

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دو فصلنامه مطالعات ادب اسلامی

دوره ۴، شماره ۱، پیاپی ۸، بهار و تابستان ۱۴۰۴

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:

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

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



دو فصلنامه مطالعات ادب اسلامی

صاحب امتیاز: دانشگاه کردستان

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

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

جانشین 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

داخلی:	بین المللی:
۱. تورج زینی وند (استاد دانشگاه رازی کرمانشاه)	۱. امیر رفیق عولا محمود المصیفي (أستاذ بجامعة سوران، إقليم کردستان العراق)
۲. جهانگیر امیری (استاد دانشگاه رازی کرمانشاه)	۲. دلدار غفور حمد أمين (أستاذ بجامعة صلاح الدين، إقليم کردستان العراق)
۳. حسن سرباز (دانشیار دانشگاه کردستان)	۳. سعاد بسناسي (استاذة بجامعة وهران 1 أحمد بن بلة، الجزائر)
۴. شرافت کریمی (دانشیار دانشگاه کردستان)	۴. السيد محمد سالم العوضي (أستاذ بجامعة مینسوتا، أمريكا)
۵. علی نظری (استاد دانشگاه لرستان، خرم آباد)	۵. عاصم شحادة صالح علي (أستاذ بالجامعة الإسلامية العالمية، كوالالمبور، ماليزيا)
۶. کبری روشنفکر (استاد دانشگاه تربیت مدرس)	۶. مصطفى محمد رزق السواحلي (أستاذ بجامعة سلطان شريف علي، بروناي دار السلام)
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)	

ویراستار علمی: شرافت کریمی	تلفن تماس: ۰۹۱۸۸۷۷۴۵۲۱
ویراستار فنی: جمیل جعفری	واتسآپ و تلگرام: ۹۱۸۸۷۷۴۵۲۱ (+۹۸)
ویراستار انگلیسی: جمیل جعفری	رایانامه: jlir@uok.ac.ir
صفحه آرا: جمیل جعفری	وبگاه: https://jlir.uok.ac.ir

نشانی نشریه:

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

کد پستی: ۶۶۱۷۷-۱۵۱۷۵

شرایط پذیرش مقاله و ویژگی‌های آن در مجله مطالعات ادب اسلامی

مقاله ارسالی باید دارای ویژگی‌های زیر باشد:

- در حیطه موضوعات تعریف شده برای محتوای نشریه مطالعات ادب اسلامی باشد.
- حاصل کار پژوهشی نویسنده/ نویسندگان باشد و در حوزه ادبیات اسلامی از اصالت علمی برخوردار باشد.
- در نشریه دیگری چاپ نشده و یا هم‌زمان برای سایر مجلات داخلی یا خارجی ارسال نشده باشد.
- 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.
- لازم است کلیه موارد قید شده در فایل راهنمای نویسندگان، به طور کامل و با دقت رعایت شود.
- مقاله باید در محیط نرم افزار ورد ۲۰۱۰ و یا نسخه‌های بروزتر، تایپ شده باشد.
- حجم مقاله بدون چکیده‌های فارسی و عربی و انگلیسی، چکیده تفصیلی و فهرست منابع، نباید از ۲۲ صفحه یا از ۷۵۰۰ کلمه بیشتر باشد.
- مقاله باید منحصر از طریق وبگاه اختصاصی مجله به نشانی: <https://jilr.uok.ac.ir> ارسال شود.

راهنمای نویسندگان

- نوع و اندازه خط در مقالات فارسی، B Nazanin با اندازه ۱۲ و در مقالات عربی، Traditional Arabic با اندازه ۱۴ است.
- فاصله بین سطرها یک سانتی متر است.
- نوع کاغذ A4 انتخاب می شود و اندازه حاشیه های بالا و پایین ۴.۵ و حاشیه های راست و چپ، ۴ سانتی متر است.
- هر عنوان فرعی، از متن ماقبل یک سانتی متر فاصله خواهد داشت؛ یعنی، پس از هر پاراگراف، یک اینتر اضافه زده شده، سپس عنوان فرعی آورده می شود.
- رعایت قواعد املا در نگارش فارسی (مانند: نیم فاصله، ویرگول، ویرگول نقطه و ...) و در نگارش عربی (مانند: رعایت همزه های وصل و قطع، چسبیدن واو عطف به کلمه مابعد، ویرگول، ویرگول نقطه و ...) لازم است.
- فایل اصلی مقاله، بدون ذکر نام نویسنده (نویسندگان) آورده می شود و مشخصات کامل نویسنده (نویسندگان) با ذکر وابستگی دانشگاهی، رایانامه، نشانی و شماره همراه، در فایل دیگری قید می شود.
- چکیده در حداکثر ۲۵۰ کلمه آورده می شود که شامل خلاصه ای از بیان مسأله، اهداف، روش تحقیق، و نتایج است.
- تعداد واژگان کلیدی، حداکثر ۷ واژه است.
- اگر بند (پاراگراف)، بلافاصله به دنبال عنوان بیاید، بدون تورفتگی (ایندنت) نوشته می شود؛ اما اگر، به دنبال بند دیگری قرار گیرد، نیم سانتی متر به عنوان تورفتگی در سطر اول، اعمال خواهد شد.
- برای تفکیک بخش های 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

- نام کتاب و نام مجله، به صورت مایل (ایتالیک) نوشته می‌شود. عنوان مقالات نیز به دو شکل آورده می‌شوند: داخل گیومه «» یا بدون گیومه.
- 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.
- برای نوشتن ابیات شعری، از جدول بهره برده می‌شود تا به حفظ زیبایی بصری، کمک شود.

شیوه نگارش ارجاعات

- ارجاعات مستقیم درون گیومه قرار می‌گیرند.
- ارجاعات در ضمن مقاله، به صورت درون متنی آورده می‌شوند و از آوردن آن‌ها در پاورقی، اجتناب می‌گردد. در نوشتن ارجاع درون متنی، از پرانتز استفاده شده و از شیوه زیر پیروی می‌شود:

✓ (نام خانوادگی، سال چاپ: شماره جلد/ شماره صفحه) = (ضیف، ۱۹۸۲: ۲/۲۵۱)

✓ (نام خانوادگی، سال چاپ، شماره صفحه) = (فاخوری، ۱۹۹۰: ۴۵)

✓ در صورتی که مؤلفین ۲ نفر باشند: (نام خانوادگی نفر اول و نام خانوادگی نفر دوم، سال چاپ: شماره صفحه) = (حسینی و احمدی، ۱۳۸۴ش: ۲۷)

✓ در صورتی که مؤلفین بیش از ۲ نفر باشند: (نام خانوادگی نفر اول و همکاران، سال چاپ: شماره صفحه) = (رحمانی و همکاران، ۱۴۰۲ق: ۴۷)

✓ آیات قرآنی داخل پرانتز ویژه نگارش آیات ﴿ ۱۱۱ ﴾ آورده می‌شوند و ارجاع به آن‌ها چنین نوشته می‌شود: (بقره/ ۱۴۵).

- اقتباس بیش از ۴۰ واژه، با فونتی کوچک‌تر از متن اصلی (۱۱ در متن فارسی و ۱۳ در متن عربی) نوشته شده و در بند (پاراگرافی) جداگانه که یک سانتی متر تورفتگی دارد، بدون علامت نقل قول، آورده می‌شوند:

برنجکار درباره اندیشه ارسطو می‌نویسد:

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

- 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.
- 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 تفسير القرآن الکریم. *دراسات الأدب الإسلامی*، ۱ (۲)، ۲۰-۳۸.

۱-۲. دو مؤلف:

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

۳-۱. سه مؤلف:

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

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

۲. کتاب

۲-۱. یک مؤلف:

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

۲-۲. دو مؤلف:

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

۲-۳. سه مؤلف:

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

۲-۴. بیش از سه مؤلف (تا ۲۰ مؤلف):

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

۳. پایان نامه

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

۴. سایت اینترنتی

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

راهنمای فونت

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

- ۱ شیخ عبدالقاهر جرجانی در نگاه انتقادی نصر حامد ابوزید (با تکیه بر مبحث مجاز).....
الهام بابلی بجمه* (دانش آموخته دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و زبان های خارجی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران)
- ۲۵ بازخوانی نمایشنامه «الحسینُ ثائراً و شهیداً» عبدالرحمن شرفاوی با تکیه بر نظریه گفتمان انتقادی نورمن فر کلاف.....
احسان ناصری سراب بادیه* (کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات علوم انسانی، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران)
- ۵۱ بررسی ترجمه کنایه‌های قرآنی در معانی القرآن بر اساس نظریه آنتوان برمن.....
فاطمه جلالوند (دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی دانشگاه سمنان)
حبیب کشاورز* (استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه سمنان)
علی اکبر نورسیده (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه سمنان)
- ۷۹ گفتمان سکوت در نمایشنامه «الحسین ثائراً» اثر عبدالرحمان الشرفاوی.....
شهلا شکیبایی‌فر* (استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران)
- ۱۰۷ الرموز الدينية في ديوان فراديس إينانا ليحيى السماوي.....
ناصر رجب ناصر (طالب الدكتوراه في فرع اللغة العربية وآدابها بجامعة كردستان، سنندج، إيران)
جمیل جعفری* (الأستاذ المساعد في فرع اللغة العربية وآدابها، كلية اللغة والآداب، جامعة كردستان، سنندج، إيران)
أحمد نھيرات (الأستاذ المساعد في فرع اللغة العربية وآدابها، كلية اللغة والآداب، جامعة كردستان، سنندج، إيران)
- ۱۴۵ القراءة الدلالية للمفردات المتفردة للحقل الدلالي للحالات والصفات على ضوء سياق نهج البلاغة الكلامي.....
حسین چراغی‌وش* (الأستاذ المساعد بقسم اللغة العربية وآدابها، جامعة بوعلی سینا، همدان، ایران)
کبری حیدری (المترجم من جامعة لرستان في مرحلة ماجستير في فرع نهج البلاغة)
- ۱۶۷ بازتاب مضامین قرآنی پایداری در شعر انصارالله یمن (مطالعه موردی: اشعار معاذ جُئید).....
احمد امیدوار* (استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران)
- ۲۰۱ واكاوی ضابطه خشونت و الفاظ مترادف و متقابل آن در آیات الاحكام قرآن.....
مرتگان داودی (دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران)
محمد رضا کیخا* (دانشیار فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران)
عارف بشیری (استادیار فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران)

کارکرد تورات در فهم قصه قرآنی «لوط» ۲۲۹
روح الله نجفی* (دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه خوارزمی)

تحلیل معناشناختی مواضع «وقف معانقه» در قرآن کریم ۲۵۱
ابوالفضل بهادری اصطهباناتی (استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران)
جواد رنجبر* (استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران)

بازکاوی روش شناختی "مواهب الرحمن و تفسیری قورثانی پیروز" در بررسی وجوه بلاغی قرآن کریم ۲۷۵
فرزاد ولیدی (دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران)
مهدی مهریزی طرقي* (دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران)
جهانگیر ولدییگی (استادیار گروه زبان عربی، دانشگاه فرهنگیان)
ناصر مریوانی (استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران)

نگاهی تطبیقی به بازتاب گزاره‌های اخلاقی علوی در اشعار صفی‌الدین الحلی و ابن‌یمین فریومدی (بر اساس
نظریه بینامتنیت ژرار ژنت) ۳۰۱
فرشته صفاری (دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشگاه حکیم سبزواری)
سید مهدی نوری کینقانی* (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه حکیم سبزواری)

شیخ عبدالقاهر جرجانی در نگاه انتقادی نصر حامد ابوزید (با تکیه بر مبحث مجاز)

الهام بابلی بهمه*^۱ (دانش آموخته دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و زبان های خارجی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران)

DOI: [10.22034/jilr.2024.140850.1150](https://doi.org/10.22034/jilr.2024.140850.1150)



تاریخ الوصول: ۲۰۲۴/۰۳/۱۳

تاریخ القبول: ۲۰۲۴/۰۶/۲۶

صفحات: ۲۴-۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۰۶

چکیده

در اندیشه اسلامی نزاع بر سر مفهوم مجاز، صرفاً یک چالش بلاغی نبوده؛ بلکه در گفتمان نقدی معاصر، نیز حضوری برجسته داشته است. آراء بلاغت‌پژوهان کلاسیک، به‌ویژه در مبحث مجاز همواره در مطالعات اسلامی محل اهتمام بوده است. نصر حامد ابوزید (۱۹۴۳م) یکی از متفکران معاصر عربی در پژوهش‌های نوین دینی‌اش با گزینش مؤلفه‌های هرمنوتیک نسبی‌گرا بر خوانشی جدید از اندیشه عبدالقاهر جرجانی (۴۷۱هـ) تمرکز کرده که با ریشه فکری شیخ، در تقابل است. در پرتو اینکه صورت‌بندی آراء جرجانی در اندیشه نصر حامد، نیازمند فهم دقیق است، پژوهش پیش‌رو می‌کوشد با روش استقرائی، در ارتباط با چالش مجاز که حاصل مطالعات نصر حامد بوده، بر مبنای اندیشه هر دو متفکر، تحلیلی ارائه دهد. برآیند پژوهش نشان می‌دهد که ابوزید در مبحث مجاز خوانشی دوگانه از آراء جرجانی دارد؛ نخست: بر مجاز لغوی و عقلی در رأی جرجانی اشکال می‌گیرد؛ زیرا بار معنایی برای لغت در مجاز لغوی را در تضاد با دوگانه لغت و کلام در نگاه عبدالقاهر می‌بیند. دوم: از نظر وی، جرجانی نگاهی ادبی به بعضی از پدیده‌های بلاغی نداشته و با خوانشی جدید از استعاره و تشبیه، شبهه را به‌عنوان ابزاری برای نسبت دادن نسبی‌گرایی در اندیشه عبدالقاهر به‌کار می‌برد. از دید او، در آن گونه‌های بلاغی که عقل با نوعی حصر مواجهه بوده، ارزش بلاغی وجود ندارند؛ اما در استعاره تخیلیه، شبهه عقلی، و تمثیل اندیشه نسبی‌گرایی خود را پیاده می‌کند، و تمثیل به‌مثابه تأویل را بهترین دستاورد شیخ در بلاغت و دارای ارزش بلاغی می‌داند. علاوه بر این، دست یافتن به مفاهیم مجازی را همان حقیقت نسبی تلقی می‌کند.

کلید واژگان: مجاز، وجه شبهه، عقل، تأویل

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

علم الشيخ عبد القاهر الجرجاني في رؤية نصر حامد أبي زيد النقدية (مبحث المجاز نموذجاً)

الملخص

ليس صراع حول مفهوم المجاز في الفكر الإسلامي إشكالية بلاغية فقط، ولكنه صراع ذات حضور في الخطاب النقدي المعاصر حيث كانت ولا تزال آراء البلاغيين، حول مفهوم المجاز خاصة، موضع الاهتمام باعتبار موقعهم في التراث الإسلامي. نصر حامد أبي زيد (١٩٤٣م) من المفكرين العرب المعاصرين باختيار النظريات الهرميوطيقية النسبية فقد استطاع في دراساته الدينية والنقدية أن يقدم قراءة جديدة من فكر الشيخ عبد القاهر الجرجاني (٤٧١ هـ) الذي لا تتفق مع الجذور الفكرية له. في ضوء أهمية المسألة وهي البحث عن فكر الجرجاني الذي تغفل طبيعته في قراءة نصر. ثم إن كشف الستار عن جميع آراء أبي زيد الدينية تحتاج إلى مزيد تمعن وتفحص، إلا أن ما يهمنا منها خلال هذه الدراسة رؤيته النقدية لآراء الجرجاني وهذا البحث خلال الدراسة وبعد اتخاذه المنهج الاستقرائي، يحاول أن تسلط الضوء على منهجية كل من نصر حامد والجرجاني في مسألة المجاز. تفيد نتائج الدراسة بعد الغور في آرائهما أن نصر حامد أبي زيد يعاني من تناقض فيما يتعلق بقراءته لآراء الجرجاني في مسألة المجاز، فيرى أن هناك إشكالية في المجاز اللغوي والعقلي لدى الجرجاني، لأنه يرى أن المعنى في اللغة في مسألة المجاز اللغوي في تضاد مع اللغة والكلام لدى عبد القاهر من جهة، ومن جهة ثانية إنه يرى أن الجرجاني لم تكن عنده رؤية أدبية إلى بعض الأنماط البلاغية وبقراءة جديدة للاستعارة والتشبيه يوظف الشبه كأداة لإسناد النسبية إلى فكر عبد القاهر، وعنده لا توجد قيمة بلاغية في تلك الوجوه البلاغية التي واجهت فيها العقل بضرب من الحصر، غير أن في الاستعارة التخيلية والشبه العقلي والتمثيل يحاول أن يطبق تفكيره الداعي إلى النسبية، ويعتقد أن التمثيل - بمثابة التأويل - هو أفضل إنجاز الشيخ في علم البلاغة وله قيمة كبرى. ثم إنه يعدّ المفاهيم المجازية هي الحقيقة النسبية بعينها.

الكلمات المفتاحية: المجاز، الشبه، العقل، التأويل

مقدمه

حوزه‌های فکری - فرهنگی گوناگون در تاریخ اندیشه دینی - اسلامی، زمینه‌ساز اختلاف پیرامون مفهوم مجاز برای دستیابی به اهداف مورد نظرشان از متن قرآنی بود. به طور کلی، از میان فنون بلاغت، مجاز به دلیل رابطه تنگاتنگش با معنی‌شناسی حائز اهمیت است؛ بنابراین از دیرباز محل بحث میان علماء بود؛ اما تعریف مجاز براساس مبانی فکری متفکران اسلامی با محوریت استدلال‌های عقلی و بروز دیدگاه‌های مختلف، زمینه را برای چالشی با عنوان چالش مجاز فراهم کرد تا بدین وسیله با کمک مجاز و دیگر گونه‌های بلاغت پایه‌های فکری خود را تقویت کنند، و این مقوله ادبی را تابع مبانی فکریشان قرار دهند.

بیان مسأله

فهم درست از متن میراث دینی - اسلامی، زمینه‌ساز تحولات و اختلافات زیادی شده است. در این میان، روشن‌گری دینی به‌عنوان روش نوینی در نوسازی دینی، سبب پر رنگ شدن ایده‌های هرمنوتیکی در متون دینی شده است، از میان این رهیافت‌ها، نسبی‌گرایی که ذهنیت مفسر را با نادیده گرفتن قصد مؤلف در فهم متن، اصل قرار می‌دهد در میراث اسلامی چالش‌های زیادی را رقم زد تا جایی که متفکران نواندیش معاصر عربی با استفاده از چارچوب‌های فکری جدید، سعی در بازخوانی میراث داشتند؛ بنابراین برخی متفکران با تکیه بر مبانی هرمنوتیک نسبی‌گرا به ارائه تفسیرهایی از میراث پرداختند، امری که «نظریه پردازان "افق انتظارات" خواننده نامیده‌اند؛ یعنی تفسیر براساس پاسخ به آن پرسش‌هایی است که این افق انتظارات طرح می‌کند و انواع و اقسام عوامل ممکن است در افق انتظارات خوانندگان تأثیر بگذارند» (طاهری، ۱۳۸۲: ۸۶). به بیانی دیگر، «مجموعه‌ای از پیش‌داوری‌ها و فرض‌های آغازین و خواست‌های استوار به "افق معنایی امروز"» (احمدی، ۱۳۷۵: ۵۷۴). از رویکردهای مهم معاصر که می‌توان به سبب آن منظومه فکری اندیشمندان را مورد بحث و تحلیل قرار داد، همین مسئله خوانش نسبی‌گرایی است که آن را به‌عنوان ابزاری برای شناخت و تحلیل مفاهیم قرار دادند.

از دیدگاه این نوع از هرمنوتیک:

پیش‌داوری‌ها نقش مهمی در فرایند فهم و تجربه هرمنوتیکی دارند و چاره‌ای جز این نیست و نمی‌توان بدون دخالت پیش‌داوری‌ها و پیش‌تصورات خویش به فهم و تفسیر چیزی نائل شد و فاصله تاریخی یا زمانی مفسر با اثر در فهم و تفسیر، اثر می‌گذارد. این ایده، یکی از نقاط برجسته اختلاف هرمنوتیکی نسبی‌گرا با هرمنوتیک مدرن است؛ بنابراین به دخالت دو سویه ذهن مفسر و خود اثر در سامان‌دهی محصولی به نام "فهم" و "تفسیر" معتقد هستند. (ن. ک: واعظی، ۱۳۸۰: ۲۵۰ - ۲۶۵)

با توجه به این دیدگاه، فهم متن بر حسب مقتضیات زمان امکان‌پذیر است.

نصر حامد ابوزید از متفکران معاصر مصری «در فهم دلالت‌های متون، از هرمنوتیک نسبی‌گرا کمک می‌گیرد» (گروه مؤلفان، ۲۰۱۹: ۱۶۵). وی سعی دارد با تطبیق مؤلفه‌های نسبی‌گرایی بر دانش بلاغت، میان گونه‌های بلاغی و نسبی‌گرایی ارتباط تنگاتنگی برقرار کند، و چنین امری را به میراث فصیح بلاغی عربی انتساب دهد. از این رو، مجاز با محوریت اساسی‌اش در معنی‌شناسی، ابزار مناسبی برای پیاده‌سازی پروژه فکری نصر حامد بود تا این پدیده زبانی را با نظریه‌های نسبی‌گرایی تحلیل کند؛ اما وی پا را فراتر گذاشته و به سراغ میراث بلاغی، از جمله شیخ عبدالقاهر جرجانی می‌رود؛ زیرا چنین متفکرانی به دلیل جایگاه والایشان در میراث بلاغی، در اعتبار بخشیدن به پروژه فکری نصر حامد نقش ویژه‌ای دارند تا جایی که در باب مجاز، با خوانشی جدید از اندیشه جرجانی، سعی بر ارائه فهم و برداشتی نو مبنی بر مؤلفه‌های ساختارشکن هرمنوتیک نسبی‌گرا را دارد.

باوجود مطالعات فراوانی که پیرامون فکر جرجانی انجام شده است؛ اما همچنان آراء وی، از زاویه‌های گوناگون قابلیت بررسی را دارند. از این رو، هدف و ضرورت پژوهش پیش‌رو؛ شناخت بُعد اصلی اندیشه عبدالقاهر بوده که در تقابل با خوانش نسبی نصر حامد است، و همچنین پیامدهای این نوع خوانش‌ها؛ از جمله چالش‌سازی‌هایی که در حوزه فکر معاصر عربی ایجاد کرده‌اند. بنابراین، آشنایی با سبک خوانش ابوزید از آراء و اندیشه جرجانی، مستلزم واکاوی و تدبر در بطن آراء وی بوده تا بتوان به ماهیت اندیشه وی پی برد. این جستار، بدون پیش‌داوری و با تکیه بر استخراج اسنادهای نصر حامد به کلام جرجانی و تطبیق آنها با ریشه فکری جرجانی به بررسی خوانش ابوزید می‌پردازد، و ضمن برجسته کردن نحوه خوانش او از کلام شیخ، با تکیه بر آراء عبدالقاهر، سعی در فهم اندیشه ایشان را دارد. باتوجه به موضوع مورد بحث تکیه این مقاله بر کتابهای؛ "الاتجاه العقلي في التفسير (دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة)"، و "النص والسلطة والحقيقة"، و "إشكاليات القراءة وآليات التأويل" است؛ زیرا در دو کتاب اخیر، بیشترین اسنادها را به جرجانی دارد و ریشه فکری او پیرامون مجاز را می‌توان در کتاب اول یافت.

سؤالات تحقیق

با توجه به اهمیت مسأله، محوریت جستار کنونی بر پاسخ‌گویی به سؤالات زیر است:

۱. رابطه میان مفهوم مجازی و نسبی‌گرایی در اندیشه ابوزید چگونه رقم خورده است؟
۲. تفکیک دوگانه نصر حامد در آراء بلاغی جرجانی پیرامون مجاز، به چه صورتی بوده است؟
۳. خوانش ابوزید از تاویل در اندیشه جرجانی چگونه متجلی شده است؟

پیشینه تحقیق

پژوهش‌های گوناگونی پیرامون عبدالقاهر جرجانی و نصر حامد ابوزید انجام شده که محور بیشتر مطالعات پیرامون نصر حامد با عنوان‌های متفاوت و به‌صورت کلی به بیان دیدگاه‌های کلامی ایشان در رابطه با فهم متون دینی است. از ذکر این موارد، به علت غیر مرتبط بودن با موضوع مورد بحث، صرف‌نظر می‌شود. در ذیل به مهم‌ترین مطالعات مرتبط با موضوع اشاره می‌شود:

پایان‌نامه‌هایی با عنوان "أثر عبدالقاهر الجرجاني في الدراسات البلاغية الحديثة" (۲۰۰۶) از غدیر احمد بنی حمدان، نگارنده تأثیر جرجانی را بر مصطفی ناصف، امین خولی و بدوی طبانه بررسی می‌کند. محوریت این اثر، بر مباحث نقد ادبی جدید است، "المسکوت عنه في نقد نصر حامد أبو زيد لآليات الخطاب الديني؛ قراءة تحليلية نقدية" (۲۰۱۱)، از عبدالسلام یوبی که پژوهشگر به جریان‌های فکری؛ معتزله، صوفی، شافعی و چپ اسلامی تمرکز کرده، و اشاره‌ای به جایگاه جرجانی در پروژه فکری ابوزید ندارد، و "الخطاب التأويلي العربي الحديث؛ نصر حامد أبوزيد أمودجا" (۲۰۱۶) از جمعه حقاین، نویسنده در این اثر، به فهم ابوزید از متون دینی می‌پردازد و به خوانش او از آراء جرجانی اشاره‌ای ندارد. کتاب‌هایی با عنوان "نصر حامد ابوزید: روش‌شناسی و تحلیل آثار" (۱۳۹۷)؛ از مسلم طاهری کل کشودی، نویسنده در این اثر به روش‌شناسی بنیادین پروژه فکری نصر حامد و گزارشی از آثار او پرداخته است، و "آسیمه‌های معنا: بررسی دیدگاه‌های عبدالقاهر جرجانی پیرامون زبان، نظریه ادبی و هرمنوتیک" (۱۴۰۰)؛ از علی جهانگیری، در این اثر که هیچ‌گونه مطالعه تطبیقی بین جرجانی و نصر حامد صورت نگرفته است. نویسنده تقریباً به بیان خوانش ابوزید از اندیشه جرجانی می‌پردازد؛ اما سعی بر کتمان این تأثیرپذیری را دارد. مقاله‌ای با عنوان "روش‌شناسی رویکرد خوانشی نصر حامد ابوزید از اندیشه عبدالقاهر جرجانی" (۱۴۰۱)؛ از رسول دهقان‌ضاد و الهام بابلی بهمه، نویسندگان این روش‌شناسی را بر مبنای مؤلفه‌هایی چون متکلم، قصد متکلم، معنا، معنای معنا، غرض و اعجاز پیاده کردند. چنانچه که پیداست، این مقاله به نوع خوانش نصر حامد از مبحث مجاز جرجانی و آراء وی در این زمینه، هیچ‌گونه اشاره‌ای نداشته است.

با بررسی‌های صورت گرفته مشخص می‌شود که جستار کنونی، برای نخستین بار در رابطه با خوانش نصر حامد از مبحث مجاز جرجانی نگارش شده که این امر، بر اهمیت و ضرورت آن، می‌افزاید.

تحلیل

مجاز جرجانی در آیین فکری نصر حامد

روش فکری جرجانی، بنیادهای معرفتی و صورت‌بندی آراء او در اندیشه نصر حامد نیازمند فهم عمیق فکر او از طریق متونش است. از آنجاکه در راستای تفسیر هدفمند معانی، دخل و تصرف‌هایی

در متون صورت می‌گیرد، در این صورت نصر حامد با این خطِ فکری براساس مؤلفه‌های نسبی‌گرایی، تفکیکی در اندیشه بلاغی جرجانی در مبحث مجاز قائل می‌شود؛ بنابراین تحلیل و بررسی در جهت تبیین و تعیین مسأله مذکور، مستلزم شناخت شیوه پرداختن ابوزید به آراء عبدالقاهر و انطباق آنها با اصل اندیشه ایشان است. ابوزید نگاهی عام به مفهوم مجاز در آراء شیخ دارد. از این رو، از دو زاویه وارد بحث می‌شود؛ یکی: اشکال وارد کردن و دیگری: خوانشی نسبی‌گرا که ناظر به واقعیت اندیشه بلاغی عبدالقاهر نیست.

روش نخست: اشکال وارد کردن بر تقسیم مجاز به لغوی و عقلی

تقسیم مجاز به لغوی و عقلی در نفی نظریه اصلی جرجانی

نصر حامد، آراء جرجانی در تقسیم‌بندی مجاز به لغوی و عقلی، را نمی‌پذیرد و با ادله مختلف، سعی بر بطلان رأی او در این زمینه را داشته، آنجا که می‌گوید:

يفرق عبد القاهر بين "المجاز اللغوي" و "المجاز العقلي"، وحيث يربط النمط الأول باللغة ويجعلها هي الحاكمة فيه، ويربط النمط الثاني بقصد المتكلم. أن تفرقة عبد القاهر بين المجاز اللغوي والمجاز العقلي تستند إلى تفرقة بين اللغة والكلام. ورغم أن عبد القاهر – على المستوى النظري الخالص – ينفر من اعتبار أن المزية في الكلام راجعة إلى الألفاظ من حيث كونها ألفاظاً، ويردها إلى "النظم" أو "التركيب" ... ، فإن تفرقة بين ما هو المجاز من جهة اللغة، وما هو المجاز من جهة العقل تصطدم بشكل أساسي مع هذه النظرة. ومن الصعب تفسير مثل هذا التعارض إلا في ضوء المعضلات الدينية التأويلية. (نصر حامد، ۲۰۰۵: ۱۳۹ و ۱۱۰).

این دیدگاه نصر حامد از زاویه‌های مختلفی قابل بحث است:

- در یک نگاه کلی، ابوزید تقسیم‌بندی مجاز به لغوی و عقلی را در منافات با اندیشه شیخ، پیرامون لغت و کلام می‌بیند، به عقیده وی، این استدلال‌های جرجانی بخاطر شرایط فرهنگی – سیاسی و اجتماعی دارای صبغه دینی است و چنین استدلال‌هایی را قانع کننده نمی‌بیند؛ زیرا وقتی از اضطراب رأی جرجانی پیرامون تفکیک مجاز به لغوی و عقلی صحبت می‌کند، آن را در تعارض با نظریه نظم شیخ می‌بیند که خارج از بافت برای لفظ ارزشی قائل نبوده در حالی که در این تفکیک، به گمان نصر حامد به واژه خارج از سیاق، ارزش می‌بخشد، و در ادامه با عبارت "ومن الصعب تفسير مثل هذا التعارض إلا في ضوء المعضلات الدينية التأويلية"، گویا در تلاش است تا ادله شرعی را عامل مهم و دلیل اصلی عبدالقاهر برای تقسیم‌بندی مجاز بداند که به نوعی، این اشکال نصر حامد بر شیخ، در نفی تبعیت عقل از ادله شرعی بوده که در نظام فکری ساختارشکن متفکرانی همچون ابوزید، چنین تبعیتی جایگاهی نداشته؛ زیرا آن را برابر با قاعده و قانون تعیین کردن برای

عقل و در کل، نوعی حصر عقلی می‌دانستند. ریشه اصلی این ایراد وی را می‌توان در این باور او دید که می‌گوید: «ولقد ذهب الأشاعرة إلى أسبقية الشرع على العقل» (ابوزید، ۱۹۹۶: ۵۹)، و این باور را بر اندیشه بلاغی شیخ، بخاطر اشعری بودنش در علم کلام پیاده می‌کند و تأکید دارد که: «لم يكن عبد القاهر الجرجاني، و... في مجال البلاغة خارج إطار علم الكلام وأصول الفقه. ومن قبيل تحصيل الحاصل اليوم أن نقول أن علوم النقد والبلاغة لم تنعزل لحظة واحدة عن العلوم الدينية من كلام وفقه وتفسير» (نصر حامد، ۲۰۰۵: ۵).

همچنین این دیدگاه نصر حامد، می‌تواند یادآور این نوع نگاه جابر عصفور باشد: لقد تبلور الفصل بين الألفاظ والمعاني في البيئة الدينية، الذين ألحوا على فكرة المجاز والمجاز وسيلة من وسائل التعبير، لذلك حاولوا من خلالها فهم النص القرآني، من هنا انتقلت الثنائية الحادة بين الألفاظ والمعاني من دائرة المشاكل العقائدية الخاصة بعلم الكلام. (ن. ک، ۱۹۹۲: ۳۱۴ و ۳۱۳)

آنجا که به بررسی مفهوم معنی در میراث عربی می‌پردازد، و به باور وی تفکیک بین لفظ و معنا در فضای فکری آن زمان، در پرتو مسائل دینی رقم خورده است و امری نبوده که ناظر به واقع باشد. چنانکه پیداست، با توصیف ارتباط دوگانه لفظ و معنا بر جدلی بودن این دو، تأکید دارد؛ یعنی معنای مجازی، دلالت ظاهری کلام را نمی‌پذیرد و ذهنیت مخاطبان را برای نفی نقشی معنای ظاهری در تعیین معنای مجازی آماده می‌کنند که ریشه این مسأله را، نیز تاثیرپذیری از علم کلام می‌دانند. گویی چنین دیدگاه‌هایی بر این باورند که علم کلام به‌عنوان ابزاری در اختیار بلاغیون برای دفاع از عقاید دینی‌شان است و نگاهی ادبی به بعضی از گونه‌های بلاغی نداشتند.

- به نظر می‌رسد که منظور ابوزید از عبارت "ينفر من اعتبار أن المزية في الكلام راجعة إلى الألفاظ من حيث كونها ألفاظاً، ويردها إلى "النظم" أو "التركيب" این است که جرجانی در اصل اندیشه خود، ارزش را ذاتی لفظ از حیث لفظ بودنش نمی‌داند حتی اگر لفظ در جمله و ترکیبی قرار بگیرد، نیز از حیث لفظ بودن، مورد ارزیابی قرار نمی‌گیرد، ذکر قید "في الكلام" در متن فوق، مؤید این مضمون است. توضیح بیشتر اینکه شیخ به اعتبار وضع لغوی، برتری در واژگان نمی‌بیند؛ بلکه مجموع بافتارهای کلام که در نهایت به نظامی خاص ختم می‌شوند تعیین کننده میزان ارزش لغت هستند. ابوزید صرفاً به اینکه در اندیشه جرجانی، ملاک مزیت و برتری نظم بوده، بسنده و از تفکیک مؤلفه‌های محوری این نظم صرف‌نظر کرده است.

بررسی اندیشه جرجانی در سراسر آرائش تا حدوی در تأیید برداشت نصر حامد است؛ زیرا توجه صرف به لفظ به اعتبار وضع اولیه، محوریت نظریه نظم شیخ نبوده؛ بلکه یکی از مؤلفه‌های نظم مد نظر وی، معانی بوده، و در این رابطه می‌گوید: «والنظم والترتيب في الكلام كما بينا، عمل يعمله مؤلف الكلام في معاني الكلم لا في ألفاظها» (جرجانی، ۱۹۹۲: ۳۵۹). منظور معانی‌ای بوده که

ریشه در قصد گوینده اولیه کلام دارد. علاوه بر این، شاخص دوم این نظم که از آن به معانی النحو یاد می‌شود:

واعلم أنه وإن كانت الصورة في الذي أعدنا وأبدأنا فيه من أنه لا معنى للنظم غير توخي معاني النحو فيما بين الكلم،... وأنتك إن عمدت إلى ألفاظ فجعلت تتبع بعضها بعضاً من غير أن تتوخي فيها معاني النحو، لم تكن صنعت شيئاً تدعى به مؤلفاً. (جرجانی، ۱۹۹۲: ۳۷۰ و ۳۷۱)

چیزی فراتر از قواعد نحوی صرف است؛ بلکه انتخاب نوع اسلوب نحوی در خدمت معانی مقصوده، محور اصلی نظم کلام است. مؤلفه سوم، لفظ بوده که انتخاب آن متناسب با معنا صورت می‌گیرد. واضح است که شیخ قائل به جدایی بین لفظ و معنا نبوده؛ اما اولویت و اصل را به معنایی می‌دهد که با کمک معانی النحو به نظم کشیده می‌شود، و لفظ را نشانه‌ای دانسته که در چینش کلام با محوریت معنای مقصوده ارزش پیدا می‌کند.

اما اینکه تقسیم مجاز به لغوی و عقلی در نفی اندیشه جرجانی است، جای بحث دارد. گویا از نظر ابوزید، شیخ مجاز لغوی را صفت لفظ می‌داند که با دیدگاه وی (نصر) در باب دوگانگی آراء شیخ در دو کتاب "دلائل الإعجاز" و "أسرار البلاغة" همسویی دارد، آنجاکه می‌گوید:

نجد عبد القاهر في الدلائل يربط كل ضروب المجاز بالنظم ويجعلها من أحكام التركيب: هذه المعاني التي هي الاستعارة والكناية والتمثيل وسائر ضروب المجاز من بعدها من مقتضيات النظم وعنهما يحدث وبه يكون، لأنه لا يُصور أن يدخل شيء منها في الكلم وهي الأفراد. (جرجانی، ۱۹۹۲: ۳۹۳؛ ابوزید، ۲۰۰۵: ۱۱۱)

و «إذا كان عبد القاهر في الأسرار يحدد مفهوم "المجاز" بناء على تفرقة بين "اللغة" و "الكلام" فيرى للمجاز حداً في "المفرد" مغايراً لحده في "الجملة"» (جرجانی، ۱۹۹۱: ۳۵۰ - ۳۵۱؛ همان). چنانچه پیداست؛ این سبک استناددهی ابوزید به آراء جرجانی دو حالت دارد؛ نخست اینکه با توجه به دیدگاه‌های متفاوت وی در دو کتاب "دلائل الإعجاز" و "أسرار البلاغة"، نوعی اضطراب رأی در اندیشه جرجانی رقم بزند تا وجه اختلاف آراء ایشان را پیرامون یک مبحث، برجسته کند. دوم: با جمله "في الأسرار يحدد مفهوم "المجاز" بناء على تفرقة بين "اللغة" و "الكلام" نوعی دوگانگی را در اندیشه جرجانی رقم زده تا چنین القاء کند، شیخ به طرح مسأله‌ای پرداخته که با مبانی نظری‌اش در تعارض است؛ زیرا همانطور که ذکر شد، در نظریه جرجانی لفظ از حیث لفظ بودن جایگاه و مزیتی نداشت، و حال به باور نصر حامد وجه لغوی مجاز (مجاز لغوی) با مزیت نداشتن واژه در تعارض است که آن را با عبارتهای "بين المجاز اللغوي والمجاز العقلي تستند إلى تفرقة بين اللغة والكلام... فإن تفرقة بين ما هو المجاز من جهة اللغة، وما هو المجاز من جهة العقل تصطدم بشكل أساسي مع هذه النظرة" بیان می‌کند.

شایان ذکر است که دلیل اینکه سعی دارد در اندیشه شیخ، مجاز لغوی را ویژه لفظ بداند در ادامه بررسی خواهد شد.

با توجه به اینکه در منظومه فکر جرجانی، چپستی فصاحت پیرامون لفظ و معانی طرح مفهوم می‌شود. از این رو، ذکر دو دیدگاه شیخ، ضروری است:

الأول: وجلة الأمر أنّ لا نوجب الفصاحة للفظة مقطوعة مرفوعة من الكلام الذي هي فيه، ولكنها نوجبها لها موصولة بغيرها، ومعلّقا معنا بمعنى ما يليها. والثاني: لا يجد الفصاحة التي يجدها إلا من بعد أن ينتهي الكلام إلى آخره. فلو كانت الفصاحة صفة للفظ لكان ينبغي أن يُحسّها القارئ فيه حال نطقه به، فمحال. (جرجانی، ۱۹۹۲: ۴۰۷ و ۴۰۲)

فحوای متن فوق نشان می‌دهد که در دیدگاه شیخ، نخست: خارج از متن ارزشی برای کلمه قائل نیست و تأکید بر ارزش معنایی کلمه در هم‌آیی با کلمات دیگر دارد؛ یعنی نفی ارزش معنایی کلمه خارج از متن. دوم: فصاحت ویژه لفظ باشد؛ اما پایداری فصاحت در هر یک از واژگان مشروط به آمدن واژگانی دیگر بعد از آن باشد، این امر محال است. نصر حامد در اشکال خود مشخص نکرده براساس کدام یک از دیدگاه‌های مذکور پیش می‌رود؛ ولی گویا ایراد او از زاویه دوم است؛ یعنی در مجاز لغوی شیخ ارزش را به لفظ می‌دهد که این ارزش مشروط به آمدن واژگانی دیگر بعد از آن است در حالی که چنین نگرشی نسبت به آراء جرجانی مردود است و وی مجاز لغوی را در ضمن بافتارهای گوناگون کلام می‌سنجد (نظم).

این خوانش ابوزید، خارج از پروژه فکری جرجانی بوده، و امری است که نصر حامد به او منسوب می‌کند، و مجاز ویژه لغت با اینکه ارزش برای لغت قائل نشود، منافات ندارد. دیدگاه شیخ در مقدمه "في المجاز العقلي والمجاز اللغوي والفرق بينهما" بیان می‌شود:

والذي ينبغي أن يذكر الآن: حدّ الجملة في الحقيقة والمجاز، إلا أنك تحتاج أن تعرف في صدر القول عليها ومقدمته أصلا، وهو المعنى الذي من أجله اختصت الفائدة بالجملة، ولم يجز حصولها بالكلمة الواحدة... ألا ترى أن الخبر أول معاني الكلام وأقدمها والذي سائر المعاني إليه وتترتب عليه؟ (جرجانی، ۱۹۹۱: ۳۶۶).

در این متن؛ جرجانی در شروع مبحث مجاز با تعبیر "وهو المعنى الذي من أجله اختصت الفائدة بالجملة، ولم يجز حصولها بالكلمة الواحدة" هر گونه ارزش معنایی را از واژه نفی می‌کند از آنجاکه مجاز، بار معنایی برای واژه است مشمول این دیدگاه شیخ می‌شود. از طرفی، هر گونه افاده معنوی در کلمه منوط به اسناد مسند به مسندإلیه است که دیگر معانی در قالب این رابطه تعریف می‌شود؛ یعنی کلمات بار معنایی خود را در سیاق کلام می‌گیرند که جمله "ألا ترى أن الخبر أول معاني الكلام وأقدمها والذي سائر المعاني إليه وتترتب عليه؟" بیانگر همین مطلب است.

- ابوزید معضلات دینی - تأویلی را مبنای قصد متکلم در مجاز عقلی قرار داده که شیخ برای تأویل بعض آیات قرآن ملزم به پذیرش آن شده است؛ به نوعی نگاهی خاص (در مسائل دینی) به قصد متکلم دارد و با عبارت "يفرق عبد القاهر بين "المجاز اللغوي" و "المجاز العقلي"، وحيث يربط النمط الأول باللغة ويجعلها هي الحاكمة فيه، ويربط النمط الثاني بقصد المتكلم" گویی از نظر او، شیخ فقط در مجاز عقلی، قصد متکلم را قبول دارد و در دیگر گونه‌های بلاغت قصد متکلم در آراء عبدالقاهر جایگاهی ندارد در حالی که بررسی آراء مختلف شیخ در علم بیان بر این مهم دلالت دارد که یکی از محورهای اصلی در سراسر آرائش، قصد متکلم است. با این تفاوت که در مجاز عقلی قصد متکلم، قرینه مانع است تا فاعل حقیقی اراده نشود مثلاً در شاهد "فعل الربيع الثَّور" اسناد فعل به فاعل (الربيع) به دلیل شناخت اعتقاد متکلم است که قصد او مانع از اراده فاعل اصلی (الله) می‌شود و در دیگر گونه‌های بیانی قصد متکلم همان غرض اصلی است؛ در شاهد "رأيت الأسد في الصف" قصد متکلم از ذکر این عبارت، بیان صفت شجاعت بوده که همان غرض و هدف اصلی است؛ یعنی در چنین عباراتی قصد متکلم و هدف نهایی یکسان هستند، و در عبارت "فإني جبان الكلب، مهزول الفصيل" قصد متکلم از ذکر چنین تعبیری، بیان صفت مهمان‌نوازی (غرض اصلی = مفهوم کنایی) است که در اینجا، نیز قصد و غرض اصلی برابرند.

دوگانگی در مجاز لغوی و عقلی

در ادامه وی بر دیدگاه جرجانی در رابطه با دو بیت زیر از دو زاویه اشکال می‌گیرد:

وشيب أيام الفراق مفارقةً نفسي
وأنشزن نفسي فوق حيث تكون

أشباب الصغیر وأفنی الکبیر
کر العداة ومرّ العشی

وی در این رابطه می‌گوید:

المجاز واقع في إثبات الشيب فعلاً للأيام ولكرّ الليالي، وهو الذي أزيل عن موضعه الذي ينبغي أن يكون فيه، لأن من حقّ الإثبات - أعني إثبات الشيب فعلاً - ألا يكون إلا مع أسماء الله تعالى، فليس يصح وجود الشيب فعلاً لغير القديم سبحانه. وقد وُجّه في البيتين كما ترى إلى الأيام، وكرّ الليالي، وذلك مما لا يُثبت له فعلٌ بوجهٍ، لا الشيب ولا غيرُ الشيب» (ابوزید، ۱۹۹۵: ۱۷۷)

به عقیده نصر حامد:

إذا اعترض معترض على عبد القاهر بأن الإسناد في الأمثلة السابقة إنما وقع مجرى العرف والعادة، وإذا كانت المواضع اللغوية مواضع عرفية، فلماذا لا يعد المجاز في هذه الأمثلة مجازاً من جهة العرف والعادة يرتد إلى المواضع، ومن ثم يعتبر مجازاً لغوياً، ولا داعي للفرقة بين المجاز اللغوي والمجاز العقلي

ونردهما معاً إلى أصول واحدة، فمثل هذا الاعتراض يثير البعد الكلامي في فكر عبد القاهر (ابوزيد، ۲۰۰۵: ۱۴۳ و ۱۴۴).

در متن فوق؛ واضح است که نصر حامد چرا در اندیشه عبدالقاهر بر سوق دادن مجاز لغوی ویژه لفظ اصرار دارد. عقیده جرجانی در دو بیت مذکور، بر اسناد مجازی از مقوله مجاز عقلی است که نصر حامد از دو زاویه؛ مجاز عقلی و لغوی با اعتقاد به اتحاد آن دو اشکال می‌گیرد:

از زاویه مجاز عقلی: وی با باور به مجاز عقلی در دو بیت مذکور، بر این امر تأکید دارد که اسناد واقع در این گونه شواهد ریشه در باورها و اعتقادات دارد و عبارت "إنما وقع مجرى العرف والعادة" و مقصور علیه واقع شدن "مجرى العرف والعادة" مؤید این مطلب است. علت این باور او به دیدگاهش پیرامون زبان بر می‌گردد، آنجاکه می‌گوید: «أننا مع اللغة في قلب الثقافي. والثقافي وإن كان يتجلى في أكثر من مظهر كالأعراف والتقاليد وأنماط السلوك الاحتفالات الشعائرية والدينية والفنون، فإن اللغة تمثل النظام المركزي الذي يعبر عن كل المظاهر الثقافية» (ابوزید، ۱۹۹۵: ۸۰). با محصول فرهنگ تلقی کردن زبان، به‌طور ضمنی مجاز عقلی را امر فرهنگی می‌داند که زبان بیان‌کننده همه امور فرهنگی همچون "أعراف والتقاليد وأنماط السلوك الاحتفالات الشعائرية والدينية والفنون" است تا رابطه دیالکتیکی بر این گونه بلاغی نسبت به فرهنگ صدق کند و القاهر مقتضیات زمانی و مکانی و پیشینه‌های فکری و ایدئولوژی‌شان در رابطه با امر فرهنگی باشد.

از زاویه مجاز لغوی: وی در ادامه، ضمن بررسی دو بیت فوق، از زاویه مجاز لغوی اشکال وارد می‌کند. به باور او، اگر در دو بیت مذکور اسناد مجازی نادیده گرفته شود و فرض بر مجاز لغوی باشد از آنجاکه دلالت وضعی لغات، امری قراردادی است؛ بنابراین منشأ آن، باورها و در نهایت فرهنگ است. می‌توان گفت با جمله "وإذا كانت المواضعة اللغوية مواضعة عرفية" به وضع واضح پیرامون لغات و با "مواضعة عرفية" به ارتباط قراردادی زبان و فرهنگ اشاره دارد تا مشمول رابطه دیالکتیکی شود. از این رو، در این شواهد بر ارجحیت مجاز، به مثابه مجاز لغوی تأکید دارد؛ زیرا سعی بر انتساب این امر به اندیشه جرجانی دارد؛ بنابراین با در نظر گرفتن اعتقاد عبدالقاهر به قراردادی بودن وضع واضح، چنین القاء کند که با توجه به رأی شیخ در این باب، مجاز لغوی نسبت به جهان خارج نیز امری قرار دادی است.

منشأ مجاز عقلی و لغوی امری واحد: با توجه به عبارت "ولا داعي للفرقة بين المجاز اللغوي والمجاز العقلي ونردهما معاً إلى أصول واحدة"، به باور ابوزید، دلیلی بر تقسیم‌بندی مجاز به لغوی و عقلی در اندیشه جرجانی وجود نداشت؛ زیرا ریشه آن دو را امری واحد می‌داند و گویا با "أصول واحدة" به محصول فرهنگی بودن این دو گونه زبانی اشاره دارد. در اینجا نیز با عبارت "يثير البعد

الكلامي في فكر عبد القاهر" بر تسلط بعد دینی بر این دیدگاه شیخ تاکید دارد با توجه به آنچه گفته شد، گویی نصر حامد، تفکیک مجاز لغوی و عقلی را بازتاب عقاید دینی می‌داند که به‌طور ضمنی تلاش شیخ را برای یک امر ادبی و زیباشناسانه نفی می‌کند.

ناتوانی جرجانی در ارائه معیاری برای شناخت اعتقاد متکلم

ب: دومین اشکال نصر حامد، صرفاً متوجه مجاز عقلی است:

إن الحركة الاستدلالية التي يتبعها عبد القاهر في هذه التعليل، تؤدي بدورها إلى تشويش المعرفة العقلية والدلالة اللغوية معاً. ومن حقنا الآن أن نتساءل: إذا كانت دلالة التركيب تدل على المعنى النفسي في عقل المتكلم، فما هو المعيار الذي يمكن أن نستند إليه - كمستمعين - في تحديد ما إذا كان الإسناد حقيقياً أم مجازياً؟ ولنفترض أن المتكلم - أو الشاعر - يعتقد حقاً أن الليالي والأيام هي التي تفعل الشيب، يعني لنفترض أنه ملحد يرد الأشياء إلى عللها وأسبابها المباشرة، وليس مؤمناً يرد الأشياء كلها على العلل ومسبب الأسباب وهو الله، فكيف والحالة هذه نحكم على العبارة بحقيقة أو مجاز؟ (ابوزید، ۲۰۰۵: ۱۴۴ و ۱۴۵).

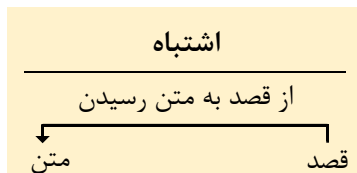
به باور وی، جرجانی معیار تشخیص مجاز عقلی را شناخت اعتقاد متکلم گذاشت. وی با عبارت "المعنى النفسي في عقل المتكلم" به قصد متکلم اشاره دارد که با چه مبنایی فهم مراد از کلامش صورت بگیرد. در صورت پذیرش مجاز عقلی، بر اصل دیدگاه شیخ اشکال می‌گیرد که وی در مجاز عقلی معیاری برای شناخت اعتقاد متکلم ارائه نداده تا مجاز یا حقیقت بودن مشخص شود و با ردّ استدلال شیخ برای مجاز عقلی، در آن نوعی اضطراب رأی می‌بیند که با عبارت "تؤدي بدورها إلى تشويش المعرفة العقلية والدلالة اللغوية معاً" آن را بیان می‌کند و آن را تحت دوگانه‌ای با عنوان "المعرفة العقلية والدلالة اللغوية" مطرح می‌کند و اقتضاءات عقلی را برای درک دلالت‌های تطابقی واژگان با محوریت اعتقاد متکلم ناتوان می‌بیند. این سبک خرده‌گیری با دیدگاه وی در بررسی مفهوم قصد در میراث اسلامی همخوانی دارد که می‌گوید:

والسؤال الآن: كيف يمكن للمستمع أن يعرف قصد المتكلم حتى يستدلّ بكلامه؟... والكلام دليل على القصد، بل هو الوسيلة الوحيدة لمعرفة قصد المتكلم. أما اشتراط معرفة القصد قبل معرفة الكلام، هو أمر ينفي عن الكلام أي دور إيجابي في الدلالة على القصد. (ابوزید، ۱۹۹۶: ۸۷)

از متن فوق؛ چنین برداشت می‌شود که نصر حامد بر دو امر تاکید دارد:

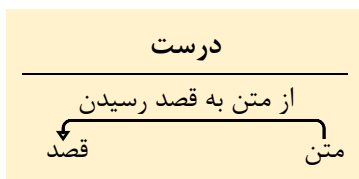
أ: در عبارت "اشتراط معرفة القصد قبل معرفة الكلام" قصد متکلم دلیلی بر شناخت متن باشد؛ با پروژه فکری وی که از متن مستقیماً به خوانش‌های مطابق با مقتضیات زمان می‌رسد، مخالف است و تاکید بر این مسأله، با رسیدن به معنای عبارت در تناقض است و با جمله "هو أمر ينفي عن الكلام

أي دور إيجابي في الدلالة على القصد" این تناقض را بیان می‌کند، تصویر زیر گویای مطلب مذکور است:



(با توجه به آنچه که گفته شد، در این دیدگاه قصد همان باورها و اعتقادات متکلم است.)

ب: در عبارت "والکلام دليل على القصد، بل هو الوسيلة الوحيدة لمعرفة قصد المتكلم" پروژه فکری و نسبی‌گرایی خود را مطرح نمود، اینکه متن دلیلی بر شناخت قصد باشد، تصویر زیر گویای مطلب مذکور است:



(با توجه به تمرکز او بر محورهای هرمنوتیک نسبی‌گرا، از این زاویه، قصد همان خوانش یا معنای مد نظر او است.)

روش دوم: خوانش جدیدی از اندیشه جرجانی

جدایی بنیادین بین استعاره تحقیقیه و استعاره تخیلیه در اندیشه عبدالقاهر

ابوزید نگاه یکسانی به همه مقوله‌های مجاز ندارد؛ بلکه در نگرش دوم خود نسبت به این مفاهیم، سعی بر تقسیم‌بندی‌هایی جدید برای عملی کردن فرایند نسبی‌گرایی و انتساب آنها به اندیشه جرجانی دارد؛ بنابراین خوانش وی از مبحث استعاره بیان می‌شود:

وإذا أصبح التأويل هو الوجه الآخر للمجاز، يتحول التأويل في فكر عبد القاهر البلاغي إلى مقولة تصنيفية تتحدد على أساسها الفروق الدقيقة للأنماط البلاغية. إن الفارق بين الاستعارة التحقيقية والاستعارة التخيلية - مثلاً - فارق في درجة "التأويل" المطلوبة في كل منهما للوصول إلى الدلالة والنفاذ إليها. ففي الاستعارة التحقيقية يشير الاسم المستعار إلى مدلول ثابت معلوم يتناوله تناول الصفة للموصوف. وفي الاستعارة التخيلية يؤكد الحاجة إلى "التخيل والوهم"، ووجه الشبه في هذا النوع من الاستعارة لا يتأتى بنفس الوضوح ودرجة البساطة التي يأتي في الاستعارة التحقيقية. (ابوزيد، ۱۹۹۵: ۱۸۳ و ۱۸۵)

باتوجه به متن فوق؛ می‌توان گفت که به گمان نصر حامد، جرجانی تأویل را زیربنای بلاغت قرار داد. تاکید او بر تأویل در اندیشه شیخ، مسأله‌ای است که پایان بحث حاضر مشخص می‌شود. ابوزید

برای بیان تفاوت‌های استعاره تحقیقه و استعاره تخیلیه به سبک بلاغت کلاسیک پیش نمی‌رود؛ بلکه در عبارت "فارق في درجة التأويل" المطلوبة في كل منهما للوصول إلى الدلالة والنفاذ إليها" وجه تمایز این دو را برای یافتن معنای مجازیشان در میزان نفوذ عقل می‌بیند؛ یعنی عقل تا چه اندازه آزادی دخل و تصرف دارد.

وی با تشبیهی سعی در همسویی مخاطب با فکر خود را دارد، تشبیه مورد استفاده در کلام او؛ تشبیه اسم مستعار و مدلول در استعاره تحقیقه به موصوف و صفت، بیانگر این مطلب است؛ همان‌گونه که محال است موصوفی عاری از صفت خود باشد و با تصور موصوف، صفت به ذهن خطور می‌کند در استعاره تحقیقه، نیز عقل بدون هیچ‌گونه دخل و تصرفی به رکن محذوف و شبه پی می‌برد و شاید وی وجود قرینه‌ها (یعنی شبه به صورت عینی و واقعی در مشبه و مشبه به وجود دارد) را در چنین استعاره‌ای بسیار قوی می‌بیند و این قرینه‌ها نوعی حصر عقلی ایجاد می‌کند که ملزم به پذیرش رکن محذوف ثابتی هست؛ یعنی وقتی گفته شود: "سللت سيفاً على العدو" غرض اصلی؛ "رأياً نافذاً" برای ذهن مشخص است. به عبارتی دیگر، ذهن در حصر رکن محذوف و شبه است.

گویا نصر حامد در انواع گونه‌های مجاز، بر این باور است که مقدمات تأویل در استعاره تخیلیه به دلیل آزادی ذهن برای یافتن معنی مجازی شروع می‌شود. از طرفی، واضح نبودن شبه در این نوع استعاره بر میزان تأویل‌پذیری آن می‌افزاید و با عبارت "وفي الاستعارة التخیلیة يؤكد الحاجة إلى التخیيل والوهم"، به واقعی نبودن شبه در مشبه و مشبه به و استنباط آن بر پایه پندارگرایی اشاره دارد؛ بنابراین او با این تمایزها، تأویل را معیار ارزش و عدم ارزش بلاغی گونه‌های استعاره می‌داند. بررسی آراء شیخ نشان می‌دهد که دوگانه‌ای با عنوان استعاره مفیده و استعاره غیر مفیده در آراء وی، و آوردن استعاره تحقیقه تحت عنوان استعاره مفیده در نفی این نوع خوانش است، تحلیل نصر حامد از اندیشه جرجانی بیشتر گویای برابری استعاره تحقیقه با استعاره غیر مفیده است؛ زیرا وقتی تئوری‌های نسبی‌گرایی را قابل تطبیق بر این گونه‌های بلاغی نمی‌بیند، با خوانشی هدف‌مند از اندیشه شیخ، چنین استدلال می‌آورد که هدف جرجانی در تقسیم‌بندی‌های انواع استعاره و برجسته کردن استعاره تحقیقه به مثابه نفی امور بدیهی و مشخص، از دایره شمول بلاغت بوده است. دیدگاه جرجانی پیرامون شیوه تاثیرگذاری معنا در استعاره‌های تحقیقه: «معك في الاستعارات التحقیقة كلها ذاتاً تُنصُّ عليها، وترى مكانها في النفس، إذا لم تجد ذكرها في اللفظ» (جرجانی، ۱۹۹۱: ۴۶) سند محکمی در ردّ خوانش نصر حامد بوده که در ذیل متن فوق بازکاوی شد.

دوگانگی در وجه شبه حسی و عقلی

نصر حامد توجه خاصی به شبه دارد و می‌گوید:

وتكاد مقولة "التأويل" تستوعب تصنيفات عبد القاهر للاستعارة والتشبيه، فهو في تصنيفه لأنماط الاستعارة يعتمد معيار المباشرة وعدم المباشرة في وجه الشبه، لكن وجه الشبه يتفاوت قرباً و بعداً، وتتحدد قيمة الاستعارة على أساس هذا التفاوت، فكلما كان وجه الشبه قريباً كلما قلت قيمة الاستعارة، وتترايد قيمتها كلما كان وجه الشبه بعيداً (ابوزيد، ۱۹۹۵: ۱۸۵).

تاكيد بسيار نصر حامد بر مقوله تاويل سبب توجه ويژه او، به شبه در استعاره و تشبيه با رويكردي يكسان شده است. در واقع، وی میزان ارزش استعاره و تشبيه را با شبه می‌سنجد و شبه‌های غیر مباشر / خفی / بعيد را به علت نیاز به تعمق و دقت نظر، و اینکه به راحتی به ذهن خطور نمی‌کنند را دارای ارزش بلاغی و شبه مباشر / قريب / ظاهر را به علت اینکه به ذهن همه خطور، در دسترس و نیازی به دقت نظر ندارد از ارزش بلاغی کمتری برخوردار بوده، و هرچه وجه سطحی بودن این نوع شبه‌ها بیشتر شود، ارزش آنها کم تاجایی که هیچ‌گونه ارزش بلاغی نداشته باشند؛ اما شبه نوع اول، نیز قوت و ضعف دارند؛ یعنی هرچه ذهن برای یافت معنا بیشتر تلاش کند به همان میزان بر ارزش استعاره و تشبيه افزوده می‌شود. «العقل هو أداة التفكير والتأمل والتدبر، أو بعبارة أخرى هو أداة "التأويل". لذلك كله يضع عبد القاهر الاستعارة التي تعتمد على الصورة العقلية في بناء علاقات المشابهة تحت عنوان "الصميم الخالص من الاستعارة» (ابوزيد، ۱۹۹۵: ۱۸۶ - ۱۸۵). وی در این متن؛ با عبارت "العقل هو أداة التفكير والتأمل والتدبر"

دبر، أو بعبارة أخرى هو أداة "التأويل" عقل را نه تنها به مثابه ابزاری برای تاویل قرار داده؛ بلکه برای پیاده‌سازی تئوری‌های نسبی‌گرایی، عقل را برابر با تاویل می‌بیند. منظور نصر حامد زمانی است که عقل محصور نباشد، در غیر این صورت استعاره تحقیقی، نیز مشمول این قاعده می‌شود، در نتیجه برای عقل مساوی با تاویل شرط قائل است. در ادامه وی با محوریت شبه عقلی نوعی از استعاره در اندیشه جرجانی را با عنوان "الصميم الخالص من الاستعارة" بیان می‌کند:

ولذلك يحرص عبدالقاهر على الاهتمام بهذا الضرب الثالث وتحديد أقسامه تحديداً دقيقاً: واعلم أن هذا الضرب هو المنزلة التي تبلغ عندها الاستعارة غاية شرفها، ويتسع لها كيف شاءت المجال في تفننها وتصرفها. وههنا تخلص لطيفة روحانية...، وتعرف فصل الخطاب. ولها هنا أساليب كثيرة، ومسالك دقيقة مختلفة. والقول الذي يجري مجرى القانون والقسمة يغمض فيها، إلا أن ما يجب أن تعلم في معنى التقسيم لها أنها على الأصول: أحدها: أن يؤخذ الشبه من الأشياء المشاهدة والمدركة بالحواس على الجملة للمعاني العقلية. وثانيها: أن يؤخذ الشبه من الأشياء المحسوسة لمثلها إلا أن الشبه مع ذلك عقلي. وثالثها: أن يؤخذ الشبه من المعقول للمعقول (جرجانی، ۱۹۹۱: ۶۶؛ ابوزيد، ۱۹۹۵: ۱۸۶).

متن فوق؛ بر شبه عقلی که حاصل شبه و مشابه به عقلی یا مشابه به حسی یا یکی عقلی و دیگری حسی تأکید دارد که با عنوان "الصميم الخالص من الاستعارة" در اندیشه جرجانی و

به مثابه والاترین نوع استعاره تلقی می‌شود؛ اما خوانش نصر حامد از استدلال‌های جرجانی براساس مؤلفه‌های نسب‌گرایی القاگر توجه خاص جرجانی به شبه عقلی به دلیل وجه تاویل‌پذیری (خوانش هدمند ابوزید) آن است. با توجه به خوانش نصر حامد مبنی بر انحطاط استعاره تحقیقیه در آراء عبدالقاهر و میزان ارزش دیگر گونه‌های استعاره، بهتر است دیدگاه شیخ پیرامون "انواع استعاره" بیان شود:

اعلم أن الاستعارة كما عملت تعتمد التشبيه أبداً، وقد قلت: إنَّ طُرُقَهُ تَخْتَلِفُ، ووعدتُك الكلام فيه، وهذا الفصل يعطى بعض القول في ذلك بإذن الله تعالى، وأنا أريد أن أدْرِجَهَا من الضَّعْف إلى القُوَّة، وأبدأ في تنزيلها بالآدنى، ثم بما يزيد في الارتفاع، لأنَّ التقسيم إذا أُزِيغَ في خارج من الأصل، فالواجب أن يُدَّ بَما كان أقلَّ خروجاً منه، وأدنى مدًى في مفارقتة. (جرجانی، ۱۹۹۱: ۵۵)

با بررسی کتاب شیخ مشخص می‌شود که تقسیم‌بندی انواع استعاره را (الاستعارة التحقیقیة، والاستعارة التخيلية، والصميم بالخالص من الاستعارة) مصداق بارز استعاره مفیده قرار می‌دهد. از طرفی، از متن فوق؛ چنین استنباط می‌شود که تأکید وی بر شدت و ضعف گونه‌های استعاره، میزان اثبات معانی است که هر چه ذهن برای یافتن مدلول‌ها در کاوش بافتارهای بیشتری از کلام تلاش کند؛ به بیانی دیگر، نگاهی موشکافانه داشته باشد میزان تأثیرگذاری آن استعاره بیشتر است. پیشتر در تحلیل استعاره تحقیقیه دیدگاه شیخ نیز در تأثیرپذیری این گونه استعاری بیان شد؛ بنابراین خوانش‌های نصر حامد، براساس آنچه تا کنون بیان شده در رقم زدن دوگانه‌سازی‌های آراء جرجانی در تضاد با اندیشه شیخ است؛ زیرا وی سعی در حذف بعضی از گونه‌های بلاغی از آراء او را دارد.

در ادامه میزان تاویل‌پذیری وجه شبه را عامل تقسیم‌بندی انواع تشبیه می‌داند و می‌گوید: «يستخدم الجرجاني في تقسيم أنماط التشبيه مقولاً "التأويل"، ويجري تقسيم التشبيه على النحو التالي: «اعلم أن الشينين إذا شبه أحدهما بالآخر كان ذلك على ضربين: أن يكون من جهة أمر لا يحتاج فيه إلى تأويل، والآخر أن يكون الشبه محصلاً بضرب من التأويل» (جرجانی، ۱۹۹۱: ۹۰؛ ابوزید، ۱۹۹۵: ۱۸۶).

چنین استنباط می‌شود؛ با عبارت‌های "أن يكون من جهة أمر لا يحتاج فيه إلى تأويل" به تشبیه‌هایی که ذهن در شناخت آنها نیازی به دخل و تصرف نداشته، اشاره دارد، و تشبیه تمثیل را با توجه به میزان تفاوت در مراتب تأویل، در ذیل "والآخر أن يكون الشبه محصلاً بضرب من التأويل" معرفی می‌کند، هرچند که در این وجه تاویل‌پذیری، نیز تشبیهاتی وجود دارند که به ذهن همه خطوط کرده تا جایی که چنین تصور شود گویا از وجه تاویلی برخوردار نبودند. جرجانی وجه تمایز این دو مقوله را، نیز شبه قرار داد، بدین صورت که در تشبیه تمثیل، وجه تاویل‌پذیری شبه به حدی بوده که به ذهن عوام خطور نمی‌کند.

نصر حامد چنین ادامه می‌دهد:

وإذا كان عبد القاهر في الحديث عن الاستعارة إلى الحسي والعقلي فإن حديثه عن التشبيه يقسمه إلى ما لا يحتاج إلى التأويل وما يحتاج إليه ويفتقر إليه في تحصيله. كما يستدعي الضرب الأول من التشبيه ضروب الاستعارة العامة التي تقترب من الحقيقة، يستدعي الضرب الثاني – الذي يحتاج إلى تأويل – الضرب الثالث من الاستعارة والتي اعتبرها عبد القاهر "الصميم الخالص من الاستعارة" (ابوزيد، ۱۹۹۵: ۱۸۷).

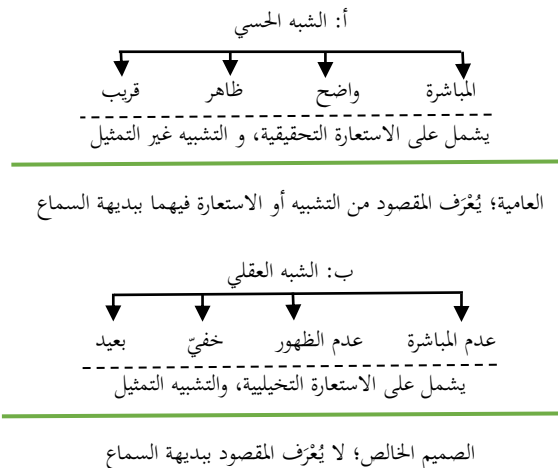
به باور وی، شبه حسی و عقلی عامل تقسیم‌بندی استعاره و شبه حسی را به دلیل عینی و واقعی بودن از اندیشه جرجانی کنار می‌گذارد. با تطبیق این معیار بر تشبیه، خط فکری منسجمی را در راستای اندیشه نسبی‌گرایی پیش می‌برد و "التشبيه التي لا تحتاج إلى التأويل" را همردیف استعاره با شبه حسی و هر دو را "العامة" می‌داند؛ زیرا مشخصه‌ای که برای "العامة" می‌آورد شبه حقیقی یا همان حسی است که عبارت "الاستعارة العامة التي تقترب من الحقيقة" در تایید این مسأله است و "الاستعارة التي تحتاج إلى التأويل" را همردیف استعاره با شبه عقلی و هر دو را در زمره "الصميم الخالص بالاستعارة" می‌داند. منشأ ارجحیت شبه عقلی بر حسی را می‌توان در این دیدگاه وی پیرامون رابطه بین ادراک حسی و عقلی دید:

إذا كانت المعرفة الحسيّة هي أول العلم بالمذكرات، فما هي العلاقة بينها وبين المعرفة العقلية؟ فالعلم بالمذكرات – الذي هو نتيجة للإدراك الحسي –... وعلى ذلك لا يصحّ القول بأن علوم الحواس قاضية على العلوم العقل وحكما على صحته، فذلك باطل... ويجب على هذا، أن يكون العقل قاضيا على صحة العلم بالمذكرات، لأن به نعلم صحتها... ولا يقتضي الإدراك الحسي على العلوم العقلية، الصحيح أن علوم العقل هي الحاكمة على علوم الإدراك الحسي. (ابوزيد، ۱۹۹۶: ۶۳)

که حکم به بطلان برتری حس بر عقل داد. این نوع نگرش وی، یاد آور کلام دیدگاه جاحظ (۲۵۵ هـ) پیرامون "الاعتماد على العقل دون الحواس" است آنجا که می‌گوید: «للأمر حکمان: حکم ظاهرٌ للحواس، وحکم باطنٌ للعقول، والعقل هو الحجّة» (جاحظ، ۱۹۶۵: ۲۰۷).

در نهایت نصر حامد دقت نظر جرجانی را در تقسیم‌بندی تشبیه به تمثیل و غیر تمثیل را دستاوردی در تاریخ بلاغت عربی می‌داند که با: «أن مثل هذا التقسيم لأنماط التشبيه يعد توطئة للفرقة بين التشبيه والتمثيل. وهي الفرقة التي يصوغها عبد القاهر صياغتها النهائية في التاريخ البلاغة العربية و من الانجازات عبد القاهر في مجال الفكر البلاغي» (ابوزيد، ۱۹۹۵: ۱۸۹ – ۱۸۷) بر این امر تاکید دارد. از طرفی، وی با عبارت «ومعنى ذلك أن مقولة "التأويل" – التي هي الوجه الآخر لمقولة "المجاز" – قد أصبحت مقولة تصنيفية تساهم في بناء العلم "علم البلاغة"» (ابوزيد، ۱۹۹۵: ۱۸۶) تأویل و مجاز را بیان‌کننده مفهومی واحد و اساس گونه‌های می‌داند باتوجه به اینکه وی در صدد انتقال اصل اندیشه

خود به مخاطب است برای رسیدن به معنای حقیقی و مجازی در چارچوب بلاغت کلاسیک حرکت نمی‌کند؛ بلکه از متن مستقیماً به مفهوم مجازی که همان حقیقت نسبی است می‌رسد. خوانش نصر حامد از استعاره و تشبیه در آراء جرجانی بیان می‌شود:



نتیجه

براساس آنچه ذکر شد؛ واضح است که گونه‌های بلاغی، به‌ویژه مبحث مجاز زمینه‌ساز ایجاد چالش در حوزه فکر معاصر عربی شد. در این میان، نصر حامد ابوزید، متفکر مصری با توسل به میراث بلاغی عرب از جمله عبدالقاهر جرجانی سعی بر ارائه روش خوانش جدیدی دارد. نگاه او به مبحث مجاز با ماهیت این گونه بلاغی در اندیشه جرجانی متفاوت است. مجاز از دو زاویه مورد توجه نصر حامد قرار گرفت؛ نخست: با اشکال وارد کردن‌های متعدد بر تقسیم مجاز به لغوی و عقلی، سعی بر تنگ کردن عرصه بر جرجانی را دارد. در اصل، در این تقسیم‌بندی به علت بار معنایی در مجاز لغوی برای لغت، نوعی تناقض‌گویی در کلام شیخ می‌بیند.

به باور ابو زید اگر از زاویه مجاز لغوی، مجاز عقلی را بررسی کرد، هر دو حالت ریشه در یک اصل واحد دارند و شیخ باید ملزم به پذیرش رابطه دیالکتیکی میان آن و بافت فرهنگی شود. از طرفی، او علم کلام را به‌عنوان ابزاری در اختیار بلاغ‌دانان برای دفاع از عقاید دینی‌شان می‌بیند و تفکیک مجاز به لغوی و عقلی را بازتاب عقاید و معضلات دینی می‌داند که به‌صورت ضمنی نگاه ادبی به این مقوله را در آراء جرجانی نفی می‌کند. دوم: خوانشی هرمنوتیکی که ناظر به واقعیت اندیشه عبدالقاهر نیست. در این مرحله، مهم‌ترین مسأله مورد توجه او شبه است که به‌عنوان ابزاری برای بنا نهادن دوگانگی در اندیشه جرجانی استفاده می‌شود. وی با دو محور شبه حقیقی و شبه غیر حقیقی به شبه حسی و شبه عقلی اشاره دارد که با تکیه بر مشخه‌هایی همچون؛ مباشر، ظاهر،

قریب و بساطه در شبهه حسی، استعاره تحقیقیه، و تشبیه غیر تمثیل را در یک ردیف و "العامی المبتدل" و عاری از هر گونه ارزش بلاغی می‌داند.

با محوریت مشخصه‌هایی چون؛ غیر مباشر، خفی، بعید وعدم وضوح در شبه عقلی، استعاره تخیلیه، و تشبیه تمثیل را در یک ردیف قرار می‌دهد که دارای ارزش بلاغی و مورد دوم را در راستای "الصمیم الخالص بالاستعارة" با والاترین ارزش می‌داند. برابری تاویل و مجاز در اندیشه او القاگر مفهوم خوانشی هدف‌مند است به این دلیل تاویل را دستاورد عبدالقاهر در علم بلاغت عربی می‌داند و با انتساب اندیشه‌های نسبی‌گرایی به جرجانی، با خوانشی جدید از حقیقت و مجاز در آراء وی، رسیدن به مفهوم مجازی را همان حقیقت نسبی می‌داند.

منابع

- أبوزید، نصر حامد. (۱۹۹۵). النص، السلطة، الحقيقة؛ الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة (الطبعة الأولى). بيروت: المركز الثقافي العربي.
- أبوزید، نصر حامد. (۱۹۹۶). الاتجاه العقلي في التفسير؛ دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة (الطبعة الثالثة). بيروت: المركز الثقافي العربي.
- أبوزید، نصر حامد. (۲۰۰۵). إشكاليات القراءة وآليات التأويل (الطبعة السابعة). بيروت: المركز الثقافي العربي.
- احمدی، بابک. (۱۳۷۵). ساختار و تأویل متن؛ شالوده‌شکنی و هرم‌نوتیک (چاپ سوم، جلد دوم). تهران: نشر مرکز.
- جابر، عصفور. (۱۹۹۲). الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب (الطبعة الثانية). بيروت: المركز الثقافي العربي.
- الجاحظ، أبو عثمان. (۱۹۶۵). الحيوان (الجزء الأول، الطبعة الثانية؛ عبد السلام محمد هارون، محقق). دن.
- جاناناتان، کالر. (۱۳۸۲). نظریه ادبی؛ معرفی بسیار مختصر (چاپ اول؛ فرزانه طاهری، مترجم). تهران: نشر مرکز.
- الجرجانی، عبد القاهر. (۱۹۹۱). أسرار البلاغة (محمود محمد شاکر، تعليق). القاهرة: مكتبة الخانجي.
- الجرجانی، عبد القاهر. (۱۹۹۲). دلائل الإعجاز (محمود محمد شاکر، تعليق). القاهرة: مكتبة الخانجي.
- مجموعه المؤلفين. (۲۰۱۹). نصر حامد أبو زيد؛ دراسة النظريات ونقدها (الطبعة الأولى). العراق-النجف: العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية.
- واعظی، أحمد. (۱۳۸۰). درآمدی بر هرم‌نوتیک (چاپ اول). تهران: مرکز نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

Transliterated References

- Abu Zayd, N. H. (1995). *The text, authority, truth: Religious thought between the will to knowledge and the will to domination* (1st ed.). Beirut, Lebanon: Al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi. [in Arabic]

- Abu Zayd, N. H. (1996). *The rational approach in Qur'anic exegesis: A study on the problem of figurative language among the Mu'tazilites* (3rd ed.). Beirut, Lebanon: Al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi. [in Arabic]
- Abu Zayd, N. H. (2005). *Problems of reading and mechanisms of interpretation* (7th ed.). Beirut, Lebanon: Al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi. [in Arabic]
- Ahmadi, B. (1996/1375 AHS). *Structure and interpretation of the text: Deconstruction and hermeneutics* (Vol. 2, 3rd ed.). Tehran, Iran: Nashr-e Markaz. [in Persian]
- 'Asfour, J. (1992). *The artistic image in Arab critical and rhetorical heritage* (2nd ed.). Beirut, Lebanon: Al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi. [in Arabic]
- Al-Jahiz, A. O. (1965). *Al-Hayawan* (Vol. 1, 2nd ed.; 'A. M. Harun, Ed.). [n.p.]. [in Arabic]
- Culler, J. (2003/1382 AHS). *Literary theory: A very short introduction* (F. Taheri, Trans.; 1st ed.). Tehran, Iran: Nashr-e Markaz. [in Persian]
- Al-Jurjani, 'A. (1991). *Asrar al-Balagha* (M. M. Shakir, Ed.). Cairo, Egypt: Maktabat al-Khanji. [in Arabic]
- Al-Jurjani, 'A. (1992). *Dala'il al-I'jaz* (M. M. Shakir, Ed.). Cairo, Egypt: Maktabat al-Khanji. [in Arabic]
- Group of Authors. (2019). *Nasr Hamid Abu Zayd: Study and critique of theories* (1st ed.). Najaf, Iraq: Al-'Ataba al-'Abbasiya al-Muqaddasa, Islamic Center for Strategic Studies. [in Arabic]
- Va'ezi, A. (2001/1380 AHS). *An introduction to hermeneutics* (1st ed.). Tehran, Iran: Markaz Nashr, Research Institute for Culture and Islamic Thought. [in Persian]

Al-Sheikh ‘Abd al-Qāhir al-Jurjani in the Critical Perspective of Nasr Hamid Abu Zayd: A Case Study of Metonymy

Elham Bábeli Behmeh*

PhD Graduate in Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Foreign Languages,
University of Kashan, Kashan, Iran

Abstract

The struggle over the concept of metonymy in Islamic thought is not only a rhetorical problem, but a conflict with a presence in contemporary critical discourse where the rhetoricians' opinions about the concept of metonymy were and still are the subject of interest. Nasr Hamid (1943 AD), one of the contemporary Arab thinkers, chooses relative hermeneutic theories. In his religious and critical studies, he was able to present a new reading of the thought of al-Jurjani (471 AH). This paper tries, with a qualitative approach and inductive method, to provide a clear analysis of Abdel Qaher's thought and the dilemma of metonymy as manifested through the studies of Abu Zaid. The results shows that Nasr Hamed tried to read a different reading of al-Jurjani's thoughts. In the first aspect, he presents a problem in the lexical and rational metonymies of al-Jurjani, because he sees a connotation of the utterance in the lexical metonymy as an antithesis to the duality of language and speech in his opinion. In the second aspect: he deals with a new reading of metaphor and simile, imagining that al-Jurjani does not attach rhetorical value to investigative metaphor, sensory likeness, and non-representative analogy; Because the mind falls into a confinement. He also believes that al-Jurjani presents his interpretive (relative) idea in imaginary metaphor, likeness, and representation, where representation is considered as the most important interpretation of his rhetorical achievement. In addition, obtaining the figurative meaning is considered relative truth.

Keywords: metonymy, resemblance, reason, interpretation

Extended Abstract

Introduction

This study probes the status of majaz (figurative language) in classical Arabic rhetoric through a contemporary hermeneutic lens, placing Nasr Hāmid Abu Zayd's reading of ‘Abd al-Qāhir al-Jurjani under critical scrutiny. It starts from the premise that divergences across intellectual and cultural fields in Islamic thought generated competing definitions and uses of majaz—differences that were never purely literary but deeply tied to epistemic and theological commitments shaping Qur’anic interpretation. Because of its tight linkage to meaning, majaz historically became a locus of dispute and a tool for reconstructing intellectual foundations and directing interpretation. With the rise of “religious enlightenment” and the adoption of relativist hermeneutics, the

reader's "horizon of expectations" and his prior assumptions began to play a larger role in producing meaning. Abu Zayd sought to reread the rhetorical heritage—especially Jurjani—through this relativist lens. The central question is whether Abu Zayd's account of majaz aligns with the internal logic of Jurjani's theory or projects modern hermeneutic assumptions onto it.

Methodology

The study frames three research questions: (1) What is the relationship between majaz and relativism in Abu Zayd's thought? (2) How does he split Jurjani's views into the binary "lexical majaz" vs. "intellectual majaz," and on what grounds? (3) Where, in Abu Zayd's reading, does ta'wīl (interpretation) appear within Jurjani's system? Methodologically, the article conducts a close textual analysis of Abu Zayd's discussions of Jurjani, extracting his citations and comparing them to Jurjani's underlying conceptual framework—especially the theory of naẓm (syntactic-semantic arrangement), "ma'ānī al-naḥw" (the semantic force of syntax), and the role of intent/goal (qaṣd/gharad) in meaning. It organizes Abu Zayd's approach along two pathways:

- (1) The path of objection, where Abu Zayd rejects Jurjani's division of majaz into lexical and intellectual and claims it contradicts naẓm and reflects "theological–exegetical constraints."
- (2) The constructive path, where Abu Zayd recasts metaphor and simile around a graded notion of ta'wīl: the farther and more obscure the tertium comparationis (wajh al-shabah), the higher the rhetorical value; the closer and more direct, the lower. He then aligns "imaginative" metaphors and representative similes with the "purest core of metaphor," elevating the cognitively abstract over the sensibly evident.

Results

- 1) On the alleged contradiction with naẓm:
Abu Zayd argues that distinguishing lexical from intellectual majaz surreptitiously reintroduces the "language/speech" split and privileges the word as a word, clashing with naẓm. The analysis, however, shows Jurjani's texts insist that benefit resides in the sentence, not the isolated word; the "lexical" label refers to the locus of transfer (at the level of the single item within context), not to ascribing inherent value to words outside naẓm. Thus, the division is functional and intra-structural, not metaphysical.
- 2) On theological pressure and agency-ascription examples:
Using verses like "grey hair caused by days/rotation of nights," Abu Zayd maintains that Jurjani makes majaz 'aqli (intellectual majaz) hinge on knowing the speaker's belief, which he deems epistemically unstable for the hearer. The article counters that, for Jurjani, speaker intent is not private mind-reading but a contextual cue recoverable from usage, syntactic relations, and

situational norms—the very web that constitutes *naẓm*. Hence, the standard for distinguishing truth and *majaz* is pragmatic and evidential, not mystical.

3) On collapsing lexical and intellectual *majaz* into “one cultural root”:

Abu Zayd reduces both to cultural convention because language is “the heart of the cultural.” While Jurjani does accept conventionality of linguistic signification, his analytical distinction targets where the shift occurs (in the predicate–subject relation vs. in the item’s assigned meaning) within the architecture of discourse. Invoking *kalām* background does not erase the autonomy of Jurjani’s rhetorical analysis.

4) On re-centering *ta’wīl* as the essence of rhetoric:

Abu Zayd reinterprets Jurjani’s metaphor/simile taxonomy as a scale of interpretive labor: the more remote and non-obvious the similarity, the higher the eloquence; the closer and more direct, the more “banal” or “vulgar.” He elevates the “pure core of metaphor” where similarity is intellectually construed (whether sensate-to-abstract, abstract-to-abstract, etc.). The article refines this by showing that Jurjani certainly grades strength/weakness but does not strip “closer” metaphors of eloquence; his criterion is the amount of meaningful work effected by *naẓm*, the suitability to *maqām* (context/purpose), and the prevention of affectation—not an open-ended relativism that equates “more effort to understand” with “more value.”

5) Extending the interpretive metric to simile:

Abu Zayd divides simile into a non-interpretive type (near/manifest similarity) and an interpretive one (representative/analogical) and pairs them with his metaphor split (investigative vs. imaginative). The study notes that Jurjani’s celebrated achievement is indeed to differentiate simile from *tamthīl* and to map their workings—but without absolutizing a superiority of the “distant” over the “near.” Jurjani’s standard remains internal: coherence of *naẓm*, calibrated similarity, and goal-attainment.

Conclusion

The article concludes that Abu Zayd’s deployment of Jurjani serves a broader project of relativist re-reading of the tradition, in which *majaz* and *ta’wīl* are treated as near-synonyms and used to rebuild rhetorical classifications around degrees of interpretive freedom. This yields binaries—lexical/intellectual, sensible/intellectual, vulgar/pure—and a value hierarchy that maps directly onto “difficulty of comprehension.” Against this, Jurjani’s texts reveal a structural-pragmatic program: meaning emerges from *naẓm* (the orchestration of meanings of syntax within discourse), intent as purposive aim recoverable through contextual evidence, and appropriateness (*mulā’ama*) between wording, meaning, and situation. He neither abolishes the eloquence of “near” similarities nor unleashes the intellect without guardrails. Practically, the study urges integrating modern hermeneutics to the measure of the text, not imposing theory upon it. *Majaz* should remain a regulated semantic mechanism, not a pretext for

boundless relativism. In this light, reclaiming Jurjani within his conceptual milieu—while engaging contemporary methods—preserves the rigor of Arabic rhetoric and clarifies where Abu Zayd’s creative rereadings illuminate the heritage, and where they overgeneralize or transpose modern assumptions onto classical theory.

بازخوانی نمایشنامه «الحُسَيْنُ ثائِرًا وَ شَهِيدًا» عبدالرحمن شرقاوی با تکیه بر نظریه گفتمان انتقادی نورمن فرکلاف

احسان ناصری سراب بادیه*^١ (کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات علوم انسانی، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران)

علی سلیمی قلعه‌ئی^٢ (استاد گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران)
مهدیه ناصری سراب بادیه^٣ (فعال فرهنگی و پژوهشگر مستقل حوزه علوم قرآن، آموزش و پرورش، کرمانشاه، ایران)

DOI: [10.22034/jilr.2025.142512.1213](https://doi.org/10.22034/jilr.2025.142512.1213)



تاریخ الوصول: ٢٠٢٤/١١/١٠

صفحات: ٢٥-٤٩

تاریخ دریافت: ١٤٠٣/٠٨/٢٠

تاریخ القبول: ٢٠٢٥/٠١/٠٥

تاریخ پذیرش: ١٤٠٣/١٠/١٦

چکیده

تحلیل قیام جاودانه حسینی در متون ادبی معاصر به‌ویژه در عرصه دراماتیک، همواره نمایانگر گفتمانی است که به‌مثابه یک واقعه تاریخ‌ساز، عینیت بخش آرمان‌های اصیل انسانی و معنوی است که در بطن خود آوای عدالت‌طلبی و حقیقت‌جویی این نهضت عظیم الهی را به گوش جهانیان می‌رساند. جستار پیش‌رو، باتکیه بر رویکردی تحلیلی-توصیفی در بستر تأملات انتقادی فرکلاف در سطوح توصیف، تفسیر و تبیین در پی آن است که از غنای نهفته در گفتمان عاشورایی در نمایشنامه «الحُسَيْنُ ثائِرًا وَ شَهِيدًا» اثر عبدالرحمن شرقاوی که پس از شکست جمال عبدالناصر در دو بخش نگاشته شده پرده برداشته و آن را به‌عنوان تجلی گفتمان مقاومت در جهان معاصر عرب مورد مذاقه قرار دهد و بدین‌سان، بستر لازم برای کاوش در مضامین اجتماعی، فرهنگی، ایدئولوژیک و بینامتنی-دینی اثر مذکور را فراهم آورد. نتایج گویای آن است که نویسنده در سطح توصیف، با بهره‌گیری از عناصر زبانی، بلاغی مناسب با روح حادثه، ابعاد معنوی و عاطفی آن را در چارچوبی فراتاریخی به تماشا گذاشته است و در سطح تفسیر، نمایشنامه با بینامتنیت با قرآن کریم و دیگر متون دینی و بازتاب روح بیداری اجتماعی در حادثه، پژواکی متعالی از ایستادگی در برابر استبداد را به مخاطبان القا می‌کند و در سطح تبیین که بیانگر چرایی تدوین نمایشنامه است، باید گفت که نویسنده با تأکید بر مؤلفه‌های اجتماعی و سیاسی، با همه‌ای علیه نظام سلطه از ذلت و خواری در جهان معاصر عرب به ستوه آمده و خلق این اثر نمایشی-حماسی را پاسخی به این نیاز روحی عصر خود در احیای ارزش‌های انسانی و انقلابی دانسته است.

^١ نویسنده مسؤول؛ پست الکترونیک: ehnaseri1378@gmail.com

^٢ پست الکترونیک: a.salimi@razi.ac.ir

^٣ پست الکترونیک: mahnaseri08@gmail.com

واژگان کلیدی: امام حسین، نمایشنامه عربی، قیام عاشورا، عبدالرحمن شرقاوی، نظریه نورمن فِرکلاف

إعادة قراءة مسرحية «الحُسَيْنُ ثائراً وَ شَهِيداً» لعبد الرحمن الشرقاوي اعتماداً على نظرية الخطاب النقدي لنورمان فيركلاف

الملخص

إنَّ تحليل ثورة الحسين الخالدة في النصوص الأدبية المعاصرة، وخصوصاً في المجال الدرامي، يعزّز دوماً عن خطاب يتجلى كحدث تاريخي مؤثر، يجسد القيم الأصيلة الإنسانية والروحية، لُيَسْمَع صوت السعي نحو العدالة والبحث عن الحقيقة للعالم أجمع في هذا الحراك الإلهي العظيم. وتهدف هذه الدراسة، المعتمدة على منهج تحليلي-وصفي ضمن إطار تأملات فيركلاف النقدية في مستويات الوصف والتفسير والتفسير السببي، إلى الكشف عن ثراء الخطاب العاشورائي الكامن في مسرحية «الحُسَيْنُ ثائراً وَ شَهِيداً» لعبد الرحمن الشرقاوي، التي كُتبت عقب هزيمة جمال عبد الناصر، حيث تسلط الضوء على الخطاب المقاوم كونه تجلياً لهذه الحركة في العالم العربي المعاصر، لتوفر بذلك الأساس اللازم للاستكشاف في الموضوعات الاجتماعية والثقافية والإيديولوجية والدينية البينية في العمل. وتظهر النتائج أنَّ المؤلف، في مستوى الوصف، يستعين بعناصر لغوية وبلاغية تتوافق مع روح الحادثة، ليعرض الأبعاد الروحية والعاطفية بصورة تتجاوز التاريخ؛ بينما في مستوى التفسير، يُظهر النصّ الدرامي التفاعل مع القرآن الكريم والنصوص الدينية الأخرى ويعكس روح النهضة الاجتماعية المرتبطة بالحدث، ليكون صدىً شامخاً لمقاومة الاستبداد لدى الجمهور؛ أما في مستوى التفسير السببي، الذي يوضح سبب تأليف المسرحية، فيمكن القول إنَّ المؤلف، بتأكيد على المكونات الاجتماعية والسياسية، يقدم صرخة في وجه النظام السلطوي، مستنكراً المذلة والضعف في الواقع العربي المعاصر، ليعتبر أن هذا العمل المسرحي-الملحمي رداً على الحاجة الروحية لعصره في إحياء القيم الإنسانية والثورية.

الكلمات المفتاحية: الإمام الحسين، المسرح العربي، ثورة عاشوراء، عبد الرحمن الشرقاوي، نظرية نورمان فيركلاف

مقدمه

بررسی ابعاد و لایه‌های حادثه کربلا نه تنها به تحلیل تحولات تاریخی و سیاسی دوران، بلکه به فهم عمیق‌تر اصول اخلاقی، اجتماعی و دینی حقیقی در جهان اسلام می‌انجامد و موجب روشن‌سازی نقش تربیتی و معنوی این واقعه در پویایی هویت اسلامی انسان معاصر می‌شود. قیام حسینی و واقعه جان‌گداز کربلا در مقام پدیده‌ای گران‌سنگ و شگرف در تاریخ اسلام و اندیشه و وجدان جمعی امت مسلمان؛ علی‌الخصوص تشیع، همواره آینه‌ای برای تجسم عالی‌ترین مضامین ایثار، عدالت‌خواهی و تقابل ابدی حق و باطل است (بنت الشاطی، ۱۴۰۶ق: ۹). این قیام که بر اساس حدیث رسول اکرم (ص): «إِنَّ لِقَتْلِ الْحُسَيْنِ حَرَارَةً فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لَا تَبْرُدُ أَبَدًا» (نوری، ۱۴۰۸ق: ۳۱۸/۱۰-۳۱۹) چونان حرارتی مقدس در لُج تاریخ و فرهنگ ملل مختلف اسلامی و حتی غیر اسلامی زنده مانده، بنیانی استوار برای بازخوانی و تأملات گفتمانی در ساحات متنوع ادبی، دینی و اجتماعی فراهم آورده است. در این میان، عبدالرحمن شرقاوی (۱۹۲۰-۱۹۸۷م)، نمایشنامه‌نویس برجسته و اندیشمند مصری، در اثر ماندگار خود «الْحُسَيْنُ ثَائِرًا وَ شَهِيدًا» به بازنمایی این واقعه‌ی شکوهمند در قالبی هنری و ادبی دست یازیده و درون‌مایه‌ای متعالی از تجسد روح نا آرام و شوریده‌ی حسین بن علی (ع) را به‌منزله‌ی سرآمدی از ایستادگی در برابر ظلم و ستم در مقابل همگان به تماشا گذارده است (شرقاوی، ۱۳۹۹: ۱۴). این منظومه نمایشی با سبک و سیاقی شاعرانه در دو بخش متمایز شکل گرفته است: بخش نخست آن، پرده از رخداد‌های ماقبل شهادت برمی‌دارد که با مرگ معاویه و پایان دوران استیلای وی بر جهان اسلام آغاز می‌شود. بخش دوم آن، با ورود امام به سرزمین کربلا گشوده می‌شود و بدین‌سان، رخداد‌های غم‌انگیز و پرشکوه شهادت آن حضرت و نیز مصائب جان‌سوز وارده بر خاندان مطهر و یاران جان‌نثارش را به تصویر می‌کشد (نوری کیزقانی، ۱۴۰۳: ۱۰).

پژوهش حاضر می‌کوشد این نمایشنامه را بر اساس نظریه گفتمان انتقادی نورمن فرکلاف بازخوانی نماید. بر اساس این نظریه، متون ادبی هم‌بازنما و هم‌بازتولیدی از ایدئولوژی و مناسبات حاکم بر زمان هستند. به باور فرکلاف، زبان و گفتمان نه تنها بازتابنده‌ی جهان واقع، بلکه در مرتبه‌ای عمیق‌تر، خود وسیله‌ای برای بازآفرینی ساختارهای اجتماعی، باورها و ارزش‌ها هستند (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۱۴۰-۱۵۵). به‌واسطه این رویکرد گفتمانی- انتقادی، می‌توان به تأمل در مضمون و شیوه‌هایی پرداخت که شرقاوی با بهره‌گیری از عناصر زبانی در این نمایشنامه متبلور ساخته است. تحلیل نمایشنامه مذکور بر اساس نظریه فرکلاف به دلیل تأکید این نظریه بر بررسی روابط قدرت، هویت و ساختارهای اجتماعی در متون ادبی می‌تواند به انعکاس گفتمان‌های مسلط و هژمونی برخاسته از واقعه کربلا و همچنین بازخوانی اندیشه مقاومت در حوادث سیاسی و اجتماعی در جهان معاصر کمک کرده و مفتاح راه انقلابیون باشد. در این پژوهش تلاش خواهد شد باتکیه بر

بنیان‌های نظریه‌ی مذکور، عمق ساختارهای محتوایی و نمادین قیام عاشورا در این اثر واکاوی اجتماعی و فرهنگی شود.

