغوي للفظ (المسّ) واكتفى بدلالته الضمنية في القرآن، بقوله: «المسّ بمعنى الجماع والمباشرة الجنسية الزوجية. قال تعالى على لسان مريم بنت عمران: ﴿قَالَتْ رَبِّ أُنِّي يُكُونُ لِي وُلْدًا وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ﴾ (آل عمران ٤٧). واللمس بمعنى المصافحة والتقاء البشرة بالبشرة ﴿أَوْ لَا مَسْتُمْ التِّسَاءُ﴾ (النساء ٤٣) (فهمي النزهي، ٢٠١٧، ص ٣٣). وقيل المسّ يقال في كل ما ينال الإنسان من شر نحو قوله تعالى: ﴿مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَاءُ﴾، والسمين الحلي لم يرتض بهذا المعنى وقال:

عندي أن فيه مبالغة من حيث إنه جعل البأساء كالجسم الماس لهم، ومثله قوله تعالى: ﴿ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ﴾ (القمر ٤٨) (السمين الحلبي، ١٤١٧ق، ج ٤، ص ٩١-٩٢).

ومن الألفاظ الأخرى التي فرق الشعراوي بينهما، لفظتا (أحد وواحد) وهما مختلفتان في الحرف الأول، 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 مكوناً من أجزاء، فأنت لست واحداً ولست أحداً لأنك مكون من أجزاء، كما أن هناك من يشبهونك، والشمس في مجموعتنا واحدة ولكنها ليست أحداً لأنها مكونة من أجزاء وتتفاعل. والله سبحانه وتعالى واحد ليس كمثله شيء، وأحد ليس مكوناً من أجزاء؛ ولذلك من أسمائه الحسنی الواحد الأحد ولا نقول إن الاسم مكرر وهذه تعني الفردية، وهذه تنفي 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 فمعناه أنه ليس له مثل ولا نداء، 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 (أحد) 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. ولما أريد في صدر البعثة النبوية إثبات الوحدة الكاملة لله تعليماً للناس كلهم، وإبطالا لعقيدة الشرك وُصف الله في هذه السورة بـ (أحد) 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 تنبّه الشيخ إلى اختلاف الألفاظ باعتبار العموم والخصوص وعوّل عليه في التفريق بين طائفة من الألفاظ. كما ساق أدلة للتفريق بين مادتي (العقل والعلم) واستدل بها في التفريق بين (يعقلون، ويعلمون) ورأى أن (يعقلون) تعني ما ينشأ عن الفكر والتدبر للأمور، لكن هناك أناس لا يعرفون كيف يعقلون، ولذلك يأخذون القضايا مسلماً بما كعلم من غيرهم الذي عقل. إذن فالذي يعلم أقل منزلة من الذي يعقل، لأن الذي عقل هو إنسان قد استنبط، وأما الذي علم فقد أخذ علم غيره (الشعراوي، ١٩٩١، ص ٧٠٨) فنفي العلم عن شخص أبلغ من نفي التعقل؛ لأن معنى لا يعلم أي أنه

ليس لديه شيء من علم غيره أو علمه، فعندما يقول الحق سبحانه «لا يعقلون شيئا فمعنى ذلك أنه من المحتمل أن يعلموا، لكن عندما يقول: لا يعلمون، فمعناه أنهم لا يعقلون ولا يعلمون، وهذا يناسب ردهم، فعندما قالوا: بل نتبع، فكان وصفهم بـ (لا يعقلون)، وعندما قالوا: حسبنا، وصفهم بأنهم (لا يعلمون) كالحیوانات تماما» (المصدر نفسه، ص ٧٠٩)، وبحسب هذا التحليل والتفريق قد أعمّ الشيخ عدم العلم بنفي العلم والمعرفة تماما حيث ليس لدى الموصوف به شيء من علم غيره أو علمه الذاتي، وخصّص عدم التعقل بنفي الفكر والتدبر للأمر وكيفية التعقل لا نفي العلم تماما.