سؤالات پژوهش

جستار پیش‌رو، بر آن است که به پرسش‌های زیر پاسخ گوید:

۱. مهم‌ترین مضامین و گفتمان حاکم بر نمایشنامه منظوم «الحسینُ ثائراً و شهیداً» چیست؟
۲. چگونه می‌توان با توصیف، تفسیر و تبیین پیام اصیل قیام عاشورا میان آن حادثه حماسی و زمان حاضر پیوند ایجاد نمود؟

روش پژوهش

پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی و مبتنی بر سطوح سه‌گانه؛ «توصیف، تفسیر و تبیین» در نظریه گفتمان انتقادی نورمن فرکلاف استوار است. با اتخاذ این رویکرد، سعی بر آن است تا ابعاد این قیام جاودانی در منظومه «الحسین ثائراً و شهیداً» مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد.

پیشینه پژوهش

در حیطه تحلیل گفتمان مبتنی بر نظریه نورمن فرکلاف پژوهش‌های متنوع و گسترده‌ای در عرصه‌های گوناگون به انجام رسیده است. باین‌حال، نظر به این که تحقیق حاضر به مطالعات اسلامی-آیینی، تاریخی و اجتماعی معطوف است، در ادامه تنها به تحقیقاتی اشاره خواهد شد که بیشترین ارتباط و تداخل محتوایی را با موضوع مورد نظر دارند:

در پژوهشی که فسقنری و سالمی مغالو (۱۳۹۷) به بررسی نمودهای ادبیات پایداری در نمایشنامه شرقاوی پرداختند، شاخص‌هایی چون مقاومت در برابر ظلم، بیداری وجدان‌ها، حمایت از مظلومان، جهاد و شهادت‌طلبی، شکیبایی و پیروی زنان از شهدا، با محوریت حماسه کربلا و قیام امام حسین (ع) تحلیل شده است. ایشان اظهار داشتند که شرقاوی با الهام از این واقعه تاریخی و دینی، به انتقاد از ناهنجاری‌های اجتماعی و سیاسی مصر پرداخته و با بازگوکردن مظاهر قیام حسینی، جامعه را به مبارزه با ظلم و استبداد، عدالت‌خواهی و ایستادگی در برابر زورگویی فرامی‌خواند. فرحان دعیم (۱۴۰۰) نیز در رساله کارشناسی‌ارشد خود با بررسی موشکافانه اسلوب‌های طلب از منظر نحوی و بلاغی و تکیه بر جزئیات وقایع موجود در نمایشنامه «الحسین ثائراً»، به تحلیل خروج این اسلوب‌ها از معانی اصلی به معانی ثانویه پرداخت. وی به این نتیجه رسید که ادبیات حسینی با بهره‌گیری از تکنیک‌های هنری و تجسمی منحصر به فرد، مخاطب را به

لحظه وقوع حادثه می‌کشاند و بدین‌سان می‌تواند پشتوانه‌ای رفیع برای ادبیات حماسی در جهان معاصر محسوب گردد.

انصاری و فصیحی (۱۴۰۱) نیز با رویکردی تحلیلی-توصیفی، به انطباق آثار «الحرّ الریاحی» از عبدالرزاق عبدالواحد، «الحسین ثائراً» از عبدالرحمان شرقاوی، و «الحسین» از ولید فاضل با حقیقت تاریخی واقعه کربلا پرداخته‌اند. یافته‌ها در پژوهش ایشان حاکی از آن است که هر سه اثر با تمسک به شخصیت‌های تاریخی و پیرنگ منطقی، در پی جلوه‌ای حقیقت‌نما از عاشورا هستند؛ لکن عبدالواحد به مدد دخل و تصرف ادبی، اشارات معنایی خاص خود را بر روایت تحمیل کرده، درحالی‌که شرقاوی بیش از دو اثر دیگر به وقایع کربلا نزدیک است. تجلی رئالیسم دینی نیز در اثر فاضل از طریق وقایع خارق‌العاده مشهود است. در نهایت نوری کیزقانی (۱۴۰۳) در مقاله‌ای به ابعاد کلیدی آموزه‌های مکتب حسینی در نمایشنامه مذکور پرداخته است. یافته‌های او نشان می‌دهد که شرقاوی در این اثر فراتر از بازگویی تاریخ و مرثیه‌سرایی صرف، به تبیین درس‌های زندگی برای جامعه اسلامی، به‌ویژه ملت خویش پرداخته و راه‌حل مشکلات اجتماعی را در پیروی از سیره امام جستجو کرده است. مفاهیم بنیادینی چون آزادی، عزت، اخلاص، جوانمردی، عدالت‌خواهی و ظلم‌ستیزی به‌عنوان آموزه‌های اصیل مکتب حسینی در این نمایشنامه به‌خوبی تجلی یافته است. پژوهش حاضر با رویکردی متفاوت و مبتنی بر نظریه گفتمان انتقادی نورمن فرکلاف به این موضوع پرداخته است.

ادبیات و چهارچوب نظری پژوهش

در این مقطع، به‌منظور فراهم‌آوردن درکی بهتر از سیر علمی پژوهش، ابتدا شخصیت ادبی عبدالرحمن شرقاوی و آثار وی و همچنین ابعاد نظریه فرکلاف بررسی خواهند شد.

عبدالرحمن شرقاوی و نمایشنامه «الحسین ثائراً و شهیداً»

عبدالرحمان شرقاوی (۱۹۲۰-۱۹۸۷) از زمره فرهیختگان و متفکران نام‌آور جهان عرب در عصر معاصر به شمار می‌رود. وی که در سال ۱۹۴۳ میلادی با کسب دانشنامه حقوق از دانشگاه الازهر فارغ‌التحصیل شد، سالیان متمادی در عرصه‌های مدیریتی و دولتی ایفای نقش کرد و همچنین به فعالیت‌های روزنامه‌نگاری مشغول بود. شرقاوی در اشعار و نمایشنامه‌هایش با نگاهی منتقدانه به واکاوی مسائل سیاسی و اجتماعی زمانه خویش پرداخت و توانست پژواکی بلیغ و رسا از دغدغه‌ها و چالش‌های جامعه معاصر عربی را به تصویر کشد (الجبوری، ۲۰۰۳: ۳۷۷/۳). اهتمام ادبی و اجتماعی شرقاوی موجبات آن را فراهم آورد که به منصب دبیرکلی سازمان همبستگی آسیا و آفریقا و نیز عضویت در شورای عالی هنر و ادب مصر نائل شود. همچنین، زیست ساده و روستایی وی، منبع

الهام و مایه‌ی آفرینش بسیاری از قصص کوتاه و بلند گشت، به گونه‌ای که آثار ادبی او مشحون از رنگ‌وبوی زندگی مردمان روستا و بازتاب‌دهنده‌ی احوال اجتماعی آن است (شرقاوی، ۱۳۹۹: ۹).

هنگامی که انقلاب ۱۹۵۲ مصر به وقوع پیوست، همچون بسیاری از جوانان مبارز، شور و هیجان انقلابی‌گری جان و دل او را فراگرفت. او به همراه گروهی از جوانان آگاه و آشنا به فرهنگ غرب، اقدام به انتشار مجله‌ای تحت عنوان «الغد الجدید» نمود. فعالیت ادبی و فکری برجسته شرقاوی در اواخر دهه چهل قرن بیستم، با انتشار قصیده معروف «رسالة من أب مصري إلى الرئيس ترومان» آغاز شد؛ اما نقطه عطف کارنامه ادبی وی، نگارش شاهکار رمان نویسی «الأرض» بود که جایگاه ممتاز و بلندی در زندگی ادبی او پدید آورد. نجیب محفوظ، نویسنده نامدار معاصر، درباره این رمان می‌گوید: «این اثر، شرقاوی را در جایگاه سترگ و پیش‌تاز ادبیات سوسیالیستی در میان آثار ادبی معاصر جهان عرب قرار داد» (نک: ناظمیان، ۱۳۸۷: ۲۱۷-۲۱۸). شرقاوی، افزون بر مجموعه‌ای متنوع از آثار داستانی، در قلمرو سیره اسلامی نیز تألیفات ارزشمندی عرضه داشته است. از برجسته‌ترین این آثار می‌توان به نمایشنامه پرمغز «الحسین ثائراً وَ شهیداً» اشاره نمود که در آن، شرقاوی با مهارتی ادبی و بینشی تاریخی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و دینی به تبیین شخصیت و نهضت امام حسین (ع) پرداخته و بدین‌وسیله ژرفای اندیشه خود را در تحلیل این واقعه عظیم اسلامی به نمایش گذاشته است (الصعیدی، ۲۰۰۳م: ۳۷۷-۳۷۸). این نمایشنامه که در سیاقی تاریخی به وقایع اندوه‌بار عاشورا و تأثیرات پس از آن حادثه پرداخته، از دو بخش متمایز تشکیل می‌شود. بخش نخست موسوم به «الحسین ثائراً»، حوادث پیش از عاشورا و ورود حسین (ع) به سرزمین کربلا را بازتاب می‌دهد؛ اما بخش دوم با عنوان «الحسین شهیداً»، در شش پرده تنظیم شده که با ورود کاروان امام به کربلا آغاز می‌گردد؛ در این بخش وقایع روز عاشورا، حرکت اسرا، وقایع کاخ یزید و همچنین صورتی خیالی یزید و قاتلان امام در سال‌های پس از حادثه‌ی عاشورا به تصویر کشیده شده است. شرقاوی در این اثر می‌کوشد تا از رهگذر قصه‌پردازی و نمایش، راهکاری برای مسائل اجتماعی و فرهنگی عصر خویش عرضه کرده و به گونه‌ای هنرمندانه به واکاوی ریشه‌های این معضلات بپردازد.

نظریه تحلیل گفتمان انتقادی نورمن فرکلاف

نورمن فرکلاف، زبان‌شناس برجسته و محقق صاحب‌نام بریتانیایی، متولد ۱۹۴۱ میلادی، به‌عنوان یکی از ارکان حوزه تحلیل گفتمان انتقادی به شمار می‌رود. او که تا پیش از بازنشستگی، سمت استادی دانشگاه لنکستر انگلستان را عهده‌دار بود، با انتشار نخستین اثر خود با عنوان «زبان و قدرت» در سال ۱۹۸۹ میلادی از سوی انتشارات لانگمن، نقش شایانی در پایه‌گذاری و شکل‌دهی این رویکرد نقادانه ایفا کرد. این اثر به‌سرعت در زمره آثار مرجع در حوزه تحلیل گفتمان انتقادی جای‌گرفت و جایگاه علمی فرکلاف را در این عرصه تثبیت نمود. وی در آثار خود به تجزیه و تحلیل

قدرت، ایدئولوژی و سیاست در گفتمان موجود در متون مختلف فرهنگی، سیاسی و اجتماعی و حتی دینی می‌پردازد (ناصری سراب بادیه، ۱۴۰۳: ۵۱-۵۵).

زمخشری در تبیین مقوله گفتمان، آن را «**الْمُؤَاجَهَةُ بِالْكَلامِ**» به معنای روبروشدن طرفین با یکدیگر از طریق کلام، تعریف می‌کند (زمخشری، ۱۹۸۵م: ۲۳۸/۱). هدف از تحلیل گفتمان، تجزیه و تحلیل قواعد زبانی و بلاغی در جهت تفسیر و تبیین الگوهای ساختاری و عناصر فرامتنی است. تحلیل گفتمان انتقادی نیز یک ایدئولوژی است که از بطن جامعه‌شناسی پدید می‌آید و هدف آن بررسی و تجزیه و تحلیل متون، کلام و گفتمان‌های موجود در جامعه و برآمده از آن است (دبیر مقدم، ۱۳۸۶: ۴۸). تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف بر مبنای یک کلیت تشکیل شده که شامل مجموعه‌ای از عناصر درون‌زبانی مانند دستور زبان، بلاغت و زبان‌شناسی و عوامل برون‌زبانی مانند بافت موقعیتی، فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و دینی است. این عوامل، نه تنها به توصیف چگونگی متن می‌پردازند، بلکه در فرآیند تفسیر بستر رویش و خلق متن و همچنین تبیین ایدئولوژی حاکم و هژمونی مسلط بر آن نیز تأثیرگذار هستند (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۷۰). فرکلاف معتقد است که گفتمان به عنوان مجموعه‌ای از اعتقادات، ارزش‌ها و نگرش‌ها در متون مختلف، استعداد بالقوه‌ای برای تعیین سرنوشت و روابط قدرت در جوامع مختلف دارد (محسنی، ۱۳۹۱: ۶۱-۶۲). در رویکرد انتقادی وی، تحلیل گفتمان به عنوان یک فرآیند سه مرحله‌ای توصیفی، تفسیری و تبیینی شناخته می‌شود که از جنبه‌های مختلف یعنی؛ ارتباط عوامل زبان‌شناختی، موقعیتی، بینامتنی و هژمونی دخیل در آن و همچنین شخصیت‌های کلیدی در متن بررسی می‌شود (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۱۷۱-۱۷۲).

واکاوی گفتمان حسینی در نمایشنامه شرفاوی در سطوح سه‌گانه نظریه فرکلاف

در این موضع از سیر پژوهش، نمایشنامه مذکور بر اساس نظریه فرکلاف در سه سطح توصیف ساختارهای زبانی، تفسیربافت موقعیتی و میان‌متنی و همچنین تبیین محتوای ایدئولوژیک و هژمونیک مسلط در آن تحلیل می‌شود.

سطح توصیف

در سطح توصیف، متن جدای از سایر عوامل محیطی و تأثیرات پیرامونی که در شکل‌گیری آن نقش داشته‌اند، مورد مذاقه قرار می‌گیرد. این سطح معطوف به واکاوی جنبه‌های صوری و ظاهری متن است؛ به همین جهت تمرکز آن صرفاً بر ارزیابی خصائص زبانی همچون چینش واژگانی، ترکیب‌بندی نحوی جملات و شناسایی آرایه‌های ادبی و بلاغی به کاررفته در بافت متن است (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۱۷۰-۱۶۵). تحلیل دستورزبانی، نحوی و بلاغی کل متن نمایشنامه «**الحسین ثائراً و شهیداً**» در این مجال میسور و ممکن نبوده و همچنین خارج از اهداف غایی تحقیق است؛ به همین خاطر در

بخش توصیف تنها به ذکر نمونه‌هایی گلچین از متن نمایشنامه شرقاوی که بیانگر اهداف غایی گفتمان قیام حسینی بوده می‌پردازیم:

بافت واژگانی، نحوی و دستوری

شرقاوی با بهره‌گیری از ساختارهای نحوی و دستوری، اغراض مشخص و واحدی را در مقاطع گوناگون از زبان امام حسین (ع) برای هدف قیام عاشورا دنبال می‌کند. به‌عنوان مثال در مقطع «أَنَا لَنْ أَدْعَنَ إِذْعَانَ الْعَبِيدِ أَنَا لَنْ أُعْطِيَ إِعْطَاءَ ذَلِيلٍ، يَا عُمَرُ لَسْتُ وَ اللَّهُ جَبَاناً أَفِرُّ» (شرقاوی، ۱۹۹۵: ۳۱۱) تأکید فعل با مفعول مطلق‌های نوعی «اذعان العبيد» و «اعطاء ذلیل» پرده از صلابت نفس حضرت برمی‌دارد و هرگونه احتمال انقیاد ذلیلانه را مردود می‌شمارد. سوگند به ذات اقدس اله با جمله قسمی «والله» بر پای‌بندی مستحکم امام به عزت انسانی مهر تأیید نهاده و کاربرد فعل مضارع «أفِرُّ» در مقام جمله وصف نیز گریز از ترس و استواری حضرت را به‌مثابه نمادی برای امتناع از هرگونه عقب‌نشینی در برابر طاغوت، حتی در صورت قلتِ عده و عده جلودگر می‌سازد.

نویسنده با استناد به سخنان حضرت، می‌کوشد باورهای خود را بر مسئولان مصر القا کند و آنها را از پذیرش حیاتِ خفت‌بار و ذلت‌آمیز برحذر دارد. بهره‌گیری از ادوات نفی چون «لَنْ» که دلالت بر نفی لبدی دارد و «لَسْتُ» که در اینجا به‌عنوان انکار مطلق به‌کار رفته است، بیزاری قطعی و قاطعانه‌ای از هرگونه تسلیم و خواری را به نمایش گذاشته است.

همچنین عبارت «كُلُّكُمْ يَعْرِفُ أَنِّي جُنْتُ كَيْ أَنْقِدْكُمْ مِنْ ظَالِمِيكُمْ كُلُّكُمْ يَعْلَمُ أَنِّي جُنْتُ كَيْ أَهْدِمَ أَرْكَانَ الضَّلَالِ» (همان: ۲۶۹) در قالبی از جملات خبریه‌ی تأکیدی و ساختاری موزون و موقر ایراد شده است که هر واژه‌ی آن حامل غایتی متعالی و نیتی استوار از زبان حسین (ع) است. استعمال «كُلُّكُمْ» در جایگاه مبتدا، با ایجاد شمولیتی بی‌بدیل درمقابل سپاهیان حُرّ، مخاطبه‌ای مؤکدانه و عام را رقم می‌زند که به‌نوعی همه‌ی مردم معاصر خویش را در معرض پرسشی درونی و وجدانی قرار می‌دهد. جمله‌ی «أَنِّي جُنْتُ كَيْ أَنْقِدْكُمْ» از رهگذر کاربرد تأکید «أَنَّ» مشبّهه‌ی بالفعل در محل مفعول، بر قصد رهایی‌بخشی از سوی امام دلالت دارد و حرف «كَيْ» نیز با نصب فعل مضارع «أَنْقِدْكُمْ» و «أَهْدِمَ»، غایت و هدف والای آن حضرت را برای نجات و هدایت امت از ظلمات ستم و گمراهی مستحکم می‌سازد. نویسنده در عبارت «لَيْسَ لِلْمُؤْمِنِ أَنْ يَسْكُتَ عَنْ طُغْيَانِ سُلْطَانٍ يَجُورُ»، از تعبیر «سلطان» به‌صورت واژه‌ای نکره بهره برده است تا شمول معنایی آن را از قید زمان و مکان فراتر برد؛ به‌گونه‌ای که این مفهوم نه به عصر و دوره‌ای خاص، بلکه به تمامی دوران تاریخ اشاره دارد؛ زیرا عبارت «يَجُورُ»، به صیغه‌ی مضارع در انتهای کلام، بر استمرار و پویایی ظلم نظام سلطه

دلالت دارد و بدین وسیله بیانگر تداوم ظلم ستمکاران در گذر تاریخ است (فسنقری و سالمی مغالو، ۱۳۹۷: ۲۲۶).

همچنین در عبارت «أَنَا لَا أَطْلُبُ مُلْكًا أَوْ وَلَايَةً / إِنِّي أَنْشُدُ إِصْلَاحًا وَ رَشْدًا وَ هِدَايَةً» (همان: ۳۳۵) ابتدا با ذکر مفاهیم «أَنَا لَا أَطْلُبُ مُلْكًا أَوْ وَلَايَةً» در حکم جمله معلول، از فعل منفی استفاده می‌کند که با ادات نفی «لَا» و فعل مضارع «أَطْلُبُ» بر ردّ اهداف دنیوی تأکید می‌کند. در اینجا امام حسین (ع) خود را از مطامع دنیوی مبرا دانسته و هدف قیام خویش را «إِصْلَاحًا» (اصلاح جامعه؛ امر به معرف و نهی از منکر)، «رَشْدًا» (رشد و هدایت) و «هِدَايَةً» (راهنمایی به سوی حق) معرفی می‌کند. این ساختار، تضاد میان اهداف صرفاً دنیوی و مادی و اهداف معنوی و الهی را برجسته می‌سازد. در عبارت «عَهْدٌ عَلَيَّ إِلَى أَبِي وَ إِلَى النَّبِيِّ وَ لَنْ أَخُونَهُ أَنْ أَخَذَ الْحَقُّ الْهَضِيمَ وَ أَقْهَرَ الْجَوْرَ الْعِشُومَ أَلَا أَنَا مَعَ الْمَظْلَمِ أَنْ أُحْمِيَ الضُّعْفَاءُ مِنْ بَطْشِ الْغَتَاةِ الْأَقْوِيَاءِ» (همان: ۳۵۶) جمله‌ها با تأکید بر فعل و ضمیر اول شخص مفرد بیان شده‌اند تا تعهد شخصی و مصمم گوینده را در برابر وفاداری به عهد و پیمان بازتاب دهند. در سطح واژگان، ترکیب‌های وصفی پیچیده همچون «الحق الهضيم» (حق پایمال شده) و «الجور العشوم» (ظالمان زورگو) نوعی لحن حماسی و تراژیک ایجاد کرده و وزن سنگینی به گفتار می‌بخشد. این ترکیبات، تجسد ظلم و حق‌طلبی را به گونه‌ای هنری به تصویر می‌کشند. از نظر محتوایی، متن بیانگر پایبندی امام حسین (ع) به عهد و پیمان و دفاع از مظلومان و مبارزه با مستکبران است، چنان‌که در تعبیری مانند «أَنْ أُحْمِيَ الضُّعْفَاءُ» و «أَقْهَرَ الْجَوْرَ الْعِشُومَ» به وضوح دیده می‌شود.

بافت ادبی و بلاغی

کاربست صناعات ادبی و بلاغی در تحلیل متون معاصر، به تعمیق مفاهیم دراماتیک و تکوین ساختارهای معنایی چندلایه می‌انجامد و همچنین با ایجاد تصاویر ذهنی و ظرفیت‌های تشبیهی و استعارای باریک، ارتباطی فراتر از گفتار صریح و علمی خشک با مخاطب برقرار می‌سازد (فضل، ۱۹۹۲م: ۲۶۵-۲۷۰). بررسی گزینشی برخی از این جلوه‌های ناب در نمایشنامه مورد بحث، نشان از آن دارد که حضور آرایه‌هایی چون تشبیه، استعاره، کنایه و سجع به نحو چشمگیری در توصیف ظرایف محتوایی قیام عاشورا و افزایش بار دراماتیک آن مؤثر بوده و موجب ایجاد خوانش‌های بدیع و انتقادی در بطن اثر می‌شود. به عنوان مثال در بخش نخست نمایشنامه که مربوط به حوادث بعد از مرگ معاویه است، شرفاوی چنین در وصف امام می‌سراید (همان: ۱۹۵):

وَالْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ عِنْدَمَا يَغْدُو إِمَامًا فَسَيَغْدُو كَأَيِّهِ كَأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ
فَيَقِيمُ الْعَدْلَ فِي النَّاسِ وَيَبْغِيهِ سَلَامًا وَسَيَعْلُ فِي حِسَابِ الْأَثَرِيَاءِ الْكَانَرِينَ

در این دو بیت، با به‌کارگیری آرایه تلمیح نسبت به شخصیت‌هایی چون امام حسین (ع) و امیرالمؤمنین (ع)، ذهن مخاطب را به‌سوی برقراری عدالت اجتماعی و حسابرسی به اموال بیت‌المال توسط ایشان که یکی از شروط ایشان برای قبول خلافت بود هدایت می‌کند (شیخ صدوق، ۱۳۸۶ق: ۱۵۱/۱). ترکیب «یَعْدُو إِمَاماً» نمایانگر تشبیهی است که امام را همانند پدرش امیرالمؤمنین در قامت رهبری عادل و صلح‌جو معرفی می‌کند. این تشبیه نه‌تنها بر ویژگی‌های اخلاقی و اجتماعی امام تأکید دارد، بلکه ارثیه معنوی و رسالت مشترک وی و پدرش در ایجاد صلح و عدالت را نیز به‌عنوان یکی از اهداف قیام عاشورا به تصویر می‌کشد. همچنین حسن تعلیل در عبارت «و سَيَعْلُ فِي حِسَابِ الْأَثَرِيَاءِ الْكَانَرِينَ» دیده می‌شود که به‌گونه‌ای ظریف علت نیاز به اجرای عدالت را در ستمگری ثروتمندان و فساد اقتصادی آنان می‌داند و همین امر ضرورت ظهور یک رهبر عادل را تقویت می‌کند (الاسکافی، ۱۴۰۲ق: ۲۲۷). همچنین در عبارت (همان: ۳۶۳):

وَتَذْكُرُونِي دَائِمًا، فَلْتَذْكُرُونِي كُلَّمَا اسْتَشَرْتُ طَوَاغِيتَ الظَّلَامِ / وَإِذَا طَغَتْ نُوبُ الْحُرُوبِ عَلَى نِدَاءَاتِ السَّلَامِ

وَإِذَا مَشَى الْفُقَهَاءُ مَحْذُولِينَ يَلْتَمِسُونَ عَطْفَ الْحَاكِمِينَ / وَإِذَا انْزَوَى الْعُلَمَاءُ خَوْفًا مِنْ صَبَاحِ الْجَاهِلِينَ

که امام خطاب به آیندگان بیان می‌کند، از جمله آرایه‌های ادبی بارز، می‌توان به تکرار لفظی فعل «تذکرُونِ» اشاره کرد که در ایجاد تأکید و قوام در ساختار متن نقش بسزایی دارد و تداوم مضامین عدل و احیای سنت پیامبر را به رخ می‌کشد. استعاره و تشبیه در عبارت «طَوَاغِيتِ الظَّلَامِ» و «نُوبِ الْحُرُوبِ» به‌صورت ضمنی به تاریکی و هولناک بودن حوادث آینده اشاره دارد و هراس موجود در دنیای معاصر را به تصویر می‌کشد. همچنین، آرایه مقابله میان ترکیب‌های «طَوَاغِيتِ الظَّلَامِ»، «نِدَاءَاتِ السَّلَامِ» و «نُوبِ الْحُرُوبِ» به مفهوم جدال دائمی بین خیر و شر اشاره دارد و درعین حال به مخاطب این حس را منتقل می‌کند که حتی در شرایط بحرانی نیز امید به صلح و فتح باید در نظر گرفته شود. همچنین نویسنده با کاربست هنرمندانه سجع متوازی در میان جفت واژه «ظلام» و «سلام» به‌وضوح چالش‌ها و بحران‌های موجود در جوامع معاصر را در ذهن مخاطب تصویرسازی می‌کند. در مجموع، این مقطع نه‌تنها به ابراز احساسات و اندیشه‌های عمیق و آینده‌نگری امام می‌پردازد، بلکه با استفاده از آرایه‌های ادبی غنی و زبان شاعرانه، زوایای تاریک و روشن تاریخ اسلام را به‌وضوح بیان می‌کند و یادآور مسئولیت‌های فکری و اجتماعی در برابر ظلم و بی‌عدالتی حتی در جهان معاصر است.

نویسنده با اشاره به الگوگیری از قیام‌هایی که بعد از واقعه عاشورا شکل گرفت در عبارت (همان:

أَيُّهَا الرِّجَالُ وَالنِّسَاءُ: لَا تَطْلُبُوا رَأْسَ الْحُسَيْنِ بِشَرْقِ أَرْضٍ أَوْ غَرْبٍ / فَالرَّأْسُ مَثْوَاهُ بِقَلْبِي / رَأْسُ الْحُسَيْنِ هُنَا بِقَلْبِي / فَلْتَأْخُذُوا ثَارَ الْحُسَيْنِ / يَا لثَارَاتِ الْحُسَيْنِ.

با بهره‌گیری از قالبی حماسی، به القای پیام عمیق و ماندگاری می‌پردازد که در ادبیات اسلامی و مقاومت بسیار نمادین است. کنایه بالمجاز «رأس الحسین» به «قلب» و درون سینه، در عبارات «فَالرَّأْسُ مَثْوَاهُ بِقَلْبِي» و «رَأْسُ الْحُسَيْنِ هُنَا بِقَلْبِي»، یکی از زیباترین تصویرسازی‌های عاطفی را به نمایش می‌گذارد. در این کنایه، مفهوم شهادت و ارزش‌های جاودان امام حسین (ع) به جای آنکه در مکانی فیزیکی مانند شرق یا غرب زمین جستجو شود، در قلب و درونیات مؤمنان و عشاق عدالت و حق‌طلبی تجلی می‌یابد؛ در واقع «رأس الحسین» به معنای فیزیکی آن در قلب و درون سینه هیچ کس نیست، بلکه این تفکر و ایدئولوژی امام است که جاودان در قلوب و افکار حقیقت‌طلبان و خط فکری انقلابیون و نهضت‌های آزادی‌بخش جهان باقی خواهد ماند (دهقانی فیروزآبادی و رادفر، ۱۳۸۸: ۷۲-۷۱).

بافت نحوی، ادبی و بلاغی نمایشنامه شرقاوی گسترده‌تر از آن مواردی است که پیش‌ازین ذکر شد؛ لکن با توجه به هدف اصلی تحقیق بیشتر تلاش خواهد شد که در سطوح تفسیر و تبیین هدف مورد نظر جستار تحلیل شود.

سطح تفسیر

سطح تفسیر ناظر بر شیوه‌های بهره‌برداری مؤلف از دانش زمینه‌ای در فرایند پردازش گفتمان است و سازوکارهای تولید و خلق متن را در پرتو همین دانش می‌سنجد. در این مسیر، با تحلیل ظرایف و لایه‌های بافت موقعیتی و میان‌متنی آن، به شکافتن روابط پیچیده و درهم‌تیده متن مورد نظر می‌پردازد که بنیادهای معنایی اثر را استوار می‌سازند (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۲۱۵-۲۱۷).

بافت میان‌متنی

بینامتنیت به‌مثابه فرآیندی است که در آن متنی نوین از رهگذر آمیزش و استناد به متون متقدم یا معاصر خویش که بیشترین تناسب و هم‌پوشانی از حیث محتوا یا ساختار صوری با آن دارند قوام می‌یابد (قائم‌نیا، ۱۳۹۳: ۴۳۵). به بیان دیگر، متون سابق و مبدأ، زمینه‌ها و سیاق‌هایی را مهیا می‌سازند که در بستر آن‌ها می‌توان متونی دیگر را آفرید و در پرتو آن‌ها به تأویل و تحلیل متون مقصد پرداخت (عزام، ۲۰۰۱م: ۲۹). نمایشنامه «الحسین ثائراً و شهیداً» در مقام متنی ادبی — آیینی و تاریخی، ارتباطی تنگاتنگ با قرآن کریم و دیگر متون دینی و زیارتی برقرار ساخته است، به‌گونه‌ای که جلوه‌های مفاهیم قرآنی چون عدالت، حق‌طلبی و جهاد فی سبیل‌الله، شهادت طلبی و حریت و آزادی را در ساختاری بینامتنی و تاریخی بازآفرینی می‌کند. این اثر فاخر، با بهره‌گیری از بلاغت

قرآنی و استناد به آیاتی که بر عزم راسخ در مقابله با ستم و پاسداری از حقایق قدسی تأکید دارند، شخصیت امام حسین (ع) را به عنوان اسوه‌ای ماندگار به صورتی تمثیلی نمایش می‌دهد. نخستین صحنه این نمایشنامه با مرگ معاویه آغاز می‌شود: «مَاتَ مَعَاوِيَةُ يَا قَوْمُ، فَاحْرِقُوهُ مِنْذُ الْيَوْمِ» (همان: ۹). شرقاوی، با استناد به آیه «وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا» (اسراء/ ۸۱)، این پرده را به تصویر می‌کشد. در این بخش، معاویه نماد باطل و امام حسین (ع) تجلی حقیقت و آزادی است که از لحظه مرگ معاویه آغاز می‌شود. مرگ معاویه و بیعت‌خواهی جبری برای یزید، نقطه عطف آغازین فاجعه کربلاست. شرقاوی با نمایش سیاست قدرت‌طلبانه یزید «نَحْنُ بَايَعْنَا... فَمَنْ يَنْكُصُ عَنْ الْبَيْعَةِ أَثَمٌ... إِنْهَا بَيْعَةُ إِكْرَاهٍ وَخَوْفٍ... إِنْهَا قَدْ أَخَذَتْ بِالسَّيْفِ مِنْ مُسْتَضْعَفِينَ أَوْ بَقِيضِ الْمَالِ مِنْ أَهْلِ الْوَرَعِ» (همان: ۱۲) در بهره‌گیری از تطمیع و تهدید سران سرشناس جامعه اسلامی، واقع‌نگری متن تاریخی آن را آشکارا بر مخاطب متبادر می‌سازد (انصاری و همکاران، ۱۴۰۱: ۵۷). شرقاوی این مفهوم را با ارجاع به آیه «فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ» (فتح/ ۱۰) در زمینه استناد میان‌متنی تفسیر می‌کند تا پیوندی عمیق میان مسئولیت‌های فردی و تبعات عدم یا نقض بیعت را آشکار سازد.

نویسنده در یکی از پرده‌های نمایش بر استبداد و بیدادگری دستگاه اموی به مثابه نظام سلطه می‌تازد و در پرتو بازخوانی اصول قرآنی و سیره نبوی «أَشْهَدُ أَنَّكَ دَعَوْتَ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى رَسُولِهِ وَ قُتِلَ لِلَّهِ بِكَلِمَاتِهِ» (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۱۹۶)، مبانی قرآنی و سنت نبوی حکومت علوی را بازتاب می‌دهد. او در یکی از پرده‌های نمایش، گفت‌وگوی امام با مروان بن حکم پس از مرگ معاویه را به تصویر می‌کشد؛ صحنه‌ای که در آن با استناد بینامتنی به این فراز از زیارت امام حسین (ع) «أَشْهَدُ أَنَّكَ أَمَرْتَ بِالْقِسْطِ وَ الْعَدْلِ وَ دَعَوْتَ إِلَيْهِمَا» (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۱۹۶)، امام با بیانی استوار، مروان را به تندروی عتاب می‌کند و بر پایبندی به عدل تأکید می‌ورزد: «إِنَّ هَذَا الْمَالُ مَالُ الْمُسْلِمِينَ وَلِكُلِّ فِيهِ حَقٌّ مُسْتَحَقٌّ إِنَّهُ دَيْنٌ ثَقِيلٌ فِي الْعُنُقِ وَعَلَى الْحَاكِمِ أَنْ يَعْدَلَ فِي تَوْزِيْعِ مَالِ النَّاسِ فِيهَا بَيْنَهُمْ» (همان: ۲۳۵)، تا تجلی ریشه‌های قیام حسینی در نهضت عدالت‌طلبانه عاشورا را به مخاطب بنمایاند. امام هنگامی که در برابر حرّ ریاحی می‌ایستد، با بیانی رسا، هدف والا و رسالت انقلابی خویش را آشکار می‌سازد: «كُلُّكُمْ يَعْرِفُ أَيَّ جَنْتٍ كَي أَنْقَذَكُمْ مِنْ ظَالِمِيكُمْ/ كُلُّكُمْ يَعْرِفُ أَيَّ جَنْتٍ كَي أَهْدِمَ أَرْكَانَ الصَّالِلِ» (همان: ۲۳۰). این طنین ظلم‌ستیزانه و اراده‌رهایی‌بخش امام در زیارت سیدالشهدا نیز بازتاب می‌یابد: «وَ بَدَلْ مُهْجَتَهُ فِيكَ لَيْسْتَ تَقْدَرُ عِبَادَكَ مِنَ الْجَهَالَةِ وَ حَيْرَةِ الصَّالَةِ» (مفید، ۱۴۱۳: ۱۰۸)، تا نهضت عاشورا را به مثابه رسالتی برای نابودی جهل و استبداد جلوه‌گر سازد.

در بازخوانی گفتمان آزادی و حریت در قیام حسینی، شرقاوی در اثر نمایشی خود در عبارت «أَمْ تَنْصَحُنِي بِأَنْ أَرْضَى الدِّيَّةَ؟ أَلَيْكَ أَعِيشَ لِبَعْضِ عَامٍ؟ فَسَيَنْتَهِي الْأَجَلُ الْمُقَدَّرُ ذَاتَ يَوْمٍ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَوِيَّةِ وَإِذَا فَكَيْفَ يَكُونُ فِي الْأُخْرَى مَقَامِي؟ إِنِّي لَأَدْعُوكُمْ جَمِيعًا يَا عَبْدَ الْمُطَّلِبِ سِيرُوا مَعِيَ لِنَقِيمِ أَمْرِ الدِّينِ وَلِنَنْصُرُوا حَقَّ الْمَهِينِ» (همان: ۲۲۵) امام را به سان پرچمداری آرمانی ترسیم می‌کند که نه تنها از زیستن برای چند صباحی در دنیا دست شسته، بلکه چشم به مقام اخروی و رضایت الهی دوخته است. او بنی‌هاشم را به جهادی والا فرا می‌خواند و بر لزوم اقامه دین و پاسداشت حق مظلومان تأکید می‌ورزد؛ این تعهدی است برآمده از بصیرت و یقین که در قیام عاشورا به اوج می‌رسد. در این راستا، ندای «هیهات مَنِ الدَّلَّة» از زبان امام در ظهر عاشورا طنین‌انداز می‌شود؛ ندایی که نه تنها برگرفته از عمق تقوای زاهدانه است، بلکه نشان‌دهنده وارستگی از قیود و زرق و برق دنیا و آزادگی از جباران است (ابن طاووس، ۱۳۸۳: ۹). این کلام رسا، انعکاسی از عالی‌ترین معانی خودشناسی و خداجویی در میان بیانات امام در شب عاشورا است «أَلَا وَإِنَّ الدَّعِيَّ ابْنَ الدَّعِيِّ قَدْ رَكَّزَ بَيْنَ اثْنَتَيْنِ: بَيْنَ السِّلَّةِ وَالِدَّلَةِ، وَهِيَاهَاتَ مَنِ الدَّلَّة» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۸/۴۵) که در آن هر مسلمانی عزت و سربلندی را در برابر زور و تحقیر بر می‌گزیند. چنین بینش و تعهدی، سرمایه‌ای معنوی برای نسل‌های آینده است تا همواره به یاد داشته باشند که زهد و آزادگی، نه در عزلت از جهان، بلکه در مبارزه علیه ستم و پاسداری از ارزش‌های الهی تبلور می‌یابد.

همچنین شرقاوی از زبان امام، مرگ با عزت را عالی‌ترین مرتبه آزادی معرفی می‌کند «إِنَّمَا الْمَوْتُ هُوَ الْحُرِّيَّةُ الْكُبْرَى لَوْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا يَفْقَهُونَ حَيْثُ لَا شَيْءَ سِوَى إِلَّا مِنْ لَدُنِ اللَّهِ لَمَنْ جَاءَ بِقَلْبٍ مُطْمَئِنٍّ» (همان: ۲۴۱)؛ حقیقتی که اگر مردمان درک کنند، آن را رهایی مطلق از قیود دنیوی و وصول به حقیقت قدسی خواهند یافت. این شهادت و انقطاع از حیات مادی، نه پایان زندگی، بلکه به تعبیر او گشایشی بس والا در نظر مؤمنی است که قلبی آرام و مطمئن را به پیشگاه الهی می‌آورد (قرائتی، ۱۳۸۸: ۴۸۲/۱۰). و این مضمون با تأملی عمیق در آیه شریفه ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً﴾ (فجر/ ۲۷-۲۸) تأیید و تکمیل می‌شود. این آیه، در مقام دعوت الهی به آرامش ابدی و بازگشت از مسیر فنا به بقای معبود، تمامیت آرمان امام را در عاشورا جلوه‌گر می‌سازد؛ قیامی که در آن شهادت، مرزهای مادی را در می‌نوردد و به‌عنوان رهایی بزرگ و اتصال به حقیقت جاودانگی رخ می‌نماید. از این رو، شهادت در فرهنگ حسینی نه پایان، بلکه وصول به قله‌ی مطلق آرامش و رضایت الهی است که جز قلبی مطمئن و پاک، شایسته آن نخواهد بود.

بافت موقعیتی

اصطلاح «بافت موقعیتی» نخستین بار توسط مالدینوفسکی به عرصه زبان‌شناسی وارد شد. وی بر این باور بود که کشف معنای هر گفتار در گرو واکاوی زمینه‌ها و اوضاع و احوال پیرامونی و شرایط خلق آن است (پالمر، ۱۳۶۶: ۸۹). بافت موقعیتی از نظر فرکلاف را می‌توان مجموعه‌ای از شرایط تاریخی و مؤلفه‌های زمانی و مکانی، فرهنگی و اجتماعی و نیز عواطف و احساسات جاری در بطن موقعیتی دانست که کلام در آن تولید شده و در بازتاب معانی الفاظ و عبارات کنشگران آن نقش‌آفرین است (صانعی‌پور، ۱۳۹۰: ۹۷). این مؤلفه‌ها همچون منشوری، نور معنا را از زوایای گوناگون به ذهن مخاطب عرضه می‌دارند و هم‌راستا با مقصود گوینده، بار معنایی واژگان را شکل می‌دهند (برکاوی، ۱۴۱۱ق: ۲۴۳). نمایشنامه مورد بحث را می‌توان تجلی‌گاه بارز بافت موقعیتی در ساختار ادبیات نمایشی دانست، به گونه‌ای که شرقاوی، باتکیه بر زمینه‌های اجتماعی، فرهنگی و عاطفی جامعه اسلامی مصر بعد از شکست جنگ‌های شش‌روزه، به خلق فضایی می‌پردازد که معنای قیام و شهادت حسین (ع) را با بهره‌گیری از مؤلفه‌های زمانی و مکانی، بر اساس آرمان‌ها و ارزش‌های تاریخی و مذهبی آن دوره در جان مخاطب می‌نشانند. در این اثر، پیوند عمیق متن و بافت موقعیتی نه تنها به تقویت پیام رهایی‌بخش و ظلم‌ستیزانه امام برای مصریان می‌انجامد، بلکه با نمایان ساختن تأثیر شرایط اجتماعی و عاطفی، قالبی نمادین و جاودانه از مبارزه و شهادت، عدالت‌طلبی و ایثار و ظلم‌ستیزی و سازش‌ناپذیری با طاغیان معاصر را در جامعه مختنق مصر به تصویر می‌کشد.

برای تحلیل بافت موقعیتی ناگزیر به بررسی ریشه‌های تاریخی و دینی در خلق اثر مذکور هستیم. این نمایشنامه، زاده دورانی است که جامعه عربی در اندوه شکست جمال عبدالناصر فرو رفته و در تب‌وتاب یافتن الگویی نمادین برای مردم خویش می‌سوزد؛ «طوبی لِمَنْ يُعْطِي الْحَيَاةَ لِقِيَمَةٍ أَغْلَى عَلَيْهِ مِنَ الْحَيَاةِ / طوبی لِأَبْنَاءِ الْحَقِيقَةِ أَدْرَكُوا أَنَّ الْإِبَاءَ هُوَ الطَّرِيقُ إِلَى النَّجَاةِ» (همان: ۳۶۳) الگویی که سازش‌ناپذیری با طاغوت زمان، قهرمانی، شرافت و جان‌فشانی را در دل‌های به خواب‌رفته، زنده سازد (زکی، ۱۹۶۹م: ۱۴۱). شرقاوی، با آگاهی عمیق از بافت تاریخی و اجتماعی عصر خود در تفسیر شخصیت امام حسین (ع) و قیام او به گونه‌ای بی‌بدیل توفیق یافته که روح شیعی و جوهره پیام‌های بنیادین امام را در لایه‌های گوناگون اثرش نمایان ساخته و فرازهای معنوی و فضیلت‌های بی‌کران آن را به‌رغم آنکه خود سَنّی است، به شکلی هنرمندانه به مخاطب منتقل می‌سازد. شرقاوی در آفرینش نمایشنامه سترگ خود، از میراث فاخر تاریخ اسلام الهام می‌گیرد و آن‌ها را به‌مثابه شالوده‌ای استوار برای ساختار هنری در جامعه معاصر خویش برمی‌گزیند. او اما در نمایشنامه مذکور به بسنده کردن بر اصل خام تاریخ اکتفا نمی‌کند، بلکه آن‌ها را دستخوش بازآفرینی و پرورش فکری می‌سازد (عید، ۱۴۰۷ق: ۱۵) تا بدین طریق، افکار و تجربه‌های هنری‌اش را در قالبی نوین به مخاطب عصر حاضر عرضه کرده و به تأثیری پایدار بر جان‌ها دست یابد. عبارت «إِجْعَلِي صَيِّحَتَنَا بوقاً يَدْوِي

لِيُثِيرَ الْغَافِلِينَ / اجْعَلِي أَشْلَاءَنَا رَايَاتٍ حَقِّ دَائِمَةٍ / تَصْبِغُ الدُّنْيَا بِلَوْنِ الدَّمِ مِنْ عَصْرِ لِعَصْرِ» (همان: ۳۸۹) به‌منزله انعکاسی از بافت موقعیتی است که شرقاوی در آن فریاد حق‌طلبی و ظلم‌ستیزی امام را سر می‌دهند که وجدان خفته و غافلان را در طول تاریخ بیدار می‌سازد. پاره‌پاره شدن پیکر شهیدان کربلا، همچون پرچم‌های خونین در گذر اعصار، جهان را به رنگ خون شهدا درمی‌آورد و این رنگین‌کمان ایثار و مقاومت، گواهی بر استمرار پیام نهضت عاشورا در دل تاریخ است؛ جایی که هر قطره خون، بذر آگاهی در زمین غفلت می‌افشاند و از نسلی به نسل دیگر، رسالتی جاودان در قبال ظلم‌ستیزی و عدالت‌طلبی منتقل می‌گردد.

عبارت «أَنَا مَا أَتَيْتُ سِوَى لَأُنْصِرَكُمْ... / وَ لِكِي أَزِيحَ عَنِ الرِّقَابِ الشَّمَّ أَغْلَالَ الطُّغَاةَ / مَا جِئْتُكُمْ إِلَّا لِأَرْفَعَنَّ عَنْكُمْ حَيْفَ الْوَلَاةِ» (همان: ۳۵۶) به وضوح متأثر از شرایط اجتماعی و سیاسی دوران خفقان بعد از شکست اعراب با اسرائیل است. شرقاوی با این جمله «من نیامده‌ام جز برای یاری شما» از زبان امام، در واقع عزم خویش را برای به تصویر کشیدن حمایت از مظلومان و تضعیف طواغیت استبداد ابراز می‌دارد. در این بستر، دعوت به براندازی تسلط طغات و به چالش کشیدن ایشان، نه تنها حاکی از روحیه مقاوم و ایستادگی امام در برابر استبداد یزید است، بلکه به عنوان فراخوانی از دل تاریخ برای آگاهی و بیداری اجتماعی جامعه معاصر برای یزیدهای زمان به شمار می‌آید. این عبارت، نغمه‌ای از عزت و شجاعت را به گوش می‌رساند که از لابه‌لای تاریخ پر درد مصر سر برمی‌آورد و بر تداوم نهضت عاشورا و اهمیت پیام آن در ساحتی نوین تأکید می‌کند.

سطح تبیین

فرکلاف در سطح تبیین، به انکشاف ایدئولوژی و هژمونی مسلط در یک اثر می‌پردازد و از رهگذر تحلیل و واکاوی گفتمان مسلط بر متن در دو سطح توصیف و تفسیر، پرده از تحولات ساختاری و شالوده‌های اجتماعی قدرت مستقر در آن به‌منظور رهایی‌بخشی و نجات اجتماعی کنشگران برمی‌دارد (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۲۴۵-۲۵۰). در واقع این مرحله، تثبیت یا استحاله دانش زمینه‌ای را در فرآیند بازتولید آن در بستر کنش‌های گفتمانی هویدا می‌سازد (محسنی، ۱۳۹۱: ۷۰-۷۲). تطبیق میان ساختار گفتمانی مسلط و کنش قهرمانانه‌ی حسین (ع) به مثابه‌ی تبلوری از ایدئولوژی مقاومت، پایداری و استعلا‌ی معنوی، پرده از تقابل هژمونیک حاکمیت ستمگرانه طواغیت جهان با قدرت اراده‌ی آزاد انسانی برمی‌دارد. شرقاوی در این اثر، به واسطه‌ی بازتاب دگرگونی‌های بنیادین در شالوده‌ی اجتماع، شکافی عمیق میان گفتمان سلطه‌گر نظام سلطه و آرمان عدالت‌محور و سازش‌ناپذیر را در جامعه معاصر مصر به صحنه آورده و بازتولید دانش نهضت حسینی را در سیاقی حماسی و تراژیک رقم می‌زند.

به عنوان مثال در عبارت «فَلْتَذْكُرُونِي عِنْدَ هَذَا كُلِّهِ وَلْتَنْهَضُوا بِاسْمِ الْحَيَاةِ / كَيْ تَرْفَعُوا عِلْمَ الْحَقِيقَةِ وَالْعَدَالَةِ / فَلْتَذْكُرُوا ثَارِي الْعَظِيمِ لِتَأْخُذُوهُ مِنَ الطُّغَاةِ / وَبِذَاكَ تَنْتَصِرُ الْحَيَاةُ» (همان: ۴۴۷)، امر به «انقلاب» و «نهضت» به نام زندگی، نمایانگر فراخوانی ایدئولوژیک است که بر محوریت احیای گفتمان حقیقت محور و عدالت جوی نهضت عاشورا استوار گشته است تا در بستری هژمونیک، مشروعیت ستم دیدگان و مردودیت ستم پیشگان به تصویر کشیده شود. واژه «ثأراً»، به مثابه رمزگان گفتمانی مقاومت و پایداری ملت مصر، دلالتی است بر باز یافتن حیثیت جمعی که در تقابل با سلطه استبداد در فلسطین اشغالی به نجات هویت اصیل جامعه مسلمان عرب می انجامد. در نهایت، اصطلاح «نصرت حیات» تمثیلی از غلبه گفتمان های هژمونیک معنوی و اخلاقی است، چنان که به مثابه بازتابی از استعلا حقیقت و عدالت برگرفته از نهضت حسینی در بستر گفتمان تجلی می یابد. همچنین عبارت «أَنْطِقُوا... / يَا لِلرِّجَالِ... تَكَلَّمُوا / لِمَ تَسْكُنُونَ وَقَدْ بَعَثْتُمْ لِي رَسَائِلَكُمْ / تَعْمَلُنِي ذُنُوبَ الصَّمْتِ عَنْكُمْ؟! / أَوْ مَا بَعَثْتُمْ تَصْرُحُونَ مِنَ الْمَطْلَمِ؟ / هِيَ ذِي رَسَائِلِكُمْ مُحَمَّلَةً بِصَيِّحَاتِ الْأَرَامِلِ وَالْيَتَامَى / لِمَ تَسْكُنُونَ؟ تَكَلَّمُوا... يَا لِلرِّجَالِ؟» (همان: ۲۷۴) به مثابه ندهایی از درون گفتمان های مسلط، به روشنی تجلی گر مقاومت در برابر نظام های جهانی سلطه است. واژگان «أَنْطِقُوا» و «تَكَلَّمُوا»، به عنوان فراخوان هایی شعاری و رمزگانی، متوجه نیاز به شکستن سکوت و ایجاد گفتمان های انتقادی در برابر طاغوت اند. شرقاوی در این دعوت با طرح پرسش هایی چون «لِمَ تَسْكُنُونَ؟»، به تبیین احساس گناه اجتماعی ناشی از سکوت در برابر ظلم می پردازد و در واقع، هژمونی سکوت در برابر ستم پیشگان را زیر سؤال می برد. شرقاوی با ارسال رساله هایی از زبان امام، حامل ندهای مظلومیت و فریادهایی سرکوب شده است که به واسطه ی آنها وجدان جمعی مصر به تکاپو درمی آید. در نهایت، این مقطع از نمایشنامه نمایانگر نوعی هژمونی مقاومت و پایداری و عدم سکون و سکوت در برابر استبداد جهانی بوده که در پی احیای ندای حقیقت و عدالت نهضت عاشورا در مقابل سلطه گران معاصر است، در واقع شرقاوی زبان را به ابزاری برای ایستادگی و تجدید حیات هویتی جامعه مصر مبدل می سازد.

همچنین در بیان «فَلْتَقُلْ لِي بَعْدَ هَذَا مَا الَّذِي تَخْرُجُ لَهُ؟! الْحَسِينُ: سَدُّ أَبْوَابِ الضَّلَالِ / اسْتَعَاثَاتِ الْعَدَالَةِ / انْثِشَالُ الْحَقِّ مِنْ غَاشِيَةِ الظُّلُمِ الْمُخِيفَةِ / شَرَفُ الْإِنْسَانِ، جَاهُ الدِّينِ وَ نَصْرُ الضُّعَفَاءِ» (همان: ۳۳۳) به روشنی ایدئولوژی های مقاومت در برابر هژمونی سلطه گر تبیین می شود. پرسش «فَلْتَقُلْ لِي بَعْدَ هَذَا مَا الَّذِي تَخْرُجُ لَهُ؟»، دعوتی است به تعمق در آرمان های انسانی و تلاش برای بازتعریف مرزهای حق و باطل. «الحسین» در پاسخ به «سَدُّ أَبْوَابِ الضَّلَالِ»، بر لزوم نفی گفتمان های سرکوب گر و ترویج روشنگری که در گرو قیام و پایداری در برابر ظالمان ستمگر است تأکید می کند. این گفتمان، به مثابه تلاشی برای احیای آرمان های عدالت، شهادت، ایثار، مقاومت و آگاهی اجتماعی

در برابر ظلم تلقی می‌شود. همچنین بیان «استغاثاتُ العَدَالَةِ» نیز نمایانگر یک جست‌وجوی انسانی است که در پی تحقق اصول عدالت اجتماعی و طرد ساختارهای ستمگرانه است. «إِنْتِشَالُ الْحَقِّ مِنْ غَاشِيَةِ الظُّلُمِ الْمُخِيفَةِ» نیز تلاشی برای بازپس‌گیری حقیقت در مواجهه با تاریکی‌های سرکوب و بی‌عدالتی را تجلی می‌بخشد. نهایتاً، شرقاوی در عبارت «شَرَفُ الْإِنْسَانِ، جَاهُ الدِّينِ وَ نَصْرُ الضُّعَفَاءِ» بر ضرورت احیای کرامت انسانی و دفاع از مستضعفان تأکید دارد که از الزامات بنیادین هر گفتمان مقاومتی به شمار می‌آید. تبیین پیام‌های قیام حسینی در نهایت به ارتقاء آگاهی جمعی و نهادینه‌سازی اصول عدالت اجتماعی در تمامی جوامع آزادی‌خواه معاصر منجر می‌شود.

نتیجه‌گیری

نتایج در جستار پیش‌گفته به شرح زیر است:

- در بُعد توصیفی، شرقاوی با احاطه بر ظرایف بلاغی، نحوی و واژگانی، پرمعناترین ابعاد دینی، اجتماعی و عاطفی نهضت کربلا را در پیکره‌ای جاودانه و فراتاریخی به منصفی ظهور رسانده است. وی با عباراتی سهل و گزینش واژگانی متناسب، تجلی‌گاه عواطف و معنویات این قیام را به سبکی فاخر و در هیأتی به‌روز از وقایع جهان امروز و هم‌جهت با اندیشه انسان معاصر، در عرصه‌ی خیال و تفکر مخاطب آشکار می‌سازد.
- در بُعد تفسیری، شرقاوی با تکیه بر روابط بینامتنی و قرائن موقعیتی، پژواکی قدسی و فراتر از چارچوب‌های زمان و مکان را از ستیز وجدان‌های بیدار در برابر جور و ستم نظام طاغوت طنین‌انداز روح انسان معاصر می‌کند. این بازآفرینی درام‌گونه، واکنشی تأمل‌برانگیز و نمادین به واقعه‌ی شکست اعراب و جمال عبدالناصر در مصاف با اسرائیل به‌عنوان نماد نظام سلطه است که همچون تلنگری بر عمق روح و ضمیر مخاطب فروود آمده و او را به بیداری و مقاومت اجتماعی به تقلید از مفاهیم والای قیام عاشورا فرا می‌خواند.
- در بُعد تبیینی، شرقاوی مؤلفه‌های اجتماعی و سیاسی نهضت عاشورا را به‌سان الگویی بی‌بدیل در مسیر احیای ارزش‌های ایدئولوژیک انسانی و هژمونی انقلابی، با نگاهی انتقادی تحلیل می‌نماید. او با شبیخون فکری بر ساختارهای سلطه‌جو و بازنمایی نقش امام حسین (ع) در بطن جامعه، تاریخ و فرهنگ معاصر اسلامی، از مجرای ادبیات دراماتیک، مخاطب را به تأمل در جایگاه و تأثیرات این قیام بی‌نظیر بر حیات فرهنگی و هویت اجتماعی‌اش دعوت می‌کند و او را در مسیری اعتلایی و معنوی به بازشناسی مفاهیم ظلم‌ستیزی، سازش‌ناپذیری با نظام سلطه، شهادت‌طلبی، ایثار، جهاد و تقابل با طواغیت در تمامی دوران بر اساس نهضت حسینی هدایت می‌نماید.

منابع و مآخذ

قرآن کریم

- ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۳۸۳). *لهوف سید ابن طاووس* (ترجمه مهدی لطفی). قم: نسیم حیات.
- ابن قولویه، جعفر بن محمد. (۱۳۵۶). *کامل الزیارات*. نجف: دارالمرتضویه.
- الإسکافی، محمد بن عبدالله. (۱۴۰۲ق). *المعیار و الموازنه فی فضائل الإمام أمير المؤمنين (ع)* (تحقیق: الشیخ محمداقبر المحمودی). بیروت: مؤسسة فؤاد بصینو للتجلید.
- انصاری، نرگس، و فصیحی، صفورا. (۱۴۰۱). بررسی حقیقت‌مانندی در نمایشنامه‌های عاشورایی معاصر (مورد پژوهی للحر للریاحی، للحسین ثائراً و للحسین). *زبان و ادبیات عربی*، ۱۴(۴)، ۴۸-۶۵.
- <https://doi.org/10.22067/jallv14.i4.2204-1132>
- برکاوی، عبدالفتاح عبدالعلیم. (۱۴۱۱ق). *دلالة السیاق بین التراث و علم اللغة الحديث*. قاهره: دارالمنار.
- بنت الشاطی، عایشه عبدالرحمن. (۱۴۰۶ق). *السيدة زينب عقيلة بنی‌هاشم*. بیروت: دارالکتب العربی.
- پالمر، فرانک. (۱۳۶۶). *نگاهی تازه به معنی‌شناسی* (ترجمه کوروش صفوی). تهران: نشر پنگوئن.
- الجبوری، کامل سلمان. (۲۰۰۳م). *معجم الأدباء من العصر الجاهلی حتى سنة ۲۰۰۲م*. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- دبیر مقدم، محمد. (۱۳۸۶). *زبان‌شناسی نظری: پیدایش و تکوین دستور زایشی*. تهران: انتشارات سمت.
- دهقانی فیروزآبادی، سیدجلال، و رادفر، فیروزه. (۱۳۸۸). تحول الگوی صدور انقلاب در دوران دفاع مقدس. *فصلنامه خط اول رهیافت انقلاب اسلامی*، ۳(۱۱)، ۵۷-۸۲. دسترسی: <https://surl.li/tbrjuv>
- زمخشری، محمود جار الله. (۱۹۸۵م). *اساس البلاغة*. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- شرقاوی، عبدالرحمن. (۱۳۹۹). *سفر خروج* (ترجمه غلامرضا امامی). تهران: امیرکبیر.
- شرقاوی، عبدالرحمن. (۱۹۹۵م). *الحسین ثائراً و شهیداً*. بیروت: دارالکتب العالمیة.
- شیخ صدوق ابن بابویه قمی، علی بن الحسین. (۱۳۸۶ق). *علل الشرايع و الاحکام*. قم: المكتبة الحیدریة.
- صانعی‌پور، محمد حسن. (۱۳۹۰). *مبانی تحلیل کارگفتی در قرآن کریم*. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- الصعیدی، عبدالفتاح. (۲۰۰۳م). *معجم الأدباء من العصر الجاهلی حتى سنة ۲۰۰۲م*. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- عزّام، محمد. (۲۰۰۱م). *النص الغائب: دراسة تجلیات التناس في الشعر العربي*. دمشق: منشورات اتحاد الکتاب العرب.
- عید، محمد السید. (۱۴۰۷ق). فانتازیا؛ رؤیة نقدیة درامیة لمسرح عبدالرحمن الشرقاوی. *بداع*، ۵(۴)، ۱۴-۳۰. <https://testarchbeta.alsharekh.org/Articles/164/16880/380605>
- فرحان دعی، عقیل. (۱۴۰۰). بررسی نحوی و بلاغی جملات طلبی در نمایشنامه حسین ثائراً (پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد). دانشگاه فردوسی مشهد، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دکتر علی شریعتی.
- فرکلاف، نورمن. (۱۳۷۹). *تحلیل انتقادی گفتمان* (ترجمه فاطمه شایسته‌پیران و دیگران). تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.

- فسنقری، حجت‌الله، و سالمی مغالو، بهروز. (۱۳۹۷). جلوه‌های پایداری در نمایشنامه *الحسین ثائر* شهیداً اثر عبدالرحمن الشرقاوی. *ادب عربی*، ۱۰(۱)، ۲۱۷-۲۳۵. [10.22059/jalit.2018.225179.611625](https://doi.org/10.22059/jalit.2018.225179.611625)
- فضل، صلاح. (۱۹۹۲م). *بلاغه الخطاب و علم النص*. الكويت: عالم المعرفة.
- قائمی‌نیا، علیرضا. (۱۳۹۳). *بیولوژی نص؛ نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن*. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- قرائتی، محسن. (۱۳۸۸). *تفسیر نور*. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- محسنی، محمدجواد. (۱۳۹۱). جستاری در نظریه و روش تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف. *مجله معرفت فرهنگی/اجتماعی*، ۲(۳)، ۶۳-۸۶. دسترسی: <https://surl.li/ezulpy>
- مفید، محمد بن محمد. (۴۱۳ق). *المزار* (تصحیح محمد باقر ابطحی). قم: کنگره جهانی شیخ مفید.
- ناصری سراب بادیه، احسان. (۱۴۰۳). تحلیل گفتمان موجود در دو خطبه «غراء و اشباح» نهج البلاغه بر اساس نظریه انتقادی نورمن فرکلاف (پایان‌نامه کارشناسی ارشد). دانشگاه رازی کرمانشاه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- ناظمیان، رضا. (۱۳۸۷). *متون نظم و نشر معاصر ۲*. تهران: دانشگاه پیام نور.
- نوری کیدقانی، سید مهدی. (۱۴۰۳). درس‌های مکتب حسینی در نمایشنامه *الحسین ثائر* و شهید/ اثر عبدالرحمن شرقاوی. *پژوهش‌نامه معارف حسینی*، ۹(۳۵)، ۷-۲۴. https://www.maarefehosseini.ir/article_206328.html
- نوری، حسین بن محمدتقی. (۱۴۰۸ق). *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل* (تحقیق: مؤسسه آل البيت). قم: مؤسسه آل بیت.

Transliterated References

- Ibn Tawus, Ali ibn Musa. (1383sh). *Luhuf Sayyid Ibn Tawus* (trans. Mahdi Lotfi). Qom: Nasim Hayat. [in Persian]
- Ibn Qulawayh, Ja'far ibn Muhammad. (1356sh). *Kamil al-Ziyarat*. Najaf: Dar al-Murtadawiyya. [in Arabic]
- al-Iskafi, Muhammad ibn Abd Allah. (1402 AH). *al-Mi'yar wa al-Muwazana fi Fada'il al-Imam Amir al-Mu'minin (a)* (ed. Shaykh Muhammad Baqir al-Mahmudi). Bayrut: Mu'assasat Fu'ad Basinu li-l-Tajlid. [in Arabic]
- Ansari, Narges, & Fasihe, Safura. (1401sh). Barrasi Haqiqat-manandi dar Namayeshnameh-ye Ashura'i-ye Mu'asir (Case study: *al-Hurr al-Riyahi, al-Husayn Tha'iran, wa al-Husayn*). *Zaban va Adabiyat-e Arabi*, 14(4), 48-65. <https://doi.org/10.22067/jallv14.i4.2204-1132> [in Persian]
- Barkawi, Abd al-Fattah Abd al-Alim. (1411 AH). *Dalalat al-Siyag bayna al-Turath wa 'Ilm al-Lugha al-Hadith*. Qahira: Dar al-Manar. [in Arabic]
- Bint al-Shati, Aisha Abd al-Rahman. (1406 AH). *al-Sayyida Zaynab 'Aqilat Bani Hashim*. Bayrut: Dar al-Kutub al-Arabi. [in Arabic]
- Palmer, Frank. (1366sh). *Negahi Tazeh be Ma'ni-shenasi* (trans. Kurosh Safavi). Tehran: Nashr Penguin. [in Persian]

- al-Juburi, Kamil Salman. (2003 CE). *Mujam al-Udaba min al-'Asr al-Jahili hatta Sanat 2002m*. Bayrut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. [in Arabic]
- Dabir Moghadam, Muhammad. (1386sh). *Zaban-shenasi Nazari: Peydāyesh wa Takvin Dastur Zayeshi*. Tehran: Entesharat Samt. [in Persian]
- Dehqani Firuzabadi, Seyyed Jalal, & Radfar, Firuzeh. (1388sh). Tahavvol-e Alguyi Sodor-e Enqelab dar Dowran-e Defa'-e Moqaddas. *Faslnameh Khat-e Avval Rahyafte Enqelab-e Eslami*, 3(11), 57–82. Access: <https://surl.li/tbrjuv> [in Persian]
- al-Zamakhshari, Mahmud Jar Allah. (1985 CE). *Asas al-Balagha*. Misr: al-Hay'a al-Misriyya al-'Amma li-l-Kitab. [in Arabic]
- Sharqawi, Abd al-Rahman. (1399sh). *Safar Khuruj* (trans. Gholamreza Emami). Tehran: Amir Kabir. [in Persian]
- Sharqawi, Abd al-Rahman. (1995 CE). *al-Husayn Tha'iran wa Shahidan*. Bayrut: Dar al-Kutub al-Alamiyya. [in Arabic]
- Shaykh Saduq Ibn Babawayh Qummi, Ali ibn al-Husayn. (1386 AH). *Ilal al-Shara'i wa al-Ahkam*. Qom: al-Maktaba al-Haydariyya. [in Arabic]
- San'ipour, Muhammad Hasan. (1390sh). *Mabani-ye Tahlil-e Kar-gofti dar Qur'an Karim*. Tehran: Entesharat Daneshgah Imam Sadeq (a). [in Persian]
- al-Sa'idi, Abd al-Fattah. (2003 CE). *Mujam al-Udaba min al-'Asr al-Jahili hatta Sanat 2002m*. Bayrut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. [in Arabic]
- Azzam, Muhammad. (2001 CE). *al-Nass al-Gha'ib: Dirasat Tajalliyat al-Tanas fi al-Shi'r al-Arabi*. Dimashq: Mansurat Ittihad al-Kuttab al-Arab. [in Arabic]
- 'Id, Muhammad al-Sayyid. (1407 AH). *Fantazia; Ru'ya Naqdiyya Dramiyya li-Masrah Abd al-Rahman al-Sharqawi*. *Ibdā'*, 5(4), 14–30. <https://testarchbeta.alsharekh.org/Articles/164/16880/380605> [in Arabic]
- Farhan Du'aym, Aqil. (1400sh). Barrasi Nahwi wa Balaghi-ye Jumal-e Talabi dar Namayeshnameh *Husayn Tha'iran* (Master's thesis). Daneshgah Ferdowsi Mashhad, Daneshkadeh Adabiyat va Olum Ensani-ye Dr. Ali Shariati. [in Persian]
- Fairclough, Norman. (1379sh). *Tahlil-e Enteqadi-ye Gofthman* (trans. Fatemeh Shayestepiran et al.). Tehran: Markaz-e Motale'at va Tahqiqat Rasaneha. [in Persian]
- Fasnagri, Hojjat-Allah, & Salimi Moghanlou, Behruz. (1397sh). Jelveha-ye Pāydāri dar Namayeshnameh *al-Husayn Tha'iran Shahidan* azar Abd al-Rahman Sharqawi. *Adab Arabi*, 10(1), 217–235. doi:10.22059/jalit.2018.225179.611625 [in Persian]
- Fadl, Salah. (1992 CE). *Balaghat al-Khitab wa 'Ilm al-Nass*. al-Kuwayt: 'Alam al-Ma'rifa. [in Arabic]
- Qaeminiya, Alireza. (1393sh). *Biology-ye Nass; Neshane-shenasi va Tafsir-e Qur'an*. Qom: Pazhuheshgah-e Farhang va Andishe-ye Eslami. [in Persian]
- Qara'ati, Mohsen. (1388sh). *Tafsir-e Nur*. Tehran: Markaz-e Farhangi Dars-hayi az Qur'an. [in Persian]
- Majlisi, Muhammad Baqir. (1403 AH). *Bihar al-Anwar al-Jami'a li-Durar Akhbar al-A'imma al-Athar*. Bayrut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [in Arabic]
- Mohseni, Muhammad Jawad. (1391sh). Jostari dar Nazariyya va Ravesh-e Tahlil-e Gofthman-e Enteqadi-ye Fairclough. *Majalla-ye Ma'refat Farhangi Ejtemai*, 2(3), 63–86. Access: <https://surl.li/ezulpy> [in Persian]
- Mufid, Muhammad ibn Muhammad. (1413 AH). *al-Mazar* (ed. Muhammad Baqir Abtahi). Qom: Kongereh Jahani-ye Shaykh Mufid. [in Arabic]

- Nasari Sarab Badiyeh, Ehsan. (1403sh). Tahlil-e Gofthman-e Mojud dar Do Khotbeh-ye “Gharaa wa Ashbah” Nahj al-Balagha bar Asas Nazariyye-ye Enteqadi-ye Norman Fairclough (Master’s thesis). Daneshgah Razi Kermanshah, Daneshkadeh Adabiyat va Olum Ensani. [in Persian]
- Nazemian, Reza. (1387sh). *Motun-e Nazm wa Nasr-e Mo’aser* 2. Tehran: Daneshgah Payam Nur. [in Persian]
- Nuri Keyzqani, Seyyed Mahdi. (1403sh). Dars-hayi-ye Maktab-e Hosseini dar Namayeshnameh *al-Husayn Tha’iran wa Shahidan* azar Abd al-Rahman Sharqawi. *Pazhuheshnameh Ma’aref Hosseini*, 9(35), 7–24. https://www.maarefhosseini.ir/article_206328.html [in Persian]
- Nuri, Husayn ibn Muhammad Taqi. (1408 AH). *Mustadrak al-Wasa’il wa Mustanbat al-Masa’il* (ed. Mu’assasat Al al-Bayt). Qom: Mu’assasat Al al-Bayt. [in Arabic]

A Reinterpretation of the Play "Al-Husayn: The Revolutionary and Martyr" by 'Abd al-Rahman Sharqawi Based on Norman Fairclough's Critical Discourse Theory

Ehsan Naseri Sarab Badiyeh*

(M.A. in Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Razi University, Kermanshah, Iran)

Ali Salimi Qalaei

(Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Razi University, Kermanshah, Iran)

Mahdieh Naseri Sarab Badiyeh

(Cultural Activist and Independent Researcher in Qur'anic Studies, Ministry of Education, Kermanshah, Iran)

Abstract

The study of Imam Husayn's timeless uprising within contemporary literary works, particularly in the dramatic genre, continually illustrates a discourse that, as a transformative historical event, embodies profound human and spiritual ideals. This discourse resounds with calls for justice and truth, conveying the essence of this grand, divinely inspired movement to the world. This article, employing an analytical-descriptive approach based on Fairclough's critical discourse theory across the dimensions of description, interpretation, and explanation, seeks to uncover the depth of Ashura's discourse within 'Abd al-Rahmān Sharqāwī's play, *Al-Husayn: The Revolutionary and Martyr*, written in response to the Arab world's shifting political landscape after Gamal Abdel Nasser's defeat. The play is examined as a representation of the discourse of resistance in modern Arab culture, providing a platform to explore its social, cultural, ideological, and intertextual-religious themes. Findings indicate that at the descriptive level, the playwright uses linguistic and rhetorical elements reflecting the event's spirit, highlighting its spiritual and emotional impact in a transhistorical frame. At the interpretive level, the play resonates with intertextual elements, including the Qur'an and other religious texts, conveying the spirit of social awakening and resistance against oppression. At the explanatory level, the playwright critiques contemporary oppression, reflecting a need to revive human and revolutionary values in his time.

Keywords: Imam Husayn, Arabic drama, Ashura uprising, 'Abd al-Rahman Sharqawi, Norman Fairclough's theory

Extended Abstract

Introduction

The Karbala event has long shaped ethical, social, and spiritual horizons in Islamic thought. Beyond historical and political facts, it functions as a living source of values such as sacrifice, justice, and the refusal of oppression. The

Egyptian playwright Abd al-Rahman Sharqawi (1920–1987) restages this legacy in his two-part dramatic poem, *al-Husayn Thairan wa Shahidan* (Husayn: Rebel and Martyr). Part I covers the crisis after Muawiya's death; Part II dramatizes the arrival at Karbala, the day of Ashura, the tragedy, the captivity of the family, and the continuing moral consequences. This study rereads Sharqawi's play through Norman Fairclough's Critical Discourse Analysis (CDA). CDA views literary texts not only as representations but also as practices that make, circulate, and contest ideologies and power relations. Using Fairclough's three stages—description, interpretation, and explanation—the article asks: (1) What themes and discourses structure *al-Husayn Thairan wa Shahidan*? (2) How does the play link the original message of Ashura with contemporary realities in order to form an ethic of resistance?

Methodology

This study uses a descriptive-analytical design grounded in Fairclough's Critical Discourse Analysis, integrating three linked stages in one workflow: (1) description, where selected scenes are examined for lexis, transitivity, modality, syntax, and rhetorical devices (repetition, parallelism, metaphor, allusion, rhyme/saj), with special attention to emphatic negations (*lan*, *lastu*), oath formulas, and purpose clauses (*ji'tu kay...*) that foreground Husayn's agency and moral resolve; (2) interpretation, which traces intertextual ties to the Quran and devotional formulas (*ziyarah*) alongside the situational context of post-1967 Egypt—defeat, authoritarian pressure, and a public search for ethical models—to show how the play's "then" speaks to the audience's "now"; and (3) explanation, which maps how textual choices and intertexts build a counter-hegemony of justice, dignity, and speech against the hegemony of fear, bribery, and silence, positioning audiences as responsible agents called to break silence and protect the weak. Sampling is purposive, focusing on representative passages central to resistance, justice, and ethical leadership rather than cataloguing all stylistic features, and prior scholarship on Sharqawi and resistance poetics is used comparatively while keeping the analysis aligned with CDA's diagnostic aims.

Results

Textual description: a grammar of resolve.

Sharqawi shapes Husayn's voice through categorical negations, oath formulas, and action verbs that foreclose any reading of capitulation: "I will never submit," "By God, I am no coward," and "I came to rescue you from your oppressors and to demolish the pillars of error." Purpose clauses align identity with mission (rescue, reform, guidance). Lexical pairings such as "the trampled right" versus "the crushing injustice" dramatize moral contrast, while syntactic parallelism—especially direct repetition—creates a chant-like insistence suited to didactic theater and communal memory. Figurative language extends ethics into imagery: phrases like "tyrants of darkness," "let our cry be a trumpet," and "let our torn

bodies be banners of truth” translate pain into mobilizing signs, making figures of speech carriers of meaning rather than ornament.

Intertextual and situational interpretation: from scripture to street.

The play’s pivots echo Quranic proclamations that truth arrives and falsehood vanishes, positioning Muawiya and Yazid as emblems of falsehood and Husayn as the locus of truth and freedom. Ziyarah formulas (“you commanded justice and called to it”) are revoiced as dialogue to present justice as the legal and moral basis of governance. This intertextual weaving situates the drama within a sacred archive that amplifies its authority. Situationally, the play addresses an audience marked by defeat and domestic repression: lines that renounce the pursuit of dominion and affirm reform, right guidance, and protection of the weak mirror demands for ethical rule. Exhortations to speak—“Why do you keep silent? Speak, O people!”—challenge the hegemony of silence, and the refrain “hayhat minni al-dhilla” is framed as a civic ethic in which dignity is non-negotiable.

Explanatory synthesis: counter-hegemony and the politics of memory.

Read through CDA’s third stage, the play operates as a counter-hegemonic project. Martyrdom is resignified as “greater freedom,” not fatalism; the image “make our torn bodies banners of truth” converts trauma into a pedagogy of courage in which fragments become flags and grief becomes a grammar for collective action. The work gathers a repertoire of just practice—refusal of coerced allegiance, defense of public wealth as a trust, protection of the weak, and the duty to speak. Thematic pillars emerge clearly: justice and fair distribution of resources; rejection of coercion by fear or bribery; freedom and dignity as ethical foundations; speech over silence as civic duty; and a transhistorical address that turns the audience into accountable interlocutors. Formal devices—repetition, parallelism, antithesis, and rhythmic phrasing—function as tools that bind memory to action.

Dialogue with earlier studies.

Previous research identified resistance markers (defense of the oppressed, martyrdom, women’s steadfastness), analyzed imperatives and request strategies, and compared historicity across Karbala works. The present CDA approach complements these findings by showing how micro-level linguistic choices (negation, oath modality, purposive syntax) anchor a macro politics of emancipation, and how intertextual citation organizes a moral economy that contests contemporary hegemony.

Conclusion

Using Fairclough’s CDA clarifies how al-Husayn Thairan wa Shahidan transforms sacred history into a living discourse of resistance suited to its historical moment. At the descriptive level, negations, oaths, purposive syntax, and dense rhetorical arrays create a grammar of resolve that renders surrender unthinkable. At the interpretive level, Quranic and devotional intertexts and careful staging of historical actors place the play within a sacred archive while

addressing the emotional and political pressures of modern Egypt. At the explanatory level, the work builds a counter-hegemony: martyrdom as freedom, silence as complicity, and public life oriented to justice, dignity, and speech. Three contributions follow. First, form is political action: Sharqawi's stylistic design serves ideological ends. Second, intertext bridges eras, turning Ashura into a renewable resource for ethical citizenship and social critique. Third, drama becomes pedagogy: remembrance is translated into responsibility, and grief into guidance. In short, the play does not merely depict Karbala; it performs it as discourse that calls audiences to rescue the oppressed, dismantle error, restore justice, and dignify life through truth.

بررسی ترجمه کنایه‌های قرآنی در معانی القرآن بر اساس نظریه آنتوان

برمن

فاطمه جلالوند^۱ (دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی دانشگاه سمنان)

حبیب کشاورز^۲ (استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه سمنان)

علی‌اکبر نورسیده^۳ (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه سمنان)

DOI: [10.22034/jilr.2025.141873.1194](https://doi.org/10.22034/jilr.2025.141873.1194)



تاریخ الوصول: ۲۰۲۴/۰۸/۰۵

تاریخ القبول: ۲۰۲۵/۰۱/۲۹

صفحات: ۷۸-۵۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۰

چکیده

ترجمه متون مقدس، به ویژه قرآن کریم، به دلیل وجود لایه‌های معنایی و بلاغی عمیق، یکی از چالش‌برانگیزترین حوزه‌های ترجمه است. کنایه‌ها به عنوان یکی از صور بیانی مهم در قرآن، دارای ابعاد معنایی و بلاغی پیچیده‌ای هستند که انتقال صحیح آن‌ها به زبان دیگر، نیازمند دقت و مهارت ویژه‌ای است. از این رو، بررسی نحوه بازتاب این پیچیدگی‌ها در ترجمه‌های فارسی از اهمیت بالایی برخوردار است. پژوهش حاضر به بررسی ترجمه کنایه‌های قرآنی در کتاب "معانی القرآن" اثر محمدباقر بهبودی بر اساس نظریه ریخت‌شکنانه آنتوان برمن می‌پردازد. هدف این مطالعه، تحلیل میزان تطابق ترجمه‌های بهبودی با مؤلفه‌های نظریه برمن و ارزیابی تأثیر این تطابق یا عدم تطابق بر انتقال اصل بلاغی کنایه‌ها به مخاطبان فارسی‌زبان است. روش تحقیق توصیفی-تحلیلی بوده و ۳۰ نمونه از آیات حاوی کنایه، بر اساس گرایش‌های منطقی‌سازی، شفاف‌سازی، تضعیف کمی و کیفی، آراسته‌سازی، و تخریب عبارات و خاصگی‌های زبان بررسی شده است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که در ترجمه‌های بهبودی گرایش‌های شفاف‌سازی (۲۴٪) و تخریب عبارات و اصطلاحات زبان (۲۴٪) و منطقی‌سازی (۲۳٪) در بیشتر آیات مشهود است و بیشترین بسامد را داشته‌اند. و در برخی موارد، موجب تضعیف بلاغت و اصالت تصاویر کنایی قرآن شده‌اند. این پژوهش نشان می‌دهد که نظریه برمن، ابزار مفیدی برای نقد ترجمه‌های قرآنی است و می‌تولند به بهبود کیفیت ترجمه‌های آتی و حفظ غنای متن اصلی کمک کند.

کلید واژه‌ها: نقد ترجمه، کنایه، معانی القرآن، آنتوان برمن، محمدباقر بهبودی

^۱ پست الکترونیک: jalalvandfateme86@gmail.com

^۲ نویسنده مسؤول؛ پست الکترونیک: hkeshavarz@semnan.ac.ir

^۳ پست الکترونیک: noresideh@semnan.ac.ir

دراسة ترجمة الكنايات القرآنية في "معاني القرآن" وفقا لنظرية أنطوان بيرمان

الملخص

ترجمة النصوص المقدسة، ولا سيما القرآن الكريم، تُعتبر إحدى من أكثر المجالات تحديًا في الترجمة بسبب الدلالات المعنوية والبلاغية العميقة. الكنايات، باعتبارها من أبرز الصور البيانية في القرآن، تحتوي على أبعاد معنوية وبلاغية معقدة والتي يتطلب نقلها الصحيح إلى لغة أخرى دقة ومهارة خاصة. ومن هنا تبرز أهمية دراسة كيفية انعكاس هذه التعقيدات في الترجمات الفارسية. يهدف هذا البحث إلى دراسة ترجمة الكنايات القرآنية في كتاب "معاني القرآن" لمحمد باقر البهبودي بناءً على نظرية الميولات التحريفية لأنطوان بيرمان، يسعى البحث إلى تقييم مدى تطابق ترجمات البهبودي مع ميولات نظرية بيرمان وتقدير تأثير هذا التطابق أو عدمه على نقل الأصالة البلاغية للكنايات إلى الجمهور الفارسي. تعتمد هذه الدراسة على المنهج الوصفي-التحليلي حيث تم اختيار ٣٠ عينة من الآيات القرآنية التي تحتوي على الكنايات بناءً على ميولات العقلنة والتوضيح والاختصار الكمي والاختصار الكيفي والتفخيم وهدم العبارات المألوفة والمصطلحات. تشير نتائج البحث إلى أن في ترجمات البهبودي أظهرت بشكل واضح ميولات التوضيح (٢٤٪) وهدم العبارات المألوفة والمصطلحات. (٢٤٪) والعقلنة (٢٣٪) في أكثر الآيات، حيث كانت الأكثر تكراراً في معظم الآيات. وقد أدت في بعض الحالات إلى فقدان الصور البلاغية وأصالة الكنايات. وتؤكد هذه الدراسة أن نظرية برمن تمثل أداة فعالة لنقد الترجمات القرآنية، ويمكن أن تسهم في تحسين جودة الترجمات المستقبلية والحفاظ على ثراء النصوص الأصلية.

الكلمات المفتاحية: نقد الترجمة، الكناية، معاني القرآن، أنطوان بيرمان، محمدباقر البهبودي

مقدمه

ترجمه متون مقدس، به‌ویژه قرآن کریم، همواره یکی از پیچیده‌ترین و حساس‌ترین عرصه‌های ترجمه‌پژوهی بوده است. از آنجا که قرآن کریم دارای لایه‌های معنایی عمیق و گسترده‌ای است، انتقال دقیق و صحیح این معانی به زبان‌های دیگر، به‌ویژه در مواردی که از صور بیانی چون کنایه استفاده شده است، امری دشوار و چالش‌برانگیز است. کنایه‌ها به عنوان یکی از اشکال بلاغی و زبانی قرآن، اغلب دارای ابعاد معنایی متعددی هستند که درک و ترجمه آن‌ها نیازمند دقت و مهارت ویژه‌ای است.

محمدباقر بهبودی، از مترجمان برجسته معاصر، در کتاب «معانی القرآن»، تلاش کرده است تا معانی قرآنی را به زبان فارسی منتقل کند. با این حال، بررسی میزان موفقیت وی در انتقال دقیق کنایه‌ها، به‌ویژه در چارچوب نظریه «ریخت‌شکنانه» آنتوان برمن که بر حفظ اصلیت متن مبدأ تأکید دارد، ضروری به نظر می‌رسد. نظریه برمن ابزاری مفهومی برای ارزیابی ترجمه‌ها فراهم می‌آورد و بر جلوگیری از تغییر یا تحریف ساختارهای زبانی و بلاغی متن اصلی تأکید دارد. این پژوهش با هدف ارزیابی ترجمه‌های بهبودی از کنایه‌های قرآنی، در چارچوب نظریه برمن انجام شده است.

بیان مسأله

ترجمه قرآن کریم، به دلیل ماهیت بلاغی و معنایی آن، یکی از دشوارترین انواع ترجمه به شمار می‌آید که نه تنها امری حساس است، بلکه نیازمند رعایت اصول خاصی است که بتواند اصالت معنایی و بلاغی متن اصلی را حفظ کند. کنایه‌ها، به‌عنوان یکی از عناصر بلاغی قرآن، به دلیل چندلایه بودن معانی و پیوند عمیق با فرهنگ و زبان عربی، چالشی مضاعف برای مترجمان ایجاد می‌کنند. انتقال این ویژگی‌ها به زبانی دیگر، همچون فارسی، بدون تحریف یا ساده‌سازی، یکی از دغدغه‌های اصلی در ترجمه متون قرآنی است.

در این میان، آنتوان برمن به عنوان نظریه‌پردازي که به شدت با گرایش بومی سازی در فرآیند ترجمه مخالف است با ارائه نظریه «گرایش‌های ریخت‌شکنانه»، سیزده عامل را به عنوان عوامل تحریف ترجمه مطرح می‌کند؛ گرایش‌هایی که برمن به تحلیل آن‌ها می‌پردازد عبارتند از منطقی‌سازی، شفاف‌سازی، اطناب، آراسته‌سازی، تضعیف کیفی، تضعیف کمی، همگون‌سازی، و تخریب ریتم و ضرب‌آهنگ، تخریب شبکه‌های دلالتی زیرین، تخریب سیستم بندی متن، تخریب یا غیربومی کردن شبکه‌های زبانی بومی، تخریب عبارات و خاصگی‌های زبان، و امحاء و برهم نهادگی زبان‌ها. هرکدام از عوامل، به نحوی می‌توانند اصالت متن اصلی را تحت تأثیر قرار دهند و بر پرهیز از تحریف متن و وفاداری به ساختار و ویژگی‌های زبانی و ادبی متن مبدأ تأکید دارد. با این حال،

تمامی این عوامل در ترجمه متون قرآنی اهمیت یکسانی ندارند. پژوهش حاضر، شش عامل منطقی‌سازی، شفاف‌سازی، تضعیف کمی و کیفی، آراسته‌سازی، و تخریب عبارات و خاصگی‌های زبان را انتخاب کرده است که بیشترین ارتباط را با ساختارهای بلاغی و معنایی کنایه‌های قرآنی دارند.

به دلیل محدودیت‌های پژوهش و تمرکز بر ابعاد خاصی از نظریه برمن، بررسی تمامی عوامل امکان‌پذیر نبوده است لذا بر مهم‌ترین عوامل تأثیرگذار بر ترجمه‌های بهبودی تمرکز شده است. هریک از شش گرایش مذکور، ویژگی‌های خاصی در فرایند ترجمه کنایه‌ها و انتقال معانی دقیق و ظریف متون مقدس دارند. بسیاری از کنایه‌های قرآنی دارای ابعاد معنایی پیچیده‌ای هستند که ممکن است در ترجمه‌های ساده‌سازی شده از دست بروند؛ منطقی‌سازی می‌تواند بر تفسیرهای دینی و ادبی تأثیرگذار باشد. برخی از کنایه‌ها به دلیل ماهیت مبهم و چندپهلوی بودنشان، نیازمند توجه ویژه‌ای در ترجمه هستند. شفاف‌سازی می‌تواند به تغییر یا کاهش معانی این کنایه‌ها منجر شود. کاهش جزئیات و معانی در فرایند ترجمه با تضعیف کمی، می‌تواند بر دقت و جامعیت انتقال مفاهیم کنایه‌ای قرآن تأثیر منفی بگذارد. تغییر در کیفیت بیان و محتوای کنایه‌ها، با تضعیف کیفی، باعث می‌شود که عمق معنایی و ادبی آنها در ترجمه‌های نهایی کاهش یابد. افزودن جزئیات یا عناصر زبانی اضافی در ترجمه به منظور آراسته‌سازی می‌تواند به تحریف و تغییر معانی اصلی کنایه‌ها منجر شود. استفاده از عبارات و اصطلاحات معادل در زبان مقصد که نتوانند به درستی بار معنایی و فرهنگی کنایه‌های قرآنی را منتقل کنند، می‌تواند باعث ایجاد سوءتفاهم‌های معنایی شود. این گرایش‌ها به دلیل نقش کلیدی‌شان در فرایند ترجمه کنایه‌های قرآنی انتخاب شده‌اند، چرا که هر یک از آنها به نوعی می‌تواند به تغییر و تحریف معانی دقیق و ظریف این کنایه‌ها منجر شود. بررسی‌های اولیه، این شش عامل بیشترین نمود را در ترجمه‌های بهبودی داشته‌اند و تأثیر بیشتری بر بلاغت و اصالت کنایه‌های قرآنی گذاشته‌اند.

کتاب «معانی القرآن» نوشته محمدباقر بهبودی، به عنوان یکی از آثار برجسته در ترجمه و تفسیر قرآن، نمونه‌ای قابل توجه برای ارزیابی بر اساس نظریه برمن است. محمدباقر بهبودی در کتاب «معانی القرآن» تلاش کرده است تا معانی و تصاویر قرآنی را به زبان فارسی منتقل کند. با این حال، هنوز مشخص نیست که ترجمه‌های وی تا چه اندازه توانسته‌اند اصالت کنایه‌ها و ویژگی‌های بلاغی متن قرآن را حفظ کنند. تفاوت معانی القرآن با دیگر ترجمه‌های قرآن در تفسیری بودن آن است؛ زیرا مترجم بر این باور است که «اگر قرآن پس از آگاهی از ادبیات به طور دقیق و کامل ترجمه شده باشد و سبک و اسلوب ویژه‌ی قرآن در ارائه معارف، به عنوان معیار استنباط و راهنمای ترجمه باشد، در این صورت قرآن نیازی به تفسیر جداگانه ندارد» (معانی القرآن، ۱۳۹۵ ش. ۷).

این پژوهش با هدف بررسی و تحلیل ترجمه کنایه‌های قرآنی در این اثر و بررسی میزان وفاداری آن به اصول نظریه برمن انجام شده است. پرسش اصلی پژوهش این است که ترجمه‌های بهبودی تا چه حد توانسته‌اند معانی کنایه‌های قرآنی را بدون تحریف منتقل کنند؟

سؤالات تحقیق

۱. کدام گرایش ریخت‌شکنانه برمن در ترجمه بهبودی بیشتر پدیدار شده است؟
۲. مترجم چگونه توانسته از روش‌های مطلوب برای انتقال تصاویر بلاغی در ترجمه خود استفاده کند؟
۳. گرایش‌های ریخت‌شکنانه در ترجمه‌های بهبودی از کنایه‌های قرآنی چگونه موجب کاهش بلاغت و اصالت تصاویر زبانی شده‌اند؟

فرضیه‌های تحقیق

۱. پژوهش حاضر با روش توصیفی تحلیلی انجام شده و بر پایه محورهای نظریه آنتوان برمن در زمینه ترجمه استوار است. در ترجمه‌های بهبودی، گرایش‌های منطقی‌سازی و شفاف‌سازی بیشترین بسامد را دارند.
۲. استفاده از نظریه برمن در نقد ترجمه‌ها می‌تواند به شناسایی موارد تحریف و تضعیف ساختارهای زبانی و بلاغی کمک کند.
۳. ترجمه‌های بهبودی از کنایه‌های قرآنی، در برخی موارد، به دلیل گرایش‌های ریخت‌شکنانه، موجب از دست رفتن بخشی از بلاغت و اصالت تصاویر زبانی شده‌اند.

پیشینه تحقیق

تاکنون آثار زیادی در زمینه‌های مختلف بر اساس نظریه آنتوان برمن مورد نقد قرار گرفته است. اما در خصوص ترجمه بهبودی چه بر اساس نظریه برمن و چه بر اساس دیگر نظریات ترجمه، پژوهشی یافت نشد. البته پژوهش‌هایی در خصوص کتاب معانی القرآن فارغ از نظریات ترجمه انجام شده است. تنها مطالعاتی که در مورد کتاب معانی القرآن محمد باقر بهبودی انجام شده است، دو مقاله و همچنین سه پایان‌نامه می‌باشد. مقالات عبارتند از:

مسعود مهدوی (پژوهش‌های قرآنی ۱۳۷۴ش) در مقاله «مروری بر معانی القرآن» با نگاهی گذرا به بررسی این ترجمه می‌پردازد و بیان می‌دارد که این کتاب، بر خلاف عنوانش یک ترجمه تفسیری نیست و به زعم او مترجم در این ترجمه دچار خطاهایی از قبیل آمیختن کلام الله با کلام مردم به بهانه تفسیر یا اختلاط ترجمه و تفسیر، اشتباهات تفسیری، مسائل موهوم و خلاف اعتقادات، استفاده از عبارات عجیب و غریب و بیگانه و در نهایت، ارائه ترجمه‌ای عامیانه شده است. لازم به

ذکر است که دیدگاه مهدوی، این ترجمه را عامیانه و غیرتفسیری معرفی کرده است، اما پژوهش حاضر با تمرکز بر کنایه‌ها، نشان می‌دهد که این اثر دارای جنبه‌های تفسیری و زیبایی‌شناختی خاصی است. این تفاوت دیدگاه به دلیل روش و هدف پژوهش‌های مذکور است؛ مقاله آقای مهدوی بیشتر به جنبه‌های کلی و خطاهای موجود در ترجمه پرداخته است، در حالی که پژوهش حاضر بر بررسی اسلوب کنایه و سایر صور بیانی بر اساس نظریه برمن متمرکز است.

مژگان سرشار و زهرا صادقی (تحقیقات علوم قرآن و حدیث ۱۳۸۹ش) در مقاله «معرفی روش استاد محمدباقر بهبودی در ترجمه تفسیری معانی القرآن» با روش توصیفی به بیان شیوه بهبودی در ترجمه قرآن پرداختند. و معتقدند که رویکرد مهم در روش بهبودی، آشنایی با اصول تفسیر و فقه است؛ این پژوهش مبین آن است که برای فهم معانی القرآن لازم است شیوه بهبودی در ترجمه بررسی شود. یکی از تفاوت‌های مهم معانی القرآن با سایر ترجمه‌های قرآن، نحوه نگاه آن به مسائلی مانند خلقت انسان، آسمان‌ها و زمین و سرنوشت انسان است.

سه پایان‌نامه نیز به مطالعه کاربردی ترجمه "معانی القرآن" و سایر ترجمه‌ها پرداخته‌اند از آن جمله:

هادی انبایی فریمانی (۱۳۸۸ش) دانشگاه فردوسی مشهد در پایان‌نامه مقطع کارشناسی ارشد با عنوان "تاثیر وجوه و نظایر بر ترجمه‌های فارسی معاصر قرآن کریم" به بررسی ترجمه‌های آیتی و پاینده و رهنما و خواجوی و فولادوند و معزی و بهبودی پرداخته و در آنها کلماتی را در قرآن بررسی کرده است که از لحاظ حروف و حرکات مشابه هم هستند، اما در هر موردی معانی مختلفی دارند و نتیجه تحقیق نشان می‌دهد که مترجم قرآن باید معانی واژگان قرآنی و موارد استفاده از آن را بشناسد و هر کلمه‌ای را بر اساس سیاق متن ترجمه کند.

مجید نیکی کهریزی (۱۳۹۶ش) دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان "مقایسه تطبیقی دو ترجمه قرآن" به مقایسه ترجمه «معانی القرآن» بهبودی و ترجمه «ناصر مکارم شیرازی» در جزء ۳۰ قرآن با رویکردی تحلیلی پرداخته است. پس از بررسی ساختار نحوی و بلاغی دو ترجمه، نقاط قوت و ضعف دو مترجم را بیان می‌کند.