لقد قارن الشيخ بين لفظي الود والمعروف عند تفسيره للآية: ﴿وَعَاشِرُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (النساء ١٩) وأعمّ المعروف وخصّص الود، بقوله: «كلمة (المعروف) أوسع دائرة من كلمة المودة؛ فالمودة هي أنك تحسن لمن عندك ودادة له وترتاح نفسك لمواددته، أنك فرح به وبوجوده، لكن المعروف قد تبذله ولو لم تكره (الشعراوي، ١٩٩١، ص ٢٠٨١). بينما يقارن المفسرون والمعجميون بين (المعروف والمنكر) وليس المقارنة بين (الود والمعروف) كما يقول السمين الحلبي في بيان الفرق بينهما: «والمعروف ما عرف من طاعة الله والمنكر ما خرج عنها» (السمين الحلبي، ١٤١٧، ج ١، ص ٦١)، وكما يقارنون بين (الود والحب) ويفرّقون بينهما؛ كقول العسكري في التفريق بينهما: «إنك تقول أحب فلانا وأودّ، وتقول أحب الصلاة ولا تقول: أودّ الصلاة (فتحي زيدان، ١٤٤١، ص ٤٥٧)، والود المودة أعم من الحب والمحبة، فهو يعني الحب المشوب بالتمني، ويعني الصداقة (المصدر نفسه، ص ٤٥٨).

لقد خصّص الشيخ الابن وأعمّ الولد، ورأى أن كلمة الابن تطلق على الذكر، ولكن الولد يطلق على الذكر والأنثى. ولذلك كان الذبح للذكور فقط. أما النساء فكانوا يتركوهن أحياء (الشعراوي، ١٩٩١، ص ٣٢٧-٣٢٨). ويتفق في هذا القول مع السمين الحلبي الذي رأى أن الولد على زنة فَعَلَ بمعنى المفعول، نحو القَبْضِ والنَقْضِ، والولد يقع على الذكر والأنثى، واحدا كان أو أكثر كقوله تعالى: ﴿أَنْتَى يَكُونُ لَهُ وَكَذَلِكَ﴾ هذا استفهام بمعنى نفي الولد عن ذاته المقدسة بأي صفة كانت من ذكوريته ووحدته وغيرهما (السمين الحلبي، ١٤١٧، ج ٤، ص ٣٣٩).

التفريق باعتبار الإطلاق والتقييد

وقد تنبّه الشيخ إلى أثر المطلق والمقيد في التفريق اللغوي فعول عليه في التفريق بين الرسول والنبي، إذ رأى أن النبي مرسل والرسول مرسل، كلاهما مرسل من الله، ولكن النبي لا يأتي بتشريع جديد وإنما هو مرسل على منهج الرسول الذي سبقه. إذن فالنبي مرسل أيضا ولكنه أسوة سلوكية لتطبيق منهج

الرسول الذي سبقه (الشعراوي، ١٩٩١، ص ٤٤٤). وبحسب هذا التحليل، يطلق النبي على المرسل من قبل الله ولم يقيد بالإتيان بالشرعية الجديدة بيد أن الرسول قيّد بالإتيان بالشرعية الجديدة. وقيل النبي أخص من الرسول؛ لأن كل رسول نبي من غير عكس، وقيل الرسول الذي معه كتاب الله، والنبي الذي ينبي عن الله وإن لم يكن معه كتاب، وقيل الرسول الذي بعثه الله بشرعية جديدة يدعو الناس إليها، والنبي من بعثه لتقرير شرعية سابقة، كأنباء بني إسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهما السلام (نعمة الله الجزائري، ١٤٢٤، ص ١٣٢). تبين مما تقدم أن كل رسول هو نبي، وليس كل نبي رسولا. ونبينا محمد (ص) هو رسول ونبي، وقد ذكر في مواضع بلفظ النبي وذكر في مواضع بلفظ الرسول، وتبين أن المراد بالنبي شخص محمد (ص) في علاقته الخاصة وحياته البشرية الاعتيادية مع الناس أو مع زوجاته، أي المراد من النبي كل تصرفاته البشرية (فتحي زيدان، ١٤٤١، ص ٥٦٠) ولفظ الرسول يعني الرسالة الإسلامية ويعني كتاب الله الذي تعهد بحفظه إلى قيام الساعة، لذلك استعمل الرسول كلما جاء لفظه مقترنا بلفظ الله (المصدر نفسه، ص ٥٦٢)، ويؤكد فهمي النزهي نفس المعنى ويقيد الرسول بالإتيان بالشرعية 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 بتبليغه ولم يؤمر بتبليغه، والرسول، أوحى إليه بشرع يعمل به وأمره بتبليغه، فكل رسول نبي وليس رسولا» (فهمي النزهي، ٢٠١٧، ص ١٩)