گیسیا صفری (۱۳۹۷ش) در پایان‌نامه "وجوه و نظایر بر ترجمه‌های فارسی منتخب قرآن کریم" با رویکردی توصیفی - تحلیلی به بررسی ترجمه مکارم شیرازی و بهبودی و مجتبی و صادقی تهرانی پرداخته است. این پایان‌نامه به بررسی عملکرد مترجمان در انتقال معانی صحیح واژگان دارای معانی مختلف می‌پردازد.

از آنجایی که به بررسی نظریه برمن پرداخته می‌توان به تعدادی مقاله و پایان‌نامه اشاره کرد که در آنها صرفاً نظریه برمن را بررسی کرده است و ارتباطی با ترجمه بهبودی و حتی پژوهش حاضر ندارد؛ اما برخی به نقد و بررسی ترجمه براساس نظریه برمن پرداخته‌اند از آن جمله:

محمد فرهادی، سید محمود میرزایی الحسینی و علی نظری (۱۳۹۶ش) در مقاله "نقد و بررسی اطناب و توضیح در ترجمه صحیفه سجاده" براساس نظریه آنتوان برمن، با رویکرد تحلیلی توصیفی به بررسی اطناب و تطویل در ترجمه انصاریان از "صحیفه سجاده" پرداختند. نتیجه مقاله نشان می‌دهد که مترجم بنا به سلیقه شخصی از اطناب و تطویل در متن استفاده کرده است. اطناب در ترجمه انصاریان در پنج محور آمده که بیشتر آنها به موسیقی متن و اختصار پنهان در متن آسیب می‌زند و هیچ کمکی به فهم متن نمی‌کند؛ در نتیجه به دلیل حساسیت متون دینی، نمی‌توان به نظریه برمن پایبند بود.

شهریار نیازی و انسیه هاشمی (مطالعات زبان و ترجمه ۱۳۹۸ش) در مقاله‌ی "بررسی چگونگی کارآمدی مؤلفه «شفاف سازی» الگوی برمن در ارزیابی ترجمه قرآن" با روش تحلیلی به بررسی عنصر شفاف سازی برمن در ترجمه رضایی اصفهانی از قرآن کریم پرداخته‌اند؛ نتیجه پژوهش نشان می‌دهد گاهی به سبب تانیث و تشنیه در فارسی و اشتقاق‌های عربی بدون معادل فارسی، گریزی از شفاف سازی در قرآن نیست اما در بسیاری از موارد شفاف‌سازی اختیاری است. اگر در قرآن عباراتی بدون ابهام وجود داشته باشد، اما به دلیل تفاوت در ساختار فرهنگی بین دو زبان، در ترجمه دچار ابهام می‌شود، مانند تانیث و تشنیه، باید این ابهام در ترجمه، رفع شود و اگر ابهام عمدی باشد، شفاف سازی یک عنصر منفی است.

با توجه به آنچه گفته شد، مشاهده می‌شود که مطالعه مستقلاً به ترجمه صور بیانی در متون مقدسی مانند نهج البلاغه، صحیفه سجاده و حتی سوره‌ای از قرآن طبق نظریه برمن نپرداخته است.

این پژوهش مستلزم آگاهی از منابع مختلف از جمله کتب تفسیر و بلاغت است که از مهمترین آنها می‌توان به *التحریر و التنویر ابن عاشور*، و *تفسیر الکشاف زمخشری*، و *مختصر المعانی تفتازانی* اشاره کرد. پژوهش حاضر یک ویژگی خاص دارد و آن این است که ترجمه منتخب، ترجمه‌ای تفسیری است و از جذابیت خاصی برخوردار است و از سوی دیگر هدف از این پژوهش بررسی کنایه در ترجمه است که این اسلوب و یا دیگر صور بیانی طبق نظریه برمن تاکنون انجام نشده است.

مبانی نظری

«آنتوان برمن فرانسوی (Antoine Berman ۱۹۹۱-۱۹۴۲)، مترجم، فیلسوف، مورخ و نظریه‌پرداز علوم ترجمه است که نظریات وی در مورد عوامل تحریف ترجمه بسیار مورد توجه پژوهشگران حوزه ترجمه قرار گرفته است» (نیازی و قاسمی اصل، ۱۳۹۸ش. ۳۵). وی به شدت با گرایش بومی سازی در فرآیند ترجمه مخالف است. برمن سیزده عامل را به عنوان عوامل تحریف ترجمه در نظریه "گرایش‌های ریخت‌شکنانه" خود (deforming tendencies' in translation) مطرح می‌کند.

گرایش‌هایی که برمن به تحلیل آن‌ها می‌پردازد عبارتند از منطقی‌سازی (Rationalization)، شفاف‌سازی (Clarification)، اطناب (Expansion)، آراسته‌سازی (Ennoblement)، تضعیف کیفی (Qualitative impoverishment)، تضعیف کمی (Quantitative impoverishment)، همگون‌سازی (The effacement of the superimposition of languages)، و تخریب ریتم و ضرب‌آهنگ (The destruction of rhythms)، تخریب شبکه‌های دلالتی زیرین (The destruction of underlying networks of signification)، تخریب سیستم بندی متن (The destruction of linguistic patternings)، تخریب یا غیربومی کردن شبکه‌های زبانی بومی (The destruction of vernacular network or their exoticisation)، تخریب عبارات و خاصگی‌های زبان (The destruction of expression and idioms)، و امحاء و برهم نهادگی زبان‌ها (Effacement des superpositions de langues).

پژوهش حاضر به دنبال آن است تا با نقد و بررسی ترجمه‌های بهبودی بر اساس شش گرایش از گرایش‌های ریخت شکنانه مذکور میزان وفاداری بهبودی به اصول نظریه برمن را مورد سنجش قرار دهد.

از آنجا که قرآن یک متن مقدس است و در متن عربی آن تحریفی رخ نداده است، بنابراین باید از تحریف در ترجمه‌ی آن نیز جلوگیری شود؛ کاری که اساساً برمن انجام می‌دهد. «کلمات در هر زبانی از قاعده منطقی و عقلانی خاصی پیروی می‌کنند. منطقی‌سازی (Rationalization) با ساختار ترکیبی متن اصلی و همچنین با علائم وقف، از عناصر دقیق داخلی متن، سروکار دارد. متون طولانی دارای ساختار متنوعی از افزودن اسم موصول، اسم فاعل، جملات معترضه، جملات اسمیه، و همچنین تغییر علائم نگارشی در متن مبدأ است. که با منطق خطی گفتمان کاملاً در تضاد است» (برمن، ۲۰۱۰: ۷۶)

شفاف‌سازی (Clarification)، یکی از گرایش‌های تحریفی برمن است که بر اساس آن مترجم، سعی در تبیین موارد مبهم و نامشخص دارد. در این گرایش مترجم به جای حفظ ابهام و پیچیدگی موجود در متن مبدأ، اقدام به توضیح مفاهیم می‌کند تا خواننده بهتر بتواند معنای متن را درک کند؛ این اقدام در واقع منجر به تحریف متن اصلی می‌شود. به عبارتی دیگر «شفاف‌سازی به نوعی به فرایند منطقی‌سازی مربوط می‌شود؛ با این تفاوت که منطقی‌سازی در سطح ساختار نحوی جملات صورت می‌گیرد، اما شفاف‌سازی مربوط به روشننگری در سطح معنایی است. هر نوع شفاف‌سازی منجر به اطناب می‌گردد» (مهدی‌پور، ۱۳۸۹: ۵۹). گاهی مترجم متنی را می‌بیند که به نظر او قسمت‌هایی از آن واضح نیست و سعی می‌کند با افزودن کلمات و جملات جدید به شفاف‌سازی این ابهامات بپردازد تا درک بهتری برای مخاطب ایجاد کند «توضیح به معنای منفی با هدف "شفاف

سازی "صورت می‌گیرد؛ لذا انتقال از چند معنایی به تک معنایی، شیوه‌ای از شفاف‌سازی است." (برمن، ۲۰۱۰، ۷۹).

تضعیف کیفی (Qualitative impoverishment)، از گرایش‌های تحریفی است که به کاهش کیفیت و تغییرات نامطلوب در ویژگی‌های معنایی و سبکی متن مبدأ در هنگام ترجمه اشاره دارد؛ به عقیده برمن «این تحریف، به معنای جایگزین کردن کلمات، عبارات و اصطلاحات با کلمات، عبارات و اصطلاحاتی است که از لحاظ غنای معنایی و آوایی و طنین کلمات در سطح واژگان مبدأ نیستند.» (برمن، ۲۰۱۰، ۸۲). «تحریفی که برمن از آن سخن می‌گوید، شاید از سخت‌ترین مسائل عمل ترجمه و از دشوارترین کارهای هر مترجمی باشد.» (مهدی‌پور، ۱۳۸۹، ش. ۶۰)

گاهی اوقات مترجم در ترجمه، برای چند کلمه در متن اصلی به یک کلمه اکتفا می‌کند؛ به عبارت دیگر متن ترجمه شده فاقد واژگان کافی است، زیرا از تعداد کلمات به کار رفته در متن اصلی می‌کاهد، برمن این تحریف را تضعیف کمی (Quantitative impoverishment)، می‌داند و معتقد است «این تضعیف به کاهش واژگان، یعنی کم کردن تعداد کلمات اشاره دارد. بدین معنا که مترجم بدون هیچ دلیلی برخی از کلمات را در فرایند ترجمه حذف می‌کند. و هر متنی در سطحی از دال‌ها و زنجیره‌ای از دلالت‌ها متمایز می‌شود. به عنوان مثال، برای هر مدلول چندین دال وجود دارد. و هر ترجمه ای که این تنوع سه‌گانه مرتبط با متن را رعایت نکند، باعث می‌شود از ارزش آن کاسته شود؛ این کاهش واژگان می‌تواند همزمان با افزایش حجم متن خام رخ دهد و این افزایش از طریق اطناب در ترجمه صورت می‌پذیرد، در این فرایند ممکن است حرف معرفه و موصول یا برخی دالهای تفسیری و محسناتی که ارتباطی با بافت اصلی متن ندارد نیز اضافه شود و ترجمه‌ای بی‌ارزش به ما می‌دهد و اغلب اطناب برای پنهان کردن تضعیف کمی بکار می‌رود. (برمن، ۲۰۱۰، ۸۴)

در آراسته‌سازی (Ennoblement)، مترجم سعی می‌کند متن ترجمه شده را زیباتر و ادبی‌تر از متن اصلی ارائه کند، گویی یک اثر ادبی مستقل است. «در آراسته‌سازی، هدف مترجم ارائه متنی زیباتر و جذاب‌تر از متن اصلی است» (صیمی، ۱۳۹۱، ش. ۴۸). آراسته‌سازی ممکن ترجمه ای نادرست و غیر واقعی ارائه دهد. «آراسته‌سازی، نقطه اوج ترجمه افلاطونی است که شکل کامل آن در ترجمه کلاسیک تعیین می‌شود، و در نتیجه ترجمه از نظر شکل زیباتر از متن مبدأ می‌گردد» (برمن، ۲۰۱۰، ۸۰).

تخریب عبارات و اصطلاحات (The destruction of expression and idioms)، به معنای از دست رفتن یا تغییر معانی و نقش‌های خاص عبارات و اصطلاحات زبان مبدأ است؛ که این امر اغلب به دلیل تفاوت‌های فرهنگی و عدم آگاهی مترجم از عبارات و اصطلاحات اصلی زبان مبدأ، ترجمه تحت‌اللفظی و در نتیجه پنهان ماندن معنای واقعی عبارات، و اغراق در منطقی‌سازی و شفاف‌سازی می‌باشد. یکی از نتایج این تحریف، تخریب کنایه است «نثر در تصاویر، عبارات، فرمول‌ها و ضرب‌المثل‌هایی که از زبان محلی مشتق شده‌اند فراوان است. اغلب آنها معنایی را منتقل می‌کنند

که ما در اصطلاحات دیگر زبان‌ها با آنها روبرو می‌شویم. حذف شبکه‌های زبان مادری به معنای آسیب رساندن به متن آثار منثور است. ترجمه این اصطلاحات به معنای جستجوی معادل آنها در زبان مقصد نیست. و معادل‌ها جایگزین مناسبی برای این مثل‌ها و اصطلاحات نیست» (برمن، ۲۰۱۰، ۹۱).

محمدباقر بهبودی محقق ایرانی (۱۳۰۷ شمسی - مشهد) حدود ۴۰ سال به تصحیح، تطبیق و تألیف کتب قرآنی و تدریس علوم قرآنی پرداخت تا معانی خالص قرآن را به مردم عرضه نماید؛ کتاب معانی القرآن ترجمه و تفسیر قرآن کریم و از مهمترین آثار وی می‌باشد که پس از ۴۰ سال تلاش مستمر آن را به رشته تحریر درآورده است. (سرشار و صادقی، ۱۳۸۹ش ۱۸۴ و سایت تألیفات محمد باقر بهبودی).

در این پژوهش، به تحلیل و ارزیابی ترجمه بهبودی از کنایه‌های قرآن، به عنوان یکی از صور بیانی پرداخته شده است. صور بیان به گفته‌ی مؤلف مفتاح العلوم «تلاشی است برای رساندن یک معنا به طرق مختلف، از طریق افزایش وضوح دلالت آن و کاهش دلالت‌های وضعی آن» (السکاکي، ۱۳۱۷ق. ۳۲۹). و «کنایه، مصدري از ماده (کني يکني) يا (کنا يکنو) در لغت به معنای پوشیده سخن گفتن و ترک تصریح است. و در اصطلاح کاربرد لفظ و اراده لازم معنای آن (نه معنای اصلی و حقیقی) است. به شرطی که اراده معنای اصلی نیز امکان‌پذیر باشد. مانند طویل النجاد که کنایه از قامت بلند است وی همزمان می‌توان معنای حقیقی را نیز مد نظر قرار داد» (قزوینی، ۱۹۰۴م. ۳۳۷ و تفتازانی، بی‌تا، ۲۵۸).

باید توجه داشت مدل آنتوان برمن یک مدل ضد تحریف است. و رسالت این مدل این است که مترجم باید حداکثر دقت را نسبت به متن مبدأ در نظر بگیرد. این برعکس عقیده لادمیرال است؛ زیرا لادمیرال تاکید می‌کند که کلمات در ترجمه باید متناسب با بافت زبانی متن مقصد و معنای معمول آن انتخاب شوند و مترجم نباید به زبان مبدأ توجه کند. (رابینسون داگلاس، ۱۳۸۰ش. ۱۴۲) هریک از این شش گرایش ویژگی‌های خاصی در فرایند ترجمه کنایه‌ها و انتقال معانی دقیق و ظریف متون مقدس دارند. این گرایش‌ها به دلیل نقش کلیدی‌شان در فرایند ترجمه کنایه‌های قرآنی انتخاب شده‌اند، چرا که هر یک از آنها به نوعی می‌تولند به تغییر و تحریف معانی دقیق و ظریف این کنایه‌ها منجر شود. بررسی این گرایش‌ها به ما امکان می‌دهد تا با دقت بیشتری به نقد و ارزیابی ترجمه‌های موجود بپردازیم.

بحث و بررسی

منطقی سازی

منطقی سازی به معنی تلاش برای منطقی تر کردن متن در زبان مقصد است که می‌تواند منجر به از بین رفتن ابهام و غنای معنایی متن اصلی شود.

نظریه برمن متکی بر تحریف است به عنوان مثال وقتی مترجم دال‌هایی از خارج متن می‌آورد، این تحریف است. «وقتی قرآن کریم می‌خواهد اصل تعادل در انفاق و میانه‌روی در امرار معاش را بیان کند، برای ما تصویری هنرمندانه ترسیم می‌کند، تصویری از دو حالت متضاد حالت بخل تا سرحد خساست و حالت سخاوت تا حد اسراف، و بهترین مثال برای بیان حالت بخل و خساست را دست بسته به گردن می‌یابد که نمی‌تواند اقدامی کند، و به سخاوت بلند نمی‌شود، زیرا خشک، بریده، فلج و محدود است. و در تعبیر افراط و زیاده‌روی همین دست وقتی گشوده است، نمی‌تواند چیزی را بگیرد و چیزی در آن باقی نمی‌ماند؛ این تصاویر و زیبایی و کیفیت کنایه، اعراب را به طرب می‌آورد. تا جایی که به صورت ضرب‌المثل درآمده و رواج یافته است.» (الصنیر، ۱۳۹۹ ش. ۱۴۶)

﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾ (الإسراء/ ۲۹)

بهبودی: با خست و بخالت دست خود را به گردنت غل مکن که به سوی مردم دراز نگردد و با سخاوت و کرامت دست خود را چنان باز مکن که در کفّت چیزی نماند که در آن صورت ملامت زده باشی و در این صورت درمانده وانشینی.

می‌بینیم که قرآن برای نهی از بخل و اسراف از کنایه استفاده کرده و عواقب آنها را بیان می‌کند تا مخاطب به عمق کلام پی ببرد. چنانکه دکتر عبدالقادر حسین می‌گوید: «دستی که به گردن بسته شود، نمی‌تواند دراز شود، مانند دست انسان بخیل که برای بذل و بخشش دراز نمی‌شود؛ و دستی که گشوده باشد، چیزی در آن باقی نمی‌ماند، مانند فرد ولخرجی که از اموال او چیزی باقی نمی‌ماند لذا برای بیان اعتدال بین بخل و اسراف به کنایه روی آورده است.» (حسین، ۱۹۸۵ م. ۲۲۳) و کنایه توانسته است معنا را قوی و مؤثر بیان کند.

در این آیه مترجم با تغییر اسم مفعول "مغلولة" به فعل "غل مکن" اقدام به «منطقی سازی» متن و تطبیق آن با قواعد زبان مقصد کرده است. همچنین اسم مفعول "ملوما" و "محسورا" به فعل "ملامت زده باشی" و "درمانده وانشینی" ترجمه شده است. استفاده از این گونه عبارات به تغییر در ساختار کلام و نحوه ارائه اطلاعات به مخاطب منجر می‌شود و در درک کلام تاثیر دارد.

در این آیه، کنایه‌هایی وجود دارد که مترجم آنها را با توضیحاتی آشکار کرده است. اگرچه این توضیحات ممکن است به انتقال معنای دقیق کمک کند، اما به عقیده برمن، این کار می‌تواند به تخریب «عبارات و اصطلاحات زبان» منجر شود و زیبایی و تأثیر ادبی متن را کاهش دهد. با این حال، باید توجه داشت که در ترجمه متون مقدس مانند قرآن، انتقال معنا به مخاطب از اولویت برخوردار است، به‌ویژه زمانی که مخاطب زبان اصلی را نمی‌داند و توانایی درک معنای پنهان کنایه‌ها را ندارد؛ در اینگونه موارد مترجم باید کنایه‌ها را تا حد ممکن به‌صورت مستقیم و بدون توضیح اضافی ترجمه کند تا زیبایی ادبی و هنری آنها حفظ شود؛ و برای جلوگیری از ایجاد ابهام، مترجم می‌تواند در پاورقی یا بخش توضیحات، معنای پنهان و مفاهیم نهفته در کنایه‌ها را توضیح دهد.

این رویکرد، هم به حفظ زیبایی و انسجام ادبی متن کمک می‌کند و هم مخاطب را از معنای اصلی کنایه‌ها آگاه می‌سازد. در نتیجه، بدون از دست دادن زیبایی ادبی متن، هدف رساندن پیام مقدس نیز محقق می‌شود.

شفاف سازی

شفاف‌سازی با هدف واضح‌تر کردن متن و حذف ابهامات است، که ممکن است به حذف یا اضافه برخی از ابعاد معنایی و بلاغی منجر شود.

﴿وَفُرُشٍ مَّرْفُوعَةٍ﴾ (واقعه / ۳۴)

بهبودی: با توشک‌های پربار به مانند تخت‌های پایه‌دار

به نظر می‌رسد که "فراش" به زنان اطلاق می‌شود و "الفرش المرفوعة" کنایه از موصوف یعنی زنان بلند مرتبه است. چنان که مؤلف المیزان می‌گوید: «"فرش" جمع "فراش" و به معنی بستر و "المرفوعة" به معنای بلند است؛ گفته شده مراد از "الفرش المرفوعة"، زنانی هستند که در مقام و منزلت و عقل و زیبایی و کمال خود در مرتبه بالایی هستند و زن را "فراش" می‌گویند. (طباطبایی، ۱۹۹۷م. ۱۲۸/۱۹) معنای لغوی "فراش" نیز در المنجد اینگونه آمده است: «آنچه بر زمین بگسترند و بر آن بخوابند» (الیسوعی، ۱۹۲۷. ۶۰۷).

مترجم در تلاش بوده است از عبارت "تخت‌های پایه‌دار" برای ترجمه استفاده کند که نشان‌دهنده تلاش او برای افزایش وضوح و ملموس بودن مفهوم برای مخاطب زبان مقصد است. با این حال، این ترجمه معنای کنایی و بلاغی اصلی عبارت را منتقل نمی‌کند.

تضعیف کیفی

تضعیف کیفی نیز به معنای کاهش کیفیت واژگان و عبارات در متن ترجمه شده نسبت به متن اصلی می‌باشد.

﴿وَلَمَّا سَقَطَ فِي أَيْدِيهِمْ وَرَأَوْا أَنَّهُمْ قَدْ ضَلُّوا قَالُوا لَئِنْ لَمْ يَرْحَمْنَا رَبُّنَا وَيَغْفِرْ لَنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾

(اعراف/ ۱۴۹)

بهبودی: و چون حقیقت را در مشت خود لمس کردند و با چشم خود دیدند که راه را عوضی رفته‌اند با ندامت خاطر گفتند: به یقین اگر پروردگار ما بر ما ترحم نکند و ما را نیامزد بی‌شک در تجارت آخرت از زیان کارانیم.

"قد ضلوا" به معنی "گمراه شدند" می‌باشد و مترجم به جای آن عبارت "راه را عوضی رفته‌اند" قرار داده است. اگرچه این گفته تا حدی درست است، اما برای متن مقدسی مانند قرآن، استفاده از این کلمات سخیف مناسب نیست و باعث تضعیف کیفی ترجمه می‌شود. همچنین "رأوا" به معنای

دیدن با چشم سر نیست، بلکه به معنای فهمیدن و درک کردن است، اما مترجم آن را به دیدن با چشم سر ترجمه کرده است و به این ترتیب منجر به تضعیف کیفی در ترجمه شده است. گاهی هدف از کنایه، جذاب و هنری ساختن کلام است. نویسندگان قدیم نیز می دانستند که بیان کنایه، گفتار را زیباتر می کند. "سَقَطَ فِي أَيْدِيهِمْ" کنایه از صفت حسرت و پشیمانی است؛ یعنی هنگامی که پشیمانی و حسرتشان از عبادت گوساله زیاد شد؛ زیرا کسی که بسیار نادم و پشیمان است دستش را گاز می گیرد.» (علوان، ۱۹۹۸، ۲۳۲ و الصغیر، ۱۳۹۹، ق. ۱۴۹)

مترجم با ترجمه این عبارت به "حقیقت را در مشت خود لمس کردند" نتوانسته است بار کنایی و هنری این عبارت را به درستی منتقل کند. این نوع ترجمه نه تنها زیبایی ادبی و معنوی آیه را از بین برده، بلکه ممکن است خواننده را به تفسیر اشتباه از مفهوم آیه هدایت کند.

گاهی کنایه با هدف بیان عاقبت و آگاهی از سرنوشت است مانند کلام خداوند تعالی:

﴿تَبَّتْ يُدَا أَيْ هَبٍ وَتَبَّ﴾ (مسد/ ۱)

بهبودی: هلاک باد دو فرزند ابولهب و هلاک باد ابولهب.

ابولهب عمومی پیامبر و از مخالفان سرسخت پیامبر و اسلام بود. سوره ای در قرآن از ابولهب نام برده و سرنوشت او پیش بینی شده است. چنان که مؤلف المیزان می گوید: «برخی گفته اند نام او همین ابولهب بوده، هرچند که به شکل کنیه است و نیز گفته شده نام او عبدالعزی است و برخی گفته اند عبدمناف است اما بهترین دلیل برای عدم ذکر نام وی این است که خواسته او را به آتش نسبت دهد؛ وقتی می گویند فلانی ابوالخیر است، معنایش این است که با خیر رابطه دارد مانند ابوالفضل و ابوالشر که به بخشش و شر نسبت داده می شوند.» (الطباطبائی، ۱۹۹۷، ۴۴۵/۲۰)

در کلمه "أَيْ هَبٍ" از دو جهت کنایه وجود دارد اولاً به وضعیت جسمانی او اشاره می کند، زیرا چهره‌ای سرخ و شعله‌ور شبیه آتش داشته است. ثانیاً به گفته مؤلف الإِتقان، سرنوشت او به جهنم و آتش است «یعنی جهنمی است و تقدیرش آتش است». (سیوطی، ۲۰۰۸، ۵۱۷) بازی زبانی که قرآن در کلمه "أَيْ هَبٍ" به کار می برد، تنها بیانگر شخصیت و ویژگی های زبانی آن نیست، بلکه تأکیدی بر پیشگویی قرآن از سرنوشت او است. «ابولهب کنیه‌ای منطبق بر احوال عمومی پیامبر (ص) و استحقاق او بر آتش جهنم است، لذا این دستور کنایه ای از جهنمی بودن او است.» (ابن عاشور ۱۸۸۴، ۶۰۲/۳۰)

حال نظری بیفکنیم بر ترجمه بهبودی از این آیه، همانطور که گفته شد ابولهب کنایه از جهنمی بودن عمومی پیامبر است که البته در ترجمه ذکر نشده است و این نکته مثبتی در ترجمه است زیرا به نظر برمن این گونه صنایع نباید آشکار شود زیرا اگر آنها در ترجمه آورده شوند، تحریف در ترجمه رخ خواهد داد. همچنین بهبودی، "ید" را "فرزند" ترجمه کرده است، اما علیرغم بررسی بیش از ۲۰ ترجمه از قرآن و تعدادی از تفاسیر، در هیچ یک از آنها بیان نشده است که کلمه «ید»

به معنای فرزند است. بنابراین، بهبودی با این کار، متن ترجمه را از دیدگاه برمن تحریف کرده و منجر به تضعیف کیفی ترجمه شد.

تضعیف کمی

تضعیف کمی یعنی کاهش تعداد واژگان و عبارات در متن ترجمه، که می‌تواند سبب از دست رفتن بخشی از غنای زبانی و مفهومی متن اصلی شود.

﴿إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعَجَةً وَإِيَّيَ نَعَجَةً وَاحِدَةً فَقَالَ أَكْفَلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ﴾ (ص/۲۳) بهبودی: این برادر من در خانه‌اش نودونُه میش دارد و من فقط یک میش دارم که به شیر آن اکتفا می‌کنم. با وجود این به من می‌گوید: آن یک میش را هم در اختیار من بگذار. این سخن را با قلدری می‌گوید نه با خواهش و التماس.

بهبودی در ترجمه، تأکیدی را که در متن مبدأ آمده است را حذف کرده است. در زبان عربی "إِنَّ" دلالت بر تأکید دارد. بنابراین حذف تأکید منجر به تضعیف کمی در ترجمه شده است.

گفتنی است بر اساس تفاسیر صحیح، کلمه "نَعَجَةٌ" در این آیه به معنای زن است، در حالی که به نظر می‌رسد مترجم از این معنا غافل مانده و "نَعَجَةٌ" را به معنای تحت‌اللفظی "میش" آورده است، که اگرچه از نظر لغوی صحیح است، اما معنای کنایی آن، که "زن" است، به‌طور کامل منتقل نشده است. این انتخاب به دلیل عدم انتقال معنای کنایی، باعث شده خواننده معنای اصلی «نَعَجَةٌ» را در نمی‌یابد و این می‌تواند موجب گمراهی مخاطب شود و سبب تخریب عبارات و اصطلاحات شود...

مخاطب تنها با مراجعه به کتب تفسیر می‌فهمد که منظور از "نَعَجَةٌ" زن است. تغییر و تحریف در انتخاب کلمات باعث ابهام معنایی در دریافت پیام اصلی متن می‌شود. گوینده گاهی برای حفظ ادب به کنایه متوسل می‌شود، یعنی وقتی می‌بیند بیان مستقیم بعضی از کلمات دور از ادب است ترجیح می‌دهد کلام خود را با کنایه بیان کند. به‌گونه‌ای که گفته شده «اعراب گاهی از عبارات و اصطلاحاتی غیرمستقیم استفاده می‌کرد که دلالت بر کنایه داشت و از جمله زن را درخت، نخل، تخم مرغ و میش خطاب می‌کردند (الصغیر، ۱۳۹۹ش، ۱۴۹).

همانطور که در آیه فوق مشاهده می‌شود، گوینده لفظ را رها کرده و به بیان زیباتری متوسل شده که همان کنایه است. میش کنایه از موصوف زن است و این رسم عرب در تعبیر از واژه "زن" است. «در قرآن از هیچ زنی جز مریم به نام او یاد نشده است. سهیلی می‌گوید: بر خلاف رسم علمای فصاحت مریم را به دلیلی به نام یاد کرده‌اند و آن اینکه شاهان و بزرگان از زنان آزاده خود در ملأ عام یاد نمی‌کنند و نام آنها را به کار نمی‌برند و با عباراتی چون بستر و عیال و امثال آن از زنان یاد می‌کنند. واگر از کنیزان یاد می‌کردند، کنیه آنها را بیان نمی‌کردند و از ذکر نام آنها لبایی

نداشتند، اما اینکه مسیحیان درباره مریم گفته‌اند، خداوند نام او را آشکار ساخت. صرفاً جهت تصدیق ویژگی است که خاص او بوده است چون عیسی پدری نداشت و گرنه به او نسبت داده می‌شد.» (السیوطی، ۲۰۰۸، ۵۱۶)

حال اگر مترجم «نِعْجَة» را به معنای کنایی آن (زن) ترجمه می‌کرد، از نظر برمن، همچنان با چالش‌هایی روبه‌رو بودیم. به عنوان مثال ترجمه مستقیم کنایه می‌تواند باعث تضعیف بلاغی متن شود، زیرا مخاطب زبان مقصد از لذت کشف معنای کنایی محروم می‌شود؛ از سوی دیگر، اگر مترجم صرفاً معنای تحت‌اللفظی را بیاورد، همان‌گونه که در این ترجمه مشاهده می‌شود، باعث ابهام معنایی می‌شود.

به نظر می‌رسد بهترین راهکار، ترکیبی از وفاداری به متن و توضیح در پاورقی است. برای مثال، عبارت «نِعْجَة» را ترجمه می‌کرد و سپس و در پاورقی توضیح می‌داد که «واژه "نِعْجَة" در این آیه، کنایه از زن است. این نوع بیان کنایی به دلیل حفظ ادب در فرهنگ عرب به کار رفته است. این روش از نظر الگوی برمن، با کاهش تحریف و تخریب عبارات، نزدیک‌ترین راهکار به حفظ غنای متن اصلی است.

آراسته‌سازی

آراسته‌سازی افزودن و یا تغییر عبارات و اصطلاحاتی است که برای زیباتر کردن متن ترجمه شده بکار می‌رود، و می‌تواند به تحریف معنا منجر شود.

﴿وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِيلِ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾ (اسراء/ ۲۴)

بهبودی: از روی مهربانی بال و پرت را زیر پایشان بگستر و بگو: پروردگارا، پدر و مادرم را در رحمت خود جای ده، با آن‌سان رحمتی که آنان مرا در کودکی پروردیدند.

این آیه مسلمانان را به تواضع و احترام به پدر و مادر و رفتار مهربانانه با آنان دعوت می‌کند و «برای نشان دادن نهایت تواضع و احترام نسبت به والدین است، همچنانکه پرنده نیز بال‌های خود را به نشانه فروتنی پایین می‌آورد. بنابراین "خَفَضَ الْجَنَاحَ" کنایه از صفت رحمت، فروتنی و نرمی است» (علوان، ۱۹۹۸ م. ۲۳۲). آیه تأکید می‌کند که در برابر پدر و مادر مانند پرنده ای که به نشانه احترام و فروتنی بال‌های خود را پایین می‌لنزد رفتار شود و این گونه تصویر سازی‌ها به تأثیرگذاری بیشتر گفتار کمک می‌کند. «پرنده وقتی می‌خواهد به آسمان پرواز کند، بال‌هایش را بلند می‌کند و باز می‌کند و اگر بخواهد به زمین فرود آید بال‌هایش را پایین می‌آورد و می‌بندد، لذا برای پایین آمدن و فروتنی لازم است بال را ببندد نه اینکه اوج بگیرد و مغرور شود. معنای آیه این است که "برای آنها بال‌های خود را بگستران" «جانب انسان نشان‌دهنده غرور اوست زمانی که بینی‌اش را بالا می‌گیرد و نشان‌دهنده تواضع اوست آنگاه که سرش را به زیر می‌اندازد، و فروتنی

شبيه به پرنده ای است، که بال آن را به عنوان استعاره مکنیه به فروتنی اضافه کنیم، و انتخاب کلمه بال در اینجا نشان می‌دهد که فرزند باید بر پدرش سایه مراقبت و محبت بیفکند، همانطور که پرنده از جوجه‌های خود محافظت می‌کند» (حسین، ۱۹۸۵، م. ۲۲۵).

گفته شده "خفض الجناح" کنایه از رحمت و فروتنی است و البته مترجم آن را به نحوی ترجمه کرده است که تا حدودی سعی در حفظ کنایه و زیبایی بلاغی متن مبدأ دارد، هر چند از الفاظ اضافی استفاده کرده است که از نظر مفهومی معادل متن مبدأ نبودند، گویی مترجم به سمت آراسته‌سازی پیش رفته و قصد داشته واژگان زیباتری از متن مبدأ ارائه کند، که این امر از گرایش‌های ریخت‌شکنانه برمن است.

مترجم جمله "رَبِّ أَرْحَمُهُمَا" را اینگونه ترجمه کرده است: "پروردگارا، پدر و مادرم را در رحمت خود جای ده"، او می‌توانست مانند بسیاری از مترجمان، عبارت بلند «در رحمت خود جای ده» را با عبارتی کوتاه‌تر و روان‌تر، مانند «بیامر» جایگزین کند؛ که به نظر می‌رسد مترجم گاهی سعی می‌کند متن مقصد را زیباتر از متن مبدأ جلوه دهد، در حالی که قرآن به دلیل فصاحتی که دارد، در انتخاب و چینش همه کلمات نهلیت دقت را به خرج داده و ورای انتخاب تمام این کلمات هدف خاصی است.

مترجم اگرچه تلاش کرده است تا با افزودن جزئیات و عبارات زیبا، مفاهیم متن اصلی را منتقل کند، اما این آراسته‌سازی منجر به تحریف بخشی از معنای کنایی و بلاغی آیه شده است. بنابراین، حفظ ساختار کنایه و ارائه توضیح در حاشیه یا پاورقی، بهترین روش برای انتقال دقیق معنای متن اصلی است.

تخریب عبارات و خاصگی‌های زبان

تخریب عبارات و خاصگی‌های زبان، تغییر عبارات و اصطلاحات و یا ضرب‌المثل‌ها در زبان مبدأ می‌باشد که به درستی در زبان مقصد منتقل نمی‌شوند.

خداوند متعال می‌فرماید: ﴿سَنَسِمُهُ عَلَى الْخُرُطُومِ﴾ (قلم/۱۶)

بهبودی: به زودی بر دماغ پخش او داغ می‌گذاریم.

یعنی «بر بینی او علامتی می‌گذاریم که پاک نمی‌شود، و از هیچکس پوشیده نمی‌ماند، و همگان ذلتی را که به او رسیده است، ببینند و این علامت از او جدا نمی‌شود همانطور که علامت بالای بینی پنهان نخواهد شد. علامت گذاری روی بینی استعاره‌ای از تحقیر و رسوایی است» (حسین، ۱۹۸۵، م. ۲۲۳).

این آیه دارای یک مفهوم کنایی و تصویری قوی است. در اینجا "خرطوم" به معنای بینی یا پوزه است، و عبارت "سَنَسِمُهُ" به معنای علامت‌گذاری یا داغ کردن است. این ترکیب به طور کنایی

به معنای رسوایی فردی است که از روی تکبر و گستاخی عمل می‌کند. این آیه ضمن کنایه از نسبت و تصویرسازی قوی، پیامی اخلاقی و هشداردهنده به افراد متکبر و گستاخ می‌دهد. با داغ کردن بینی (خرطوم) به عنوان نماد رسوایی و خفت، قرآن کریم به روشنی بیان می‌کند که چنین افرادی در نهایت با مجازات و رسوایی روبرو خواهند شد. این پیام نه تنها برای زمان نزول قرآن بلکه برای همه زمان‌ها و فرهنگ‌ها قابل فهم و تاثیرگذار است.

اصطلاح "علامت‌گذاری بر خرطوم" در متن اصلی به یک تصویر کنایی خاص اشاره دارد که با تغییر به "دماغ پخش‌او" ممکن است تأثیر و معنای کنایی آن کاهش یابد. این اقدام مترجم به نوعی تخریب عبارات و خاصگی‌های زبان محسوب شود.

این نوع ترجمه با هدف ساده‌سازی و قابل‌فهم‌تر کردن متن برای عوام صورت گرفته است، اما ممکن است بخشی از غنای معنایی و زیبایی‌شناختی متن اصلی را از دست بدهد.

به عقیده برمن، متن در ترجمه تا حدی قابل تغییر است، اما این تغییر حدودی دارد، یعنی ما از حدود برمن تا حد مجاز پیروی می‌کنیم. در صورت عدم اجازه، وفاداری به متن مبدأ رعایت نشده است و هر جا که باشد مذموم است.

در این پژوهش، ۳۰ نمونه آیه دارای کنایه بررسی شد. جدول زیر ۱۵ نمونه از این آیات را نشان می‌دهد که به دلیل رعایت حجم مقاله در ستون آیه، تنها نام سوره و شماره آیه ذکر شده است.

جدول شماره ۱: آیات بررسی شده

ردیف	آیه قرآن	ترجمه بهبودی	عناصر تحریفی طبق نظریه برمن
۱	نور / ۳۰	به مردان مؤمن بگو که چشم‌های خود را از نظر دوختن به زیر دامن دیگران فرو بخوابانند و از دامن‌های خود نیز مراقبت به عمل آورند که چشم دیگران به زیر دامن آنان نیفتد. این شیوه برای مؤمنان به طهارت و پاکی نزدیکتر است به یقین خداوند رحمان به هرکاری که سازمان بدهید خبیر و با اطلاع است.	منطقی‌سازی شفاف‌سازی آراسته‌سازی تخریب عبارات و خاصگی‌های زبان
۲	صافات / ۴۸	در کنارشان زنان نزدیک‌بین با چشم‌هایی درشت و آهووش.	منطقی‌سازی تضعیف کیفی آراسته‌سازی تخریب عبارات و خاصگی‌های زبان

منطقی‌سازی شفاف‌سازی تضعیف کیفی تخریب عبارات و خاصگی‌های زبان	آن شهاب کوبنده. شهاب کوبنده چیست؟ و چه دانی که آن شهاب کوبنده چیست؟	قارعه / ۳-۱	۳
منطقی‌سازی شفاف‌سازی تضعیف کیفی آراسته‌سازی تخریب عبارات و خاصگی‌های زبان	ما بدین حد به تبیه‌کاران فرصت انا به و بازگشت دادیم که هیچ‌کس روز قیامت با حسرت و اسف نگوید: ای صد افسوس که در جنب خدا کوتاهی کردم و پیام او را مسخره کردم.	زمر / ۵۶	۴
منطقی‌سازی شفاف‌سازی آراسته‌سازی	برای آن کسی که از مقام پروردگارش ترسید و از گناهان کناره گرفت دو بهشت است: یکی برای آدمیان و دیگری و برای پریان.	الرحمن / ۴۶	۵
منطقی‌سازی شفاف‌سازی تضعیف کیفی	پیش از این مردم نوح قیام رستاخیز را تکذیب کردند، بنده‌ی ما نوح را تکذیب کردند و گفتند: مردی است دیوانه که از خرد بیگانه است. نوح درمانده و ناتوان شد. پروردگار خود را فرا خواند و گفت: من درمانده و مقهورم. مرا با انتقام خود یاری کن ما با آبی یکریز درهای آسمان را گشودیم. و چشمه‌های زمین را منفجر کردیم و آبهای زیر زمین به خاطر انتقام مقدر به استقبال آبهای آسمان برون جست. ما نوح را بر کشتی روبسته سوار کردیم، فقط چند تخته‌ی الوار و چند صد دانه‌ی میخ. که با مراقبت چشم‌های ما بر زبر آب روان شد تا پاداش دهیم آن را که در حق او ناسپاسی شد.	قمر / ۹-۱۳	۶
آراسته‌سازی تخریب عبارات و خاصگی‌های زبان	و آن که دانشی از کتاب تکوین داشت به سلیمان گفت: من تخت شاهی او را در برابرت حاضر می‌کنم پیش از آن که نگاهت به پیش پایت معطوف شود و چون سلیمان به پیش پای خود نگریست تخت شاهی را	نمل / ۴۰	۷

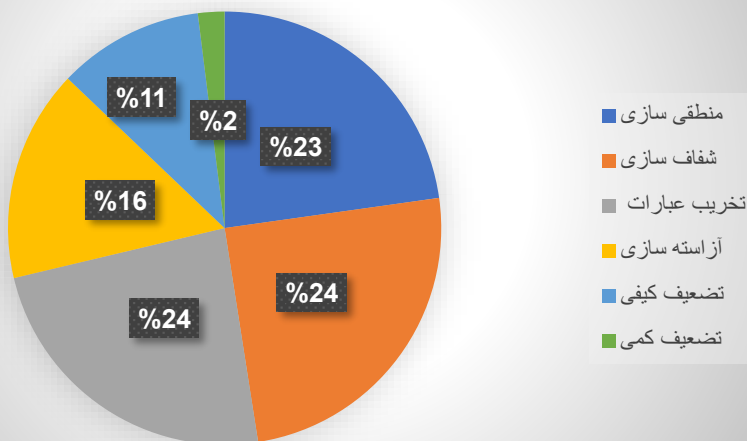
	در برابر خود حاضر دید و گفت: این دانش و امکان نیز از فضل پروردگار من است تا مرا بیازماید و ببیند شاکر آن هستم یا ناسپاسی و کفران می‌ورزم. هرکس شاکر نعمت‌های خدا باشد به سود خود شکر می‌گذارد زیرا شکر نعمت مایه‌ی استقرار و فزونی نعمت است و هرکس ناسپاسی کند پروردگار من از سپاس و ثنای مردم بی‌نیاز است و با کرامت خود در کیفر ناسپاسان تعجیل روا نمی‌دارد.		
منطقی‌سازی شفاف‌سازی تخریب عبارات و خاصگی‌های زبان	این مردم نه رسولان خدا را به درستی شناخته‌اند که آنان را به مصالحه‌ی سیاسی دعوت می‌کنند و نه خدای جهان را شناخته‌اند که تصور می‌کنند بساط زندگی را بی‌هدف گسترده است و رستاخیزی برای حسابرسی وجود ندارد با آن‌که به روز رستاخیز، بستر خاکی زمین با همه‌ی رستاخیزیان در مشیت با اقتدار او جا دارند و طومار آسمان‌ها در دست راست او پیچیده خواهد بود. خداوند جهان از بافته‌های مشرکان منزّه و والا تر است.	زمر/ ۶۷	۸
منطقی‌سازی شفاف‌سازی آراسته‌سازی تخریب عبارات و خاصگی‌های زبان	ای اهل ایمان! از گمان بد در حداکثر امکان اجتناب بورزید که برخی از گمان‌های بد پیش‌داوری ناحق است. و اگر گمان بد در مغز شما جا گرفت درصدد پی‌جویی و تجسس و واری برنمایید. از یکدیگر در غیاب هم بدگویی نکنید که مؤمنان غلیب در حکم مردگانند و یارای دفاع و مقابله را ندارند آیا در میان شما کسی هست که بخواهد گوشت برادر مرده‌اش را بخورد؟ شما همگان چهره‌ی خود را از نفرت درهم کشیدید و معلوم شد که از خوردن	حجرات/ ۱۲	۹

		گوشت مردگان نفرت دارید. پس باید از بدگویی و غیبت پرهیز کنید. اگر تاکنون مرتکب غیبت و بدزبانی شده‌اید باید از خشم خدا بترسید و توبه نمایید به یقین خداوند جهان توبه‌پذیری مهربان است.	
۱۰	آل عمران/ ۷۷	به یقین کسانی که عهد خدا را با آن سوگندهایی که به نام خدا یاد می‌کنند در مقابل سیم و زری اندک می‌فروشند روز واپسین نصیب و بهره‌ای از رحمت خدا ندارند. خداوند به روز واپسین با آنان هم‌سخن نمی‌شود و به چهره‌ی آنان نمی‌نگرد و از آلودگی پاکشان نمی‌سازد و عذاب دردناکی برای آنان مهیا است	منطقی‌سازی شفاف‌سازی آراسته‌سازی تخریب عبارات و خاصگی‌های زبان
۱۱	اعراف/ ۱۴۹	و چون حقیقت را در مشت خود لمس کردند و با چشم خود دیدند که راه را عوضی رفته‌اند با ندامت خاطر گفتند: به یقین اگر پروردگار ما بر ما ترحم نکند و ما را نیامرزد بی‌شک در تجارت آخرت از زیان کارانیم.	منطقی‌سازی شفاف‌سازی تضعیف کیفی تضعیف کمی تخریب عبارات و خاصگی‌های زبان

یافته‌های آماری این پژوهش در نمودار ۱ ارائه شده است. این نمودار نشان می‌دهد که گرایش شفاف‌سازی (۲۴٪) و تخریب عبارات و اصطلاحات زبان (۲۴٪)، بیشترین سهم را در ترجمه‌های بهبودی داشته‌اند. از طرف دیگر، تضعیف کمی با ۲٪ کمترین میزان مشاهده شده است. این امر نشان‌دهنده گرایش کلی ترجمه بهبودی به سمت تقویت وضوح و تغییر ساختارهای زبانی است. خاطر نشان می‌سازد گاهی یک آیه چندین مؤلفه را در خود دارد.

نمودار شماره ۱

گرایش‌های ریخت‌شکنانه برمن



نتیجه گیری

در این پژوهش، با استناد به نظریه گرایش‌های ریخت‌شکنانه آنتوان برمن و با تحلیل ترجمه‌های محمدباقر بهبودی از کنایه‌های قرآنی، تلاش شد تا میزان وفاداری این ترجمه‌ها به اصول ترجمه وفادارانه سنجیده شود. بررسی‌ها نشان داد که هر یک از شش گرایش ریخت‌شکنانه مورد بررسی - منطقی‌سازی، شفاف‌سازی، تضعیف کیفی، تضعیف کمی، آراسته‌سازی و تخریب عبارات و اصطلاحات- در فرآیند ترجمه تأثیرات متفاوتی بر معانی و ظرایف کنایه‌های قرآنی داشته‌اند. در برخی موارد، مترجم با هدف تسهیل فهم مخاطب، به شفاف‌سازی و افزودن توضیحات پرداخته است، که این امر گاه منجر به حذف ابهام‌های موجود در متن اصلی و تحریف معانی دقیق آن شده است. همچنین، گرایش به منطقی‌سازی و شفاف‌سازی متن ترجمه، گاهی باعث کاهش تنوع زبانی و معنایی موجود در متن مبدأ شده و پیچیدگی‌های زیبایی‌شناختی کنایه‌ها را کمرنگ کرده است. آراسته‌سازی نیز، در عین افزودن زیبایی‌های ادبی، در برخی موارد منجر به تغییر معانی دقیق کنایه‌ها و ارائه تفاسیری متفاوت از متن اصلی شده است. نمونه‌های بررسی شده، نشان می‌دهد که در ترجمه‌های بهبودی گرایش‌های شفاف‌سازی (۲۴٪) و تخریب عبارات و اصطلاحات زبان (۲۴٪) و منطقی‌سازی (۲۳٪) بیشترین بسامد را داشته‌اند.

نظریه آنتوان برمن، با تأکید بر این نکات، چارچوبی مؤثر برای نقد و تحلیل ترجمه‌ها ارائه می‌دهد. این پژوهش با بررسی نمونه‌هایی از ترجمه بهبودی طبق نظریه برمن نشان داد که این مترجم در بسیاری از موارد موفق به انتقال معانی کنایی آیات شده و توانسته است درک بهتری از

آموزه‌های قرآنی به مخاطبان خود ارائه دهد. در عین حال، در برخی جنبه‌ها دچار ریخت‌شکنی‌های تفسیری و زبانی شده است. بررسی جامع‌تر تمامی کنایات قرآنی طبق این چارچوب، نیازمند پژوهش‌های مستقل و گسترده‌تری است.

پژوهش حاضر نشان داد که مدل آنتوان برمن با تمرکز بر مقابله با تحریف‌های ترجمه‌ای، می‌تواند ابزاری مؤثر برای تحلیل و نقد ترجمه‌های متون دینی باشد. این مدل به ما یادآور می‌شود که وفاداری به متن مبدأ، نه تنها در انتقال معنا، بلکه در حفظ اصالت ادبی و فرهنگی آن نیز ضروری است.

منابع و مأخذ

- ابن عاشور، محمد. (۱۸۸۴). *تفسیر التحریر والتنویر*. تونس: دار التونسیه للنشر.
- برمان، أنطوان. (۲۰۱۰). *الترجمة والحرف أو مقام البعد* (ترجمة وتحقیق عزالدین الخطابی، ط ۱). بیروت: المنظمة العربیة للترجمة.
- بهبودی، محمدباقر. (۱۳۹۵هـ.ش). *معانی القرآن: ترجمه و تفسیر*. تهران: نشر علم.
- تفتازانی، سعدالدین. (د.ت). *مختصر المعانی*. قم: دار الفکر.
- حسین، عبد القادر. (۱۹۸۵). *القرآن والصورة البینائیة* (ط ۲). بیروت: عالم الكتب.
- رابینسون، داگلاس. (۱۳۸۰هـ.ش). مترجم شدن (ترجمة رضی خدادادی). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- سایت تألیفات محمد باقر البهبودی. بخش سیره. بازیابی از: www.mbehboudi.org
- سرشار، مژگان، & صادقی، زهرا. (۱۳۸۹هـ.ش). معرفی روش استاد محمدباقر بهبودی در ترجمه تفسیری *معانی القرآن. تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، (۱)۷، ۱۸۴-۲۱۰. 10.22051/tqh.2010.3405
- السکاکی، أبو یعقوب یوسف بن أبی بکر. (۱۳۱۷هـ). *مفتاح العلوم*. القاهرة: المطبعة الأدبیة.
- السیوطی، جلال الدین عبد الرحمن. (۲۰۰۸). *الایقان فی علوم القرآن* (ط ۱). بیروت: مؤسسه الرسالة ناشرون.
- الصغیر، محمد حسین علی. (۱۹۹۹). *أصول البیان العربی فی ضوء القرآن الکریم* (ط ۱). بیروت: دار المؤرخ العربی.
- صمیمی، محمدرضا. (۱۳۹۱هـ.ش). بررسی ترجمه داستان «تپه‌هایی چون فیل‌های سفید» بر اساس سیستم تحریف متن آنتوان برمن. *کتاب ماه ادبیات*، (۶۵)، ۴۴-۴۹. دسترسی: <https://surl.li/idmyah>
- طباطبائی، محمد حسین. (۱۹۹۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- علوان، محمد شعبان، & علوان، نعمان شعبان. (۱۹۹۸). *من بلاغة القرآن* (ط ۲). القاهرة: الدار العربیة للنشر والتوزیع.
- فرهادی، محمد، و همکاران. (۱۳۹۶هـ.ش). نقد و بررسی اطناب و توضیح در ترجمه صحیفه سجادیه بر اساس نظریه آنتوان برمن (مطالعه موردی: ترجمه انصاریان). *پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی*، (۱۷)۷، ۳۱-۵۳. <https://doi.org/10.22054/rctall.2017.8326>

قزوینی الخطیب، جلال‌الدین محمد بن عبد الرحمن. (۱۹۰۴). *التلخیص فی علوم البلاغة*. القاهرة: دار الفكر العربی.

ماندی، جیرمی. (۱۳۹۴ هـ.ش). معرفی مطالعات ترجمه (ترجمه علی بهرامی وزینب تاجیک، ط ۲). تهران: رهنما.

مهدی‌پور، فاطمه. (۱۳۸۹ هـ.ش). نظری بر روند پیدایش نظریه‌های ترجمه و بررسی سیستم تحریف متن از نظر آنتوان برمن. *کتاب ماه ادبیات*، (۴۱)، ۵۷-۶۳. دسترسی: <https://surl.li/gdlouw>

نیازی، شهریار، & قاسمی اصل، زینب. (۱۳۹۸ هـ.ش). *الگوهای ارزیابی ترجمه با تکیه بر زبان عربی*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

الیسوعی، الأب لوئیس معلوف. (۱۹۲۷). *المنجد فی اللغة والأدب والعلوم* (ط ۵). بیروت: دار المشرق.

Transliterated References

Ibn Ashur, Muhammad. (1884). *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*. Tunis: Dar al-Tunisiyya li-l-Nashr. [in Arabic]

Berman, Antoine. (2010). *al-Tarjama wa al-Harf aw Maqam al-Bu'd* (trans. & ed. Izz al-Din al-Khattabi, 1st ed.). Bayrut: al-Munazzama al-Arabiyya li-l-Tarjama. [in Arabic]

Behbudi, Muhammad Baqir. (1395sh). *Ma'ani al-Qur'an: Tarjama wa Tafsir*. Tehran: Nashr 'Elm. [in Persian]

Taftazani, Sa'd al-Din. (n.d.). *Mukhtasar al-Ma'ani*. Qom: Dar al-Fikr. [in Arabic]

Husayn, Abd al-Qadir. (1985). *al-Qur'an wa al-Sura al-Bayaniyya* (2nd ed.). Bayrut: 'Alam al-Kutub. [in Arabic]

Robinson, Douglas. (1380sh). *Motarjim Shodan* (trans. Riza Khodadadi). Tehran: Markaz Nashr Daneshgahi. [in Persian]

Website of Muhammad Baqir al-Behbudi's works. Sirah section. Retrieved from: www.mbehboudi.org [in Persian]

Sarshar, Mojgan, & Sadeqi, Zahra. (1389sh). Mo'arrefi-ye Ravesh-e Ustad Muhammad Baqir Behbudi dar Tarjuma-ye Tafsiri-ye *Ma'ani al-Qur'an*. *Tahqiqat 'Ulm Qur'an wa Hadith*, 7(1), 184-210. doi:10.22051/tqh.2010.3405 [in Persian]

al-Sakkaki, Abu Ya'qub Yusuf ibn Abi Bakr. (1317 AH). *Miftah al-'Ulm*. al-Qahira: al-Matba'a al-Adabiyya. [in Arabic]

al-Suyuti, Jalal al-Din Abd al-Rahman. (2008). *al-Itqan fi 'Ulm al-Qur'an* (1st ed.). Bayrut: Mu'assasat al-Risala Nashirun. [in Arabic]

al-Saghir, Muhammad Husayn Ali. (1999). *Usul al-Bayan al-Arabi fi Daw' al-Qur'an al-Karim* (1st ed.). Bayrut: Dar al-Mu'arrikh al-Arabi. [in Arabic]

Samimi, Muhammad Reza. (1391sh). Barrasi-ye Tarjuma-ye Dastan "Tappeh-ha'i chun Fil-ha-ye Sefid" bar Asas Sistem-e Tah'rif-e Matn-e Antoine Berman. *Ketab-e Mah-e Adabiyat*, (65), 44-49. Access: <https://surl.li/idmyah> [in Persian]

Tabataba'i, Muhammad Husayn. (1997). *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Bayrut: Mu'assasat al-A'lami li-l-Matbu'at. [in Arabic]

Alwan, Muhammad Sha'ban, & Alwan, Nu'man Sha'ban. (1998). *Min Balaghat al-Qur'an* (2nd ed.). al-Qahira: al-Dar al-'Arabiyya li-l-Nashr wa al-Tawzi'. [in Arabic]

- Farhadi, Muhammad, & colleagues. (1396sh). Naqd wa Barrasi-ye Itnab wa Tawzih dar Tarjuma-ye Sahifa Sajjadiyya bar Asas Nazariyye-ye Antoine Berman (Case study: Tarjuma-ye Ansarian). *Pazhuhesh-haye Tarjuma dar Zaban wa Adabiyat Arabi*, 7(17), 31–53. <https://doi.org/10.22054/rctall.2017.8326> [in Persian]
- Qazwini al-Khatib, Jalal al-Din Muhammad ibn Abd al-Rahman. (1904). *al-Talkhis fi 'Ulum al-Balagha*. al-Qahira: Dar al-Fikr al-'Arabi. [in Arabic]
- Munday, Jeremy. (1394sh). *Mo'arrefi-ye Mutale'at-e Tarjuma* (trans. Ali Bahrami & Zaynab Tajik, 2nd ed.). Tehran: Rahnama. [in Persian]
- Mahdipour, Fatemeh. (1389sh). Nazari bar Ravand-e Peydāyesh-e Nazariyye-ha-ye Tarjuma wa Barrasi-ye Sistem-e Tah'rif-e Matn az Nazar-e Antoine Berman. *Ketab-e Mah-e Adabiyat*, (41), 57–63. Access: <https://surl.li/gdlouw> [in Persian]
- Niazi, Shahriar, & Qasemi Asl, Zeynab. (1398sh). Algo-ha-ye Arzyabi-ye Tarjuma ba Takkiye bar Zaban-e Arabi. Tehran: Entesharat Daneshgah Tehran. [in Persian]
- al-Yasu'i, al-Ab Louis Ma'luf. (1927). *al-Munjid fi al-Lugha wa al-Adab wa al-'Ulum* (5th ed.). Bayrut: Dar al-Mashriq. [in Arabic]

Critique of the Translation of Quranic Ironies in Ma'ani al-Qur'an Based on Antoine Berman's Theory

Fatemeh Jalalvand

(Ph.D. Candidate, Department of Arabic Language and Literature, Semnan University, Semnan, Iran)

Habib Keshavarz*

(Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Semnan University, Semnan, Iran)

Ali Akbar Noursideh

(Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Semnan University, Semnan, Iran)

Abstract

The translation of sacred texts, especially the Quran, is one of the most challenging fields of translation due to the deep semantic and rhetorical layers. Ironies, as one of the significant rhetorical figures in the Qur'an, have complex semantic and rhetorical dimensions, and accurately conveying them to another language requires special precision and skill. The purpose of this study is to investigate the translation of Quranic ironies in the "Ma'ani al-Qur'an" by Mohammad Baqer Behboodi, based on Antoine Berman's deforming tendencies. And it seeks to identify the degree of conformity of Behbodi's translations with Berman's theory and analyze the impact of these translations on the Persian audience's understanding of Quranic ironies. This study is descriptive-analytical and examples of Quranic verses that contain irony have been investigated. In this regard, several of Berman's deforming tendencies, including Rationalization, Clarification, Qualitative impoverishment, Quantitative impoverishment, Ennoblement, the destruction of expression and idioms, have been selected as the analysis framework. The findings show that in Behboodi's translation Rationalization and clarification tendencies are most prominent. In some cases, these tendencies have resulted in the loss of rhetorical imagery and the originality of the ironies. Behbodi, in spite of trying to convey figurative and ironic meanings, in some cases he has resorted to Expansion and Clarification more than needed. This study shows the Berman's theory can be an effective tool for critiquing and evaluating Quranic translations and helps to preserve the originality and richness of the original text.

Keywords: translation critique, irony, Ma'ani al-Qur'an, Antoine Berman, Behboudi

Extended Abstract

Introduction

Translating sacred texts—and the Qur'an in particular—poses a dual challenge: conveying layered meanings with doctrinal precision while preserving the text's rhetorical power. Among the Qur'an's rhetorical resources, kinayah (conceived

here as an indirect expression that signals a meaning via a necessary implication while keeping the literal sense available) is especially demanding. It is culturally embedded, multivalent, and often functions as an ethical-aesthetic device rather than mere ornament. This study evaluates how Mohammad-Baqer Behboudi's *Ma'ani al-Qur'an* renders Qur'anic kinayat into Persian through the lens of Antoine Berman's "deforming tendencies," a critical framework that warns against translational moves that erode a source text's linguistic and cultural singularity. While Berman lists thirteen tendencies, this study concentrates on six that most directly affect kinayah and Qur'anic eloquence: rationalization, clarification, quantitative impoverishment, qualitative impoverishment, ennoblement (ornamental elevation), and the destruction of expressions and idioms.

The problem driving the inquiry is twofold. First, kinayah's layered semantics can be flattened by translational smoothing, paraphrase, or normalization; second, exegetical intentions in a "translational-tafsir" like *Ma'ani al-Qur'an* may invite clarifying additions that risk displacing the original's suggestive ambiguity. Given Berman's anti-domesticating posture and his insistence on safeguarding the foreign text's formal-rhetorical texture, the study asks:

1. Which Bermanian tendency is most frequent in Behboudi's renderings of Qur'anic kinayah?
2. In what ways does Behboudi successfully transfer the rhetorical images without undue loss?
3. How (and when) do deforming tendencies reduce the eloquence and integrity of the Qur'an's figurative expressions?

The study's hypotheses anticipate a high incidence of rationalization and clarification in Behboudi's work; further, it posits that Berman's framework can effectively surface where linguistic and rhetorical structures have been weakened, and that some kinayat in *Ma'ani al-Qur'an* suffer partial loss of eloquence through such tendencies.

Methodology

This study uses a descriptive-analytical approach grounded in Berman's theory. From *Ma'ani al-Qur'an*, 30 verses featuring kinayah were purposively sampled and coded against six deforming tendencies (rationalization, clarification, qualitative/quantitative impoverishment, ennoblement, and destruction of expressions/idioms). Each verse was examined by (i) identifying the kinayah, its literal base, implicatures, and cultural-exegetical background using classical rhetoric and standard tafsir; (ii) comparing the Arabic text with Behboudi's Persian rendering to note structural shifts, explicitation, lexical substitutions, and idiom handling; and (iii) mapping observed shifts to one or more Bermanian tendencies, allowing co-occurrence. Results were tallied by verse and tendency and normalized to percentages to show the overall distribution.

Results

Behboudi's translation of Qur'anic kināyah shows dominant tendencies of clarification (24%) and destruction of idioms (24%), followed by rationalization (23%), with qualitative impoverishment, ennoblement, and rare quantitative impoverishment (~2%). The pattern indicates a preference for explanatory, accessible renderings over preserving ambiguity and rhetorical density.

At times Behboudi retains the figurative force, as in Q 17:24 where the "lowering of the wing" still conveys humility despite slight ornamentation. More often, however, meaning is thinned: clarification fixes polysemous kināyah into one reading; rationalization smooths syntax at the expense of rhythm; idioms lose euphemistic or cultural force when rendered literally, as with *suqīṭa fī aydihim* or *na'jah* as "ewe." Qualitative loss appears when substitutions weaken doctrinal weight, while ennoblement adds literary flourish that shifts tone. Even small omissions, like dropping emphasis particles, reduce rhetorical impact.

Such deformations affect function: ethical directives lose imagery's pedagogical strength, eschatological scenes lose rhythmic density, and gendered euphemisms lose cultural nuance. Compared with earlier general critiques, this study shows that while Behboudi occasionally preserves the Qur'an's imagistic pedagogy, his strategies often confirm Berman's warning—clarification, literalism, and embellishment erode ambiguity, idioms, and voice. The findings highlight the fragile balance between accessibility and fidelity in Qur'an translation, and the usefulness of Berman's framework in tracing where this balance holds or falters.

Conclusion

This study demonstrates that Berman's theory, applied selectively to six tendencies most relevant to kinayah, is a productive diagnostic for evaluating Qur'an translations that oscillate between exposition and fidelity to rhetorical design. In Ma'ani al-Qur'an, clarification and rationalization are unsurprisingly prominent given the translational-tafsir aim; however, their high frequencies, together with the destruction of expressions/idioms, indicate pressure points where kinayah's multivalence, decorum, and culture-specific resonance are at risk. Qualitative impoverishment and ennoblement further mark a tension between readability/beauty and formal adherence, while quantitative impoverishment, though infrequent, reminds us that Qur'anic emphasis is not expendable.

Two practical conclusions follow. First, methodological guidance: when rendering kinayah, translators should prefer image-conserving minimalism in the main text and relocate necessary explication to paratext (notes, glossaries). This balances doctrinal clarity with rhetorical integrity and aligns with Berman's anti-domesticating ethic. Second, pedagogical apparatus: editions intended for general readers may present the primary translation with preserved figurative structures, supported by tiered notes (literal gloss; idiomatic sense; brief cultural/exegetical

cue). This scaffolding lets readers experience the Qur'an's figurative pedagogy while gaining access to intended meanings.

Finally, the study's scope—30 kinayat—yields a robust but not exhaustive picture. A fuller mapping across all surahs, expanded inter-translator comparisons, and quantitative stylistics (e.g., measuring nominal/verbal conversions, rhythm proxies) would refine the portrait of how kinayah survives—or falters—under different translational regimes. Even so, the present analysis suggests that Behboudi often does transmit the thrust of Qur'anic kinayat, especially where he resists over-explicitation; where he capitulates to clarification, rationalization, or idiomatic substitution, the eloquence and cultural specificity of the source text attenuate. For Qur'an translation broadly, Berman's framework thus remains a salutary constraint: it keeps translators answerable not only to “what the text means,” but to how the text means—through the very forms, idioms, and rhythms that make the Qur'an the Qur'an.

گفتمان سکوت در نمایشنامه «الحسین نائراً» اثر عبدالرحمان الشرقاوی

شہلا شکیبایی فر^١ (استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران)DOI: [10.22034/jilr.2025.141948.1197](https://doi.org/10.22034/jilr.2025.141948.1197)

تاریخ الوصول: ٢٠٢٤/٠٨/١٧

تاریخ القبول: ٢٠٢٥/٠١/٢٩

صفحات: ٧٩-١٠٥

تاریخ دریافت: ١٤٠٣/٠٥/٢٧

تاریخ پذیرش: ١٤٠٣/١١/١٠

چکیده

«تحلیل گفتمان سکوت» از جمله الگوهای نوین زبان‌شناختی است که با بهره‌گیری از دستاوردهای علوم متعدد همچون آواشناسی، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی زبان به واکاوی سطوح مختلف سکوت در بافت کلام همچنین به مطالعه نقش ناگفته‌ها و عبارات محذوف در شکل‌گیری روایت می‌پردازد. در چارچوب این الگو، سکوت به غیاب عناصر زبانی گفته می‌شود که فقدان آنها در متن، حضوری دلالت‌مند ایجاد کند؛ براین اساس در پژوهش حاضر سعی بر آن است که در نمایشنامه «الحسین نائراً» با کاربرد تحلیل گفتمان سکوت و با تکیه بر روش توصیفی تحلیلی، ضمن مطالعه گونه‌های سکوت، کاربرد گفتمانی این گونه‌ها در پیشبرد متن همچنین نقش آنها در ایجاد ارتباط میان مؤلفه‌های درون‌زبانی و برون‌زبانی بررسی گردد. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که در نمایشنامه حاضر، سکوت در سه سطح ساختاری، معنایی و کاربردشناختی بازنمایی شده و دارای کارکرد روایی و اجتماعی است. کارکرد روایی آن با فضاسازی، گره‌افکنی، شخصیت‌پردازی و گسترش پیرنگ در ارتباط است و کارکرد اجتماعی بر انگیزه‌های روان‌شناختی و سیاسی شرقاوی دلالت دارد. سکوت گفتمانی به واسطه حضور غیرفیزیکی و دلالت‌مند آن دسته عناصر زبانی که به توصیف رخدادها و بحران‌های حاکم بر سرزمین مصر و دیگر جوامع عرب‌زبان می‌پردازند، بیانگر هم‌بستگی متن با عوامل برون‌زبانی است.

واژه‌های کلیدی: زبان‌شناسی، گفتمان سکوت، نمایشنامه الحسین نائراً، عبدالرحمان شرقاوی

^١ نویسنده مسؤول، پست الکترونیک: sh.shakibae@pnu.ac.ir

خطاب الصمت في مسرحية «الحسين ثائراً» لعبد الرحمن الشرقاوی

الملخص

يعد "تحليل الخطاب الصامت" أحد النماذج اللغوية الجديدة التي تستفيد من إنجازات العلوم المختلفة مثل علم الصوتيات وعلم النفس وعلم اجتماع اللغة لتحليل مستويات الصمت المختلفة في سياق الكلام، وكذلك يدرس دور العبارات غير المذكورة والمحدوفة في تشكيل السرد. وفي إطار هذا النموذج يقال إن الصمت هو غياب العناصر اللغوية التي يخلق غيابها حضوراً ملموساً في النص. لذا جرت في البحث الحالي محاولة دراسة أنواع الصمت في مسرحية "الحسين ثائراً" من خلال تطبيق منهج تحليل خطاب الصمت والاعتماد على المنهج الوصفي التحليلي، ووظيفة الخطاب لهذه الأنواع في مسرحية "الحسين ثائراً" وينبغي التحقيق في تطوير النص، فضلاً عن دورها في إقامة علاقة بين المكونات اللغوية وخارجها. وأظهرت نتائج البحث أن الصمت في المسرحية الحالية يمثل على ثلاثة مستويات بنوية ودلالية واجرامية وله وظيفة سردية واجتماعية. وترتبط وظيفتها السردية بخلق الفضاء، وعقد العقد، وتوصيف، والحبكة وتوسيعها، كما تشير وظيفتها الاجتماعية إلى دوافع نفسية وسياسية شرقية. إن الصمت الخطابي، من خلال الحضور غير المادي والإيجائي لتلك العناصر اللغوية التي تصف الأحداث والأزمات التي تحكم أرض مصر وغيرها من المجتمعات الناطقة بالعربية، يشير إلى ارتباط النص بعوامل خارجة عن اللغة.

الكلمات المفتاحية: اللسانيات، خطاب الصمت، مسرحية حسين ثائراً، عبد الرحمن الشرقاوي

مقدمه

تحلیل گفتمان سکوت از جمله رویکردهای جدید زبان‌شناختی و مطالعات میان‌رشته‌ای است که در بیست سال اخیر به واسطه تلاش پژوهشگرانی همچون کورزون^۱، افرات^۲ و جانسون^۳ ایجاد شده و به عنوان ابزاری برای واکاوی متون روایی مورد استفاده قرار گرفته‌است. این رویکرد با کاربرست اصول و دستاوردهای علوم گوناگون از قبیل روان‌شناسی، صوت‌شناسی و جامعه‌شناسی‌زبان به بررسی سکوت به عنوان یک عنصر بافتی پرداخته و سعی در اثبات این قضیه دارد که با نگفتن یا حذف یک پاره‌گفتار، می‌توان در راستای روایت متن حرکت کرد. در چارچوب گفتمان مورد بحث، سکوت فرآیندی اختیاری و نمادین است که با هدف ایجاد معنایی خاص صورت می‌گیرد.

این گفتمان از کاربردی‌ترین روش‌هایی است که در واکاوی نمایشنامه‌های مدرن مورد استفاده قرار می‌گیرد. از آغاز قرن بیستم که متن نمایشی بر مبنای مطالعات پل کاستانیو^۴ و ویمالا هرمان^۵ به سمت زبان‌محور شدن گرایش پیدا کرده‌است، سکوت به عنوان یکی از اساسی‌ترین مؤلفه‌های زبان‌محوری، کارکرد گسترده‌ای در شکل‌گیری نمایشنامه‌های امروزی داشته‌است. این عنصر در صحنه نمایش، معانی متفاوتی را ایجاد می‌کند و در مقایسه با جملاتی که به بیان درمی‌آیند از اهمیت بیشتر و دامنه گسترده‌تری برخوردار است. در این راستا، نظریه مورد بحث با کندوکاو در عمیق‌ترین لایه‌های معنا به بیان آن دسته مطالب می‌پردازد که نمایشنامه‌نویس آن را صراحتاً در متن نگفته و در برخی موارد حتی به ذهنش هم خطور نکرده‌است. این نظریه نشان می‌دهد، نگفتن یک پاره‌گفتار، نقش بسزایی در گسترش پیرنگ، ایجاد گره‌افکنی، شخصیت‌پردازی و فضا‌سازی دارد، علاوه بر این، موجب ارتباط عوامل درون‌زبانی (متن و واحدهای زبانی) با عوامل برون‌زبانی (زمینه اجتماعی، فرهنگی و...) می‌شود.

نمایشنامه «الحسین ثائر» اثر عبدالرحمن الشرقاوی، نویسنده نامور مصر، دربردارنده انواع شگردهای ادبی و زبانی از جمله سکوت است. در این اثر، مؤلف به واسطه کاربرست انواع مختلف سکوت سعی دارد ضمن غنا بخشیدن به متن، با تاثیرگذاری در عواطف مخاطبین، روحیه جنگاوری آنها را برانگیزد. او با تکیه بر این عنصر، اهداف ادبی و اجتماعی خود را بیان نموده‌است. تحلیل گفتمان سکوت در نمایشنامه حاضر از آن نظر دارای اهمیت است که با تکیه بر این رویکرد، ضمن ارائه خوانشی نو از متن و شناخت جهان‌بینی نویسنده، معانی نهفته و فرازبانی اثر تبیین شده و به نقش سکوت در ایجاد شگردهای روایی اشاره می‌شود، علاوه بر این، ارتباط بعد زبانی با فرآیندهای

1- Kurzon

2 - Ephratt

3 Jonson

4 - Pual. Castango

5 - Vimala Herman

سیاسی، اجتماعی و فرهنگی بیان می‌گردد؛ بنابراین هدف از انجام پژوهش حاضر آن است که در چارچوب نظریه گفتمان سکوت و بر مبنای روش توصیفی تحلیلی، ضمن واکاوی سطوح مختلف سکوت در نمایشنامه مورد بحث، نقش آن سطوح در شکل‌گیری کارکردهای گفتمانی و ایجاد ارتباط میان مؤلفه‌های درون‌زبانی و برون‌زبانی مورد مطالعه قرار گیرد همچنین به سؤالات زیر پاسخ داده شود:

در نمایشنامه الحسین ثائر، سکوت در چه سطوحی بازنمایی می‌شود؟ کارکردهای گفتمانی آن چیست و چگونه پیوند دو بعد زبانی و غیر زبانی را میسر می‌کند؟

پیشینه پژوهش

سکوت در پژوهش‌های کاربردشناسی و تحلیل گفتمان دارای مفاهیم و تقسیم‌بندی‌های متفاوت است. در آثار پژوهشگرانی همچون برونو^۱ (۱۹۷۳)، تانن^۲ (۱۹۸۵) و ساوویه‌ترویک^۳ (۱۹۸۵)، جاورسکی^۴ (۱۹۹۳) این مفاهیم و تقسیم‌بندی‌ها را می‌توان مشاهده نمود. آنها در پژوهش‌های خود، به بررسی ارتباط بعد زبانی سکوت با فرآیندهای روان‌شناختی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی پرداخته‌اند.

کورزون، دنیس (۱۹۹۸) در کتاب “Discourse of Silence” ضمن مطالعه چستی سکوت، از کارکرد این پدیده در ایجاد تعامل اجتماعی میان گوینده و شنونده سخن می‌گوید. او سکوت را در چهار گروه مکالمه‌ای، درون‌مایه‌ای، موقعیتی و متنی بررسی کرده‌است.

جاورسکی، آدام (۱۹۹۳) در کتاب “The Power of Silence: Social and Pragmatic Perspectives” ویژگی‌ها و انواع متعدد آن را توصیف نموده‌است. به باور او سکوت، ابزاری گفتمانی و کاربردشناختی است که پیشبرد مؤلفه‌های زیبایی‌شناختی و تاثیر بر جامعه خواهد شد. هاکین^۵، توماس (۲۰۰۲) در مقاله “Textual Silence and the Discurce of Homelessness” در نشریه Disciurce and Society به بررسی سکوت متنی در پنج گروه کنشی، پیش‌انگاره‌ای، محتاطانه، نوع بنیاد و ماهرانه پرداخته‌است.

در ایران نیز سجودی، فرزانه و لیلا صادقی (۱۳۸۹) در مقاله «کارکرد گفتمانی سکوت در ساخت‌مندی روایت داستان کوتاه» در فصلنامه پژوهش‌های زبان و ادبیات تطبیقی به مطالعه پنج

1 - Burneau

2 - Tanen

3 - Saville Troike

4 - Jaworski

5 - Huckin

داستان کوتاه ایرانی در سه سطح ساختاری، معنایی و کاربردشناسی پرداخته‌اند همچنین کارکرد این سطوح را در ایجاد شگردهای روایی بیان نموده‌اند.

یادگاری، مریم و همکاران (۱۳۹۸) نیز در مقاله «تحلیل کاربست گفتمان سکوت در سورة مبارکه یوسف (ع)» در نشریه پژوهش‌های ادبی قرآنی با تکیه بر نظریه گفتمان سکوت روایی و استناد به تفاسیر قرآنی، سورة یوسف را واکاوی کرده‌اند.

در زبان عربی، اندیشمندان علم نحو و بلاغت از دیرباز تحت عنوان «حذف» به موضوع سکوت پرداخته‌اند. سیبویه (۱۸۰ق) در «الکتاب»، جرجانی (۴۷۱ق) در «دلائل الإعجاز»، ابن‌هشام (۷۶۱ق) در «مغنی اللبیب» و سیوطی (۹۱۱ق) در کتاب «حسن السمت فی الصمت» این موضوع را تبیین کرده‌اند. در عصر حاضر نیز مطالعات متعددی در خصوص سکوت صورت گرفته، برخی از این مطالعات عبارت است از:

ناجی‌جاسم، سافره (۲۰۱۱) در کتاب «الصمت فی الأدب المسرحی المعاصر اللامعقول أنموذجاً» ضمن توصیف ماهیت فلسفی و زبان‌شناختی سکوت به واکاوی معانی ضمنی آن در نمایشنامه‌های پوچ‌گرا پرداخته‌است.

محمدعلی، لیلی و حسین‌رضاحسین (۲۰۱۹) در مقاله «الصمت فی الأداء المسرحی» در مجله کلیه تربیه اسلامیة به مطالعه پدیده سکوت و دلالت‌های آن در دو نمایشنامه «توریه» اثر لیلی محمد و «فجر یوم ثامن» اثر مثال غازی پرداخته‌اند. آنها به این نتیجه رسیده‌اند که سکوت توصیف‌گر حالات عاطفی شخصیت‌ها و بیانگر قضایای سیاسی فرهنگی جامعه است.

از برجسته‌ترین آثاری که در خصوص نمایشنامه الحسین ثائر نگاشته شده می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

زکی، نبیل (۱۹۶۹) در مقاله «عبدالرحمن الشرقاوی و ملحمة الحسین» مضامین تاریخی نمایشنامه الحسین ثائر را بررسی نموده‌است.

سوزنی، جمیل (۱۳۸۹) در پایان‌نامه «تحلیل عناصر نمایشنامه‌های الحسین ثائر و الحسین شهیداً» ضمن تحلیل عناصرنمایشی از قبیل شخصیت‌پردازی، گفتگو و کشمکش به تبیین آرایه‌های ادبی و بلاغی این اثر پرداخته‌است.

وجه تمایز این پژوهش با سایر مطالعاتی که در خصوص آثار عبدالرحمن‌الشرقاوی نگاشته شده در این است که پژوهش حاضر به شیوه‌ای نظام‌مند و با تکیه بر یک رویکرد نوین زبان‌شناختی، نقش سکوت را به عنوان عنصری بافتی در شکل‌گیری متن نمایشی تبیین نموده‌است. براساس کنکاش نویسنده تاکنون هیچ پژوهشی با موضوع «گفتمان سکوت در نمایشنامه الحسین ثائر» صورت نگرفته‌است؛ بنابراین با احساس چنین ضرورتی تلاش شده بر مبنای نظریه یاد شده، ابعاد نوینی از قابلیت‌های نهفته در آثار عبدالرحمن‌الشرقاوی و جلوه‌ای تازه از جهان‌بینی او تبیین گردد.

مبانی نظری

گفتمان

واژه گفتمان که معادل با اصطلاح فرانسوی (Discourse) است، از اوایل قرن بیستم در حوزه علوم انسانی رواج یافت. این واژه در لغت به معنای سخن، مرادۀ کلامی و مباحثه است و در اصطلاح، به بافت زبان در مراحل بالاتر از جمله دلالت دارد (شرشار، ۲۰۰۶: ۱۳) از نظر زبان‌شناسان، گفتمان دربردارنده مجموعه گزاره‌هایی است که یک مفهوم کلی را بیان می‌کند. این گزاره‌ها، شیوه‌ای خاص برای سخن گفتن درباره جهان و فهم آن هستند (میلز، ۱۳۸۸: ۷-۱۰). ژاک فونتنی، گفتمان را عملیاتی می‌داند که منجر به تولید گفته خواهد شد. اگرچه میان گفتمان و محصول آن، یعنی گفته ارتباط تنگاتنگی وجود دارد؛ اما اگر این ارتباط به گسترۀ گفته محدود شود، مطالعات زبانی دچار ایستایی شده و از دگرگونی‌های ممکن محروم خواهند شد (Fontanille, 1998: 81)؛ بنابراین در تفسیر گفتمان لازم است دو بُعد مورد مطالعه قرار گیرد؛ در بعد اول اطلاعات زبانی مد نظر است و در بعد دوم اطلاعات غیر زبانی مانند فرهنگ، محیط و اجتماع (فرکلاف، ۱۳۸۷: ۸).

تحلیل گفتمان^۱، رویکرد جدیدی در مطالعات زبانی است که ارتباط بین ساختارهای گفتمان‌مدار و دیدگاه‌های اجتماعی حاکم بر تولید گفتمان را بررسی می‌کند. این اصطلاح را نخستین بار زلیگ هریس^۲ زبان‌شناس انگلیسی در سال ۱۹۵۲ میلادی مطرح کرد. او صرفاً نگاهی ساختارگرایانه به متن داشت. دیری نگذشت که زبان‌شناسان پس از او، تحلیل گفتمان را در معانی متفاوت به کار بردند. به طور کلی غالب رویکردهای نظریۀ تحلیل گفتمان، مقاصد و انگیزه‌های ظاهری افراد را در گفتگو مورد واکاوی قرار نمی‌دهند؛ بلکه در صدد آن هستند که عقیده‌ها، بینش‌ها و نقش‌ها را در لایه‌های درونی متن بررسی نمایند و چگونگی تولید معنا را در ارتباط با عوامل درون‌زبانی و مؤلفه‌های برون‌زبانی مطالعه کنند (یحیایی‌ایله‌ای، ۱۳۹۰: ۶۱). «تحلیل گفتمان سکوت» از جمله زیرشاخه‌های این رویکرد زبانی است که بر پایه پژوهش‌های کوروزون، افرات و هاکین به عنوان ابزاری برای تحلیل متون داستانی شکل گرفته‌است. در ادامه پژوهش ابتدا عنصر سکوت بررسی می‌شود سپس سکوت گفتمانی و انواع آن تبیین می‌گردد.

سکوت

سکوت در لغت به معنای پرهیز از گفتار، خودداری از نشر دانش، حذف بیان در نوشتار است. در علم زبان‌شناسی، آن را پدیده‌ای گفتمانی دانسته‌اند که بر مفهوم فقدان یا جای خالی مدلول در بافت کلام اشاره می‌کند. در چارچوب این علم، هر نوع اثری که بیانگر حضور غیرفیزیکی عنصر

¹ -Discourse analysis

² -zellig Harris

غایب باشد، نشانه سکوت تلقی می‌شود (Kurzon, 1989: 7). «دریدا» متن نوشتاری را مهم‌ترین ابزار غیاب در برابر حضور می‌داند. از نظر او، هر گونه حذف و به پس‌زمینه راندن مفاهیم، به قصد گفتن چیزهای دیگر بر سکوت دلالت دارد (Derrida, 1976: 62). در این راستا، خواننده برای درک معنای پاره‌گفتار سعی می‌کند جای خالی را پر کند. او در فرآیندی ترمیمی دانش پیشین خود را وارد متن کرده و بدین وسیله اثر آرمانی خود را خلق می‌کند (ایگلتون، ۱۹۹۶: ۱۰۵). شایان ذکر است که حذف نشانه‌های زبانی در علوم گوناگون با مصادیق و عناوین مختلف شناخته شده است؛ در نحو آن را مقولۀ تهی، در فلسفه، غیاب، در صرف، عنصر صفر و در تحلیل گفتمان، سکوت نامیده‌اند.

سکوت گونه‌های مختلفی دارد. نوعی از آن را «هیچ» می‌نامند. در این نوع، معنایی در خودآگاه ذهن شکل نگرفته و نمی‌توان آن را نشانه‌ای زبانی دانست. گونه دوم، سکوت «صفر» است که در ماهیت به صورت جانشینی عمل می‌کند، گریزناپذیر است، و خلأ قانونمندی محسوب می‌شود که دارای دلالت ثابت است؛ به عنوان مثال فعل «آمد» همواره با خلأ نشانه سوم شخص مفرد دلالت بر آن دارد که «فاعلی مفرد» عمل آمدن را در زمان گذشته انجام داده است. نوع سوم، سکوتی است که فرد آن را به صورت دلبخواهی با هدف شکل‌گیری یک دلالت خاص در گفتار ایجاد می‌نماید و از آن با اصطلاح «سکوت گفتمانی» تعبیر شده است (Kurzon, 1998: 7).

سکوت گفتمانی و گونه‌های آن

سکوت به عنوان یک مقولۀ گفتمانی به معنای غیاب عنصر بافتی است. این نوع گفتمان، نقش عبارات محذوف را در انتقال فحوای کلام تبیین می‌کند و ارتباطی پویا میان خواننده و تأویل متن ایجاد می‌کند؛ زیرا بر عهده مخاطب است که دلایل شکاف میان متن را جستجو کند (ناجی‌جاسم، ۲۰۰۴: ۲). از آن جهت، سکوت را پدیده‌ای گفتمانی دانسته‌اند که در بافت کلام، تعامل دو بعد زبانی و اجتماعی را با یکدیگر میسر می‌سازد؛ بدان معنا که در این نوع گفتمان، از سویی با حذف واحدهای زبانی و ناگفته‌های متنی مواجه هستیم و از سوی دیگر، با اهداف و انگیزه‌های سیاسی اجتماعی که سبب حذف این واحدهای زبانی شده‌اند (Kurzon, 1998, p. 1). سکوت گفتمانی در سه حوزه ساختاری^۱، معنایی^۲ و کاربردشناختی^۳ بازنمایی می‌گردد (سجودی و صادقی، ۱۳۸۹: ۷۷).

سکوت ساختاری: این نوع سکوت به معنای حذف عناصر سازنده متن و دارای کارکردهای بلاغی و روایی متعدد است. کارکرد بلاغی آن، پرهیز از تکرار است که از لحاظ سبکی به ایجاز کلامی کمک می‌کند و کارکرد روایی آن، پیشبرد ساختار پیرنگ و گره‌افکنی است. «حذف»^۴ و

^۱ -structural silence

^۲ -semantic silence

^۳ -pragmatic silence

^۴ -ellipsis

«ارجاع پس‌رو»^۱ از گونه‌های سکوت ساختاری هستند. حذف نوعی جایگزینی در سطح دستوری است که در آن عنصری با هیچ جایگزین می‌شود. ارجاع پس‌رو آن است که مرجع ضمیر مسکوت بماند و در یافت بعدی کلام به آن اشاره شود. (Halidy & Hassan, 1980: 87-90)

سکوت معنایی: در این سطح از سکوت که به واسطه فرآیندهای توصیفی شکل می‌گیرد، یک مؤلفه از طریق مقایسه معنایی حذف می‌شود و تصویری از آن در ذهن مخاطب پرورش می‌یابد. در واقع با حضور دال به جای مدلول، توصیفی از فضای روایت در ذهن مخاطب نقش می‌بندد؛ بنابراین کارکرد گفتنمانی سکوت معنایی، خلق فضا و زمینه‌سازی است (سجودی و صادقی، ۱۳۸۹: ۸۳). استعاره^۲ و مجاز^۳ از انواع سکوت معنایی هستند. در استعاره یک دال و مدلول در محور جانشینی به غیاب رانده می‌شوند و به جای آن دال و مدلول دیگری به دلیل شباهت قرار می‌گیرند. در مجاز، دال به منظور تعویق معنا حذف می‌شود و در محور هم‌نشینی دال دیگری به علت مجاورت معنایی جایگزین آن می‌شود. (Jakobson & Hall, 1956: 78-82)

سکوت کاربردشناسی: متن مجموعه‌ای از عناصر درهم‌تنیده زبانی است که به واسطه هم‌بستگی اجزای تشکیل‌دهنده خود، پیام یکپارچه‌ای را انتقال می‌دهد. چنانچه روابط معنایی میان اجزا در متن آشکار نباشد یا به واسطه حلقه‌های مفقوده‌ای که صراحتاً بیان نشده‌اند، صورت بگیرد، سکوت کاربردشناسی رخ می‌دهد (کالر، ۱۹۸۱: ۱۶۳). در این سطح از سکوت، مخاطب اهمیت ویژه‌ای دارد؛ زیرا دریافت اطلاعات مفقود متن به دانش پیشین وی بستگی دارد. در واقع، علت انتساب واژه کاربردشناسی به سکوت، ناظر به نقش ویژه مخاطب در فهم مفاهیم محذوف است؛ زیرا کاربردشناسی به مطالعه ارتباط میان صورت‌های زبانی و کاربران می‌پردازد (ذوالفقاری و همکاران، ۱۴۰۰: ۱۳۸).

پیش‌انگاشت^۴ و تضمن^۵ از گونه‌های سکوت کاربردشناسی هستند. پیش‌انگاری به اطلاعات محذوفی اطلاق می‌شود که از خلال متن برای خواننده قابل بازیابی است. به باور زبان‌شناسان در پیش‌انگاشت، گوینده، مطالبی را انتقال می‌دهد که شنونده پیش از بیان این مطالب، آن را در اختیار داشته؛ البته محتوا به صورت معنای ضمنی و غیرمستقیم ارائه می‌شود. (Stalnaker, 1998: 19) در تضمن، گوینده با تخطی از بیان صریح یک مفهوم، آن را در ضمن کلام خود ذکر می‌کند. چنانچه در متن، جملاتی بیان شوند که با عبارات پیش از خود مرتبط نباشند، سکوت تضمینی یا معنای درونه‌ای ایجاد شده‌است. میان جملاتی که به ظاهر بی‌ربط به نظر

¹ -cataphora

² -metaphor

³ -metonymy

⁴ -presupposition

⁵ - implicature

می‌رسند یک خلأ معنادر وجود دارد و آنچه این جای خالی را پر می‌کند همان دلالت ضمنی است (Grice, 1961: 130).

مروری بر نمایشنامه‌الحسین ثائراً

نمایشنامه‌سیاسی اجتماعی «الحسین ثائراً» اثر عبدالرحمان الشرقاوی در سال ۱۹۶۹ و پس از شکست فلسطین در رخداد ۱۹۶۷ تدوین شده‌است. این نمایشنامه با سبکی آمیخته به شعر و نثر و به واسطه تلفیق دو بُعد حماسی و تراژدی، حوادث قبل از واقعه عاشورا را توصیف می‌کند. نویسنده در اثر حاضر با فراخوانی میراث دینی و تاریخی، ملت‌های عرب زبان را به مبارزه در برابر ستمکاران دعوت می‌کند. شخصیت‌پردازی دقیق، به‌کارگیری گونه‌های مختلف کشمکش، عمق عاطفه و کاربرست الفاظ فصیح از برجسته‌ترین ویژگی‌های این اثر است (الراعی، ۱۹۹۹: ۱۵۸-۱۵۹).

نمایشنامه حاضر در ۱۳ فصل تدوین شده‌است. از جمله شخصیت‌های آن می‌توان به بشر، سعید، مختار، هانی بن عروه و شریک (یاران امام حسین)، مسلم بن عقیل (نماینده امام حسین در کوفه)، اسد (کارگزار معاویه)، ابن زیاد (حاکم کوفه)، عمر بن سعد (فرمانده سپاه ابن زیاد)، ولید (حاکم مدینه)، ابن الحکم (پسر عموی ولید)، نوجوان و پیرزن اشاره کرد.

فصل اول با انتشار خبر مرگ معاویه و کشمکش گفتاری شخصیت‌ها در خصوص خلافت یزید آغاز شده‌است. پرده دوم، استبداد کارگزاران اموی را در بیعت گرفتن از مسلمین تصویر می‌کند. فصل سوم به توصیف سجایای اخلاقی امام از قبیل تقوا، بخشندگی و اطعام به فقرا می‌پردازد. پرده چهارم، بینش سیاسی امام را در مبارزه با یزید تبیین می‌کند. ایشان به منظور جلوگیری از کشتار مردم مدینه به مکه مهاجرت می‌کنند و به پیشنهاد محمد حنفیه تصمیم می‌گیرند نمایندگانی را به بلاد اسلامی اعزام کنند. چنانچه سران آن بلاد موافقت خود را برای مقابله با یزید اعلام نمایند، قیام علنی شود. فصل پنجم، روایتگر زندگی امام حسین (ع) در مکه و ارسال نامه‌های کوفیان مبتنی بر موافقت با قیام علیه یزید است. در پرده ششم، از محاصره قصر کوفه توسط مسلم بن عقیل و پیروانش حکایت شده‌است. با وساطت عمر بن سعد مسلم دست از محاصره برمی‌دارد. در فصل هفتم، امام رهسپار کوفه می‌شوند. فصل هشتم با ورود ابن زیاد به منزل هانی آغاز می‌شود. برای مسلم که پشت پرده پنهان شده، فرصتی مهیا می‌شود که ابن زیاد را به قتل رساند؛ اما از انجام این کار خودداری می‌کند.

پرده نهم، ضمن توصیف صحرای کربلا از جنون یکی از کارگزاران بنی‌امیه که در عهد معاویه به کشتار شیعیان پرداخته، سخن می‌گوید. پرده دهم از شهادت هانی بن عروه در دارالاماره کوفه حکایت می‌کند. در این پرده، ابن زیاد با ایجاد وحشت در میان مردم خواستار تحویل مسلم بن عقیل به حکومت می‌شود. در فصل یازدهم، آوارگی مسلم در کوچه‌های کوفه، سپس پناه بردن او به

منزل پیرزنی که همسرش از سربازان سپاه امام علی بوده، توصیف می‌شود. پرده دوازدهم از نزاع شجاعانه مسلم با سربازان ابن زیاد، سرانجام دستگیری و شهادت او روایت می‌کند. در فصل سیزدهم، عهدشکنی اهل کوفه در حمایت از قیام امام حسین تصویر شده‌است.

گونه‌های سکوت گفتمانی در نمایشنامه الحسین ثائراً

سکوت ساختاری

حذف

سکوت ساختاری، گاهی با ناگفته ماندن عنصری که از لحاظ دستوری وجودش لازم است، صورت می‌گیرد. این ناکامل بودن متن باعث دلالت‌مندی متن می‌شود و خواننده از این رهگذر پی می‌برد که داستان در صدد است چیزی بیشتر از آنچه که صراحتاً گفته شده، بیان کند. این سطح از سکوت ساختاری، حذف نام دارد و از ابزارهای مهم انسجام متن است؛ زیرا بیش‌ترین مفهوم را در کمترین الفاظ بیان می‌کند (Halidy&Hassan, 1890: 88). در آغاز نمایشنامه، هنگامی که سعید و بشر از مرگ معاویه خبر می‌دهند، سکوت ساختاری بر اساس حذف فعل و فاعل شکل گرفته‌است:

سعید: زوال الطاغية المتكبر / بشر: سقط الدجال الأكبر / سعید: هلك الفرعون المتجبر (شرقاوی،

۱۹۸۲: ۹)

در تعبیر «زوال الطاغية المتكبر» فعل (زال) حذف و در محور جانشینی، مصدر (زوال) جایگزین آن شده‌است. از آن جهت که مصدر صریح بر مجرد معنای فعل دلالت دارد و از سایر متعلقات فعلی نظیر زمان، جنس، عدد صرف‌نظر می‌کند (استرلیدی، ۱۹۹۶: ۱۹۳)، گزینش واژه زوال به جای زال بدین علت صورت گرفته که مطلق حادثه مرگ مورد برجسته‌سازی و تأکید قرارگیرد. در سطر بالا لفظ معاویه، فاعل کلمات زوال، سقط و هلك نیز حذف شده‌است. به نظر می‌رسد غیاب فاعل در این جملات دارای کارکرد عاطفی است. بر اساس دیدگاه میشل افرات، یکی از کارکردهای سکوت گفتمانی، انتقال عواطف و احساسات است. در این کارکرد، گوینده، موضع خود را نسبت به شخص یا رویداد خاصی از طریق ابراز حالات عاطفی بیان می‌کند (ephratt, 2008: 1916-1917). در متن یاد شده نیز سعید و بشر با مسکوت قرار دادن فاعل، انزجار شدید خود را نسبت به معاویه نشان داده‌اند؛ به عبارتی، شدت نفرت آنها به حدی است که از ذکر نام حاکم خودداری کرده‌اند. در این پاره‌گفت، سکوت ساختاری با دلالت بر عدم مشروعیت خلفای اموی از کارکرد سیاسی اجتماعی برخوردار است و با ایجاد گره‌افکنی دارای کارکرد روایی است؛ زیرا خواننده نمی‌داند که شخصیت‌های نمایشنامه از مرگ چه کسی خبر می‌دهند.

همچنین در آن بخش از نمایشنامه که شریک (پسرعموی هانی) از مسلم می‌خواهد به محض شنیدن پیام «سَلَمی، سَلَمی» به ابن‌زیاد حمله کند، سکوت گفتمانی بر مبنای حذف مسند (فعل)

ایجاد شده‌است. در واقع این پیام، رمزی است که با توافق شخصیت‌های یاد شده، زمان شروع حمله را تعیین می‌کند. می‌توان گفت الفاظ «سلمی» و «سلمی» جایگزین دو فعل محذوف «تقدّم» و «اضرب» شده‌اند. غیاب این افعال با هدف غافلگیر کردن این زیاد و اعلام موقعیت مناسب به مسلم که پشت پرده ایستاده، صورت گرفته‌است:

ابن‌زیاد: أَنْتَ يَا هَانِي أَبْطَأْتَ عَلَيْنَا بِالزِّيَارَةِ... قَدْ أَتَيْنَا... / ابن عروه: مَرْحَبًا... قَسَمًا بِاللَّهِ مَا أَخْرَجْتَنِي عَنْكَ سِوَى أَنْ ابْنِ عَمِّي... / ابن زیاد (مقاطعا لشريك): يَا شَرِيكَ أَنَا لَمْ أَعْلَمْ بِهَذَا الْمَرْضِ النَّازِلِ بِكَ... / ابن عروه: جَاءَنِي ابْنُ عَمِّي فِي إِحْدَى الزِّيَارَاتِ الْقَصِيرَةِ... / ابن‌زیاد: لَكِنَّهُ خَرَّ مَرِيضًا... / شريك: يَا سَلْمِي... يَا سَلْمِي... سَلْمِي... سَلْمِي مَا لَهَا لَا تَتَقَدَّمُ؟ يَا سَلْمِي أَبَاذْنِكَ صَمَمٌ؟ (الشرقاوی، ۱۹۸۲: ۶۰)

در متن بالا، قطع پیاپی کلام ابن‌عروه توسط ابن‌زیاد، در جمله «مَا أَخْرَجْتَنِي عَنْكَ سِوَى أَنْ ابْنِ عَمِّي...» با حذف خبرِ «بَنْ» و در جمله «جَاءَنِي ابْنُ عَمِّي فِي إِحْدَى الزِّيَارَاتِ الْقَصِيرَةِ...» با حذف عبارت «لَكِنَّهُ مَرِيضًا» همراه است. حذف این تعابیر بر مبنای ساختار قدرت گفتگویی قابل تفسیر است. در توضیح این مطلب «شورت» عنوان می‌کند که سبک‌شناسان درام در خصوص تقسیم قدرت گفتگوی نمایشی، عموماً سهم قدرت بیشتر را برای کسی قائلند که تبادل مکالمه‌ای را آغاز کند، بیشتر حرف بزند و دیگران را متوقف کند (Short, 1981: 182)، لذا قطع کلام ابن‌عروه و غیاب عبارات یاد شده ابزاری است برای توصیف قدرت ابن‌زیاد و پردازش شخصیت او. همچنین آنجا که بشر به انتقاد از سیاست‌های حکومتی معاویه می‌پردازد، جمله «أَنْتَ أَيْضًا» در کلام اسد نشان می‌دهد سکوت ساختاری بر مبنای حذف مسند ایجاد شده‌است. شایان ذکر است؛ مسند در جمله یاد شده بر مفاهیمی دلالت دارد که بیانگر اهتمام بشر به امور سیاسی هستند:

بشر: حَسْبُنَا مَا يَمْلَأُ الْأَعْيُنُ مِنْ زُورٍ وَبَهْتَانٍ وَزَيْفٍ / الْأَسَدُ: أَنْتَ أَيْضًا؟ أَيُّهَا السَّافِلُ... أَنْتَ وَهَذَا... خَلَّ عَنْكَ الْجَدُّ وَ لَتَفَرُّغَ لِسَلْمِي (الشرقاوی، ۱۹۸۲: ۵)

در عبارت «أَنْتَ أَيْضًا» خبر به منظور تحقیر مسندالیه (بشر) حذف شده‌است. اسد، پرداختن به امور سیاسی را منحصر به اشخاص و طبقات ممتاز جامعه می‌داند. به اعتقاد او بشر شاعری غزل‌سرا است و شایستگی اهتمام به این گونه امور را ندارد؛ براین‌اساس با مسکوت گذاشتن مسند سعی دارد، بشر را حقیر جلوه دهد.

ارجاع پس‌رو

از دیگر انواع سکوت ساختاری که در محور هم‌نشینی ایجاد می‌گردد می‌توان به ارجاع پس‌رو اشاره نمود. در این نوع سکوت، جایگزینی یک رابطه دستوری وجود دارد، نه یک رابطه معنایی. به

گفته زبان‌شناسان ارجاع پس‌مرجع سبب انسجام متنی می‌شود؛ زیرا در این شکل از سکوت، پیش‌فرض‌های ذهنی مخاطب در جهت مخالف حرکت می‌کند و به عناصر درون متنی پس از خود ارجاع می‌دهد (Halidy & Hassan, 1980: 90). در نمایشنامه حاضر نمونه‌های از این نوع سکوت را می‌توان مشاهده نمود؛ آن هنگام که میان ولید و مروان، مشاجره‌ای درباره قتل امام حسین (ع) رخ داده‌است:

الولید: کیف؟ لا... أنا أقتله إن لم يبايع! / ابن الحكم: أنا أخشى أن يقول الناس قد خاف الوليد / الولید: أن يقول الناس عني خاف خيراً لي من قتل حسين بن علي... (الشرقاوی، ۱۹۸۲: ۱۳)

در واژه اقتله مرجع ضمیر مسکوت مانده و در بافت بعدی کلام به آن اشاره شده‌است. این مرجع همان لفظ «حسین بن علی» است. در متن بالا با کاربرست ارجاع پس‌رو، مخاطب کنجکاو می‌شود ادامه روایت را برای شناخت مرجع بخواند و این امر نوعی گره‌افکنی است؛ البته معرفی مرجع در ادامه متن باعث گره‌گشایی شده‌است. از سوی دیگر، این نوع حذف در راستای بیان موضوع اصلی روایت یعنی، قتل حسین بن علی (ع) در صورت بیعت نکردن ایجاد شده‌است؛ بنابراین کارکرد دیگر آن، گسترش پیرنگ است.

همچنین در گفتگویی که میان بشر و صراف پیرامون قضیه خلافت رخ داده، ارجاع پس‌رو نقشی فعال در پیشبرد موضوع داستان و ایجاد گره‌افکنی دارد. در این گفتگو ضمیر «ها» در محور هم‌نشینی جایگزین واژه الخلافة شده‌است. حذف مرجع در ابتدای کلام، نوعی کشش عاطفی برای شناخت آن به‌وجود آورده‌است:

الصراف: أسمعتم ما سمعنا؟ أتولّاهما يزيّد؟/ بشر: بل تولّاهما الحسين بن علي / الصراف: لم يُعَدّ يصلح أبناء علي للخلافة (الشرقاوی، ۱۹۸۲: ۱۰)

ارجاع پس‌مرجع گاه به واسطه یک ایده، رخداد یا عبارت اسمی مبهم ایجاد می‌شود که توضیح و تفسیر خود را از کلمات یا عبارات بعدی متن به دست می‌آورد (Halidy & Hassan, 1980: 90)؛ به عنوان مثال در جمله «قد بان الصبح لذی العینین» اصطلاح «ذی العینین» عبارت اسمی مبهمی است که تفسیر آن با خوانش ادامه متن میسر می‌شود. اصطلاح یاد شده، متن را با نوعی تعلیق روایی مواجه می‌کند؛ زیرا این حقیقت که «ذی العینین» لقب چه کسی است، برای مخاطب تبیین نشده‌است. در واقع با مطالعه بافت بعدی کلام، خواننده به این آگاهی می‌رسد که «ذی العینین» لقب مختار ثقفی است؛ به عبارتی لفظ «مختار» تعلیق عبارت اسمی موجود در متن را برطرف کرده‌است.

زید: قد بان الصبح لذی العینین / ابن‌زید: لا أفهم شيئاً من حکمک، ذوالعینین و ذوالقرنین!!! مال شأن بالعینین (فجأة) بل لی شأن بالعینین... این مختار؟ (الشرقاوی، ۱۹۸۲: ۹۴)

سکوت معنایی

استعاره

استعاره از انواع سکوت معنایی است که در معنای امروزی‌اش، تداعی کننده دال و مدلول سوسور است، به نوعی مشابه و مشابهه را خاطر نشان می‌سازد. در این سطح معنایی، دال و مدلول اولیه به سکوت تبدیل می‌شوند و الفاظ دیگری جایگزین آنها می‌شود. (Hawkes, 2011: 115-116) لیکاف^۱، استعاره را نگاشت یک مفهوم بر مفهوم دیگر بر مبنای مشابهت میان آن دو می‌داند؛ البته مدلول (مشابهه) همواره در متن غایب و دال (مشبه) همیشه حاضر است. (Lakoff & Turner, 1987: 388) در نمایشنامه حاضر هنگامی که امام حسین و اسد در خصوص مبارزه با یزید گفتگو می‌کنند، سکوت معنایی بر مبنای استعاره و در محور جانشینی ایجاد شده‌است:

الحسین: ما عسی یصنع من سدّ علیه البغی أقطارَ الفضاء (الشرقاوی، ۱۹۸۲: ۳۰)

در جمله «سدّ البغی أقطارَ الفضاء» حوزه معنایی حجم بر مفهوم انتزاعی ظلم نگاشت شده‌است. این نگاشت را می‌توان از مصادیق طرحواره حجمی ظرف دانست. در این طرحواره، ذهن به واسطه تجربه حضور انسان یا اشیاء در فضاهای فیزیکی، مفاهیم عقلانی را به گونه‌ای تصور می‌کند که دارای حجم هستند و درون چیزی قرار می‌گیرند (Johnson, 1987: 22-23)؛ بنابراین، واژه ظلم در جمله یاد شده، مظلوفی است که در ظرف مکان قرار گرفته‌است. علت این نگاشت، توصیف فضای ستم در مدینه و نشان دادن وسعت ستم است. در جمله حاضر با مسکوت قرار دادن مشابهه، ضمن اجتناب از اطناب و ارائه یک توصیف معمولی، تصویری عینی از مفهوم ستم خلق شده‌است. همچنین در پرده چهارم، هنگامی که ابن جعفر از امام می‌خواهد در مکه اقامت و از رفتن به کوفه صرف نظر کند سکوت گفتمانی با تکیه بر استعاره حرکتی صورت گرفته‌است:

الحسین: سیطاردنی غدرُ الخنجرِ أين مضیتُ فی الطرقاتِ الدرسِ أو المسجد و حین أدُرُسُ (الشرقاوی، ۱۹۸۲: ۵۵).

از آن جهت که در عبارت «سیطاردنی غدرُ الخنجرِ»، لفظ «سیطاردنی» به معنای تعقیب کردن دلالت دارد، واژه خیانت بر مبنای حوزه معنایی حرکت مفهوم‌سازی شده‌است؛ بنابراین نگاشت حاصل از آن چنین است؛ خیانت حرکت است. در عبارت یاد شده با حذف مدلول (مشابهه)، فضا سازی جامعه‌ای که خیانت از هر سو آن را احاطه کرده‌است به شیوه تأثیرگذارتری صورت گرفته‌است.

همچنین در پرده نخست، آنجا که امام به توصیف حالات روانی ابن الحکم می‌پردازد در جمله «فمه مملوء باللعنات والأکذوبه و الظلم» حذف معنایی با کاربست استعاره ایجاد شده‌است. در این

¹ -Lakoff

جمله، مفاهیم انتزاعی «اللغات» و «الأكذوبة» به شیئی دارای حجم که فضایی را به خود اختصاص داده، مانند شده‌اند؛ بنابراین نگاشت استعاره عبارت یاد شده چنین است؛ نفرین و دروغ حجم دارند. هدف از کار بست سکوت معنایی در این پاره گفت، نشان دادن عمق فساد و توصیف فضای سیاسی است؛ فضایی که کارگزاران آن برای ارزش‌های اخلاقی جایگاهی نمی‌شناسند:

الحسین: الشرير أهان الله، يفتخر أُمَامَك بالشهوات... فمُه مملوءٌ باللغات و بالأكذوبة والظلم
يعششُ في أعماق النفس الخربة (الشرقاوی، ۱۹۸۲: ۱۹)

مجاز

نوع دیگر سکوت معنایی، مجاز است که بر محور هم‌نشینی ایجاد می‌شود و در آن، دال حذف می‌گردد و دال دیگری در مجاورتش قرار می‌گیرد. یاکوبسون^۱، مجاز را رابطه هم‌جواری میان واژه‌ها می‌داند. به اعتقاد او در مجاز، نگاشت به صورت درون قلمرویی شکل می‌گیرد؛ زیرا هر یک از واژه‌ها به علت حرکت زنجیره‌ای خود موجب تداعی واژه دیگر می‌شود (Rudden, 2003: 94). در پرده یازدهم، آنجا که ابن‌زیاد با تهدید مردم کوفه، خواستار تحویل مسلم‌بن‌عقیل به دارال‌إمارة می‌شود، حذف معنایی با تکیه بر مجاز ایجاد شده‌است. نویسنده بدین وسیله از سویی، فضای تنهایی و بی‌خانمانی مسلم و از سوی دیگر، فضای اختناق سیاسی را تصویر می‌کند:

فی زقاقٍ ضيقٍ بالكوفة... مسلم بن عقیل یمشی مجهداً فی حذرٍ وقد اتّسخت ثيابه ثمّ يتهاوى مستنداً
إلى جدارٍ تحت ظلامٍ مطبقٍ... إنه ليتحدّث... یا ابن عقیل... أبواب الكوفة مغلقة فی وجهك أنت...
، لم تطعم شيئاً من يومين ولم تشرب قطرة ماء... لا قطرة ماء لك فی الكوفة... (الشرقاوی، ۱۹۸۲: ۸۴).

نشستن در کوچه و پیایی راه رفتن در تاریکی شب، غذا نخوردن و آب نیاشامیدن به مدت دو روز، کثیف شدن لباس و بسته بودن در خلنه‌ها بر روی ابن‌عقیل بر حوزه معنایی بی‌خانمانی و آوارگی نگاشت می‌شود. در این راستا می‌توان گفت؛ انسان هنگامی که مأوایی ندارد به ناچار در کوچه به سر می‌برد، نمی‌تواند غذایی بخورد، لباس‌هایش آلوده می‌شود و دیگران نیز از پذیرایی و پناه دادن به او خودداری می‌کنند؛ پس، این کنش‌ها در مجاورت با مفهوم آوارگی قرار دارند. علاوه‌براین، راه رفتن با احتیاط در شب (یمشی... فی حذرٍ) و بسته بودن در خانه‌ها با مفهوم اختناق سیاسی مجاورت دارند؛ زیرا در نتیجه ممنوع بودن حضور شبانه در معابر، ابن‌عقیل بیم دارد که دستگیر شود؛ پس با احتیاط حرکت می‌کند و به سبب ترس از حاکم، مردم از پذیرش او معذورند.

¹ - Jakobson

همچنین در گفتگوی میان امام حسین و ابن الحکم که پیرامون بیعت با یزید رخ داده است، نویسنده در جملات «فستحرم مما تملک»، «ستحرم مما تعطاء»، «لن تلقی درساً فی المسجد أو فی دارک» از حذف معنایی مجاز بهره گرفته است. در این جملات، مفاهیمی همچون مصادره اموال، محرومیت از تدریس و ممنوعیت ملاقات اجتماعی با مردم بر حوزه معنایی خفقان سیاسی نگاشت می شوند و مجاور با آن قرار می گیرند. در شرح این سخن می توان گفت، چنانچه فرد آزاده ای مطیع بی چون و چرای فرمانروایان مستبد نباشد و زورگویی و بی عدالتی آنان را نپذیرد، کارگزاران دولتی به منظور سرکوب و شکنجه این فرد اموالش را به ناحق مصادره می کنند و مانع فعالیت های اجتماعی او می شوند. در این گفتگو، سکوت معنایی با حذف دال (خفقان) باعث می شود، توصیفی از محیط سیاسی اجتماعی مدینه در ذهن مخاطب شکل بگیرد:

ابن الحکم: فستحرم مما تملک و ستحرم مما تعطاء ولن تلقی درساً فی المسجد أو فی دارک یا ابن علی... إني صاحب بيت المال... (الشرقاوی، ۱۹۸۲: ۱۷)

در ادامه این پاره گفت، اعتراض ابن الحکم به سیاست امام علی در توزیع عادلانه بیت المال میان طبقات فرادست و فرودست جامعه همچنین ناخشنودی او از تساوی حقوق فقرا با ثروتمندان بر مفهوم اشرافیت گرایی نگاشت می شود. این مفهوم که هم جوار با معنای نفی برابری اجتماعی است به دلیل تعویق معنا و ارائه تصویری عینی از فضای تبعیض طبقاتی حاکم بر دولت اموی حذف شده است:

الحسین: علی الحاکم أن يعدل فی توزیع أموال الناس فيما بینهم/ ابن الحکم: هكذا تضطرب الدنيا كما كانت علی عهد أیکَ هكذا تغدو کلّ الناس فی الفقرِ سواء هكذا یصبح سادات قریش مثل رعیان الغنم (الشرقاوی، ۱۹۸۲: ۱۸)

سکوت کاربردشناختی

پیش انگاری

از جمله ابزارهای سکوت کاربردشناختی که زمینه گسترش متن ناگفته را فراهم می آورد و در روایت به عنوان منبع اطلاعات محذوف مطرح می شود، می توان به پیش انگاری اشاره کرد. چنانچه در متن جملاتی بیان نشوند و در عین حال مخاطب بر اساس دانش پیشین خود، حضور آن جملات را در کلام مفروض بدانند، پیش انگاشت رخ داده است (Halidy & Hassan, 1980: 142).

پیش انگاری اقسام متعددی دارد، برخی از این اقسام عبارتند از: ۱. واقعی که در آن وجود الفاظی همچون دانستن، آگاه بودن، شاد بودن، نشان از صحت چیزی دارند که از قبل فرض شده است، ۲. وجودی، در آن وجود چیزهایی که گوینده از آن نام می برد، پیش انگاشت می شود. ساختارهای ملکی و عبارات اسمی بیانگر این گونه پیش انگاشت هستند، ۳. واژگانی، در این نوع سکوت به واسطه

حضور الفاظی همچون دگرگون شدن، ترک کردن و آغاز کردن معنای دیگری از سخنان گوینده فرض می‌شود، ۴. ساختاری که در آن، گوینده با تکیه بر الفاظ پرسشی به دنبال تکمیل اطلاعات ناقص خویش است، ۵. غیرواقعی، در این پیش‌انگاشت به واسطه وجود عباراتی مانند خواب دیدن، وانمود کردن و... آنچه از پیش، فرض می‌شود، نادرست است (Yule & Brown, 1996: 26-30).

در پرده اول، هنگامی که «سعید» خبر مرگ معاویه را به «بشر» مژده می‌دهد، بر مبنای حضور فعل «أبشر» با پیش‌انگاری واقعیت‌پذیر مواجه هستیم؛ زیرا شاد بودن به منزله یک واقعیت به شمار می‌آید. به باور زبان‌شناسان کارکردگرا، شادمانی، اندوه و سایر عواطف بشری همواره حوزه امور بدیهی و واقعی قرار می‌گیرند. هنگام بروز این حالات، ذهن مستقیماً به آنها آگاهی دارد (Yule & Brown, 1996: 26-30). در این راستا، مخاطب بر اساس بافت کلام (با توجه به بشارت سعید) به این پیش‌انگاشت می‌رسد که خبر مرگ معاویه صحت دارد و در واقعی بودن این خبر جای تردید نیست. بحث از قطیت یا واقعی بودن خبر از جمله اطلاعات محذوف است که به واسطه فعل امر «شاد باش» قابل بازیابی است:

سعید: مات معاویه... أبشر يا بشر إذن أبشر (الشرقاوی، ۱۹۸۲: ۹).

در سطر بالا، هم‌نشینی واژه «إذن» با لفظ «أبشر» بیانگر اطلاعات مسکوت دیگری است. از آنجا که ادات نصب «إذن» مستقیماً پس از فعل قرار می‌گیرد، از جمله دلالت‌های بلاغی آن می‌توان به «مفاجأة»^۱ اشاره نمود (عباس، ۲۰۰۰: ۸۳-۸۵). بر اساس این کارکرد، عبارت «إذن أبشر» می‌تواند دربردارنده این پیش‌فرض باشد که خبر مرگ معاویه برای مردم غیرمنتظره و غافلگیرکننده است. در این پاره‌گفتار، پیش‌انگاشت واقعی از سویی، فضایی امیدبخش و شادی‌آفرین ترسیم کرده و از سوی دیگر به توصیف ابعاد شخصیتی سعید و بشر پرداخته‌است؛ بدان معنا که شادمانی از واقعه مرگ حاکم نشان می‌دهد آنها دارای گرایش سیاسی بوده و از جمله مخالفان حکومت هستند، از سوی دیگر، ابراز عواطف در ملا عام، شجاعتشان را بیان می‌کند.

در پرده دهم، آنجا که حاکم کوفه در خصوص دستگیری مسلم‌بن عقیل به تهدید و ارباب مردم می‌پردازد، «نوجوان ۱» که پیش از شنیدن این تهدیدها در گروه مخالفان ابن‌زیاد قرار داشت، یکباره به تمجید حاکم می‌پردازد. مادر سالخورده او با مشاهده این تغییرات شگفت‌زده شده و سوال می‌کند: «كيف تحولت إلی هذا سریعًا یا بنی؟». با طرح این سوال، پیش‌انگاشت ساختاری در متن شکل گرفته‌است:

^۱ غافلگیر کردن

ابن‌زیاد: فَكُلُّكُمْ مَتَهُمْ عِنْدِي حَتَّى يَبْرَأَ مِنْ ذَنْبِهِ، مَنْ يَنْبِشُ عَنْ سَرِّى مِنْكُمْ يَدْفُنُ حَيًّا فِي قَبْرِه، مَنْ نَقَبَ عَنْ خَبْرِى مِنْكُمْ نَقَبْتُ الشَّرْطَةَ عَنْ قَلْبِهِ/ شاب: ... إِنَّمَا تَقُولُكَ هَذَا حِكْمَةً وَاللَّهِ... / المرأة العجوز: عَجَبًا كَيْفَ تَحَوَّلَتْ إِلَى هَذَا سَرِيعًا يَا بُنَيَّ؟ (الشرقاوى، ۱۹۸۲: ۸۱).

پرسش بالا بیانگر چرایی یا دلیل تغییرات است و دربارهٔ اینکه آیا باورهای فرزند متحول شده، سخن به میان نیامده است. می‌توان گفت، آگاهی پیرزن به تحولات روحی فرزند، عبارت مسکوت متن است. او به واسطهٔ دانش پیشین خود می‌داند که عقاید نوجوان دچار تزلزل و بی‌ثباتی شده است و بر مبنای این پیش‌فرض سعی دارد، اطلاعات ناقص خود را دربارهٔ دلیل بی‌ثباتی تکمیل کند. این دلایل که می‌توانند ترس از حاکم یا منفعت‌طلبی باشند به عمد حذف شده‌اند تا خواننده را به تدبیر دربارهٔ ویژگی‌های شخصیتی نوجوان متمایل سازند. علاوه‌براین در پرسش یاد شده، بر اساس حضور لفظ «تحوّل» پیش‌انگاشت واژگانی حاصل شده است. این لفظ به تغییر عقاید نوجوان دربارهٔ قدرت بیان و فصاحت کلام ابن‌زیاد اشاره دارد و ذکر آن پس از جمله «انما تقولك هذا حكمة» ذهن را به این پیش‌انگاشت می‌رساند که سخنان حاکم قبلاً مبهم و غیر حکیمانه بوده است.

همچنین آنجا که ابن‌سعد، مسلم‌بن‌عقیل را به خویشاوندیشان سوگند می‌دهد که دست از محاصرهٔ قصر بردارد، در کلام او پیش‌انگاری غیرواقعی رخ داده است:

عمر: إِنَّمَا جِئْتُ إِلَى مُسْلِمٍ أَسْتَحْلِفُهُ بِاسْمِ الرَّحْمِ، لَسْتُ أَرْضَى أَنْ يَقُولَ النَّاسُ قَدْ أَتَّخَنَ مُسْلِمٌ/ المختار: ... أَيْنَ كَانَتْ صَلََةُ الرَّحْمِ الَّتِي تَذَكِّرُهَا عِنْدَمَا كُنَّا نَجُوبُ الْأَرْضَ كَيْ نَجْمَعَ أَمْوَالًا لِمُسْلِمٍ؟ (الشرقاوى، ۱۹۸۲: ۵۱).

در متن بالا، سخنان عمر بن‌سعد، این فرض را ایجاد می‌کند که او برای پیوند خویشاوندی ارزش بسیار قائل است و به مسلم ارادت دارد؛ حال آنکه براساس بافت کلام و با توجه به گفتار مختار (این‌کانت صلهٔ الرحم التي تذكرها...)، مخاطب به این آگاهی می‌رسد که ابن‌سعد در اظهارات خود نسبت به مسلم صادق نیست و در حال وانمود کردن است؛ بدین ترتیب پیش‌انگاشت حاصل از جملات «استحلفه باسم الرحم» و «لست أرضى أن يقول الناس قد أتتخن المسلم» در خصوص ارزشمند دانستن پیوند خویشاندی و ابراز عطوفت در حق ابن‌عقیل نادرست و غیرواقعی است. تظاهر به مهربانی و غیرواقعی بودن عواطف از جمله مفاهیم بیان نشدهٔ متن هستند که جلوه‌هایی از خصوصیات روانی عمر بن‌سعد همچون نفاق، دروغ‌گویی و منفعت‌طلبی را تبیین می‌کنند.

در پردهٔ اول که میان سعید، بشر و اسد در خصوص انتخاب حاکم کشمکش گفتاری رخ می‌دهد به کارگیری عبارات اسمی که غالباً با ضمیر متکلم آغاز شده‌اند، همچنین کاربست ساختار ملکی «دولتنا» بیانگر پیش‌انگاشت وجودی است:

بشر: ... الأمة ليست اصحاب الثروات، الأمة هم نحن الفقراء / أسد: أنا أعرف بشؤون الدولة / سعيد: الدولة ليست دولتكم... بل دولتنا نحن الفقراء المطحونين / أسد: أنا أفقه منكم بالدين (الشرقاوی، ۱۹۸۲: ۹)

در جملات اسمیه «أنا أعرف بشؤون الدولة» و «أنا أفقه منكم بالدين» رابطه اسد با برتری او در گزینش حاکم، پیش‌انگاشت مسکوت متن است. اگرچه شخصیت یاد شده صراحتاً از توانمندی خود در انتخاب حاکم سخن نگفته؛ اما با اثبات بصیرتش در امور دولتی و دینی، وجود این توانمندی را مفروض گرفته‌است (من در انتخاب امیر توانایی بیشتری دارم). در تعبیر «الدولة... دولتنا» شخصیت «سعيد» هیچ توضیح نمی‌دهد که امیرالمؤمنین باید فردی از طبقه فقیر جامعه باشد یا به عبارتی حق اداره کشور منحصر در اختیار اقشار قوی‌دست قرار بگیرد. او بحث درباره این موضوع را مسکوت می‌گذارد؛ اما وجود این حق را پیش‌انگاری می‌کند (فقط فقرا حق اداره کشور را دارند).

تضمن

از دیگر انواع سکوت کاربردشناسی می‌توان به تضمن اشاره نمود. در این سطح از سکوت، اطلاعاتی که موجب فهم رابطه میان جملات می‌شود، از گفتار حذف می‌شود. این اطلاعات، همان حلقه‌های مفقود متن هستند که فهم آن به واسطه دانش پیشین گوینده امکان‌پذیر است. کاربرست اصول چهارگانه گرایس در بازیابی این حلقه‌های محذوف راه‌گشا خواهند بود. این اصول عبارتند از ارتباط، کمیت، کیفیت و وضوح. اصل ارتباط بیانگر مرتبط بودن عبارات با یکدیگر است، کمیت بر ارائه اطلاعات به اندازه کافی، نه بیشتر و نه کمتر دلالت دارد، کیفیت بر صداقت در گفتگو تأکید دارد و وضوح به معنای پرهیز از ابهام در گفتار است (Levison, 1992: 102)

در آغاز نمایشنامه هنگامی که بشر، سعيد و اسد به توصیف یاران امام حسین (ع) می‌پردازند، در جمله «أوسعوا في الموسم الحج وراء الساعات» تخطی از اصل وضوح صورت گرفته‌است؛ بدان معنا که در جمله یاد شده، شخصیت اسد ضمن اشاره به سنت شاعران غزل‌سرای جاهلی که در موسم حج با ایجاد مزاحمت برای زنان، اشعاری را در تغزل به آنها می‌سرودند با کنایه، حرفه غزل‌سرایی بشر را مورد تمسخر قرار می‌دهد و صلاحیت او را برای اینکه در صف یاران امام حسین قرار بگیرد، زیر سؤال می‌برد. بدین ترتیب میان دو جمله «من رجال فرغوا من هذه الدنيا و ولوا وجههم في الآخرة» و «أوسعوا في الموسم الحج...» یک خلا معنادار وجود دارد؛ آن خلا، شایسته نبودن بشر برای حمایت از شخصیتی همچون حسین (ع) است؛ زیرا او بر خلاف ویژگی‌هایی که سعيد برای پیروان امام برشمرده، شیفته زنان و دلبسته عشق دنیوی است:

بشر: الحسینُ بن علی عندما یغدو إماماً فسیغدو كأیه... فقیّم العَدْلُ فی الناس... لهذا لا یتبعه إلّا قلیلٌ/ سعید: من رجال فرغوا من هذه الدّنیَا و ولّوا وجههم للآخرة/ اسد: ساخرأ أو سَعوا فی الموسم الحج وراء الساعیات (الشرقاوی، ۱۹۸۲: ۱۰).

در متن بالا، سخنان مبهم اسد در شکل‌گیری شگرد گره‌افکنی مؤثر بوده و در مخاطب نوعی تلاش ذهنی برای درک مفهوم کلام او ایجاد نموده‌است.

نمونه دیگری از سکوت تضمینی که با نقض دو اصل کمیت و کیفیت حاصل شده، در فصل دهم مشاهده می‌شود، آنجا که مرد ناشناس می‌خواهد اطلاعاتی را درباره چگونگی مرگ پدر نوجوان (شاب ۱) کسب کند:

الشاب ۱: أنا واللّٰه ابنُ جندیّ عظیمٍ کانَ فی جندیّ الإمام/ الرجل: ما اسمُه هذا الشّهِیدِ البطل المغوار؟/ شاب: مات بعدَ الحربِ واللّٰه بأعوامٍ شَهِیداً فی فراشه... / الرجل: قل و لا تکذب... کیف باللّٰه إذا مات أبوک؟ و متی مات؟! و اسمُه؟/ شاب: مات بالسمّ طریحاً فی فراشه (الشرقاوی، ۱۹۸۲: ۸۱).

تناقض میان دو عبارت «مات... شهیداً فی فراشه» و «مات بالسم... طریحاً فی فراشه» عدم صداقت نوجوان و تخطی از اصل کیفیت را نشان می‌دهد. این دوگانگی باعث می‌شود، حلقه مفقوده‌ای در خصوص چگونگی مرگ و علل آن احساس شود. چنین به نظر می‌رسد نوجوان به دلیل حفظ کرامت پدر از بیان حقیقت، درباره وفات او خودداری نموده‌است. در سطرهای بالا، قاعده کمیت نیز مراعات نشده؛ زیرا مرد ناشناس علاوه بر نحوه فوت، از اسم شخص در گذشته و زمان این واقعه نیز سوال می‌پرسد؛ اما نوجوان کمتر از حد مورد نظر به مرد ناشناس اطلاعات داده است. حذف این اطلاعات، شگرد گره‌افکنی در گفتار ایجاد نموده و مخاطب را با نوعی تعلیق روایی مواجه ساخته‌است.

نمونه دیگری از سکوت تضمینی را که بر اساس نقض اصل ارتباط صورت گرفته، در گفتگوی میان پیرزن و مسلم‌بن‌عقیل مشاهده می‌کنیم، آنجا که پیرزن سرگذشت همسرش را روایت می‌کند و مسلم در پاسخ به او از عطش شدید خود سخن می‌گوید:

العجوز: فَقَدْ کَانَ زوجی فارساً فی جیشِ عمک... فَقَدْ رَزَقَ الشّهَادَةُ بعدَ أَنْ قَتَلُوا الإمامَ بنحو خمسة عشرَ عاماً و خَلَّاهَا کَمْ حَاولُوا أَنْ یَقْتِنُوهُ و یَصْرِفُوهُ عَنِ البکاءِ عَلَی الإمامِ وَلَکِنَّ رَفَضَ العِروضَ جَمِیعَها رَفَضَ المَنَاصِبَ و... حَتَّى بَلَغَ المَشِیبَ وَشَبْتُ مِثْلَهُ، أَهْدُوهُ جَارِیة... / مسلم: یا اُمَّ بی عطشٌ شَدیدٌ/ العجوز: شَفَعْتُهُ حُبّه... فَلَمْ یَعُدْ یَلْقَی لِأَمِکَ هذه بالاً... / مسلم: یا خالَتی یَحِفُّ حَلْقِی مِنْ العَطَشِ (الشرقاوی، ۱۹۸۲: ۸۶).

در این پاره‌روایت قاعده ارتباط مراعات نشده؛ زیرا مسلم مرتبط با موضوعی که پیرزن مطرح کرده، سخن نمی‌گوید. گرایس معتقد است؛ در متون روایی اگرچه برخی عبارات ممکن است در

ظاهر بی‌ربط به‌نظر برسند؛ اما با استنباط می‌توان روابط محذوف را بازیابی نمود. دریافت این اطلاعات مسکوت به‌گسترش شناختی خواننده از پیرنگ داستان می‌کند (Grice, 1961: 44). بازیابی حلقه‌های مفقوده این پاره‌گفتار می‌تواند دربردارنده این عبارات باشد؛ شنیدن سرگذشت پیرمرد برایم (مسلم) اهمیت ندارد، دست از زیاده‌گویی بردار، حال من و نیاز شدیدم را به نوشیدن آب درک کن و برایم آب بیاور. از سوی دیگر پیرزن با وجود شنیدن درخواست مسلم، همچنان درباره موضوع مورد نظر خود سخن می‌گوید. در واقع، بخش دیگری از ناگفته‌های متن در ضمن کلام پیرزن قابل استنباط است و آن ناگفته این است؛ سرگذشت همسر و بیان رنج‌هایم (پیرزن) از تشنگی‌ات اهمیت بیشتری دارد پس لازم است که این داستان را بشنوی؛ براین‌اساس، کارکرد سکوت تضمینی در نمونه حاضر گسترش پیرنگ (روایت قصه پیرزن و همسرش) است.

نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر ساختار نمایشنامه «الحسین ثائر» بر مبنای رویکرد «تحلیل گفتمان سکوت» مورد مطالعه قرار گرفت. بر اساس یافته‌های پژوهش و در پاسخ به سوالات آن می‌توان گفت:

- در این نمایشنامه، عنصر سکوت در راستای بیان اهداف سیاسی و ادبی نویسنده ایجاد شده و در سه سطح ساختاری، معنایی و کاربردشناختی قابل بازنمایی است. از آنجا که عبدالرحمان الشرقاوی به دلیل وجود خفقان سیاسی نمی‌تواند صراحتاً معانی ذهنی خویش را بیان کند، پاره‌گفتارهایی از متن را که غالباً بر استبداد، زوگویی و بی‌عدالتی حکام مصر دلالت دارد به صورت اختیاری و نمادین حذف نموده و عمداً شکاف‌هایی را میان واحدهای زبان ایجاد کرده‌است. در واقع او با ایجاد این شکاف‌ها سعی دارد تلاش ذهنی مخاطب را برای درک عبارات مسکوت متن افزون سازد و ضمن ایجاد کشش و انسجام متنی، عواطف حماسی هم‌میهنانش را به منظور مبارزه با ظلم و استبداد برانگیزد.
- در نمایشنامه حاضر، کارکردهای گفتمانی سکوت در دو بعد روایی و اجتماعی قابل بررسی است. در بعد روایی، سطح ساختاری به واسطه حذف اجزای اصلی کلام از قبیل فعل، فاعل، خبر حروف مشبّه بالفعل و... همچنین با مسکوت ماندن مرجع ضمیر در ابتدای بافت کلام سبب ایجاد گره‌افکنی شده‌است. غالباً این تعلیق و گره‌افکنی در خصوص رخدادهای مهم سیاسی از قبیل تعیین خلیفه یا مرگ و قتل شخصیت‌های برجسته حکومتی و مذهبی همچون معاویه، امام حسین و ابن‌زید صورت گرفته‌است.
- سطح معنایی به فضاسازی جامعه‌ای پرداخته که امام در آن زندگی می‌کند. این نوع سکوت با حذف مدلول در استعاره و حذف دال در مجاز، تصاویری عینی و ملموس را از فضای نفاق، فساد و خیانت در دو شهر مدینه و کوفه ارائه می‌دهد. سطح کاربردشناختی با تکیه بر

پیش‌انگاری و تضمن در راستای شخصیت‌پردازی و گسترش پیرنگ مورد استفاده قرار گرفته‌است. این نوع حذف غالباً به توصیف حالات اخلاقی و رفتاری شخصیت‌های نمایشنامه از قبیل نوجوان، ابن‌زید، بشر و اسد پرداخته است همچنین با ناگفته قرار دادن سرنوشت همسر پیرزن و پدر نوجوان سبب گسترش پیرنگ در متن شده‌است.

- در بعد اجتماعی، سطوح سه‌گانه حذف گفتمانی دارای دو کارکرد سیاسی و روانشناختی هستند؛ در حوزه سیاست با دلالت بر استبداد حکام، موروثی شدن خلافت توسط امویان و ناخشنودی مردم از آنها به روایت حوادث قبل از عاشورا می‌پردازند و جزئی‌ترین حوادث تاریخی عصر امام حسین را توصیف می‌کنند و با اشاره به ویژگی‌های اخلاقی مردم کوفه از قبیل دروغ‌گویی، دورویی، منفعت‌طلبی و... جنبهٔ روانشناختی سکوت را تبیین می‌کنند.
- در اثر مورد بحث، میان عوامل درون‌زبانی عنصر سکوت با عوامل برون‌زبانی آن، ارتباط تنگاتنگ و پیوند مستحکمی وجود دارد. جنبهٔ زبانی این عنصر که در قالب حذف جملات جلوه‌گر می‌شود، از عوامل برون‌زبانی، یعنی شرایط سیاسی-اجتماعی مصر تأثیر می‌پذیرد؛ بدان معنا که خفقان سیاسی یا متضیات حاکم بر جامعه، نویسنده را وادار به حذف و مسکوت قرار دادن آن دسته مفاهیم ذهنی می‌کند که همواره با ظلم‌ستیزی، نفی استبداد، آزادگی، مبارزه با بی‌عدالتی و... مرتبط هستند و این امر بیانگر تعامل متن با مولفه‌های غیر زبانی است.

فهرست منابع

- استرآبادی، محمد بن حسن. (۱۹۹۶). شرح الکافیة. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ایگلتن، تری. (۱۹۹۶). پیش‌درآمدی بر نظریهٔ نقد ادبی (ترجمهٔ عباس مخبر). تهران: مرکز. ذوالفقاری، اکرم، و همکاران. (۱۴۰۰ هـ.ش). خوانش مفاهیم اخلاقی نهج‌البلاغه با تکیه بر استلزام ارتباطی. [10.22051/jlr.2021.34957.1990](https://doi.org/10.22051/jlr.2021.34957.1990) ۱۳ (۴۱)، ۱۷۶-۱۳۳.
- الراعی، علی. (۱۹۹۹). المسرح فی الوطن العربی. الكويت: المجلس الوطنی للثقافة والفنون والآداب.
- سجودی، فرزانه، & صادقی، لیلا. (۱۳۸۹ هـ.ش). کارکرد گفتمانی سکوت در ساخت‌مندی روایت داستان کوتاه. پژوهش‌های زبان و ادبیات تطبیقی، ۱ (۲)، ۶۹-۸۸. دسترسی: <https://surl.li/zhvwpvx>
- شرشار، عبد القادر. (۲۰۰۶). تحلیل الخطاب الأدبی و قضایا النص. بیروت: اتحاد کتاب العرب.
- الشرقاوی، عبد الرحمن. (۱۹۸۲). الحسین ثائراً. القاهرة: دار الشروق.
- عباس، حسن. (۲۰۰۰). حروف المعانی بین الأصالة والحداثة. دمشق: منشورات اتحاد الکتاب العرب.
- فرکلاف، نورمن. (۱۳۸۷ هـ.ش). تحلیل گفتمان انتقادی (ترجمهٔ فاطمه شایسته‌پیران و همکاران). تهران: مرکز مطالعات و توسعه رسانه‌ها.
- کالر، جانان. (۱۹۸۱). در جستجوی نشانه‌ها: نشانه‌شناسی، ادبیات، و اسازی (ترجمهٔ لیلا صادقی و تینا عبداللهی). تهران: علم.
- میلز، سارا. (۱۳۸۸ هـ.ش). گفتمان (ترجمهٔ فتاح محمدی). زنجان: هزاره سوم.

ناجی جاسم، سافره. (۲۰۰۴). *الصمت فی النصوص المسرحیة اللامعقول*. بغداد: کلیة الفنون الجميلة.
 یحیایی ایلہای، احمد. (۱۳۹۰ هـ ش). تحلیل گفتنمان چیست. *تحقیقات روابط عمومی*، ۱۰ (۶۰)، ۶۴-۵۸.
 دسترسی: <https://surl.li/epnowa>

- Derrida, J. (1976). *Of Grammatology, Trance, Gayatri Chakravorty Spivak*, Baltimore: John University Press.
- Ephratt, M. (2008). The Functions of Silence. *Journal of pragmatics*. 40 (11). 1909-1938. [10.1016/j.pragma.2008.03.009](https://doi.org/10.1016/j.pragma.2008.03.009)
- Fountainill, J. (1998). *Semiotique da Discourse*. Limoges: Pulim.
- Grice, H. P. (1961). The Causal Theory of Perception. *The Aristotelian Society*. 35 (1). 121-168. [10.1093/aristoteliansupp/35.1.121](https://doi.org/10.1093/aristoteliansupp/35.1.121)
- Halidy, M. A& Hassan, K. R. (1980). *Cohesion in English*. London: Longman.
- Hawkes, T. (2011). *Metaphor: The Critical Idiom*. London: Methuen
- Jakobson, R& Hall, M. (1956). *Fondamental of Language*. The Hague: Mouton.
- Joahanson, M. (1987). *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kurzon, D. (1998). *Disciurse of Silence*. Amsterdam: John Benjamins.
- Lakoff, G& Turner, M. (1987). *Women fire and Dangerous Things What Categories Reveal the Mind*. Chicago and London: University of Chicago press.
- Levinson, c. s. (1992). *Pragmatics*. Cambridge: Cambridge university press.
- Rudden, G. (2003). *How Metonymic Are Metaphor?*, In *Metaphor and Mentonymy at the Crossroads: A Cognitive Perspective*. Berlin&New York: Walter de Gryter.
- Short, M. (1981). Discourse Analysis and Drama. *Applied Linguistics*. II (2) , 180-202. <https://surl.li/msadlx>
- Stalnker, R. c. (1998). On the Representation of Context. *Journal of Logic, Language&Information*. 7 (1). 3-19. <https://doi.org/10.1023/A:1008254815298>
- Yule, G& Brown, G. (1996). *Pragmatics*. Oxford: Oxford university Press.

Transliterated References

- Astarabadi, Muhammad ibn Hasan. (1996). *Sharh al-Kafiya*. Bayrut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. [in Arabic]
- Eagleton, Terry. (1996). *Pish-daramadi bar Nazariyye-ye Naqd-e Adabi* (trans. Abbas Mokhber). Tehran: Markaz. [in Persian]
- Zolfaqari, Akram, & Hamkaran. (1400sh). Khanesh-e Mafahim-e Akhlaqi-ye Nahj al-Balagha ba Takkiye bar Estelzam-e Ertebat. *Zaban-Pazhuhi*, 13(41), 133-176. doi:10.22051/jlr.2021.34957.1990 [in Persian]
- al-Ra'i, Ali. (1999). *al-Masrah fi al-Watan al-Arabi*. al-Kuwayt: al-Majlis al-Watani li-l-Thaqafa wa-l-Funun wa-l-Adab. [in Arabic]
- Sajoudi, Farzan, & Sadeqi, Leila. (1389sh). Karkard-e Goftemani-ye Sokut dar Sakhtmandi-ye Revayat-e Dastan-e Kutah. *Pazhuhesh-haye Zaban va Adabiyat-e Tatbiqi*, 1(2), 69-88. Access: <https://surl.li/zhvwpw> [in Persian]
- Sharshar, Abd al-Qadir. (2006). *Tahlil al-Khitab al-Adabi wa Qadaya al-Nass*. Bayrut: Ittihad Kuttab al-Arab. [in Arabic]
- al-Sharqawi, Abd al-Rahman. (1982). *al-Husayn Tha'iran*. al-Qahira: Dar al-Shuruq. [in Arabic]
- Abbas, Hasan. (2000). *Huruf al-Ma'ani bayn al-Asala wa-l-Hadatha*. Dimashq: Manshurat Ittihad al-Kuttab al-Arab. [in Arabic]

- Fairclough, Norman. (1387sh). *Tahlil-e Gofteman-e Enteqadi* (trans. Fatemeh Shayestepiran et al.). Tehran: Markaz-e Motale'at va Tose'e Rasaneha. [in Persian]
- Culler, Jonathan. (1981). *Dar Jostojou-ye Neshaneha: Neshane-shenasi, Adabiyat, Vasazi* (trans. Leila Sadeqi & Tina Abdollahi). Tehran: 'Elm. [in Persian]
- Mills, Sara. (1388sh). *Gofteman* (trans. Fattah Mohammadi). Zanjan: Hezareh-ye Sevvom. [in Persian]
- Naji Jasem, Safira. (2004). *al-Samt fi al-Nusus al-Masrahiyya al-La Ma'qul*. Baghdad: Kulliyyat al-Funun al-Jamila. [in Arabic]
- Yahya'i-Eilayi, Ahmad. (1390sh). Tahlil-e Gofteman Chist. *Tahqiqat-e Ravabet-e Omumi*, 10(60), 58–64. Access: <https://surl.li/epnowa> [in Persian]

The Discourse of Silence in the Play "Al-Husayn Tha'iran" by ‘Abd al-Rahman al-Sharqawi

Shahla Shakibae-Far*

(Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Payame Noor University,
Tehran, Iran)

Abstract

"Silence Discourse Analysis" is one of the new linguistic models that utilizes the achievements of various sciences such as phonetics, psychology and sociology of language to analyze the different levels of silence in the context of speech, as well as to study the role of unsaid words and expressions. Mahzouf deals with the formation of the narrative. In the framework of this pattern, silence is said to be the absence of a linguistic element whose absence in the text creates a significant presence; Therefore, in the present research, an attempt is made to study the types of silence in the play "Al-Husayn Tha'iran" by applying the discourse analysis approach of silence and relying on the descriptive-analytical method, the discourse function of these types in advancing the text, as well as their role in Establishing a relationship between intra-linguistic and extra-linguistic components should be investigated. The results of the research show that in the present play, silence is represented on three structural, semantic and pragmatic levels and has a narrative and social function. Its narrative function is related to creating space, creating knots, characterizing and expanding the story, and its social function implies oriental psychological and political motivations. Discourse silence, through the non-physical and suggestive presence of those linguistic elements that describe the events and crises governing the land of Egypt and other Arab-speaking societies, indicates the correlation of the text with extra-linguistic factors.

Keywords: linguistics, discourse of silence, the play "Al-Husayn Tha'iran", ‘Abd al-Rahman al-Sharqawi

Extended Abstract

Introduction

This study examines “discourse of silence” as a contemporary, interdisciplinary linguistic approach for probing narrative texts. Building on work by scholars such as Kurzon, Ephratt, and others, the approach treats silence not as mere absence but as a contextual, intentional, and symbolic resource that advances meaning. Drawing tools from psychology, phonetics, and sociolinguistics, it argues that what is left unsaid—gaps, deletions, and suspended references—can propel the narrative and forge links between the linguistic fabric of a text and its extra-linguistic milieu (social, cultural, political). The article applies this lens to Abdelrahman al-Sharqawi’s drama al-Husayn Tha’iran (“Husayn, the Rebel”), a

modern play that blends verse and prose to dramatize the pre-Karbala events. In this work, Sharqawi mobilizes silence alongside other stylistic devices to heighten pathos, foster solidarity, and inflame anti-tyrannical resolve among readers and spectators. The significance of the present research lies in offering a fresh reading of the play through a discourse-analytic framework that makes latent, supra-textual meanings visible and clarifies how silence functions as a narrative technique linking intra-textual units (lexis, syntax, discourse structure) to extra-textual forces (political repression, communal ethics, cultural memory). The study asks: In al-Husayn Tha'iran, at which levels is silence represented? What are its discourse functions? And how does it connect linguistic and non-linguistic dimensions?

Methodology

This study uses a descriptive–analytical approach in discourse analysis, first defining “silence” as the marked absence of an expected signifier in linguistics, a textual “absence” in deconstruction, and a cross-field deletion category (e.g., empty categories, zero morphemes). Following Kurzon’s typology, it distinguishes structural, semantic, and pragmatic silence: structurally, omissions like ellipsis or cataphoric cues compress language and drive suspense; semantically, metaphor and metonymy defer or shift meaning (e.g., oppression as mass, betrayal as motion); pragmatically, presuppositions (factive, existential, lexical, structural, counterfactive) and Gricean implicatures background information and prompt readers to infer what is unsaid. The analysis proceeds scene by scene through the play’s 13 chapters, identifying instances at each level and interpreting their functions for plot, characterization, tone, and political signaling. It draws on classical Arabic rhetoric and contemporary discourse theory, anchoring claims in precise micro-readings such as the coded cue “Salma/Sulaymi” and the epithet Dhu al-‘Aynayn.

Results

In al-Husayn Tha'iran, silence functions on several interwoven levels to produce both dramatic intensity and political resonance. Structurally, ellipsis and cataphora serve as engines of emotion, power, and suspense. The omission of verbs and subjects condenses meaning while amplifying stance, as when characters announce Mu'awiya's death with clipped phrases that refuse to name him, embodying contempt in the very act of omission. Ellipsis also marks power asymmetries: Ibn Ziyad's interruptions of Hani's cousin truncate clauses to assert authority, while the sneer “anta aydan? / you too?” erases the predicate to belittle the poet Bishr's political voice. Cataphoric cues likewise defer meaning, withholding referents until later revelation—such as the delayed disclosure that “him” in “I will kill him if he refuses to pledge” refers to Husayn, or the cryptic epithet “the dawn has broken for the two-eyed,” later resolved as al-Mukhtar, transforming suspense into narrative payoff.

On the semantic plane, silence emerges through metaphor and metonymy. Metaphors compress abstract socio-political realities into vivid scenography: tyranny is imagined as “blocking the horizons of space,” betrayal is figured as an active pursuer, and a mouth “filled with curses and falsehood” renders intangible vices as physical saturation. Metonymy, by contrast, strings together details to conjure lived conditions: Muslim b. ‘Aqil’s hunger, thirst, ragged clothes, and rejection at every door collectively dramatize homelessness and political terror in Kufa. Similarly, threats of confiscation or exclusion from teaching metonymize repression, while the nobles’ disdain for economic equality becomes visible in their horror at being “like shepherds.”

Pragmatically, silence operates through presupposition and implicature, structuring how audiences process and supplement meaning. Factive presuppositions, such as the exclamation “Rejoice!” at Mu‘awiya’s death, encode political alignment and unexpected joy. Structural presuppositions, as in a mother’s query about her son’s sudden change of loyalty, assume prior states of conviction and expose opportunism. Counterfactive presuppositions reveal hypocrisy, as ‘Umar b. Sa’d invokes kinship with Muslim b. ‘Aqil only to betray it. Existential presuppositions in lines like “our state” or “I know state affairs” smuggle claims to authority and entitlement into the discourse. Implicatures, meanwhile, rely on the deliberate violation of conversational maxims: the taunt about chasing women at pilgrimage draws on pre-Islamic traditions to insinuate unworthiness, a youth’s contradictory account of his father’s death signals evasion to protect honor, and Muslim’s abrupt “I am very thirsty” during an old woman’s tale flouts relevance, forcing the audience to infer urgency and counter-claims to narrative space.

Taken together, these forms of silence fulfill cross-level narrative and socio-political functions. They generate suspense, cohesion, and character depth, while simultaneously encoding resistance in an atmosphere of censorship and repression. By omitting, deferring, and figuratively displacing speech, Sharqawi critiques tyranny, hereditary power, and social hypocrisy without stating them outright. Silence becomes both a dramaturgical strategy and a political weapon, enabling modernist theater to stage dissent through gaps, ambiguities, and the eloquence of what remains unsaid.

Conclusion

The analysis shows that al-Ḥusayn Thā’irān uses silence at structural, semantic, and pragmatic levels to achieve both literary and political purposes. Structural silences—such as ellipsis and delayed references—condense meaning, stage power relations, and heighten dramatic tension around key events like succession, betrayal, or assassination. Semantic silences—through metaphor and metonymy—translate abstract evils like oppression, treachery, and corruption into vivid, sensory images that shape the audience’s moral imagination. Pragmatic silences—via presupposition and implicature—engage the audience as

co-interpreters, prompting them to recover the unsaid and thereby deepen their ethical and emotional involvement. Together, these silences connect the play's linguistic form with its historical context, mirroring a society constrained by censorship and fear while also embodying ideals of resistance, solidarity, and justice. In Sharqawi's dramaturgy, not-saying is never neutral; it is a deliberate aesthetic and political act that turns absence into meaning and makes silence a constitutive device of modernist Arabic theater.

الرموز الدينية في ديوان فراديس إينانا ليحيى السماوي

ناصر رجب ناصر^١ (طالب الدكتوراه في فرع اللغة العربية وآدابها بجامعة كردستان، سنندج، إيران)جميل جعفري^{٢*} (الأستاذ المساعد في قسم اللغة العربية وآدابها، كلية اللغة والآداب، جامعة كردستان، سنندج، إيران)أحمد نھيرات^٣ (الأستاذ المساعد في قسم اللغة العربية وآدابها، كلية اللغة والآداب، جامعة كردستان، سنندج، إيران)DOI: [10.22034/jilr.2025.143076.1235](https://doi.org/10.22034/jilr.2025.143076.1235)

تاريخ الوصول: ٢٠٢٥/٠١/٢٢

صفحات: ١٠٧-١٤٣

تاريخ دریافت: ١٤٠٣/١١/٠٣

تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٣/١٥

تاريخ پذیرش: ١٤٠٣/١٢/٢٥

ملخص

يُعدّ الرمز الديني عنصراً محورياً في الشعر العربي، إذ يمنحه عمقاً دلاليّاً وأبعاداً جمالية، كما يوفرّ وسيلة لاستكشاف الجوانب الروحية والميتافيزيقية للوجود. يركّز هذا البحث على دراسة توظيف الرمز الديني في ديوان فراديس إينانا للشاعر العراقي ليحيى السماوي، الذي تميّز بشهرته الواسعة وغزارة إنتاجه الأدبي، وذلك من خلال تحليل الأبعاد الدلالية لهذه الرموز وعلاقتها بالسياقين التاريخي والثقافي للشاعر. يهدف البحث إلى استكشاف كيفية توظيف الرموز الدينية لتعزيز الدلالات الجمالية والفلسفية والاجتماعية في الديوان، إلى جانب الكشف عن تأثير التراث الصوفي والتاريخي على هذه الرموز. ويتبنى البحث منهجاً وصفيّاً تحليليّاً لدراسة الرموز الدينية، مستعيناً بالنقد الأسلوبي لفحص البنية الرمزية في الديوان. تكشف النتائج أن السماوي يستلهم رموزه من التراث الإسلامي والصوفي والأساطير السومرية، ما يمنح نصوصه أبعاداً تتجاوز المعنى الظاهري، حيث تتنوع هذه الرموز بين دلالات فلسفية تتعلق بالحياة والموت، الحب والجمال، والصراع بين الظلم والعدالة، مما يضفي على النص ثراءً تأويليّاً يسمح بمقاربات متعددة تتراوح بين البعد الصوفي والنقد السياسي. كما يظهر البحث أن السماوي يوظّف الرمز الديني ليس فقط بوصفه عنصراً جمالياً، بل أيضاً كأداة لإعادة قراءة التاريخ واستنطاق القيم الإنسانية المتجذّرة في التجربة الروحية والوجودية. ويتداخل هذا التوظيف مع البناء الأسطوري والتاريخي، ما يعكس وعي الشاعر العميق بالتراث الثقافي وإعادة توظيفه في سياق معاصر يعبر عن

^١ البريد الإلكتروني: naserrjb1994@gmail.com^٢ الكاتب المسؤول؛ البريد الإلكتروني: j.jafari@uok.ac.ir^٣ البريد الإلكتروني: a.nohairat@uok.ac.ir

قضايا الإنسان العربي، كالقهر السياسي والاعترا ب. ويخلص البحث إلى أن السماوي يدمج بين الرموز الدينية والأسطورية ليبتكر رؤية شعرية تتجاوز الوظيفة التقليدية للرمز، بحيث يتحوّل الرمز الديني إلى وسيلة لتفكيك الواقع وإعادة تشكيله وفق رؤية شاعرية جديدة تتفاعل مع تحولات العصر.

الكلمات المفتاحية: الرمز الديني، يحيى السماوي، فراديس إينانا، الشعر العربي المعاصر، الدلالة الرمزية

نمادهای دینی در دیوان فرادیس اینانا اثر یحیی سماوی

چکیده

نماد دینی عنصری محوری در شعر عربی به‌شمار می‌آید؛ زیرا به آن ژرفای معنایی و ابعاد زیبایی‌شناختی می‌بخشد و وسیله‌ای برای کاوش در جنبه‌های معنوی و متافیزیکی هستی فراهم می‌آورد. این پژوهش بر بررسی به‌کارگیری نماد دینی در دیوان فرادیس اینانا اثر شاعر عراقی یحیی سماوی متمرکز است؛ شاعری که به دلیل شهرت گسترده و آثار ادبی پر بارش شناخته شده است. پژوهش حاضر ابعاد معنایی این نمادها و ارتباط آن‌ها را با زمینه‌های تاریخی و فرهنگی شاعر تحلیل می‌کند. هدف این پژوهش بررسی چگونگی به‌کارگیری نمادهای دینی برای تقویت دلالت‌های زیبایی‌شناختی، فلسفی و اجتماعی در دیوان، و همچنین کشف تأثیر میراث صوفیانه و تاریخی بر این نمادها است. این مطالعه از روش توصیفی-تحلیلی برای بررسی نمادهای دینی استفاده کرده و با بهره‌گیری از نقد سبک‌شناختی، ساختار نمادین دیوان را مورد ارزیابی قرار می‌دهد. نتایج نشان می‌دهد که سماوی از میراث اسلامی، صوفیانه و اسطوره‌های سومری الهام گرفته و نمادهایی خلق کرده که فراتر از معانی سطحی ظاهر می‌شوند. این نمادها دلالت‌های فلسفی متنوعی از جمله درباره‌ی زندگی و مرگ، عشق و زیبایی، و نبرد میان ظلم و عدالت را در برمی‌گیرند و به متن غنای تأویلی می‌بخشند، به‌گونه‌ای که امکان قرائت‌های مختلفی از بعد عرفانی تا نقد سیاسی را فراهم می‌آورند. همچنین، پژوهش نشان می‌دهد که سماوی نماد دینی را نه تنها به‌عنوان عنصری زیبایی‌شناختی، بلکه به‌عنوان ابزاری برای بازخوانی تاریخ و احیای ارزش‌های انسانی ریشه‌دار در تجربه‌ی معنوی و هستی‌شناختی به‌کار می‌گیرد. این کاربرد با ساختار اسطوره‌ای و تاریخی در هم می‌آمیزد و آگاهی عمیق شاعر از میراث فرهنگی و بازآفرینی آن در بافت معاصر را بازتاب می‌دهد؛ بافتی که مسائل انسان عرب معاصر همچون سرکوب سیاسی و غربت را منعکس می‌سازد. پژوهش در نهایت نتیجه می‌گیرد که سماوی با ترکیب نمادهای دینی و اسطوره‌ای، دیدگاهی شاعرانه خلق می‌کند که فراتر از کارکرد سنتی نماد می‌رود؛ به‌گونه‌ای که نماد دینی به ابزاری برای تحلیل و بازسازی واقعیت بر اساس چشم‌اندازی شاعرانه تبدیل می‌شود که با تحولات عصر تعامل دارد.

واژگان کلیدی: نماد دینی، یحیی سماوی، فرادیس اینانا، شعر معاصر عربی، دلالت نمادین

المقدمة

يعتبر الرمز الديني واحداً من أبرز العناصر التي ترفد الشعر العربي بعمق دلالي وجمالي، حيث يتجاوز كونه مجرد أداة تعبيرية ليصبح وسيلة لاستكشاف الماورائيات، ونافذة تفتح على الأبعاد الروحية والميتافيزيقية للوجود. وعبر التاريخ، لعب الرمز الديني دوراً جوهرياً في تشكيل الهوية الثقافية للنصوص الأدبية، إذ كان دائماً حاضراً في النصوص الشعرية منذ الجاهلية وحتى العصر الحديث، لكنه اتخذ أشكالاً متباينة تبعاً للسياقات الفكرية والأنساق الثقافية لكل مرحلة. ومع تطور الفكر الإنساني، تعمق استخدام الرمز الديني ليصبح وسيلة للتعبير عن الأزمات الوجودية، والصراعات الروحية، والتأملات الفلسفية حول الحياة والموت، والجمال والمعرفة، والإيمان والشك.

في هذا السياق، يُعدّ ديوان "فراديس إينانا" للشاعر يحيى السماوي نموذجاً متكاملًا لتوظيف الرمز الديني في الشعر المعاصر، حيث يتداخل فيه الديني بالأسطوري، والتاريخي بالوجداني، لينتج نصاً شعرياً غنياً بالمعاني والدلالات العميقة. ويحيى السماوي، بوصفه أحد أبرز الشعراء العرب المعاصرين، يتميز بأسلوبه الذي يمزج بين التجربة الذاتية والهَمّ الجمعي، وبين البعد الصوفي والتأمل الفلسفي، مما يجعله قادراً على استثمار الرمز الديني بطريقة تتجاوز التوظيف التقليدي نحو أفق أرحب من التأويل والتفسير. يطرح هذا المقال إشكالية أساسية تتعلق بكيفية توظيف السماوي للرمز الديني في ديوانه "فراديس إينانا"، وما الأبعاد الدلالية التي يحملها هذا التوظيف، وكيفية ارتباطه بالسياقين التاريخي والثقافي للشاعر. كما يسعى إلى تحليل الرموز الدينية الواردة في الديوان، سواء تلك المستمدة من النصوص المقدسة أو المتأثرة بالمووروث الصوفي والإسلامي، وكذلك الرموز التي تتلاقح مع الأساطير والميثولوجيات القديمة، لاسيما تلك المرتبطة بإينانا، إلهة الحب والحرب في الميثولوجيا السومرية.

إن اختيار السماوي لعنوان "فراديس إينانا" يحمل في ذاته دلالة رمزية عميقة، حيث يُحيل إلى التقاطع بين المقدس والأسطوري، إذ إن الفردوس مفهوم ديني يرتبط بالنعيم والخلاص، بينما إينانا هي شخصية أسطورية تعكس جدلية الحياة والموت، والنور والظلمة، والتضحية والانبعاث. ومن هنا، يبرز تساؤل جوهري حول الكيفية التي يوظف بها السماوي هذه الرموز في نصه الشعري، وهل يسعى من خلالها إلى تقديم رؤية فلسفية حول مفهوم الخلاص، أم أنه يستخدمها كأداة لاستبطان الألم الإنساني وتجسيد معاناة الروح في رحلة البحث عن الحقيقة.

لا شك أن السماوي ينتمي إلى تيار شعري يُعلي من شأن الرمز باعتباره أداة لإثراء النصوص بالدلالات المتعددة، فهو لا يكتفي باستلهم الرموز الدينية بل يعيد تشكيلها وفق رؤيته الخاصة، مما

يجعلها قادرة على حمل أبعاد مختلفة تُفسّر تبعاً لسياق القصيدة ومقاصد الشاعر. فمن خلال تتبع النصوص الشعرية في الديوان، يمكن ملاحظة حضور كثيف للرموز القرآنية والعهدية، إلى جانب إشارات صوفية تتلاقى مع أفكار المتصوفة الكبار كابن عربي والحلاج وجلال الدين الرومي. كما لا يغيب البعد التاريخي في تشكيل هذه الرموز، إذ يعتمد السماوي على توظيف شخصيات دينية وتاريخية ضمن سياقات جديدة تتماشى مع رؤيته الشعرية والفكرية.

إن تحليل الرمز الديني في "فراديس إينانا" يتطلب الوقوف عند البنية اللغوية للنصوص الشعرية، إذ يعتمد السماوي على لغة مكثفة مشحونة بالإيحاءات، حيث تتجلى الرموز الدينية في صور شعرية متداخلة تحاكي تجربة الإنسان في البحث عن الخلاص والسمو الروحي. كما أن توظيفه للرموز لا يأتي في سياق استدعاء مباشر، بل في إطار إعادة تأويلها وفق منظور حدائي، مما يمنحها أبعاداً تأويلية متعددة، قد تتراوح بين الدلالة الصوفية، والإسقاط السياسي، والتأمل الفلسفي.

وإذا كان الرمز الديني في الشعر العربي قد ارتبط في كثير من الأحيان بالبعد الصوفي، فإن السماوي يستثمره بطريقة مختلفة تتجاوز النزعة الصوفية التقليدية، حيث يجعل منه وسيلة للتعبير عن صراع الذات مع العالم، وتأملاته حول المصير الإنساني، بل وأحياناً كأداة لانتقاد الواقع السياسي والاجتماعي. وهكذا، يصبح الرمز الديني عنده ليس مجرد استعارة جمالية، بل آلية لإعادة قراءة التاريخ وإنتاج المعرفة، ورؤية العالم من زاوية جديدة تتقاطع فيها الأسطورة بالدين، والتجربة الشخصية بالتجربة الجمعية.

إن دراسة الرمز الديني في ديوان "فراديس إينانا" تفتح أفقاً واسعاً لفهم كيفية تداخل الشعري بالديني والأسطوري، وكيف يمكن للشاعر أن يعيد إنتاج الرموز القديمة في سياقات جديدة تعكس قضايا الإنسان المعاصر. كما أن هذه الدراسة ستكشف عن الأبعاد الفلسفية والجمالية التي ينطوي عليها توظيف الرمز في تجربة يحيى السماوي الشعرية، مما يُسهم في فهم أعمق لخصائص شعره، ومدى ارتباطه بالتقاليد الشعرية العربية من جهة، وتجاوزه لهذه التقاليد نحو آفاق حديثة من جهة أخرى.

وبذلك، يسعى هذا المقال إلى تقديم قراءة تحليلية معمقة للرمز الديني في "فراديس إينانا"، بالاعتماد على مناهج النقد الأدبي الحديثة، لاسيما النقد الأسلوبي والتأويلي، بغية الكشف عن دينامية الرموز في الديوان، وكيفية توظيفها لتحقيق دلالات جمالية ومعرفية تتجاوز المعنى السطحي للنصوص الشعرية. كما سيتناول المقال العلاقة بين هذه الرموز والنصوص الدينية والأسطورية التي يستلهمها الشاعر، مع تسليط الضوء على دورها في تشكيل رؤيته الفنية والفكرية.

أَسْئَلَةُ الْبَحْثِ

هذا البحث باستخدام المنهج الوصفي التحليلي يحاول أن يجيب عن الأسئلة التالية من خلال دراسة شاملة لكل الرموز الدينية في الديوان:

١. كيف يوظف يحيى السماوي الرمز الديني في ديوان "فراديس إينانا"؟
٢. ما الأبعاد الدلالية التي يمنحها يحيى السماوي للرموز الدينية في ديوان "فراديس إينانا"؟
٣. ما مدى تأثير الرموز الدينية في ديوان "فراديس إينانا" بالتراث الصوفي والتاريخي؟

خلفية البحث

دراسات عن أدبية يحيى السماوي ودواوينه الشعرية كثيرة جدا حيث يضيق بنا في هذا المجال أن نأتي بقائمة شاملة منها، لكن بما أن البحث هذا، يرتبط بالرموز الدينية عند الشاعر فقد حاولنا أن نأتي بالبحوث والدراسات المرتبطة فبعد القيام بفحص شامل للمواقع الأنترنتية حصلنا على البحوث التالية التي تمت بصلة إلى الرموز الدينية في شعر يحيى السماوي:

- الكاتبان مهين حاجي زاده ومحدثه أبهن (٢٠١٢) في مقالة: "دور القرآن والتراث الديني في قصائد يحيى السماوي المناهضة للاستعمار" تتناولان كيفية تأثير القرآن والتراث الديني في شعر يحيى السماوي الذي يناهض الاستعمار. وتركزان على تحليل كيفية استخدام القرآن والتراث الديني في قصائد السماوي للتعبير عن المواقف المعارضة للهيمنة الاستعمارية. يتعمق التحليل في الرموز واللغة التي يستخدمها السماوي لنقل رسالته المناهضة للاستعمار وتم التركيز على تمسك السماوي بالقيم الدينية في مواجهة التحديات الاستعمارية.
- الكاتبان مرضية آباد ورسول بلاوي (٢٠١٢) في مقالتهما الموسومة: "موتيف استدعاء شخصية أبي ذر الغفاري في شعر يحيى السماوي" يتناولان موضوع استدعاء شخصية أبي ذر الغفاري في قصائد الشاعر يحيى السماوي، ويستعرضان كيفية استخدام موتيف شخصية أبي ذر الغفاري في شعر السماوي وكيف يتم تجسيدها كرمز أدبي. يركز التحليل على اللغة والرموز التي يستخدمها السماوي لنقل المعاني والتأثيرات المرتبطة بهذه الشخصية التاريخية ويتناول كيفية استدعاء السماوي لشخصية أبي ذر الغفاري كجزء من تجربته الشخصية والثقافية، وكيف يتمثل ذلك في شعره.

- رسول بلاوي ومروية آباد (٢٠١٣) في المقال "استدعاء شخصية الإمام الحسين (ع) في شعر يحيى السماوي"، والذي نُشر في مجلة "الجمعية الإيرانية للغة العربية وآدابها"، يتناول تحليل استخدام الشاعر يحيى السماوي لشخصية الإمام الحسين في قصائده. ويستعرض المقال كيف أن السماوي يستدعي شخصية الإمام الحسين في قصائده، ويحلل الطريقة التي يتعامل بها مع هذه الشخصية الدينية البارزة.
- كهوري (٢٠١٣) في مقال بعنوان: "الرموز التراثية في شعر يحيى السماوي" سعى إلى مقارنة ظاهرة توظيف الرموز التراثية في تجربة يحيى السماوي الشعرية، وبيان دورها في خدمة تلك التجربة، وإضاءة جوانبها. وخلصت الدراسة إلى أن يحيى السماوي استطاع أن يحول لغته الشعرية إلى لغة رمزية بقيم جمالية وتوريات بلاغية، وجعل من هذه التقنية الفنية وسيلة من أهم وسائله في تعبيره عن الصراع الشعوري والوجودي، والتأثير العاطفي، وتحقيق شعرية النص. ووظف بطريقة تجمع بين الماضي والحاضر جمعا جديداً.
- في المقال "استدعاء الشخصيات التراثية في شعر يحيى السماوي (موتيف الإمام الحسين نموذجاً) (٢٠١٥)" الذي كتبه رسول بلاوي ومروية آباد وعلي خضري، والذي نُشر في مجلة "مجمع اللغة العربية الأردني"، يتناول الباحثون دراسة استدعاء الشاعر يحيى السماوي للشخصيات التراثية، ويأخذون موتيف الإمام الحسين كنموذج. يتناول المقال كيفية تجسيد السماوي للشخصيات التراثية في قصائده، وكيف يبرز الإمام الحسين كمثال نموذجي لهذا الاستدعاء ويُسَلِّط الضوء على كيفية تأثير هذا الاستدعاء في بناء المضمون والرؤية الشعرية لدى السماوي.
- عيادة (٢٠١٦) في رسالتها للحصول على شهادة ماجستير كتب عن: "الرمز والقناع في شعر يحيى السماوي" سعت إلى استقراء الرموز والأقنعة؛ الدينية والتاريخية والأدبية والأسطورية، في أعمال يحيى السماوي الشعرية، بدءاً من مجموعته "هذه خيمتي فأين الوطن؟" (١٩٩٧م)، وانتهاء بمجموعته "أنقذني مني" (٢٠١٤م).
- نورعلي (٢٠٢٢) في مقال على شبكة الأنترنت تحت عنوان: "الأسطورة بين الاستلهام والواقع في ديوان -فراديس إينانا- ليحيى السماوي" يحاول دراسة قصيدة "هبوط إينانا من علمها العلوي"، حيث يكشف لنا فيها الشاعر الهدف من هبوطها، ماضياً في التعداد شعرياً، وبلغته السحرية، وبلاغته الخلقة التي خرجت على عباءة الكلاسيكي التقليدي المنهجية الصارمة.

- رزاق هبل (٢٠٢٣) في مقال تحت عنوان: "المرجعيات الأسطورية في ديوان فراديس إينانا للشاعر يحيى السماوي" قام بدراسة الأسطورة والرموز الأسطورية في ديوان فراديس إينانا؛ مثل الأساطير اليونانية والإغريقية والسومرية والعربية الجاهلية.
- سمين الخزرجي (٢٠٢٤) قام بكتابة مقال تحت عنوان: "الرمز القرآني في شعر يحيى السماوي" وهو تصدى من خلاله إلى دراسة للرموز التراثية والدينية والتاريخية والصوفية في بعض من القصائد التي اختاره في الدواوين التالية: نقوش على جذع نخلة، هذه خيمتي فأين الوطن، قليلك لا كثيرهن، ملحمة التكتك، تعالي لأبحث فيك عني، شاهدة قبر من رخام الكلمات، يا دولة الفرهود، لماذا تاخرت دهرنا علينا، ومناديل من حرير الكلمات ومع أن المقال يقع في ١٥ صفحة إلا أن الكاتب استخدم كل هذه الدواوين التي طبعت حتى سنة ٢٠٢٠ والواضح أنه لم يتصد في بحثه إلى ديوان فراديس إينانا.
- على أساس هذه الخلفية يمكن القول إن البحث عن الرموز الدينية في ديوان يحيى السماوي لم يتطرق إليه أحد حتى الآن والبحث يعد جديداً وغير مطروق من قبل.

الإطار النظري

الرمز والرمزية

أن المدلول الإستقافي لكلمة الرمز (SYMBOL) والتطور التأريخي له هو أصل مادة الكلمة في اللغة اليونانية (Sumbolion)، والتي تعني الحرز والتقدير، وهي مؤلفة من (Sum)، أي بمعنى مع و (bolein)، بمعنى حرز... وهذه الكلمة (Symbol) تاريخها الطويل في علوم اللاهوت، وهي تستعمل منذ القدم في الشعائر الدينية، والفنون الجميلة عموماً، والشعر بخاصة، وما تزال حتى اليوم لها مكانة إشارية في المنطق والرياضيات وعلم الدلالة اللغوية، وذلك لإشتراك نفس العنصر بين كل هذه الإستعمالات إلا وهو: (شيء ما يعني شيئاً آخر، ولكن بالفعل، الإغريقي من تلك الكلمة (Symbol)، فكرة والتشابه بين الإشارة وما تشير إليه عنصر أصيل في بناء الرمز ويبدو مناسباً - فيما يتعلق بنظرية الأدب أن تستخدم الكلمة بهذا الاعتبار، بحيث تعني شيئاً ما يشير إلى شيء آخر مع عدم إغفال مستوى الدلالة الحقيقية فيه (فتوح أحمد، ١٩٨٤: ٣٣).

ويُعد الرمز ذا قيمة إشارية، فالأشياء الرمزية عادة ما تثير في الإدراك الإنساني أكثر مما تدل عليه بحسب الظاهر (كاظم كريم طرخان، ٢٠٢٤: ١٠٦٨)، ويمكن تقسيم الرموز إلى نوعين: الأول: هو الرمز

الإصطلاحي، ويعني به نوعاً من الإشارات التوافق عليها، كالألفاظ باعتبارها رموزاً لدلالاتها، والثاني: يمكن أن نسميه — (الرمز الإنشائي)، وهو نوع من الرموز لم يسبق التوافق عليه (فتوح أحمد، ١٩٨٤: ٣٥)، وقد رأى (أرسطو)، أن الكلمات رموز لمعاني الأشياء أي رموز لمفهوم الأشياء الحسية أولاً، ثم التجريدية المتعلقة بمرتبة أعلى من مرتبة الحس، فقد أشار إلى أن الكلمات المنطوقة رموز للحالات النفس، والكلمات المكتوبة رموز للكلمات المنطوقة (غنيهي هلال، ١٩٩٧: ٣٧).

وواضح أنه إذا كان (أصحاب الاتجاه العام)، قد فهموا الرمز باعتباره إشارة مطلقة، فإن (أرسطو) عنده هي رموز لغوية، وتظل عنده مجرد إشارات، أما (ريتشاردز)، و (أوجدن)، فيفرقان بين الإستعمال الرمزي، والإستعمال الإنفعالي للغة، إذ يعني الإستعمال الرمزي، تقرير القضايا، أي تسجيل الإشارات، وتنظيمها وتوصيلها إلى الغير، بينما الإستعمال والإنفعالي، هو إستعمال الكلمات بقصد التعبير عن الإحساسات والمشاعر، والمواقف العاطفية (رتشاردز، ٢٠٠٥: ٢٧٣). فهو لا يعني بالإستعمال، الإنفعالي، غير اللغة حين تستخدم على مستوى أدبي، وفي هذا إضافة لما قرره (أرسطو)، وإستدراك عليه، وبالرغم من ذلك يظل الرمز على المستوى اللغوي محتفظ بقيمته الإشارية لا يتعداها حتى عند العالم الألماني (ستيفن أولمان)، والذي يقسم الرموز إلى تقليدية: كالكلمات منطوقة، ومكتوبة، وطبيعية والتي تتمتع بنوع من الصلة الذاتية بالشيء الذي ترمز إليه، كالصليب (ستيفن، ١٩٧٥: ٢٧). ومما يميز الفن الرمزي أيضاً هو أن نقطة انطلاقه هي العيانات المستمدة من الطبيعة والتشكيلات الطبيعية. وهذه التشكيلات تؤخذ كما هي، لكنه تدخل فيها الفكرة الجوهرية، الكلية، المطلقة من أجل إعطائها معنى ومدلولاً؛ إذا فسرت على ضوء هذه الفكرة فإنها تبدو كما لو كانت تشملها وتحتوي عليها (بدوي، ١٩٩٦: ٤٦ و ٤٧).

تقسيم الرمز الى انواع منها

ينقسم الرمز في كتاب "الرمز والرمزية في الشعر المعاصر" إلى عدة أنواع، يمكن تلخيصها كالتالي (فتوح أحمد، ١٩٨٤):

أولاً: من حيث الشكل وعلاقته بالمضمون

الرمز البسيط: رمز مباشر وواضح، يدل على معنى واحد محدد يسهل فهمه من سياق النص دون الحاجة إلى تأويل عميق. العلاقة بين الرمز وما يرمز إليه (الرموز إليه) تكون واضحة ومباشرة. مثال: استخدام "الحمامة" كرمز للسلام، أو "الميزان" كرمز للعدل. في هذه الحالات، العلاقة بين الرمز

والمرموز إليه متعارف عليها ثقافياً. الرمز المركب: يحمل أكثر من معنى في آن واحد، ويفتح الباب أمام تأويلات متعددة. يتطلب من القارئ بذل جهد فكري أعمق لفهمه واستكشاف مختلف طبقاته الدلالية. مثال: "البحر" يمكن أن يرمز إلى الرحمة، الغضب، الحياة، الموت، الغموض، وذلك حسب السياق. (فتوح أحمد، ١٩٨٤: ١٠٠-١٠٢) الرمز الشفاف: العلاقة بين الرمز والمرموز إليه واضحة وسهلة الكشف. دلالة الرمز مكشوفة ولا تحتاج إلى جهد كبير لفهمها. مثال: في قول أحدهم "رأيت أسداً في المعركة" يفهم "الأسد" هنا كرمز للشجاعة والقوة بشكل مباشر. الرمز الكثيف: العلاقة بين الرمز والمرموز إليه غامضة وخفية. دلالة الرمز مُبهمة وتحتاج إلى تحليل عميق للسياق ولاستحضار المعرفة الخلفية للقارئ. مثال: رموز "الغراب" أو "البومة" في الشعر العربي، حيث ترتبط غالباً بالموت والحزب، لكن فهم هذا الارتباط يحتاج إلى معرفة ثقافية. (نفس المصدر، ١٩٨٤: ٢٠٥)

ثانياً: من حيث طبيعة الرمز ومصدره

الرمز الطبيعي: مستمد من ظواهر وعناصر الطبيعة، مثل الشمس (النور، الحياة)، القمر (الجمال، السكينة)، الليل (الغموض، الموت)، النهار (الأمل، الوضوح)، البحر (القوة، العمق)، المطر (الخير، النماء). مثال: قول الشاعر "والليل يسدل أستاره" ليرمز إلى قدوم الظلام والغموض. (نفس المصدر، ١٩٨٤: ٢١٠)

الرمز الاصطناعي: من ابتكار الشاعر أو الأديب، ولم يكن موجوداً في الطبيعة كرمز متعارف عليه. قد يكون شيئاً مادياً أو مجرداً، لكنه يكتسب دلالاته الرمزية من خلال السياق والاستخدام الشعري. مثال: قد يبتكر شاعر رمزا لـ "مدينة زجاجية" ليرمز إلى الهشاشة والضعف. (نفس المصدر، ١٩٨٤: ٢١٧)

الرمز الديني: مستمد من الأديان والمعتقدات الدينية، مثل "الصليب" (الفداء، التضحية)، "الهلال" (الإسلام)، "الكعبة" (الوحدة الإسلامية). مثال: قول الشاعر "رفعنا راية الهلال" كرمز للانتصار الديني. (نفس المصدر، ١٩٨٤: ٢٣٥)

الرمز الأسطوري: مستمد من الأساطير والحرفات، مثل "العنقاء" (البعث، الخلود)، "السندباد" (السفر، المغامرة)، "عشتار" (الحب، الخصوبة). مثال: استخدام "عشتار" كرمز للحب والجمال في الشعر العربي المعاصر. (نفس المصدر، ١٩٨٤: ٢٨٨)

الرمز التاريخي: مستمد من أحداث وشخصيات تاريخية معروفة، مثل "صلاح الدين" (الشجاعة، النصر)، "الحسين" (التضحية، الثورة)، "هتلر" (الشر، الديكتاتورية). مثال: قول الشاعر "كأننا في زمن صلاح الدين" للإشارة إلى زمن العزة والنصر. (نفس المصدر، ١٩٨٤: ٢٩٦)

الاجتماعي: مستمد من العادات والتقاليد والقيم السائدة في مجتمع ما، مثل "الكرم" (رمز إيجابي في

المجتمع العربي)، "البخل" (رمز سلبي). مثال: استخدام "حاتم الطائي" كرمز للكرم والجود. (نفس المصدر، ١٩٨٤: ٢٩٦) **الرمز الأدبي:** مستمد من أعمال أدبية أخرى (شعر، مسرح، رواية)، مثل "روميو وجولييت" (الحب العذري)، "هاملت" (التردد، الصراع الداخلي)، "دون كيشوت" (المثالية، السذاجة). مثال: قول الشاعر "هي جولييت وأنا روميو" للإشارة إلى قصة حب قوية. (نفس المصدر، ١٩٨٤: ٢٤٨) **الرمز الفلسفي:** يحمل دلالات فلسفية عميقة، مثل "الوجود"، "العدم"، "الزمن"، "اللانهاية". وغالبا ما يكون مرتبطا بتيار فكري أو فلسفي معين. مثال: استخدام رمز "سيزيف" للإشارة إلى العبث واللاجدوى في الفلسفة الوجودية. (نفس المصدر، ١٩٨٤: ٤٧)

ثالثاً: من حيث الوظيفة

الرمز التعبيري: يستخدمه الشاعر كوسيلة للتعبير عن مشاعره وأفكاره الذاتية. يساعده على نقل تجاربه الداخلية إلى القارئ بشكل غير مباشر. مثال: استخدام "الليل" للتعبير عن الحزن والألم. (نفس المصدر، ١٩٨٤: ٧٧-٨٠) **الرمز الإيحائي:** يهدف إلى إثارة مشاعر وأفكار معينة لدى القارئ. يخلق جوا خاصا في النص ويفتح الباب أمام التأويل والتفسير. مثال: استخدام "الصحراء" لإيحاء الشعور بالوحدة والضيايق. (نفس المصدر، ١٩٨٤: ٦٣ و ٦٤) **الرمز التجسدي:** يُستخدم لتجسيد الأفكار والمشاعر المجردة في صورة حسية ملموسة. يُقَرَّب المعاني المجردة إلى ذهن القارئ ويجعلها أكثر وضوحا. مثال: "الريح تعوي" لتجسيد فكرة الخوف أو الألم. (نفس المصدر، ١٩٨٤: ٢١٠ و ٢١١) **الرمز التزييني:** يُستخدم لإضفاء جمالية على النص وزخرفته. يُثري النص من الناحية الجمالية ويجذب انتباه القارئ. مثال: استخدام الرمز من أجل القيمة الجمالية للكلمات والصور بحد ذاتها وليس كوظيفة دلالية محددة. (نفس المصدر، ١٩٨٤: ٢١٢)

رابعاً: من حيث القيمة

الرمز الذاتي: يحمل دلالة خاصة للشاعر نفسه، مرتبطة بتجربته الشخصية ومشاعره الفردية. قد لا يفهم القارئ دلالة الرمز بشكل كامل إلا إذا كان على دراية بتفاصيل حياة الشاعر. مثال: قد يستخدم شاعر رمزا لـ "شجرة معينة" لأنها تذكره بحدث مهم في طفولته، وهذا المعنى قد لا يكون واضحا للقارئ. (نفس المصدر، ١٩٨٤: ٢١٣ و ٢١٤) **الرمز الموضوعي:** يحمل دلالة عامة ومشاركة بين جميع القراء، بغض النظر عن تجاربهم الشخصية. تكون دلالاته مستمدة من السياق الثقافي

والاجتماعي. مثال: استخدام "الوردة" كرمز للحب والجمال، وهي دلالة متعارف عليها في ثقافات عديدة. (نفس المصدر، ١٩٨٤: ٢١٥ و ٢١٦)

خامساً: من حيث الشيوع والانتشار

الرمز الفردي: خاص بشاعر معين ولا يتكرر عند غيره. يرتبط بأسلوب الشاعر وتجربته الفريدة. مثال: إذا ابتكر شاعر رمزا خاصا به، مثل "المدينة الرمادية" للتعبير عن شعوره بالكآبة، ولم يستخدم هذا الرمز أي شاعر آخر، فهو رمز فردي. (نفس المصدر، ١٩٨٤: ٢١٦) الرمز الجماعي: شائع بين مجموعة من الشعراء في فترة زمنية معينة. يعكس روح العصر والتوجهات الفكرية والفنية السائدة. مثال: انتشار رمز "المدينة" في الشعر العربي المعاصر كرمز للضياع والقلق والاغتراب. (نفس المصدر، ١٩٨٤: ٢١٨)

سادساً: من حيث الوضوح والغموض

الرمز الواضح: دلالاته سهلة الفهم والتأويل. علاقته بالرموز إليه مباشرة ولا تحتاج إلى جهد كبير لكشفها. مثال: استخدام "الشمس" كرمز للحياة والأمل. (نفس المصدر، ١٩٨٤: ٢٢٠) الرمز الغامض: دلالاته مُبهمة وصعبة الفهم. يتطلب من القارئ تأويلاً عميقاً وتحليلاً دقيقاً للسياق لكشف العلاقة بين الرمز والرموز إليه. مثال: الرموز في قصيدة "الضباب" لأدونيس، حيث يصعب تحديد دلالة الرموز بشكل قاطع. (نفس المصدر، ١٩٨٤: ٢٢٢)

سابعاً: من حيث علاقته بالواقع

الرمز الواقعي: يعكس الواقع بشكل مباشر أو غير مباشر. يرتبط بالأحداث والشخصيات والمشكلات الموجودة في الواقع. مثال: استخدام "السجن" كرمز للقمع السياسي في قصيدة تتحدث عن معاناة الشعوب تحت الحكم الديكتاتوري. (نفس المصدر، ١٩٨٤: ٢٢٤) الرمز غير الواقعي: لا يعكس الواقع بشكل مباشر، بل يخلق عالماً خيالياً أو أسطورياً. ينفصل عن الواقع الملموس ويتجه نحو العوالم الداخلية للشاعر. مثال: استخدام "المدن الطائرة" كرمز للتحرر من قيود الواقع في قصيدة تعبر عن رغبة الشاعر في التغيير. (نفس المصدر، ١٩٨٤: ٢٢٦)

ثامناً: من حيث علاقته باللغة

الرمز اللغوي: يعتمد على اللغة بشكل أساسي في تكوين دلالاته. الكلمات والعبارات هي التي تحمل الدلالة الرمزية. مثال: استخدام كلمة "الليل" كرمز للظلم أو الموت. (نفس المصدر، ١٩٨٤: ٢٢٨) **الرمز غير اللغوي:** لا يعتمد على اللغة بشكل أساسي، بل على عناصر أخرى مثل الصور، الموسيقى، الإيقاع، اللون. مثال: استخدام تكرار صوت معين في القصيدة لخلق جو من الحزن أو الكآبة. أو استخدام الألوان بطريقة رمزية، كاستخدام اللون الأحمر مثلاً للإشارة إلى الحب أو الخطر. (نفس المصدر، ١٩٨٤: ٢٣٠)

ومن المهم أن نلاحظ أن هذه الأنواع ليست منفصلة عن بعضها البعض، بل هي متداخلة ومتشابكة فقد يكون الرمز الواحد طبيعياً وتعبيرياً وواضحاً في نفس الوقت.

الرمزية

والرمزية مدرسة أدبية خلفت البرناسية «الفن للفن» في الشعر واستقرت في الآداب الأوروبية منذ عام ١٨٨٠ م. وهي أهم مذهب في الشعر الغنائي بعد الرومانتيكية، وقد تركت أثراً عميقاً في الشعر العالمي حتى اليوم والرمز هنا معناه الإيحاء أي التعبير غير المباشر عن النواحي النفسية المستترة، التي لا تقوى على أدائها اللغة في دلالتها الوضعية. والرمز هو الصلة بين الذات والأشياء، بحيث تولد الاحساسات عن طريق الاثارة النفسية، لاعن طريق التسمية والتصريح. وللمذهب دعامة فلسفية في فلسفة «كانت» التي تفسح مجالا لعالم الأفكار، وتصرح بتعذر معرفة العالم الخارجي عن غير طريق صورة المنعكسة فينا. والشعر الرمزي ذاتي، ولكنه ليس ذاتياً بالمعنى الرومانتيكي بل بالمعنى الفلسفي، أي البحث عن الأطواء النفسية المستعصية على الدلالة اللغوية. (نشاوي، ١٩٨٤: ٤٦١)

مبادئ الرمزية

يمكن استخلاص أهم مبادئ الرمزية في السطور التالية (انظر: سوهيلة، ٢٠١٨: ٧-١٥): **رفض الوضوح والمباشرة:** يرى الرمزيون أن الوظيفة الأساسية للشعر ليست وصف الواقع بشكل مباشر، بل التعبير عن المشاعر والأفكار من خلال الإيحاء والرمز. **استخدام الرموز:** يعتمد الرمزيون على استخدام الرموز للتعبير عن أفكارهم ومشاعرهم. **الإيحاء بالموسيقى:** يهتم الرمزيون بالإيقاع والموسيقى في الشعر، ويسعون إلى خلق تأثير موسيقي من خلال استخدام الكلمات وترتيبها. **التجربة الشعورية:** يركز الرمزيون على التجربة الشعورية للفرد، ويسعون إلى التعبير عن المشاعر الذاتية والأحاسيس. **الوحدة**

العضوية: يؤمن الرمزيون بالوحدة العضوية للقصيدة، ويرون أن كل عنصر في القصيدة يجب أن يساهم في خلق تأثير كلي واحد.

البحث والتحليل

هنا في القسم التحليلي للمقال أتينا بالرموز الدينية التي تتواجد ضمن الديوان وحرصنا أن نأتي بأهمها كي لا يطول بنا البحث أكثر مما يلزم:

هَبَطْتُ مِنْ بُرْجِهَا الْعُلُوِّيِّ إِنِنَانَا

احتجاجاً

ضدَّ أنليل وما يَكْنُزُ من تَبَرٍ ومالٍ وقِيَان...

والمرائينِ المُصَلِّينِ أمامَ الناسِ

جَهراً...

(السماعي، ٢٠٢٢: ٥)

الأبيات المذكورة تحتوي على رموز دينية غنية بالمعاني، ومن أهمها:

١. إينانا: إينانا هي رمز أسطوري قديم في حضارات بلاد ما بين النهرين (السومرية والبابلية)،

وهي إلهة الحب، والجمال، والحرب، والخصوبة. في هذا السياق، تمثل رمزا للقوة الإلهية الأنثوية

التي تواجه الظلم أو الفساد. اختيار "إينانا" يشير إلى استدعاء الرمز الأسطوري من التراث

القديم لإبراز معاني مثل الاحتجاج أو التمرد ضد الظلم.

٢. أنليل: أنليل هو إله الرياح والعواصف في الميثولوجيا السومرية، وكان يُعتبر من الآلهة العظيمة

والقوية. وفي الأبيات، يُذكر أنليل رمزا للسلطة الدينية أو المادية المتسلطة، حيث يرتبط بالثروة

والجاه.

٣. المرائين المصلين جهراً: هذا تعبير يرمز إلى النفاق الديني، حيث يتم انتقاد أولئك الذين يُظهرون

التدين أمام الناس ولكن أفعالهم تناقض ذلك. ويمكن اعتباره إشارة إلى مظاهر التدين الزائفة

التي تنتقدها النصوص الدينية المختلفة.

فهذه الرموز تحمل رسالة احتجاج ضد الفساد الأخلاقي والاجتماعي الذي قد يرتبط بالسلطات

الدينية أو النخب الاجتماعية. واستخدام "إينانا" و"أنليل" يعكس توظيف الرموز الأسطورية القديمة

في سياق معاصر للتعبير عن رفض الظلم والنفاق.

كلُّ الناسِ كانوا واحداً في رزقِ بيتِ المالِ

راعي الشاةِ والوالي

ونجلُ الراهبِ القسِّ

ونجلُ الزبرقان

(السماوي، ٢٠٢٢: ١١ و ١٢)

- الأبيات المذكورة تحتوي على رموز دينية واجتماعية عميقة، ومن أبرز الرموز الدينية فيها:
١. بيت المال: "بيت المال" رمز ديني إسلامي يرتبط بمفهوم العدالة الاقتصادية في الإسلام. وكان يُستخدم لتوزيع الموارد المالية والحقوق بشكل عادل بين المسلمين. فيشير النص إلى المساواة الاقتصادية التي يجب أن تتحقق بين الناس، بغض النظر عن مناصبهم أو خلفياتهم.
 ٢. راعي الشاة والوالي: "راعي الشاة" رمز للتواضع والبساطة، وهو مرتبط بالأنبياء مثل النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) الذي عمل في رعي الأغنام في صغره. "الوالي" رمز للسلطة والحكم. الجمع بين هذين الرمزين يعبر عن فكرة المساواة بين الحاكم والمحكوم أمام القانون والحقوق.
 ٣. نجل الراهب القس: "الراهب القس" رمز ديني مسيحي، حيث يُشير إلى رجال الدين الذين يكرسون حياتهم للتعبد والتعليم الديني. فذكر "نجل الراهب القس" يؤكد المساواة بين الناس من مختلف الأديان.
 ٤. نجل الزبرقان: الزبرقان يرمز إلى أحد الشخصيات البارزة في التاريخ العربي وهو الزبرقان بن بدر، شاعر وزعيم في الجاهلية والإسلام. وذكر "نجل الزبرقان" قد يشير إلى أصحاب الجاه والنسب، مما يعزز فكرة أن المساواة تشمل الجميع، بغض النظر عن النسب أو المكانة الاجتماعية. فعلى هذا الأبيات تعبر عن رسالة دينية واجتماعية عميقة تركز على المساواة والعدالة بين الناس، بغض النظر عن الطبقة الاجتماعية، الدين، أو الأصل.