والمودج الآخر من التفرقة باعتبار الاطلاق والتقييد حديثه عن الفرق بين (يذبحون أبناءكم) و (يقتلون أبناءكم)، حيث يرى أن الذبح غير القتل؛ الذبح لا بد له من إراقة دماء، والذبح عادة يتم بقطع الشرايين عند الرقبة، ولكن القتل قد يكون بالذبح أو بغيره كالخنق والإغراق. كل هذا قتل ليس شرطا فيه أن تسفك الدماء (الشعراوي، ١٩٩١، ص ٣٢٧). وبهذه الطريقة أطلق القتل ولم يقيد بشيء، أما الذبح فقد قيده لإراقة الدماء وقطع الشرايين عند الرقبة. ورأى السمين الحلبي أن لفظة (الذبح) في قوله تعالى: ﴿وفديناه بذبح عظيم﴾ (الصافات ١٠٧)، فعل بمعنى المفعول نحو الرعي والطحن بمعنى المرعي والمطحون (السمين الحلبي، ١٤١٧، ج ٢، ص ٣٨).

لم يهمل شيخنا الحديث عن الفرق بين الموت والقتل، حيث فرّق بينهما بقوله: «الموت لا يقدر عليه إلا واهب الحياة سبحانه، ويكون بنقض الروح أولاً بأمر خالقها، ثم يتبعه نقض البنية، أما القتل فيقدر عليه الخلق، ويتم أولاً بنقض البنية الذي يترتب عليه إزهاق الروح؛ لأن البنية لم تُعدّ صالحة لاستمرار الروح فيها، بعد أن فقدت المواصفات المطلوبة لبقاء الروح (الشعراوي، ١٩٩١، ص ١١٩٦).

وفرق السمين الحلبي أيضا بين (القتل والموت) بقوله: «إن القتل إزالة الروح كالموت ثم نقل قول الراغب الذي يرى أن الهلاك والموت إذا اعتُبر بفعل المتولي يقال له قتل، وإذا اعتُبر بفوات الحياة يقال له موت» (السمين الحلبي، ١٤١٧، ج ٣، ص ٢٧١). وقال فهمي النزهي عن الفرق بين القتل والموت: «إن القتل هو نقض البنية الحيوانية وإماتة الحركة، والموت ينفي الحياة مع سلامة البنية» (فهمي النزهي، 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 المتلقي يطرح سؤالاً عن أسباب وصفها بصفات مختلفة، بقوله: ونحن نجد أن الحق يقول مرة في وصف مثنوى 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 المعذب يتجلد أمام من يعذبه ويظهر أنه ما زال يملك بقيّة من جلده، إنه يتألم لكنه يستكبر على الألم، فالتجلد هو نوع من الكبرياء على الواقع. ولذلك يأتي من بعد ذلك قوله الحق إن لأمثال هؤلاء عذاباً مهيناً، أي إنهم سيدوقون الذل والألم، ولا أحد فيهم يستطيع التجلّد. وهذا النوع من العذاب لا يقف فقط عند حدود الألم العادي، ولكنه عذاب عظيم في كميته وقدره، وأليم في وقعه. ومهين في إذلال ودكّ النفس البشرية وغرورها: 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 يتبين أن هذه العذابات التي وردت في القرآن الكريم بصفات مختلفة، كل منها يمثل مستوى من درجات العذاب؛ أولها: عقوبة عظيمة كميته ومقدارها، وهو العذاب العظيم، والثاني: أثره مؤلم ومفجع وهذا هو العذاب الأليم، والثالث يُدلّ كبرياء 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 فعول عليه في التفريق بين طائفة من الألفاظ، ومنها الفرق بين (التوكل والتواكل)، حيث يقول عن الفرق