حين فمي

ذاتَ عناقٍ تحتَ فيءٍ بتلةٍ ضوئيةٍ

بثغرك العذبِ التقي

وأسهبا في لغةِ اللثمِ

فكانا

غَسَقًا شدَّ إليه

الشَّفَقَا

وَرَتَّلَا (إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ...)

فَمَا مِنْ مِّسَمٍ

إِلَّا إِلَى تَوَجُّعٍ فَاضٍ هِيَاماً

وَتَشْطَّى شَبَقاً...

(الساوي، ٢٠٢٢: ١٣ و ١٤)

الآبيات هنا تنطوي على رموز دينية وشعرية عميقة تبرز بين الروحانية والجسدانية، مما يخلق حالة من التصعيد الجمالي:

١. إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ: في هذه العبارة تناص قرآني حيث إنها مأخوذة من القرآن الكريم: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى...﴾ (الحجرات/١٣) فاستخدام هذه العبارة يشير إلى وحدة الخلق الإلهي، ويضفي على المشهد الحسي طابعاً روحياً، حيث يتم المزج بين العاطفة الجسدية والارتقاء الروحي.

٢. الغسق والشفق: الغسق والشفق هما رمزان طبيعيان يرتبطان بالزمن بين النهار والليل، حيث يتداخل الضوء والظلام. وفي هذا السياق، يشير إلى اندماج متكامل بين طرفين، حيث يمثلان الاتحاد الجسدي والروحي في لحظة التقاء.

٣. لغة اللثم: رمز للشوق والاتصال الحسي، ولكنها تتجاوز البعد الجسدي لتصبح لغة تواصل بين الروح والقلب، مما يجعلها أداة للتعبير عن الحب العميق.

٤. الميسم والتويجة: "الميسم" و"التويجة" رمزان نباتيان يشيران إلى عملية التلقيح والتكاثر في الطبيعة. فيوظف الشاعر هذه الرموز للدلالة على التكامل بين الطرفين، وكأن هذا اللقاء يعكس دورة الخلق والحياة.

٥. التشطّي والشبق: "التشطّي" يعبر عن التفتت والتوزع، لكنه هنا يحمل معنى الانغماس في العاطفة والهيام. و"الشبق" يشير إلى الرغبة العاطفية الشديدة، وهو هنا جزء من التجربة الإنسانية الممزوجة بالروحانية.

فعلى هذا، الأبيات ترسم صورة تجمع بين الحسي والمقدس، حيث يُستخدم النص الديني في إطار شعري لخلق حالة من الانصهار بين الجسد والروح.

وأنا سوف نقيم للهوى مدينة فاضلة

نمنع من دخولها المثلثين المسخَّ
والمُجاهدين الزَّورَ

...

مدينةً فاضلةً

يدخلها الأطفال والعشاق والغزلان والطباء
لا يُعرفُ فيها الفرقُ بينَ حاكمِ القصرِ ومحكومِ
(السماوي، ٢٠٢٢: ١٦ و ١٧)

الآيات تحتوي على رموز تحمل دلالات اجتماعية وأخلاقية عميقة، وهي تعبر عن رؤية نقدية للعالم المعاصر. فيما يلي تحليل الرموز:

١. مدينة فاضلة: "المدينة الفاضلة" رمز فلسفي مستوحى من أفكار أفلاطون والفارابي، حيث تمثل المجتمع المثالي القائم على العدل، الحب، والقيم الإنسانية الرفيعة وفي سياق النص، تشير إلى حلم بتأسيس فضاء جديد خالٍ من الزيف والنفاق، حيث يُحترم الهوى والحب الصادق كقيمة عليا.

٢. المثلثين المسخ: "المثلثين" يرمز إلى التخفي أو التظاهر بوجه غير حقيقية، بينما "المسخ" يشير إلى التشوه الأخلاقي أو الانحطاط الإنساني. وهذا الوصف ينتقد الأشخاص الذين يخفون حقيقتهم خلف أقنعة زائفة، سواء كانت دينية، اجتماعية، أو أخلاقية.

٣. المجاهدين الزور: "المجاهدين الزور" يحمل انتقاداً واضحاً للنفاق الديني أو الجهادي المزيف، حيث يتم استغلال شعارات الجهاد أو الدين لتحقيق أهداف شخصية أو غير نبيلة. وهذا التعبير يرفض الاستخدام الخاطئ للدين كذريعة لتبرير الظلم أو الفساد.

وكما هو واضح، النص يُبرز دعوة لإقامة مجتمع قائم على الحب والصدق، خالٍ من النفاق والزيف. والرموز هنا تستخدم لغة شعرية جريئة لنقد الظواهر الاجتماعية السلبية، مع التركيز على ضرورة التمييز بين المظاهر الحقيقية والزائفة.

متعشراً بخطاي جنتك

هارباً مَيَّ إليك

دخلتُ ليلَ الغابةِ الحجريةِ الأشجارِ

أبحثُ عنك

لكنْ

ليس من أثرٍ يقودُ إليكِ

فالليلُ البهيمُ

أضاعَ خطوي عن خُطاكُ

فجلستُ مُفترشاً بساطاً من ندى العشبِ

مُستتراً بِبرْدَةِ ظُلْمَةٍ

وغفوتُ...

أيقظني هديلُ حمامةٍ

فتلبّستُني رغبةً "الحلاج" يستجدي "الهلاك"

(الساوي، ٢٠٢٢: ٢٣ و ٢٤)

الآيات هنا تحمل رموزاً عميقة تجمع بين التصوف، الطبيعة، والبحث عن الذات والحقيقة. إليك تحليل الرموز الأساسية:

١. الغابة الحجرية الأشجار: الغابة رمز للغموض، بينما "الحجرية الأشجار" تضيف صفة جامدة

ومخيفة للطبيعة الحية، مما يعكس واقعا قاسيا أو رحلة مليئة بالعوائق والجمود.

٢. الليل البهيم: الليل رمز للجهل أو الحيرة، و"البهيم" يضيف صفة شديدة الظلام والسود، مما

يوحي بفقدان الأمل أو انعدام الرؤية في طريق البحث.

٣. بساط من ندى العشب: "ندى العشب" رمز للنقاء والراحة المؤقتة وسط عالم صعب. الجلوس

عليه يعبر عن لحظة تأمل أو استراحة في خضم التيه والضياع.

٤. هديل الحمامة: الحمامة رمز للسلام، الروحانية، أو رسالة من الماوراء. وهديلها هنا يوحي

باليقظة من الحيرة أو السكون السلبي.

٥. رغبة الحلاج: الحلاج رمز للتصوف والتضحية من أجل الحب الإلهي أو الحقيقة المطلقة. ذكره

هنا يربط النص برغبة الفناء أو الهلاك في سبيل الوصول إلى ما يفوق المادة. ورغبة الحلاج

ب"الهلاك" تعبر عن الاستسلام الكامل للحب، سواء كان حبا إنسانيا أو إلهيا.

النص هنا، يعبر عن رحلة روحية وعاطفية في آن واحد، حيث يتداخل البحث عن الحبيبة مع

البحث عن الحقيقة المطلقة. والرموز تُظهر حالة من الصراع بين الحيرة (الليل والغابة الحجرية) والتوق

إلى النقاء (ندى العشب) والوصول (هديل الحمامة). والنهاية تُبرز استدعاء الحلاج كرمز للتضحية

والفناء، مما يضيف بعدا صوفيا عميقا للنص، حيث يلمّح إلى أن الحل يكمن في الاستسلام الكامل للحب أو الحقيقة.

أُدي قطوفك من يديّ

أجوبُ فيك من الطباقي السبع أبعدّها

ويحملني بُراقُ الحلم نحو جنانٍ خدرِكَ

أستدلُّ الى سريرِكَ من شذاك

أمتارُ ما وسعتُ قواريري

وأهبطُ من سَمَاك

(السماوي، ٢٠٢٢: ٢٧)

الآبيات غنية بالرمزية الشعرية التي تمزج بين المقدس والعاطفي، حيث يستخدم الشاعر لغة مليئة بالدلالات الروحية والجمالية. إليك تحليل الرموز:

١. **قطوفك من يديّ:** "القطوف" ترمز إلى الثمار أو المكافآت الموعودة، وهي مستوحاة من

التعبيرات القرآنية مثل: ﴿وَدَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلَالُهَا وَذُلَّتْ قُطُوفُهَا تَذْلِيلًا﴾ (الإنسان/١٤)، فالقطف

هنا يشير إلى القرب من المحبوبة أو الحلم الذي يسعى الشاعر للوصول إليه.

٢. **الطباقي السبع:** "الطباقي السبع" إشارة إلى السموات السبع المذكورة في النصوص الدينية.

واستخدامها هنا يرمز إلى رحلة متصاعدة نحو العمق أو السمو الروحي والعاطفي، حيث

يجوب الشاعر أعماق الروح والحب.

٣. **براق الحلم:** "البراق" رمز ديني مستوحى من رحلة الإسراء والمعراج للنبي محمد (صلى الله عليه

وسلم)، حيث البراق وسيلة للارتقاء الروحي.

٤. **جنان خدرِكَ:** "الجنان" ترمز إلى النعيم، و"الخدر" يشير إلى الحجاب أو الستار الذي يرمز إلى

الخصوصية والعفة، لكنه في السياق الشعري يحمل دلالة الغموض والجمال.

٥. **شذاك:** "الشذى" يرمز إلى العطر، وهو دلالة حسية تحمل معنى الجاذبية أو الأثر الذي تقوده

رائحة المحبوبة. والشذى هنا هو الدليل الذي يقود الشاعر إلى معشوقته، مما يعكس ارتباط

الروح بالجسد.

٦. أمتار ما وسعت قواريري: "القوارير" رمز للركة والشفافية، مستوحى من الآية: ﴿قوارير من فضة﴾ الإنسان/١٥) والقوارير هنا تشير إلى حدود الطاقة أو الوسائل المتاحة للشاعر في رحلته.

٧. أهبط من سماك: الهبوط من السماء يعبر عن انتهاء الرحلة أو العودة إلى الواقع بعد تجربة روحية أو عاطفية سامية. ويوحي الهبوط بشيء من الانفصال أو الحنين إلى البقاء في تلك الحالة السامية.

الآبيات ترسم رحلة روحية وعاطفية، تتداخل فيها الرموز الدينية مع العاطفية لتكوين تجربة سامية تجمع بين الجسد والروح. استخدام رموز مثل "البراق" و"الطباقي السبع" و"الجنان" يربط النص بالدلالات المقدسة، بينما الإشارة إلى "الخدر" و"الشذى" تعبر عن التوق الإنساني إلى الحب والجمال.

لستُ بالكافرِ

لكن

كثُر الأربابُ في أوروک

كلُّ ولهُ

في سُورة "الكرسي" تفسيرٌ وزَعَمُ

ولهُ مالٌ وجندٌ...

لستُ أدري

أيُّ ربٍّ أتَقِيه

(السماعي، ٢٠٢٢: ٣١)

الآبيات تعكس صراعا فكريا وأخلاقيا، باستخدام رموز عميقة مستوحاة من التراث الديني والتاريخي، مع توظيف نقدي للمفاهيم السائدة. إليك تحليل الرموز:

١. لستُ بالكافر: العبارة تنفي الكفر عن المتحدث، وتؤكد موقفا أخلاقيا أو روحيا واضحا. وتُشير إلى شعور داخلي بالبراءة من الانحراف، رغم الصراع مع تعدد المفاهيم أو الأفكار المحيطة.

٢. الأرباب في أوروک: "الأرباب" تشير إلى الآلهة المتعددة في السياقات الوثنية، لكنها هنا ترمز إلى تعدد القوى والنفوذ في المجتمع (السياسية، الدينية، الاقتصادية). و"أوروک" مدينة سومرية

قديمة تُعتبر رمزا للحضارة، لكنها هنا تحمل دلالة رمزية على المجتمع الذي يعجّ بالفساد والتضارب بين القوى.

٣. **سورة الكرسي:** استخدام "سورة الكرسي" يشير إلى رمز ديني مقدس في الإسلام، وهي سورة تُعنى بوحداية الله وعظمته. توظيفها في هذا السياق يشير إلى إساءة تفسير النصوص المقدسة من قبل من يدعون السلطة الدينية أو الأخلاقية، حيث يفسرها كلٌّ بما يناسب مصلحته.

٤. **مالٌ وجندٌ:** المال والجند هنا رمز للقوة الدنيوية والنفوذ، حيث يرتبطان بسيطرة "الأرباب" على المجتمع. ويُلحح إلى استغلال هذه الموارد لتحقيق مصالح شخصية أو فرض الهيمنة.

٥. **أي ربّ أتقيه؟:** السؤال يعبر عن الحيرة والاضطراب الناتج عن تعدد السلطات أو القوى التي تدعي الحق الإلهي أو الأخلاقي.

فالأبيات تسلط الضوء على أزمة إنسانية عميقة في ظل مجتمع يسيطر عليه التضارب بين القوى المختلفة التي تدعي الحق والسلطة باسم الدين أو الأخلاق. وتوظيف الرموز الدينية والتاريخية، مثل "الأرباب"، "أوروك"، و"سورة الكرسي"، يعكس نقدا للنفاق الديني والسياسي، حيث يتم تسخير الرموز المقدسة لمصالح دنيوية.

رعدٌ ولا مطرٌ...

أراني آثماً من دون آثامٍ سوى وُزِرَ الهوى

مُتوسِّداً حَجَرَ الصَّبَابَةِ

يسألُ الساعين

هل من راغبٍ في الأجر يُنقِذُهُ من الموتِ البطيءِ

ليقتلَهُ؟

(السماوي، ٢٠٢٢: ٣٩)

الأبيات شاملة للمعاني الرمزية التي تعبر عن حالة من الصراع النفسي العميق بين الألم والحب، وبين التوق للخلاص والاستسلام لليأس:

١. **رعدٌ ولا مطرٌ:** "الرعد" يرمز إلى القوة، التهديد، أو التوتر، بينما "المطر" يشير إلى الحياة

والرحمة. والجمع بينهما يعبر عن وجود ضجيج وصراع داخلي دون نتيجة أو أمل حقيقي، وكأن الألم بلا منفعة أو خلاص.

٢. آثماً من دون آثامٍ سوى وزر الهوى: الشعور بالإثم هنا لا ينبع من خطيئة حقيقية، بل من الحب نفسه (وزر الهوى). والحب يُصور كحمل ثقيل وعبء، يعذب النفس رغم براءتها.

٣. حجر الصبابة: "حجر" يرمز إلى الصلابة والقسوة، بينما "الصبابة" تشير إلى الحب العميق والشغف. والتوسد على حجر الصبابة يعبر عن التعايش مع ألم الحب وقسوته، وكأنه قدر لا مفر منه.

٤. يسأل الساعين: الساعون قد يكون رمزا للناس الذين يعيشون حياتهم بشكل طبيعي، دون أن يشعروا بالألم الذي يعانيه المتحدث. وسؤالهم يعكس شعورا بالعجز والرغبة في الحصول على مساعدة من الخارج.

٥. من راغبٍ في الأجر يُنقذه من الموت البطيء ليقتله؟: هذا السؤال يحمل تناقضا عميقا بين الرغبة في الخلاص من العذاب (الموت البطيء) والرغبة في الموت السريع كوسيلة للهروب. و"راغب في الأجر" يوحي بتقديم التضحية كعمل نبيل، حتى لو كان ذلك يتضمن إنهاء حياة المتحدث.

فالنص يعبر عن حالة من الحيرة واليأس الناتجين عن شدة العذاب النفسي، حيث يصبح الحب عبئا يفوق قدرة المتحدث على تحمله. الرموز (الرعد، المطر، حجر الصبابة، الموت البطيء) تخلق صورة مأساوية عن إنسان عالق في صراع بين الرغبة في الحياة والخلاص من الألم. هذا التناقض بين الأمل واليأس يعكس حالة وجدانية عميقة، حيث يصبح الموت السريع بمثابة الخلاص من ألم الحب المستمر.

قلبي كتابُ صَبَابَةٍ

يتلوه خَلَّاجٌ يَفْدُ النِّبْضَ نَحْوِ

الْمَقْصَلَةِ

فمَتَى سَأَخْتِمُهُ لِأَدْخُلَ فِي رَحَابِكَ آمَنًا مُتَنَمِّعًا؟

قَرَّبَ الرِّحِيلُ

وَمَا أَزَالُ أَدُقُّ بَابَ الْبَسْمَلَةِ

(السماعي، ٢٠٢٢: ٤٢)

الآبيات ترسم صورة شاعرية عميقة تتأرجح بين الحب والمعاناة، الروحانية والفناء، مع رمزية مكثفة تستدعي التأمل. فيما يلي تحليل الرموز:

١. قلبي كتاب صباية: تصوير القلب كـ "كتاب صباية" يجعل الحب مكتوباً كأنه قدر محتوم، لا فكاك منه. و "الصباية" تعكس الشوق والهيام الشديد، مما يدل على أن القلب مشبع بالعاطفة والمعاناة في آنٍ واحد.

٢. يتلوه حلاج يفدُ النبض نحو المقصلة: الإشارة إلى الحلاج، الصوفي الشهير الذي ارتبط بالحب الإلهي والشهادة، تضفي على النص بُعداً روحياً. و "يفدُ النبض" يوحي بالتضحية، حيث يتحول الحب إلى قوة تقود القلب نحو الفناء (المقصلة)، وهو رمز للفداء والشهادة في سبيل الحب.

٣. فمقي سأختمه لأدخل في رحابك آمناً مُتَنَعِماً؟ "ختم الكتاب" يرمز إلى اكتمال التجربة العاطفية أو الروحية. بينما "رحابك" قد تشير إلى الحبيبة أو إلى حالة من السلام الداخلي، مما يعكس التوق إلى نهاية تُغمر بالأمان والسعادة بعد العذاب.

٤. قُرب الرحيل وما أزال أدقُ بابَ البسملة: "قُرب الرحيل" يوحي باقتراب النهاية، سواء كانت نهاية رحلة الحب أو نهاية الحياة. و "أدقُ بابَ البسملة" تعبير عن السعي لبدء جديد مليء بالسلام والرحمة، كما ترمز "البسملة" إلى البركة والبداية الروحية الطاهرة.

فالأبيات تصور الحب كتجربة صوفية تمتزج فيها المعاناة بالسمو الروحي. فالقلب هنا ليس مجرد عضو، بل كيان مقدس يحمل تفاصيل الحب ككتاب مقدس، بينما "الحلاج" رمز للتضحية والفناء في سبيل الحب. والتوق إلى "رحابك" يعبر عن حلم الراحة والنعيم بعد معاناة طويلة، وهو حلم مشترك بين العاشق والصوفي.

مَنْ لِي بِقَلْبِكَ يَا مُصَدِّقَةَ الْيَقِينِ

لَأَسْأَلَهُ

عن رحلة الإسراءِ من كهفي الى فردوسِ خِدْرِكَ ؟

لا بُرَاقاً... لا بساطُ الريحِ...

لا من هُدْهُدٍ فيجيءُ بالنبأِ البشيرِ

وليس من صُبْحٍ وراءِ جدارِ ليلِ الغربتينِ

الأرضُ واسعةٌ

ولكنْ

قد تشابكتِ الدروبُ على مُريدِكَ

والسواحلُ مُقفلةٌ

(السمائي، ٢٠٢٢: ٤٣)

الأبيات تعبر عن رحلة روحية عميقة تمزج بين الرمزية الدينية والشخصية العاطفية. هناك تركيز على البحث عن الحقيقة والخلاص، وتزاوج بين الأسطوري والمقدس. فيما يلي تحليل الرموز الرئيسية:

١. مَنْ لِي بِقَلْبِكَ يَا مُصَدِّقَةَ الْيَقِينِ: "قلبك" هنا يُصوّر كمصدر للحقيقة واليقين. و "مُصَدِّقَةُ الْيَقِينِ" تشير إلى شخص كامل الإيمان، يتصف بالثبات الروحي والتصديق الكامل، مما يعكس أهمية الحبيبة كرمز للثقة والإيمان.

٢. رحلة الإسراء من كهفي إلى فردوس خدرك: "الإسراء" يشير إلى الرحلة السماوية للنبي محمد صلى الله عليه وسلم، والتي ترمز إلى الترقّي الروحي والتواصل مع عالم أعلى. و "فردوس خدرك" يقترن بالجنة أو النعيم، وهو رمز للحالة المثالية التي يسعى إليها الشاعر، حيث "خدر" الحبيبة يمثل الملاذ النهائي أو الجنة الأرضية.

٣. لا بُرَاق... لا بساطُ الريح: "البراق" و "بساط الريح" هما رمزان من التراث الديني والأسطوري يرتبطان بالمعجزات والرحلات السماوية. وهنا، يشير الشاعر إلى عدم وجود معجزات حقيقية أو وسائط بينه وبين الحبيبة، مما يعكس شعورا بالانفصال والبحث الصعب.

٤. لا من هُدهِدٍ فيجيءُ بالنَّبَأِ الْبَشِيرِ: "الهدهد" كما جاء في قصيدة أخرى، هو الطائر الذي جلب الأخبار في قصة النبي سليمان، وهو رمز للبشرى والرسالة السريعة. فغياب الهدهد يعكس انعدام الأمل في الوصول إلى المعرفة أو الخلاص من خلال رسائل أو إشارات خارجية.

٥. وليس من صُبْحٍ وراءَ جدارٍ ليلٍ الغريتين: "جدار ليل الغريتين" يشير إلى الحواجز بين الشاعر والحبيبة، وكذلك الحواجز الداخلية أو العاطفية التي تمنع التوصل إلى الحقيقة أو إلى الخلاص. والغريتين تشير إلى العزلة والغربة النفسية، وهما حالتان يشيران إلى بعد أو انفصال بين الشاعر والحبيبة.

٦. الأرضُ واسعةٌ ولكن قد تشابكتِ الدروبُ على مُريدك: "الأرض واسعة" تُشير إلى الإمكانات اللامحدودة، ولكن "تشابكتِ الدروب" تُظهر العائق والضياع، حيث يعجز الشخص عن إيجاد الطريق إلى الهدف.

٧. والسواحل مُقفلة: "السواحل مقفلة" تمثل عائقا آخر، حيث لا يوجد منفذ أو مخرج يمكن من خلاله الهروب أو الوصول إلى الأمان. وهذه الرمزية تشير إلى حواجز أخرى، سواء كانت معنوية أو مادية، تحول دون الوصول إلى الغاية المنشودة.

فهنا الأبيات تسلط الضوء على رحلة البحث عن الحقيقة أو الخلاص في عالم مليء بالعقبات الروحية والوجودية. "الإسراء" و"البراق" و"الهدهد" كرموز دينية تعكس محاولة البحث عن الإلهام، بينما "فردوس خدرك" تشير إلى الوجهة المثالية أو النهاية المثلى. والنص يعبر عن الحيرة والتشتت في البحث عن الطريق الصحيح، حيث تتشابك الدروب وتغلق السواحل، مما يعكس الشعور بالضيق رغم وجود الإمكانيات اللامحدودة في العالم.

العشق - لا الياقوت والديباج - أنزل عروة بن الورد

والحلاج

أشرف منزلة

وأنا حفيدُهما المؤجلُ حتمه

ولقد يُبارك في الهوى - فرط الهيام -

أخو الصبابة

مقتله

(السماوي، ٢٠٢٢: ٤٦)

هذه الأبيات تحمل طابعا روحيا وعاطفيا عميقا، حيث يتم استخدام الرموز لتجسيد معاني العشق والفناء والتضحية:

١. العشق - لا الياقوت والديباج: الياقوت والديباج يمثلان الأشياء المادية الثمينة والزخرفية، ولكن

الشاعر هنا يبرز العشق كأعلى قيمة وأسمى من كل تلك الماديات.

٢. أنزل عروة بن الورد والحلاج أشرف منزلة: "عروة بن الورد" كان شاعرا جاهليا معروفا

بتضحياته، ورمزا للمحبة المتفانية. و"الحلاج" هو الصوفي الذي عُرف بتضحيته في سبيل الحب

الإلهي والفناء في الله. والجمع بين هذين الشخصين يرمز إلى عظمة العشق بكل تجلياته الروحية

والزهدية.

٣. وأنا حفيدُهما المؤجلُ حتمه: هذه العبارة تعكس إشارة إلى الشاعر نفسه كـ "حفيد" لأولئك

الذين تعمقوا في العشق والتضحية. "المؤجل حتمه" يعكس فكرة أن مصير الشاعر سيكون

مرتبطاً بمصير هؤلاء الحبين العميقين، وأنه سيسير على نفس الطريق الذي انتهجه سابقه من التضحية والفناء.

٤. ولقد يبارك في الهوى -فرط الهيام- أخو الصَّابَةِ مَقْتَلُهُ: "فرط الهيام" يعني الشَّغف المتزايد والعاطفة الجياشة التي قد تكون مدمرة أو قاتلة. و"أخو الصَّابَةِ" يرمز إلى العاشق المتألم الذي يحمل معه معاناة الحب الشديد.

فالأبيات تسلط الضوء على العشق كقوة روحية وعاطفية عظيمة، والتي ترفع الشخصيات العاشقة إلى مراتب عالية، مثلما رفع العشق "عروة بن الورد" و"الحلاج".

إِنْ كُنْتَ فِي قَلْبِي "ثَمُودُ"

فإِنِّي فِي مُقْلَتِيكَ صَدَى لـ "عَادُ"

(السماعي، ٢٠٢٢: ٥١)

هذه الأبيات تستخدم رموزاً دينية وتاريخية لإيصال مشاعر العاشق وارتباطه العاطفي العميق، مع بعض التلميحات إلى القصص القرآنية التي تمثل فناء الشعوب في مقابل عدم التوبة والإعراض عن الحق. فيما يلي تحليل الرموز:

١. إِنْ كُنْتَ فِي قَلْبِي "ثَمُودُ": "ثمود" تشير إلى قوم ثمود الذين كانوا من الأمم التي عُدَّتْ بسبب

كفرهم ورفضهم لدعوة النبي صالح عليه السلام. ورمز "ثمود" هنا قد يعكس قسوة العاطفة أو فناء العاشق في حب غير مثمر، أو حتى معاناة الحب الذي يؤدي القلب ويؤدي إلى التدمير.

٢. فَإِنِّي فِي مُقْلَتِيكَ صَدَى لـ "عَادُ": "عاد" هم قوم آخرون ورد ذكرهم في القرآن الكريم، وهم قوم

هلكوا بسبب تكبرهم وتحديهم للرسالة. و"صدى" هنا يشير إلى أثر الماضي أو الانعكاس

الدائم. هذا الصدى يُمكن أن يكون رمزاً لاستمرار المعاناة أو الأثر الذي يتركه العشق في حياة

الشاعر، كما تركت قوم "عاد" صدًى في التاريخ بعد هلاكهم. فقد يكون المعنى هو أن

الشاعر يشعر بأن حبه هو شبح ماضي، كما كان "صدًى" لقوم عاد، مما يعكس استمرار

المعاناة أو الندم على ما مضى.

الأبيات تدمج الرمزية الدينية مع مشاعر العاشق، حيث يمثل "ثمود" و"عاد" استعارة للمصير المؤلم

والدمار الذي قد يحدث نتيجة الغرور أو الإعراض عن الحقيقة. والشاعر يربط حبه بهذا التدمير

العاطفي، حيث يشير إلى أن قلبه مليء بالمعاناة كالدمار الذي حلَّ بهاتين الأقوام.

أَرْفَ الرَّحِيلُ

وها أنا

يقتاتني ندمي ولات -اليوم- وقتَ ندامةٍ

أبكي على غيري غدوتُ

ولم أعد أبكي من الندم المريرِ

عليّ

القائلين عن الأطباءِ

وعن فراديس التّهيم والهوى

شيئاً -وقد خانوا العهدَ- فرياً

(السماوي، ٢٠٢٢: ٦٢ و ٦٣)

هذه الأبيات تحمل مزجاً من الحزن والندم على الماضي والتأمل في الحب والخيانة، وهي تتسم بالرمزية التي تجمع بين الشحن العاطفي والتلميحات الدينية والأسطورية. فيما يلي تحليل الرموز:

١. أزفَ الرحيلُ: "أزفَ الرحيل" يشير إلى قرب الفراق أو الرحيل، وهو بداية للتعبير عن الحزن العميق. ويمكن أن يكون الرحيل رمزاً للابتعاد عن الحبيبة أو عن مرحلة من الحياة، مع ما يحمله من ألم الفقدان والانفصال.

٢. يقتاتني ندمي ولات -اليوم- وقتَ ندامةٍ: "يقتاتني ندمي" يعني أن الندم يستهلك الشاعر، ويظهر كعبء ثقيل. "لات اليوم وقتَ ندامةٍ" يعكس أن الوقت قد فات على التوبة أو الندم الفعال، وهو هنا يشير إلى شعور بالعجز عن تصحيح الأخطاء بعد حدوثها. وفي لات وقت ندامة تناص قرآني غير مباشر من آية: ﴿فنادوا ولات حين مناص﴾ (ص/٣)

٣. القائلين عن الأطباء: "الأطباء" هنا قد تكون رمزاً للجمال والنعمة، وهي تستخدم لتصوير الحبيبة أو الأوقات الجميلة التي تم فقدانها. والأطباء يمكن أن يكون رمزاً للحلم أو المثالية التي أصبحت بعيدة المنال.

٤. وعن فراديس التّهيم والهوى: "فراديس" تشير إلى الجنة أو المثالية، في حين أن "التّهيم" و"الهوى" يرمزان إلى العشق والتعلق العاطفي الشديد. "فراديس التّهيم والهوى" تصوّر حالة من الرغبة العميقة في العشق أو الحب المثالي الذي لم يتحقق.

٥. وقد خانوا العهدَ- فريّا: "خانوا العهد" يشير إلى الخيانة، وهي نقطة أساسية في الأبيات. "فريّا" تعني الكذب، ويعكس هذا التلاعب بالعواطف والمشاعر، حيث خدع الشاعر من خلال وعود غير صادقة. وفي كلمة فريّا إشارة إلى العبارة القرآنية: ﴿شينا فريّا﴾ (مريم/٢٧). فعلى هذا، الأبيات تعبر عن حالة من الندم العميق والحزن على الخيانة والفقدان، مع الإشارة إلى أن الوقت قد فات لإصلاح الأخطاء. والشاعر يعكس مشاعر التعلق العاطفي القوي بالحب أو الشخص الذي كان يؤمن به، ولكنه يشعر الآن بخيبة أمل نتيجة الخيانة والفشل في الوفاء بالعهد. الرمزية في استخدام "الظباء" و"فراديس التهيم" تعكس مشاعر الحلم المثالي الذي أصبح بعيدا عن متناول اليد بسبب الخيانة والتضليل.

لَمَّا نَعُدْ كَالْأَمْسِ فِي دِينِ الْهُوَى

هُبْلًا وَلَاتٌ

(السماعي، ٢٠٢٢: ٨٥)

يشير البيت إلى حالة استسلام الإنسان لعواطف الهوى، بحيث تصبح أشبه بدين يُعبد، كما كان الناس في الجاهلية يعبدون الأصنام مثل "هبل" و"اللات". يستخدم الشاعر هذه الرموز الجاهلية ليعبر عن الانقياد الأعمى للعواطف، منتقدا العودة إلى ممارسات الماضي الخاطئة، حيث يتكرر الجمود والخضوع دون تفكير عقلائي. البيت يحمل بعدا نقديا يسلط الضوء على التعلق المفرط بالهوى وكأنه عبادة، مما يعكس فقدان التوازن بين العقل والعاطفة.

نَادِمًا عَادَ إِلَى الْغَايَةِ أَنْكِيدُو

فَلَا أُوْرُوْكَ فِي أُوْرُوْكَ

لَا شَامَاتُ فِي الْخَدْرِ

و إِيْنَانَا إِلَهٌ مِنْ حَجَرٍ...

وَالْفَرَادِيسُ

التي حَجَّ إِلَيْهَا هَائِمًا فِي سَفْنِ الْأَخْلَامِ

فِي الْبِقِظَةِ أَلْفَاها

سَقَرُ

لَا أَتَانُوْبِشْتُمْ الْعَارِفُ

يَدْرِي أَيْنَ عَشْبُ الْعَشْقِ

والعشاقُ في أوروكٍ عنقاءُ
ولكنْ لا أثُرُ
بعدَ سبعٍ
ربما بعدَ ثمانٍ - ليسَ يدري - فهو الساهي
إذا أصبحَ
فالوحشةُ والحزنُ
وإنْ أمسى
فصَهْبَاءُ القوافي والسَّهَرُ
عازفاً عن نشوةِ الكأسِ
ومزَّاءِ السَّمَرِ
وانتظارِ الهدهدِ الوَهْمِ
الذي يأتي إلى المُبتدئِ الجمرِ
بينبوعِ الخَبَرِ
فارتضى العودَ إلى
غابتهِ العذراءِ أنكيدو
أسيفاً
حاملاً في صُرَّةِ الجرحِ متاعَ الدربِ
آهاتٍ ودمعٍ ورمادٍ لصُورِ
(السماوي، ٢٠٢٢: ٦٧-٦٩)

تبدأ القصيدة بوصف حالة من الجفاف بعد أن كانت هناك سبعة أنهار وسبع سواقي، مما يوحي بتحول عالم كان مليئاً بالخصوبة والحياة إلى عالم قاحلٍ وخالٍ من المعنى. هذا الجفاف يرمز إلى الفراغ الروحي والعاطفي الذي يعيشه الشاعر، حيث فقدت الحياة بريقها وقيمها. ثم يذكر الشاعر أنكيدو، الشخصية الأسطورية من ملحمة جلجامش، الذي يعود إلى الغابة نادماً. أنكيدو يرمز إلى الطبيعة والبراءة، وعودته إلى الغابة تعكس رغبة في الهروب من فساد الحضارة والعودة إلى الأصول البسيطة. ويصف الشاعر مدينة أوروك، التي كانت في الماضي مركزاً للحضارة والثقافة، بأنها لم تعد كما كانت: "فلا أوروكُ في أوروك". هذه العبارة تعكس انخيار القيم التي كانت تمثلها المدينة، حيث فقدت هويتها

وأصبحت فارغة من معناها. حتى إينانا، إلهة الحب والجمال في الأساطير السومرية، أصبحت "إلها من حجر"، أي أنها فقدت روحها وأصبحت مجرد تمثال بلا حياة.

الفردايس التي كان يحلم بها الشاعر ويحج إليها في سفن الأحلام، يجدها في اليقظة "سقر"، أي جهنم أو العذاب. هذا التحول من الحلم إلى الواقع المرير يعكس الفجوة بين الأمل والخيبة. ثم يذكر الشاعر أتانوبشتوم، الشخصية الأسطورية التي عرفت سر الخلود، لكن حتى هذا العارف لا يعرف أين يجد "عشب العشق". هذا يعكس فقدان الحب والمعنى في العالم، حيث أصبح العشاق "عنقاء"، أي نادريين أو معدومين.

كما أن الشاعر يعيش في حالة من التيه والضياع، حيث لا يدري إن كان بعد سبع سنوات أو ثمانٍ، وهو "الساھي" الذي يعيش بين الوحشة والحزن في الصباح، وصهباء القوافي والسهر في المساء. هذه الحالة تعكس صراعاً داخلياً بين البحث عن المعنى والاستسلام لليأس. في النهاية، يعود الشاعر إلى غابته العذراء، حاملاً معه "صرة الجرح" التي تحتوي على "آهات ودمع ورماد لصور". هذه الصرة ترمز إلى الألم والخيبة التي يحملها الشاعر، بينما الغابة ترمز إلى العودة إلى الطبيعة والبراءة، بعيداً عن فساد الحضارة.

الرموز الدينية في القصيدة:

١. **أنهار السبعة:** في العديد من الثقافات والأديان، تمثل الأنهار مصدر الحياة والخصوبة. وفي الإسلام، نجد أنهار الجنة المذكورة في القرآن (مثل أنهار العسل واللبن والخمر). فتحول الأنهار إلى جفاف (في القصيدة) يرمز إلى فقدان البركة والخصوبة الروحية، مما يعكس حالة من الفراغ الديني والروحي.

٢. **أنكيدو:** أنكيدو يرمز إلى الإنسان في حالته الفطرية قبل الخطيئة، مشابهاً لأدم في القصص الدينية. وعودته (في القصيدة) إلى الغابة ترمز إلى التوبة والعودة إلى الفطرة الإنسانية النقية، بعيداً عن فساد الحضارة.

٣. **أوروك:** يمكن أن ترمز أوروك إلى "مدينة الخطيئة" أو "بابل" في القصص الدينية، حيث تمثل الفساد والانحدار الأخلاقي. وانحيار أوروك هنا، يعكس انحيار القيم الدينية والأخلاقية في المجتمع.

٤. **إبنانا (إلهة من حجر):** إبنانا ترمز إلى الآلهة التي فقدت قوتها، مشابهة للأصنام التي كانت تُعبد في الجاهلية. وتحولها إلى الحجر في القصيدة، يرمز إلى فقدان الإيمان الحقيقي وتحول الدين إلى طقوس فارغة.

٥. **الفراديس وسقر:** الفردوس ترمز إلى الجنة، بينما "سقر" هو اسم جهنم في القرآن. وهنا تحول الفردوس إلى سقر، يعكس خيبة الأمل من الوعد الديني بالجنة، حيث يجد الشاعر العذاب بدلاً من النعيم.

٦. **أتانوبشتوم وعشب العشق:** أتانوبشتوم يرمز إلى النبي أو الحكيم الذي يبحث عن الخلود أو الحقيقة المطلقة. وعدم قدرته على إيجاد "عشب العشق" يعكس فقدان الحب الإلهي أو الروحي في العالم.

٧. **الهدهد الوهم:** الهدهد يرمز إلى الرسول أو النبي الذي يحمل رسالة، كما في قصة النبي سليمان في القرآن. وفي القصيدة، انتظار الهدهد الذي لا يأتي، يعكس فقدان الأمل في الوحي أو الرسالة الإلهية.

٨. **الغابة العذراء:** الغابة ترمز إلى الفردوس المفقود أو الجنة الأرضية، حيث يعود الإنسان إلى حالته الأولى قبل الخطيئة. وعودة الشاعر إلى الغابة ترمز إلى التوبة والبحث عن البراءة الروحية.

٩. **صرة الجرح (آهات ودمع ورماد لصور):** ترمز إلى حمل الإنسان لخطاياها وآلامه، كما في قصة آدم وحواء بعد طردهما من الجنة؛ فالصرة هنا، تعكس الألم الروحي والخيبة التي يحملها الشاعر نتيجة ابتعاده عن القيم الدينية.

فكما يبدو القصيدة تعكس حالة من اليأس الروحي وفقدان الإيمان، حيث يصور الشاعر عالماً كان مليئاً بالخصوبة والحياة (الأثمار السبعة) وقد تحول إلى جفاف وفراغ (سقر). من خلال الرموز الدينية والأسطورية، يعبر الشاعر عن صراعه مع فقدان المعنى وانحيار القيم في عالم يبحث فيه عن الحب والإيمان، لكنه لا يجد سوى الخيبة والألم. القصيدة تطرح أسئلة عميقة عن مصير الإنسان في عالم فقد بريقه الروحي.

النتائج

من خلال هذا البحث تم التوصل إلى النتائج التالية:

يُظهر يحيى السماوي في ديوانه "فراديس إينانا" قدرة فريدة على توظيف الرموز الدينية بشكل يتجاوز الوظيفة التقليدية للرمز فهو يستلهم رموزه من مصادر متنوعة تشمل التراث الإسلامي، الصوفي، والأساطير السومرية، مما يمنح نصوصه أبعادا دلالية عميقة تتجاوز المعنى الظاهري. السماوي يستخدم الرموز الدينية ليس فقط كأدوات جمالية، بل أيضا كوسيلة لإعادة قراءة التاريخ واستنطاق القيم الإنسانية المتجذرة في التجربة الروحية والوجودية. هذا التوظيف يعكس وعيا عميقا بالتراث الثقافي وإعادة توظيفه في سياق معاصر يعبر عن قضايا الإنسان العربي، مثل القهر السياسي والاغتراب. الرموز الدينية في الديوان تحمل دلالات فلسفية متنوعة تتعلق بالحياة والموت، الحب والجمال، والصراع بين الظلم والعدالة. هذه الرموز تضيف ثراءً تأويليا للنصوص، مما يسمح بمقاربات متعددة تتراوح بين البعد الصوفي والنقد السياسي. والسماوي يدمج بين الرموز الدينية والأسطورية لابتكار رؤية شعرية جديدة تتجاوز الوظيفة التقليدية للرمز. يتأثر السماوي بشكل كبير بالتراث الصوفي، حيث يستدعي شخصيات مثل الحلاج، ويوظف مفاهيم صوفية مثل الفناء في الحب الإلهي. وهذا التأثير يضيف على نصوصه بعدا روحيا عميقا يتجلى في البحث عن الحقيقة والسمو الروحي؛ كما يتأثر بالتراث التاريخي، حيث يستدعي شخصيات تاريخية ودينية مما يعكس اهتمامه بقضايا العدالة الاجتماعية والنضال ضد الظلم. السماوي يستخدم رموزا أسطورية مثل إينانا وأنليل من الميثولوجيا السومرية، مما يضيف على نصوصه بعدا أسطوريا يتداخل مع البعد الديني. والرموز الأسطورية تستخدم أيضا لنقد الواقع المعاصر، حيث يتم توظيفها للتعبير عن الصراع بين القيم الإنسانية والفساد السياسي والاجتماعي. السماوي يعيد قراءة النصوص الدينية بشكل حديث، حيث يستخدم آيات قرآنية وأحاديث نبوية في سياقات جديدة تعبر عن قضايا معاصرة. ويتم تسخير الرموز الدينية للتعبير عن الأزمات الوجودية والاجتماعية.

المصادر

- إسماعيل، س. (٢٠١٨). *أثر التراث العربي في المسرح المصري المعاصر*. القاهرة: مؤسسة هندواي.
- آباد، م.، و بلاوي، ر. (٢٠١٢). موتيف استدعاء شخصية أبي ذر الغفاري في شعر يحيى السماوي. مجلة پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی، (٤)، ٨١-٩٦. [10.22054/rctall.2012.9934](https://doi.org/10.22054/rctall.2012.9934)
- بدوي، ع. (١٩٩٦). *فلسفة الجمال والفن عند هيجل*. القاهرة: دار الشروق.

- بلاوي، ر.، & آباء، م. (٢٠١٣). استدعاء شخصية الإمام الحسين (ع) في شعر يحيى السماوي. مجلة الجمعية الإيرانية للغة العربية وآدابها، (٢٧)، ١-١٦. [20.1001.1.23456361.1435.9.27.1.0](https://doi.org/10.1001.1.23456361.1435.9.27.1.0)
- بلاوي، ر.، آباء، م.، & خضري، ع. (٢٠١٥). استدعاء الشخصيات التراثية في شعر يحيى السماوي (موتيف الإمام الحسين نموذجاً). مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، (٨٨)، ٦٩-٩٦. <https://search.mandumah.com/Record/749450>
- حاجي زاده، م.، & أبهن، م. (١٣٩١ هـ. ش.). نقش قرآن و ميراث ديني در اشعار استعمارستيز يحيى سماوي. فصلنامه ادبيات ديني، ١(٣)، ١٢٥-١٤٨. https://jrla.isca.ac.ir/article_158.html
- رتشاردز، أ. (٢٠٠٥). مبادئ النقد الأدبي والعلم والشعر (ترجمة م. مصطفى بدوي). القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.
- رزاق هبل، م. (٢٠٢٣). المرجعيات الأسطورية في ديوان فراديس إينانا للشاعر يحيى السماوي. مجلة مركز دراسات الكوفة، ٢(٦٩)، ٤٤١-٤٦٠. <https://surl.lu/hfngna>
- ستيفن، أ. (١٩٧٥). دور الكلمة في اللغة (ترجمة ك. محمد بشير). عمان: مكتبة الشباب.
- السماوي، ي. (٢٠٢٢). فراديس إينانا. دمشق: دار الينابيع.
- سمين الخرجي، أ. (٢٠٢٤). الرمز القرآني في شعر يحيى السماوي. مجلة ديايى للبحوث الإنسانية، (٩٩)، ٥٢١-٥٣٥. <https://surl.li/nkxpwj>
- سوهيلة، ي. (٢٠١٨). الرمز ودلالته في القصيدة العربية المعاصرة: خليل حاوي أنموذجاً (أطروحة دكتوراه غير منشورة). الجزائر: جامعة الجيلاي اليابس.
- عيادة، و. (٢٠١٦). الرمز والفن في شعر يحيى السماوي (رسالة ماجستير غير منشورة). الأردن: جامعة فيلادلفيا.
- غنيمي هلال، م. (١٩٩٧). النقد الأدبي الحديث. القاهرة: دار نضرة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.
- فتوح أحمد، م. (١٩٨٤). الرمز والرمزية في الشعر المعاصر. القاهرة: دار المعارف.
- كاظم كريم طرخان، ف. (٢٠٢٤). الاستعارة الرمزية في الرسم الأوروبي: فان كوخ أنموذجاً. مجلة نابو للبحوث والدراسات، ١٠٥٩-١٠٨١. <https://surl.li/lsioqh>
- كهوري، م. (٢٠١٣). الرموز التراثية في شعر يحيى السماوي. مجلة القادسية للعلوم الإنسانية، ١٦(٣)، ٢٤٧-٢٧٠. <https://search.mandumah.com/Record/634621>
- نشاوي، ن. (١٩٨٤). مدخل إلى دراسة المدارس الأدبية في الشعر العربي المعاصر. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.

نورعلی، ع. (۲۰۲۲، یونیو ۸). الأسطورة بين الاستلهام والواقع في ديوان فراديس إينانا ليحيى السماوي. بازياپی از: الحوار المتمدن. <https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=758645>

Transliterated References

- Ismail, S. (2018). *Athar al-Turath al-Arabi fi al-Masrah al-Misri al-Mu'asir*. al-Qahira: Mu'assasat Hindawi. [in Arabic]
- Abad, M., & Balawi, R. (2012). Motif-e Ested'a-ye Shakhssiyyat Abi Dhar al-Ghifari dar Shi'r Yahya al-Samawi. *Majalla-ye Pazhuhesh-haye Tarjuma dar Zaban va Adabiyat Arabi*, (4), 81–96. doi:10.22054/rctall.2012.9934 [in Persian]
- Badawi, A. (1996). *Falsafat al-Jamal wa al-Fann 'inda Hegel*. al-Qahira: Dar al-Shuruq. [in Arabic]
- Balawi, R., & Abad, M. (2013). Istad'a Shakhssiyyat al-Imam al-Husayn (a) fi Shi'r Yahya al-Samawi. *Majallat al-Jam'iyya al-Iraniyya li-l-Lugha al-'Arabiyya wa Adabiha*, (27), 1–16. doi:20.1001.1.23456361.1435.9.27.1.0 [in Arabic]
- Balawi, R., Abad, M., & Khazri, A. (2015). Istad'a al-Shakhssiyyat al-Turathiyya fi Shi'r Yahya al-Samawi (Motif al-Imam al-Husayn Namudhajan). *Majallat Majma' al-Lugha al-'Arabiyya al-Urdunni*, (88), 69–96. <https://search.mandumah.com/Record/749450> [in Arabic]
- Hajizadeh, M., & Abhan, M. (1391sh). Naqsh-e Qur'an va Mirath-e Dini dar Ash'ar-e Este'marsetiz Yahya Samawi. *Faslnameh Adabiyat-e Dini*, 1(3), 125–148. https://jrla.isca.ac.ir/article_158.html [in Persian]
- Richards, I. (2005). *Mabadi' al-Naqd al-Adabi wa al-'Ilm wa al-Shi'r* (trans. M. Mustafa Badawi). al-Qahira: al-Majlis al-A'la li-l-Thaqafa. [in Arabic]
- Razaq Habl, M. (2023). al-Marja'iyyat al-Usuriyya fi Diwan Faradis Inana li-l-Sha'ir Yahya al-Samawi. *Majallat Markaz Dirasat al-Kufa*, 2(69), 441–460. <https://surl.lu/hfngna> [in Arabic]
- Steven, A. (1975). *Dawr al-Kalima fi al-Lugha* (trans. K. Muhammad Bashir). Amman: Maktabat al-Shabab. [in Arabic]
- al-Samawi, Y. (2022). *Faradis Inana*. Dimashq: Dar al-Yanabi'. [in Arabic]
- Samin al-Khazraji, A. (2024). al-Ramz al-Qur'ani fi Shi'r Yahya al-Samawi. *Majallat Diyala li-l-Buhuth al-Insaniyya*, (99), 521–535. <https://surl.li/nkxpw> [in Arabic]
- Suhayla, Y. (2018). *al-Ramz wa Dalalatuhu fi al-Qasida al-'Arabiyya al-Mu'asira: Khalil Hawi Namudhajan* (Unpublished doctoral dissertation). al-Jaza'ir: Jami'at al-Jilali al-Yabes. [in Arabic]
- 'Iyadah, W. (2016). *al-Ramz wa al-Qina' fi Shi'r Yahya al-Samawi* (Unpublished master's thesis). al-Urdunn: Jami'at Filadelfia. [in Arabic]
- Ghunaymi Hilal, M. (1997). *al-Naqd al-Adabi al-Hadith*. al-Qahira: Dar Nahdat Misr li-l-Tiba'a wa al-Nashr wa al-Tawzi'. [in Arabic]
- Futuh Ahmad, M. (1984). *al-Ramz wa al-Rumuziyya fi al-Shi'r al-Mu'asir*. al-Qahira: Dar al-Ma'arif. [in Arabic]
- Kazim Karim Tarkhan, F. (2024). al-Isti'ara al-Rumuziyya fi al-Rasm al-Urubi: Van Gogh Namudhajan. *Majallat Nabu li-l-Buhuth wa al-Dirasat*, 1059–1081. <https://surl.li/lsioqh> [in Arabic]

- Kahuri, M. (2013). al-Rumuz al-Turathiyya fi Shi'r Yahya al-Samawi. *Majallat al-Qadisiyya li-l-'Ulum al-Insaniyya*, 16(3), 247–270. <https://search.mandumah.com/Record/634621> [in Arabic]
- Nashawi, N. (1984). *Maddkhal ila Dirasat al-Madaris al-Adabiyya fi al-Shi'r al-'Arabi al-Mu'asir*. al-Jaza'ir: Diwan al-Matbu'at al-Jami'iyya. [in Arabic]
- Nur'Ali, A. (2022, June 8). al-Usurrah bayn al-Istilham wa al-Waqi' fi Diwan *Faradis Inana* li-Yahya al-Samawi. Retrieved from *al-Hiwar al-Mutamaddin*: <https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=758645> [in Arabic]

Religious Symbols in the Poetry Collection *Paradises of Inanna* by Yahya Al-Samawi

Nasser Rajab Nasser

(Ph.D. Candidate, Department of Arabic Language and Literature, University of Kurdistan,
Sanandaj, Iran)

Jamil Jafari*

(Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Language and
Literature, University of Kurdistan, Sanandaj, Iran)

Ahmad Nuhayrat

(Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Language and
Literature, University of Kurdistan, Sanandaj, Iran)

Abstract

The religious symbol is a pivotal element in Arabic poetry, providing depth of meaning and aesthetic richness while exploring spiritual and metaphysical dimensions. This study examines the use of religious symbolism in *Paradises of Inanna* by Iraqi poet Yahya Al-Samawi, analyzing its semantic layers within the poet's historical and cultural context. It investigates how symbols enhance aesthetic, philosophical, and social meanings, while also reflecting Sufi and historical heritage. Using a descriptive-analytical approach and stylistic criticism, the study shows that Al-Samawi draws symbols from Islamic heritage, Sufism, and Sumerian mythology, imbuing his poetry with meanings that transcend surface interpretation. These symbols convey philosophical themes of life and death, love and beauty, and the struggle between oppression and justice, enabling multiple readings from Sufi spirituality to political critique. The findings highlight how symbolism functions not only as an aesthetic device but also as a tool for reinterpreting history and evoking human values rooted in existential experience. By intertwining mythological and historical structures, Al-Samawi recontextualizes cultural heritage to address modern Arab struggles such as oppression and alienation. The study concludes that his integration of religious and mythological symbols transforms them into instruments for deconstructing reality and reconstructing it through a contemporary poetic vision.

Keywords: religious symbolism, Yahya Al-Samawi, *Paradises of Inanna*, contemporary Arabic poetry, symbolic meaning

Extended Abstract

Introduction

This study explores how the Iraqi poet Yahya al-Samawi harnesses religious symbolism in *Farādis Inānā* (*Paradises of Inanna*) to generate layered meanings that move beyond ornament toward epistemic, ethical, and political critique. Rooted in a long Arabic tradition—from pre-Islamic invocations through Sufi interiority to modernist reinventions—al-Samawi retools the sacred by fusing

Qur'anic allusion, Sufi figures, and Mesopotamian myth within a single poetic economy. The title itself encodes the project: “paradises” signals soteriology and bliss, while “Inanna,” the Sumerian goddess of love and war, invokes descent/ascent, sacrifice, and renewal. The study asks how these symbols are deployed, what semantic and pragmatic loads they bear in the poems, and how they dialogue with Sufi heritage and historical memory. While prior scholarship addresses al-Samawi's anti-colonial poetics and iconic figures (Abū Dharr, Husayn), the specific Inanna/Enlil braid with Qur'anic and Sufi intertexts remains underexamined. Drawing on Arabic debates about symbol and symbolism—conventional vs. constructive, clear vs. dense, and typologies across natural, religious, mythic, historical, social, literary, and philosophical domains—the study treats symbolism as an aesthetics of suggestion and inner music that rejects naïve directness while organizing the poem into an organic, unified affect.

Methodology

This study employs a descriptive–analytical method grounded in intertextual and semiotic reading. It first delimits a corpus from *Farādis Inānā* and performs close readings of passages where religious and mythic markers cluster (Inanna's descent, Enlil-as-power, Bayt al-Māl/justice, al-Hallāj, 'Ād/Thamūd, and isrā'/mi'rāj imagery). It then identifies and classifies symbols by source (Islamic, Sufi, Mesopotamian myth, historical/cultural), form (simple/compound; clear/dense), function (expressive, suggestive, incarnational, ornamental), and value (subjective/authorial vs. culturally shared). Next, it interprets each symbol in situ—relative to voice, addressee, argument, and scene types (eros, civic critique, spiritual quest)—treating Qur'anic citations and echoes (e.g., “Innā khalāqnākum...”, Āyat al-Kursī) as dialogic triggers that refract contemporary crises of authority, hypocrisy, and fractured sovereignty rather than mere ornament. Finally, it synthesizes cross-poem clusters to surface macro-motifs—protest against false piety, eros–sacrum fusion, virtuous city vs. counterfeit jihad, thunder without rain, and a purgative return to the primal forest—and aligns these with Sufi poetics (fanā', martyr-love) and Mesopotamian descent/ascent dramaturgies.

Results

The results show that *Farādis Inānā* constructs a symbolic world where sacred and mythic elements merge to critique authority, explore desire, and imagine alternative futures. Inanna's descent and Enlil's power are reinterpreted as metaphors of protest against hypocrisy and greed, while Qur'anic references to Bayt al-Māl and equality highlight justice as a lived principle rather than rhetoric. Love, too, is sacralized: scenes of embrace and desire are reframed through Qur'anic echoes and ascension imagery, turning eros into a form of spiritual ascent. The fusion of body and spirit challenges the idea that religious symbolism suppresses corporeality, instead presenting it as part of a cosmic drama of union.

Al-Samawi also engages in political critique, as in the poem “Uruk,” where multiple “lords” with conflicting claims corrupt the meaning of sacred texts. Here, scripture becomes a contested field, exposing how power distorts belief. Against this, the poet imagines a utopian “virtuous city” free from false piety and violence, a space defined by tenderness, equality, and transparency.

Other images capture the frustrations of modern existence: thunder without rain symbolizes deferred grace, while the absence of sacred guides or miraculous transport reflects blocked paths to transcendence. Historical and Qur’anic narratives are recast as allegories of love and ruin, with ‘Ād and Thamūd serving as metaphors for destructive relationships. In the elegy of Uruk, paradises collapse into *Saqar*, Inanna becomes stone, and the poet withdraws to the forest—a return to primal honesty stripped of illusion.

Formally, the collection relies on compressed, image-rich language, liminal times like dusk and dawn, and a blend of Qur’anic, Sufi, and mythic references. These symbols are often dense, demanding cultural memory, yet at crucial moments they turn transparent to assert ethical clarity, particularly in affirmations of justice and critiques of false religiosity. Together, these results reveal al-Samawi’s ability to make religious symbolism a dynamic tool for protest, spiritual reflection, and poetic reinvention.

Conclusion

Farādis Inānā reveals al-Samawi’s distinctive ability to employ religious symbolism as an active mode of knowledge rather than decorative flourish. The collection achieves this through three operations: refunctioning, by reworking Qur’anic, Sufi, and Sumerian symbols to diagnose present crises—sectarianism, false piety, political coercion—while preserving transcendence; confluence, by fusing eros and sacrum so that bodily intimacy and spiritual ascent illuminate one another, with love scenes cast in the language of creation and *mi’rāj*; and counter-imagining, by resisting counterfeit religiosity with visions of utopia built on tenderness, equality, and a return to primal sincerity symbolized by the forest and the basmalah’s threshold. The study shows that al-Samawi’s symbols are dynamic agents that protest, console, indict, and invite, transforming myth into a living critique and scripture into dialogic energy. In this way, Farādis Inānā dramatizes salvation under modern pressures, portraying paradises that risk collapsing into *Saqar* yet continue to seek blessing. For modern Arabic poetics, the work exemplifies how disparate symbolic lineages can be braided into an ethically charged, aesthetically rich discourse that speaks to metaphysical hunger and civic wounds alike.

القراءة الدلالية للمفردات المتفردة للحقل الدلالي للحالات و الصفات على ضوء سياق نهج البلاغة الكلامي

حسين چراغی‌وش^{١*} (الأستاذ المساعد بقسم اللغة العربية وآدابها، جامعة بوعلی سینا، همدان، إيران)

کبری حیدری^٢ (المتخرج من جامعة لرستان في مرحلة ماجيستر في فرع نهج البلاغة)

DOI: [10.22034/jilr.2025.140438.1114](https://doi.org/10.22034/jilr.2025.140438.1114)



تاريخ الوصول: ٢٠٢٤/١/٠٢

تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٢/١٨

صفحات: ١٤٥-١٦٦

تاريخ دریافت: ١٤٠٢/١٠/١٢

تاريخ پذیرش: ١٤٠٣/١١/٣٠

الملخص

يُعتبر في نهج البلاغة على مفردات وظفت لمرة واحدة حيث يطلق عليها المتفردة وبعضها مترادفات في حقلها الدلالي لا يمكن لها أن تحل محل المفردة المتفردة في مستوى المجاورة من سياق الكلام لأنّ المفردات المتفردة رغم التداخلات والتشابهات الدلالية بمترادفاتهما قد تنحى منحاً دلالياً شاملاً لا تحظى بهذه الميزة الدلالية، المفردات الأخرى لهذا الحقل الدلالي، وفي هذا الحقل الدلالي الفريد قد يوظف اللفظ المتفرد من بين مترادفاتهما في سياق أمير المومنين الكلامي لإفادة غرض بلاغي من الفنون البلاغية التي نرى فيها استخدام السجع والاستعارة والكناية أكثر و هذه الافادة البلاغية تميز اللفظ المتفرد في سياق الكلام الخاص. فتبعاً لهذا المنحى اللغوي الدلالي وباستخراج الألفاظ المتفردة لدلالات الحالات والصفات دلالةً وجمالاً أدبياً نهدف في هذه الدراسة إلى تتبع دلالاتها على ضوء المعاجم موازنةً وقياساً مع الألفاظ المترادفة لها، ذلك من حيث سياق العبارة وبناءً على الدلالات المستنتجة، تلويحاً بالفروق والخلافات الدلالية للمفردات المتفردة مع الألفاظ المترادفة، وذلك وفقاً للمقتضيات الدلالية المتميزة. فتوصلنا في هذا المطاف بناءً على التوظيف المتميز لهذه المفردات المتفردة في السياق والحقل الدلالي إلى المستوى الدلالي الفريد لكل مفردة مضيئاً إلى المستويات الجمالية الفنية لكلام أمير المومنين وذلك في سياق الكلام، ويمكن الإشارة إلى نتائج تؤكد على الطابع الدلالي البارز

^١ الكاتب المسؤول؛ البريد الإلكتروني: h.cheraghivash@buas.ac.ir

^٢ البريد الإلكتروني: az.kobraheidary@gmail.com

المتمايز للألفاظ المتفردة قياساً بالمفردات المترادفة لها بحيث تجعل الاتساق في سياقها النصي بشكل متفوق متسق من الانسجام. لا يخفى أنَّ المقال انتهج المنهج الوصفي التحليلي حصوفاً على الأهداف المنشودة.

الكلمات الرئيسية: نَحج البلاغة، الدلالية، العلاقات الدلالية، الحقل الدلالي للحالات والصفات، المفردات المتفردة

بررسی معنا شناختی واژگان متفرد حوزه معنایی حالات و صفات در بافت کلامی نهج البلاغه

چکیده

در متن نهج البلاغه واژگانی وجود دارد که تنها یکبار به کار رفته است، از این رو می‌توان آن‌ها را متفرد نامید، برخی از این واژگان در حوزه‌ی معنایی خود مترادف دارند، ولی هیچ یک از این واژگان مترادف، نمی‌تولند در محور همنشینی کلام، جایگزین واژه‌ی متفرد شود؛ چرا که واژگان متفرد در عین اشتراکات معنایی گاه در بافت کلام بار معنایی و مفهومی گسترده‌تر دارند، که سایر واژگان همان حوزه معنایی این ویژگی را ندارند و گاه استفاده از آرایه‌های ادبی که از میان آن‌ها سجع، استعاره و کنایه بیشترین کاربرد را دارد، باعث تمایز واژه‌ی متفرد و به کار رفتن آن در بافت کلام حضرت شده است. در این پژوهش درصدد هستیم با استخراج واژگان متفرد حوزه‌ی معنایی حالات و صفات، چه از نظر معنا و مفهوم و چه از نظر ادبی که برجستگی بیشتری در بافت جمله دارند، به بررسی معانی آن‌ها با توجه به کتب لغت و شروح موجود و مقایسه‌ی هر یک از این واژگان با واژگان مترادف هم حوزه اش پردازیم و با توجه به معانی بدست آمده، تفاوت و فروق معنایی واژگان متفرد با سایر مترادفات در حوزه معنایی خاصش را ذکر کنیم. از این رهگذر به علت استفاده‌ی این واژگان متفرد در بافت کلامی مخصوص خود و گستره‌ی مفهومی خاص و منحصر به فرد هر واژه و ابعاد زیبایی شناختی کلام حضرت دست می‌یابیم. از دیگر دستاوردهای این پژوهش این است که آشکار می‌شود واژگان متفرد نسبت به واژگان مترادف هم حوزه‌ی خود، دارای بار معنایی و مفهومی خاص و متمایزی هستند که آنها را با سیاق و بافت کلامی خودشان در بالاترین حد هماهنگی قرار می‌دهد. ما در دستیابی به این اهداف از روش توصیفی تحلیلی بهره می‌بریم.

واژگان کلیدی: نهج البلاغه، معناشناسی، روابط معنایی، حوزه معنایی حالات و صفات، واژگان متفرد

المقدمة

مسئلة البحث

لا شك أنّ أسمى عمل أدبي بعد المصحف هو نخب البلاغة ويحتل حيزاً مرموقاً جماًلاً ودلالةً، وله دلالات واسعة تستحق الوقوف عليها بحيث لا يمكن استكناه معانيه السامية إلا عن طريق تقصي العبارات وذلك من خلال السياق. لهذا دراسة دلالة الألفاظ المتفردة هي إحدى جوانب التقصي الدلالي والدراسة الدلالية فيما أنّ «الدراسات الدلالية تبحث عن المعنى والدلالة نوعين؛ الدراسات التعاقبة و الدراسات التزامنية» (صفوي، ١٣٩٠: ٢٩-٣١) وقضية الحقول الدلالية هي إحدى القضايا التي تحظى بدور بارز في الدراسة التزامنية للمعنى داخل اللغة بحيث أنّ الدراسات المرتبطة بالحقول الدلالية تبحث وتكشف عن الاشتراكات والافتراقات فيما بين كلمات حقل دلالي خاص وفي الحقيقة الحقل الدلالي هو عبارة عن مجموعة من الكلمات لها مصاديق مرتبطة و تجمع تحت عنوان لفظ واحد مشترك يشمل كلها كالألوان المختلفة التي تجمع تحت مفردة اللون. (مختار عمر، ١٩٩٨: ٧٩)

وفي هذا المطاف يجدر بالذكر إلى تبين مفردة "المتفردة": أنّ المتفردة هي من فرد وبمعنى الفريد: أي اللفظة التي توظفت مرة واحدة وتمتاز بميزة شاسعة بالتوسع الدلالي بالقياس مع سائر الألفاظ المترادفة لها كما يقول عنها الداليون لفظة برمزية دلالية. ولا يخفى عن الكثير أنّ قضية استخدام اللفظة المتفردة في نخب البلاغة هي ظاهرة لافتة يمكن تناولها في ظل معناها الرئيس تبعاً للمادة اللغوية وبمجاورتها مع سائر الكلمات المرتبطة بها وبحسب موقعها من الجملة لمقتضى حال المخاطب وبالسياق النصي في المحور الأفقي للكلام وتبعاً لمقصود على بن أبي طالب، ذلك لتتبع معانيها المتميزة بالنسبة مع الألفاظ المترادفة لها من حيث الدلالة، وكما جاء أنّ الإشارة بالألفاظ المترادفة استناداً بالمعاجم وتعليل ميزة اللفظة المتفردة بالتوازي مع مترادفاتهما هو السبيل المعنوي والنهج الدلالي لهذه المقالة ذلك لاستيعاب المعنى الحقيقي للألفاظ المتفردة و علة استخدامها في سياقها الخاص بها، في حين أنّ الترادف هو أشهر علاقة دلالية تدارسه النحويون قديماً، وعادة ما سعى المعجميون لتحديد دلالة لفظة ما بمجئ الألفاظ الأخرى، تترادف من حيث الدلالة. فالألفاظ المترادفة من حيث المعنى - كما هو متداول - من الممكن ان لا يسعنا إحلال بعضها محل البعض وذلك بسبب الألفاظ المصاحبة في السياق النصي الخاص وبعبارة أخرى يمكن لهذه الألفاظ توظيف مختلف متميز. (صفوي، ١٣٩٠:

وعلاقة الاشتمال الدلالي إحدى سبل تتبّع دلالة الألفاظ؛ «تُعَدّ علاقة الاشتمال من أهمّ العلاقات في السيماتيك التركيبي. والاشتمال يختلف عن الترادف في أنه تضمّن من طرف واحد؛ يكون (أ) مشتملاً على (ب) حين يكون (ب) أعلى في التقسيم التصنيفي أو التفرعي (taxonomic)، مثل (فرس) الذي ينتمي إلى فصيلة أعلى هي (حيوان). وعلى هذا فمعنى (فرس) يتضمّن معنى (حيوان)» (مختار عمر، ١٩٩٨: ٩٩). وكلمة «البقر» - على سبيل المثال - تشتمل على معاني «الشق، الفتح، التوسيع». «وبالإضافة إلى الترادف والاشتمال الدلالي في الدراسات الدلالية، يمكن الإشارة أيضاً إلى علاقة الجزء والكل، والتضاد، والتنافر» (مختار عمر، ١٩٩٨: ١٠٢).

مما يجدر الإشارة إليه بالنسبة الى مصطلح المتفردة يمكننا أن نشير إلى أن هذا المصطلح استخدمت للاحاديث التي رويت عن طريق شخص واحد فقط كالمفردات الروائية لقيس بن السليم الهلالي في كتابه. (معارف، ١٣٩٤: ٧١-٩٦)

سؤال البحث

لماذا وكيف استخدم الامام علي عليه السلام المفردات المتفردة من بين مترادفاتهما الكثيرة في الحقل الدلالي للحالات و الصفات في سياق نهج البلاغة؟

هدف البحث

تبيين فصاحة وبلاغة كلام الإمام علي عليه السلام بناءً على اختيار المفردات المتفردة والتدقيق بها من منظار علم الدلالة في مجال الحقول الدلالية في الحقل الدلالي للحالات و الصفات، فيما يسعى البحث تناول «الشذخ والوقص، الدقيق، الفاشي، تكشر، اللجلج، مُتَمَرِّغ، جَدَح، بُعِثِرَت، البَقَر، نحيف». المفردات المتفردة و دلالاتها المعنوية و علاقاتها مع مترادفاتهما و كيفية استخدامها في السياق النصي الخاص بها للكلام في نهج البلاغة. اخترنا هذه الكلمات الخاصة لانها استخدمت في نهج البلاغة مرة واحدة في الحقل الدلالي للحالات و الصفات ولذلك نسميها بالكلمات المتفردة علما بأن هناك كثير من الكلمات و المفردات المختصة في نهج البلاغة بالحقل الدلالي للحالات و الصفات ولكنها استخدمت اكثر من مرة و لذلك ليس من موضوع هذه البحث الخاص بالالفاظ المتفردة.

خلفية البحث

نُشرت مقالة بعنوان «بررسی معناشناختی واژگان متفرد حوزه معنایی طبیعت در بافت کلامی نَهج البلاغه» (الدراسة الدلالية للمفردات المتفردة في الحقل الدلالي للطبيعة في سياق الكلام لنهج البلاغة) في فصلية پژوهشنامه نَهج البلاغه المحكّمة، العدد العاشر، سنة ١٣٩٤هـ. ش. وقد درست المقالة المذكورة المفردات المتفردة في الحقل الدلالي للطبيعة ضمن سياق نَهج البلاغة من منظور علم الدلالة والحقول الدلالية.

وعلى مستوى تتبعات الباحث، لم تُسجّل - حتى الآن - أيّ مقالة أو رسالة تناولت بالدراسة الدلالية المفردات المتفردة للحقول الدلالية المتصلة بالحالات والصفات في نَهج البلاغة؛ وبذلك تكون هذه المقالة قد طرحت هذا الموضوع للمرة الأولى.

القسم التحليلي

حقول الحالات والصفات

تشمل حقول الحالات والصفات مفرداتٍ تلقي خصائص الاسم والفعل من قبيل اللون والهيئة والحالة وهي صفة ومصدر وفعل لكتّنها في أي حالة تُبين المقصود.

الشدخ

الشدخ يعني التحطيم والكسر، ويتسبب عن طريق اصطدام شيئين أو أشياء بعضها بعضاً، أو تتحطم وتتكسر بسبب الضغط على شئ ما ككسر الوعاء أو جبر العظام، وقد يعني الشدخ المعنى المجازي كاستعارة الشدخ للموت واستخدام الكسر لعنق الدليل. وفي هذا الصدد تُعالج مفردتي "الشدخ والوقص".

«فَأَنَا أَبُو حَسَنِ قَاتِلُ جَدِّكَ وَأَخِيكَ وَخَالِكَ شَدْحًا يَوْمَ بَدْرٍ وَ ذَلِكَ السَّيْفُ مَعِيَ وَ بِذَلِكَ الْقَلْبِ أَلْقَى عَدُوِّي مَا اسْتَبَدَلْتُ دِينًا وَ لَا اسْتَحْدَثْتُ نَبِيًّا وَ إِنِّي لَعَلَى الْمُنْهَاجِ الَّذِي تَرَكْتُمُوهُ طَائِعِينَ وَ دَخَلْتُمْ فِيهِ مُكْرِهِينَ.» (الرسالة ١٠)

"الشدخ" يعني «كسر الشئ الأجوف. كالرأس و نحوه» (الفراهمدي، ١٤٠٩: ٤ / ١٦٦). «هذا التعبير الدلالي للإمام يعني هذه الحقيقة جماجم جد وأخ وخال معاوية الخاوية الذين قتلوا في غزوة بدر وهي تخلو من قوة التفكير.» (مكارم شيرازي، ١٣٨٧: ٩ / ١٤٥)

المفردات المترادفة: "الكسر": «أصلٌ صحيح يدلُّ على هَشْم الشيء و هَضْمه. والكِسر: القطعة من المكسور.» (ابن فارس، ١٤٠٤: ٥ / ١٣٨). "الهشم": «كسر الشيء بابسا أو أجوفا أو غير أجوف. والشجّة في العظم. و التكسّر في النبات و في البدن و الشجرة البالية.» (مصطفوي، ١٣٦٨: ١١ / ٢٦٤)

الفرق لمفردة "الشدخ" بالقياس مع مترادفاتهما:

بعث الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام هذا الكتاب إلى معاوية بن أبي سفيان وذلك قبيل بدء الحرب ليكشف عن وجهه الحقيقي ولهذا استخدم الإمام "الشدخ" إبانة عن قتل أقرباء معاوية وكما ذُكِرَ أنَّ "الشدخ" يعني كسر الأجوف فبناءً على هذا يتداخل وإحدى دلالات "الهشم" فيما أنَّ "الهشم" ينطوي على كسر الأشياء غير الأجوفة حيث تشمل مفردة "الكسر" كل شيء كان، ويعم معناها بالنسبة عن هذين المفردتين. ومن جانب آخر جاء لشرح "الشدخ" أنَّها كناية عن سفهاء قتلهم الإمام ولعلّه يعني بهذا المعنى معاوية كما خاطب أقرابه بهذه الدلالة. فتفوق هذه المفردة بالنسبة عن مترادفاتهما دلالةً بسبب هذه الكناية لأنَّ الإمام كان يمكنه استخدام مفردة "الهشم" بينما وظفها عدولاً عن "الهشم"، تأكيداً على سفاهة معاوية وقومه مضيفاً إلى الإشارة بالرمزية الدلالية لمفردة "الشدخ" لأنَّها متمايزة ولا تستخدم إلا بمعنى كسر الأجوف.

«أَذْرَكْتُ وَثْرِي مِنْ بَنِي عَبْدِ مَنَافٍ وَأَقْلَنْتِي أَغْيَانُ بَنِي جُمَحٍ لَقَدْ أَتَلَعُوا أَعْنَاقَهُمْ إِلَى أَمْرِمْ يَكُونُوا أَهْلَهُ فَوَقَصُوا.» (خطبة ٢١٩)

"الوقص": «عنقه و (نقص) وقصا انكسرت والشيء كسره» (وقص) (يوقص) وقصا قصرت عنقه خلقته فهو أوقص وهي وقصاء ويقال عنق أوقص وعنق وقصاء (ج) وقص (م. ن) (المعجم الوسيط: مادة وقص). «تعبير اتلعوا اعناقهم الذي قاله لاعتداء قريش (طلحة وزير) استعارة والمقصود أنَّهما كانا يتوقعان الخلافة في حين ليسا من أهلها وقيلت عبارة "وقصوا" كناية عن قتلها و عدم الوصول إليها...» (بحراني، ١٣٧٥: ٤ / ٩٩)

المفردات المترادفة:

"الكسر": «أصلٌ صحيح يدلُّ على هَشْم الشي و هَضْمه. والكِسر: القطعة من المكسور.» (ابن فارس، ١٤٠٤: ٥ / ١٣٨). "القصر": «الشيء قصرا أخذ من طوله فجعله أقل طولاً (معجم الوسيط: مادة قصر). "الشق": «الصَّدْعُ البائن، و قيل: غير البائن، و قيل: هو الصدع عامة» (ابن منظور، ١٤١٤: ١٠ / ١٨١)

الفرق فيما بين مفردة "الوقص" ومترادفاتها:

جاءت هذه المفردة في هذه الخطبة عندما كان يمرّ الإمام علي على جثمان طلحة مؤسفاً عليه وعلى سائر قتلى حرب الجمل وقال عنهما إنّ هولاء وقصوا قبل الحصول على أهوائهم. معنى مفردة "الوقص" هو كسر العنق يتناسب ومعنى العبارة ومن جانب آخر تتميز بالقياس مع سائر المفردات المترادفة لها وذلك بإتيان لفظة "أعناق" في هذه العبارة وبمصاحبة مفردة "الوقص" في المحور الأفقي في كلام الإمام لأنّه لا تتمايز المترادفات بهذه الميزة. مفردة "الكسر" تعني المعنى العام للكسر أو لفظة "القصر" بمصاحبة سائر الألفاظ والعبارة تأخذ معناها. مفردة "الشق" مقيدة بقيود بينما "الوقص" لا تتقيد بقيود وتعني كسر العنق. فهذه المفردة لها رمزية دلالية، ورغم استخدامها لمعنى الكسر لكنّها تنفرد بحقل دلالي فريد بناءً على توظيف مفردتي "أوقص ووقصاء" لقصير العنق حيث ينبته الذهن إلى معنى خاص بمجرد ملاحظتها وهو كسر العنق. فلهذا اجتنى الإمام باستبصار للحقول الدلالية لهذه المفردة.

الدقيق

الدقيق بمعنى التدفق والانتقال إلى الأعلى أو إلى الأمام. مفردة "الدقيق" هي متعلقة بهذا الحقل الدلالي واستخدمت في كلام الإمام بمعنى تدفق الماء.

«الهُوَاءُ مِنْ تَحْتِهَا فَتَيْقٌ وَ الْمَاءُ مِنْ فَوْقِهَا دَفِيقٌ ثُمَّ أَنْشَأَ سُبْحَانَهُ رِيحًا اعْتَقَمَ مَهَبُّهَا وَ أَدَامَ مُرَبَّهَا.» (خطبة ١)

"دقيق الماء" (دقيقاً): «انصبَّ بشدّة.» (فيومي، ١٤١٤: ٢/ ١٩٧). "الدقيق": «هذه اللفظة بمعنى الانصباب بشدّة و قال الراغب بمعنى الجريان الشديد للماء وقد استعمل في القرآن مرة واحدة» (قرشي، ١٤١٢: ٣/ ٣٥١). ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ* خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ﴾ (طارق: ٦-٥). «يستنبط من هذا التعبير أن توجد أماكن تحت الماء تأمر الريح بالحفاظ على الماء لتصل إلى تلك الأماكن.» (بحراني، ١٣٧٥: ١/ ٢٩٨) «وتشير آية "الماء من فوقها دقيق" إلى...» (المصدر نفسه: ٣١٠).

الألفاظ المترادفة:

"صَبُّ الْمَاءِ": «إراقته من أعلى» (الراغب الإصفهاني، ١٤١٢: ٤٧٣). "سَكَبَ": «أراق...» (القرشي البناني، ١٤١٢: ٤/ ٢٨١). "سال": «أنَّ الأصل الواحد في هذه المادّة: هو جريان في المائعات أشدَّ كمّاً و كيفاً فوق جريان طبيعيّ، و الشدّة في كلّ مورد بحسبه. فيقال سال القطر، و سال الماء، و

سال النهر.» (الفراييدي، ١٤٠٩: ٣/ ١٧٨). "حَدَرَ": «ما تَحَدَّرَ من علو إلى سفلى.» (الفراييدي، ١٤٠٩: ٣/ ١٧٨). "أَرَأَقَ - إِرَاقَة": «[روق و ريق] الماء: صبه (المهيار، ١٣٧٦: ١/ ٣٨). "نَزَوْ": «وَتَبَّ، و حَصَّ بعضُهم به الوُتْب إلى فَوْق.» (الحسيني الواسطي الزبيدي، ١٤١٤: ٢٠/ ٢٣٦)

فرق مفردة "دَفَقَ" بالقياس مع مترادفاتِها:

تمتاز مفردة "دَفَقَ" بالشمول والتوسع الدلالي وذلك بناء على هذه المصاحبة وبالقياس مع مترادفاتِها وبالنسبة عن الاستبدال لهذا الحقل الدلالي لأنها تتسم بالصب والسكب والإراقة والسال والحدرد بنفس الموقف الدلالي حيث كلٌّ من ترجمات نَجح البلاغة أشارت لهذه المعاني وتشمل معاني سائر الألفاظ مشتملة على علاقة الاشتمال الدلالي مع سائر مفردات هذا الحقل الدلالي، مضيفاً إلى التوظيف السليم لهذه المفردة في العبارة بناءً المعنى المعجمي للمعاجم والتي جاءت على وزن الفاعل أو المفعول (تدل على الفعل وهي بمعنى المفعول) وهي بمعنى صفة الماء، ومن جانب آخر دُكرت مفردة "دَفَقَ" على وزن الفاعل وهي تناسب لفظ "فتيق" من حيث الوزن في هذه المصاحبة في المحور الأفقي للكلام، وتنتهي بالقاف حيث تشكل بنية إيقاعية وسيمة.

"الفسو" أو "الفاشي"

مفردة الفشو أو الفاشي صفة تُظهر بالانتشار واستخدامها الإمام علي في معاني الثناء والحمد بين المخلوقات وهي تنطوي على هذه الحقول الدلالية.

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الْفَاشِي فِي الْخَلْقِ حَمْدُهُ وَ الْغَالِبِ جُنْدُهُ وَ الْمُتَعَالِي جَدُّهُ أَحْمَدُهُ عَلَى نِعَمِهِ التَّوَامِ وَ آلَانِهِ الْعِظَامِ الَّذِي عَظَّمَ حِلْمُهُ فَعَفَا وَ عَدَلَ فِي كُلِّ مَا قَضَى وَ عَلِمَ بِمَا يُخْضِي وَ مَا مَضَى.» (الخطبة ١٩١)

جاء في تفسير البحاري: «الفاشي حمده: أي في جميع خلقه ومخلوقاته، إذ ليس فيها شيء يخلو من نعمة أظهرها وجوده، فلا يخلو من حمده بلسان الحال أو المقال. وله الحمد في السماوات والأرض وعشياً وحين تظهرون» (البحاري، ١٣٧٥: ٤/ ٢١٥). وقد ورد في لسان العرب: «فشا: انتشر وذاع» (ابن منظور، ١٤١٤: ١٥/ ١٥٥)، ما يؤكد أنَّ معنى الفعل يرتبط بالانتشار والظهور العلني.

أما الألفاظ المترادفة مع "فشا"، فهي كثيرة؛ منها: "ذاع" الذي يدلّ على إظهار الشيء وظهوره وانتشاره (المصطفوي، ١٣٦٨: ٣/ ٣٥١)، و "ظهر" أي بدا الشيء وبرز (المهيار، ١٣٧٥: ١/ ٥٩٠)، و "بدو" أي ظهر ظهوراً بيّناً (الراغب الأصفهاني، ١٤١٢: ١١٣)، وكذلك "انتشر" بمعنى بسط وانبسط وذاع (ابن منظور، مادة "نشر"). وهذه الألفاظ، على الرغم من اشتراكها في دلالة الشيع والانتشار، فإنَّ

لكل منها خصوصيته السياقية والبلاغية، الأمر الذي يفتح مجالاً للتفريق بين مستويات الظهور من حيث الشيع والوضوح والقوة في الدلالة.

الفرق فيما بينها وبين مترادفاتهما:

"الفاشي": «هوكثرة الاظهار و يستعمل فى الكثرة، "ذاع" الظهور و الانتشار معا، فانّ البدوّ هو الظهور البينّ قهرا و بلا قصد، والظهور أعمّ منه.» (المصطفوى، ١٣٦٨: ٣/٣٥٣). في هذا الكلام يقوم الإمام علي بناء وحمد الله ونظراً إلى التحديدات اللغوية المذكورة تتضح ميزة مفردة "الفاشي" في هذه العبارة بما تختلف وسائر المفردات تماماً ذلك أنّ الإمام يقصد معنى كثرة الإظهار وليس مجرد الإظهار ويعني انتشار وتفشي حمد وثناء الله فيما بين جميع الخلائق في حين لا تؤكد سائر المفردات هذه الدلالة وفي الواقع هي تدل خلافاً عن سائر مترادفاتهما على كثرة هذه الميزة الدلالية برمزيتهما الدلالية ودلالاتها الفريدة.

الكشر

يعني الكشر الظهور وهي بمعنى تكشير الأنياب وتدل مترادفاتهما على هذا المعنى.

«لَا وَ الَّذِي أَمْسَيْنَا مِنْهُ فِي غَيْرِ لَيْلَةٍ دَهْمَاءَ تَكْشِيرٍ عَنْ يَوْمٍ أَعْرَمَا مَا كَانَ كَذَا وَ كَذَا.» (الحكمة ٢٧٧)

"الكشر": «بدو الأسنان عند التبسم، ويقال في غير ضحك، كشرعن أسنانه إذا أبداها.» (فراهمدى،

١٤٠٩: ٥/٢٩١). «فالإمام استعار تكشير الليل من جهة انفصاله عن اليوم كمن يضحك و هذا

القسم فى قمة الفصاحة» (ابن ميثم، ١٣٧٥: ٥/٣٨٦)

المترادفات:

"أنكل": «ضَحِكٌ وَتَبَسَّمَ تَبْدُو مِنْهُ الْأَسْنَانُ وَ انْكَلَ السَّيْفُ: ذَهَبَ حُدُّهُ وَانْكَلَ الْبَرْقُ نَفْسُهُ: لَمَعَ

لمعاً خفيفاً» (الحسينى الواسطى الزبيدى، ١٤١٤: ١٥/٦٦٥)

الفرق لمفردة "الكشر" فيما بين مترادفاتهما:

كما جاء عن المفردة في الشروح تجسد تصويراً استعارياً حيث تشبه إصباح النهار بتكشير الأنياب بالإضافة إلى عود الضمير المستتر لمفردة "تكشر" إلى لفظة "الليلة" إذ تبرز منه عنصر التشخيص. هذا وإن مفردة "الكشر" تمتاز عن لفظ "أنكل" وسائر مترادفاتهما بالمعنى الدلالي شمولاً و سعةً من حيث توسع القول الدلالية وهي تدل على معاني أخرى ولهذا يمكن الاستنتاج بالاختيار الدقيق للإمام لهذه المفردة وذلك بناءً على توسعها الدلالي و اشتغالها.

التلجج

تعني المفردة تنقل الشيء حيث إنَّ التنقل لبعض الأشياء تلقائي كاستدارة وتنقل الكرة الأرضية لكن بعض الأشياء تدفعها قوةٌ ولهذا يمكن ترتيب التنقل بحسب القوة والضعف كتنقل السفينة على أمواج البحر. فمفردة "الجلج" جاءت بهذه الدلالات.

«خُذِ الْحِكْمَةَ أَنَّى كَانَتْ فَإِنَّ الْحِكْمَةَ تَكُونُ فِي صَدْرِ الْمُنَافِقِ فَتَلْجَلِجُ فِي صَدْرِهِ حَتَّى تَخْرُجَ فَتَسْكُنَ إِلَى صَوَاحِبِهَا فِي صَدْرِ الْمُؤْمِنِ.» (الحكمة ٧٩)

"لَجَلَجَ" «أى تردّد في صدرك و قلق و لم يستقرّ.» (جزرى، ١٣٦٧: ٤ / ٢٣٤). «الحكمة في نفس المنافق كالضالّ ليس لها فى وجوده هدوء و قرار الا أن يبيده الشخص المنافق و اذا علم الجاهل امرا، هذا العلم عنده شاذ و تحير نفسه منها و لا يمكنه ان يحفظ بذلك العلم حتى يبيده و يظهره و حينما يتكلم الجاهل المنافق بحكمة، يسمعه المؤمن و يزيد علمه و يهدأ العلم عنده و عندما كان لأحد حاجة فى علمه ينشره له» (البيهقي فريد خراسان، ١٣٦٧: ٤٠٨ / ٤٠٨) مترادفاتهما:

"الحركة": «ضدّ السكون، و لا تكون إلا للجسم، و هو انتقال الجسم من مكان إلى مكان، و ربّما: إذا استحال، و إذا زاد في أجزائه و إذا نقص من أجزائه» (الراغب الإصفهاني، ١٤١٢: ٢٢٩). "الاختلاج": «إذا اضطرب و تحرّك.» (ابن منظور، ١٤١٤: ٢ / ٢٥٩). "القلق": «الاضطراب والازعاج.» (الطبري، ١٤١٢: ٥ / ٢٣١). "الإزعاج": «نقيض القرار.» (الفرهائدي، ١٤٠٩: ١ / ٢١٧) الفرق لمفردة "الجلج" فيما بين مترادفاتهما:

الإيقاع هو أبرز فرقها مع المترادفات ويُحسّ بطريق التلفظ ويرتبط ارتباطاً وطيداً لفظاً ودلالةً. أمّا دلالة كل من مفردات "الحركة، القلق، الإزعاج" فتدل على شئ من دلالة "الجلج" ولفظ "اختلاج" تقترب منها دلالةً وتلفظاً في حين يتناسق تكرار حرفي "اللام والجيم" فيها أكثر تناسقاً مع دلالة الجملة. فعلى ضوء ما جاء يمكن الاستنتاج بالتوسع و الاشتمال الدلالي والإبانة الدلالية لهذه المفردة فرقاً وخلافاً مع سائر المترادفات وذلك من حيث العلاقات الدلالية.

التمرغ

التمرغ يعني التدحرج وعادةً ما تستخدم إلى الحيوانات والبهائم ولهذا تتوظف هذه المفردة لهذه الحقل الدلالية.

«فَدَعَ الْإِسْرَافَ مُقْتَصِدًا وَ اذْكُرْ فِي الْيَوْمِ عَدَاً وَ اْمْسِكْ مِنَ الْمَالِ بِقَدْرِ صُرُورِكَ وَ قَدِّمِ الْفَضْلَ لِيَوْمٍ حَاجَتِكَ أَوْ تَرْجُو أَنْ يُعْطِيكَ اللَّهُ أَجْرَ الْمُتَوَاضِعِينَ وَ أَنْتَ عِنْدَهُ مِنَ الْمُتَكَبِّرِينَ وَ تَطْمَعُ وَ أَنْتَ مُتَمَرِّغٌ فِي النَّعِيمِ تَمْنَعُهُ الضَّعِيفُ وَ الْأَرْمَلَةُ أَنْ يُوجِبَ لَكَ ثَوَابَ الْمُتَصَدِّقِينَ.» (الرسالة ٢١)

"تَمَرِّغُ": «التمعك والتقلب في التراب.» (الطريحي، ١٤١٢ق: ١٦/٥)

وقد ورد الاستفهام على سبيل الإنكار من رجائه أن يؤتبه الله ثواب المتواضعين، مع أنه مكتوب في علم الله من المتكبرين؛ تنبيهاً على أن ثواب كل فضيلة لا يُنال إلا باكتسابها والتخلُّق بها، لا بالاتصاف بضدّها. فكان من الواجب إذن التخلُّق بفضيلة التواضع لينال ثوابها، ولا يتحقق ذلك إلا بالانحطاط عن درجات المتكبرين، فهو من مقتضيات الواجبات. وكذلك جاء الاستفهام عن طمعه في ثواب المتصدقين حال اقتنائه المال وتنعمه به، مع أن منه حقاً للضعيف والأرملة؛ فكان استفهاماً منكراً لذلك الطمع في تلك الحال، إذ إنَّ ثواب كل حسنة بقدرها ولوازمها، وجزاء كل حسنة بحسبها وشرائطها. وقد نبّه على ذلك بقوله: «وإنّما المرء مجزّي بما أسلف» (البحراني، ١٣٧٥: ١٠/٤).

الألفاظ المترادفة:

ورد في لسان العرب: "تَمَعَكَ" «المعك: الدَّلَك؛ مَعَكَه في التراب: مَرَّغَه فيه، والتَمَعَكَ: التقلَّب فيه» (ابن منظور، ١٤١٤ق: ١٠/٤٩٠). كما جاء: "تَقَلَّب - تَقَلَّبًا" «تَقَلَّبَ ظَهْرًا لِبَطْنٍ، وَجَنِبًا لْجَنْبٍ: تَحَوَّلَ» (ابن منظور، ١٤١٤ق: ١/٦٧٥). وتدل هذه الألفاظ على معاني الاضطراب والانغماس والتقلب، غير أنَّ لكل لفظة منها نطاقها الخاص في الاستعمال.

الفرق بين "مُتَمَرِّغٌ" ومترادفاتها:

المخاطَب في هذا الكتاب هو زياد بن أبيه في وصية الإمام عليٍّ له بالاقتصاد والتواضع. ويمكن الاستنتاج من عبارة «مُتَمَرِّغٌ في النعيم» أنَّ الإمام شبّه زيادًا بالبهيمة أو الجمل، مستعملًا أسلوب الاستعارة، إذ يُقال "التمرغ" للبهائم خاصّة. وهذا التصوير البلاغي يوحي بأنَّ زيادًا كان غارقًا في فرحه وتنعمه بالمال والجاه. وبذلك تواءمت الاستعارة مع الكناية لتعطي معنى مركَّبًا.

أما لفظة "تَمَعَكَ" فهي تُستعمل للبهائم ولغيرها على حدٍّ سواء، بينما لفظة "تَقَلَّب" أعمّ دلالة، إذ تشمل كل تحوّل وانقلاب دون أن تختصَّ بالبهائم أو التراب. ومن ثمَّ، فإنَّ الأكثر مناسبة من حيث التناسب اللغوي في هذا السياق هي كلمة "مُتَمَرِّغٌ" لما تنطوي عليه من حمولة رمزية ودلالية، استقاهها الإمام بعناية ودقّة لتجسيد حال المخاطَب تصويرًا بلاغيًا نافذًا.

الجدح

مفردة الجدح هي بمعنى المزج والاختلاط ولهذا تنضوي تحت دمج نوع من الطعام مع الماء.
«حَاوَلَ الْقَوْمُ إِطْفَاءَ نُورِ اللَّهِ مِنْ مِصْبَاحِهِ وَ سَدَّ قَوَارِهِ مِنْ يَنْبُوعِهِ وَ جَدَحُوا بَيْنِي وَ بَيْنَهُمْ شَرِبًا وَبَيْثًا.» (الخطبة ١٦٢)

"الجدح": «أن يحرك السويق بالماء و يخوض حتى يستوى و كذلك اللبن و نحوه.» (الجزري، ١٣٦٧: ٢/ ٢٤٣). «الجدح يعني المزج والدمج وهو كناية عن العداوة والبغضاء ومحاربة الخلافة وتؤكد الهلاك والقتل. هذا يعني أنّ الأعداء أقاموا الفتن ومزجوا الخلافة بالحيل والفتن.» (المدرس وحيد، ١٣٦٩: ١٠/ ٢٨٣)

المفردات المترادفة:

"خَلَطَ": «أنّ الأصل الواحد في هذه المادة: هو تداخل الأجزاء و انضمامها من شيئين أو أشياء، سواء كانت الأجزاء بعد التداخل متميزة أو غير متميزة كما في امتزاج المائعين- كاللبن و الماء، و يسمى مزجا و في الحبوبات تكون الأجزاء متميزة.» (مصطفوي، ١٣٦٨: ٣/ ١٠٤). "مَزَجَ": «أصل صحيح يدلّ على خلط الشيء بغيره، و مزج الشراب. و كأنّ العسل يسمى المزج: لأنّه كان يمزج به كلّ شراب.» (ابن فارس، ١٤٠٤: ٥/ ٢٤٠). "مَشَجَ": «كلّ لَوْنَيْنِ اخْتَلَطَا، و قيل: هو ما اختلط من حمرة و بياض، و قيل: هو كلّ شيئين مختلطين، و الجمع أمشاج.» (ابن منظور، ١٤١٤: ٢/ ٣٦٧)

الفرق لمفردة "جَدَحَ" بالنسبة لمترادفاتهما:

يمكن الوصول إلى أنّ مفردة "خَلَطَ" وذلك بناءً على المعاني المذكورة، لها التوسع الدلالي لأنّها تنطوي على المزج المتمايز، و غير المتمايز لكنّ مفردة "مزج" كثرما تشتمل على الأشياء غير المتمايزه كمشروبات والعسل. أمّا مفردة "مشج" مع أنّها تدل على المزج فتستخدم لمزج الألوان في حين لفظة "جَدَحَ" لها رمزية دلالية وكما لاحظنا تعني في التداول العربي مزج طعام خاص في الماء واللبن. فالإمام صور تصويرا بلاغيا وذلك بتوظيفه المفردة تشبيهاً بمزج الطعام والماء وتطبيقاً بمزج البغضاء والعداء كمزج الخلافة بالعداء والبغضاء والفتن والحيل.

"نحف"

يطلق النحيف على إنسان لم يتمتع بالحياة كما يتمتع السائرون والنحف صفةٌ استخدمه الإمام علي للزهاد فيما وصّاهم بلباس النحف. أمّا مفردة "النحيف" هي موقع المعالجة في هذا المشوار الدلالي على أنّ الإمام اعتبرها ضرورةً للمتقين وذلك بالتهجّد والدعاء والتضرّع.

«فَالْمُتَّقُونَ فِيهَا هُمْ أَهْلُ الْفَضَائِلِ مَنْطِقُهُمُ الصَّوَابُ وَ مَلْبَسُهُمُ الْإِقْتِصَادُ وَ مَشْيُهُمُ التَّوَاضُّعُ وَ ... وَ قُلُوبُهُمْ مَحْزُونَةٌ وَ شُرُورُهُمْ مَأْمُونَةٌ وَ أَجْسَادُهُمْ خَفِيفَةٌ وَ حَاجَاتُهُمْ خَفِيفَةٌ وَ أَنْفُسُهُمْ عَفِيفَةٌ.» (الخطبة ١٩٣)

مخاطب هذه الخطبة هو همام، من الزهاد والعباد المخلصين، وكان من أصحاب علي عليه السلام. وقد صُنع صِعةٌ بعد موعظة الإمام ووصفه للمتقين، فقضى نحب. ويقول مؤلف تحفة الأحاب: «هناك خلاف في نسب همام؛ فيذكر ابن أبي الحديد في شرحه أنّه همام بن شريح بن يزيد، بينما يُستفاد من بعض الروايات أنّه همام بن عباد بن حُثيم» (القرشي البنائي، ١٣٧٧ش: ١١٠٧/٢). أما لفظة "نحيف" فقد وردت في المعاجم بمعنى قريب من "قَصِيف"، إذ يقول ابن منظور: «قَصِيف ضربٌ قليل اللحم، و"النَّحَافَة" هي الهزال» (لسان العرب، ١٤١٤ق: ٣٢٤/٩).