بينهما: «في حياتنا اليومية نلاحظ أن الناس يخلطون بين عمل الجوارح وعمل القلوب، ويظن إنسان ما أنه متوكل ولا يأخذ بالأسباب ويركن إلى الكسل ويقول: أنا متوكل على الله، وهذا تقول له: لا إن هذا منك تواكل وليس توكلًا؛ لأن التوكل ليس عمل جوارح، التوكل عمل قلوب. ومن ينقل التوكل إلى الجوارح نقول له: أنت تواكلت، أي: نقلت عمل القلب إلى الجوارح. ومن يقول ذلك إنما يكذب على نفسه وعلى الناس، لأن تكاسل عن الأخذ بالأسباب وادعى أنه متوكل على الله» (الشعراوي، ١٩٩١، ص ٤٥٧٤). ولذلك يرى الشيخ أن التوكل هو عمل قلبي وباطني، وعلى العكس من ذلك، يرى أن التواكل يتعلق بالجوارح ويحدث بسبب التكاسل والتواني، وبهذا التفسير يكون التوكل أمرًا معروفًا ومحمودًا، والتواكل أمرًا منكرا ومذموما. وقيل التوكل يقال على وجهين: يقال توكلت لفلان بمعنى توليت له، ويقال واكلته فتوكل لي، وتوكلت عليه بمعنى اعتمدته. وواكل فلان إذا ضييع أمره متكلا على غيره. وتواكل القوم: إذا اتكل كل على الآخر ورجل واكله تكله إذا اعتمد غيره في أمره (الراغب الأصفهاني، ١٤٢٦، ص ٨٨٢).

ونموذج آخر يتحدث فيه الشيخ عن الفرق بين كلمتين من حيث صيغتهما وبنيتهما، هو الفرق بين الخاسر والأخسر في ﴿الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ (البقرة ٢٧) و﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا﴾ (الكهف ١٠٣)، حيث يقول إن قوله تعالى (الخاسرون) يدل على أن الصفقة انتهت وضاع كل شيء؛ لأن نتيجتها كانت الخسران، وليس الخسران موقوتا، ولا هو خسران يمكن أن يعوّض في الصفقة القادمة، بل هو خسران أبدي، والندم عليه سيكون شديدا. والأخسر هو الذي كفر بالله جلّ جلاله وبيوم القيامة، 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 القيامة، ولم يحتسب له أية حسنة؛ لأنه كان يقصد بحسناته الحياة الدنيا، فلا يوجد له رصيد في الآخرة (الشعراوي، ١٩٩١، ص ٢٢١-٢٢٢). وقال السمين الحلبي إن الخسر والخسران نقص رأس المال، وغالب استعماله في المجازات والمعاملات والقيّمات (، ج ١، ص ٥٠٢).

ومن ذلك أيضا تفريقه بين (استمسك ومسك)، إذ يقول: «كلمة استمسك غير كلمة مسك؛ لأن استمسك تدل على أن فيه مجاهدة في المسك، والذي يتدين يحتاج إلى مجاهدة 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 مجاهدة وأخذاً ورداً» (الشعراوي، ١٩٩١،

ص ١١١٦)، فحسب رأي شيخنا أن الاستمسك لا يحصل إلا بالجهد والمشقة أمام وساوس الشيطان ومغرياتة 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 تَزُولَا﴾ (فاطر ٤١) واستمسك بشيء بمعنى تعلق به» (السمين الحلي، ١٤١٧، ج ٤، ص ٩٢) كما أن فهمي النزهي لا يفرق بينهما بقوله: «مسك بالشرع: قبضه وأخذه، واستمسك بالشيء: اعتصم به وتعلق لينجو من الهلكة أو ما يفر منه» (فهمي النزهي، ٢٠١٧، ص ١١٠).