الألفاظ المترادفة:

تنوّعت الألفاظ التي استخدمها اللغويون في وصف النحول ودقة الأجسام؛ فـ"قَصِيف" هو «الدقيق العظم القليل اللحم» (ابن منظور، ١٤١٤ق: ٢٨٤/٩)، وجاء في المعجم الوسيط أنّه «دَقَّ ونحف لا عن هزال، فهو قَصِيف». وأمّا "الشَّخْت" فهو «الدقيق من كل شيء، ويُقال للدقيق العنق والقوائم» (الفراهيدي، ١٤٠٩ق: ١٦٧/٤). وفي المقابل، ورد "ضامِر" بمعنى «المركب الهزيل الذي أضنته الحركة» (القرشي، ١٤١٢ق: ٢٠٠/٥)، كما قال الراغب الأصفهاني: «الضامر من الفرس: الخفيف اللحم من الأعمال لا من الهزال» (١٤١٢ق: ٥١٢). ويضاف إلى ذلك لفظة "ضئيل" التي تعني «صغير الجسم قليل اللحم» (الفيومي، ١٤١٤ق: ٣٦٥/٢)، و"الهزيل" المشتق من "الهزال"، وهو ضدّ البِئْسَم (الجوهري، ١٤٠٤ق: ٢٤١/٣).

وعند المقارنة بين هذه المفردات ومفردة "نحيف"، نلاحظ أنّ الإمام في أحد مقاطع الخطبة وصف المتقين بأجسام نحيفة، مقتراً بوصفهم بـ"خفيفة" و"عفيفة" في سياق مسحوح ذي إيقاع فني. ورغم إمكان استبدال "قَصِيف" بـ"نحيف"، فإنّ بينهما فرقاً دلاليّاً؛ إذ ترتبط "نحيف" برمية دلالية أوثق بمعنى "هزال"، في حين تكتفي "قَصِيف" بالإشارة إلى دقة الجسم ونحوه. أما باقي المترادفات، فلكل منها

خصوصيته: "الهزال" مقترن بالضعف والضآلة، و"الضامر" يُستخدم غالباً للبهائم، و"الشَّخت" يختص بدقة العنق والرَّجل، بينما "الضئيل" يضيف إلى معنى النحول دلالة على صِغر الجسم بوجه عام.

"بعثر"

"البعثرة" بمعنى النشور وهي تأتي بهذا المعنى.

«فَكَيْفَ بِكُمْ لَوْتَنَا هَتْ بِكُمْ الْأُمُورَ وَبُعِثَرْتُ الْقُبُورُ هُنَالِكَ تَبَلَّوْا كُلُّ نَفْسٍ مَا أَسْلَفَتْ وَرُدُّوْا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمْ الْحَقَّ وَصَلَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ.» (الخطبة ٢٢٦)

"بُعِثِرَ": «أي أثير و أخرج. قوله: وَ إِذَا الْقُبُورُ بُعِثِرَتْ أَي أُثِيرَتْ وَبُحِثِرَتْ وَكُشِفَتْ، ويقال بُعِثِرَتْ: أي قلبت فأخرج ما فيها.» (الطبري، ١٤١٦: ٣/ ٢٢٧)

الألفاظ المترادفة:

"نَبَشَ": «إِثْرَازُ الْمُسْتَوْر، وَكَشْفُ الشَّيْءِ عَنِ الشَّيْءِ، يُقَالُ: نَبَشَ الشَّيْءَ نَبْشًا، إِذَا اسْتَخْرَجَهُ بَعْدَ الدَّفْنِ، وَنَبَشَ الْمَوْتَى.» (الزبيدي، ١٤١٤: ٩/ ٢٠١). "أَثَارَ": «قلبه و بحثه و بدده.» (القرشي، ١٤١٢: ١/ ٣٢٢). "بَحَثَ": «بَحَثَ الشَّيْءَ وَ بَدَّدَهُ.» (ابن منظور، ١٤١٤ق: ٤/ ٤٧)

الفرق فيما بين "بُعِثِرَتْ" وبين مترادفاتهما:

تعني مفردة "بُعِثِرَتْ" الكشف والنباش بالإضافة إلى دلالة الشدة انطلاقاً من صفة الاستعلاء والجر لصوت "العين"، دالة على شدة التبعر وتختلف مع "بَحَثَتْ" جهراً وإيقاعاً وذلك من حيث الصوت، وتفترق مع لفظة "نَبَشَ" رغم تداخلها من حيث معنى كشف المستور لأنها لا تنضوي تحت دلالة التبعر لأنَّ النباش يفعله الإنسان سواء نبش كائن حي أو نبش كائن جامد ولهذا إنَّ الله هو الذي يقوم بالبعث والتبعر. أمّا مفردة "أثار" تدل على النشر لكنها لا تختص بالجانب الإيقاعي. الخلاف بين مفردتي "بعثرت وبحثت" هو أنَّ "بعثرت" تتكون من مفردتي "بعث وأثار" على أنَّ "بعث" تدل على النشور و"أثار" تعني الانتشار في حين أنَّ لفظة "بَحَثَتْ" بمعنى النباش و"أثار" تؤكد الانتشار. فاللفظتان يتداخلان من حيث دلالة البعث لكنهما يختلفان من حيث دلالة النشور وهذه الميزة هي الجانب الفريد لمفردة "بعثرت" لأنَّ القبور في يوم القيامة لا تحتاج إلى النباش. فقصد الإمام علي في هذه العبارة تبعر الموتى في القبور وهذه الدلالة تتلائم ومفردة "بعثرت".

"البقر"

"البقر" بمعنى الشق والفتح وهذه المفردة تستخدم في شق الباطل بحيث توظف لهذه الدلالات. «وَأَيُّمُ اللَّهِ لَقَدْ كُنْتُ مِنْ سَاقَتِهَا حَتَّى تَوَلَّيْتُ بِحَذَائِهَا وَاسْتَوْسَقْتُ فِي قِيَادِهَا مَا ضَعُفْتُ وَلَا جَبَنْتُ وَلَا خُنْتُ وَلَا وَهَنْتُ وَأَيُّمُ اللَّهِ لَأُبْقِرَنَّ الْبَاطِلَ حَتَّى أُخْرِجَ الْحَقَّ مِنْ خَاصِرَتِهِ.» (الخطبة ١٠٤)

"البقر": «الشق و الفتح و التوسعة. بَقَّرْتُ الشيءَ بَقْرًا: فَتَحْتُهُ وَ وَسَعْتُهُ.» (ابن منظور، ١٤١٤ق: ٧٣ / ٤). "البَقْرُ": «شق البطن». (الفراهيدي، ١٤٠٩ق: ٥ / ١٥٨). «لَأُبْقِرَنَّ: يعنى الامام على عليه السلام اننى لأشق الباطل كأن الباطل حجاب على الحق حينما شُقَّ يهر الحق» (الحسيني الشيرازي، لاتا: ١٤٥ / ٢)

الألفاظ المترادفة:

"الفتح": «إزالة الإغلاق و الإشكال، و ذلك ضربان: أحدهما: يدرك بالبصر كفتح الباب و نحوه، و كفتح القفل و الغلق و المتاع...» (الراغب الإصفهاني، ١٤١٢: ٦٢١). "الوسع": «هو انبساط في إحاطة، و هذا في قبالة التضيق، و تستعمل في مَادَى و معنوى» (المصطفوي، ١٣٦٨: ١٣ / ١٠٣). "الشَقُّ" «الصدع البائن، و قيل: غير البائن، و قيل: هو الصدع عامة...» (ابن منظور، ١٤١٤: ١٨١ / ١٠). "الصدع": «النبات الأرض صدعا شققها و ظهر منها» (المعجم الوسيط: مادة صدع).

الفرق بين مفردة "البقر" بالقياس مع مترادفاتهما:

قال الإمام هذه الخطبة قبالة بدء حرب الجمل واصفاً نفسه، ذاكراً قيادة جيش الإسلام وذلك في عهد الرسول، مؤكداً معنى القضاء على جيش الباطل باستخدام مفردة "البقر" استعارةً لهذه الدلالة بحيث شبه الباطل بالبهيمة بناءً على لفظة "خاصرة" وهو يقرر قلب البهيمة، مستخرجاً الحق من جوفها. كان الإمام بهذا التشبيه البلاغي بصدد تصوير الحق مضيئاً إلى أن شق البطن هو إحدى معاني "البقر". فالمفردة صاحبت مفردة "الخاصرة" بأحسن مصاحبة لغوية ودلالية، وتأسيساً على مصاحبة سائر المفردات فيما تتعذر من هذه الصفة وبالإضافة إلى التوسع و الاشتمال الدلالي لمفردة "البقر" شقاً وفتحاً وتوسعةً لا يمكن لسائر المفردات أن تستعاض بهذه المفردة وهذا التوظيف اللغوي ينصّ على الإمكانية الرفيعة للإمام وذلك لاختيار مفردات تتصاحب لغةً ومعجماً ودلالةً.

الخاتمة

قامت هذه الدراسة بتحليل الألفاظ المتفردة لنهج البلاغة في الحقل الدلالي للحالات و الصفات التي استخدمت في نَجح البلاغة مرة واحدة و لذلك سميناهم بالكلمات المتفردة علماً بأن هناك كثير من الكلمات و المفردات المختصة في نَجح البلاغة بالحقل الدلالي للحالات و الصفات ولكنها استخدمت أكثر من مرة و لذلك ليس من موضوع هذه البحث الخاص بالألفاظ المتفردة. الألفاظ المتفردة في الحقل الدلالي للحالات و الصفات التي عثر عليها هذا البحث في نَجح البلاغة هي: «الشذخ والوقص، الدفيق، الفاشي، تكشر، اللجلج، مُتَمَرِّغ، جَدَح، بُعِثِرَت، البقر، نحيف.» ان البحث اهتمت بدراسة هذه المفردات المتفردة و دلالاتها المعنوية و علاقاتها مع مترادفاتهما وعلتها اختيارها من بين مترادفاتهما من قبل علي (ع) و كيفية استخدامها في السياق النصي الخاص بها للكلام في نَجح البلاغة، شارحةً الألفاظ على ضوء المعاجم لاسيما لسان العرب ومقاييس اللغة كشفاً عن الحقول الدلالية للحالات والصفات فيما توصلت إلى أنّ الألفاظ المتفردة تمتاز دلالةً بالقياس مع مترادفاتهما وهي تتلائم في السياق انسجاماً وقد تغطي الجوانب الجمالية لهذه الألفاظ على المستوى الدلالي بناءً على استخدام الإمام الفذ، مضيفاً إلى إيقاعها وتصويرها البلاغي وذلك في السياق. فالسبب الرئيس لتوظيف الألفاظ المتفردة إحلالاً بالمترادفات يعود إلى التوسع والاشتغال الدلالي والفريد لأن لكل مفردة في اللغة العربية دلالة خاصة ولو تترادف مع بعض الألفاظ في الظاهر. فالإمام علي عليه السلام له إعجاز لغوي وفصاحة وبلاغة ذلك غاية الكمال، وهذه الميزة ترتقي به إلى المستوى اللغوي والدلالي البارز فيما قالوا عن نَجح البلاغة إنّه "فوق كلام المخلوق ودون كلام الخالق".

المصادر

القرآن الكريم

- ابن فارس، أبو الحسين أحمد. (١٤٠٤هـ). معجم مقاييس اللغة (تحقيق عبد السلام محمد هارون).
- ابن منظور، محمد بن مكرم. (١٤١٤هـ). لسان العرب (الطبعة الثالثة). بيروت: دار الفكر، دار صادر.
- البحراني، ابن ميثم. (١٣٧٥هـ.ش). ترجمة شرح ابن ميثم (ترجمة حبيب الله الروحاني؛ ج ٤). مشهد: مجمع البحوث للبقعة الرضوية المقدسة.
- البحراني، ابن ميثم. (١٣٧٥هـ.ش). ترجمة شرح ابن ميثم (ترجمة قربانعلي الحمدي المقدّم، علي أصغر نوائي زاده؛ ج ١). مشهد: مجمع البحوث للبقعة الرضوية المقدسة.

- البحرانی، ابن میثم. (۱۳۷۵هـ.ش). *ترجمة شرح ابن میثم* (ترجمة محمد رضا العطائي؛ ج ۵). مشهد: مجمع البحوث للبقعة الرضوية المقدسة.
- البیهقي الفريد، علي بن زيد. (۱۳۶۷هـ.ش). *معارج نوح البلاغة* (تحقيق محمد تقي دانش پژوه). مشهد: مكتبة المرعشي النجفي العامة.
- الجزري، ابن الأثير. (۱۳۷۶هـ.ش). *النهاية في غريب الحديث* (الطبعة الرابعة). قم: منظمة الإسماعيليان للطبع.
- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد. (۱۴۰۴هـ.ش). *الصحاح في اللغة* (تحقيق أحمد عبد الغفور عطار). بيروت: مكتبة مشكاة الإسلامية، دار العلم للملايين.
- الحسيني الشيرازي، السيد محمد. (د.ت). *توضيح نوح البلاغة*. طهران: دار التراث للشبعة.
- الحسيني الواسطي الزبيدي، السيد مرتضى. (۱۴۱۴هـ.ش). *تاج العروس من جواهر القاموس* (الطبعة الأولى). بيروت: دار الفكر.
- الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد. (۱۴۱۲هـ.ش). *المفردات في غريب القرآن* (تحقيق صفوان عدنان داوودي؛ الطبعة الأولى). دمشق/بيروت: دار العلم، الدار الشامية.
- الصفوي، كورش. (۱۳۹۰هـ.ش). *مدخل إلى علم الدلالة* (الطبعة الرابعة). طهران: منشورات سوره مهر.
- الطريحي، فخر الدين. (۱۴۱۶هـ.ش). *مجمع البحرين* (تحقيق السيد أحمد الحسيني). طهران: مكتبة المرتضوي.
- عمر، أحمد مختار. (۱۳۸۵هـ.ش). *علم الدلالة* (ترجمة سيد حسين سيدي). مشهد: منشورات جامعة فردوسي.
- الفراهيدي، خليل بن أحمد. (۱۴۰۹هـ.ش). *كتاب العين*. قم: منشورات هجرت.
- الفيومي، أحمد بن محمد. (۱۴۱۴هـ.ش). *مصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي*. قم: مؤسسة دار الهجرة.
- القرشي البنائي، السيد علي أكبر. (۱۳۷۷هـ.ش). *مفردات نوح البلاغة* (تحقيق محسن البكائي؛ الطبعة الأولى). طهران: منظمة نشر قبلة الثقافية.
- مدرس وحيد، أحمد. (۱۳۵۸هـ.ش). *شرح نوح البلاغة* (ج ۲). قم: الناشر نفسه.
- المصطفوي، حسن. (۱۳۶۸هـ.ش). *التحقيق في كلمات القرآن الكريم*. طهران: [دون مطبع].
- معارف، مجيد، & خان بابا، مژگان. (۱۳۹۴هـ.ش). *بررسی و نقد متفردات کتاب سليم بن قيس هلالی*. *مجله علوم حديث المحکمة*، (۷۶)، ۷۱-۹۲. تم الوصول إلى المقال من موقع: https://hadith.riqh.ac.ir/article_12247.html
- المكارم الشيرازي، ناصر. (۱۳۸۷هـ.ش). *كلام الإمام* (ج ۱). طهران: دار الكتاب الإسلامية.

الموسوي، السيد عباس علي. (١٣٧٦هـ.ش). شرح نصح البلاغة. بيروت: دار الرسول الأكرم، دار المحجة البيضاء.

المهيار، رضا. (١٣٧٥هـ.ش). المعجم الأبجدي العربي-الفارسي (الطبعة الثانية). طهران: [دون ناشر].

Transliterated References

- Ibn Faris, Abu al-Husayn Ahmad. (1404 AH). *Mu'jam Maqayis al-Lugha* (ed. Abd al-Salam Muhammad Harun). [in Arabic]
- Ibn Manzur, Muhammad ibn Makram. (1414 AH). *Lisan al-'Arab* (3rd ed.). Bayrut: Dar al-Fikr, Dar Sadr. [in Arabic]
- al-Bahrani, Ibn Maytham. (1375sh). *Tarjuma Sharh Ibn Maytham* (trans. Habib Allah al-Ruhani; Vol. 4). Mashhad: Majma' al-Buhuth li-l-Buq'a al-Ridawiyya al-Muqaddasa. [in Persian]
- al-Bahrani, Ibn Maytham. (1375sh). *Tarjuma Sharh Ibn Maytham* (trans. Qurban 'Ali al-Muhammadi al-Muqaddam & Ali Asghar Nawa'izzadeh; Vol. 1). Mashhad: Majma' al-Buhuth li-l-Buq'a al-Ridawiyya al-Muqaddasa. [in Persian]
- al-Bahrani, Ibn Maytham. (1375sh). *Tarjuma Sharh Ibn Maytham* (trans. Muhammad Rida al-'Ata'i; Vol. 5). Mashhad: Majma' al-Buhuth li-l-Buq'a al-Ridawiyya al-Muqaddasa. [in Persian]
- al-Bayhaqi al-Farid, Ali ibn Zayd. (1367sh). *Ma'arij Nahj al-Balagha* (ed. Muhammad Taqi Danishpazhouh). Mashhad: Maktabat al-Mar'ashi al-Najafi al-'Ammah. [in Persian]
- al-Jazari, Ibn al-Athir. (1376sh). *al-Nihaya fi Gharib al-Hadith* (4th ed.). Qom: Munazzamat al-Isma'iliyan li-l-Tiba'. [in Arabic]
- al-Jawhari, Abu Nasr Isma'il ibn Hammad. (1404 AH). *al-Sihah fi al-Lugha* (ed. Ahmad Abd al-Ghafur Attar). Bayrut: Maktabat Mishkat al-Islamiyya, Dar al-'Ilm li-l-Malayin. [in Arabic]
- al-Husayni al-Shirazi, Sayyid Muhammad. (n.d.). *Tawdih Nahj al-Balagha*. Tehran: Dar al-Turath li-l-Shi'a. [in Arabic]
- al-Husayni al-Wasiti al-Zabidi, Sayyid Murtada. (1414 AH). *Taj al-'Arus min Jawahir al-Qamus* (1st ed.). Bayrut: Dar al-Fikr. [in Arabic]
- al-Raghib al-Isfahani, Husayn ibn Muhammad. (1412 AH). *al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an* (ed. Safwan Adnan Dawudi; 1st ed.). Dimashq/Bayrut: Dar al-'Ilm, al-Dar al-Shamiyya. [in Arabic]
- Safavi, Kurosh. (1390sh). *Madkhal ila 'Ilm al-Dilala* (4th ed.). Tehran: Manshurat Sooreh Mehr. [in Persian]
- al-Turayhi, Fakhr al-Din. (1416 AH). *Majma' al-Bahrayn* (ed. Sayyid Ahmad al-Husayni). Tehran: Maktabat al-Murtadawi. [in Arabic]
- Omar, Ahmad Mukhtar. (1385sh). *'Ilm al-Dilala* (trans. Seyyed Hossein Seyyedi). Mashhad: Manshurat Jami'at Ferdowsi. [in Persian]
- al-Farahidi, Khalil ibn Ahmad. (1409 AH). *Kitab al-'Ayn*. Qom: Manshurat Hijrat. [in Arabic]
- al-Fayyumi, Ahmad ibn Muhammad. (1414 AH). *Misbah al-Munir fi Gharib al-Sharh al-Kabir li-l-Rafi'i*. Qom: Mu'assasat Dar al-Hijra. [in Arabic]

- al-Qurashi al-Banna'i, Sayyid Ali Akbar. (1377sh). *Mufradat Nahj al-Balagha* (ed. Mohsen al-Baka'i; 1st ed.). Tehran: Munazzamat Nashr Qibla al-Thaqafiyya. [in Persian]
- Modarres Vahid, Ahmad. (1358sh). *Sharh Nahj al-Balagha* (Vol. 2). Qom: [Publisher unknown]. [in Persian]
- al-Mustafawi, Hasan. (1368sh). *al-Tahqiq fi Kalimat al-Qur'an al-Karim*. Tehran: [no publisher]. [in Persian]
- Ma'aref, Majid, & Khan Baba, Mojgan. (1394sh). Barrasi va Naqd-e Mufradat-e Kitab Sulaym ibn Qays Hilali. *Majalla-ye 'Ulum Hadith al-Muhakkama*, (76), 71–92. Access: https://hadith.righ.ac.ir/article_12247.html [in Persian]
- al-Makarim al-Shirazi, Naser. (1387sh). *Kalam al-Imam* (Vol. 1). Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiyya. [in Persian]
- al-Mousawi, Sayyid Abbas Ali. (1376sh). *Sharh Nahj al-Balagha*. Bayrut: Dar al-Rasul al-Akram, Dar al-Mahajja al-Bayda. [in Arabic]
- al-Mahyar, Reza. (1375sh). *al-Mu'jam al-Abjadi al-'Arabi-al-Farsi* (2nd ed.). Tehran: [no publisher]. [in Persian]

The Semantic Reading of Unique Lexical Items within the Semantic Field of States and Attributes in Light of the Rhetorical Context of Nahj al-Balaghah

Hossein Cheraghi-Vash*

(Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran)

Kobra Heydari

(M.A. Graduate in Nahj al-Balaghah Studies, Lorestan University)

Abstract

In Nahj al-Balaghah, certain words appear only once in the text; therefore, they can be considered unique lexical items. Some of these words may share meanings with synonyms, yet no synonym can fully replace the unique word in context. This is because the unique word often carries broader connotations and subtler nuances that other words within the same semantic field lack. Such distinctive features become evident especially when the words are employed in rhetorical arrays, where devices like rhyme, metaphor, and metonymy are frequently used. In this study, we aim to identify and analyze these unique words, focusing on their semantic and literary dimensions. Their meanings are examined through classical dictionaries, exegetical works, and commentaries, while also comparing them with their synonyms to highlight semantic differences. Particular attention is given to the contextual implications of these words, which reveal their unique contribution to the rhetorical and aesthetic texture of the text. To achieve this, we adopt a descriptive-analytical approach, seeking to demonstrate how the use of unique lexical items in Nahj al-Balaghah enriches its semantic depth and literary artistry.

Keyword: Nahj al-Balaghah, semantics, semantic relations, lexical texture, unique words, synonymy

Extended Abstract

Introduction

Nahj al-Balaghah—second only to the Qur'an in prestige for many Arabic scholars—exhibits a density of meaning whose recovery depends on close attention to wording and context. This study focuses on a distinctive stylistic phenomenon in Imam 'Ali's discourse: single-occurrence lexical choices within the semantic field of states and qualities. By "semantic field" we mean a network of words united by related referents and organized through relations such as synonymy, inclusion/hyponymy, part-whole, opposition, and incompatibility. The research problem is to explain why and how Imam 'Ali selects a unique item from among many near-synonyms in a given field and how that choice modifies meaning in its local context. The target set comprises ten items, each occurring

once in this field within Nahj al-Balaghah: al-shadkh, al-waqṣ, al-dafīq, al-fāshī, takshir (al-kashr), al-lajalaj, mutamarriḡ, jadaḥa, bu‘thirat, al-baqr, and naḥīf. Prior work has treated “unique” vocabulary in the field of nature; to our knowledge, there is no semantic-field study of unique items in the states/qualities domain. The guiding question is: Why and in what ways does Imam ‘Ali favor these unique lexemes over their near-synonyms, and what does each selection accomplish semantically, pragmatically, and rhetorically?

Methodology

The study adopts a multi-step qualitative approach. (1) It defines “unique lexeme” operationally as a word that occurs once within the Nahj al-Balaghah corpus in the target semantic field of states/qualities. The initial inventory was assembled from concordance readings of sermons, letters, and aphorisms. (2) For each item, we reconstruct primary senses, derivatives, and figurative extensions using major lexica (e.g., al-Khalil, Ibn Manzur, al-Fayyumi, al-Raghib, al-Zabidi, al-Mu‘jam al-Wasit). (3) We locate the item in its immediate clause, sentence, and genre context and map collocations, morphological patterning, and sound shape (phonotactics, rhyme, cadence). (4) We build a local synonym set from classical dictionaries and rhetorical commentaries, then contrast the focal item with its near-synonyms by denotation, connotation, selectional restrictions, and discourse fit. Special attention is given to hyponymy/inclusion (e.g., “horse” is a kind of “animal”) and to constraints that block interchangeability in context. (5) We consult classical commentaries on Nahj al-Balaghah to cross-check semantic inferences and recover implied figurative readings (metaphor, metonymy, kinayah). (6) Finally, we synthesize findings to propose functional motives for each choice (precision of reference, rhetorical force, ethical evaluation, sonic patterning), and to generalize about Imam Ali’s semantic craftsmanship.

Results

Imam Ali’s diction in Nahj al-Balaghah shows surgical precision in “force” and “rupture” fields. He chooses shadkh (cracking a hollow object) over generic kasr/hashm to evoke skulls at Badr and, by kinayah, intellectual emptiness. Likewise, waqṣ targets “neck-breaking,” completing the arc from “stretching necks” in presumption to a snapped claim—nuance kasr/qaṣr/shaqq cannot deliver. In unveiling falsehood, baqr (splitting a belly) paired with khāsira (“flank”) frames bāṭil as a beast to be eviscerated so the concealed ḥaqq can emerge—far more pointed than faṭḥ, was‘, shaqq, or ṣad‘.

Where motion and appearance matter, the lexemes compress manner and scale. Dafīq names high-energy outpouring (not just “pour/run/decant”) and, on the fa‘il pattern, functions adjectivally; its sonic pairing with fatīq for “rent air” binds cadence to meaning. Fashī marks praise as widely prevalent, not merely “visible” or “spread,” fitting a doxology that saturates creation. Kashr (baring teeth)

personifies the night's yielding to dawn better than laughter-bound anqala, sharpening the hinge between epochs.

For inner states, sound and sense align. Lajalaj iconically rattles—its repeated /l/ and /j/ enact oscillation—capturing wisdom shuttling in a hypocrite's chest until expelled, where ḥaraka, qalaq/iz'aj, or episodic ikhtilaj fall short. Mutamarrigh (animal wallowing) rebukes Ziyad's heedless luxury more pungently than neutral taqallub or broader tamakka'. In the piety portrait, nahif threads moral economy without pejorative weakness or animal register, unlike qadif, shakht, damir, or hazil; it also meshes with the passage's rhyme.

Concrete domestic and eschatological scenes gain force from narrow lexemes. Jadaha (stir-mixing sawiq or milk with water) turns a "foul compact" into a tactile act—stirring, thickening—beyond broad khalata/mazaja or color-leaning mashaja. Bu'thirat fuses ba'atha (raising) and athara (stirring up) to stage divine upheaval of graves, where human nabasha or purely scattering bahthara would miss the resurrection charge.

Across items, five patterns recur: micro-precision inside dense synonym zones (site, manner, degree); tight collocational fit with nearby cues and genre (a'naq → waqs; doxology → fashi); built-in evaluative imagery (mutamarrigh, jadaha, baqr); sound patterning that carries meaning (dafiq/fatiq, the iterative phonetics of lajalaj, the emphatic ' in bu'thirat); and semantic inclusion whereby a single choice dominates part of its synonym set, compressing nuance into one word.

Conclusion

The single-occurrence lexemes in Nahj al-Balaghah's field of states/qualities are not ornamental rarities but carefully targeted tools. Imam Ali's selections are principled: each unique word delivers (1) heightened referential precision inside a crowded synonym zone, (2) collocational and genre-specific appropriateness, (3) rhetorical/ethical coloration suited to his argumentative aims, and (4) sonic form that supports memory and force. In many cases the chosen item functions as a semantic hypernym capturing several neighboring senses (e.g., dafiq) or as a pointed hyponym that activates a crucial facet (e.g., waqs at "necks"). Figurative operations (metaphor, kinayah, personification) frequently hinge on these choices, turning lexical nuance into moral and political leverage. The broader implication is methodological: synonymy in classical Arabic is rarely flat; distributional constraints, collocational affinities, and scalar meanings delimit interchangeability. For exegesis, legal-ethical inference, and stylistic criticism, attending to such "unique" selections prevents over-generalization and reveals how Imam Ali fuses semantics, rhetoric, and theology. This explains, in part, why Nahj al-Balaghah is repeatedly characterized as "above human speech and short of the divine": its diction is neither arbitrary nor merely eloquent - it is semantically engineered.

بازتاب مضامین قرآنی پایداری در شعر انصارالله یمن (مطالعه موردی: اشعار معاذ جُنید)

احمد امیدوار*^۱ (استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران)

DOI: [10.22034/jilr.2025.142764.1226](https://doi.org/10.22034/jilr.2025.142764.1226)



تاریخ الوصول: ۲۰۲۴/۱۲/۱۶

تاریخ القبول: ۲۰۲۵/۰۱/۲۱

صفحات: ۱۶۷-۱۹۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۳

چکیده

مقاله حاضر به بررسی بازتاب مضامین قرآنی مقاومت در شعر انصارالله یمن، با تمرکز بر اشعار معاذ جنید می‌پردازد. این تحقیق بر این فرض بنا شده است که شعر معاذ جنید نه تنها زبانی برای ابراز احساسات و آرمان‌های انصارالله است، بلکه به عنوان وسیله‌ای برای انتقال مفاهیم قرآنی و الهامات دینی نیز عمل می‌کند. روش پژوهش در این مقاله، توصیفی تحلیلی است. اهمیت این موضوع در درک عمیق‌تر مضامین قرآنی شعر پایداری انصار الله و نقش ادبیات در تقویت این مضامین است. نتایج نشان می‌دهد که اشعار معاذ جنید به شدت تحت تأثیر مضامین قرآنی مقاومت است. شاعر برای برجسته‌سازی مضامین قرآنی پیرامون نقاط قوت خودی‌ها (ایمان، امداد الهی، آمادگی نظامی، توکل، صبر) و نقاط منفی دشمن (نیرنگ، دوستی با کفار، ترس) از شیوه‌های بلاغی و گزینش‌های زبانی از جمله قطب‌سازی و هم‌معنایی و... به عنوان رویکرد زبانی بهره برده است و از سوی دیگر با بهره‌گیری از امکانات زبانی مذکور تلاش دارد که نقاط ضعف خودی‌ها (تعداد کم، آسیب‌ها، کمبودتجهیزات) و ویژگی‌های مثبت دشمن (تجهیزات و تعداد زیاد) را به حاشیه براند. افزون بر آن، این پژوهش نشان می‌دهد که چگونه شعر به عنوان ابزاری برای انتقال پیام‌های قرآنی مقاومت عمل می‌کند.

کلید واژه‌ها: قرآن کریم، مقاومت، انصار الله، معاذ جنید

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

تجلیات مضامين القرآن الكريم للمقاومة في شعر أنصار الله في اليمن (دراسة تطبيقية في أشعار معاذ جنيد)

الملخص

يدرس هذا المقال تجليات مضامين القرآن الكريم في مجال المقاومة في شعر أنصار الله في اليمن، مع التركيز على أشعار معاذ جنيد. تنطلق هذه الدراسة من الفكرة القائلة بأن شعر معاذ جنيد ليس مجرد أداة تعبر عن مشاعر حركة أنصار الله وأهدافها، ولكنه يُعدّ أيضًا أداة فاعلة لنقل المفاهيم القرآنية والإلهامات الدينية. تعتمد منهجية البحث في هذه المقالة على الوصف والتحليل. حيث تكمن أهمية الموضوع في تقديم فهم أعمق للمضامين القرآنية المتجسدة في شعر المقاومة لدى أنصار الله وإظهار دور الأدب في تعزيز هذه المضامين ونشرها. تشير النتائج إلى أنّ أشعار معاذ جنيد تأثرت بشكل واضح بمضامين قرآنية تتعلق بفكرة المقاومة. استخدم الشاعر استراتيجيات بلاغية واختيارات لغوية، مثل القطبية والمرادفات، لتسليط الضوء على الميزات الإيجابية للذات (الإيمان، العون الإلهي، الاستعداد العسكري، التوكل، الصبر) وفي المقابل بيّن النقاط السلبية للعدو، (الخداة، ولاية الكفار، الخوف). ومن جهة أخرى، سعى من خلال الأدوات اللغوية المستخدمة إلى تهميش نقاط ضعف الذات (قلة العدد، الأضرار، نقص المعدات) بينما عمل على تهميش ميزات العدو الإيجابية (وفرة العدد والمعدات). بالإضافة إلى ذلك، يبيّن هذا البحث، كيف يُستخدم الشعر كأداة فعالة في نقل مضامين المقاومة المستوحاة من القرآن الكريم.

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، المقاومة، أنصار الله، معاذ جنيد

مقدمه

ادبیات مقاومت همواره نقشی مهم در بازتاب مبارزات مردمی و تحولات اجتماعی داشته است. در این میان، قرآن کریم به عنوان منبعی الهام بخش و سرشار از مضامین مقاومت، صبر، جهاد و توکل، جایگاه ویژه‌ای در ادبیات مقاومت مسلمانان دارد. یکی از نمونه‌های آشکار این اثرگذاری را می‌توان در سروده‌های شاعران انصارالله یمن مشاهده کرد؛ جنبشی که با تکیه بر آموزه‌های قرآنی، مبارزات خود را در برابر ظلم و استکبار سامان داده و از مفاهیم قرآنی در اشعار خود بهره گرفته است.

در زمان حاضر جنبش‌های اسلامی - شیعی از جمله حزب الله لبنان، انصارالله یمن، حشد الشعبی و... سرچشمه تغییر و تحولات بسیاری در عرصه سرزمینی خود و فراتر از آن در منطقه و دنیا هستند. جنبش انصارالله یمن امروزه از ارکان قدرت غرب آسیا به شمار می‌رود. غالباً رسانه‌ها از جنبه‌های ادبی این جنبش غفلت ورزیده‌اند. از جمله فعالیت‌های ادبی آنها می‌توان به (زوامل) یمنی اشاره کرد که سروده‌های جنگی هستند و نوعی از هنرهای بومی و قبیله‌ای یمن به شمار می‌روند که به کوتاهی مشهورند و غالباً از دو بیت شعری تجاوز نمی‌کنند (الزوامل، ۲۰۲۰: ۱).

در کنار این نوع فن شعری بومی و قبیله‌ای، حامیان انصارالله به سرودن اشعار فصیح و انتشار آن در قالب مجموعه‌های شعری نیز پرداخته‌اند. در این بین (معاذ جنید) شاعر برجسته و مشاور وزارت فرهنگ کشور یمن، در سال ۲۰۱۸م نخستین دیوان شعری خویش که بیانگر عقاید و افکار این جنبش شیعی است را به نگارش درآورده است... همان گونه که از نام این جنبش پیدا است مفاهیم قرآن کریم و آموزه‌های اسلامی اثر زیادی در عقاید آنها دارد و طبیعی است که این مفاهیم در شعر آنها که بیانگر عقاید آنهاست نیز نمایان شود و از مهم‌ترین این مفاهیم، مفهوم پایداری است. با توجه به این که انصار الله یمن در بستر فرهنگ اسلامی و متأثر از آموزه‌های قرآنی رشد یافته، بررسی چگونگی بازتاب مضامین قرآنی پایداری در اشعار معاذ جنید، ضرورت می‌یابد.

این پژوهش با تمرکز بر تحلیل اشعار معاذ جنید و بررسی مضامین قرآنی پایداری نهفته در آن، به دنبال ارائه تصویری روشن از نقش قرآن در شکل‌گیری و تقویت ادبیات پایداری این جنبش است تا نشان دهد چگونه مفاهیم قرآنی مانند جهاد، صبر، توکل و ایمان به وعده الهی در ادبیات پایداری آنان تجلی یافته و به عنوان ابزاری الهام بخش در مبارزات سیاسی و اجتماعی‌شان به کار گرفته شده است. توجه به این مسأله می‌تواند به فهم بهتر ارتباط بین آموزه‌های قرآنی و ادبیات مقاومت در جوامع اسلامی کمک کند.

سؤال‌های پژوهش

مهمترین مضامین قرآنی مقاومت که در شعر معاذ جنید باز نمود یافته چیست؟
ابزارها و استراتژی‌های زبانی معاذ جنید در بیان این مفاهیم قرآنی مقاومت کدام است؟

پیشینه پژوهش

تا جایی که بررسی شد، تاکنون هیچ پژوهشی به شعر معاذ جنید نپرداخته است و بررسی جامعی در مورد اشعار وی صورت نگرفته است. بااین حال، در حوزه ادبیات پایداری در شعر شعرای یمن، مقالات متعددی نگاشته شده است که از مهم ترین آن ها می توان موارد زیر را نام برد:

بیداری اسلامی در شعر معاصر یمن (مطالعه مورد پژوهش: شعر عبدالله بردونی). تورج زینی وند؛ مجید محمدی؛ و نسرين احمدوندی. (۱۳۹۵ش). فصلنامه علمی مطالعات بیداری اسلامی، دوره ۵، شماره ۹، (صفحات: ۱۲۵ تا ۱۴۸). این مقاله به صورت توصیفی - تحلیلی به بررسی جلوه های بیداری اسلامی در اشعار این شاعر پرداخته و به این نتیجه می رسد که شاعر در مسیر اصلاح و بیداری حرکت کرده و اشعارش را به صدای آزادی و مبارزه با استبداد و استعمار تبدیل کرده است. او به موضوعات مهمی مانند وطن دوستی، انتقاد از رهبران عرب، و مشکلات آوارگان فلسطینی پرداخته است.

بن مایه های ادبیات مقاومت در شعر ابراهیم ابوطالب. محمدرضا عزیزی پور؛ مسعود باوان پوری و نرگس لریستانی. (۱۳۹۶ش). دو فصلنامه ادبیات دفاع مقدس، دوره ۱. شماره ۱، (صفحات: ۴۲ تا ۲۷). این پژوهش با شیوه توصیفی - تحلیلی به بررسی دیوان «حین یهب نسیمها» می پردازد و اعتراضات شاعر و جنبه های ادبیات پایداری را در شعر او تحلیل می کند. در نهایت، به این نتیجه می رسد که ابراهیم ابوطالب در دیوان خود، تصویر روشنی از شرایط یمن در زمان جنگ داخلی و بیداری اسلامی ارائه کرده و با نگاهی انتقادی به وضعیت کشورش، نارضایتی خود را از ظلم و فساد حاکمان یمن ابراز کرده است و مشکلات موجود را به شدت محکوم می کند.

واکاوی جلوه های پایداری در شعر معاصر یمن (مطالعه موردی: شهید محمد محمود الزبیری). علی قهرمانی؛ فاطمه تنها و حسین الیاسی. (۱۳۹۶ش). مطالعات بیداری اسلامی پاییز و زمستان ۱۳۹۶ - شماره ۱۲، (صفحات: ۲۹ تا ۵۰). این مقاله با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی به بررسی موضوع پرداخته و به این نتیجه رسیده است که ویژگی هایی چون روحیه آزادی، عشق به وطن، دعوت به قیام، توجه به مسئله فلسطین، روحیه مبارزه طلبی، اهتمام به وحدت عرب و امید به آینده ای روشن، از بارزترین جلوه های پایداری در شعر الزبیری به شمار می روند.

تجلیات الثورة والمقاومة فی شعر عبدالعزيز المقالح. امیر فرهنگ نیا. (۱۳۹۷ش). آفاق الحضارة الاسلامیة، الخریف و الشتاء ۱۴۳۹ق - العدد ۴۲، (صفحات: ۱۱۷ تا ۱۴۶). نتایج این مقاله که با روش توصیفی - تحلیلی انجام شده است نشان می دهد که عبد العزیز المقالح نقش قابل توجهی در تأثیر بر جامعه یمن ایفا می کند و به موضوعات اجتماعی نظیر فقر و محرومیت توجه دارد، در عین حال بر اهمیت مسأله فلسطین نیز تأکید می کند. او با رویکردی قوم گرایانه، در تلاش است تا مردم یمن و جهان عرب را به هم نزدیک کند.

هیچ‌یک از پژوهش‌های این حوزه به بررسی ادبیات پایداری در شعر معاذ جنید نپرداخته‌اند، در حالی که این شاعر ارتباط نزدیکی با انصارالله یمن دارد و اشعار او بیانگر عقاید این جنبش است. همچنین پژوهش‌های پیشین بر شعر پایداری شاعران یمنی در سال‌های مبارزه و مقاومت، پیش از تشکیل دولت توسط انصارالله، پرداخته است. اما مضامین اشعار معاذ جنید عمدتاً مربوط به دوره‌ای است که این جنبش به قدرت رسیده و حکومت تشکیل داده است؛ بنابراین در شعر پایداری معاذ جنید، مفاهیم و مسائلی چون مبارزه با استکبار جهانی و ائتلاف کشورهای عربی ضد یمن به طور برجسته مطرح می‌شود، موضوعاتی که در مطالعات پیشین کمتر مورد توجه قرار گرفته است. علاوه بر این، هیچ‌کدام از پژوهش‌ها به تأثیر مفاهیم و آموزه‌های قرآنی بر ادبیات پایداری یمن نپرداخته‌اند، که یکی از جنبه‌های مهم شعر معاذ جنید است. این پژوهش درصدد است این خلأها را پر کرده و به تحلیل اشعار پایداری معاذ جنید با نگاهی جدید و مبتنی بر مفاهیم قرآنی و پایداری در دوران پس از قدرت‌گیری انصارالله بپردازد. از این رو، این جستار از جهاتی متفاوت از پژوهش‌های پیشین است و در تلاش است تا ابعاد جدیدی از ادبیات پایداری یمن را بازگو کند.

مفاهیم نظری پژوهش

مقاومت در قرآن کریم

مبارزه میان حق و باطل، از سنت‌های همیشگی الهی بوده و بر اساس آموزه‌های دینی، پیروزی جبهه حق مستلزم شرایطی است که بدون مقاومت به دست نمی‌آید. ایستادگی و استقامت، از اصول بنیادینی به شمار می‌رود که پیامبران الهی (ع) بدون پایبندی به آن، قادر به انجام مأموریت‌های الهی خود نبودند. آنان با ایستادگی در برابر رسوم نادرست و ساختارهای اجتماعی فاسد، و با فداکاری و پایداری در این مسیر، به اصلاح جوامع پرداخته و بدون هیچ‌گونه ترس از سختی‌ها و موانع موجود، مسئولیت‌های سنگین الهی خود را به سرانجام رساندند. اسلام مدعی جامعیت، جهان شمولی و سعادت بخشی است و به همه نیازها توجه نموده است (مطهری، ۱۳۹۰: ۶۵)؛ بنابراین، طبیعی است که به عنوان جریان حق، دارای اصول، قواعد و مفاهیمی در زمینه مقاومت باشد. خود واژه مقاومت در قرآن کریم به کار نرفته است ولی مشتقات آن در قرآن کریم از ریشه استقامت آمده است مانند فعل امر استقم (هود: ۱۱۲)؛ استقیما (یونس: ۸۹)؛ استقیموا (توبه: ۱۰)؛ که دعوت به مقاومت کرده است یا کاربرد فعل مضارع آن یستقیم (تکویر: ۲۸) و ماضی‌اش استقاموا (فصلت: ۳۰) ویژگی‌های اهل مقاومت و آثار آن را بیان می‌کند. در آیات دیگری که مشتقات این ریشه در آنها به کار نرفته است، نیز در مورد مضامین و مبانی مقاومت سخن گفته شده است، مانند دعوت به صبر و شکیبایی به هنگام جهاد در آیه ۶۵ سوره انفال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنَّ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا

يَقْفَهُونَ». ترجمه: «ای پیامبر! مؤمنان را به جنگ (با دشمن) تشویق کن! هرگاه بیست نفر با استقامت از شما باشند، بر دویست نفر غلبه می‌کنند؛ و اگر صد نفر باشند، بر هزار نفر از کسانی که کافر شدند، پیروز می‌گردند؛ چرا که آنها گروهی هستند که نمی‌فهمند!» (ترجمه مکارم شیرازی). در قرآن کریم، مقاومت با مفاهیمی چون صبر، بردباری و ثابت قدمی مرتبط است. از عوامل دستیابی به استقامت و پایداری می‌توان به مژده پیروزی در جنگ، یاری خواستن از خدا، یادآوری نعمت‌های الهی، پابندی به پیمان، دوری از وسوسه‌های مشرکان و حفظ راه درست اشاره کرد. قرآن کریم، استقامت را سبب بهره‌مندی از امداد غیبی و دوری از ترس و اندوه می‌داند. (میرحسینی و دیگران، ۱۳۸۹: ۵۸۹ و بعد آن).

ادبیات پایداری

ادبیات پایداری نوعی از ادبیات متعهد است که توسط مردم و رهبران فکری جامعه در برابر تهدیدات معنوی و مادی در زندگی ایجاد می‌شود. مهم‌ترین مسائل در این نوع ادبیات شامل دعوت به مبارزه، انتقاد از ظلم، ترویج آزادی، نشان دادن امید به پیروزی، بیان مظلومیت مردم، تجلیل از فداکاری مبارزان آزادی و ارج نهادن به شهدای این راه است. این نوع ادبیات در طول تاریخ و در برابر حملات قدرت‌ها، همواره به عنوان یک سلاح بازدارنده عمل کرده و باعث احیا، ادامه و بقای فرهنگی جوامعی شده است که مورد حمله یا تحت سلطه قرار گرفته‌اند. (کنفانی، ۱۳۶۱: ۱۷) ادبیات پایداری به طور کلی به معنای مقاومت در برابر هر چیزی است که انسان آن را ناپسند می‌شمارد و خواهان حذف آن از زندگی خود است و در عین حال شامل دفاع از ارزش‌هایی است که انسان بر اساس معیارهای خود درست می‌داند. (صرفی، ۱۳۹۳: ۲۰۸) در این زمینه، ادیبان و شاعران نقشی برجسته دارند و از ادبیات به عنوان ابزاری برای ترغیب و تشویق مردم به حفظ و دفاع از ارزش‌های ملی و دینی در برابر مهاجمانی که قصد تحمیل سلطه خود را دارند، بهره می‌برند (کیانی و میرقادی، ۱۳۸۸: ۱۲۹). این گونه ادبی معمولاً با زبانی روشن و صریح بیان می‌شود و بسته به شرایط و ویژگی‌های هر دوره تاریخی، شکل و شیوه ظهور آن می‌تواند متفاوت باشد. برای مثال، در برخی دوره‌ها، ادبیات معترض و افشاگرانه و در دوره‌های دیگر، ادبیات عارفانه و زاهدانه یا حتی ادبیات سوگ و مرثیه را می‌توان بخشی از ادبیات پایداری به شمار آورد. (سیدی و سالم، ۱۳۹۱: ۱۸۷)

انصار الله یمن

جنبشی سیاسی و مذهبی است که بخش‌هایی از کشور یمن را در اختیار دارد (سیدکامل، ۲۰۱۷: ۱۹). این جنبش متأثر از انقلاب اسلامی ایران و اندیشه‌های امام خمینی (ره) می‌باشد (المنتدی العربی، ۱۳۹۸: ۱). مذهب اعضای این جنبش سیاسی-مذهبی، جارودیه یکی از فرقه‌های زیدیه است که نزدیک‌ترین اندیشه‌ها به شیعه دوازده امامی را دارند (همان). این جریان متأثر از اندیشه‌های بدرالدین

الحوثی است و رهبر فکری آن حسین بدرالدین الحوثی می‌باشد. به دلیل انتساب به حسین الحوثی به نام حوثی‌ها نیز شناخته شده‌اند. جنبش انصارالله قبلاً در چارچوب تشکیلاتی فرهنگی به نام انجمن جوانان مؤمن (تنظیم الشباب/المؤمن) به کنش‌گری می‌پرداخت. در زمان رهبری عبدالملک حوثی، این جنبش با استقبال عمومی مردم یمن روبه‌رو شد و به یک جنبش گسترده تبدیل گردید. (طاقتی و آقایی، ۱۳۹۸: ۲۵۲).

معاذ الجنید

او معاذ محمد احمد الجنید، مسلمان و اهل کشور یمن است که در سال ۱۹۸۶م در شهر تعز یمن به دنیا آمد و از شعرای منتسب به انصارالله و مشاور وزارت فرهنگ کشور یمن است. او از همان روز نخست جنگ، با سروده‌هایش در میدان جنگ و رویارویی حاضر شد و با اشعارش در برابر ائتلافی متشکل از بیست کشور که علیه یمن صف‌آرایی کرده بودند، ایستاد. سروده‌های او نه تنها بخشی از جنگ روانی و معنوی در برابر دشمن است، بلکه تاریخ کاملی از رشادت‌ها و پیروزی‌های مردم یمن را نیز به تصویر کشیده است. برای هر نبرد، شعری سرود و برای هر پیروزی، بهترین بیان را در قالب شعر ارائه داد. (سبتمبرت: ۲۰۲۲: ۱) او در جشنواره‌های مختلف جوایز متعددی به دست آورده است به عنوان مثال در سطح کشورهای عربی در مسابقه (قصیده/التحدي) که در سال ۲۰۰۸م در امارات برگزار شد رتبه دوم را به دست آورد. وی قصائد فراوانی سروده است که در قالب کلیپ‌های صوتی و تصویری با صدای خودش در کانال‌های مجازی داخلی یمن و عربی پخش کرده است. از آثار او می‌توان کتاب الربیع (مجموعه اشعار شاعران انقلاب یمن)، کتاب فلیقصفو/ (مجموعه اشعار شاعران انقلاب یمن) و دیوان «محمدیون» را نام برد (ن. ک: جنید، ۲۰۱۸: ۲۷۷ - ۲۷۹). دیوان «محمدیون» منبعی برای بررسی اندیشه‌ها و افکار مقاومت یمنی‌ها در برابر دشمنان بر اساس قرآن کریم در این پژوهش است. وی در حال حاضر در شهر صنعا در یمن اقامت دارد (همان). با بررسی اشعار او، تأثیر قرآن کریم در آن به‌طور آشکار نمایان می‌شود.

تحلیل و بررسی

بر جسته سازی نقاط قوت جبهه خودی

از جمله آموزه‌های قرآن کریم در بیان راه مقاومت و پیروزی بر دشمنان تکیه بر توان خود و برجسته‌سازی ویژگی‌های مثبت است. این ویژگی‌ها در قرآن کریم عبارتند از:

۱- ایمان به خداوند و امدادهای الهی

در گفتمان قرآنی مهم‌ترین نکته برجسته، ایمان به خداوند متعال و امدادهای وی است، ﴿فَإِيْدُنَا الَّذِيْنَ آمَنُوا عَلَىٰ عَدُوِّهِمْ فَاصْبَحُوا ظَاهِرِينَ﴾ (صف: ۱۴) ترجمه: «ما کسانی را که ایمان آورده بودند در

برابر دشمنانشان تأیید کردیم و سرانجام بر آنان پیروز شدند!» (ترجمه مکارم شیرازی) این عامل آنچنان اهمیت دارد و در قرآن کریم برجسته شده که حتی از عوامل ظاهری پیروزی بر دشمنان نیز برتر شمرده می‌شود، ﴿وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ (آل عمران: ۱۲۶) ترجمه: «پیروزی تنها از جانب خداوند توانای حکیم است.» (ترجمه مکارم شیرازی) معاذ جنید از این مفاهیم قرآنی در شعر خود بهره برده است. از این رو به بررسی اشعار او بر اساس این نکته قرآنی پرداخته می‌شود.

الْيَوْمَ نُثَبِّتُ لِلْجُودِ بَأً مَنْ وَالَاكَ... بِالنَّصْرِ الْعَزِيزِ يُؤَيَّدُ
اللَّهُ بِالْفَتْحِ الْمُبِينِ يَخْفُنَا وَمَنْ الرِّسُولُ تُشَدُّ أَيْدِينَا... يَدُ
(جنید، ۲۰۱۸: ۱۹)

ترجمه: امروز ما به هستی ثابت می‌کنیم که هر کس با تو دوستی کند، با یاری قطعی حمایت خواهد شد. خداوند، ما را با پیروزی آشکار دربرمی‌گیرد. دستی از جانب پیامبر، دستان ما را نیرومند می‌کند.

شاعر در این شعر از استراتژی زبانی هم‌معنایی بهره برده است که عبارت است از آوردن واژگانی که تقریباً و نه کاملاً معنای یکسان دارند ولی با کلمات مختلف صورت‌بندی شده‌اند (ون‌دایک، ۱۳۹۴: ۶۹). این الفاظ عبارتند از: (یؤید، الفتح المبین، تشدّ ایدینا). بدین ترتیب، در تلاش است تا این مضمون قرآنی را منتقل کرده و برجسته سازد. از سوی دیگر آوردن لفظ الله در ابتدای کلام بیانگر اهمیت آن است که می‌تواند نشانه‌ای از ایمان و یاری الهی باشد. تقدیم مسند الیه اهدافی دارد که از جمله آن‌ها می‌توان به ابراز احساسات گوینده و علاقه‌مندی نسبت به مسند الیه اشاره کرد (میرباقری‌فرد و همکاران، ۱۳۹۰: ۱۸۰). در واقع، جملات، ساختار و ترتیب آن‌ها امری طبیعی و بی‌طرف نیستند و چینش کلمات نیز بر معنا دلالت دارد. (ون‌دایک، ۱۳۸۹: ۴۴۰)؛ بنابراین آوردن لفظ الله در ابتدای جمله در برجسته‌سازی معنای ایمان اثرگذار است. همچنین می‌سراید:

أَمَدَّنَا اللَّهُ نَصْرًا فَوْقَ مَا جَمَعُوا؛ لَأَنَّا قَدْ صَدَقْنَا فِي تَوَلَّيْنَا
(جنید، ۲۰۱۸: ۴۹)

ترجمه: خداوند ما را بیش از آنچه جمع کردند یاری کرد؛ چرا که ما در ولایت‌پذیری و دوستی خود، صادق بوده‌ایم.

در این بیت شعری گزینش واژگان بیانگر نوع گفتمان شاعر است که نشان‌دهنده ایمان به امداد و یاری الهی در برابر جمع دشمنان، است. واژگان را می‌توان به دو گروه نشاندار (Marked) و

بی‌نشان (Umarked)^۱ تقسیم کرد، گروه اول از واژگان علاوه بر اشاره به مصادیق و معانی خاص، بیانگر نگرش فرستنده کلام نیز هستند (یارمحمدی، ۱۳۸۳: ۶۳).

۲- بهره‌گیری از امکانات و آمادگی کامل

قرآن کریم علاوه بر تأکید بر ویژگی ایمان به خداوند و یاری‌های الهی، به بهره‌گیری از همه توانمندی‌ها و تجهیزات و آمادگی کامل برای رویارویی با دشمنان نیز تأکید دارد و در پی برجسته‌سازی این ویژگی است «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» (انفال: ۶۰) ترجمه: «هر نیرویی در قدرت دارید، برای مقابله با آنها [= دشمنان]، آماده سازید» (ترجمه مکارم شیرازی). در کنار ویژگی ایمان، نکته دیگری که برجسته‌سازی می‌شود، آمادگی کامل برای پیروزی بر دشمنان است.

أَتَاكَ أُولُوا بَأْسٍ وَعِزٍّ وَقُوَّةٍ فَأَنْتَ بِكُلِّ الْاِحْتِمَالَاتِ... خَائِبٌ
أَتَاكَ الْيَمَانِيُّونَ وَالْمَوْتُ خَلَفَهُمْ فَحِلْفُكَ مَهْزُومٌ وَجِيشُكَ هَارِبٌ
صَوَارِيَهُمْ مَحْمُولَةٌ فِي أَكْفِهِمْ مَنْصَأُهَا أَكْتَافُهُمْ وَالْمَنَاكِبُ

(جنید، ۲۰۱۸: ۳۸)

ترجمه: افرادی با قدرت، مصمم و نیرومند به سراغ تو آمده‌اند. با همه احتمالات، تو ناامید هستی. یمنی‌ها نزد تو آمده‌اند در حالی که مرگ پشت سر آنهاست. اتحاد تو شکست خورده و ارتشت در حال فرار است. موشک‌های آنها در کف دست حمل می‌شود. سکوهای پرتابشان کتف‌ها و شانه‌هایشان است.

شاعر در بیت اول از استراتژی زبانی هم معنایی برای برجسته‌سازی این مضمون قرآنی بهره برده است، با به‌کار بردن عبارات (بأس، عزم و قوه) معنای آمادگی کامل در رویارویی با دشمن را برجسته‌سازی کرده است. ساختارهای بیانی همچون تشبیهات، استعارات، مجازها و... بستری مناسب برای بیان تجربه‌های فردی، ایدئولوژی و اعمال قدرت، معناسازی و هویت بخشی به تجربیات درون فردی هستند (قادری؛ وهمکاران، ۱۴۰۲: ۳۵). و در حقیقت، ساختارهای بلاغی می‌تواند تابعی از کنترل ایدئولوژیک بشوند (ون‌دایک، ۱۳۸۹: ۴۴۹). در بیت سوم استعاره صواریخ برای اسلحه‌های سبک یا تشبیه کتف و دوش به سکوی پرتاب موشک بیانگر ایدئولوژی ضرورت آمادگی کامل در مبارزه با دشمن است. از دیگر شگردهای زبانی که معاذ جنید در این ابیات برای برجسته‌سازی معنای مورد

^۱ واژگان نشان‌دار می‌توانند بار معنایی یا احساسی خاصی داشته باشند که سبب می‌شود آنها بیشتر جلب توجه کنند. این واژه‌ها ممکن است به‌طور آشکار هویت خاصی را نمایان کنند. واژگان بی‌نشان، واژگانی هستند که معمولاً در قالب‌های عمومی و ساده به‌کار می‌روند و هیچ ویژگی خاصی ندارند. این واژه‌ها معمولاً بی‌طرف هستند و مفاهیم معمولی و عادی را بیان می‌کنند (رک. نبی‌زاده سرابندی، ۱۳۷۲: ۱۲-۱۹).

نظر خود بهره برده، غیریت‌سازی^۱ است. غیریت‌سازی نقش دهنده اصلی در هویت سازی است که به معنای مبارزه و تقابل برای خلق معنا می‌باشد (امیری و احمدی نژاد، ۱۳۹۷: ۲۷). در این ابیات، تقابل میان مقاومت و استکبار به روشنی نمایان است، جایی که خود را اهل پیروزی و دشمن را شکست خورده می‌شمرد. در جای دیگر نیز می‌گوید:

لَا زِلْتَ يَا رَبِّ فِي كُلِّ الْجِهَاتِ لَنَا دِرْعًا، سِلَاحًا، ثِيَابًا، قُوَّةً، زَنَدًا

(جنید، ۲۰۱۸: ۹۷)

ترجمه: خداوند، همواره از هر سو برای ما سپری، سلاحی، استواری، نیرویی و بازویی باشی. شاعر در این بیت با آوردن واژگان (درع، سلاح و زند) از شیوه بلاغی مراعات النظیر بهره برده است که در علم بدیع تناسب و ائتلاف نیز نامیده می‌شود و آن عبارت است از آوردن چند واژه که با یکدیگر تناسب دارند (التفتازانی، ۲۰۰۱: ۶۴۴). یکی از فواید مراعات النظیر تأکید و مبالغه است که حاصل تصویر آفرینی یک فضا با جزئیات است (شجاعی و نظری، ۱۳۹۶: ۱۹۰). این واژه‌ها در اینجا فضای نبرد و آمادگی برای آن را بیان می‌کنند و شاعر با این شیوه بیانی، این مفهوم قرآنی مقاومت را برجسته ساخته است.

۳- توکل

توکل نیز عنصر برجسته دیگری از ویژگی‌های مثبت در گفتمان قرآنی مقاومت به شمار می‌رود. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: ﴿فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غَالِبُونَ وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (مائده: ۲۳) ترجمه: «گفتند: شما وارد دروازه شهر آنان شوید! هنگامی که وارد شدید، پیروز خواهید شد. و بر خدا توکل کنید اگر ایمان دارید!». (ترجمه مکارم شیرازی) معاذ جنید نیز در این زمینه، چنین می‌سراید:

بِ— (حَسْبُنَا اللَّهُ) أَرْبَكُنَا قَنَابِلُكُمْ وَبِالْبَنَادِقِ وَاجْهَنَا الْأَسَاطِيلُ!

(جنید، ۲۰۱۸: ۳۱)

ترجمه: با (خدا ما را بس است) بمب‌های شما را به هم ریختیم و با تفنگ‌ها با ناوگان‌ها روبرو شدیم!

شاعر در این بیت با اقتباس از قرآن کریم مفهوم توکل را برجسته‌سازی کرده و آن را در برابر تجهیزات دشمن غیریت‌سازی کرده است. بدین صورت که با توکل بر خداوند، بمب‌ها، تفنگ‌ها، و

^۱ غیریت‌سازی (Othering)، به فرایندی اشاره دارد که در آن یک گروه، هویت خود را از طریق ایجاد تمایز با یک "دیگری" یا "غیر" تعریف می‌کند. در این فرایند، خود (ما) و دیگری (آنها) به گونه‌ای بازنمایی می‌شوند که معمولاً گروه خودی دارای ویژگی‌های مثبت و برتر و گروه غیر، با ویژگی‌های منفی و تهدیدآمیز معرفی می‌شود. (رک باقری، ۱۴۰۲: ۳۴-۳۵)

ناوها را در هم می‌شکنند و این غیریت‌سازی نقش مهمی در برجسته‌سازی این مضمون قرآنی دارد. این عبارت قرآنی در آیه ۱۷۳ سوره آل عمران ذکر شده است. هنگامی که منافقان از یاری اسلام سر باز زدند، برای دلسرد کردن مسلمانان و بازداشتن آنان از رفتن به جنگ، به آنها گفتند: «مشرکان لشکری بزرگ برای جنگ با شما فراهم کرده‌اند.» (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۹۷/۴)، ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ (آل عمران: ۱۷۳). ترجمه: «اینها کسانی بودند که (بعضی از) مردم، به آنان گفتند: «مردم [= لشکر دشمن] برای (حمله به) شما اجتماع کرده‌اند؛ از آنها بترسید!» اما این سخن، بر ایمانشان افزود؛ و گفتند: «خدا ما را کافی است؛ و او بهترین حامی ماست.» (ترجمه مکارم شیرازی). این موضوع به‌خوبی تقابل میان دو نگرش، یکی مبتنی بر مقاومت و دیگری وابسته به مادیات را نشان می‌دهد. شاعر در جای دیگر نیز می‌گوید:

تَوَكَّلْ مُطْلَقٌ بِاللَّهِ يَرْبُطُهُ؛ لَدَا بَدَا كُلُّ شَيْءٍ مِنْهُ يَرْهَبُ

(همان: ۱۰۶)

ترجمه: توکل مطلق بر خدا او را استوار می‌سازد؛ بنابراین به نظر می‌رسد هر چیز از او می‌ترسد. واژگان از جمله اسم‌ها، فعل‌ها، صفت‌ها و قیده‌ها افزون بر معانی صریح خود، دارای معانی پنهان نیز هستند. (حامدی شیروان و زرقانی، ۱۳۸۸: ۴۵)؛ بنابراین، توجه به واژگان در تحلیل گفتمان امری بسیار مهم است. شاعر در این بیت با نکره آوردن واژه «توکل»، معنای تعظیم را منتقل می‌کند و با قید مطلق بر آن تأکید کرده و آن را برجسته می‌سازد. تقدیم «بالله» بر فعل «یربطه» برای بیان حصر است و تأکیدی دیگر بر توکل مطلق است. فعل مضارع معنای استمرار را افاده می‌کند و نشان‌دهنده تداوم این توکل است. همه این موارد، مؤلفه‌های واژگانی هستند که مفهوم توکل به خداوند را برجسته می‌سازند که در شعر معاذ جنید به‌خوبی منعکس شده‌است.

۴- صبر

صبر از ویژگی‌های مثبت اندیشه قرآنی مقاومت است و از عوامل افزایش قدرت و پیروزی بر دشمنان به شمار می‌رود. ﴿وَاطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ (انفال: ۴۶) ترجمه: «و (فرمان) خدا و پیامبرش را اطاعت نمایید! و نزاع (و کشمکش) نکنید، تا سست نشوید، و قدرت (و شوکت) شما از میان نرود! و صبر و استقامت کنید که خداوند با استقامت کنندگان است!» (ترجمه مکارم شیرازی)؛ ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾ (انفال: ۶۵) ترجمه: «ای پیامبر! مؤمنان را به جنگ (با دشمن) تشویق کن! هرگاه بیست نفر

با استقامت از شما باشند، بر دویست نفر غلبه می‌کنند؛ و اگر صد نفر باشند، بر هزار نفر از کسانی که کافر شدند، پیروز می‌گردند؛ چرا که آنها گروهی هستند که نمی‌فهمند!». (ترجمه مکارم شیرازی). معاذ جنید در زمینه صبر چنین سروده است:

سَلَاخُنَا الصَّبْرُ... لَا زَلْنَا نُجِشُهُ؛ حَتَّى نَصِيرَ بِهِ طَيْرًا أَبَابِيلًا

(جنید، ۲۰۱۸: ۳۱)

ترجمه: سلاح ما صبر است... همواره آن را بسان لشگر، گردآوری و بسیج می‌کنیم؛ تا اینکه به واسطه آن، به پرندگان ابابیل تبدیل شویم.

شگرد بلاغی تشبیه صبر به سلاح در این بیت شعری بیانگر این است که صبر برای گروه انصارالله یمن تنها یک فضیلت اخلاقی نیست؛ بلکه بخشی از اندیشه قرآنی مقاومت و ابزاری برای آن است. معرفه آوردن خبر در اینجا نیز برای بیان حصر است و این مفهوم را برجسته کرده و بر آن تأکید می‌کند. همچنین در این بیت شعر، استعاره مکنیه به کار رفته است و صبر به مانند «لشگر» یا «سرباز» به تصویر کشیده شده است. در واقع، این استعاره نشان می‌دهد که صبر به مانند یک نیروی نظامی است که همیشه آماده است و در مواقع نیاز بسیج و سازماندهی می‌شود. این استعاره نیز تأکید دیگری بر جایگاه صبر در این شعر است. در جای دیگر می‌گوید:

أَفْرَغْتَ صَبْرًا عَلَيْنَا هَذَا قَوْمُهُمُ أَيْدَتْنَا بِصُومِدٍ شَاقَّهُمْ كَذَا

(همان، ۹۷)

ترجمه: صبری بر ما فرو ریختی (نازل کردی) که نیروی آنها را در هم شکست. با استواری از ما حمایت کردی که برایشان سخت بود.

این بیت شعری ارجاعی است به آیه ۲۵۰ سوره بقره و مبارزه مؤمنان با لشکریان جالوت که در آن از خداوند متعال درخواست صبر و استقامت کردند و ارجاعی به مفهوم مقاومت قرآنی است: ﴿وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَبَّتْ أَعْدَامُنَا وَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ (بقره: ۲۵۰). ترجمه: «و هنگامی که در برابر (جالوت) و سپاهیان او قرار گرفتند گفتند: «پروردگارا! پیمانۀ شکیبایی و استقامت را بر ما بریز! و قدمهای ما را ثابت بدار! و ما را بر جمعیت کافران، پیروز بگردان!». (ترجمه مکارم شیرازی). علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌گوید: «کلمه إفراغ که فعل امر أفرغ، مشتق از آن است به معنای ریخته‌گری است، یعنی فلز آب شده‌ای را در قالب بریزند، و منظور از آن در اینجا این است که خدای تعالی صبر را در دل آنان و به قدر ظرفیت دل‌هایشان بریزد. پس در حقیقت این تعبیر، استعاره از کنایه لطیفی است، و همچنین تثبیت اقدام کنایه است از اینکه ایشان را در جهاد ثابت قدم کند تا فرار نکنند.» (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۴۴۳/۲). خداوند به داستان طالوت و جالوت و داوود اشاره می‌کند تا مؤمنانی که مأمور به جنگ با دشمنان دین هستند، عبرت بگیرند و

بدانند که پیروزی و حکومت، همواره از آن ایمان و تقواست، حتی اگر اهل آن اندک باشند، و در مقابل، خواری و نابودی، سرنوشت نفاق و فساد است، هرچند پیروان آن بسیار باشند. (همان: ۴۳۰)

معاذ جنید این بیت شعر را با الهام از آیه ۲۵۰ سوره بقره سروده است و به قدرت صبر و پایداری در برابر دشمن اشاره دارد. او صبر را به عنوان عاملی اساسی برای پایداری و پیروزی معرفی می‌کند و برای برجسته‌سازی این معنا، از پدیده زبانی استعاره بهره می‌گیرد. کاربرد استعاره‌ای قرآنی در این بیت شعر به خوبی نشان می‌دهد که پایداری در شعر او با آموزه‌های قرآنی و دینی پیوند محکمی دارد و از آن الهام گرفته است. و عوامل زبانی نیز این معنا را برجسته کرده‌اند، از جمله نکره آوردن واژه «صبر» که دلالت بر عظمت آن دارد. پیروزی صبر مبارزان بر قدرت و توان دشمنان در این بیت شعر یکی از ابعاد برجسته‌سازی مفهوم صبر است.

برجسته سازی نقاط منفی و ضعف دشمن

در ادبیات پایداری معمولاً بر نکات مثبت، مانند صبر، استقامت و شجاعت تأکید می‌شود تا روحیه مبارزان تقویت شود. با این حال، پایداری پدیده‌ای یک‌سویه نیست، زیرا در مقابل جبهه مقاومت، دشمنانی قرار دارند که ویژگی‌هایی دارند. بیان و برجسته‌سازی ویژگی‌های منفی و ضعف آن‌ها مانند ظلم، فساد و ضعف‌های دیگر، نه تنها تصویر واقعی دشمن را نمایان می‌کند؛ بلکه اهمیت ارزش‌های مثبت مانند صبر، یاری خداوند و... را برجسته می‌کند. همچنین با نشان دادن نقاط ضعف دشمن، انگیزه پایداری و پیروزی در برابر آن فراهم می‌شود و این امر به مبارزان کمک می‌کند تا با آگاهی و قدرت بیشتری در برابر دشمنان بایستند؛ بنابراین، پرداختن به ویژگی‌های منفی دشمن در ادبیات پایداری ضروری است. دشمن اصلی انصارالله یمن، جبهه استکبار شامل آمریکا، رژیم غاصب صهیونیستی و حامیان آن‌ها از جمله ائتلاف سعودی شامل عربستان، امارات، قطر، کویت، بحرین، مراکش و برخی دیگر کشورهای عربی است. برخی آیات قرآن که به موضوع مقاومت اشاره دارند، ویژگی‌های منفی‌ای درباره دشمنان مطرح کرده‌اند که عبارتند از:

۱- مکر و نیرنگ

خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید که نیرنگ دشمنان به خودشان باز می‌گردد. ﴿وَمَكْرُوهَا وَمَكْرُوهَا﴾ (ال عمران: ۵۴). ترجمه: «و (یهود و دشمنان مسیح، برای نابودی او و آیینش، نقشه کشیدند؛ و خداوند (بر حفظ او و آیینش،) چاره‌جویی کرد؛ و خداوند، بهترین چاره‌جویان است.» (ترجمه مکارم شیرازی) یا در جای دیگر می‌فرماید: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ (نساء: ۱۴۲). «ترجمه: منافقان می‌خواهند خدا را فریب دهند؛ در حالی که او آنها را فریب می‌دهد.» (ترجمه مکارم شیرازی).

أَرَادُوا خِدَاعَ اللَّهِ! بِاللَّهِ آمَنُوا سِنِينَ! وبالطَّغوتِ لَمْ يَكْفُرُوا يَوْمًا
(جنید، ۲۰۱۸: ۲۸)

ترجمه: می‌خواستند خدا را فریب دهند! سالها به خدا ایمان داشتند! و هرگز به طاغوت کافر نشدند.

این بیت شعری نیز ارجاعی به آیه ۱۴۲ سوره نساء دارد که بیانگر وضعیت منافقان و دشمنان داخلی است که می‌خواهند خداوند متعال را فریب دهند؛ ولی خداوند فریب و نیرنگ ایشان را به خودشان باز می‌گرداند. شاعر در این بیت از صنعت آبرونی^۱ استفاده کرده است. عبارت «آمنوا بالله سنینا» (سال‌ها به خدا ایمان داشتند!) در واقع به نوعی تمسخر و برجسته‌سازی فریبکاری دشمنان است و به نفی ایمان واقعی آن‌ها اشاره دارد. این جمله در ظاهر نشان‌دهنده ایمان است، اما در حقیقت، نشان می‌دهد که این ایمان ظاهری هیچ‌گاه به مرحله دشمنی با طاغوت و کفر به آن نرسیده است. در عمل، این ایمان به خدا کاملاً نادرست و دور از حقیقت است. بنابراین، لحن و اعتقاد شاعر برخلاف آن چیزی است که در ظاهر بیان شده است و در پس این واژگان، انقاد و مخالفت با رفتار منافقانه دشمنان به وضوح مشاهده می‌شود. او در شعر دیگری می‌گوید:

(وَمِنْ آيَاتِهِ) ... سُبْحَانَ رَبِّي تَزُولُ مَكَائِدُ وَمُؤَامِرَاتُ
(جنید، ۲۰۱۸: ۷۲)

ترجمه: و از نشانه‌های او (... منزه است پروردگار من) این است که دسیسه‌ها و توطئه‌ها از بین می‌رود.

شاعر در این بیت شعری نیز ویژگی منفی دشمنان که فریب و نیرنگ باشد را به تصویر می‌کشد و بین آن و قدرت خداوند متعال، تقابل و دو قطبی^۲ برقرار می‌کند که در برجسته‌سازی این نکته منفی دشمنان مؤثر است. همچنین استراتژی هم معنایی میان (مکائد و مؤامرات) را نیز می‌توان از شگردهای زبانی برجسته‌سازی در این شعر برشمرد.

۲- دوستی با کافران

یکی از نقاط ضعف دشمنان داخلی که قرآن کریم برمی‌شمارد و نشانه‌ای برای عدم حقانیت جبهه باطل داخلی است، دوستی با کافران است. گاهی پیش می‌آید که یک گروه یا چند گروه از مسلمانان با یکدیگر به مبارزه می‌پردازند و چه بسا هر گروه خود را بر حق بدانند اما یک نشانه که می‌توان

^۱ آبرونی عبارت است از اثبات چیزی با نفی متضاد آن و از انواع ریشخند شمرده می‌شود (میرصادقی، ۱۳۷۷: ۱۵۴).

^۲ قطب‌بندی یا تقابل زمانی به وجود می‌آید که تضاد منافع و رقابت میان دو گروه وجود داشته باشد یا یکی از آن‌ها بر دیگری تسلط پیدا کند. در این شرایط، ایدئولوژی در گفتمان خود را نشان می‌دهد و این امر باعث شکل‌گیری قطب‌بندی میان «ما» و «آن‌ها» می‌شود که نشانه‌ای از تقابل میان دو گروه است (افضلی و غیاثیان، ۱۴۰۱: ۱۰).

برای جبهه باطل برشمرد که البته ویژگی منفی آنها نیز می‌باشد، دوستی با کافران و دشمنان مسلمانان است؛ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أُرِيدُونَ أَنْ تَجْعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُبِينًا» (نساء: ۱۴۴). ترجمه: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! غیر از مؤمنان، کافران را ولی و تکیه‌گاه خود قرار ندهید! آیا می‌خواهید (با این عمل) دلیل آشکاری بر ضدّ خود در پیشگاه خدا قرار دهید؟!» (ترجمه مکارم شیرازی). خداوند متعال در این آیه خطاب به مسلمانان می‌فرماید که در جبهه دشمن قرار نگیرند، مانند آنچه ائتلاف سعودی در تکیه بر اسرائیل و آمریکا انجام می‌دهد و یا در جای دیگر می‌فرماید: «وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ» (هود: ۱۱۳). ترجمه: «و بر ظالمان تکیه ننمایید، که موجب می‌شود آتش شما را فرا گیرد» (ترجمه مکارم شیرازی). بنابراین، تکیه بر کافران و مستکبران از جمله ویژگی‌های منفی دشمنان داخلی است که قرآن کریم به‌وضوح بر آن تأکید دارد. معاذ جنید نیز در این زمینه چنین سروده است:

وَرَفَعْنَا: شَعَارَ (هِيَهَات) رَفَضًا وَاقْتَفَيْنَاكَ... عُذَّةً وَعَدِيدًا
وَصَرَخْنَا بِوَجْهِ كُلِّ دَعِيٍّ لَعَنَ اللَّهُ مَنْ تَوَلَّى يَزِيدًا
(جنید، ۲۰۱۸: ۲۷۳)

ترجمه: پرچم و شعار (هی‌هات: دور باد از ما ذلت) را برای نپذیرفتن برافراشتیم و بارها با تجهیزات و نفرات از شما پیروی کردیم. و در برابر هر حرامزاده‌ای فریاد زدیم: (خدا لعنت کند هر که را با یزید دوستی کند).

شاعر در این دو بیت شعری با بهره‌گیری از میراث شیعه، ماجرای شهادت امام حسین علیه السلام، ظلم و ستم یزید و مسأله پشت کردن یاران به حضرت را بیان کرده و با استفاده از آرایه تلمیح^۱ به برجسته‌سازی ویژگی منفی دشمنان داخلی که همان دوستی با کفار است می‌پردازد. گاهی فرستنده کلام همه باورها و داشته‌هایش را به زبان نمی‌آورد و در واقع بخشی از آن به صورت تلویحی باقی می‌ماند و مخاطب می‌تواند چنین اطلاعاتی را از دانش خود یا نگرش‌های مشترک دریافت کند (قاسمی اصل و نیازی، ۱۳۹۸: ۳۴۳) که این مسأله در برجسته‌سازی مؤثر است. معاذ جنید واژه «دعی: حرامزاده» در بیت دوم را از سخنان امام حسین (ع) در روز عاشورا وام گرفته است. امام حسین (ع) در آن سخنرانی تاریخی بیان می‌کنند مبنی بر اینکه یزید حرامزاده (الدعی بن الدعی: یزید بن معاویه) او را بین دو انتخاب قرار داده است: جنگ یا تن دادن به ذلت. امام حسین (ع) با قاطعیت می‌فرمایند که مرگ را بر زندگی با ذلت ترجیح می‌دهند (ر. ک محمدی ری‌شهری و دیگران، ۱۳۹۲: ۶۳). معاذ جنید نیز با استفاده از این واژه، بیان می‌کند، همان‌طور که امام حسین (ع) در برابر ظلم و فساد یزید مقاومت کرد، آنها نیز در برابر ظلم، هرگز تن به ذلت نداده و مرگ را بر آن ترجیح

^۱ صنعت تلمیح دربردارنده نوعی از ایجاز است که با الفاظ کم بر معانی بسیار دلالت دارد (قیس رازی، ۱۳۷۳: ۳۲۵).

خواهند داد. او در ادامه شعر نیز با نفرین فرستادن بر کسانی که با یزید و ظالمان و متجاوزان دوستی کردند، بر همین معنا تأکید می‌کند.

۳- خوف و ترس

ترسی که خداوند در دل دشمنان می‌اندازد از دیگر نقاط ضعف دشمنان در گفتمان قرآنی مقاومت است ﴿سَنُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ بِمَا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ﴾ (آل عمران: ۱۵۱). «ترجمه: بزودی در دل‌های کافران، بخاطر اینکه بدون دلیل، چیزهایی را برای خدا هم‌تا قرار دادند، رعب و ترس می‌افکنیم» (ترجمه مکارم شیرازی). معاذ جنید نیز این ترس را چنین به تصویر می‌کشد:

نَعْمَ... يَا طُغَاةَ الْأَرْضِ: نَحْنُ زَوَالُكُمْ تَخَوُّفُكُمْ مِنْ شَعْبِنَا... لَمْ يَكُنْ وَهْمًا
كَمَا دَخَلُوا (لِلبَيْتِ) أَوَّلَ مَرَّةٍ سَيَدْخُلُهُ (الْأَنْصَارُ) عَنْ أَنْفِكُمْ رَغْمًا
(جنید، ۲۰۱۸: ۲۸)

ترجمه: آری... ای طغیانگران زمین: ما نابودی شما هستیم. ترس شما از مردم ما توهم نبود. همانطور که برای اولین بار وارد (بیت المقدس) شدند؛ (انصار الله) بر خلاف میل شما وارد آن خواهند شد.

غیریت‌سازی از جمله راهبردهای برجسته‌سازی کلام است که باعث ایجاد دو قطبی خودی‌ها یا دوستان و غیرخودی‌ها می‌شود. شاعر در این دو بیت شعری با بهره‌گیری از واژگانی همچون «طغاة» و «نحن زوالکم» به قطبی‌سازی کلام پرداخته، آن را برجسته می‌کند. از سوی دیگر شاعر با یادآوری نخستین فتح بیت المقدس توسط مسلمانان و ارجاع به این واقعه تاریخی نه تنها قدرت مسلمانان را نشان می‌دهد؛ بلکه ویژگی شکست و ترس دشمنان صهیونیست را نیز برجسته می‌کند. همچنین این یادآوری می‌تواند بیانگر وحدت و همبستگی خودی‌ها باشد. وی در جای دیگر می‌گوید:

نَعْمَ هُوَ اللَّهُ يُعْطِي الْمُؤْمِنِينَ بِهِ مِنْ بَأْسِهِ هَيْبَةً... سُبْحَانَ مَنْ يَهْبُ
(همان، ۱۰۶)

ترجمه: آری، او خداست، به کسانی که به او ایمان دارند از قدرت خود، هیبت (ترس همراه با شکه و عظمت) می‌بخشد... منزّه است کسی که می‌بخشد.

«هو الله» که در این شعر ذکر شده است اشاره به یکی از ویژگی‌های خداوند است که در سوره توحید آمده است: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ ترجمه: «بگو: حقیقت این است که خدا یکتاست». (ترجمه مکارم شیرازی). این عبارت به یگانگی و بی‌همتایی خداوند اشاره دارد و به نوعی قدرت و عظمت الهی را بیان می‌کند. کاربرد آن در این بیت شعر یادآور این حقیقت است که هیچ‌چیز نمی‌تواند از قدرت الهی فراتر باشد و در نتیجه، ترس دشمنان در برابر این مبارزان الهی، به نوعی بازتابی از ضعف آن‌ها در برابر این قدرت بی‌کران خداوند است.

واژه هیبه در این بیت شعری به معنای ترس همراه با شکوه و عظمت است که خداوند به واسطه مؤمنان در دل دشمنان می‌اندازد. الفاظ شعر به وضوح بر تأثیر مضامین قرآنی مقاومت در شعر انصارالله یمن دلالت دارد. واژه «نعم» تأکیدی بر مضمون جمله است که ترس و نگرانی دشمنان را نشان می‌دهد. یکی از کاربردهای این واژه در زبان عربی، تأکید بر جمله است. (دسوقی، ۲/۲۰۰۹: ۳۰۵) قرابت معنایی واژه‌هایی مانند «بأس» و «هیبه» نیز باعث برجسته شدن معنای ترس در دل دشمنان شده است. تناقض میان «بأس» و «یهب» نیز بیانگر دو جنبه متفاوت از صفات خداوند متعال است که باعث قطبی‌شدگی و برجسته‌سازی سخن شده است.

یکی از ویژگی‌های شعری انصارالله در حوزه مقاومت این است که کمتر به برجسته‌سازی نقاط منفی دشمنان می‌پردازد و به نظر می‌رسد این رویکرد نیز تحت تأثیر قرآن کریم باشد؛ چرا که در تحلیل گفتگوی حضرت موسی علیه‌السلام و فرعون در قرآن کریم، که در پرتو مربع ایدئولوژی وندایک تحلیل شده است، این مسأله نمایان است. (پاشازانوس و رحیمی، ۱۳۹۸: ۳۳) به عنوان نمونه، او در بیان ویژگی‌های مثبت خود، به فرعون می‌گوید: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ - حَقِيقٌ عَلَىٰ أَنَا أَقُولُ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ قَدْ جِئْتُكَ بِبَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (اعراف: ۱۰۴-۱۰۵) ترجمه: «و موسی گفت: ای فرعون! من فرستاده‌ای از سوی پروردگار جهانیانم. سزاوار است که بر خدا جز حق نگویم. من دلیل روشنی از پروردگارتان برای شما آورده‌ام؛ پس بنی اسرائیل را با من بفرست!». (ترجمه مکارم شیرازی) در این آیه، حضرت موسی (ع) در تلاش است تا ویژگی‌های مثبت خود را معرفی کند، مانند (فرستاده خدا بودن، سخن حق گفتن و آوردن دلیل روشن)، و در پی بیان ویژگی‌های منفی فرعون نیست. یا در جای دیگری می‌فرماید: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ رَبِّي أَعْلَمُ بِمَن جَاءَ بِالْهُدَىٰ مِنْ عِنْدِهِ وَمَن تَكُونُ لَهُ عَاقِبَةُ الدَّارِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ (قصص: ۳۷) ترجمه: «موسی گفت: پروردگارم از حال کسانی که هدایت را از نزد او آورده‌اند، و کسانی که عاقبت نیک سرای (دنیا و آخرت) از آن آنهاست آگاه‌تر است! مسلماً ظالمان رستگار نخواهند شد!». (ترجمه مکارم شیرازی) در این آیه، حضرت موسی (ع) ضمن تأکید بر ویژگی‌های مثبت خود، مانند هدایت و عاقبت به خیری، به‌طور غیرمستقیم و با تعریض، صفت ظلم را به فرعون نسبت می‌دهد. از این روی در اشعار معاذ جنید نیز برجسته‌کردن ویژگی‌های منفی دیگری را کمتر می‌بینیم و بیشتر بر نقاط مثبت خود متمرکز شده و آن را برجسته کرده است.

به حاشیه راندن نقاط ضعف جبهه خودی

۱- تعداد کم

در جنگ‌های صدر اسلام، همواره تعداد مؤمنان و کافران برابر نبوده است. قرآن کریم به دنبال کم اهمیت جلوه دادن و به حاشیه‌رانی این نابرابری آماری است و آیاتی نیز در این زمینه نازل شده که

مسلمانان را به نبرد فراخوانده است، مانند این آیه شریفه: ﴿كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ (بقره: ۲۴۹). ترجمه: «چه بسیار گروه‌های کوچکی که به فرمان خدا، بر گروه‌های عظیمی پیروز شدند! و خداوند، با صابران و استقامت‌کنندگان است.» (ترجمه مکارم شیرازی). در موارد دیگر نیز بر این مسأله تأکید شده است: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ ۚ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ ۚ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾ (انفال: ۶۵). ترجمه: «ای پیامبر! مؤمنان را به جنگ (با دشمن) تشویق کن! هرگاه بیست نفر با استقامت از شما باشند، بر دویست نفر غلبه می‌کنند؛ و اگر صد نفر باشند، بر هزار نفر از کسانی که کافر شدند، پیروز می‌گردند؛ چرا که آنها گروهی هستند که نمی‌فهمند!» (ترجمه مکارم شیرازی). معاذ جنید نیز چنین می‌سراید:

الْفَرْدُ يَبْلُغُ بَيْنَهُمْ مِائَةً... وَيَبْقَى فِي صُغُودٍ
فَإِذَا التَّقِيَتْ بِوَاحِدٍ فَقُلُ التَّقِيْنَا بِالْعَدِيدِ
(جنید، ۲۰۱۸: ۲۶۱)

ترجمه: در میان آنها یک نفر از صد نفر بیشتر است... و همچنان در حال افزایش است. اگر با یکی برخورد کردی؛ بگو با خیلی برخورد داشتیم. شاعر در این بیت شعری با استفاده از آرایه بدیعی مبالغه در جمله «الْفَرْدُ يَبْلُغُ بَيْنَهُمْ مِائَةً» (بین آنها یک نفر از صد نفر بیشتر است)، قدرت و توانمندی مبارزان جبهه خودی را در حالی که تعداد کمی دارند، پررنگ و برجسته می‌کند. این استفاده از مبالغه باعث می‌شود که تعداد کم خودی‌ها کم‌اهمیت شده و به حاشیه رانده شود. در واقع، آرایه مبالغه به این معناست که فرد برای یک ویژگی، سطحی از شدت یا ضعف را بیان می‌کند که بسیار غریب یا دور از ذهن باشد. (فندرسکی، ۱۳۸۱: ۱۰۴) استفاده از واژه‌های «واحد» و «العدید» در بیت دوم نیز پیام مشابهی را منتقل می‌کند. همچنین، هم‌معنایی واژه‌های «یبلغ» و «صعود» نیز به این حاشیه‌رانی کمک می‌کند. وی در جای دیگر نیز چنین سروده است:

مَنْ إِلَى الدِّينِ يَنْتُمُونَ إِدْعَاءَ تَرْكُونَا... كَمَا تُرِكَتْ وَحِيدًا!!
نَحْنُ فِي (كَرْبَلَاءَ) مُنْذُ سَنَيْنَ كُلُّ يَوْمٍ نَعِيشُهَا تَجْسِيدًا
(جنید، ۲۰۱۸: ۲۷۵)

ترجمه: کسانی که از روی ادعا به دین وابستگی دارند، ما را ترک کردند... همانطور که تو تنها ماندی. ما سال‌ها در کربلا هستیم. هر روز، ما آن را به عنوان یک تجسم زندگی می‌کنیم. شاعر در این ابیات با بهره‌گیری از رمز و نماد (کربلا) تلاش دارد که تصویری از فداکاری، شهادت و عدالت‌خواهی را به تصویر بکشد و بیان کند که حتی تعداد کم یاران در این مسیر، ایشان

را از هدف باز نمی‌دارد و ویژگی تعداد کم نسبت به دشمن را به حاشیه براند. واژه «کل یوم»، «تجسید» تأکیدی بر عمق احساسات و ارتباط عاطفی با واقعه عاشورا و قیام علیه ظالمان با وجود تعداد کم است. از طرفی دیگر شاعر با استراتژی زبانی بزرگنمایی و استعاره تلاش دارد تا شجاعت خودی‌ها را برجسته‌سازی و تعداد کم را به حاشیه براند. ون دایک نیز معتقد است که گاهی فرایند برجسته‌سازی به واسطه استعاره صورت می‌گیرد (ون‌دایک، ۱۳۸۹: ۷۳۵).

۲- آسیب‌هایی که به مؤمنان می‌رسد

در قرآن کریم، آسیب‌هایی که به مؤمنان در جنگ می‌رسد به عنوان شکست واقعی محسوب نمی‌شود؛ زیرا خداوند به آن‌ها پاداش می‌دهد و شهادت و فداکاری در راه دین را تأیید می‌کند. از این روی قرآن کریم در صدد به حاشیه‌رانی و کاستن از اهمیت دنیایی و مادی آسیب‌هایی است که مؤمنان در جنگ می‌بینند؛ بنابراین، آن‌ها نباید با این آسیب‌ها روحیه خود را ببازند، زیرا سختی‌ها فرصتی برای تقویت ایمان و نزدیک‌تر شدن به خداوند هستند و باید به پاداش‌های اخروی امیدوار باشند. ﴿وَمَنْ يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (نساء: ۷۴) ترجمه: «آن کس که در راه خدا پیکار کند، و کشته شود یا پیروز گردد، پاداش بزرگی به او خواهیم داد.» (ترجمه مکارم شیرازی) در جای دیگر نیز می‌فرماید: ﴿وَلَا تَحْزَنْ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَالُهُمْ بَلْ أَخْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزُقُونَ﴾ (آل عمران: ۱۶۹) ترجمه: «ای پیامبر! هرگز گمان مبر کسانی که در راه خدا کشته شدند، مردگانند! بلکه آنان زنده‌اند، و نزد پروردگارشان روزی داده می‌شوند.» (ترجمه مکارم شیرازی) و همچنین می‌فرماید: ﴿وَكَايْنٍ مِنْ نَبِيِّ قَاتَلْ مَعَهُ رِثْيُونٌ كَثِيرٌ فَمَا وَهْنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا﴾ (آل عمران: ۱۴۶) ترجمه: «چه بسیار پیامبرانی که مردان الهی فراوانی به همراه آنان جنگ کردند! آن‌ها هیچ‌گاه در برابر آنچه در راه خدا به آنان می‌رسید، سست و ناتوان نشدند (و تن به تسلیم ندادند).» (ترجمه مکارم شیرازی) این آیات با تأکید بر ارزش اخروی آسیب‌ها و سختی‌هایی که مؤمنان در راه خدا متحمل می‌شوند، اهمیت بالای معنوی و اخروی آن‌ها را نشان می‌دهد و از سوی دیگر اهمیت مادی و دنیوی این امور را کاهش داده و به حاشیه می‌راند.

شاعر نیز در این راستا چنین می‌سراید:

مِنْ كُلِّ جُحٍ فَيْك... تَهْرُمُ بَاطِلًا... وَتَقِيمُ حَقًّا

لا... لَنْ تَمُوتَ؛ لَأَنَّ وَعْدَ اللَّهِ كَانَ عَلَيْهِ حَقًّا (جنید، ۲۰۱۸: ۱۶۷)

ترجمه: از هر زحمت... باطل را شکست می‌دهی... و حق را برپا می‌کنی. نه... تو هرگز نمی‌میری. زیرا وعده خداوند، حق و اجبی بر (عهده) اوست.

«جرح» در این بیت شعری استعاره مصرحه از آسیب‌هایی است که در رویارویی با دشمنان به خودی‌ها می‌رسد. شاعر با استراتژی قطب‌بندی («آن‌ها» در برابر «خودی‌ها») با استفاده از عبارات

«تهزم باطلا» در مقابل «تقیم حقا»، تلاش می‌کند تا اهمیت این آسیب‌ها را به حاشیه براند. در ادامه، الفاظ «لا» و «لن» بر مفهوم پیروزی بر دشمنان تأکید می‌کنند و کم‌اهمیت بودن آسیب‌ها را نشان می‌دهند. عبارت (لَنْ تَمُوتَ) (تو هرگز نمی‌میری) به مفهوم زندگی جاودانه شهدا اشاره دارد که در آیه ۱۶۹ آل عمران بیان شده است. عبارت (وعد الله) بیانگر این است که این مضمون، متأثر از اندیشه و نگاه دینی می‌باشد. وی همچنین می‌گوید:

مُصَابٌ عَدُوَّهُمْ قَهْرٌ وَذُلٌّ مُصَابُهُمْ افْتِخَارٌ وَارْتِقَاءٌ
بِفَضْلِ عَطَاءٍ جَرَحَى الْحَرْبِ فُرْنَا بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ
(همان: ۲۶۰)

ترجمه: مصیبت‌های دشمن آنها، شکست و ذلت است و آسیب‌های ایشان سبب افتخار و رشد است. به لطف جانبازی مجروحان جنگ، پیروز شدیم. «به سبب یاری خداوند؛ و او هر کس را بخواهد یاری می‌دهد».

در بیت اول شاعر با آرایه مقابله همزمان به برجسته‌سازی ویژگی منفی دشمنان و به حاشیه‌رانی نقاط ضعف خودی‌ها پرداخته است. استراتژی زبانی هم معنایی در واژه‌های «قهر و ذل» و «افتخار و ارتقاء» در این فرایند موثر بوده است. مصرع دوم از بیت دوم نیز از آیه ۵ سوره روم اقتباس شده است، ﴿يَنْصُرُ اللَّهُ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾ ترجمه: «به سبب یاری خداوند؛ او هر کس را بخواهد یاری می‌دهد؛ و او صاحب قدرت و رحیم است.» (ترجمه مکارم شیرازی) بنابراین، مشخص می‌شود که این نوع اندیشه متأثر از تفکر دینی و اسلامی است، چنان‌که در آیه ۷۴ سوره نساء نیز بیان شده است که در راه مقاومت، هم پیروزی و هم شهادت مایه سعادت و رستگاری است و از این طریق، از اهمیت دنیوی این آسیب‌ها می‌کاهد.

۳- کمبود تجهیزات

یکی از اموری که قرآن کریم تلاش دارد که آن را حاشیه براند، مسأله کمبود تجهیزات و قدرت کمتر نسبت به دشمن است. قرآن کریم، مؤمنان را به پایداری فرا می‌خواند و بیان می‌کند که حتی با وجود این کمبودها، می‌توان با یاری خداوند بر دشمن پیروز شد، ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرِ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (آل عمران: ۱۲۳) ترجمه: «خداوند شما را در «بدر» یاری کرد (و بر دشمنان خطرناک، پیروز ساخت)؛ در حالی که شما (نسبت به آنها)، ناتوان بودید. پس، از خدا بهره‌ییزید (و در برابر دشمن، مخالفت فرمان پیاپی نکنید)، تا شکر نعمت او را بجا آورده باشید!» (ترجمه مکارم شیرازی). معاذ جنید نیز در این زمینه چنین می‌سراید:

مُؤَاجِهَا كُلِّ أَنْوَاعِ السَّلَاحِ... وَفِي يَدَيْكَ قَلْبٌ بِحَبْلِ اللَّهِ مُتَصِلٌ
عَلَى يَدَيْكَ) الْكِلَاشِنْكُوفُ (قَادِفَةٌ مِنْهَا أُذِلَّتْ جُيُوشٌ وَاکْتَوَتْ دُؤُلُ
(جنید، ۲۰۱۸: ۶۹)

ترجمه: با انواع سلاح‌ها روبرویی... و در دستان تو قلبی است که به ریسمان خداوند متصل است. کلاشینکف روی دست شلیک می‌کند، ارتش‌ها از آن تحقیر شدند و دولت‌ها (در آتش) سوختند. شاعر در این بیت شعری از آرایه مقابله و استراتژی قطب‌بندی و دوگانه‌سازی برای ایجاد تقابل بین «ما» (مبارزان یمنی جبهه مقاومت) و «آنها» (دشمنان باطل) استفاده کرده‌است. قراردادن انواع تجهیزات دشمن در برابر ایمان قوی خودی‌ها به عنوان سلاح، باعث شده که کمبود تجهیزات به حاشیه‌رانده و کم اهمیت جلوه داده شود. «حبل الله» استعاره مصرّحه از قرآن کریم است که به عنوان نماد ایمان و اعتماد به قدرت الهی بر این مفهوم تأکید می‌کند. کاربرد کلمه قرآنی «حبل الله» نیز دلیلی بر این ادعاست که این اندیشه تحت تأثیر تفکر دینی و قرآن کریم قرار دارد.

قُلُوا لَمْ يَمْلِكْ غَيْرَ الْحِجَارَةِ

سَوْفَ نَهْزِمُكُمْ

وَسَوْفَ تَرَوْنَ أَنَّ لَمْ نُبَالِغْ حِينَ قُلْنَا:

إِنَّ هَذِي الْأَرْضَ مَقْبَرَةُ الْغُرَاةِ... (همان: ۲۴۰)

ترجمه: اگر جز سنگ چیزی نداشته باشیم، شما را شکست خواهیم داد. خواهید دید که وقتی می‌گوییم اغراق نمی‌کنیم: که این سرزمین گورستان مهاجمان است. شاعر در این شعر به حاشیه‌رانی نقطه ضعف کمبود تجهیزات می‌پردازد. در این شعر سنگ نمادی برای نشان دادن پلیداری حتی با کمترین تجهیزات و امکانات است. این نماد به‌ویژه در ادبیات مقاومت فلسطین مشهور شده است (ر. ک. عبادوی، ۲۰۱۷: ۶۴-۷۱). سنگ به عنوان ابزاری ساده و در دسترس، نماد پایداری مبارزانی است که با کمترین امکانات در برابر دشمنی قدرتمند و مجهز می‌ایستند و تسلیم نمی‌شوند. شاعر با استفاده از این نماد درصدد بیان این مطلب است که حتی اگر به جای این تجهیزات کم فقط سنگ در دستان ما بود، باز هم شما را شکست می‌دادیم؛ بنابراین کمبود تجهیزات اهمیتی نداشته و به حاشیه رانده شده است. سنگ نمادی از سادگی تجهیزات و از طرفی دیگر دست‌نیافتنی بودن قدرت یمن در برابر دشمنان است چرا که قدرت واقعی آنها ایمان است. تشبیه یمن به قبرستان متجاوزان نیز در راستای به حاشیه راندن نقاط قوت دشمن و نقاط ضعف خودی است.

به حاشیه راندن نقاط قوت دشمن

۱- تعداد و تجهیزات زیاد دشمن

به حاشیه راندن نقاط قوت دشمن در ادبیات پایداری، روحیه جبهه خودی را تقویت می‌کند. این رویکرد با ایجاد امید و اعتماد به نفس در میان نیروهای خودی، آن‌ها را به مقاومت و پایداری بیشتر تشویق می‌کند و احساس برتری روانی را در مواجهه با دشمن افزایش می‌دهد. ادبیات قرآن کریم درباره مقاومت و مسائل جنگی به طور کلی سرشار از مژده و بشارت است و یکی از شرایط مهم برای ایجاد تحول را نترسیدن از تجهیزات و تعداد دشمن می‌داند و آن‌ها را عامل پیروزی نمی‌شمارد به عنوان مثال می‌فرماید: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ لِيَصُدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ۚ فَسَيَنْفِقُوهَا ثُمَّ تَكُونُ عَلَيْهِمْ حَسْرَةً ثُمَّ يُغْلَبُونَ﴾ (انفال: ۳۶). ترجمه: «آن‌ها که کافر شدند، اموالشان را برای بازداشتن (مردم) از راه خدا خرج می‌کنند؛ آنان این اموال را (که برای به دست آوردنش زحمت کشیده‌اند، در این راه) مصرف می‌کنند، اما مایه حسرت و اندوهشان خواهد شد؛ و سپس شکست خواهند خورد.» (ترجمه مکارم شیرازی) این آیه درباره ابوسفیان نازل شده که در جنگ احد دو هزار نفر را از برای جنگ با مسلمین استخدام و اجیر کرده بود و برخی معتقدند که درباره اطعام‌کنندگان و انفاق‌کنندگان روز جنگ بدر بوده است که اینان دوازده نفر از قریش بودند (طبرسی، ۱۹۹۵: ۴/ ۴۶۴). در خصوص تعداد زیاد دشمنان نیز می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (انفال: ۴۵). ترجمه: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! هنگامی که (در میدان نبرد) با گروهی رو به رو می‌شوید، ثابت قدم باشید! و خدا را فراوان یاد کنید، تا رستگار شوید!» (ترجمه مکارم شیرازی). معاذ جنید نیز در این زمینه می‌گوید:

۱-۱- تعداد زیاد دشمن

أَتَاكَ الْمُعْتَدُونَ وَهُمْ أَنَاسٌ وَعَادُوا مِنْ ثَرَاكَ وَهُمْ ضَبَابٌ!

(جنید، ۲۰۱۸: ۸۳)

ترجمه: متجاوزان نزد تو آمدند، در حالی که (بسان) انسان‌ها بودند، آن‌ها در حالی که شبیه مه بودند از خاک تو بازگشتند!

شاعر با بهره‌گیری از آرایه مقابله (آمدن دشمن به شکل انسان‌ها و بازگشتن به شکل مه) تلاش دارد تا ویژگی تعداد زیاد دشمنان را به حاشیه براند. عبارت (عادوا و هم ضباب) کنایه از شکست است. تشبیه بلیغ دشمنان به ضباب (مه) نیز تأکید دیگری بر به حاشیه‌راندن ویژگی تعداد لشکریان دشمن است. این تشبیه نشان‌دهنده نابودی و شکست کامل آن‌ها است. مه به سرعت محو می‌شود، و نمادی از ناتوانی و ناپایداری دشمنان پس از رویارویی با مقاومت و حق است. لفظ «ثری» نماد

وطن دوستی و برجسته‌سازی نقاط مثبت خودی‌هاست، در حالی که نقطه قوت دشمن را به حاشیه می‌برد. در جای دیگر نیز می‌گوید:

أَجِيشْ ذَاكَ؟ أَمْ سَاعِي بَرِيدٍ بِهِ حَمَلُوا السَّلَاحَ لَنَا وَعَابُوا
جُنُودٌ فُرَعُوا مِنْ مُحْتَوَاهُمْ تَقَدَّمَهُمْ رُجُوعٌ وَانْسَحَابٌ
(همان: ۸۴)

ترجمه: این ارتش است؟ یا پستی؟ با آن برای ما سلاح آوردند و ناپدید شدند. آن‌ها سربازانی هستند که از محتوای اصلی خود تهی شدند. پیشروی آن‌ها بسان بازگشت و عقب‌نشینی است. شاعر با استفاده از استفهام انکاری، لشکریان دشمن را تحقیر و تمسخر کرده است. این مسأله در ادبیات و حتی قرآن کریم نیز مشاهده می‌شود، جایی که گاهی استفهام برای ریشخند و تمسخر به کار می‌رود (زرکشی، ۱۹۵۷: ۳۴۳). بدین ترتیب، شاعر نقطه قوت دشمن که فراوانی نیروی نظامی است را به حاشیه می‌راند و در بیت دوم با استفاده از صنعت تشبیه بر این به حاشیه‌رانی تأکید می‌کند، حتی پیشروی آن‌ها را به عنوان بازگشت و عقب‌نشینی بر می‌شمارد. تناسب میان واژگان «رجوع» و «انسحاب» نیز در به حاشیه‌رانی این نقطه قوت دشمن موثر است

۲-۱- تجهیزات زیاد دشمن

معاذ جنید در خصوص به حاشیه‌راندن ادوات نظامی زیاد دشمن نیز می‌گوید:

وَدَبَابَاهُمْ كَانَتْ حَدِيدًا وَلَكِنْ فِي يَدَيْكَ هَا احْتَطَابُ!
لَعَمْرُكَ قُلْ لَهُمْ: إِنَّ "الْأَبَاتِشِي" بِأَعْيُنٍ جَيْشِكَ الْعَايِ دُبَابُ
(جنید، ۲۰۱۸: ۸۴)

ترجمه: و تانک‌ها (و خودروهای زرهی‌شان) از آهن بود! اما در دست‌های تو همچون هیزمی (برای سوختن) بودند. سوگند به جان تو به آن‌ها بگو: در چشم ارتش قدرتمند تو، هلیکوپترهای آپاچی بسان مگس هستند.

شاعر در این بیت با بهره‌گیری از استعاره مصرّحه کلمه (احتطاب: تهیه هیزم) برای تسخیر تجهیزات و جنگ‌افزارها دشمن، به تحقیر آنها پرداخته و این ویژگی مثبت را به حاشیه می‌راند. تشبیه هلیکوپتر آپاچی به مگس نیز نشان‌دهنده کم اهمیت شمردن تجهیزات دشمن و به حاشیه‌رانی این ویژگی است. شاعر در این ابیات افزون بر تحقیر دشمن، اعتماد به نفس و روحیه پیروزی را در نیروهای خودی تقویت می‌کند و نشان می‌دهد که هیچ سلاح و فناوری نمی‌تواند در برابر اراده و ایمان مقاومت پیروز شود. در جای دیگری نیز چنین سروده است:

قَدْ تَشْتَرُونَ سِلَاحَ كُلِّ الْأَرْضِ

لَكِنَّ الشَّجَاعَةَ وَالْإِرَادَةَ وَالصُّمُودَ

دَخَانُ لَا تُشْتَرَى!؟

وَقَدْ امْتَلَكْنَاهَا... وَمَادَامَتْ بِحُوزِنَا (همان: ۲۴۰)

ترجمه: چه بسا شما سلاح‌های تمام زمین را بخريد. اما شجاعت، اراده و استواری، مهمات خریدنی نیست؟! ما مالک آن بوده‌ایم... و همیشه نزد ما بوده است.

وجهیت، به معنای نگرش یا نظر گوینده در مورد صحت گزاره‌ای است که توسط یک جمله بیان می‌شود (خاکپور و عقدایی، ۱۳۹۷: ۱۶). در زبان عربی، برای تحلیل وجهیت می‌توان به برخی حروفی که قبل از فعل قرار می‌گیرند و بر معنای آن اثر می‌گذارند توجه کرد (همان). وجود حرف «قد» قبل از «تشترون» بیانگر این است که نگاه شاعر به این تجهیزات به‌عنوان چیزی موقتی و غیر دائمی است؛ چرا که اولاً دشمن قادر به ساخت آنها نیست و بلکه آنها را می‌خرد، و از طرفی دیگر، این خریدن نیز امری احتمالی است. معاذ جنید با استراتژی زبانی قطبی‌سازی و آرایه مقابله، شجاعت، اراده و پایداری را در برابر این تجهیزات برجسته می‌کند که در به حاشیه‌رانی تجهیزات دشمن تأثیرگذار است. آرایه تضاد میان (تشترون) و (لا تشتري) توان نظامی دشمن را به حاشیه رانده و ویژگی مثبت خودی (شجاعت، اراده و استواری) را برجسته می‌کند.

نتیجه‌گیری

نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که:

شعر معاذ جُنید نقش مهمی در بازتاب مضامین قرآنی و مفاهیم پایداری دارد و توانسته است اندیشه‌های قرآنی را در میان انصارالله یمن گسترش دهد. او با بهره‌گیری از شگردهای زبانی و ادبی متنوع، به‌ویژه غیریت‌سازی و هم‌معنایی، در پی برجسته‌سازی نقاط قوت «خودی‌ها» همچون ایمان، امداد الهی، آمادگی نظامی، وحدت، توکل، دعا و صبر است. در همین راستا، شاعر می‌کوشد نقاط ضعف دشمن را پررنگ کند و آنها را در برابر مخاطب برجسته سازد؛ ضعف‌هایی مانند مکر و نیرنگ، دوستی با کافران و ترس.

از سوی دیگر، جُنید با مهارت‌های زبانی خود تلاش می‌کند تا نقاط ضعف خودی‌ها مانند کمی تعداد، آسیب‌پذیری‌ها و کمبود تجهیزات را به حاشیه براند و در مقابل، نقاط قوت دشمن مانند امکانات پیشرفته و نیروهای فراوان را کمرنگ جلوه دهد. بر اساس این تحلیل، دو محور اصلی در اشعار او برجسته است: نخست، برجسته‌سازی نقاط قوت خودی‌ها و دوم، به حاشیه‌راندن نقاط قوت دشمن؛ و هر دو محور به‌طور مستقیم از اندیشه‌های قرآنی الهام گرفته‌اند.

کتابنامه

قرآن کریم.

افضلی، زهرا، & غیاثیان، مریم سادات. (۱۴۰۱). «گفتمان کاوی نامه‌های امام علی (ع) به معاویه بر اساس رویکرد وندایک». *فصلنامه پژوهش‌نامه نهج البلاغه*، ۱۰ (۳۸)، ۲۱-۱.

[10.22084/nahj.2022.26231.2811](https://doi.org/10.22084/nahj.2022.26231.2811)

امیدی، علی، & احمدی‌نژاد، حمید. (۱۳۹۷). «غیریت‌سازی خاکستری در شاهنامه فردوسی بر اساس نظریه گفتمان لاکلاو و موفه». *مطالعات ملی*، ۷۴ (۲)، ۴۲-۲۳. [20.1001.1.1735059.1397.19.74.2.3](https://doi.org/10.1001.1.1735059.1397.19.74.2.3)

باقری، محمدحسین. (۱۴۰۲). «غیریت‌سازی گفتمان اسلام فقه‌ای بر اساس اندیشه امام خمینی (ره)». *فصلنامه علمی مطالعات میان‌فرهنگی*، ۱۸ (۵۵)، ۵۴-۳۳. دسترسی:

https://journals.iau.ir/article_705257.html

پاشازانوس، احمد، & رحیمی، معصومه. (۱۳۹۸). «تحلیل گفتگوی حضرت موسی و فرعون در سایه مربع ایدئولوژیک ون‌دایک». *پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن*، ۲ (۲)، ۳۶-۲۱.

[10.22108/nrgs.2019.115440.1390](https://doi.org/10.22108/nrgs.2019.115440.1390)

التفتازانی، سعدالدین. (۲۰۰۱). *المطول شرح تلخیص مفتاح العلوم* (تحقیق عبدالحمید هنداوی). بیروت: دارالکتب العلمیة.

جنید، معاذ. (۲۰۱۸). *دیوان محمدیون* (ط ۱). یمن: مؤسسه محمدیون للثقافة و النشر.

حامدی شیروان، زهرا، & زرقانی، سیدمهدی. (۱۳۹۳). «تحلیل داستان رستم و شغاد بر اساس مربع ایدئولوژیک ون‌دایک». *مجله کاوش‌نامه زبان و ادبیات فارسی*، ۱۵ (۲۸)، ۱۲۹-۹۹.

[20.1001.1.17359589.1393.15.28.4.5](https://doi.org/10.1001.1.17359589.1393.15.28.4.5)

خاکپور، حسین، & عقدایی، فاطمه. (۱۳۹۷). «تحلیل گفتمان انتقادی امام محمدباقر خطاب به اهل دمشق بر مبنای نظریه فرکلاف و ون‌دایک». *فصلنامه مطالعات ادبی متون اسلامی*، ۱ (۱)، ۳۲-۹.

[10.22081/jrla.2018.50189.1169](https://doi.org/10.22081/jrla.2018.50189.1169)

دسوقی، محمد عرفة. (۲۰۰۹). *حاشیة الدسوقی علی معنی اللبیب عن کتب الأعراب*. بیروت: دار و مکتبة الهلال.

زرکشی، محمد بن بهادر. (۱۹۵۷). *البرهان فی علوم القرآن* (ج ۲، ط ۱). بیروت: دار إحياء الكتب العربية.

سبتمبرنت. (۲۰۲۲، ۲۰ اکتبر). «من هو معاذ الجنید...! شاعر الحرب وبطل القوائد البالیستية» سبتمبر نت

<https://www.26sep.net>.

سویس اینفو (۲۰۲۱، ۰۸ آوریل). «الزوامل أداة إضافية فی أیدی الحوثیین فی حرب الیمن»

<https://www.swissinfo.ch>

سیدکامل، انور. (۲۰۱۷). «الوجود الحوثی فی الیمن: دراسة فی الجغرافیا السیاسیة». *مجله مرکز الخدمة للاستشارات البحثیة واللغات، کلیة الآداب، جامعة المنوفة*، ۵۶ (۱)، ۶۸-۱.

[10.21608/jocr.2017.135112](https://doi.org/10.21608/jocr.2017.135112)

سیدی، سیدحسین، & سالم، شیرین. (۱۳۹۱). «جلوه‌های پایداری در سروده‌های فدوی طوقان». *ادبیات*

پایداری، ۳(۶)، ۱۸۵-۲۰۸. [10.22103/jrl.2012.320](https://doi.org/10.22103/jrl.2012.320)

شجاعی، امیرنجات، & نظری، مهدی. (۱۳۹۶ش). *ادبیات فارسی*. تهران: انتشارات بین‌المللی گاج.

شمس قیس رازی، محمد. (۱۳۷۳ش). *المعجم* (ج ۱، به کوشش سیروس شمیسا). تهران: [بی‌ناشر].

صرفی، محمدرضا. (۱۳۹۳). «گستره ادبیات پایداری». *ادبیات پایداری*، ۶(۱۰)، ۲۰۷-۲۳۷. دسترسی:

<https://surl.li/fgqgon>

طاقتی، علیرضا، & آقای، هادی. (۱۳۹۸). «تأثیرپذیری جنبش‌های مقاومت اسلامی از گفتمان انقلاب

اسلامی در راستای تحقق بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی (موردپژوهی: جنبش انصارالله یمن)». در

همایش بین‌المللی گام دوم انقلاب اسلامی (الگوی نظام انقلابی تمدن‌ساز): مقالات اولین همایش

بین‌المللی گام دوم انقلاب (۱۶ بهمن ۱۳۹۸، صص ۲۱۲۴-۲۱۴۱).

طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۷۸ش). *تفسیر المیزان* (ترجمه محمد باقر موسوی، ۲۰ ج). قم: جامعه

مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.

الطبرسی. (۱۹۹۵). *تفسیر مجمع البیان* (تحقیق لجنة من العلماء و المحققين الأخصائيين). بیروت: مؤسسة

الأعلمی للمطبوعات.

عبداوی، حفیظه. (۲۰۱۷). «رمز الحجر فی القصیده الفلسطینیة المعاصرة». *مجلة النقد والدراسات الأدبیة*

واللغویة، ۱۵(۱)، ۶۴-۷۱. دسترسی: <https://asjp.cerist.dz/en/article/133357>

فندرسکی، ابوطالب. (۱۳۸۱ش). *رساله بیان بدیع*. تهران: دفتر تبلیغات اسلامی.

قادی، آزاده، سیدی، سیدحسین، & صدیقی، بهار. (۱۴۰۲). «بررسی بازنمود ایدئولوژی در گفتمان شعری

«الأرض و الجرح الذی لا ینفتح» أمل دنقل بر اساس مربع ایدئولوژیک ون‌دایک». *نشریه ادب عربی*

(دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران)، ۱۵(۱)، ۲۳-۴۲.

<https://doi.org/10.22059/jalit.2022.333611.612473>

قاسمی اصل، زینب، & نیازی، شهریار. (۱۳۹۸). «مطالعه ساخت‌های گفتمان‌مدار معنایی در روزنامه الحیاه

عربستان با تکیه بر الگوی ون‌دایک». *مجله زبان‌پژوهی*، ۱۱(۳۲)، ۳۳۱-۳۵۵.

[10.22051/jlr.2018.16523.1383](https://doi.org/10.22051/jlr.2018.16523.1383)

کنفانی، غسان. (۱۳۶۱ش). *ادبیات مقاومت در فلسطین/اشغالی* (ترجمه موسی اسوار). تهران: سروش.

کیانی، حسین، & میرقادی، سیدفضل‌الله. (۱۳۸۸). «شهید و جانباز در شعر ابراهیم طوقان، شاعر مقاومت

فلسطین». *ادبیات پایداری*، ۱(۱)، ۱۲۷-۱۴۲. دسترسی: <https://surl.li/uvwuns>

محمدی ری‌شهری، محمد، & طباطبایی، محمد کاظم، & حسینی، حمید. (۱۳۹۴ش). *منتخب میزان*

الحکمة. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحديث، سازمان چاپ و نشر.

مطهری، مرتضی. (۱۳۹۰ش). *مجموعه آثار* (ج ۳). تهران: صدرا.

میرباقری فرد، سیدعلی اصغر، هاشمی، سیدمرتضی، & صفری فروشانی، حکمت‌اله. (۱۳۹۰). «نقد و تحلیل

مبحث تقدیم و تأخیر در علم معانی (بر اساس بوستان سعدی)». *مجله شعرپژوهی (بوستان ادب -*

علوم اجتماعی و انسانی)، ۳(۳)، ۱۷۳-۱۹۹. <https://doi.org/10.22099/jba.2012.277>

میرحسینی، سیدمحمد، قاسمی حامد، مرتضی، & شاورانی، مسعود. (۱۳۸۹). «استقامت و پایداری در قرآن».

ادبیات پایداری، (۳)، ۵۸۹-۶۱۰. [10.22103/jrl.2012.309](https://doi.org/10.22103/jrl.2012.309)

میرصادقی، جمال. (۱۳۷۷ش). *جمال و میمنت: واژه‌نامه هنر داستان‌نویسی*. تهران: کتاب مهنار.

نبی‌زاده‌سرابندی، سیما. (۱۳۷۲ش). *تجزیه و تحلیل متن بر مبنای واژگان نشاندار و بی‌نشان* (پایان‌نامه

کارشناسی ارشد غیرمنتشره). دانشگاه شیراز، وزارت علوم، تحقیقات و فناوری.

وبگاه المنتدی العربی لتحلیل السياسات الايرانية. (۱۳۹۸ش، ۱ آبان). «دوافع مسانده ایران للحوثیین فی

اليمن» <https://afaip.com>

ون‌دایک، تئون. (۱۳۸۹ش). *مطالعاتی در تحلیل گفتمان (از دستور متن تا گفتمان‌کاوی انتقادی)* (گروه

مترجمان، چاپ سوم). تهران: دفتر مطالعات و توسعه رسانه‌ها.

ون‌دایک، تئون. (۱۳۹۴ش). *ایدئولوژی و گفتمان* (ترجمه محسن نوبخت). تهران: نشر سیاه‌رود.

یارمحمدی، لطف‌الله. (۱۳۸۳ش). *گفتمان‌شناسی رایج و انتقادی*. تهران: انتشارات هرمس.

Transliterated References

Afzali, Zahra, & Ghiathiyani, Maryam Sadat. (1401sh). "Gofteman-kavi-ye Namaha-ye Imam Ali (a) be Mu'awiya bar Asas Ruykard-e Van Dijk." *Faslnameh Pazhuhesnameh Nahj al-Balagha*, 10(38), 1-21. doi:10.22084/nahj.2022.26231.2811 [in Persian]

Amidi, Ali, & Ahmadinejad, Hamid. (1397sh). "Gheyrīyat-sazi-ye Khākestari dar *Shahnameh-ye Ferdowsi* bar Asas Nazariyye-ye Gofteman-e Laclau va Mouffe." *Motale'at-e Melli*, (2/74), 23-42. doi:20.1001.1.1735059.1397.19.74.2.3 [in Persian]

Baqeri, Mohammad Hossein. (1402sh). "Gheyrīyat-sazi-ye Gofteman-e Eslam-e Feqāhati bar Asas Andishe-ye Imam Khomeini (r)." *Faslnameh-ye 'Elmi-ye Motale'at-e Miyān-Farhangi*, 18(55), 33-54. Access: https://journals.iau.ir/article_705257.html [in Persian]

Pashazanos, Ahmad, & Rahimi, Ma'sumeh. (1398sh). "Tahlil-e Goftoguy-e Hazrat Musa va Fir'awn dar Saye-ye Morabba'-ye Ideologik Van Dijk." *Pazhuhesnameh Zaban-shenākhti-ye Qur'an*, (2), 21-36. doi:10.22108/nrgs.2019.115440.1390 [in Persian]

al-Taftazani, Sa'd al-Din. (2001). *al-Mutawwal Sharh Talkhis Miftah al-'Ulum* (ed. Abd al-Hamid Hindawi). Bayrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. [in Arabic]

Junayd, Mu'adh. (2018). *Diwan Muhammadiyyun* (1st ed.). Yemen: Mu'assasat Muhammadiyyun li-l-Thaqafa wa al-Nashr. [in Arabic]

Hamidi Shirvan, Zahra, & Zargani, Seyyed Mahdi. (1393sh). "Tahlil-e Dastan-e Rostam va Shaghad bar Asas Morabba'-ye Ideologik Van Dijk." *Majalla-ye Kavoshnameh Zaban va Adabiyat-e Farsi*, 15(28), 99-129. doi:20.1001.1.17359589.1393.15.28.4.5 [in Persian]

Khakpur, Hossein, & Aqdai, Fatemeh. (1397sh). "Tahlil-e Gofteman-e Enteqadi-ye Imam Muhammad Baqir Khitab be Ahl-e Dimashq bar Mabna-ye Nazariyye-ye Fairclough va Van Dijk." *Faslnameh Motale'at-e Adabi-ye Motun-e Eslami*, (1), 9-32. doi:10.22081/jrla.2018.50189.1169 [in Persian]

- Dusuqi, Muhammad 'Arafa. (2009). *Hashiyat al-Dusuqi 'ala Mughni al-Labib 'an Kutub al-A'rab*. Bayrut: Dar wa Maktabat al-Hilal. [in Arabic]
- Zarkashi, Muhammad ibn Bahadur. (1957). *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* (Vol. 2, 1st ed.). Bayrut: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiya. [in Arabic]
- SeptemberNet. (2022, October 20). "Man huwa Mu'adh al-Junayd...! Sha'ir al-Harb wa Batal al-Qasa'id al-Balistiyya." *September Net*. <https://www.26sep.net> [in Arabic]
- Swissinfo. (2021, April 8). "al-Zawamil Adat Idafiyya fi Aydi al-Huthiyyin fi Harb al-Yaman." <https://www.swissinfo.ch> [in Arabic]
- Sayyid Kamel, Anwar. (2017). "al-Wujud al-Huthi fi al-Yaman: Dirasah fi al-Jughrafiya al-Siyasiyya." *Majallat Markaz al-Khidma li-l-Istisharat al-Bahthiyya wa al-Lughat, Kuliyyat al-Adab, Jami'at al-Minufiyya*, (56), 1–68. doi:10.21608/jocr.2017.135112 [in Arabic]
- Seyyedi, Seyyed Hossein, & Salem, Shirin. (1391sh). "Jalveh-haye Paydari dar Sorudeh-haye Fadwa Tuqan." *Adabiyat-e Paydari*, 3(6), 185–208. doi:10.22103/jrl.2012.320 [in Persian]
- Shoja'i, Amir Nejat, & Nazari, Mahdi. (1396sh). *Adabiyat-e Farsi*. Tehran: Entesharat-e Beyn al-Melali-ye Gaj. [in Persian]
- Shams Qays Razi, Muhammad. (1373sh). *al-Mu'jam* (Vol. 1, ed. Sirus Shamisa). Tehran: [no publisher]. [in Persian]
- Sarafi, Mohammad Reza. (1393sh). "Gostareh-ye Adabiyat-e Paydari." *Adabiyat-e Paydari*, 6(10), 207–237. Access: <https://surl.li/fggqon> [in Persian]
- Taqati, Alireza, & Aqa'i, Hadi. (1398sh). "Ta'sirpaziri-ye Jonbeshhaye Moqavemat-e Islami az Gofteman-e Enqelab-e Islami dar Raste-ye Tahaghogh-e Bayaniyyeh-ye Gam-e Dovvom-e Enqelab-e Islami (Case study: Jonbesh Ansarallah Yemen)." In *Hamayesh-e Beyn al-Melali-ye Gam-e Dovvom-e Enqelab-e Islami (Olgu-ye Nezam-e Enqelabi-ye Tamaddon-saz): Maqalat-e Avalin Hamayesh-e Beyn al-Melali-ye Gam-e Dovvom-e Enqelab* (Feb 2020, pp. 2124–2141). [in Persian]
- Tabataba'i, Muhammad Husayn. (1378sh). *Tafsir al-Mizan* (trans. Muhammad Baqir Mousavi, 20 vols.). Qom: Jame'at Modarresin Howzeh Elmiyeh Qom, Daftar Entesharat-e Eslami. [in Persian]
- al-Tabarsi. (1995). *Tafsir Majma' al-Bayan* (ed. Lajnat min al-'Ulama' wa al-Muhaqqiqin al-Ikhsa'iyyin). Bayrut: Mu'assasat al-A'lam li-l-Matbu'at. [in Arabic]
- Abdaoui, Hafiza. (2017). "Ramz al-Hajar fi al-Qasida al-Filastiniyya al-Mu'asira." *Majallat al-Naqd wa al-Dirasat al-Adabiyya wa al-Lughawiyya*, 5(1), 64–71. Access: <https://asjp.cerist.dz/en/article/133357> [in Arabic]
- Fandreski, Abu Talib. (1381sh). *Resaleh-ye Bayan-e Badi'*. Tehran: Daftar Tablighat-e Eslami. [in Persian]
- Qaderi, Azadeh, Seyyedi, Seyyed Hossein, & Sedighi, Bahar. (1402sh). "Barrasi-ye Baznamud-e Ideology dar Gofteman-e She'ri 'al-Ard wa al-Jurh alladhi la Yanftah' Amal Dunqul bar Asas Morabba'-ye Ideologik Van Dijk." *Nashriyeh Adab-e Arabi (Daneshkadeh Adabiyat va Olum Ensani, Daneshgah Tehran)*, 15(1), 23–42. <https://doi.org/10.22059/jalit.2022.333611.612473> [in Persian]
- Qasemi Asl, Zeinab, & Niazi, Shahriar. (1398sh). "Motale'eh-ye Sakht-haye Gofteman-madar-e Ma'nayi dar Rouznāme al-Hayat-e Arabestan ba Takkiyeh bar Olgu-ye Van Dijk." *Majalla-ye Zabanpazhuhi*, 11(32), 331–355. doi:10.22051/jlr.2018.16523.1383 [in Persian]

- Kanafani, Ghassan. (1361sh). *Adabiyat-e Moqavemat dar Filastin-e Eshghali* (trans. Mousa Aswar). Tehran: Soroush. [in Persian]
- Kiani, Hossein, & Mir Qaderi, Seyyed Fazl Allah. (1388sh). "Shahid va Janbaz dar Shi'r Ibrahim Tuqan, Sha'ir-e Moqavemat-e Filastin." *Adabiyat-e Paydari*, (1), 127–142. Access: <https://surl.li/uvwuns> [in Persian]
- Mohammadi Reyshahri, Muhammad, Tabataba'i, Muhammad Kazem, & Hosseini, Hamid. (1394sh). *Montakhab Mizan al-Hikma*. Qom: Mo'asseseh-ye Elmi Farhangi Dar al-Hadith, Sazman Chap va Nashr. [in Persian]
- Motahari, Morteza. (1390sh). *Majmu'eh Asar* (Vol. 3). Tehran: Sadra. [in Persian]
- Mirbagheri-Fard, Seyyed Ali Asghar, Hashemi, Seyyed Morteza, & Safari-Foroushani, Hekmat Allah. (1390sh). "Naqd va Tahlil-e Mabath-e Taqdim va Ta'khir dar 'Ilm al-Ma'ani (Bar Asas *Bustan-e Sa'di*).” *Majalla-ye She'rpazhuhi (Bustan-e Adab – Olum-e Ejtemai va Ensani)*, 3(3), 173–199. [in Persian]
- Mirhosseini, Seyyed Muhammad, Ghasemi Hamed, Morteza, & Shavarani, Masoud. (1389sh). "Esteqamat va Paydari dar Qur'an." *Adabiyat-e Paydari*, (3), 589–610. doi:10.22103/jrl.2012.309 [in Persian]
- Mirsadeqi, Jamal. (1377sh). *Jamal va Mimonat: Vajeh-nameh Honar-e Dastan-nevisi*. Tehran: Ketab-e Mahnaz. [in Persian]
- Nabi-zadeh Sarabandi, Sima. (1372sh). *Tajziyeh va Tahlil-e Matn bar Mabna-ye Vajegan-e Nishandar va Bi-Nishan* (Unpublished master's thesis). University of Shiraz, Ministry of Science, Research, and Technology. [in Persian]
- Webgah al-Muntada al-'Arabi li-Tahlil al-Siyasat al-Iraniyya. (1398sh, Aban 1). "Dawafe' Musanadat Iran li-l-Huthiyyin fi al-Yaman." <https://afaip.com> [in Arabic]
- van Dijk, Teun. (1389sh). *Motale'ati dar Tahlil-e Gofteman (az Dastur-e Matn ta Gofteman-kavi-ye Enteqadi)* (Goruh-e Motarjeman, 3rd ed.). Tehran: Daftar Motale'at va Tose'eh Rasaneha. [in Persian]
- van Dijk, Teun. (1394sh). *Ideology va Gofteman* (trans. Mohsen Nobakht). Tehran: Nashr-e Siahroud. [in Persian]
- Yarmohammadi, Lotf Allah. (1383sh). *Gofteman-shenasi-ye Rayej va Enteqadi*. Tehran: Entesharat-e Hermes. [in Persian]

Reflection of Qur'anic Themes of Resistance in the Poetry of Yemen's Ansar Allah (A Case Study: The Poems of Ma'adh Junaid)

Ahmad Omidvar*

(Assistant Professor, Department of Qur'an Exegesis and Sciences, University of Qur'an Sciences and Teachings, Qom, Iran)

Abstract

This article examines the reflection of Quranic themes of resistance in the poetry of Ansar Allah Yemen, focusing on the works of Muadh Junaid. The study is based on the hypothesis that Muadh Junaid's poetry serves not only as a medium for expressing the emotions and aspirations of Ansar Allah but also as a tool for conveying Quranic concepts and religious inspirations. The research methodology employed in this article is descriptive-analytical. The significance of this topic lies in gaining a deeper understanding of the Quranic themes in Ansar Allah's resistance poetry and the role of literature in reinforcing these themes. The findings reveal that Muadh Junaid's poems are profoundly influenced by Quranic themes of resistance. The poet employs rhetorical techniques and linguistic strategies, such as polarization and synonymy, to highlight the strengths of the self (faith, divine support, military readiness, reliance on God, patience) and the weaknesses of the enemy (deception, allegiance to non-believers, fear). On the other hand, he strategically minimizes the weaknesses of the self (limited numbers, vulnerabilities, lack of equipment) and downplays the positive attributes of the enemy (abundance of numbers and resources). Furthermore, this study demonstrates how poetry functions as a vehicle for transmitting Quranic messages of resistance.

Keywords: Holy Quran, resistance, Ansar Allah, Muadh Junaid

Extended Abstract

Introduction

This study examines how the Qur'an functions as a source text for contemporary resistance literature through a case study of Mu'adh al-Junaid, a prominent Yemeni poet affiliated with Ansarallah (the Houthi movement). While Arab and Persian scholarship has explored resistance motifs in major Yemeni poets (e.g., al-Baradouni, al-Zubayri, al-Maqaleh), no prior work focuses on Junaid or on the post-takeover period in which Ansarallah transitions from insurgency to governance. Situated within a broader field where Islamic-Shi'i movements (Hezbollah, Ansarallah, Hashd al-Sha'bi) shape regional politics and discourse, Junaid's poetry articulates a distinctly Qur'an-inflected resistance idiom that complements vernacular "zawamil" (short martial chants) with polished, fusha verse. The article argues that the core Qur'anic concepts of jihad, sabr (steadfast

patience), tawakkul (trust in God), divine support, covenantal fidelity, and eschatological reward are not merely referenced but structurally organize Junaid's poetics and his rhetoric of mobilization, morale, and legitimation. The research asks two questions: (1) Which Qur'anic motifs of resistance are most salient in Junaid's verse? (2) What linguistic strategies does he deploy to encode these motifs and to elevate "our" strengths while diminishing the enemy's perceived advantages? The contribution is twofold: it fills a textual gap by offering the first sustained analysis of Junaid's corpus (with special attention to his 2018 diwan Muhammadiyyun) and it proposes a Qur'an-based framework for reading contemporary Yemeni resistance poetry after the movement's ascent to power.

Methodology

The study uses a qualitative, multi-layered textual analysis. First, it identifies Qur'anic thematic fields related to resistance—steadfastness (*istiqama*), patience (*sabr*), divine aid, trust (*tawakkul*), unity, and lawful struggle—as well as counter-themes about the adversary (deceit, alliance with unbelievers, fear cast into opponents' hearts). These are drawn from verses on steadfastness (e.g., Hud 112; Fussilat 30; al-Anfal 46, 65), divine support (Al 'Imran 126; al-Saff 14), reliance on God (Al 'Imran 173; al-Ma'ida 23), and martyrdom and reward (al-Nisa' 74; Al 'Imran 169). Second, it performs close readings of representative poems from Muhammadiyyun and other pieces disseminated as audio-visual clips, mapping explicit citations, paraphrases, and allusions (*iqtibas* and *talmih*) to those Qur'anic loci. Third, it applies critical discourse analysis tools (after van Dijk) to track rhetorical strategies that structure in-group/out-group polarization, including synonymy (stacking near-equivalent terms to amplify a claim), antithesis and binary framing, evaluative lexis (marked vs. unmarked word choice), metaphor and simile, irony, and intertextual echo. Particular attention is paid to how poetic form (parallelism, incremental repetition, cadence) assists thematic emphasis. Finally, the readings are interpreted within the movement's communicative ecology—vernacular "zawamil," official festivals, battlefield morale—and within a longer tradition of Arabic resistance literature (Kanafani; later Yemeni voices), to highlight continuities and innovations.

Results

The Qur'an reframes "resistance" not as a modern slogan (*muqāwama*) but as a cluster of virtues—*istiqāma* (upright perseverance), *sabr* (patience), *tawakkul* (trust in God), defensive *jihād*, and confidence in divine aid. Junaid's poems internalize this lexicon: victories are credited to God, steadfastness is weaponized, and reliance on God is cast as a counter-technology stronger than hardware. Four self-profiling pillars recur: (a) faith/divine support ("victory is only from God") amplified through synonym stacking; (b) preparedness, localizing "prepare what force you can" via images of disciplined fighters and

improvised launchers; (c) tawakkul, echoing “hasbunā Allāh” against superior coalitions; and (d) sabr literalized as armament, with intertexts like “pour upon us patience” (2:250) turning endurance into operational power.

The poetry also otherizes opponents through Qur’anic diagnostics: (a) deceit and conspiracy (“they scheme, and God schemes”) unmask hypocrisy; (b) alliances with unbelievers/tyrants mark local rivals as scripturally disqualified, often reinforced by Karbalā-coded allusions; and (c) God-cast fear (ru‘b) dissolves enemy resolve (“like mist”). In parallel, in-group liabilities are downplayed by Qur’anic valuation: fewness becomes spiritual surplus (“one equals a hundred”); wounds and losses are recoded as engines of justice and martyr-life with God; and scant materiel is offset by the “rope of God,” with courage and resolve trumping arsenals.

Perceived enemy strengths are linguistically miniaturized: massed troops are mocked by interrogatives and similes (“fog”); advanced weapons are reduced to “firewood” or “flies,” while modality (“they may buy every weapon...”) marks technology as contingent, versus inalienable virtues—courage, will, steadfastness. Form and style serve the message: synonym clusters, antithesis, parallelism, and intertextual quotation provide emphasis and rhythm; pronouns and word order enact polarization; and talmīh to David–Goliath, the People of the Elephant, early conquests, and Karbalā situates the present within sacred history. Notably, echoing the Qur’anic Moses–Pharaoh dialogue, Junaid more often magnifies in-group virtues than catalogs enemy vices, privileging positive self-definition.

Contextually, unlike earlier Yemeni resistance verse centered on insurgency, Junaid writes amid and after Ansarallah’s institutional ascent, so “resistance” includes governance—order, unity, morale—while retaining militant imagery. The Qur’anic lens stabilizes this dual role by grounding both combat and cohesion in the same virtues: sabr, tawakkul, and justice.

Conclusion

Junaid’s resistance poetics are not merely ornamented with scripture; they are architected by a Qur’anic semantics of steadfastness, reliance, preparedness, and moral inversion. The poetry operationalizes two linked strategies: (1) foregrounding the movement’s Qur’an-coded strengths (faith, divine aid, readiness, trust, patience, unity) through synonymy, intertext, and martial metaphor; and (2) backgrounding both in-group liabilities (small numbers, casualties, thin arsenals) and enemy strengths (mass, technology) by redescribing them within a higher moral calculus where justice and perseverance determine outcomes. Enemy attributes are delegitimized via Qur’anic diagnostics (deceit, wrongful alliances) and depicted as fragile before divinely supported steadfastness. As an intervention in Yemeni and wider Arab resistance literature, this study shows how Qur’anic discourse does not merely supply citations but furnishes the evaluative rules by which victory is narrated, fear is redistributed,

and political identity is sacralized. It also clarifies why Junaid's verse functions effectively as morale work, propaganda, and historical record: it ties present struggle to sacred paradigms, translating doctrine into affect and action. Future research could extend this Qur'an-anchored method to other Ansarallah poets and to cross-movement comparisons, testing how scripture is rhetorically localized across different arenas of contemporary resistance.

واکاوی ضابطه خشونت و الفاظ مترادف و متقابل آن در آیات الاحکام قرآن

مژگان داودی^١ (دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران)
محمد رضا کیخا^٢ (دانشیار فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران)
عارف بشیری^٣ (استادیار فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران)

DOI: [10.22034/jilr.2025.142537.1214](https://doi.org/10.22034/jilr.2025.142537.1214)

تاریخ الوصول: ٢٠٢٤/١١/١٣

صفحات: ٢٢٨-٢٠١

تاریخ دریافت: ١٤٠٣/٠٨/٢٣

تاریخ القبول: ٢٠٢٥/٠٢/٢١

تاریخ پذیرش: ١٤٠٣/١٢/٠٣

چکیده

در عصر جدید، برخی افراد و گروه‌ها از جمله بسیاری از جوامع بین‌المللی به دنبال ترویج اسلام‌ستیزی هستند و برآنند که برخی الفاظ موجود در آیات الاحکام، به ویژه الفاظ مربوط به قوانین کیفری مانند قصاص، قطع عضو و شلاق را به عنوان اصطلاحاتی غیراخلاقی و ترویج‌دهنده خشونت و افراطی‌گری معرفی کنند. این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی به واکاوی واژگان قرآنی پیرامون خشونت پرداخته و بر لزوم درک عمیق و تفکر درباره مفاهیم مرتبط با خشونت، تأکید می‌کند تا از تفسیرهای سطحی و یک‌بعدی پرهیز شود. یافته‌ها نشان می‌دهد که واژه «خشونت» به‌طور مستقیم در قرآن نیامده است، اما اصطلاحات «شدت»، «غلظت»، «غضب» از جمله واژگانی هستند که در شبکه معنایی واژگان قرآنی حوزه خشونت قرار می‌گیرند. در مقابل، واژگانی مانند عفو و صفح و مدارا، وجود دارند که بر صلح و رفتار مسالمت‌آمیز تأکید دارند. همچنین، علاوه بر قرآن، در منابع فقهی واژگانی مانند تسامح و تساهل نیز وجود دارند که مضامین فوق را تأکید می‌کنند. لذا برآیند تحقیق این است که اگرچه نوعی مراتب اعمال خشونت در این آیات مشاهده می‌شود؛ اما از دیدگاه قرآن خشونت تنها در شرایطی مجاز است که دیگر گزینه‌ها مانند پیشگیری، بخشش و رأفت به نتیجه نرسند و درواقع به‌عنوان آخرین راه‌حل در نظر گرفته می‌شود. همچنین بر اهمیت برقراری عدالت و دفاع در برابر تجاوز تأکید دارد، به‌طوری‌که اگر بتوان با روش‌های مسالمت‌آمیز به اهداف عادلانه دست‌یافت، مجاز به خشونت نبوده و در مورد مجاز نیز اعمال خشونت در برابر نافرمانی و ظلم، باید با ضابطه «عقلانیت» و «اخلاق» همراه باشد.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، ضابطه خشونت، مترادف، متقابل، آیات الاحکام

^١ پست الکترونیک: mojgandavodi66@gmail.com

^٢ نویسنده مسؤول؛ پست الکترونیک: kaykha@hamoon.usb.ac.ir

^٣ پست الکترونیک: a.bashiri@scu.ac.ir

دراسة قاعدة العنف والألفاظ المترادفة والمضادة له في آيات الأحكام في القرآن

الملخص

في العصر الحديث، قامت بعض الأفراد والجماعات، بما في ذلك المجتمعات الدولية، بحملة ضد الإسلام تهدف إلى اعتبار بعض الألفاظ في آيات الأحكام، خاصة الأحكام الجنائية مثل القصاص، قطع العضو، الجلد وغيرها، غير أخلاقية وتروج للعنف والتطرف. تتناول هذه المقالة، بأسلوب وصفي وتحليلي، تحليل المفردات القرآنية المتعلقة بالعنف، وتؤكد على ضرورة الفهم العميق والتفكير في المفاهيم المرتبطة بالعنف لتجنب التفسيرات السطحية والاحادية. لم يُذكر مصطلح "العنف" مباشرة في القرآن، لكن هناك مصطلحات مثل "شدة، غلظة، فظاظة، وغضب" تُعتبر من المفردات التي تدخل في الشبكة الدلالية للألفاظ القرآنية في نطاق العنف. بالمقابل، توجد مفردات مثل "التسامح، التساهل، والمداواة" التي تُبرز أهمية السلام والسلوك السلمي. نتيجة البحث، تفيد بأن هناك نوعاً من مراتب ممارسة العنف في هذه الآيات، إلا أن القرآن يُعتبر أن العنف مقبول فقط في حالات معينة، عندما لا تنجح الخيارات الأخرى مثل الوقاية، والعفو، والرحمة، ويحتسب في الحقيقة كآخر حل. يؤكد القرآن على أهمية تحقيق العدالة والدفاع ضد التعدي، بحيث إذا كان بالإمكان الوصول إلى الأهداف العادلة بطرق سلمية، فلا حاجة للعنف. ومع ذلك، يُشدد القرآن على أن ممارسة العنف في مواجهة العصيان والظلم يجب أن تتم وفق معايير "العقلانية" و"الأخلاق".

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، قاعدة العنف، مترادف، متضاد، آيات الأحكام

مقدمه

برخی افراد و گروه‌ها به تفسیر خاصی از آیات قرآن می‌پردازند که آن را با اعمال خشونت‌آمیز یا افراط‌گرایی مرتبط می‌سازند. بیشترین آیاتی که در این خصوص مورد استناد قرار داده‌اند، آیات مربوط به احکام جزایی مانند قصاص، قطع عضو، شلاق و... است و نیز آیاتی که احکام مربوط به جهاد را مطرح کرده است. این دیدگاه حاکی از آن است که برخی معتقدند دین، به‌ویژه از طریق متون مقدس و آموزه‌های آن، می‌تواند به‌عنوان نهادی عمل کند که مبانی و توجیهاتی برای استفاده از خشونت ارائه دهد. به عبارتی، این نگرش دین را مسئول وقوع خشونت و جنگ در جوامع انسانی می‌داند و این نگرش را از قابلیت‌های جبری و فیزیکی آن در تعاملات اجتماعی ناشی می‌سازد در برخی از این تفاسیر، بهره‌گیری از خشونت و جنگ به‌عنوان یک گزینه‌ی در دسترس برای مقابله با دیگر افراد جامعه مطرح می‌شود (Pallmeyer & Nelson, 2000). درنتیجه در این نگرش، دین و بخصوص متون مقدس مسئول مستقیم بروز خشونت در جوامع انسانی دانسته شده است (Harris, 2006: 26؛ اکبری و حسن‌زاده، ۱۳۹۳: ۴). برای آنکه ببینیم چرا از اسلام در یک جا قرائت خشونت‌آمیز شده و در جای دیگر قرائت سهله و سمحه، باید به زمینه‌های اجتماعی آن مراجعه کنیم. عناصر اصلی اسلام در همه جا یکسان است، اما هندسه این مکتب و ثقل عناصر آن می‌تواند از یک بستر اجتماعی به بستر اجتماعی دیگر تغییر کند. (حجاریان، ۱۳۷۹: ۲)

در این تحقیق، سعی بر این است که به بررسی ضابطه خشونت و الفاظ مترادف و متقابل آن در آیات الاحکام قرآن پرداخته شود. در قرآن، برخی از عبارات و واژه‌ها علی‌الظاهر خشونت را توصیف می‌کنند، درحالی‌که در جاهای دیگر، مضامینی به ترویج صلح، محبت و همزیستی مسالمت‌آمیز پرداخته‌اند؛ بنابراین، این مقاله نه‌تنها به تعاریف و مصادیق خشونت مندرج در آیات احکام می‌پردازد، بلکه تلاش می‌کند تا زمینه‌های اجتماعی، فرهنگی و تاریخی این مفاهیم را مورد تحلیل قرار دهد. بررسی واژگان قرآنی و تفسیر درست آن‌ها از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است به‌ویژه در زمینه‌های حقوقی و قانونی. چراکه قانون مجازات اسلامی برگرفته از منابع فقهی به‌ویژه قرآن کریم است؛ بنابراین فهم صحیح از الفاظ قرآنی مربوط به آیات الاحکام، تأثیر شایانی در برداشت صحیح از احکام قرآنی داشته و به‌صورت مستقیم در صدور احکام شرعی و قانونی تأثیرگذار خواهد بود؛ بنابراین هدف اصلی این تحقیق شناسایی و تفکیک دقیق واژه‌ها و عبارات مرتبط با خشونت در قرآن و بررسی نوع نگرش دینی به آن است. همچنین، این تحقیق به پرسش‌های زیر پاسخ خواهد داد:

۱. چگونه می‌توان مفاهیم قرآن در زمینه خشونت را تجزیه و تحلیل کرد تا از تفسیرهای سطحی و یک‌بعدی پرهیز شود؟

۲. چه شرایطی در قرآن برای مجاز بودن خشونت تعیین شده است و چگونه این شرایط می‌تواند به درک بهتر مسائل اجتماعی و بین‌المللی کمک کند؟

پیشینه پژوهش

در زمینه پیشینه پژوهش به چند مورد اشاره می‌شود: در مقاله «ماهیت و ابعاد خشونت در چشم‌انداز قرآن» سید حسین هاشمی (۱۳۸۳)، نشریه پژوهش‌های قرآنی، شماره ۳۷ و ۳۸، نویسنده پس از بیان پیشینه خشونت در گذشته و امروز، سوبه‌های خشونت را از منظر رفتار فردی و قلمرو اجتماع و قلمرو حکومت با تکیه به آیات قرآن تحلیل کرده است. مقاله «معناشناسی خشونت»، محمدرضا هزاهای، (۱۳۸۳). مجله مطالعات راهبردی زنان، شماره ۲۳، در این مقاله، نویسنده ضمن بررسی خشونت در دو مقوله «بایدها» و «هسته‌ها»، در بخش اول پس از تعریف خشونت، اقسام خشونت را بررسی می‌کند، از جمله خشونت‌های مجاز و غیرمجاز، فیزیکی و غیر فیزیکی، فردی و اجتماعی و همه این موارد را مورد بررسی قرار داده است.

علی‌رغم اینکه «خشونت» و «قرآن کریم» از واژگان کلیدی پژوهش‌های فوق است، اما این پژوهش‌ها بر اساس موازین فقهی یا فلسفی، همگی متمرکز روی بررسی‌های مصداقی و احیاناً حکمی در جهت تلاش برای نفی احکام خشونت‌آمیز و سلب انتساب آن بر احکام شرعی است و در هیچ‌یک، در راستای تنقیح ضابطه خشونت، از زاویه لغت‌شناسی، الفاظ مترادف و متقابل خشونت را در الفاظ قرآنی مورد بررسی قرار نداده‌اند. مقاله حاضر با واکاوی در مهم‌ترین واژگان قرآنی مرتبط با خشونت، به تحلیل و بررسی وجوه معنایی و شبکه مفهومی این الفاظ خواهد پرداخت.

با توجه به اهمیت فهم عمیق‌تر از آیات قرآن در زمینه‌ی خشونت و تعهد به حقوق بشر، این تحقیق می‌تواند به تعمیق دانش استنباط از منابع فقهی و حقوقی تأثیر شایان بگذارد. تحلیل این موضوع به ما این امکان را می‌دهد تا درک بهتری از ریشه‌های خشونت و چگونگی مقابله با آن در جوامع معاصر به دست آوریم. همچنین بررسی واژگان قرآنی می‌تواند به درک بهتری از نیازهای روز و انطباق قوانین با آن‌ها کمک کند. به‌طور کلی، بررسی واژگان قرآنی نه تنها به فهم بهتر متن مقدس کمک می‌کند، بلکه همچنین بر روی کیفیت و صحت قوانین و مقررات اجتماعی تأثیر مستقیم خواهد داشت.

معناشناسی خشونت

این نکته که واژه «خشونت» به‌طور مستقیم در قرآن کریم به کار نرفته، می‌تواند نشان‌دهنده رویکرد معنایی و مفهومی قرآن به این موضوع باشد. در عوض، قرآن از واژگان و اصطلاحات مختلفی استفاده می‌کند که هر کدام می‌توانند به‌نوعی با خشونت، تعارض یا جنگ مرتبط باشند. واژه «خشن» صفت به معنای درشت طبع و درشت‌خو است (ر. ک: فرهنگ عمید، ج ۱، ۸۶۳ و ۸۶۴). از نظر

لغوی واژه خشونت در زبان و ادبیات عربی و فارسی، با معانی نزدیک به هم استعمال می‌شود که عبارت‌اند از: درشتی، زبری، ناهمواری در مقابل نرمی و لین و درشت‌خویی و تندخویی (معین، ۱۳۸۶: ۶۲۸). ابن‌منظور بیان می‌دارد: خشونت از ماده «خشن» به معنای تندی در برابر نرمی و نیز به معنای زبری در برابر صاف و نرم و هموار بودن به کار می‌رود (ابن‌منظور، ۱۴۱۶ ق، ج ۱۳). خلیل فراهیدی خشونت را به پوشیدن لباس خشن و زبر، درشت‌گویی و زمین‌غلیظ و ناهموار معنا کرده است (فراهیدی، ۱۴۱۰ ق: ۱۷۰).

طریحی نیز آن را ضد نعومت دانسته است که از اختلاط اجزا و ارکان طبیعی یک شیء نشأت می‌گیرد (طریحی، ۱۳۷۵: ۲۴۳). در کلام امام علی (ع) نیز این واژه آمده است. حضرت امیر (ع) در توصیف حضرت عیسی (ع) می‌فرماید: «یلبس الخشن» (نهج‌البلاغه، خطبه ۳ و ۱۶۹).

مفهوم اصطلاحی خشونت

مفهوم اصطلاحی خشونت نیز همچون معنای لغوی، از نسبی بودن در امان نبوده و دانشمندان جامعه‌شناس و حقوق‌دانان، هرکدام تعریف جداگانه‌ای از خشونت ارائه کرده‌اند. برخی خشونت را چنین تعریف کرده‌اند: کاربرد نیروی فیزیکی یا تهدید به کاربرد آن به نحوی که بتواند لطمات جسمی یا معنوی بر شخص یا اشخاص وارد آورد، در این موارد، خواست و رضایت فرد و افراد دیگر یا ملاک نیست و یا اینکه این عمل علی‌رغم میل آنان به منصفه ظهور می‌رسد (آستر، ۱۳۷۹، ص ۴۶). برخی دیگر خشونت را سوءاستفاده از قدرت معنا کرده‌اند (میر خلیلی، ۱۳۷۹، شماره ۱۵ / ۱۴: ۱۲۷). برخی دیگر گفته‌اند: هر حمله غیرقانونی به آزادی‌ها که جامعه رسماً یا ضمناً برای افراد خود قائل شده، خشونت است. با توجه به این ابعاد، خشونت را باید به عنوان یک پدیده‌ای چندبعدی در نظر گرفت که تحت تأثیر عوامل قانونی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی قرار دارد. بنابراین، مقابله با خشونت در این چارچوب نیازمند درک عمیق‌تر از حقوق بشر و اهمیت آزادی‌های فردی است، و جوامع باید به سمت ترویج این ارزش‌ها حرکت کنند تا بتوانند از خشونت جلوگیری کنند. (مصفا و دیگران، ۱۳۶۶، ش ۸: ۴۷، ۴۶، هاشمی، ۱۳۸۳: ۲۱۱-۱۸۴).

در فرهنگ حقوق در تعریف خشونت آمده است:

خشونت عبارت است از استفاده نادرست و غیرمجاز از قدرت یا نیروی فیزیکی که معمولاً با شدت و خشونت همراه است و موجب بی‌احترامی به دیگران می‌شود. این رفتار ممکن است بر ضد حقوق عمومی، قوانین و آزادی‌های فردی وقوع یابد و به آسیب، خسارت یا ظلم به افراد دیگر منجر شود. به‌طور کلی، خشونت به هر نوع عمل یا رفتاری اطلاق می‌شود که باهدف صدمه زدن به افراد یا نقض حقوق آنان انجام شود (نجفی ابرندآبادی، ۱۳۸۳: ۲).

خشونت در روان‌شناسی به مجموعه‌ای از رفتارها و اعمالی اطلاق می‌شود که به صورت عمدی یا ناخواسته منجر به آسیب به دیگران می‌شود. این تعریف شامل طیف وسیعی از رفتارها است که می‌توان آنها را به دسته‌های مختلفی تقسیم کرد (رمضانی مبارکه، ۱۳۹۶: ص ۹).

برخی محققان نوشته‌اند که به‌رغم تعدد تعاریفی که برای مفهوم خشونت ارائه شده است، می‌توان گفت اجماعی نسبی در بین این تعاریف وجود دارد که با توجه به آن، می‌توان خشونت را این‌گونه تعریف کرد: «خشونت عبارت است از اقدام علیه جسم و جان، شرف، مال و حقوق افراد، به‌طوری‌که ایجاد ترس نماید؛ و اقدام، شامل اقدام فیزیکی؛ مانند ضرب و جرح، قتل و همچنین اقدام معنوی که شامل توهین و تهدید می‌شود» (میر خلیلی، ۱۳۷۹: ۱۲۷) به هر حال اعمالی مثل تنبیهاات بدنی، حبس در سلول‌های تاریک، غل و زنجیر بستن به دست و پای زندانیان و کاربرد دیگر ابزارهای دردآور نمونه‌هایی از رفتارهای غیرانسانی هستند که مصداق خشونت شمرده می‌شوند (راعی، ۱۳۸۱: ۵۸). به‌علاوه اقدامات قانونی و غیرقانونی که دارای این خصوصیات است از آن جهت که اقدام علیه افراد بوده و در آنان ایجاد ترس می‌نماید می‌توانند از مصادیق لغوی خشونت باشند (رضوانی، ۱۳۸۶: ۳۶۱).

به نظر می‌رسد چالش اصلی در بررسی رابطه بین قرآن و موضوع خشونت، ناشی از این واقعیت باشد که خشونت به‌خودی‌خود یکی از مفاهیم بسیار جنجالی و بحث‌برانگیز است (اکبری و حسن‌زاده، ۱۳۹۳: ۷). برخی بر این باورند که ابهام در مفهوم خشونت ناشی از دلایل معرفت‌شناختی نیست، بلکه به ماهیت سنجشی^۱ یا ارزشی آن مربوط می‌شود و همچنین به جنبه هیجانی^۲ معنای آن توجه دارد (Jackson-Burgess, 1995: 421). از دیدگاه دیگر، کاربرد واژه خشونت در نظریات معاصر و جدید تا حدی مبهم، سست و ناهموار است که جهت روشن شدن ارتباط آن با دین یا متون دینی، لازم است که برداشت واضحی از آن شکل بگیرد. این عدم وضوح موجب می‌شود که نتوان به‌سادگی به تعریف واحدی از خشونت دست‌یافت و تحلیل‌های مرتبط با آن نیازمند دقت و تأمل بیشتری باشد (Howes, 2009: 35).

بنابراین، واژه «خشونت» به‌عنوان یک مفهوم پیچیده و چندبعدی، وضوح و شفافیتی ندارد. برخلاف برخی از مفاهیم دیگر که ممکن است تعریف دقیق و مشترکی داشته باشند، خشونت به دلیل عوامل مختلف فرهنگی، اجتماعی و روانی، معانی متفاوت و گاه متضادی را در برمی‌گیرد. این شرایط باعث می‌شود که حس اجماع یا توافق در مورد یک تعریف واحد و مشخص از خشونت دشوار شود.

خشونت ممکن است برداشت‌های متفاوتی را در افراد یا گروه‌ها ایجاد کند که این امر، تحلیل‌های مربوط به آن را در زمینه‌های اجتماعی، سیاسی یا دینی به چالش می‌کشد. بنابراین،

1. Evaluative character
2. Emotive meaning

دقت در استفاده از واژه‌ها و مفهوم‌سازی‌ها در این مباحث اهمیت دارد. رویکرد دینی می‌تواند به دستیابی به یک تعریف مشترک کمک کند و بستری برای وفاق فراهم آورد. آموزه‌های دینی به‌طور متناقض به خشونت و صلح اشاره دارند؛ در حالی که برخی متون به دعوت به آرامش و همزیستی مسالمت‌آمیز پرداخته‌اند، در مواردی دیگر به خشونت دفاعی و جنگ‌های همسو با اصول دینی نیز اشاره شده است.

این امر می‌تواند منجر به درک‌های متفاوتی از دین شود، به‌طوری‌که برخی ممکن است آموزه‌ها را به‌عنوان متضاد و غیر سازگار ببینند. این موضوع چالش‌برانگیز است و نیازمند تفسیر عمیق‌تری از متون دینی و زمینه‌های تاریخی و فرهنگی است که این آموزه‌ها در آن‌ها شکل گرفته‌اند. اسلام به عنوان یک دین الهی، دارای میراث غنی از صلح و همزیستی است که در آموزه‌های قرآن و سنت پیامبر اسلام (ص) مشهود است. و از این نظر جهاد به عنوان سلاح بازدارنده یا یک مفهوم دفاعی تلقی می‌شود (ون انگلند، ۱۳۹۸: ۲۱).

نکته اصلی این است که مفاهیمی مانند جهاد، قتال، حرب و تنازع در عرصه سیاسی و همچنین مجازات‌هایی نظیر قصاص و تازیانه زدن در حوزه قضایی. به‌رغم ارتباطشان با خشونت، در اساس خود بر مبانی حق و عدالت استوارند؛ به‌عبارت‌دیگر، اندیشه اسلامی به این مفاهیم نه‌تنها از زاویه اتخاذ اقدام‌های خشونت‌آمیز نگاه نمی‌کند، بلکه آن‌ها را در چارچوبی قانونی، اخلاقی و عدالت محور معنا می‌کند و مشروعیت می‌دهد.

احکام و آداب مرتبط با این مفاهیم به‌گونه‌ای طراحی شده‌اند که ضمن تعیین محدودیت‌ها و اصولی مشخص، از سوءاستفاده و خشونت غیرموجه جلوگیری کنند. این موضوع باعث می‌شود که در یک تحلیل جامع و کلی، نتوان این مفاهیم را صرفاً به‌عنوان ابزاری از خشونت در نظر گرفت، چون در اصل برای برقراری عدالت و نظم اجتماعی ایجاد شده‌اند.

نکته مهم دیگر این‌که در تاریخ بشر، همواره اشکال و مصادیق مختلفی از خشونت وجود داشته است و مجازات مجرمان نیز به‌نوعی از این خشونت محسوب می‌شود. این موضوع نشان می‌دهد که نباید به‌طور یکسره و مطلق به محکومیت خشونت پرداخت، چراکه برخی از اقدامات، مانند مجازات در سیستم‌های قانونی، به‌عنوان ابزاری برای حفظ نظم و جامعه در نظر گرفته می‌شوند (حلال‌خور و گل‌جانی، ۱۳۹۹: ۵۸ و ۵۹؛ کریمی‌تبار، ۱۳۹۲: ۹۱).

لوازم مفهومی خشونت

طبق شواهد قرآنی، خشونت به‌عنوان موضوعی منفی و غیرقابل‌قبول شناخته می‌شود. این بدان معناست که قرآن خشونت را نه فقط به‌عنوان یک عمل، بلکه به‌عنوان یک وضعیت اجتماعی و انسانی می‌نگرد که می‌توان از آن پرهیز کرد. خشونت نمی‌تواند به‌طور مطلق و بدون در نظر گرفتن زمینه‌های خاص تعریف شود. هر عمل و واکنشی که به خشونت منجر می‌شود، تأثیرات و عواقب

خاص خود را به همراه دارد، به‌ویژه در روابط انسانی. این نکته بیانگر این است که خشونت به‌صورت یک‌بعدی قضاوت نمی‌شود و شرایط و زمینه‌ها باید مدنظر قرار گیرند.

وجود عنصر «اجتناب‌ناپذیری» در فهم خشونت به معنای آن است که خشونت گاهی در شرایط خاص و تحت عواملی معین اجتناب‌ناپذیر می‌شود. درواقع، درک این موضوع می‌تواند به روندهایی برای پیشگیری از خشونت و مدیریت شرایط مشابه کمک کند؛ بنابراین، نوع خاصی از خشونت که فرد می‌تواند از آن اجتناب کند، به‌طور مستقیم در قرآن محکوم و تحریم شده است. درک این نکته دقیق در فهم رویکرد قرآن به خشونت از اهمیت زیادی برخوردار است (اکبری و حسن‌زاده، ۱۳۹۳: ۲). این تعریف از خشونت را می‌توان نزدیک‌ترین تعریف به آموزه‌های قرآنی و دیدگاه دین درباره خشونت دانست، چراکه قرآن دامنه وسیع‌تری از رفتارها را در زمینه خشونت شامل می‌شود؛ رفتارهایی مانند قتل، ضرب‌وجرح، سرقت، زنا، رباخواری و تمسخر که همگی جزو رفتارهای خشونت‌آمیز به شمار می‌آیند و قرآن به آن‌ها اشاره کرده است. همچنین مفهوم ظلم در قرآن کریم به‌عنوان یکی از مفاهیم اصلی و کلیدی محسوب می‌شود و نقش مهمی در شناخت خشونت ایفا می‌کند. در قرآن، ظلم به معنای ناعدالتی و نادیده‌گرفتن حقوق دیگران تعریف می‌شود. در مجموع، ظلم در قرآن نه تنها به عنوان یک عمل ناپسند بلکه به عنوان عامل اصلی خشونت معرفی شده است و بر رعایت حقوق، حرمت و کرامت انسان‌ها تأکید دارد. در نوشتار حاضر منظور از خشونت، مشخصاً خشونت غیر مشروع است این شکل از خشونت در عام‌ترین معنا شامل هرگونه تعرض و آسیب به دیگران می‌شود. به عبارت دیگر خشونت غیرمشروع به هر نوع رفتاری اطلاق می‌شود که به صورت عمدی به دیگران آسیب می‌زند یا آنها را تهدید می‌کند و از نظر قانونی و اخلاقی قابل قبول نیست (میرعلی؛ موسوی، ۱۴۰۰: ۱۳۹). این رویکرد، انسان‌ها را به رفتار اخلاقی و انسانی دعوت می‌کند و جامعه‌ای عاری از خشونت را ترویج می‌دهد. همچنین، گاهی این اقدامات می‌توانند در راستای احقاق این حقوق به‌طور منطقی و مشروع صورت پذیرد. خشونت موافق طبع انسان نیست؛ یعنی طبع انسان متعارف، نمی‌تواند امر خشن را بپذیرد و از آن تنفر دارد. حقوق وضعی نیز ریشه در حقوق طبیعی دارد؛ یعنی هر امر منافی طبع انسانی را هرگز شریعت امضا نمی‌کند. بنابراین از آنجا که خشونت نزد عقل، امری ناپسند تلقی می‌شود، اسلام نیز آن را نمی‌پذیرد (العبدلخانی، ۱۳۹۵: ۶۷).

جنبه‌های معنایی خشونت در قرآن

با تحلیل آیات شریف قرآن، واژگان «غلظت، شدت، غضب، فظاً، فسح، صفح و رفق و مدارا»، واژه‌های کلیدی هستند که در ارتباط با مفهوم خشونت قرار دارند در ادامه به بررسی ارتباط و نسبت این واژگان پرداخته می‌شود:

غلظت

واژه «غلظت» که کاربرد قرآنی دارد، به معنای شدت، درشت شدن، درشتی و تندخویی به کار رفته است؛ و نقطه مقابل آن رأفت و رقت (نرمی) است (ابن منظور ۱۴۱۴ ق، ص ۴۴۹؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۱۱۴؛ طریحی، ۱۳۷۵، ص ۲۸۸). واژه «غُلْظَةُ» و «غُلْظَةٌ» به هر دو صورت گفته می‌شود. این واژه در کاربردهای قرآنی - همان گونه که مفسرین بیان کرده‌اند - به معنای لغوی خود به کار رفته است:

به عنوان نمونه این واژه در آیه ﴿... وَ لِيَجِدُوا فِيكُمْ غُلْظَةً﴾ (توبه/۱۲۳)، به معنی خشونت آمده و در آیات ﴿... ثُمَّ نَضْطَرُّهُمْ إِلَىٰ عَذَابٍ غَلِيظٍ﴾ (لقمان/۲۴)، ﴿... وَ نَجْزِيهِمْ مِنْ عَذَابٍ غَلِيظٍ﴾ (هود/۵۸)، ﴿... جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَ الْمُنَافِقِينَ وَ اغْلُظْ عَلَيْهِمْ...﴾ (توبه/۷۳) و ﴿فَاسْتَعْلَظْ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ...﴾ (فتح/۲۹)، در معنی محکم و سخت شدن (ستبر شدن) چیزی به کار می‌رود.

تمامی آیات مربوط به جهاد و احکام کیفری نظیر رجم، قطع ید، بردگی انسان‌ها و سوزاندن درختان در صحنه نبرد قابل بررسی و تحلیل در بستر تاریخی و اسلامی هستند. این احکام جزو احکام قضایی و حکومتی محسوب می‌شوند و ویژگی بارز آن‌ها این است که به مقتضای زمان و مکان وضع می‌شوند. بنابراین، بررسی و تحلیل احکام مرتبط با جهاد و مجازات‌ها در اسلام نیازمند یک رویکرد تطبیقی و تاریخی است که در آن با در نظر گرفتن زمینه‌های اجتماعی، فرهنگی و فلسفی می‌توان این احکام را به درستی درک کرد. این فهم به ما کمک می‌کند تا در دنیای معاصر نیز به تفسیر و استفاده معقول از آموزه‌های اسلامی بپردازیم و به تبع آن، عدالت و صلح را در جامعه ترویج کنیم (حسینی، ۱۳۹۳: ۲۷۶). یکی از این موارد، حکم به قطع درختان نخل در جنگ با یهودیان بنی‌نضیر بود که منجر به ارباب و وحشت در دل کافران بنی‌نضیر شده و در نهایت مانع از جنگ و خونریزی شد. هرچند کندن درختان، حتی در صحنه نبرد، نوعی عمل خشونت‌آمیز و ممنوع است، اما در تزاخم با جان انسان‌ها و خونریزی، حکم را تغییر می‌دهد.

در سوره توبه آیه ۱۲۳ می‌خوانیم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَ لِيَجِدُوا فِيكُمْ غُلْظَةً وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! با کافران نزدیک‌تر به خودتان جنگ کنید! (و مبادا دشمنان دورتر، شما را از دشمنان نزدیک غافل کنند!) آن‌ها باید در شما شدت و قدرت را حس کنند و بدانید که خداوند همراه پرهیزگاران است. (توبه/۱۲۳). غلظت به معنای قدرت بازدارندگی است تا در شما احساس ضعف و خیال تجاوز به خود راه ندهند. (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۱: ص ۲۴۳).

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌فرماید: «غلظت» در عبارت «وَ لِيَجِدُوا فِيكُمْ غُلْظَةً» به معنای شدت و سرسختی به خاطر خداست و این بدان معنا نیست که با کافران خشونت، سنگدلی، بداخلاقی، قساوت قلب، جفا و بی‌مهری کنید؛ زیرا این مفهوم با هیچ‌یک از اصول دین اسلام

سازگاری ندارد و در معارف اسلامی، همه آن را مورد مذمت و تقبیح قرار داده‌اند. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۵۵۰). همچنین خداوند در سوره تحریم، آیه ۹ می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ (تحریم ۹)، در این آیه به پیامبر اکرم دستور داده شده که در برابر کفار و منافقان باید با قاطعیت عمل کرد و می‌فرماید: ای پیامبر! با کافران و منافقان به جهاد پرداز و در مقابل آن‌ها روشی سخت و خشن اتخاذ کن. همچنین، جمله «وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ» پس از «جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ» می‌تواند دلیلی بر این باشد که مقصود از جهاد، غلظت و خشونت است. (مکارم شیرازی ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۱). در تفسیر مجمع‌البیان، عبارت «وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ» به معنای این است که پیامبر (ص) باید در مواجهه با دشمنان و مخالفان خود سخن درشت و سخت بگوید و با آن‌ها مدارا نکند (طبرسی، همان، ج ۱۱، ص ۱۵۵)؛ به عبارت دیگر، در مواجهه با کافران و منافقین نباید ملاحظت بی‌جایی نشان داده شود، زیرا آن‌ها بعد از اتمام حجت و شناخت حق، همچنان به ظلم و فساد خود ادامه خواهند داد. واژه «غلاظ» به معنای خشونت متناسب با جرم است؛ به‌طوری‌که نوعی خشونت اخلاقی در برابر مجرمین را تداعی می‌کند که هدف آن اعمال مکافات عادلانه به‌منظور احقاق حق مظلوم است.

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که غلظت در دودسته کلی قابل‌بحث است: نخست: سختگیری و شدت: به معنای اقدام قاطع و جدی در برابر دشمنان و مجرمین، نظیر اتمام حجت و ایجاد قدرت بازدارندگی به‌گونه‌ای که آن‌ها نتوانند به فساد ادامه دهند.

دوم: خشونت مشروع و اخلاقی: به این معنا که در مواردی که حق مظلوم زیر پا گذاشته‌شده، استفاده از خشونت باید به‌گونه‌ای باشد که عادلانه و مشروع باشد و در راستای احقاق حقوق افراد انجام گیرد که بر مبنای تناسب جرم و مجازات، اغماض نکردن، مکافات عادلانه و... است. این دو معنا به‌نوعی با یکدیگر مرتبط هستند، چراکه شدت عمل در برخی موارد می‌تواند به‌عنوان ابزاری برای حفظ عدالت و جلوگیری از ظلم مورد استفاده قرار گیرد.

شدت

واژه شدت یکی دیگر از وجوه معنایی کلمه خشونت است که کاربرد آن در آیات قرآن در اینجا مورد بررسی قرار می‌گیرد:

واژه «شدت» از ماده «شد» گرفته‌شده و به معنای محکم بستن، استوار کردن و سخت بستن است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۳۰۸/۲-۳۱۰). واژه «شد» در صیغه‌های متفاوت و به شکل‌های گوناگون در کل قرآن مجید جمعاً ۱۰۲ بار و در ۴۸ سوره و ۹۹ آیه به‌کاررفته است.

ابو هلال عسکری در تبیین این واژه بابیان تفاوت «شِدَّة» و «قُوَّة» گفته است: شدت به معنی سختی، فشار و وضعیتی است که در آن چیزی به شدت و با قدرت عمل می‌کند. شدت می‌تواند به وضعیت‌های مختلفی از جمله شدت احساسات، سختی شرایط و فشارهای خارجی اشاره کند. به عبارت دیگر، شدت به چیزی مربوط می‌شود که در آن فشار یا سختی وجود دارد و قوت به معنای قدرت، توانایی و شدت در انجام کارها است. قوت معمولاً به توانایی فیزیکی یا معنوی اشاره دارد و به نوعی در ارتباط با قدرت ذاتی، استقامت و قابلیت‌های فردی و گروهی استفاده می‌شود (العسکری، بی‌تا: ۲۹۷/۱؛ عباسی، ۱۳۸۷: ص ۱۲).

در آیات قرآن واژه «شدت» به‌طور کلی در دو معنی به‌کاررفته است:

الف) شدت در تقابل با معنای رحمت: «شدت» در این معنی در چندین آیه قابل ملاحظه می‌باشد از جمله در سوره فتح آیه ۲۹ خداوند می‌فرماید: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ به این معناست که محمد (ص) فرستاده خدا است و همراهان او در برابر کفار، سخت و قاطع و در میان یکدیگر مهربان می‌باشند. در تفسیر مجمع‌البیان درباره عبارت ﴿وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ آمده است که شدت مؤمنین به حدی بود که حتی از لباس مشرکین دوری می‌کردند تا به لباس آن‌ها نچسبند و اجتناب می‌کردند که بدنشان با بدن آن‌ها تماس پیدا کند. در عین حال، مهربانی آنان در بین یکدیگر به حدی بود که هیچ مؤمنی با برادر دینی خود روبرو نمی‌شد مگر اینکه با او دست داده و یکدیگر را می‌بوسیدند. این بیان به آیه دیگری نیز اشاره می‌کند: ﴿أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾، به این معنی که مؤمنان نسبت به یکدیگر تواضع دارند و نسبت به کافران مغرور و سرسخت هستند. (طبرسی، مجمع‌البیان، ج ۲۳: ۱۷۶).

علامه طباطبایی در تفسیر خود درباره عبارت ﴿وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ می‌نویسد: این جمله شامل مبتدا و خبر است و هدف آن توصیف مؤمنان به رسول خدا (ص) می‌باشد. در این عبارت، «شدت» و «رحمت» که دو صفت متضاد هستند، به عنوان صفات مؤمنان شمرده شده است. جمله «أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ» به جمله «رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ» مقید شده است تا هرگونه توهمی که ممکن است پیش آید را دفع کند و نگرانی از این که شدت و بی‌رحمی نسبت به کافران ممکن است موجب سنگدلی مسلمانان نسبت به یکدیگر شود را برطرف کند؛ بنابراین، پس از بیان «أَشِدَّاءُ»، گفته است «رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ» به این معنا که در بین خود مهربان و رحیم هستند. این دو جمله به‌طور مجموعی بیان می‌کند که سیره مؤمنان نسبت به کفار، شدت و قاطعیت است و نسبت به یکدیگر، رحمت و محبت (طباطبایی، همان، ج ۱۸: ۴۴۶)؛ و در تفسیر ﴿أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ﴾ (۱۶۵/ بقره) گفته شده: «وصف عذاب به «شدت» مجاز و از روی مبالغه است؛ زیرا شدت از صفاتی است که مخصوص اجسام است» (طبرسی، ۱۳۶۰: ۲/۱۵۳)؛ بنابراین، شدت در قبال کفار - که در نقطه مقابل

مفهوم رحمت قرار دارد- به این معناست که نباید نیازها و خواسته‌های کفار را برآورده کرد یا به گونه‌ای رفتار کرد که به دشمن غیرمستحق کمک شود و با قوی‌تر شدن او، فرصتی برای تجاوزگری به مؤمنان داده شود.

در آیه‌ای دیگر، شدید به معنای «بخیل» است یعنی کسی نسبت به انسان‌های دیگر خسیس و سختگیر است که انتظار کار خیر و انفاق از او نمی‌رود؛ یعنی خشونت در کمک نکردن و انفاق؛ ﴿وَإِنَّهُ حُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾ (عادیات / ۸).

ب) شدت به معنای محکم کاری در تأمین امنیت: شدت در بعضی از آیات نیز به معنی استحکام و پایداری به کاررفته است؛ برای مثال در آیه ۲۰ ص می‌فرماید: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ﴾ (ص/ ۲۰). لفظ «شدت» در این آیه به معنای تأمین امنیت و حفظ نظام است؛ به این معنا که ما ملک و قدرت او را در وضعیت امنیت کامل قرار داده‌ایم؛ که این شدت، لازمه امنیت بخشی، اعمال قدرت و خشونت در برابر متجاوزان است.

معنای دیگر از لفظ «شدت» محکم کاری پس از اعمال خشونت در جهاد به شکلی که دشمن متجاوز، پس از افتادن به دست مسلمانان و نداشتن امکان فرار یا جاسوسی، تحت کنترل قرار گیرد؛ چنان‌که در آیه‌ای از سوره محمد بیان شده است: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَتَخْتَمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاكُ﴾ (محمد/ ۴). بنابراین با توجه به معنای شدت در آیات فوق، می‌توان این گونه بیان داشت که: شدت به دودسته کلی قابل تقسیم است: نخست شدت در «تقابل با معنای رحمت» بی معنی سخت گرفتن نسبت به کافران؛ و دوم، شدت به معنی «محکم کاری در تأمین امنیت» به منظور تضمین حقوق فطری و انسانی افراد جامعه.

فَظَّ

از جمله واژه‌هایی که در قرآن مترادف کلمه خشونت بیان شده واژه «فَظَّ» است؛ «الْفَظَّ»، جمع «أَفْظَاطَ» به معنای سنگدل و قسی‌القلب، زشت‌خوی، تندخو، بدزبان و بدخلق است که در قرآن فقط یکبار و در سوره آل عمران آیه ۱۵۹ ذکر شده است: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَ شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾؛ «به (برکت) رحمت الهی، با [مردم] نرم خو (و مهربان) شدی! و اگر خشن و بی‌رحم بودی، از اطراف تو، پراکنده می‌شدند. پس از آن‌ها درگذر و برای آن‌ها طلب آمرزش کن! و در امور، با آنان مشورت کن! اما هنگامی که تصمیم گرفتی، (قاطع باش! و بر خدا توکل کن! زیرا خداوند کسانی که توکل می‌کنند را دوست دارد».

«فَظٌّ» در لغت به کسی گفته می‌شود که سخنانش تند و خشن است و «غلیظ القلب» به معنای کسی است که سنگدل است و عملاً هیچ انعطاف و محبتی نشان نمی‌دهد؛ بنابراین، این دو واژه (فظ و غلیظ) هرچند هر دو به معنای خشونت هستند، اما اولی عمدتاً درباره خشونت در گفتار و دومی درباره خشونت در عمل به کار می‌رود. بدین ترتیب، خداوند به نرمش کامل پیامبر (ص) و انعطاف او در برابر افراد نادان و گناهکار اشاره کرده است. (مکارم شیرازی، همان، ج ۳، ص ۱۴۱). علامه طباطبایی می‌فرماید: کلمه فظ، به معنای جفاکار بی‌رحم است و غلیظ بودن قلب، کنایه است از نداشتن رقت و رأفت (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴/ ۸۶).

«فَظٌّ» در اصل، آب شکمبه حیوان است که در صورت تشنگی آن را فشرده و می‌نوشند. افْتِظَّ - افْتِظَّظاً [فَظٌّ]: شکم شتر را پاره کرد و از آبی که در آن ذخیره کرده بودند نوشید. راغب می‌گوید: «فَظٌّ» به معنی «بدخلقی» استعاره است از فَظٌّ به معنی آب شکمبه که نوشیدنش بسیار ناپسند است و جز در ناچاری شدید نمی‌نوشند. این کلمه فقط یکبار در قرآن آمده است (قرشی، ۱۳۷۱: ۱۹۵).

واژه «فظ» به معنای نوعی خشونت است که نه تنها آسیب جسمی می‌زند، بلکه می‌تواند موجب تفرقه و از هم گسیختگی میان انسان‌ها شود. این خشونت روابط اجتماعی را به خطر می‌اندازد و افراد را به جای همکاری و همبستگی، در برابر یکدیگر قرار می‌دهد و اوضاع را متشنج می‌کند. بنابراین، «فظ» به عنوان یک رفتار ناپسند و خشن تلقی می‌شود که پیامدهای منفی برای جامعه در پی دارد. هر نوع خشونتی که وحدت را به تفرقه تبدیل کند، «فظ» نامیده می‌شود. در نتیجه، فظ خشونتی است که از نظر اخلاقی و کلامی نامشروع محسوب شده و موجب فروپاشی وحدت اجتماعی و تفرقه میان انسان‌ها می‌شود.

در اینجا، واژه «فَظٌّ» به عنوان نشانی از خشونت کینه‌توزانه معرفی می‌شود و اشاره می‌کند که چنین حالتی در فرهنگ اسلامی به شدت نکوهش می‌شود. این خشونت نه تنها باعث آسیب به روابط انسانی و اجتماعی می‌شود، بلکه با اصول اخلاقی و اجتماعی دین اسلام که بر همکاری، همدلی و احترام متقابل تأکید دارند، در تضاد است. در نهایت، این متن به مخاطب یادآور می‌شود که خشونت و کینه‌توزی نمی‌تواند به ساختاری سالم و پایدار در جامعه کمک کند و بر ارزش‌های اخلاقی اسلام تأکید می‌کند که ترویج اتحاد و محبت را می‌طلبند.

غضب

در کتاب مفردات، راغب اصفهانی درباره این واژه می‌نویسد: «الغضب»: هیجان و جوشش خون قلب برای انتقام است. غضبه: به معنای اندوه و ملالت است. غضوب: به معنی بسیار خشمگین و همچنین به مار و شتر بی‌قرار و هیجان‌زده اطلاق می‌شود. اگر بگویند فلان غضبه، به معنی تندخو و زود

خشم بودن اوست. اگر گفته شود «غَضِبْتُ لِفُلَانٍ»، بیانگر حالتی است که از کسی خشم و نفرت نسبت به شخص زنده باشد، اما عبارت «غَضِبْتُ بِهِ» به حالتی را شامل می‌شود اطلاق می‌شود که از شخص مرده خشمگین باشد» (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۱/۲۰۷).

کاربرد واژه «غضب» در صیغه‌های مختلف و به صورت‌های مختلف در قرآن مجید در مجموع ۲۴ بار و در ۱۵ سوره و ۲۱ آیه از قرآن کریم آمده است. با توجه به این کاربردها، می‌توان مطالب زیر را استنباط کرد: کلمه «غضبان» به‌عنوان صفت مشبّهه از ماده غضب محسوب می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۶۷/۱۴). غضب یعنی اراده انتقام و یا مجازات و بر همین اساس گفته می‌شود که خدای متعال غضب می‌کند، اما گفته نمی‌شود که خدای تعالی غیظ می‌کند. (همان، ۲۸/۴). واژه «اسف» آن چنانکه راغب در مفردات می‌گوید: «به معنای اندوه توأم باخشم است و این کلمه به هر یک از این دو احساس به‌تنهایی نیز اطلاق می‌شود. ریشه اصلی آن نشان‌دهنده شدت ناراحتی انسان از چیزی است. طبیعی است که اگر این ناراحتی نسبت به افراد زبردست باشد، به‌صورت خشم و بروز عکس‌العمل‌های خشم‌آلود ظهور می‌کند. از این عباس نیز نقل‌شده است که حزن و غضب (اندوه و خشم) یک ریشه‌دارند، هرچند که لفظ آن‌ها متفاوت است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۷۶/۶).

در برخی استعمالات قرآنی، واژه غضب به عواقب گناه و سرپیچی اشاره دارد. غضب الهی معمولاً با عذاب‌های سخت همراه است. در آیات مختلف، خداوند از غضب خود بر روی کسانی که ایمان نمی‌آورند یا در برابر رسالت پیامبران سرپیچی می‌کنند، سخن می‌گوید؛ به‌عنوان مثال در سوره آل عمران، آیه ۶: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾، این آیه، بر عدم بخشش خداوند نسبت به شرک تأکید شده است. این آیه بر اهمیت ایمان و پرهیز از شرک تأکید می‌کند؛ زیرا این عمل موجب غضب خداوند را به دنبال دارد.

معنای دیگر غضب، ناخشنودی است؛ یعنی رضایت و خشنودی خدا را از دست دادند. آیه ۱۳ مائده می‌فرماید: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ﴾ (مائده، ۱۳). در این آیه اشاره‌شده که به دلیل نقض میثاق‌ها و عهدها، خداوند بر آن‌ها لعنت کرده و قلوبشان را سخت کرده است. این نشان‌دهنده غضب الهی بر کسانی است که در برابر وعده‌های خود ایستادگی نمی‌کنند و موجب عذاب و چالش برای خود می‌شوند.

در مجموع، واژه «غضب» در قرآن به معنای خشم و عذاب الهی نسبت به نافرمانان و گناهکاران است. این آیات به ما یادآوری می‌کند که مسئولیت‌های ما در برابر خداوند و تعهدات دینی مان اهمیت زیادی دارد و عدم رعایت این تعهدات می‌تواند به عواقب وخیم منجر شود. خداوند همواره بارحمت و بخشش خود، فرصتی برای توبه و بازگشت به‌سوی خود ارائه می‌دهد.

بنابراین، خشونت در مواجهه با کفار، از منظر اسلام زمانی موجه و مشروع است که قابل کنترل باشد؛ و این بدان معناست که غضب ورزی و خشمگین شدن باید در مسیر حق و به خاطر امید به

آگاهی بخشی به مجرم صورت گیرد، نه به منظور انتقام گیری و نابودی. خشونت، زمانی که ناامیدی از اصلاح و نجات فردی را در پی دارد، نیز شامل می شود. ز نگاه فقه کیفری اسلام، احکام مجازات ها، باید متناسب با مقتضیات زمانی و مکانی باشد و این اصل بدان معناست که ملاک های خشونت و خشونت ورزی باید با توجه به تغییر شرایط تغییر پیدا کند و آیات فوق، به روشنی گویای این اصل مهم در حوزه مجازات هاست.

واکاوی مفاهیم متقابل خشونت در قرآن

در مقابل واژه «خشونت»، واژه هایی چون مدارا، رفق، تساهل و تسامح به کاررفته اند. این واژه ها به نوعی نمایانگر رویکردهای ملایم و مهربانانه هستند که برعکس رفتارهای خشن و تند، بر رفتارهای انسانی و مثبت تأکید دارند. سؤال این است که آیا واژه «خشونت» و «تسامح» در زمره متقابلان قرار دارند و بین آنها مفهومی ثلث قلیل تصور نیست، یا اینکه ممکن است فردی درحالی که به خشونت متصل نیست، همچنین به تسامح نیز متصف نباشد؟ به نظر می رسد که با توجه به معانی لغوی و اصطلاحی این دو واژه، می توان فاصله ای میان آنها لحاظ کرد. قرآن کریم درحالی که پیامبر را به عدم سهل انگاری و تسامح متصف می کند، او را باعث رحمت جهانیان نیز می داند و با صراحت می فرماید: «ای پیامبر، اگر خشن بودی، مردم از اطراف تو پراکنده می شدند.» (آل عمران/ ۱۵۹).

در ادامه بحث درباره معانی کلمه خشونت در قرآن، به سبب تقابل این اصطلاح با واژه های تسامح، تساهل و مدارا بی مناسبت نیست تا به بررسی این تعابیر نیز پرداخته شود:

صفح و عفو

صفح در لغت به معنای جهت و جانب و پهلوی (زهري، ۱۴۲۱: ۱۴۹/۴-۱۵۰). ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲۹۳. و روی هرچیز و ظاهر آن (زهري، ۱۴۲۱: ۱۵/۴)؛ مانند صفحه صورت، صفحه سنگ و صفحه شمشیر (راغب، ۱۴۱۲: ۴۸۶) آمده است. اما در اصطلاح، برخی لغویان، صفح را همان عفو دانسته اند، چنان که ابن درید صفح را به معنای عفو از جرم دیگران می داند (ابن درید، ۱۹۸۸: ۵۴۱/۱). صفح، از آموزه های شریعت اسلامی است و همانگونه که اشاره شد، بسیاری از واژه پژوهان و مفسران، صفح و عفو را هم معنا دانسته اند. قرآن کریم در چندین آیه به آن دعوت کرده است؛ به عنوان مثال، در آیه ۸۵ سوره حجر که «آیه صفح» نیز گفته می شود، آمده است: ﴿... فاصفح الصفح الجمیل﴾؛ از آنها (دشمنان) به خوبی صرف نظر کن و آنها را به نادانی هایشان ملامت ننما» (حجر/ ۱۵). در این آیه، خداوند به پیامبرش دستور می دهد که در برابر لجاجت، نادانی ها، تعصب ها، کارشکنی ها و مخالفت های سرسختانه مشرکان، ملایمت و محبت نشان ده، و از گناهان آنها صرف نظر کن و از آنجا که روی گرداندن از چیزی گاهی به خاطر بی اعتنائی و قهر کردن و مانند آن است، و گاهی به

خاطر عفو و گذشت بزرگوارانه، لذا در آیه فوق بلافاصله آن را با کلمه جمیل (زیبا) توصیف می‌کند، یعنی: آنها را ببخش، بخششی زیبا که حتی توام با ملامت نباشد، زیرا تو با داشتن دلیل روشن در راه دعوت و رسالتی که به آن مأموری، برای تحکیم پایه‌های مبدأ و معاد در قلوب مردم، نیازی به خشونت نداری، چرا که منطق و عقل با تو است، به علاوه خشونت در برابر جاهلان، غالباً موجب افزایش خشونت و تعصب آنها است (فنائی، ۱۳۹۷: ۱۷). برخی بر این باورند که دستور عفو و صفح مربوط به دوران زندگی پیامبر (ص) در مکه بوده و پس از هجرت پیامبر (ص) به مدینه و قدرت مسلمانان، این دستور نسخ شده و جای خود را به جهاد داده است. اما با توجه به وجود این دستور در سوره‌های مدنی مانند (بقره/۱۷۸)، (نور/۲۲)، (اعراف/۱۹۹)، (شوری/۴۰) و (آل عمران/۱۳۴)، مشخص می‌شود که این دستور عمومی و ابدی است و با دستور جهاد نیز تضادی ندارد. هر یک از این دو بلید در موقعیتهای خاص خود به کار گرفته شوند؛ به‌طوری‌که در برخی موارد، عفو و گذشت مناسب است و در مواقعی که این امر موجب سوء استفاده شود، نیاز به شدت عمل است (طباطبایی، ۱۳۷۵: ۱۸۸/۱۲).

تساهل و تسامح

تساهل از ریشه «سهل» به معنای آسان گرفتن، سهل گرفتن بر یکدیگر، به نرمی رفتار کردن، سهل‌انگاری است (عمید، ۱۳۸۹: ۳۴۲). تساهل به‌طور کلی به این معناست که بر اساس آن، هر فرد یا جامعه باید توانایی و ظرفیت لازم را برای تحمل عقاید و نظراتی داشته باشد که با باورها و نظرات شخصی یا جمعی آن‌ها سازگاری ندارند. این مفهوم به دنبال برقراری فضایی است که افراد بتوانند در آن به بیان و شنیدن نظرات مختلف بپردازند بدون اینکه به خاطر تفاوت‌های عقیده تحت فشار یا سرزنش قرار گیرند.

علاوه بر توانایی تحمل، تساهل همچنین به ارج‌گذاری و تشویق عقاید مخالف می‌پردازد. این بدان معناست که نه‌تنها باید به نظرات و عقاید مختلف احترام گذاشته شود، بلکه باید فضایی فراهم گردد که این نظرات مورد توجه و بررسی قرار گیرند.

در کل، مفهوم تساهل بر اهمیت احترام به تنوع نظرات، گفت‌وگو و همزیستی مسالمت‌آمیز تأکید می‌کند و به‌عنوان یک ارزش بنیادی در جوامع دموکراتیک و چند فرهنگی شناخته می‌شود. (فولادی، بهار ۱۳۷۸: ۵۷). تسامح از ریشه «سمح» به معنای: آسان گرفتن، مدارا کردن، کوتاهی کردن و فروگذار کردن است (رک: معین، پیشین: ۴۵۱؛ انوری، ۱۳۸۳: ۳۱۸؛ عمید، پیشین: ۳۴۲).

تسامح و تساهل به معنای مداخله نکردن و مانع نشدن، و اجازه دادن از روی قصد و آگاهی به اعمال و عقایدی است که مورد پذیرش و پسند شخص نیست. به عبارت دیگر، در زندگی اجتماعی، وقتی انسان با اعمال و عقایدی روبرو می‌شود که با عقاید و اندیشه‌اش سازگار نیست، تسامح به معنای عدم واکنش منفی به این تفاوت‌ها است.