وكذلك في التفريق بين (الخلف والخليفة)، يقول الشيخ: «الخليفة سيخلف من؟ قد يخلف بعضه بعضاً. وفي هذه الحالة يكون هنا إعلام من الله بأن كل إنسان سيموت ويخلفه غيره، ولو كانوا جميعاً سيعيشون ما خلف بعضهم بعضاً. وقد يكون الإنسان خليفة لجنس آخر، ولكن الله سبحانه نفى أن يخلف الإنسان جنساً آخر. والله سبحانه وتعالى يخبرنا أن البشر سيخلفون بعضهم إلى يوم القيامة، فيقول جل جلاله: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ غِيًّا﴾ (مريم ٥٩) ولكن هذا يطلق عليه خلفٌ ولا يطلق عليه خليفة (الشعراوي، ١٩٩١، ص ٤١)، 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 خلفٌ صدق من أبيه، وخلفٌ سوء من أبيه، فإذا لم يذكروا صدقاً ولا سوءاً، قالوا: للجيد خلفٌ وللرديء خلف (بتسكين اللام)، قال الله تعالى: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ﴾ (فتحي زيدان، ١٤٤١، ص ٥١١).

وكذلك تفرقة بين (أنجيناكم ونجيناكم) في سورة البقرة: ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ﴾ (البقرة ٤٩) وسورة إبراهيم: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ أَنْجَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ﴾ (إبراهيم ٦)، حيث يقول شيخنا عن الفرق بين الصيغتين: «إذ نجيناكم من آل فرعون» الكلام هنا من الله أما في سورة إبراهيم، الكلام هنا كلام موسى عليه السلام. ما الفرق بين كلام الله سبحانه وتعالى وكلام موسى؟ إن كلام موسى يحكى من كلام الله. إن الله حين يمتنّ على عباده يمتنّ بقدم النعم ولا يمتنّ بالنعم الصغيرة» (الشعراوي، ١٩٩١، ص ٣٢٤)، ثم يضيف: كلمة نجي وكلمة أنجي بينهما فرق كبير. كلمة نجي تكون وقت نزول العذاب، وكلمة أنجي 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 بالأمر الشريرة والهلاك، والكسب يتعلق بالخير، وهو أمر طبيعي للإنسان وجزء من طبيعته وفطرته. ويرى فهامي النزهي أن العلاقة بين هاتين الكلمتين علاقة العموم والخصوص حيث أعمّ الاكتساب وخصّص الكسب بقوله: الكسب هو ما يتحرره الإنسان مما فيه اجتلاب نفع وتحصيل حظ، وقد يستعمل فيما يظن الإنسان أنه يجلب منفعة ثم استجلب به مضرة. والاكتساب: لا يقال إلا فيما استفدته لنفسك، فكل اكتساب كسب، وليس كل كسب اكتساب (فهامي النزهي، ٢٠١٧، ص ٢٥٥).

التفريق باعتبار الحركة

لقد اعتنى الشيخ باختلاف حركة الألفاظ، واستدل بها في التفريق بين طائفة من الألفاظ التي أوردتها، منها الفرق بين (مَقَامٌ ومُقَامٌ) في قوله تعالى: ﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ (البقرة ١٢٥) و﴿يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ﴾ (الأحزاب ١٣) حيث يفرّق بينهما بقوله: «مَقَامٌ بفتح الميم اسم المكان من قام، ومُقَامٌ بضم الميم اسم المكان من أقام، فإذا نظرت إلى الإقامة فقل مَقَامٌ بضم الميم، إذن قوله تعالى: ﴿وَاتَّخَذُوا 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 تَرَجُّعُ الأمور وتُرْجَعُ الأمور) في قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾ (البقرة ٢١٠) (الفرق بين تَرَجُّعُ الأمور وتُرْجَعُ الأمور)، حيث يفرّق بينهما، بقوله: «فيه فرق بين (ترجع الأمور) بفتح التاء وبين (ترجع الأمور) بضم التاء، فكأن 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 فسيُرجع بالرغم عنه، تأتي قوة أخرى تُرجعه، فمن لم ينجى رغبا يأتي رهبا

(الشعراوي، ١٩٩١، ص ٨٩٣). كما يبدو من حديث الشيخ أنه اعتبر الفعل المعلوم (ترجع) العودة الطوعية إلى الله والفعل المبني للمجهول (ترجع) العودة القسرية وغير المرغوب فيها.

وكذلك تفرقه بين (كره وكرهه) بقوله: كلمة (كرها) وردت في القرآن الكريم في أكثر من سورة، فهي في سورة آل عمران، والنساء، والتوبة، والأحقاف، والرعد، وفصلت، قد ذكرت (كرها) بفتح القاف وقرأها بعضهم بضم الكاف. وقال البعض إن (كرها) بفتح الكاف و (كُرها) بضم الكاف بمعنى واحد. نقول لهم لا، إن المعنى ليس واحدا، فمثلا قول الحق سبحانه وتعالى: ﴿حملته كُرها ووضعته كُرها﴾، فالكُره هنا ليس للحمل ولا للوضع، ولكن للمشقة التي تعانیه الحامل أثناء حملها وعند الولادة، فلم يُكرهها أحد على هذا الحمل. ولكن البعض يقول: إن الحمل يحدث وليس للمرأة علاج في أن تحمل ولا تضع، فلا توجد امرأة 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، فالكُره بضم الكاف هو ما لا يريد الإنسان لأن فيه مشقة، والكُره بفتح الكاف هو ما فيه إكراه من الغير. إذن فكُرها بفتح الكاف تختلف في معناها عن كُرها بضم الكاف (الشعراوي، ١٩٩١، ص ٥١٨٣-٥١٨٤). وقف العسكري أيضا عند الفرق بين اللفظتين وفرق بينهما بقوله: «كُره الشيء يعني الرغبة عنه، إما من حيث الشرع ككره الزنا والخمر، أو من حيث الطبع ككره القتال، كما قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ﴾ (البقرة ٢١٦)، فكره الشيء لا يكون بالقلب، بل يكون بالطبع أو الشرع أو كليهما، لهذا يصح أن يقال أكره هذا الطعام ولا يصح أن يقال أبغض هذا الطعام (فتحي زيدان، ١٤٤١، ص ٢٣٢). وقيل المفتوح: ما ينال الإنسان من المشقة من خارج مما يحمل عليه بإكراه. والكُره 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 كُرْهُ لَكُمْ﴾ (البقرة ٢١٦) أي من حيث الطبع، وقوله تعالى: ﴿وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾ (السمين الحلي، ١٤١٧، ج ٣، ص ٣٩١-٣٩٢). ومجمل القول في هذه الآراء أن الكُره بالضم بمعنى المشقة المرغوبة المطلوبة من قبل صاحبها. والكُره بفتح بمعنى الإكراه والإجبار الذي لا مندوحة منه، وذلك لأن الأمر والتكليف جاء من الخارج.

التفريق باعتبار الضد والنقيض

لطالما كان اللغويون يعتمدون على ضد المعنى ونقيضه للتعبير عن المعنى الدقيق للألفاظ ودلالاتها، ولم يخفَ هذا الأسلوب عن عين شيخنا، وعوّل عليه في التفريق بين طائفة من الألفاظ ومنها الفرق بين (الوعد والوعيد) عند تفسير كلام الله عز وجل: ﴿وَإِذْ وَاَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ﴾ (البقرة ٥١)، حيث يقول: وكلمة وعد هي الإخبار بشيء سارّ، والوعيد هي الإخبار بشيء سيّء، فإذا سمعت وعدا فاعرف أن ما سيجيء بعدها خير، وإذا سمعت وعيدا تعرف أن ما بعدها شر (الشعراوي، ١٩٩١، ص ٣٣٥). ويذهب السمين الحلي هذا المذهب في كون معنى الخير للوعد والشر للوعيد، ويقول: «الوعد غلب في الخير والإيعاد في الشر» (السمين الحلي، ١٤١٧، ج ٤، ص ٣٢٣).

والنموذج الآخر الذي وقف الشيخ عنده باعتبار الضدية في المعنى اللفظتين، قوله عن كلمة القاسط في سورة الجن الآية ١٥: ﴿وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾ فالقاسط من قسط: أي الجائر بالكفر. أما في قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (المائدة ٤٢) فالمقسط من أقسط: العادل الذي يزيل الجور. وإن كانت المادة واحدة هي (قسط) فالمصدر مختلف نقول: قَسَطَ قِسْطًا أي عدل، أي: عدلًا، وقسط قَسَطًا وقُسُوطًا، يعني: جار، فهذه الهمزة في أقسط تسمى همزة الإزالة، ومن الفعل الثلاثي (قَسَطَ) يستعمل منها القسط والميزان والفرق بين (قَسَطَ وأَقَسَطَ)، قسط أي: عدل من أول الأمر وبإدئ ذي بدء، إنما أقسط: إذا وجد ظلما فرفعه وأزاله، فزاد على العدل أن أزال جورا، وأيضا الفعل (عَجَمَ)، عجم الفعل أخفاه، وأعجمه أزال خفاه، ومن ذلك كلمة المعجم الذي يزيل خفاء الكلمات ويوضحها (الشعراوي، ١٩٩١، ص ٩٢٥٤).

التفريق باعتبار الذات والعرض

لقد اعتنى الشعراوي بهذه الظاهرة، واعتمد عليها للتفريق 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 الشَّمْسُ 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 نورا، ولكن الضوء يأتي بعد شروق الشمس،

فلو أن الحق تبارك وتعالى قال ذهب الله بضوئهم، لكان المعنى أن سبحانه ذهب بما يعكس النور، ولكنه أبقى لهم النور، ولكن معنى قوله تعالى: «ذهب الله بنورهم» معناها أنه لم يبق لهم ضوءا ولا نورا، فكأن قلوبهم يملؤها الظلام، ولذلك قال الله بعدها: «وتركهم في ظلمات لا يبصرون» لنعلم 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 وخصه بالنقصان. يذهب فتحي زيدان هذا المذهب في تفريقه بين اللفظتين: «إن الضياء لما بالذات، أي ما انطلق من ذاته أو مصدره كضوء الشمس والنار، والنور لما بالعرض والاكْتِسَاب من جسم آخر، كنور القمر (فتحي زيدان، ١٤٤١، ص ٦٢٧). ويتفق صاحب فروق اللغات مع شيخنا في هذا الرأي، بقوله: «هما مترادفان، وقد يفرّق بينهما بأن الضوء ما كان من ذات الشيء المضيء، والنور ما كان مستفادا من غيره (نعمة الله الجزائري، ١٤٢٤، ص ١٦٢).

التفريق باعتبار الأفراد 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 يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ﴾ (الأعراف ٥٧)، أما إذا أفرد وجاء بكلمة «ريح» فهي للعذاب، مثل قوله: ﴿وَأَمَّا عَادٌ فَأَهْلِكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ﴾ (الحاقة ٦) (الشعراوي، ١٩٩١، ص ٤١٨٣). 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 الرِّيحَ لَوَاقِحَ﴾ (الحجر ٢٢)، ﴿وَفِي عَادٍ إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَ﴾ (الذاريات ٤١ و 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 يحطم الأشجار، لأن الناحية المقابلة لا توجد فيها رياح تقاوم. إذن ناطحات السحاب والأبراج والجبال، ما الذي يجعلها تثبت على الرغم من أن الأرض تدور وتلف؟، 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 ويثبت نفس المعنى للفظي الريح والرياح بقوله: «استعمل القرآن الكريم (الرياح) فيما هو نعمة وخير للإنسان، قال الله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ﴾ (الأعراف ٥٧)، و (الحجر ٢٢) و (الروم ٤٦)، في حين استعمل القرآن (الريح) في مقام العذاب، قال الله تعالى: ﴿إِذْ جَاءَتْكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا﴾. (فتحي زيدان، ١٤٤١، ص ٥٨٣)، ويقول فهمي النزهي: «كل شيء في القرآن من الريح عذاب وكل شيء في القرآن من الريح رحمة» (فهمي النزهي، 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 تشكل مادة دسمة للدراسة والتحقيق، بغية فهم معاني الألفاظ القرآنية ودلالاتها، ومحاولة فهم هذه الفروق والأسلوب الفريد والأسرار الخفية في القرآن مفيدة جدا في معرفة تعاليم القرآن وفهم منهجه واتجاهه في القضايا المختلفة وكذلك دقائقه اللغوية وطبائعه الفنية، وتفصح المجال لفهم شامل ودقيق لمعاني القرآن الكريم ومفاهيمه السامية.

لقد اعتنى الشيخ الشعراوي بالفروق اللغوية، وبتحريجها وتوجيهها، وأنكر الترادف ورأى أن كل لفظة لها مدلولها الخاص بما حيث لا يمكن الاستعاضة عنها بلفظة أخرى ترادفها، ومن خلال هذه المباحث حاول كشف أغوار المعاني وبيان أسرارها في الذكر الحكيم.

يمكن تصنيف 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 اتخذ أسلوب تبسيط العلوم وإيصالها للعامة، فتوخى المنهج التمثيلي والقصصي في التفريق اللغوي للفظ القرآني وحاول بيان معاني الألفاظ المتقاربة وتبسيطها، بحيث لا يستعصى معناها على المتلقي، عالما كان أو مثقفا أو أقبيا، وبينما يعبر عن الفروق، فإنه يدعم بحثه بأمثلة تطبيقية ملموسة تقرّب المعاني البعيدة والمفاهيم الذهنية وتجلي مقاصده، ويحاول ربط نص القرآن بشؤون الحياة بتقديم أمثلة من الحياة اليومية.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

- ابن جني، أبو الفتح. (د. ت). الخصائص (الطبعة الثانية) (محمد علي النجار، تحقيق). دار الهدى.
- ابن فارس، أبو الحسين. (١٤٢٩). مقاييس اللغة (أنس محمد الشامي، تحقيق). دار الحديث.
- أنيس، ابراهيم. (١٩٩٢). في اللهجات العربية (الطبعة الخامسة). مكتبة الأنجلو المصرية.
- بنت الشاطي، عائشة عبد الرحمن. (١٩٧١). الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرقي. دار المعارف.
- الثعالبي، عبدالرحمن. (١٩٩٣). فقه اللغة وأسرار العربية. دار المعارف.
- الدوري، محمد ياس خضر. (١٤٢٦). دقائق الفروق اللغوية في البيان القرآني (أطروحة دكتوراه). جامعة بغداد، كلية التربية.
- الراغب الأصفهاني. (١٤٢٦). مفردات ألفاظ القرآن الكريم (صفوان عدنان داوودي، تحقيق). منشورات طليعة النور.
- السعران، 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.
- الشايع، محمد بن عبد الرحمن. (١٩٩٣). الفروق اللغوية وأثرها في تفسير القرآن الكريم. مكتبة العبيكان.
- الشعراوي، محمد متولي. (١٩٩١). تفسير الشعراوي (أحمد عمر هشام، خرّج أصله وراجع أحاديثه). مطبعة دار أخبار اليوم.
- الصالح، صبحي. (١٩٧٦). دراسات في فقه اللغة (الطبعة السادسة). دار العلم للملايين.
- عبد الرضا، منى حسن. (١٤٤٥). التفسير القرآني عند أهل البيت (عليهم السلام) وجمهور المسلمين؛ الفروق اللغوية أنموذجا [رسالة مقدمة إلى مجلس كلية العلوم الإسلامية]. جامعة كربلاء.
- عبد التواب، رمضان. (١٩٨٠). فصول في فقه العربية (الطبعة الثانية). مكتبة الخانجي.
- العسكري، أبو هلال. (١٩٩٠). الفروق اللغوية. دار المعارف.
- فتحي زيدان، عبد الجبار. (١٤٤١). الفروق اللغوية في القرآن الكريم. دار ابن النفيس.
- فهيمي النزهي، علي. (٢٠١٧). الفروق اللغوية في تفسير الكلمات القرآنية. الدار العالمية للنشر.
- ناصر، عقبه بن نافع. (٢٠٢١). مباحث الفروق في مدونات التفسير؛ الجامع لأحكام القرآن أنموذجا. مجلة جسور المعرفة، ٧(٢)، ٥٥٣-٥٧٤. <https://asjp.cerist.dz/en/article/152451>

نعمة الله الجزائري، نور الدين. (١٩٢٤). *فروق اللغات في التمييز بين مفاد الكلمات* (محمد رضوان الداية، 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-Sajjadiya 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. Fouladvand 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 Jakobson

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