برای حفظ آرامش اجتماعی و جلوگیری از تنش و درگیری، افراد باید آن‌ها را تحمل کنند. این بردباری و خویش‌نهادی در اصطلاح تساهل نامیده می‌شود. لازم به ذکر است که این تساهل به‌منظور احترام به انسان و حریم اندیشه او نیست، بلکه تنها برای جلوگیری از تنازع اجتماعی و کمک به تعادل قوا و آرامش اجتماعی است. این اصطلاح با واژه‌های رأفت، رحمت، عفو، صفح، ایثار، فداکاری، جوانمردی، مروت و رفق مترادف نیست؛ زیرا هر یک از این واژه‌ها در مکتب اسلام بار معنایی خاصی دارند که آن‌ها را از واژه تولرانس متمایز می‌کند؛ البته ممکن است برای برخی مصادیق، هم تساهل و تسامح و هم یکی از این واژه‌ها صادق باشند؛ یعنی میان آن‌ها نسبت عموم و خصوص من وجه برقرار است. به‌هرروی، باید توجه داشت که بی‌توجهی به معنای خاصی که این واژه‌ها در شرع مقدس اسلام دارند، موجب التقاط، حبط و خلط مباحث و سوءبرداشت از کتاب و سنت خواهد شد (عبدالمحمدی، پیشین: ۲۳-۲۲).

به‌طور خلاصه تسالم به معنای تلاش برای ارائه نوعی زندگی آرام و عاری از هر نوع نزاع و کشمکش است و در اصطلاح حقوقی، به‌عنوان «حسن همجواری» شناخته می‌شود و تسامح نیز به تحمل یکدیگر و کنار گذاشتن سلیقه‌ها یاد می‌شود (همان). می‌توان گفت هر سه واژه لازم و ملزوم یکدیگرند. لازمه تسامح، وجود توانایی در فرد یا جامعه (تساهل) می‌باشد و نتیجه آن داشتن یک زندگی مسالمت‌آمیز می‌باشد.

سهله و سمحه

ابن فارس در تعریف «سمحه» بیان می‌کند: «سین، میم، حا در اصل دلالت بر رامی و آرامی می‌کند» (ابن فارس ۱۱۰/۲)؛ و ابن منظور «سهل» را به معنای چیزی که همراه نرمی و کمی خشونت می‌باشد تعریف کرده است (ابن منظور ۱۴۹/۹). در اصطلاح شرعی سمحه و سهله به‌عنوان یکی از مشخصات اسلام به‌حساب می‌آید.

اسلام به تعبیر رسول اکرم (ص) شریعت سمحه و سهله است. به‌این معنی در شریعت، به دلیل سهولت آن، تکالیف سخت و دست و پاگیر وضع نشده است. به‌عنوان مثال در قرآن آمده است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْعَلُوا مِنْ دِينِكُمْ رُحُلًا مَعَافً وَهَيِّئُوا لِكُلِّ فِتْنَةٍ مَخْرَجًا﴾ (حج/ ۷۸) که بیانگر این است که خداوند در دین، تنگنایی قرار نداده است. همچنین، به‌حکم این که دین باگذشت است، هر جا که انجام تکلیفی موجب مضیقه و تنگنا شود، آن تکلیف ملغی خواهد شد. (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲: ۲۴۱).

مدارا

واژه مدارا «دارأته» و «داريته» هم با همزه و هم بدون همزه می‌آید. این افعال هنگامی به‌کاربرده می‌شوند که شخص با پرهیز از درگیری با دیگران، با او به نرمی و ملایمت رفتار کرده باشد. «دری»

به معنای فهمید. **الرَّايَة**: به معنای آگاهی و شناختی است که از طریق مقدمات پنهان و غیرمعمول و به عبارتی با نوعی فریب به دست می آید. به همین دلیل، درباره صید آهو با استفاده از حيله و مقدمات غیرمعمول گفته می شود: «**دُرَيْثُ الظَّبْيِ**» (ابن منظور، پیشین، ج ۱۴، ص ۲۵۵-۲۵۴). همچنین، «درأ» در اصل به معنای «دفع کردن، مخالفت و مدافعه» است (ابن فارس، بی تا: ۲۷۱).

سخن خدای متعال که در بیان یکی از ویژگی های مؤمنان از همین باب است که می فرماید: «**أُولَئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُوا وَ يَذَرُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ**» (قصص/۵۴)؛ «آنانند که به [پاس] آنکه صبر کردند و [برای آنکه] بدی را با نیکی دفع می نمایند و از آنچه روزی شان داده ایم انفاق می کنند، دو بار پاداش خواهند یافت». واژه «مدارا» به معنای ملاطفت و برخورد نرم، همچنین از آن به نرمی و مهربانی رفتار کردن و بردباری و تحمل نیز تعبیر می شود (طریحی، پیشین: ۱۳۷). اگر واژه «مدارا» از ماده «دری» باشد، بامعنای اصلی آن در «**دُرَيْثُ الظَّبْيِ**» تناسب دارد، به گونه ای که انسان با تحمل و برخورد ملایم با طرف مقابل، او را در کمند محبت خود گرفتار می کند؛ و اگر این واژه از «درأ» مشتق باشد، به این معناست که انسان با برخورد نرم و ملایم خود، بدی طرف مقابل را دفع می کند (ابن منظور، پیشین: ۷۱)؛ بنابراین، در مدارا، مفهوم «پرهیز و احتیاط» نهفته است؛ از این رو، بیشترین کاربرد آن مخالفان و دشمنان را شامل می شود، برخلاف «رفق» که بیشتر درباره موافقان و دوستان و بیشتر از آن، درباره غیر مخالفان کاربرد دارد. برای نمونه، در این باره در روایات چنین آمده: امام صادق (ع) خطاب به عمر بن حنظله فرموده است: لا تحملوا علی شیعتنا و ارفقوا بهم؛ تحمیل نکنید بر شیعیان ما و با آن ها رفق و مدارا کنید (الکینی، ۱۳۶۵: ۱۶۴). و روایت دیگری که می فرماید: «**وَأَمَّا الْمُخَالَفُونَ فَيَكْلَمُهُم بِالْمَدَارَةِ**» (= ما با کافران بلید به نرمی و مدارا سخن گفت) (مجلسی، ۱۴۰۴ ق: ۵). البته واژه مدارا گاه در معنایی وسیع به کار می رود و هر دو گروه را شامل می شود؛ مانند: «**أَمَرَنِي رَبِّي بِمَدَارَةِ النَّاسِ كَمَا أَمَرَنِي بِإِدَاءِ الْفَرَائِضِ**؛ پروردگارم، همان گونه که مرا به انجام واجبات فرمان داده، به مدارا کردن با مردم نیز فرمان داده است» (کلینی، ۱۴۲۶ ق: ۵۱۵). پیامبر اسلام (ص) که آئینه تمام نمای قرآن و نمونه کامل کمالات انسانی است در برخورد با مخالفان سرسخت و سنگدلش در اوج مهربانی و لطافت بود، برای نمونه پس از رفتن به شهر طائف برای جلب همکاری و ایجاد پناهگاهی در آنجا و بیرون رلندن و برخورد ناجوانمردانه مردم طائف با ایشان، جبرئیل امین وحی پیش وی می آید و پیشنهاد ویران کردن شهر مزبور را به او می کند، ولی این اسوه فضایل انسانی و این دریای بیکران رحمت و مهربانی می فرماید: نه... بلکه امیدوارم خداوند کسانی را از پشت ایشان بیرون آورد که یکتا پرست و بدور از شرک و بت پرستی باشند (عباسی، احمد، ۱۳۸۷: ۶).

نتیجه‌گیری

با توجه به این که قانون مجازات اسلامی برگرفته از منابع فقهی به‌ویژه قرآن کریم است، فهم صحیح از الفاظ قرآنی مربوط به آیات الاحکام، تأثیر شایانی در برداشت صحیح از احکام قرآنی داشته و به‌صورت مستقیم در صدور احکام شرعی و قانونی تأثیرگذار خواهد بود. اما واژه «خسونت» به‌طور مستقیم در قرآن وجود ندارد ولی اصطلاحات «شدت، غلظت، شدت، فظ و غضب» از جمله واژگانی هستند که در شبکه معنایی واژگان قرآنی حوزه خسونت قرار می‌گیرند. در مقابل، واژگانی مانند عفو و صفح، تساهل، تسامح و مدارا وجود دارند که بر صلح و رفتار مسالمت‌آمیز تأکید دارند. لذا با بررسی وجوهای معنایی خسونت و نیز الفاظ مترادف و متضاد آن در آیات الاحکام، چنین برداشت می‌شود که از دیدگاه اسلام خسونتی موجه و مشروع است که در مواجهه با کفار و قابل کنترل باشد؛ به عبارت دیگر غضب ورزی و خشمگین شدن باید در راه حق و به خاطر امید داشتن برای آگاهی بخشی به مجرم و سایر مقاصد عقلایی بکار رود نه به جهت انتقام‌گیری و نابودی. اما قرآن کریم به‌وضوح مفاهیم مرتبط با خسونت را در احکام جزایی و جهاد بیان کرده و لازم است که این آیات با در نظر گرفتن سیاق اجتماعی و تاریخی تفسیر شوند. در حقیقت تمامی آیات مربوط به جهاد و حتی احکام کیفری نظیر رجم، قطع ید، به بردگی گرفتن انسان‌ها، حکم به سوزاندن درختان در صحنه نبرد و... به‌عنوان پدیده‌ها و وقایعی در بستر تاریخی و اسلامی آن قابل بررسی و تحلیل هستند؛ زیرا این احکام جزو احکام قضایی و حکومتی محسوب می‌شوند و ویژگی بارز این دسته از احکام این است که به مقتضای زمان و مکان وضع می‌شوند؛ بنابراین الفاظ و عبارات قرآنی مربوط به جهاد و احکام جزایی به‌عنوان ابزارهایی برای حفظ جامعه زمان خود و جلوگیری از خسونت در نظر گرفته شده‌اند. در مقابل عبارت‌های «صفح» و «عفو» نه تنها به عنوان مفاهیمی اخلاقی در اسلام شناخته می‌شوند، بلکه در قرآن به صراحت به عمل عفو و گذشت توصیه شده است. این آموزه‌ها به پیامبر اسلام امر می‌کند که با نادانی‌ها و لجاجت‌های دیگران، با ملایمت و محبت برخورد کند. بنابراین، عفو و صفح به‌عنوان یک رویکرد اخلاقی و اجتماعی ضروری است که باید بر اساس شرایط و موقعیت‌ها به کار گرفته شود. در نتیجه، می‌توان گفت که عفو و گذشت باید به‌عنوان یک استراتژی اجتماعی و اخلاقی در زندگی فردی و جمعی مسلمانان مدنظر قرار گیرد، و تنها در مواقع خاص که عفو موجب سوءاستفاده می‌شود، اقدامات قاطع‌تری در نظر گرفته شود. بنابراین خسونت در قرآن به‌عنوان یک پدیده «اجتناب‌ناپذیر» و «ضروری» برای ارتقاء اخلاق انسانی و ایجاد جامعه‌ای مبتنی بر «عدالت و صلح» در نظر گرفته می‌شود. بدین معنی که خسونت به‌عنوان راه حل نهایی و صرفاً باهدف دفاع در برابر تجاوز و جهت برقراری عدالت مورد توجه قرار گرفته است و اگر راه‌های پیشگیرانه و بخشش و رأفت توان تأمین مقاصد عادلانه و اخلاقی را داشته باشد، مجاز به توسل به خسونت نخواهیم بود. باین حال قرآن تأکید می‌کند که اعمال خسونت در برابر نافرمانی

و ظلم، باید با ضابطه «عقلانیت» و «اخلاق» همراه باشد. برآیند تحقیق در مترادفات و الفاظ متقابل الفاظ قرآن کریم پیرامون خشونت، این است که اولاً احکام مجازات‌ها، باید متناسب با مقتضیات زمانی و مکانی باشد، بدین معنی که ملاک‌های خشونت و خشونت‌ورزی باید با توجه به تحول شرایط، تغییر پیدا کنند؛ ثانیاً مرجع تشخیص خشونت‌آمیز بودن یک عمل، با توجه به آیات قرآنی، ضابطه «عقلانیت» و «اخلاق» است.

منابع

قرآن کریم.

ابن درید، محمد بن حسن. (۱۹۸۸). *جمهره اللغة* (چاپ اول). بیروت: دارالعلم للمالین.
ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة* (تحقیق عبیدالسلام محمد هارون، چاپ اول). قم: مکتب الاسلامی.

ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). *لسان العرب* (تصحیح جمال‌الدین میردامادی). بیروت: دار الفکر.
ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق). *تهذیب اللغة* (چاپ اول). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
اکبری، رسول، & حسن‌زاده، مهدی. (۱۳۹۳ش). «واکاوی تحریم خشونت مستقیم در شواهد قرآن». *مجله آموزه‌های قرآنی*، ۲۰، ۳-۲۸. دسترسی: <https://surl.li/tmgqzj>
اوسی، علی. (۱۳۸۱ش). *روش علامه طباطبایی در تفسیر قرآن* (ترجمه حسین میرجلیلی). تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

آنتونی اربی آستر. (۱۳۷۹). *خشونت و جامعه* (به اهتمام اصغر افتخاری). تهران: نشر سفیر.
بحرانی، سیدهاشم. (۱۴۱۶ق). *البرهان فی تفسیر القرآن*. تهران: بنیاد بعثت.
حجاریان، سعید. (۱۳۷۹ش). «نسبت دین و خشونت». *بازتاب اندیشه*، شماره ۵. دسترسی: ensani.ir/fa/article/90355

حسن‌زاده، مهدی، & اکبری، رسول. (۱۳۹۲ش). «بررسی جایگاه صلح فرهنگی در قرآن کریم». *مجله آموزه‌های قرآنی*، ۱۷، ۱-۲۶. دسترسی: qd.razavi.ac.ir/article_1207.html

حسینی شیرازی، سیدمحمد. (۱۳۹۳). *نفی خشونت در اسلام*. قم: جلال‌الدین.
حلال‌خور، کوثر، و گلجانی، ایرج. (۱۳۹۹ش). *وجوه معنایی خشونت در قرآن کریم*. تفسیرپژوهی، ۷(۱۴)، ۸۳-۵۷. دسترسی: https://quran.azaruniv.ac.ir/article_14251.html

راعی، مسعود. (۱۳۸۱). *خشونت، احکام اسلامی و کنوانسیون‌های بین‌المللی*. قم: مؤسسه پژوهشی امام خمینی.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). *المفردات فی غرائب القرآن* (تحقیق صفوان عدنان داوودی). بیروت: دارالعلم، الدار الشامیه.

رمضانی مبارکه، مرضیه. (۱۳۹۶). «موضع اسلام در برابر خشونت». *دومین کنفرانس بین‌المللی مطالعات اجتماعی فرهنگی و پژوهش دینی*. دسترسی: <https://civilica.com/doc/659630>

سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۷، اسفند). «دیانت، مدارا و مدنیت». ماهنامه کیان، ۸ (۴۵)، ۲۰. دسترسی :

<https://surl.li/glbzli>

طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۷۴). *المیزان فی تفسیر القرآن* (ترجمه سید محمدباقر همدانی، ج ۹). قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۶۰). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن* (ترجمه مترجمان، ج ۱۱). تهران: انتشارات فراهانی.

طبرسی، محمد. (۱۳۶۰ش). *ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن* (ترجمه مترجمان، چاپ اول). تهران: انتشارات فراهانی.

طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵ش). *مجمع البحرین* (تصحیح احمد حسین اشکوری). تهران: مرتضوی. عباسی، احمد. (۱۳۸۷ش). *خشونت و تندروی از منظر اسلام*. دین و اندیشه. دسترسی:

<https://surl.li/sttctk>

العبدلخانی، ساجده. (۱۳۹۶). «خشونت در خانواده و نگرش معنوی اسلام به آن». *پژوهش‌های معنوی*. دسترسی: <https://surl.li/tlpzsl>

عبدالمحمدی، حسین. (۱۳۹۱). *تساهل و تسامح از دیدگاه قرآن و اهل بیت*. قم: مؤسسه آموزشی امام خمینی.

العسکری، ابو هلال. (بی‌تا). *معجم الفروق اللغویة*. قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين. فراهیدی، خلیل بن أحمد. (۱۴۰۹ق). *کتاب العین*. قم: نشر هجرت.

فنائی، ابوالقاسم. (۱۳۹۷ش). «خشونت دینی: واقعیت یا توهم؟». *دو فصلنامه حقوق بشر*، (۲۶)، ۳-۳۰. دسترسی: humanrights.mofidu.ac.ir/article_34701.html

قرشی بنایی، علی اکبر. (۱۴۱۲ق). *قاموس القرآن*. تهران: دارالکتب الإسلامیة.

قرشی، علی اکبر. (۱۳۷۱). *قاموس القرآن* (ج ۵، ص ۱۹۵). تهران: دارالکتب الإسلامیة.

کریمی تبار، مریم. (۱۳۹۲). «نقد انگاره خشونت‌آمیز بودن مجازات‌های دنیوی در قرآن با تأکید بر روایات تفسیری». *نشریه تفسیر اهل بیت (ع)*، ۱ (۲)، ۷۹-۹۴. دسترسی: noormags.ir/article/1081737

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۲۹ق). *الکافی*. قم: دارالحدیث.

مجلسی، محمدباقر. (۱۳۱۵ق). *بحار الانوار*. تهران: دارالکتب الإسلامیة.

مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). *نظام حقوق زن در اسلام*. تهران: صدرا.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴ش). *تفسیر نمونه* (ج ۸، ص ۴۱). تهران: دارالکتب الإسلامیة.

میرخلیلی، سید محمود. (۱۳۷۹ش). «خشونت و مجازات». *فصلنامه کتاب نقد*، (۱۴-۱۵)، ۱۲۴-۱۵۳. دسترسی: noormags.ir/view/fa/articlepage/61874

میرعلی، محمد، & موسوی، سیدیحیی. (۱۴۰۰). «نقد و ارزیابی نظریه ذات‌گرایی خشونت در اسلام با تأکید بر آراء اندیشمندان غیرمسلمان». *فصلنامه علوم سیاسی*، (۹۳)، ۸.

<https://doi.org/10.22081/psq.2021.60098.2490>

نجفی ابرندآبادی، علی حسین، و همکاران. (۱۳۸۳ش). «خشونت و نظام عدالت کیفری». *مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز*، ۴۱، ۱-۱۶. دسترسی: noormags.ir/view/fa/articlepage/42998

ون انگلند، انیسه. (۱۳۹۸). «خشونت، اسلام و حقوق بشر: اسلام، دین صالح است یا دین جنگ؟». *حقوق بشر*، ۱۴(۲۸)، ۲۱. دسترسی: https://humanrights.mofidu.ac.ir/article_38380.html

هاشمی، سیدحسین. (۱۳۸۳ش). «ماهیت و ابعاد خشونت در چشم‌انداز قرآن». *نشریه پژوهش‌های قرآنی*، ۱۰(۳۷-۳۸)، ۱۸۴-۲۱۱. دسترسی: jqr.isca.ac.ir/article_21759.html

Burgess-Jackson, K. (1995). Rape and persuasive definition. *Canadian Journal of Philosophy*, 25(3), 415–436. <https://doi.org/10.1080/00455091.1995.10717422>.

Harris, S. (2006). *Letter to a Christian nation*. New York, NY: Vintage. <https://www.samharris.org>

Nelson-Pallmeyer, J. (2005). *Is religion killing us? Violence in the Bible and the Quran*. New York, NY: Continuum.

Howes, D. E. (2009). *Toward a credible pacifism: Violence and the possibilities of politics*. Albany, NY: State University of New York Press.

Hick, J. (1997). *Disputed questions in theology and the philosophy of religion*. London, UK: Macmillan Press.

Transliterated References

Ibn Durayd, Muhammad ibn Hasan. (1988). *Jamhara al-Lugha* (1st ed.). Bayrut: Dar al-‘Ilm li-l-Malayin. [in Arabic]

Ibn Faris, Ahmad. (1404 AH). *Mu‘jam Maqayis al-Lugha* (ed. Ubayd al-Salam Muhammad Harun, 1st ed.). Qom: Maktab al-Islami. [in Arabic]

Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram. (1414 AH). *Lisan al-‘Arab* (ed. Jamal al-Din Mirdamadi). Bayrut: Dar al-Fikr. [in Arabic]

al-Azhari, Muhammad ibn Ahmad. (1421 AH). *Tahdhib al-Lugha* (1st ed.). Bayrut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi. [in Arabic]

Akbari, Rasoul, & Hasanzadeh, Mahdi. (1393sh). “Vakavi-ye Tahrir-e Kheshunat-e Mostaqim dar Shavāhed-e Qur’an.” *Majalla-ye Amoozahaye Qur’ani*, 20, 3–28. Access: <https://surl.li/tmgqzj> [in Persian]

Osi, Ali. (1381sh). *Ravesh-e Allameh Tabataba’i dar Tafsir-e Qur’an* (trans. Hossein Mirjalili). Tehran: Sazman-e Tablighat-e Islami. [in Persian]

Anthony Arpi Aster. (1379sh). *Kheshunat va Jame’eh* (ed. Asghar Eftekhari). Tehran: Nashr-e Safir. [in Persian]

al-Bahrani, Sayyid Hashim. (1416 AH). *al-Burhan fi Tafsir al-Qur’an*. Tehran: Bonyad-e Be‘that. [in Arabic]

Hajarian, Sa’id. (1379sh). “Nesbat-e Din va Kheshunat.” *Baztab-e Andisheh*, 5. Access: ensani.ir/fa/article/90355 [in Persian]

Hasanzadeh, Mahdi, & Akbari, Rasoul. (1392sh). “Barrasi-ye Jaygah-e Solh-e Farhangi dar Qur’an Karim.” *Majalla-ye Amoozahaye Qur’ani*, 17, 1–26. Access: qd.razavi.ac.ir/article_1207.html [in Persian]

Hosseini Shirazi, Sayyid Muhammad. (1393sh). *Nafy-e Kheshunat dar Eslam*. Qom: Jalal al-Din. [in Persian]

- Halalkhor, Kowsar, & Goljani, Iraj. (1399sh). "Vojuh-e Ma'nayi-ye Khashunat dar Qur'an Karim." *Tafsir-pazhuhi*, 7(14), 57–83. Access: https://quran.azaruniv.ac.ir/article_14251.html [in Persian]
- Ra'i, Mas'ud. (1381sh). *Khashunat; Ahkam-e Eslami va Konvansyonhaye Beyn al-Melali*. Qom: Mo'asseseh-ye Pazhuheshi-ye Imam Khomeini. [in Persian]
- al-Raghib al-Isfahani, Husayn ibn Muhammad. (1412 AH). *al-Mufradat fi Ghara'ib al-Qur'an* (ed. Safwan Adnan Dawudi). Bayrut: Dar al-'Ilm, al-Dar al-Shamiyya. [in Arabic]
- Ramazani Mobarakeh, Marziyeh. (1396sh). "Mowze'-e Eslam dar Barabar-e Khashunat." *Dovvomīn Konferans-e Beyn al-Melali-ye Motale'at-e Ejtemai Farhangi va Pazhuhesh-e Dini*. Access: <https://civilica.com/doc/659630> [in Persian]
- Soroush, Abdolkarim. (1377sh, Esfand). "Diyanat, Modara va Madaniyyat." *Mahnameh-ye Kiyan*, 8(45), 20. Access: <https://surl.li/glbzli> [in Persian]
- Tabataba'i, Muhammad Husayn. (1374sh). *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (trans. Seyyed Muhammad Baqir Hamadani, Vol. 9). Qom: Entesharat-e Eslami, Jame'eh-ye Modarresin Howzeh 'Elmiyeh. [in Persian]
- al-Tabarsi, Fadl ibn Hasan. (1360sh). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (translators, Vol. 11). Tehran: Entesharat-e Farahani. [in Arabic]
- al-Tabarsi, Muhammad. (1360sh). *Tarjomeh-ye Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (translators, 1st ed.). Tehran: Entesharat-e Farahani. [in Persian]
- al-Turayhi, Fakhr al-Din ibn Muhammad. (1375sh). *Majma' al-Bahrayn* (ed. Ahmad Hossein Ashkuri). Tehran: Murtazavi. [in Arabic]
- Abbasi, Ahmad. (1387sh). "Khashunat va Tondravi az Manzar-e Eslam." *Din va Andisheh*. Access: <https://surl.li/sttctk> [in Persian]
- al-'Abd al-Khani, Sajedah. (1396sh). "Khashunat dar Khanevadeh va Negaresh-e Ma'navi-ye Eslam be An." *Pazhuheshhaye Ma'navi*. Access: <https://surl.li/tlpzsl> [in Persian]
- Abdolmohammadi, Hossein. (1391sh). *Tasahol va Tasamoh az Didgah-e Qur'an va Ahl al-Bayt*. Qom: Mo'asseseh Amoozeshi-ye Imam Khomeini. [in Persian]
- al-'Askari, Abu Hilal. (n.d.). *Mu'jam al-Furuq al-Lughawiyya*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islami al-Tabi'a li-Jama'at al-Mudarrisin. [in Arabic]
- al-Farahidi, Khalil ibn Ahmad. (1409 AH). *Kitab al-'Ayn*. Qom: Nashr Hijrat. [in Arabic]
- Fana'i, Abolqasem. (1397sh). "Khashunat-e Dini: Vaque'iyyat ya Tavahhom?" *Do Faslnameh-ye Hoquq-e Bashari*, (26), 3–30. Access: humanrights.mofidu.ac.ir/article_34701.html [in Persian]
- Qurashi Bana'i, Ali Akbar. (1412 AH). *Qamus al-Qur'an*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [in Arabic]
- Qurashi, Ali Akbar. (1371sh). *Qamus al-Qur'an* (Vol. 5, p. 195). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [in Persian]
- Karimi-Tabar, Maryam. (1392sh). "Naqd-e Angareh-ye Khashunatamiz Budan-e Mojazathaye Donyavi dar Qur'an ba Ta'kid bar Revayat-e Tafsiri." *Nashriyeh Tafsir Ahl al-Bayt (a)*, 1(2), 79–94. Access: noormags.ir/article/1081737 [in Persian]
- al-Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub. (1329 AH). *al-Kafi*. Qom: Dar al-Hadith. [in Arabic]
- al-Majlisi, Muhammad Baqir. (1315 AH). *Bihar al-Anwar*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [in Arabic]

- Motahhari, Morteza. (1389sh). *Nezam-e Hoquq-e Zan dar Eslam*. Tehran: Sadra. [in Persian]
- Makarem Shirazi, Nasser. (1374sh). *Tafsir-e Nemuneh* (Vol. 8, p. 41). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [in Persian]
- Mirkhalili, Seyyed Mahmoud. (1379sh). “Kheshunat va Mojazat.” *Faslnameh Ketab-e Naqd*, (14–15), 124–153. Access: noormags.ir/view/fa/articlepage/61874 [in Persian]
- Mir‘Ali, Muhammad, & Mousavi, Seyyed Yahya. (1400sh). “Naqd va Arzyabi-ye Nazariyyeh-ye Zatgara’i-ye Kheshunat dar Eslam ba Ta’kid bar Ara’ Andishmandan-e Gheyr-e Mosalman.” *Faslnameh-ye ‘Olum-e Siyasi*, (93), 8. doi:10.22081/psq.2021.60098.2490 [in Persian]
- Najafi Abrandabadi, Ali Hossein, et al. (1383sh). “Kheshunat va Nezam-e ‘Adalat-e Keyfari.” *Majalla-ye ‘Olum-e Ejtemai va Ensani-ye Daneshgah-e Shiraz*, 41, 1–16. Access: noormags.ir/view/fa/articlepage/42998 [in Persian]
- Van Engeland, Anisseh. (1398sh). “Kheshunat, Eslam va Hoquq-e Bashar: Eslam, Din-e Solh ast ya Din-e Jang?” *Hoquq-e Bashar*, 14(28), 21. Access: https://humanrights.mofidu.ac.ir/article_38380.html [in Persian]
- Hashemi, Seyyed Hossein. (1383sh). “Mahiyyat va Ab‘ad-e Kheshunat dar Cheshmandaz-e Qur‘an.” *Nashriyeh Pazhuhashaye Qur‘ani*, 10(37–38), 184–211. Access: jqr.isca.ac.ir/article_21759.html [in Persian]

An Analysis of the Criterion of Violence and Its Synonymous and Antonymous Expressions in the Verses of Ahkam in the Quran

Mojgan Davoudi

(PhD Candidate in Islamic Jurisprudence and the Foundations of Islamic Law, Faculty of Theology, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran)

Mohammad Reza Keykha*

(Associate Professor of Islamic Jurisprudence and the Foundations of Islamic Law, Faculty of Theology, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran)

Aref Bashiri

(Assistant Professor of Islamic Jurisprudence and the Foundations of Islamic Law, Faculty of Theology, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran)

Abstract

In the modern era, some individuals and groups, including international communities, have sought to denigrate certain terms in the verses of Islamic law, particularly criminal laws such as retribution, amputation, and flogging, labeling them as unethical and promoting violence and extremism. This article employs a descriptive-analytical method to explore Quranic vocabulary concerning violence and emphasizes the necessity of deep understanding and contemplation regarding concepts related to violence to avoid superficial and one-dimensional interpretations. The term "violence" does not appear directly in the Quran; however, terms such as "severity," "harshness," "foulness," and "anger" are among the words that fall within the semantic network of Quranic vocabulary related to violence. In contrast, terms like "tolerance," "forbearance," and "conciliation" emphasize peace and amicable behavior. The findings of this research indicate that while certain degrees of violence are observed in these verses, according to the Quran, violence is only permissible under conditions where other options—such as prevention, forgiveness, and compassion—prove ineffective and is ultimately considered a last resort. The Quran underscores the importance of establishing justice and defending against aggression, asserting that if just goals can be achieved through peaceful methods, there is no need for violence. Nevertheless, the Quran emphasizes that the application of violence against disobedience and oppression must be accompanied by the principles of "rationality" and "ethics".

Keywords: Qur'an, principle of violence, synonym, antonym, verses of ahkam (legal verses)

Extended Abstract

Introduction

This study challenges reductive claims that the Qur'an legitimates "violence" by selectively citing penal and warfare verses, asking instead how the text

conceptualizes coercion and under what conditions it permits force. The Qur'an lacks a direct term for "khoshunat," relying instead on a semantic network (e.g., *ghilza*, *shidda*, *ghadhab*, *fazz*) balanced by antonyms that privilege pardon, forbearance, and gentle conduct (*safh*, *afw*, *rifq*, *mudara*, *tasahul*, *tasamuh*), and by the ethos of a "samhah sahlah" religion. Because perceptions of religious violence are context dependent, juristic applications have historically varied with time, place, and public interest, just as calls to firmness coexist with commands to forgive and reconcile. Filling a gap in prior scholarship, the study conducts a lexical-semantic audit of these terms across *ayat al-ahkam* and their exegetical traditions, situating rulings within historical practice and ethical constraints to answer two questions: how to analyze Qur'anic concepts of coercion without one-dimensional readings, and what explicit or implied conditions govern the permissibility of coercive measures today.

Methodology

The study employs a multi-layered qualitative methodology that begins with lexicographic and semantic-field analysis, consulting classical Arabic lexica such as those of Ibn Manzur, al-Farahidi, al-Raghib al-Isfahani, and al-Tarihi to establish the primary senses, derivatives, and metaphorical extensions of key terms before examining their Qur'anic usage. It then undertakes concordance and intratextual analysis, mapping the occurrences of these terms within their syntactic and surah contexts to trace denotative and connotative patterns—for example, interpreting *ghilza* as deterrent firmness, *shidda* in contrast to *rahma*, *fazz* as harshness in speech, and *ghadhab* as divine displeasure with moral implications. These findings are cross-checked through exegetical triangulation using major tafsir sources, which help refine the normative boundaries of each concept and prevent misreadings that equate firmness with cruelty. To balance this, the study also analyzes antonymic clusters such as *afw* and *safh* (pardon, overlooking), *rifq* (gentleness), *mudara* (forbearing tact), and *tasahul/tasamuh* (tolerance) to highlight the Qur'an's countervailing emphasis on forgiveness, lenience, and coexistence. In addition, penal and warfare verses are examined within their sociohistorical and juristic contexts, drawing on *fiqh* principles of time, place, proportionality, and harm prevention to show that their application is context-sensitive and not absolutist. Finally, the methodology synthesizes lexical, exegetical, and juristic insights into operational criteria that distinguish illegitimate violence from legitimate, ethically bounded coercion aimed at justice, defense, and the preservation of social order.

Results

Absence of a direct lexical term for "violence." The Qur'an does not deploy a single overarching word equivalent to modern "violence." Instead, it frames wrongful harm primarily through *zulm* (injustice, rights-violation) and through concrete acts (murder, assault, theft, adultery, usury, mockery). This reframing is

decisive: what renders an act “violent” in Qur’anic ethics is not its forcefulness per se, but its injustice and violation of rights. Accordingly, the semantic field of coercion is ethically graded rather than ontologically fixed.

Ghilza (firmness, severity) as deterrent strictness or moral hardness, constrained by justice. In verses commanding believers to present “ghilza” toward hostile aggressors, exegetes stress principled firmness in the service of public safety and deterrence, not cruelty or spite. The same root can also denote “thickness” or “hardness” in non-moral contexts. Where ghilza marks interpersonal conduct, it is contrasted with ra’fa and riqqa (compassion, tenderness) and normatively bounded so as not to negate the broader ethic of mercy.

Shidda (strength, intensity) in two principal registers. First, as a counterpart to rahma in communal boundaries: “ashidda’ ala al-kuffar, ruhamah baynahum” signals a calibrated ethic—tough-minded resilience against persistent, unjust aggression, combined with intra-community compassion. Second, as consolidation and security (“wa shadadna mulkahu”) and as post-battle restraint and control (“fa shuddu al-wathaqa”), where shidda names the governance task of securing order, preventing escape or espionage, and stabilizing the polity. In other contexts, “shadid al-adhab” is a rhetorical intensifier for divine retribution against persistent wrongdoing, not a human license for cruelty.

Fazz (coarseness of speech) as socially corrosive harshness. Appearing once in 3:159, it marks rough-tongued, hard-hearted conduct that repels people and fractures communal cohesion. Exegetes read the verse as an explicit rejection of abrasive leadership and as an injunction to seek pardon, pray for others, and consult them—a procedural ethic that undercuts demeaning or derisive discourse. Ghadhab (anger) as divine displeasure and sanction. Qur’anic “ghadhab” tracks moral realities: obstinate denial, covenant-breaking, or grave injustice attracts divine anger, often paired with warnings of punishment. For human agents, the analysis yields two controls: anger is not an autonomous warrant for harm; and any responsive coercion must align with right and guidance (aimed at correction, not vengeance). Where hope of reform is foreclosed, the tradition still subjects coercive measures to proportionality, due process, and higher aims (restoring right, protecting life).

Antonymic field: afw and safh (pardon and gracious overlooking), rifq (gentleness), mudara (forbearing tact), tasahul/tasamuh (tolerance), and the characterization of the religion as “samhah sahlah” (magnanimous and easy). These terms do not merely “soften” the message; they provide primary ethical defaults. Afw and safh are repeatedly commended, including in Medinan texts, indicating that pardon is not abrogated by the institution of jihad; rather, each applies to its proper situation. Mudara integrates prudence with kindness, often directed toward opponents to de-escalate harm. Tasamuh and tasahul, while not identical with Islamic concepts like rahma or ihsan, overlap in practice as public virtues that enable coexistence, without collapsing moral boundaries. The default

posture, then, is lenience where it prevents harm and upholds dignity; firmness is exceptional, remedial, and rule-governed.

Conceptual implications for ayat al-ahkam. Penal verses and wartime permissions are best read as historically situated instruments to secure justice, protect the vulnerable, and deter aggression. Their application is not automatic or transhistorical in form; it is conditioned by time, place, evidentiary standards, procedural justice, and proportionality. The study thus rejects both extremes: romantic universalization of lenience that disables order, and absolutist literalism that ignores maqasid (higher objectives) and changing circumstances.

From “violence” to wrong and right uses of force. The Qur’anic paradigm distinguishes illegitimate violence—unjust harm to life, honor, property, or rights—from legitimate, ethically bounded coercion deployed to restore right, defend the community, and deter aggression. The criteria that emerge are: justice (no zulm), proportionality (kafa’a between offense and response), control (no cruelty, no vengeance), purpose (guidance, protection, restoration), and preference for non-violent remedies where these can achieve the just aim.

Conclusion

The Qur’an does not present violence as a value but condemns wrongful harm (zulm) while permitting measured force only under strict conditions to uphold justice and protect society. Terms like ghilza, shidda, fazz, and ghadhab are balanced by afw, safh, rifq, mudara, tasahul, and tasamuh, underscoring that forgiveness and lenience are the default, while firmness is exceptional, defensive, and ethically bound. Penal and warfare rulings must therefore be read within their historical contexts and with attention to proportionality, rights, and procedural safeguards. For contemporary application, the standard is ethical rather than literal: any act that violates dignity, exceeds proportion, or seeks vengeance is illegitimate, and coercion is only justifiable when non-violent alternatives fail. In this way, Qur’anic discourse frames coercion as a limited tool for justice and peace, not as a religious ideal.

کارکرد تورات در فهم قصه قرآنی «لوط»

روح الله نجفی*^١ (دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه خوارزمی)DOI: [10.22034/jilr.2025.140900.1147](https://doi.org/10.22034/jilr.2025.140900.1147)

تاریخ الوصول: ٢٠٢٤/٠٣/٠٨

تاریخ القبول: ٢٠٢٥/٠٢/٢١

صفحات: ٢٢٩-٢٤٩

تاریخ دریافت: ١٤٠٢/١٢/١٨

تاریخ پذیرش: ١٤٠٣/١٢/٠٣

چکیده

«لوط» یکی از پیامبران الهی در قرآن است که در تورات نیز از وی سخن رفته است. فهمنده قرآن در مقام فهم قصه قرآنی لوط، گاه با وجوه مختلف مواجه است و برای گزینش وجه راجح، به شواهد یاریگر نیازمند است. در این راستا، پیشینه توراتی قصه لوط، قرائن متعددی را برای تفسیر این حکایت در قرآن فراهم می‌کند. در شرح جدال ابراهیم برای نجات قوم لوط از حیث مفاد، مخاطب و مشمولین، در فهم چیستی پیشنهاد لوط درباره دختران خود، در حقیقی دانستن انتساب دختران به لوط، در تعیین عدد دختران، در چگونگی نابینا شدن آن قوم و در چینش زمانی حوادث قصه، نقش آفرینی تورات و بازیگری آن برای فهم بهتر قرآن، به وضوح آشکار است. بدینسان غایی این تحقیق آن است که از لزوم شناخت پیشینه تاریخی در فرایند فهم آیات قرآن، پرده بردارد و نشان دهد که در مقام تفسیر قصه‌های قرآن، قرار دادن آن‌ها در بستر منابع پیشین، امری گریزناپذیر است.

کلیدواژه‌ها: لوط، فهم قرآن، قصه قرآن، تورات، پیشینه قصه

دور التوراة في فهم القصة القرآنية للوط

الملخص

يُعد «لوط» أحد أنبياء الله المذكورين في القرآن الكريم، كما ورد ذكره أيضا في التوراة. ويواجه قارئ القرآن، عند محاولة فهم قصة لوط القرآنية، وجوها متعددة قد تتعارض أحيانا، مما يستدعي الاستعانة بالقرائن المرجحة. وفي هذا السياق، يوفر الإرث التوراتي لهذه القصة جملة من القرائن المساعدة على تفسيرها في القرآن. ففي بيان جدال إبراهيم لإنقاذ قوم لوط من حيث المضمون والمخاطب والمشمولين، وفي فهم ماهية عرض لوط لبناته، وفي إثبات حقيقة نسبة البنات إليه،

^١ نویسنده مسؤول؛ پست الکترونیک: r.najafi@khu.ac.ir

وفي تحديد عددهن، وفي بيان كيفية إصابة قومه بالعمى، وكذلك في ترتيب أحداث القصة زمنياً، يظهر بجلاء دور التوراة وأثرها في الإسهام في فهم أوضح للقرآن. ومن ثم، فإن الغرض الأساس من هذه الدراسة هو الكشف عن لزوم معرفة الخلفية التاريخية في عملية فهم آيات القرآن، وبيان أن تفسير القصص القرآنية بمعزل عن سياقها في المصادر السابقة أمر متعذر.

الكلمات المفتاحية: لوط، فهم القرآن، قصة القرآن، التوراة، خلفية القصة

طرح مسأله

قرآن کریم در فضایی مجرد و خالی از سوابق ذهنی، فرود نیامد بلکه بر آدمیانی خوانده شد که معلوماتی پیشین داشتند. از این رو در مقام فهم قرآن، استمداد از منابع پیشین برای بازسازی معهودات مخاطبان، اهمیت وافر دارد.

«لوط» یکی از شخصیت‌های مشترک میان تورات و قرآن است و قصه قرآنی وی با پیشینه توراتی، همانندی دارد. این همانندی، گاه حتی در نکات ریز است. به عنوان مثال، بر وفق آیه ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ حَاصِبًا إِلَّا آلَ لُوطٍ نَّجَّيْنَاهُمْ بِسَحَرٍ﴾ (قمر/۳۴) خداوند قوم لوط را سنگ‌باران کرد و تنها خانواده لوط را به وقت سحرگاه، نجات داد. در روایت تورات نیز طلوع فجر، زمان نجات لوط و خانواده اش معرفی شده است: «و هنگام طلوع فجر آن دو فرشته لوط را شتابانیده گفتند: برخیز و زن خود را با این دو دختر که حاضرند بردار. مبدا در گناه شهر هلاک شوی.» (کتاب مقدس، پیدایش، ۱۱/۱۹)

افزون بر صحنه‌های مشترک، گاه در مقام فهم روایت قرآن از لوط، دو یا چند احتمال رخ می‌نماید و پیشینه توراتی می‌تواند یکی از وجوه را در برابر وجوه دیگر موید دارد. تحقیق حاضر در مقام فهم قصه قرآنی لوط، اصل را بر اعتبار پیشینه قصه در تورات، گذارده است، جز آن که خلاف آن آشکار گردد. برای اثبات خلاف، به قرینه‌ای معتبر نیاز است که مدلل گرداند روایت قرآن در موردی معین، درصدد تخطئه روایت تورات بوده است. در فرض عدم اقامه قرینه، اصل آن است که قرآن در موضوعات مشترک، تصدیق‌گر منابع اهل کتاب است، چنانکه در آیاتی متعدد به این نکته تصریح شده است. به عنوان نمونه در آیات ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ... آمِنُوا بِمَا أُنزِلَتْ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ...﴾ (بقره-۴۱-۴۰) از بنی‌اسرائیل، طلب می‌شود که به قرآن نازل شده که تصدیق‌گر منابع در دست ایشان است، ایمان آورند.

اینک پرسش آن است که در مقام فهم قصه قرآنی «لوط»، به چه سان می‌توان از پیشینه توراتی مدد جست؟ و تورات در کدام مواضع قصه، قرینه‌ای برای فهم بهتر قرآن فراهم می‌آورد؟

قرینه‌های تورات در فهم قصه قرآنی لوط

فهم قرآن فرایندی است که علاوه بر قرائن درون متن، به قرائن بیرونی نیز اتکا دارد. پیشینه قصه در تورات از قرائن بیرونی فهم قرآن است. در این راستا، انتظار می‌رود که روایت تورات از لوط به فهم روایت قرآن، مدد رساند. نمونه‌های ذیل، مدعای فوق را موید می‌دارند.

قرینه تورات در جدال ابراهیم برای قوم لوط

بر وفق تورات، لوط برادرزاده ابراهیم بوده است. (نک: کتاب مقدس، پیدایش، ۱۲/۱۴) قرآن از همزمانی این دو، خبر داده است بی آن که این نسبت را یادآور شود. بر وفق قرآن، چون ابراهیم از آمدن عذاب برای قوم لوط خبر یافت، خواستار دفع عذاب شد و در این باره با خدا جدال نمود. جدال ابراهیم برای نجات قوم لوط، در آیات ﴿فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَجَاءَتْهُ الْبُشْرَىٰ يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ يَا إِبْرَاهِيمُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا إِنَّهُ قَدْ جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَإِنَّهُمْ آتِيهِمْ عَذَابٌ غَيْرُ مَرْدُودٍ﴾ (هود/۷۶-۷۴) یاد شده است. بر وفق این آیات پس از آن که بیم فرشتگان از ابراهیم، رخت برپست و به وی بشارت فرزند رسید، او درباره قوم لوط با خداوند مجادله کرد. زیرا ابراهیم، بردبار، خداترس و توبه گر بود. به ابراهیم خطاب شد که از این جدال، روی گردان که فرمان مالک تو آمده است و آن قوم را عذابی برگشتناپذیر فرارسیده است. در فهم جدال ابراهیم، پیشینه توراتی از سه جهت ذیل می‌تواند به فهمنده قرآن یاری رساند.

قرینه تورات در مفاد جدال

به گفته اهل لغت، جدل، مقابله حجت با حجت است و مجادله بر مناظره و مخاصمه دلالت دارد. (ابن‌منظور، ۱۰۵/۱۱) مجادله یا جدال به اقتضای صیغه مفاعله، بر ادامه جدل دلالت دارد و کاربرد آن بیشتر در مواردی است که شخص، قصد تحکیم سخن خویش را دارد و با ادامه دادن به کلام تلاش می‌کند تا بر طرف مقابل خود غلبه یابد. (مصطفوی، ۶۵/۲) در آیه ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا...﴾ (مجادله ۱/۱) از مجادله یک زن با پیامبر درباره شوهرش، سخن رفته است و یادکرد این مجادله، با یادکرد گفتگوی دو نفره و شاکی بودن زن قرین گشته است.

سوره هود، گرچه از جدال ابراهیم برای نجات قوم لوط خبر داده است اما مفاد جدال را ناگفته نهاده است. در این راستا، تصور شده است که سخن مجمل سوره هود درباره جدال ابراهیم، در موضعی دیگر از قرآن یعنی در آیه ﴿قَالَ إِنَّ فِيهَا لُوطًا قَالُوا نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَنِ فِيهَا لَنَنْجِيَنَّهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ﴾ (عنکبوت/۳۲) به تفصیل آمده است. بر وفق این آیه، ابراهیم به فرشتگان گفت که در میان آن قوم، لوط است و فرشتگان پاسخ دادند که ما به آن کس که در آن جا است، دانایتر هستیم. لوط و خانواده او -جز همسرش- را نجات خواهیم داد. به گفته فراء (۳۷۴/۱-۳۷۵)، جدال ابراهیم آن بود که گفت آیا قومی را هلاک می‌کنید که در میان آن، لوط است؟ پاسخ آمد که ما به آن کس که در آن جا است، دانایتر هستیم. فراء در این موضع، تفسیر قرآن به قرآن انجام داده است بی آن که آیات شاهد خود را ذکر کند. طباطبایی (۳۱۴/۱۰) نیز برای توضیح جدال ابراهیم در سوره هود، به سوره عنکبوت ارجاع داده است. حمل جدال ابراهیم بر یادآوری حضور لوط در میان قوم، با

این نقد مواجهه است که جدال، گفتگویی ادامه‌دار برای تحکیم و تثبیت مقصود است، حال آن که در سوره عنکبوت، سخن ابراهیم، برای دستیابی به مقصود، ادامه نیافته است.

از دیگر سو، به گفته مقاتل بن سلیمان (۱۲۶/۲)، جدال ابراهیم آن بود که گفت ای ربّ من! اگر پنجاه مرد مومن در میان قوم لوط باشند، آیا این قوم را هلاک می‌کنی؟ جبرئیل پاسخ داد که نه! سپس ابراهیم، تعداد مردان مومن را پنج تا پنج تا کم کرد تا به عدد پنج رسید. سخن مقاتل موافق پیشینه توراتی قصه است. در تورات در این باره چنین آمده است:

و ابراهیم در حضور یَهُوَه هنوز ایستاده بود. و ابراهیم نزدیک آمده گفت: آیا عادل را با شریر هلاک خواهی کرد؟ و آن مکان را به خاطر آن پنجاه عادل که در آن باشند نجات نخواهی داد؟ حاشا از تو که مثل این کار بکنی که عادلان را با شریران هلاک سازی و عادل و شریر مساوی باشند. حاشا از تو! آیا داور تمام جهان انصاف نخواهد کرد؟ یَهُوَه گفت: اگر پنجاه عادل در شهر سدوم یابم، هر آینه تمام آن مکان را به خاطر ایشان رهایی دهم. ابراهیم در جواب گفت: اینک من که خاک و خاکستر هستم، جرأت کردم که به یَهُوَه سخن گویم. شاید از آن پنجاه عادل، پنج، کم باشد. آیا تمام شهر را به سبب پنج هلاک خواهی کرد؟ گفت: اگر چهل و پنج در آنجا یابم، آن را هلاک نکنم. بار دیگر بدو عرض کرده و گفت: هرگاه در آنجا چهل یافت شوند؟ گفت: به خاطر چهل، آن را نکنم. گفت: زنهار غضب یَهُوَه افروخته نشود تا سخن گویم. شاید در آنجا سی پیدا شوند؟ گفت: اگر در آنجا سی یابم، این کار را نخواهم کرد. گفت: اینک جرأت کردم که به یَهُوَه عرض کنم. اگر بیست در آنجا یافت شوند؟ گفت: به خاطر بیست آن را هلاک نکنم. گفت: خشم یَهُوَه افروخته نشود تا این دفعه را فقط عرض کنم. شاید ده در آنجا یافت شوند؟ گفت: به خاطر ده آن را هلاک نخواهم ساخت. پس یَهُوَه چون گفتگو را با ابراهیم به اتمام رسانید، برفت و ابراهیم به مکان خویش مراجعت کرد. (کتاب مقدس، پیدایش، ۱۸/۲۲-۳۳)

بدینسان اجمال قرآن درباره جدال ابراهیم، به تفصیل تورات ارجاع دارد و حکایت منقول مقاتل بن سلیمان، همان حکایت تورات است و حتی در برخی جزئیات نظیر عدد پنجاه که سرآغاز جدال است، نقل وی با تورات مطابقت دارد. با این همه، مقاتل (۱۲۶/۲) به تورات ارجاع نمی‌دهد.

طبری، اقوال سعید بن جبیر، قتاده، سدی، ابن اسحاق، ابن جریر، ابوالمثنی و ابوالحبیل الاشجعی را در این باره بازتاب داده است که همه، حکایتی مبنی بر تلاش ابراهیم برای دفع عذاب از قوم لوط را آورده‌اند، بدین شرح که ابراهیم با یادآوری اقلیت مغروض ایمان‌دار و کم کردن تدریجی تعداد آنان، خواهان نجات قوم لوط شد. (طبری، ۹۴/۱۲-۹۶) از میان عالمان سلف که طبری قول ایشان را بازتاب داده است، تنها ابن اسحاق با تعبیر «اهل تورات گمان دارند...» (یزعم اهل التوراء...)، به اهل تورات، ارجاع داده است و باقی ایشان، مصدر خود را مسکوت نهاده‌اند. (همان) ابن اسحاق نیز به متن تورات ارجاع نداده است بلکه به اهل تورات، ارجاع داده است.

برخی مفسران نظیر زمخشری، ابوالفتوح، فخررازی و شوکانی برای توضیح جدال ابراهیم، ترکیب حکایت تورات با مفاد آیه ۳۲ عنکبوت را عرضه کرده‌اند. بر این اساس، ابراهیم با یادآوری اقلیت مفروض ایمان‌دار و کم کردن تدریجی تعداد آنان، سرانجام به عدد یک می‌رسد و فرشتگان اعلام می‌دارند که حتی با وجود یک مومن، آن قوم را عذاب نمی‌کنند. در این هنگام، ابراهیم می‌گوید لوط در آنجا است و فرشتگان پاسخ می‌دهند که ما بهتر می‌دانیم چه کسی در آنجا است. لوط و خانواده اش -جز همسرش- را نجات خواهیم داد. (زمخشری، ۳۰۵/۲؛ ابوالفتوح، ۳۰۷/۱۰-۳۰۸؛ فخررازی، ۲۵/۱۸؛ شوکانی، ۱۰۲۹/۱) در نقل طبری از ابن‌اسحاق نیز ترکیب حکایت تورات با آیه ۳۲ عنکبوت دیده می‌شود. (طبری، ۹۵/۱۲)

این جمع کردن، سبب شده است که نوعی ناسازگاری در سخن فرشتگان پدید آید، زیرا نخست، وعده فرشتگان آن است که با وجود یک تن ایمان‌دار، قوم لوط عذاب نمی‌شوند اما سپس وعده ایشان، به نجات لوط و خانواده اش، تغییر می‌کند. به هر تقدیر، در حکایت تورات، ابراهیم، در عدد ده توقف می‌کند و حداقل عادلان مفروض، به عدد یک نمی‌رسد. به نظر می‌رسد مقصود تورات آن است که اگر ده انسان صالح در میان قوم لوط بود، عذاب به ایشان نمی‌رسید اما حتی ده تن صالح هم نداشتند.

قرینه تورات در مخاطب جدال

ظاهر تعبیر «مجادلنا»، بر مجادله بی‌واسطه ابراهیم با خدا دلالت دارد اما به گفته ثعلبی (۱۸۰/۵) و بغوی (۴۵۷/۲)، عامه مفسران اظهار داشته‌اند که مراد از «مجادلنا»، جدال ابراهیم با فرستادگان خدا است. در تفسیر جلالین، «مجادلنا» به «مجادل رسلنا» تأویل شده است؛ یعنی ابراهیم با رسولان ما، جدال کرد. (محلّی و سیوطی، ۲۳۰) هویداست که در این قول، جدال با خدا را شایسته ابراهیم ندانسته‌اند، از این رو آن را به جدال با فرشتگان فرستاده شده، تأویل کرده‌اند. به علاوه، امکان مجادله با خدا، شبهه انسان‌واری او را به دنبال دارد.

به هر تقدیر، صحنه‌های پیشین قصه، موید مجادله ابراهیم با فرستادگان خدا است، زیرا بر وفق آیه «وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبَشْرَى...» (هود/۶۹)، فرستادگان خدا، مهمان ابراهیم شده‌اند و او را به فرزند، بشارت داده‌اند. با این حال، حضور فرشتگان نزد ابراهیم، مانع گفتگوی مستقیم وی با خدا نیست، از این رو، حفظ ظاهر «مجادلنا»، راجح است. به علاوه، پیشینه توراتی موید آن است که ابراهیم بی‌واسطه با خدا مجادله کرد. در روایت تورات، پیش از آغاز مجادله ابراهیم، بیان شده است که «... ابراهیم در حضور یَهُوَه هنوز ایستاده بود.» (کتاب مقدس، پیدایش، ۲۲/۱۸) در ختام مجادله نیز آمده است که «یَهُوَه چون گفتگو را با ابراهیم به اتمام رسید، برفت.» (همان، ۳۳/۱۸)

به گفته رشیدرضا (۱۰۳/۱۲)، حکایت قرآن در این موضوع، به سبب ایجاز و منزّه داشتن خدا از تشبیه به مخلوقین بر حکایت تورات که دارای تطویل غیر مفید و تشبیه خالق به خلق است، برتری دارد.

قرینه تورات در مضمولین جدال

به عقیده ابن‌عاشور (۲۹۹/۱۱)، ابراهیم در مجادله خود از خداوند درخواست عفو قوم لوط را نمود از بیم آن که مبدا مومنان ایشان، نابود گردند. فراتر از این، قیسی (۴۷۴) از این قول خبر داده است که مجادله ابراهیم تنها برای مومنان قوم لوط بوده است. ابن‌عطیه (۹۶۰) پس از یادکرد این قول، آن را ضعیف می‌خواند، زیرا امر شدن ابراهیم به اعراض در آیه ۷۴ هود، متناسب آن است که وی برای غیر مومنان، مجادله کرده باشد. برای تضعیف این قول، از پیشینه توراتی نیز می‌توان مدد جست، زیرا چنانکه دیدیم، مطابق روایت تورات، ابراهیم برای نجات بدکاران بر وجود صالحان در میان قوم، تکیه کرده است. بنابراین ابراهیم، خواهان نجات همه قوم بود نه آن که تنها نگران صالحان باشد.

قرینه تورات در پیشنهاد لوط درباره دختران

قرآن در دو موضع، از پیشنهاد لوط به مردان مهاجم درباره دختران خود خبر داده است. در سوره هود، آیه ﴿وَجَاءَهُ قَوْمُهُ يُهْرَعُونَ إِلَيْهِ وَمِنْ قَبْلُ كَانُوا يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ قَالَ يَا قَوْمِ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تَخْزُونِ فِي ضَعْفِي...﴾ (هود/۷۸) بیان می‌دارد که قوم لوط، شتابناک به سوی وی آمدند و ایشان، پیشتر، کردارهای قبیح داشتند. لوط گفت: ای قوم من! اینان دختران من هستند. ایشان برای شما پاکیزه تر هستند. از خدا پروا کنید و مرا درباره مهمان‌هایم رسوا نکنید. در سوره حجر نیز آیه ﴿قَالَ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ﴾ (حجر/۷۱) از گفتار لوط به مهاجمان خبر می‌دهد که اگر قصد کاری دارید، اینان، دختران من هستند. این صحنه از داستان، میان قرآن و تورات مشترک است و تورات در این صحنه، از سه جهت، می‌تواند برای فهم قرآن، قرینه فراهم آورد.

قرینه تورات در نسب دختران

اهل تفسیر درباره حقیقی یا مجازی بودن انتساب دختران به لوط اختلاف کرده‌اند. برخی چون فخررازی (۲۷/۱۸) این قول را برگزیده‌اند که مراد لوط از تعبیر دختران من، زنان امت او بوده‌اند. به عقیده ابن‌عاشور (۳۰۲/۱۱) نیز بهترین حمل آن است که مقصود لوط از دخترانش، زنان قوم باشد. اما به عقیده مفسرانی نظیر طباطبایی (۳۲۷/۱۰) و صادقی (۶۴/۱۶) مراد آیه، دختران واقعی لوط است نه آن که دختران قوم، اراده شده باشند. بر وفق آیه ﴿قَالُوا لَقَدْ عَلِمْتَ مَا لَنَا فِي بَنَاتِكَ مِنْ حَقٍّ...﴾ (هود/۷۸)، مهاجمان نیز خطاب به لوط، از آن دختران با تعبیر «بناتیک» یاد کرده‌اند. بنابراین گرچه

لوط در میان قوم خود به منزله پدر بوده است اما بعید است که مهاجمان کافر، این منزلت را برای لوط قائل باشند و وی را پدر دختران قوم خطاب کنند. بدینسان نسبت یافتن دختران به لوط ظهور دارد که وی پدر حقیقی آنان بوده است.

از دیگر سو، تورات هم موید آن است که مراد قصه قرآن، دختران واقعی لوط است. در تورات در این باره چنین آمده است: «اینک من دو دختر دارم که مرد را نشناخته اند. ایشان را الآن نزد شما بیرون آورم و آنچه در نظر شما پسند آید با ایشان بکنید، لکن کاری بدین دو مرد ندارید.» (کتاب مقدس، پیدایش، ۸/۱۹)

بنابراین، در تورات، لوط از دو دختر خویش سخن گفته است و اگر مقصود، دختران قوم باشند، حصر عدد آنان به دو، فاقد معنا است. در ادامه روایت تورات، باز از این دختران به عنوان دختران لوط یاد شده است: «و چون تأخیر می نمود، آن مردان، دست او و دست زنش و دست هر دو دخترش را گرفتند، چون که یهوه بر وی شفقت نمود و او را بیرون آورده در خارج شهر گذاشتند.» (همان، ۱۶/۱۹)

افزون بر این، در ادامه روایت باز چنین آمده است:

«و لوط از صوغر برآمد و با دو دختر خود در کوه ساکن شد زیرا ترسید که در صوغر بماند. پس با دو دختر خود در مغاره سکنی گرفت. و دختر بزرگ به کوچک گفت: پدر ما پیر شده و مردی بر روی زمین نیست که بر حسب عادت کل جهان به ما درآید. بیا تا پدر خود را شراب بنوشانیم و با او همبستر شویم تا نسلی از پدر خود نگاه داریم.» (همان، ۳۲/۱۹-۳۰)

در این صحنه از قصه نیز آن دو دختر، از لوط به عنوان پدر خویش یاد می کنند.

قرینه تورات در عدد دختران

در تفسیر حکایت قرآن از دختران لوط، شمار دختران، محل نزاع مفسران است. بحث از عدد در این جا، زاید و بی ثمر نیست، زیرا چون گفته شود که لوط، دخترانش را برای ازدواج پیشنهاد کرد، این پرسش رخ می نماید که مگر لوط به تعداد مردان قوم، دارای دختر بوده است؟ هویداست که منحصر دانستن دختران به دو تن، اشکال را قوی تر می کند. مفسرانی چون مقاتل (۲۰۷/۲) و ابوالفتح (۳۱۲/۱۰) دختران لوط را دو تن دانسته اند و نام آن دو را هم ذکر کرده اند. فخررازی (۲۸/۱۸) قول به دو تن بودن دختران لوط را قول اکثریت اهل تفسیر معرفی کرده است. اما به عقیده طباطبایی (۳۲۷/۱۰) دلیل معتبری وجود ندارد که لوط دو دختر داشته است. وی ادعا دارد که بر گفتار تورات در این باره اعتمادی نیست. (همان)

سخن طباطبایی در خور نقد است؛ زیرا مخاطبان قرآن که حکایت تورات درباره دو دختر لوط را به ذهن داشتند، عبارت «هولاء بناتی» در قرآن را معطوف به همان سابقه ذهنی درک می کردند، مگر آن که قرآن، با قرینه ای شفاف، ذهن ایشان را از آن عهد منحصر می کرد. البته ممکن است

جمع بودن لفظ «بنات»، قرینه‌ای شود که قرآن در این باره، عهد ذهنی مخاطبان را امضاء نکرده است، زیرا کمترین شمار جمع، سه تن است. بر این اساس، تعداد دختران لوط در روایت قرآن، باید بیش از دو تن باشد. با این حال، کاربرد جمع به جای مثنی، در آیاتی چند دیده می‌شود، برای مثال، در آیه ﴿فَقَدْ ضَغَّتْ قُلُوبُكُمَا﴾ (تحریم/۴) با آن که سخن از دو قلب است، اما لفظ جمع «قلوب» به کار رفته است. در آیه ﴿إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصِمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ...﴾ (صاد/۲۲) نیز با آن که تعبیر «خَصِمَانِ» دلالت دارد که دو فرد نزاع کننده برای داوری به پیش داود آمده‌اند، اما تعبیر «دخلوا»، «مِنْهُمْ» و «قَالُوا»، از ایشان به صورت جمع، خبر داده است.

به هر تقدیر، عبارت «اینک من دو دختر دارم که مرد را نشناخته‌اند...» (کتاب مقدس، پیدایش، ۸/۱۹)، قرینه‌ای برای تقویت این قول فراهم می‌آورد که تعداد دختران لوط در روایت قرآن نیز دو تن قلمداد شود. هر چند قول رقیب نیز قوی است و ظاهر لفظ «بنات» بر بیش از دو تن دلالت دارد. در نهایت، این ذهن فهمنده است که باید درباره ارزش و وزن قرائن مختلف، تصمیم گیرد.

قرینه تورات در چیستی پیشنهاد دختران

درباره ماهیت پیشنهاد لوط پیرامون دختران، سه وجه قابل طرح است؛ نخست ازدواج، دوم تملیک و سه دیگر زنا به سبب دوران امر میان دو محذور.

بر وفق نظرگاه مشهور مفسران، پیشنهاد لوط برای ازدواج بوده است. (نک: مقاتل، ۲۰۷/۲؛ زمخشری، ۳۰۶/۲؛ شوکانی، ۱۱۸۶/۱؛ رشیدرضا، ۱۰۴/۱۲؛ قطب، ۶۰۴/۴) سخنان ایشان نشان می‌دهد که با حمل پیشنهاد به ازدواج، شبهه غیراخلاقی بودن رفتار لوط را مرتفع انگاشته‌اند. پیشنهاد شدن دختران لوط به مردان مهاجم، اگر برای ازدواج باشد، پرسش از یکسان بودن یا نبودن تعداد دختران با مردان را به دنبال دارد، بویژه آن که از قرائن برمی‌آید که تعداد مردان، بسیار بوده است. در تورات آمده است که «به خواب هنوز نرفته بودند که مردان شهر یعنی مردم سدوم از جوان و پیر، تمام قوم از هر جانب خانه وی را احاطه کردند.» (کتاب مقدس، پیدایش، ۴/۱۹)

تعبیر قرآنی ﴿وَجَاءَ أَهْلُ الْمَدِينَةِ﴾ نیز نشان می‌دهد که در این ماجرا، عموم یا اغلب مردان شهر آمده بودند. به گفته طباطبایی (۱۸۳/۱۲) نسبت دادن آمدن به اهل شهر، دلالت دارد که ایشان جمع عظیمی بوده‌اند و به دلیل کثرت، یاد کردن از ایشان با عنوان اهل شهر صحیح است.

از دیگر سو، بر وفق آیه ﴿وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا﴾ (بقره/۲۲۱) زن ایمان‌دار نباید با مشرک ازدواج کند. اما اشکال حرمت ازدواج با مشرک، در این قصه قابل دفع است، زیرا این

ممنوعیت در آیین محمدی مقرر شده است و محتمل است که در شریعت زمان لوط چنین منعی نبوده باشد، چنانکه در صدر اسلام هم این امر ممنوع نشده بود.

با این همه، پس از حمل مسأله بر ازدواج، این پرسش باقی می ماند که چگونه می توان به نکاح با فرد ناشایست رضا داد، آن هم افرادی که فاسق و مهاجم بوده اند؟

شاید برای دفع این اشکال است که برخی مفسران، بر شرایط اضطراب در این ماجرا تأکید کرده اند. به گفته محمد صادقی (۲۱۴/۱۴-۲۱۵)، در آن لحظه بحرانی و خطر، جز دختران لوط، کسی حاضر نبود. سید قطب (۶۰۴/۴) نیز با توجه به حضور دختران در صحنه، از امکان ازدواج فوری برای فرونشاندن شهوت جنون آمیز مزاحمان سخن گفته است.

قائلان به ازدواج بودن پیشنهاد لوط، می توانند حجت آورند که بر حسب عرف، اگر کسی یکی از محارم خود را به مردی عرضه کند و در کلام وی به نکاح یا زنا تصریح نشده باشد، با عنایت به قرائن، بویژه شخصیت پیشنهاد دهنده، مراد او را تعیین می کنند. بدینسان با توجه به شخصیت صالح لوط، پیشنهاد وی بر ازدواج حمل می شود و ازدواج شریطی دارد که از آن جمله، تعلق هر زن به یک مرد است. از این رو، مردان مهاجم باید شرایط ازدواج را فراهم می آوردند و در سخن لوط، کسب شرایط، مقدّر است، چنانکه اگر امروزه از باز بودن درهای دانشگاه برای جوانان سخن رود، مقصود، امکان دانشجوی شدن بدون فراهم آوردن مقدمات نیست. بدینسان بر خلاف سخن قطب، مراد لوط آن نبود که در همان لحظه، مهاجمان را مزدوج کند بلکه مقصود وی، تنها نشان دادن، مسیر بایسته و صحیح به مردان مهاجم بوده است. لوط بر آن بود تا با اشاره به دختران، آنان را به شیوه طبیعی بازگرداند.

از دیگر سو، حمل پیشنهاد لوط بر تملیک، وجه دیگری است که در این باره مطرح شده است. ابن عاشور (۳۰۳/۱۱) در توضیح پیشنهاد لوط، از امکان اباحه به ملکیت درآوردن دختران از سوی پدر در شرع لوط سخن گفته است. (اباحه تملیک الأب بناته إذا شاء) به عقیده وی، جایز است که در شریعت لوط، تملیک دختران به گروهی از مردان از سوی پدر مباح بوده باشد. در این صورت، اگر گروهی از مردان در ملکیت چند زن شریک باشند، هریک از مردان می تواند از هریک از زنان بهره ببرد، چنانکه روابطی از این سنخ در آغاز اسلام -در قالب بقایای جاهلیت- وجود داشت و بعد نسخ گردید. (همان)

ابن عاشور در ادامه، درباره نسب اولاد در این ملکیت مشاع، چاره اندیشی می کند و دو فرض را ممکن می شمارد. نخست آن که فرزند به مردی ملحق شود که مادر او را به وی نسبت می دهد، چنانکه در صدر اسلام چنین بوده است. و دوم آن که فرزند به هیچ مردی ملحق نشود و تنها به مادر نسبت یابد، چنانکه درباره فرزند لعان، بدین نحو عمل می شود. (همان)

به نظر می‌رسد آن چه ابن‌عاشور را به جواز ملکیت گروهی دختران لوط در شریعت آن زمان، سوق داده است، آن است که در گزینه ازدواج، دختران معدود، تناسبی با کثرت قوم ندارند اما در گزینه ملکیت، امکان مالکیت مشاع، رافع اشکال است.

راهکار دیگری که برای حل مشکل نسب اولاد در ملکیت مشاع می‌توان فرض کرد، قرعه است. ابن‌عاشور در این موضع، از این راهکار سخن نگفته است اما گاه در فقه، از راهکار قرعه در مسائل مشابه، استفاده کرده‌اند. برای نمونه، به گفته شیخ مفید (۵۴۴)، هر گاه دو مرد، مالک یک کنیز باشند و گمان کنند که آمیزش با وی بر هر دو ایشان، روا است و با وی در پاکی واحد، آمیزش کنند و باردار گردد، تأدیب آن دو مرد واجب است و درباره فرزند، قرعه افکنده می‌شود و هر یک از آن دو که نامش از قرعه بیرون آمد، فرزند به وی ملحق می‌شود و او باید نصف قیمت فرزند را به شریک خود پرداخت کند.

سومین وجه در تحلیل پیشنهاد لوط، حمل بر زنا از باب دوران امر میان دو محذور است. بر این اساس، عرضه دختران به مردان مهاجم کار شایسته‌ای نبود، اما از باب دوران امر میان دو محذور، کم فسادترین محذور انتخاب شده است. به عقیده صادقی تهرانی، در دوران امر میان زنا و لواط، زنا بر لواط رجحان می‌یابد، یعنی حرمت لواط شدیدتر است. (صادقی، ۲۱۷/۱۴) صادقی بر آن است که پیشنهاد لوط برای ازدواج بوده است اما حتی اگر پیشنهاد وی، برای زنا هم بوده باشد، حرمت زنا از لواط کمتر است و بر این فرض، معنای ﴿هِنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ﴾ آن است که حرمت و پستی رابطه با دختران، کمتر و خفیفتر از لواط با مردان است. (صادقی، ۶۵/۱۶) اما به عقیده طباطبایی (۳۲۷/۱۰)، درمان یک فحشا با فحشای دیگر معنایی ندارد.

به هر تقدیر در گزارش قرآن - نه در سوره هود و نه در سوره حجر - قید ازدواج یا تملیک در کلام لوط نیامده است و پیشینه توراتی نیز قول به ازدواج یا تملیک را موید نمی‌دارد، زیرا قصه تورات، اشاره‌ای به این وجوه ندارد بلکه ظاهر تورات، رابطه‌ای خارج از نکاح یا تملیک است، چنانکه عبارت ذیل نشان می‌دهد: «اینک من دو دختر دارم که مرد را نشناخته‌اند. ایشان را الآن نزد شما بیرون آورم و آنچه در نظر شما پسند آید با ایشان بکنید لکن کاری بدین دو مرد ندارید» (کتاب مقدس، پیدایش، ۱۹/۸)

به علاوه، تورات با طرح مدعای همبستری دختران لوط با پدر در حلت ناآگاهی وی، نشان می‌دهد که دختران لوط را چندان سزاوار احترام نمی‌دانند.

از دیگر سو، در کتاب داوران از عهد عتیق، ماجرای شبیه پیشنهاد لوط به مردان مهاجم نقل شده است بی آن که به نکاح یا تملیک، اشاره‌ای شود. در این قصه، سخن از مردی مسافر است که شب هنگام به همراه کنیز خویش به شهری غریب فرود می‌آید و به منزل یکی از اهل شهر می‌رود. در ادامه «... مردمان شهر یعنی بعضی اشخاص بنی‌بلیعال، خانه را احاطه کردند و در را زده، به آن

مرد پیر صاحب خانه خطاب کرده گفتند: آن مرد را که به خانه تو داخل شده است بیرون بیاور تا او را بشناسیم. و آن مرد صاحبخانه نزد ایشان بیرون آمده به ایشان گفت: نی ای برادرانم شرارت مورزید چون که این مرد به خانه من داخل شده است، این عمل زشت را ننمایید. اینک دختر باکره من و کنیز این مرد، ایشان را نزد شما بیرون می آورم و ایشان را دلیل ساخته، آنچه در نظر شما پسند آید، به ایشان بکنید لیکن با این مرد این کار زشت را مکنید. اما آن مردمان نخواستند که او را بشنوند. پس آن شخص کنیز خود را گرفته نزد ایشان بیرون آورد و او را شناختند و تمامی شب تا صبح او را بی عصمت می کردند و در طلوع فجر او را رها کردند.» (کتاب مقدس، داوران، ۲۲-۲۵/۱۹)

به نظر می رسد که در فرهنگ آن زمانه، چون مردی غریب به یک شهر فرود می آمد و از اهل شهر، کسی او را در خانه می پذیرفت، به حفاظت و مراقبت از وی متعهد می شد و این تعهد، آن قدر جدی بود که صاحب خانه حاضر می شد دختر خود را برای حفاظت از مهمان، به مهاجمان احتمالی پیشنهاد کند.

قرینه تورات در ترتیب حوادث قصه لوط

بر وفق ظاهر آیات، ترتیب زمانی حوادث قصه لوط در سوره های حجر و هود، متفاوت گزارش شده است و این امر می تواند برانگیزنده شبهه ناسازگاری درونی باشد. در سوره حجر، مطابق آیات ﴿فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَاتَّبِعْ أَدْبَارَهُمْ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ وَامْضُوا حَيْثُ تُؤْمَرُونَ وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هَوْلَاءِ مَقْطُوعٌ مُصْبِحِينَ﴾ (حجر/۶۵-۶۶) نخست فرشتگان به لوط فرمان می دهند که باید شبانه خانواده اش را کوچ دهد و به وی مژده می دهند که کافران، صبحگاهان نابود خواهند شد و بعد از آن فرمان و این مژده، بر وفق آیه ﴿وَجَاءَ أَهْلَ الْمَدِينَةِ يَسْتَبْشِرُونَ﴾ (حجر/۶۷) مخالفان لوط بشارت رسان از راه می رسند و گفتگوی لوط با ایشان بدان منتهی می شود که بر وفق آیه ﴿قَالَ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ﴾ (حجر/۷۱) لوط دختران خود را به آنان پیشنهاد می کند. بدینسان بر وفق سوره حجر، فرمان کوچ شبانه و مژده نابودی قوم از نظر زمانی، بر ماجرای پیشنهاد دختران مقدم بوده است.

از دیگر سو، بر وفق سوره هود، فرمان کوچ شبانه و مژده نابودی قوم، متأخر از پیشنهاد دختران، رخ داده است. در سوره هود، بر وفق آیه ﴿وَجَاءَهُ قَوْمُهُ يُهَرَّغُونَ إِلَيْهِ وَمِنْ قَبْلُ كَانُوا يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ قَالَ يَا قَوْمِ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ...﴾ (هود/۷۸) نخست گفتگوی لوط با مهاجمان و پیشنهاد دختران رخ داده است و سپس بر وفق آیه ﴿قَالُوا يَا لُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَصِلُوا إِلَيْكَ فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا أَمْرَاتَكَ إِنَّهُ مُصِيبُهَا مَا أَصَابَهُمْ إِنَّ مَوْعِدَهُمُ الصُّبْحُ أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ﴾ (هود/۸۱)، فرمان کوچ شبانه و مژده نابودی قوم از سوی فرشتگان مطرح می شود.

برای رفع تعارض، یک راهکار آن است که فرمان کوچ شبانه و مژده نابودی قوم، دو بار از سوی فرشتگان، اعلام شده باشد که یکی پیش از گفتگوی لوط با مهاجمان و دیگری، پس از آن باشد. روش رایج دیگر برای رفع تعارض، باقی نهادن یکی از طرفین تعارض بر ظاهر خود و به تأویل بردن دیگری است. در این راستا، ابن عاشور عقیده دارد که آمدن اهل شهر و گفتگوی لوط با ایشان، پیش از آن رخ داده است که لوط بداند مهمانان وی، فرشته هستند و اگر لوط می دانست که ایشان فرشته هستند، از تصمیم اهل شهر، دچار نگرانی نمی شد. (ابن عاشور، ۳۰/۲۶۳) بدینسان مفسر ما بر آن می شود که واو در جمله «وَجَاءَ أَهْلَ الْمَدِينَةِ» گرچه واو عطف است، اما بیانگر ترتیب عطف شده نمی باشد. (همان)

بر این فرض، اگرچه قصه واقعی است اما ترتیب بیان مطالب، همان ترتیب رخ دادن حوادث در عالم واقع نیست. در مقام نقد، می توان سخن ابن عاشور را خلاف سیاق آیات سوره حجر دانست و ادعا کرد که سیاق، مفید ترتیب است؛ یعنی آمدن جمله «وَجَاءَ أَهْلَ الْمَدِينَةِ» پس از فرمان کوچ شبانه و مژده نابودی قوم، نشان می دهد که فرارسیدن اهل شهر در پی اطلاع دادن فرشتگان به لوط، رخ داده است. به علاوه، دانسته نیست که در صورت آگاهی لوط به فرشته بودن مهمانان، نگرانی وی از هجوم اهل شهر مرتفع می شد.

از دیگر سو، اگر قرار بر تأویل باشد، می توان به جای تأویل سوره حجر از تأویل سوره هود سخن گفت؛ بدین شرح که مدعای تقدیم و تأخیر شود و آیه «قَالُوا يَا لُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَصْلَوْا إِلَيْكَ...» (هود/۸۱) از نظر معنایی، پس از آیه «وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سَيِّئًا بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالَ هَذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ» (هود/۷۷) قرار گیرد. در این صورت، سیر ماجرا در سوره هود با سیر ماجرا در سوره حجر هماهنگ می شود.

بدینسان بر فرض جواز تأویل، دو گزینه پدید می آید که یکی به تأویل بردن سوره هود و دیگری به تأویل بردن سوره حجر است. در این راستا، برای تشخیص تأویل شایسته تر، باید به قرینه ای معتبر استشهاد جست و پیشینه توراتی قصه، می تواند قرینه ای بر انتخاب سوره تأویل شونده فراهم آورد.

در روایت تورات، بر وفق جملات «... تمام قوم از هر جانب خانه وی را احاطه کردند.» (کتاب مقدس، پیدایش، ۴/۱۹) و «اینک من دو دختر دارم که مرد را نشناخته اند...» (همان، ۸/۱۹) نخست از آمدن مهاجمان و پیشنهاد شدن دختران به ایشان سخن رفته است و در فراز بعد، فرمان هجرت به لوط و خبر نابودی قوم، مطرح شده است: «و آن دو مرد به لوط گفتند: آیا کسی دیگر در اینجا داری؟ دامادان و پسران و دختران خود و هر که را در شهر داری از این مکان بیرون آور. زیرا که ما این مکان را هلاک خواهیم ساخت، چون که فریاد شدید ایشان به حضور یهوه رسیده و یهوه ما را فرستاده است تا آن را هلاک کنیم.» (همان، ۱۲/۱۹-۱۳)

بدینسان در تورات پس از عرضه دختران است که فرشتگان از نابودی قوم خبر می‌دهند و لوط را به مهاجرت فرا می‌خوانند. این ترتیب توراتی، موید ترتیب سوره هود است. از این رو، اگر قرار شود که از میان آیات سوره حجر و سوره هود، تنها یکی بر ظاهر خود باقی بماند، حفظ ظاهر سوره هود رجحان دارد و سوره حجر، به تأویل سزاوارتر است.

با این نگاه، روایت قرآن از قصه لوط، مطابق با واقعیت رخ داده در عالم خارج تلقی می‌شود. در مقابل این نگاه، برخی از نظریه پردازان نظیر محمد احمد خلف الله، با نگاهی ناواقع گرایانه به تحلیل ترتیب حوادث این قصه پرداخته‌اند. به عقیده خلف الله (۱۵۷)، تفاوت ترتیب حوادث قصه لوط در این دو سوره، به دلیل تفاوت مقاصد قرآن در این دو سوره است، گرچه این تفاوت، منجر به نادیده گرفتن مهم‌ترین مؤلفه تاریخ یعنی زمان گردد. خلف الله بر آن است که هدف از داستان لوط در سوره هود، تقویت قلب پیامبر است و به این دلیل، توجه قرآن در درجه نخست، به آزارهایی است که لوط متحمل شده است. (همان) در این راستا، در سوره هود، آیه ﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضُ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَنْ يَقُولُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ...﴾ (هود/۱۲) بیان می‌دارد که شاید تو برخی از وحی را ترک کنی و سینه‌ات تنگ گردد، چون گویند: چرا بر او گنجی نازل نشده است؟ یا فرشته‌ای با او نیامده است؟

در اواخر سوره هم با تعبیر ﴿وَكَلَّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ...﴾ (هود/۱۲۰) از زبان خداوند آمده است که از اخبار پیامبران برای تو، همه این‌ها را حکایت می‌کنیم تا دل تو را استوار گردانیم.

از دیگر سو، به عقیده خلف الله، هدف از داستان لوط در سوره حجر، تأکید بر عذاب‌هایی است که بر تکذیب کنندگان نازل می‌شود و به این جهت، قرآن مشتاق است تا فرشتگان زودتر خود را معرفی کنند و لوط را از مصیبت‌هایی که بر قومش فرود می‌آید، آگاه سازند. (همان، ۱۵۸) در این راستا، در اواخر سوره حجر، در آیات ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ الَّذِينَ يَجْعَلُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾ (حجر/۹۲-۹۶) تصریح شده است که از همه آنان درباره کردارشان، سؤال خواهیم کرد. آن چه به تو دستور داده شده است را اعلام کن و از مشرکان، روی گردان. ما تو را از شر مسخره‌کنندگان، کفایت خواهیم کرد. آنان که در کنار یکتاخدا معبودی دیگر می‌گمارند، به زودی، خواهند فهمید.

قرینه تورات در نابینا شدن قوم لوط

در قصه قرآنی لوط، آیه ﴿وَلَقَدْ رَاوَدُوهُ عَنْ ضَيْفِهِ فَطَمَسْنَا أَعْيُنَهُمْ...﴾ (قمر/۳۷) از محو کردن چشمان مهاجمان به منزل لوط خبر داده است. بر وفق این آیه، قوم لوط از مهمان‌های او کام خواستند و از

این رو، خدا دیدگان‌شان را محو کرد. در لغت، «طُمُوسُ الْبَصَرِ» به از بین رفتن نور چشم معنا شده است، چنانکه «طُمُوسُ الْكَوَاكِبِ» به معنای رفتن نور ستارگان است. (ابن‌منظور، ۱۲۶/۶)

ذیل این آیه دو قول حکایت کرده‌اند که بر وفق یکی، مراد از «طمس اعین»، کور شدن حقیقی است به گونه‌ای که حتی شکاف چشمان آنان نیز باقی نماند و چشم به سان سایر صورت شد. (محمد بن یوسف، ۷۱/۱۴) اما بر وفق قول دوم، معنای حقیقی «طمس»، در این جا اراده نشده است بلکه مراد، تنها آن است که مهاجمان، چون داخل خانه لوط شدند، فرشتگان فرستاده خدا را ندیدند با آن که پیشتر ایشان را دیده بودند. بدینسان از نادیدن و رویت نکردن، به «طمسِ أَعْيُنٍ» تعبیر شده است. (همان، ۷۲/۱۴) از ضحاک نقل است که در این ماجرا، فرشتگان به صورت مردان مجسم شده بودند و قوم لوط در نهایت امر، داخل خانه لوط شدند، اما مردان را ندیدند و گفتند چون به خانه درآمدند، آنان را دیدیم. پس کجا شدند؟ پس چون فرشتگان را ندیدند، بازگشتند. (طبری، ۱۲۳/۲۷-۱۲۴) از سخن ضحاک آشکار است که وی «طَمَسْنَا أَعْيُنَهُمْ» را به معنای کور شدن نفهمیده است بلکه آن را نهان شدن از چشم انگاشته است.

اما تورات در این باره آورده است که «آن اشخاصی را که به در خانه بودند، از خُرد و بزرگ، به کوری مبتلا کردند که از جستن در، خویشتن را خسته ساختند.» (کتاب مقدس، پیدایش، ۱۱/۱۹) بنابراین پیشینه توراتی قصه موید می‌دارد که مراد قرآن از محو دیدگان مهاجمان، کوری حقیقی ایشان است نه آن که از رویت نشدن مهمانان، به محو دیدگان تعبیر شده باشد.

جمع بندی و نتیجه گیری

در مقام فهم روایت قرآن از لوط، توجه به پیشینه توراتی قصه اهمیت وافر دارد و در موارد ذیل، این اهمیت جلوه گر می‌شود:

۱- عبارت «يَجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ» از جدال ابراهیم با خدا برای نجات قوم لوط خبر داده است. درباره مفاد جدال ابراهیم، دو دیدگاه مطرح است که یکی، جدال را سخن ابراهیم درباره حضور لوط در میان قومش می‌داند. این سخن در موضعی دیگر از قرآن، یاد شده است. دیدگاه دیگر، جدال را گفتگویی ادامه‌دار میان ابراهیم و خدا می‌انگارد که در آن گفتگو، ابراهیم، وجود افرادی ایمان‌دار را مفروض می‌گیرد و در تعیین تعداد آن افراد، مکرر عدد را کم می‌کند. چنین گفتگویی در قرآن، حکایت نشده است اما در تورات، می‌توان آن را ملاحظه کرد. بنابراین پیشینه توراتی قصه، قرینه‌ای در تأیید وجه اخیر فراهم می‌آورد.

۲- در تعیین مخاطب جدال ابراهیم، دو وجه مطرح است که یکی جدال بی واسطه با خدا و دیگری جدال با فرستادگان خدا باشد. پیشینه توراتی موید آن است که ابراهیم بی‌واسطه با خدا مجادله کرد.

۳- در توضیح جدال ابراهیم، گاه ادعا شده است که مجادله ابراهیم برای مومنان قوم لوط بوده است. پیشینه توراتی این قول را تضعیف می‌کند و قول رقیب را موید می‌دارد که ابراهیم، خواهان نجات همه قوم بود.

۴- در دو موضع قرآن از پیشنهاد شدن دختران لوط به مردان مهاجم سخن رفته است که یکی، «هولاء بناتی هنّ اطهر لکم» و دیگری، «هولاء بناتی ان کنتم فاعلین» باشد. در تفسیر «هولاء بناتی...» اختلاف شده است که این دختران، به واقع دختر لوط بوده اند یا آن که وی از دختران قومش، به دختران خویش تعبیر کرده است. پیشینه توراتی قصه موید می‌دارد که آنان، دختران حقیقی لوط بوده اند.

۵- در مقام تفسیر «هولاء بناتی...»، در شمار دختران لوط، اختلاف شده است. این تعیین عدد، بی‌ثمر نیست بلکه پیشنهاد شدن دختران به مهاجمان، اگر از باب نکاح قلمداد شود، بحث از تناسب تعداد دختران با مردان را به دنبال دارد. در این باره، ظاهر لفظ جمع «بنات» در قرآن، بر بیش از دو تن دلالت دارد اما بسیاری از مفسران، آنان را دو تن انگاشته‌اند. پیشینه توراتی قصه، عدد دو را موید می‌دارد.

۶- در توضیح ماهیت پیشنهاد لوط درباره دختران، سه وجه ازدواج یا تملیک یا زنا -به سبب اضطرار- مطرح است. پیشینه توراتی، از میان این وجوه، وجه اخیر را تقویت می‌کند، زیرا تورات، به نکاح یا تملیک، اشاره‌ای نکرده است.

۷- بر وفق ظاهر، ترتیب حوادث قصه لوط در دو سوره هود و حجر، همخوانی ندارند. روش رایج برای رفع ناسازگاری، باقی نهادن یکی از این دو بر ظاهر خود و به تأویل بردن دیگری است. بر این اساس، برای رفع ناسازگاری دو گزینه پدید می‌آید که یکی به تأویل بردن گزارش سوره هود و دیگری به تأویل بردن گزارش سوره حجر است. در تورات، ترتیب حوادث قصه لوط موافق سوره هود بیان شده است. از این رو، پیشینه توراتی به تأویل بردن آیات سوره حجر را موید می‌دارد.

۸- درباره مراد از «طمس» در عبارت «طمسنا علی اعینهم»، دو وجه با یکدیگر رقابت دارند که یکی آن را نابینا کردن حقیقی می‌داند اما دیگری آن را به نهان کردن از چشم، تأویل می‌کند. پیشینه توراتی، موید می‌دارد که مهاجمان به منزل لوط، به نحو حقیقی، نابینا شدند.

کتابشناسی

- ابن عاشور، محمد الطاهر. (۱۴۲۰ق). /التحریر و /التنویر. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
ابن عطیه، ابو محمد عبد الحق. (بی‌تا). /المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز. بیروت: دار ابن حزم.
ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). /لسان العرب. بیروت: دار صادر.

- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۳۶۶ش). *روض الجنان و روح الجنان*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- بغوی، حسین بن مسعود. (۱۴۲۰ق). *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن* (تحقیق عبد الرزاق المهدی). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ثعلبی، احمد بن محمد. (۱۴۲۲ق). *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن* (تحقیق ابومحمد بن عاشور). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- خلف‌الله، محمد احمد. (۱۹۹۹م). *الفن القصصی فی القرآن الکریم*. قاهره: دار سیناء.
- رشیدرضا، محمد. (۱۴۲۶ق). *تفسیر القرآن الحکیم المشهور بتفسیر المنار*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۲۹ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*. بیروت: دار الکتب العربی.
- شوکانی، محمد بن علی. (۱۴۳۰ق). *فتح القدير*. بیروت: دار الکتب العربی.
- صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۳۴ق). *الفرقان فی تفسیر القرآن*. بیروت: الأمیره.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۴۳۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: مؤسسه دار المجتبى.
- طبری، محمد بن جریر. (بی‌تا). *تفسیر الطبری: جامع البیان عن تأویل آی القرآن*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- فخررازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۵ق). *تفسیر الفخر الرازی المشتهر بالتفسیر الکبیر و مفاتیح الغیب*. بیروت: دارالفکر.
- فراء، یحیی بن زیاد. (۱۴۳۲ق). *معانی القرآن* (تحقیق عماد الدین بن سید آل درویش). بیروت: عالم الکتب.
- قطب، سید. (۱۳۹۱ق). *فی ظلال القرآن*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- قیسی، مکی بن ابی‌طالب. (۲۰۱۱م). *تفسیر الهدیة الی بلوغ النهایة* (تحقیق محمد عثمان). بیروت: دار الکتب العلمیه.
- کتاب مقدس (ترجمه قدیم): شامل کتب عهد عتیق و عهد جدید. (۲۰۰۵م). بی‌جا: انتشارات ایلام.
- محلّی، محمد بن احمد، & سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۳۲ق). *تفسیر الجلالین*. بیروت: مکتبه العصریه.
- محمد بن یوسف الوهبی. (۱۴۱۲ق). *همیمان الزاد الی دار المعاد*. عمان: وزارة التراث القومي و الثقافة.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰ش). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان. (۱۴۱۳ق). *المقنعه*. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۴ق). *تفسیر مقاتل بن سلیمان* (تحقیق احمد فزید). بیروت: دار الکتب العلمیه.

Transliterated References

- Ibn Ashur, Muhammad al-Tahir. (1420 AH). *al-Tahrir wa al-Tanwir*. Beirut: Mu'assasat al-Tarikh al-'Arabi. [in Arabic]
- Ibn Atiyya, Abu Muhammad Abd al-Haqq. (n.d.). *al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-'Aziz*. Beirut: Dar Ibn Hazm. [in Arabic]
- Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram. (1414 AH). *Lisan al-'Arab*. Beirut: Dar Sadir. [in Arabic]

- Abu al-Futuh Razi, Husayn ibn Ali. (1366 Sh). *Rawd al-jinan wa ruh al-janan*. Mashhad: Bunyad-i Pizhuhishha-yi Islami-yi Astan-i Quds-i Radawi. [in Persian]
- Baghawi, Husayn ibn Mas'ud. (1420 AH). *Ma'alim al-Tanzil fi Tafsir al-Qur'an* (ed. Abd al-Razzaq al-Mahdi). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [in Arabic]
- Tha'labi, Ahmad ibn Muhammad. (1422 AH). *al-Kashf wa al-Bayan 'an Tafsir al-Qur'an* (ed. Abu Muhammad ibn Ashur). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [in Arabic]
- Khalafallah, Muhammad Ahmad. (1999 CE). *al-Fann al-Qisasi fi al-Qur'an al-Karim*. Cairo: Dar Sina'. [in Arabic]
- Rashid Rida, Muhammad. (1426 AH). *Tafsir al-Qur'an al-Hakim al-mashhur bi-Tafsir al-Manar*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. [in Arabic]
- Zamakhshari, Mahmud ibn Umar. (1429 AH). *al-Kashshaf 'an Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi. [in Arabic]
- Shawkani, Muhammad ibn Ali. (1430 AH). *Fath al-Qadir*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi. [in Arabic]
- Sadeqi Tehrani, Muhammad. (1434 AH). *al-Furqan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: al-Amira. [in Arabic]
- Tabataba'i, Muhammad Husayn. (1430 AH). *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Qom: Mu'assasat Dar al-Mujtaba. [in Arabic]
- Tabari, Muhammad ibn Jarir. (n.d.). *Tafsir al-Tabari: Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [in Arabic]
- Fakhr al-Razi, Muhammad ibn Umar. (1425 AH). *Tafsir al-Fakhr al-Razi al-mushtahar bi-al-Tafsir al-Kabir wa Mafatih al-Ghayb*. Beirut: Dar al-Fikr. [in Arabic]
- Farra', Yahya ibn Ziyad. (1432 AH). *Ma'ani al-Qur'an* (ed. Imad al-Din ibn Sayyid Al Darwish). Beirut: 'Alam al-Kutub. [in Arabic]
- Qutb, Sayyid. (1391 AH). *Fi Zilal al-Qur'an*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [in Arabic]
- Qaysi, Makki ibn Abi Talib. (2011 CE). *Tafsir al-Hidaya ila Bulugh al-Nihaya* (ed. Muhammad Uthman). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. [in Arabic]
- Kitab Muqaddas (Tarjuma-yi Qadim): *Shamil kutub 'Ahd 'Atiq wa 'Ahd Jadid*. (2005 CE). n.p.: Intisharat Ilam. [in Persian]
- Mahalli, Muhammad ibn Ahmad, & Suyuti, Abd al-Rahman ibn Abi Bakr. (1432 AH). *Tafsir al-Jalalayn*. Beirut: Maktabat al-'Asriyya. [in Arabic]
- Muhammad ibn Yusuf al-Wahbi. (1412 AH). *Himyan al-Zad ila Dar al-Ma'ad*. Amman: Wizarat al-Turath al-Qawmi wa al-Thaqafa. [in Arabic]
- Mostafavi, Hasan. (1360 Sh). *al-Tahqiq fi Kalimat al-Qur'an al-Karim*. Tehran: Bunga-yi Tarjuma wa Nashr-i Kitab. [in Persian]
- Mufid, Muhammad ibn Muhammad ibn Nu'man. (1413 AH). *al-Muqni'a*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islami. [in Arabic]
- Muqatil ibn Sulayman. (1424 AH). *Tafsir Muqatil ibn Sulayman* (ed. Ahmad Farid). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. [in Arabic]

The Function of the Torah in Understanding the Qur'anic Story of Lot

Ruhollah Najafi*

(Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Kharazmi University)

Abstract

“Lot” is one of the divine prophets mentioned in the Qur'an, who is also spoken of in the Torah. The reader of the Qur'an, in attempting to understand the Qur'anic narrative of Lot, often encounters multiple interpretive possibilities and thus requires corroborating evidence to select the most plausible meaning. In this regard, the Torah's background of the Lot story provides numerous clues that aid in interpreting this Qur'anic account. The Torah plays a significant role in clarifying several aspects of the narrative: Abraham's debate to save Lot's people in terms of meaning, audience, and addressees; the nature of Lot's proposal concerning his daughters; whether the attribution of daughters to Lot should be taken literally; determining their number; how the people were struck with blindness; and the chronological ordering of the story's events. Thus, the ultimate purpose of this research is to highlight the necessity of recognizing the historical background in the process of understanding Qur'anic verses, and to demonstrate that in interpreting Qur'anic stories, situating them within the framework of earlier sources is inevitable.

Keywords: Lot, Qur'an interpretation, Qur'anic narrative, Torah, narrative background

Extended Abstract

Introduction

The Qur'an did not descend into a vacuum but addressed audiences with pre-existing narrative repertoires and scriptural memories. Recovering those horizons of expectation can illuminate ambiguous places in Qur'anic stories. The figure of Lot (Lūṭ) is shared by the Hebrew Bible and the Qur'an, and their narratives frequently converge, sometimes even in small details (e.g., the dawn timing of deliverance). This study argues that, when interpreting the Qur'anic account of Lot, the biblical precedent (primarily Genesis 18–19) may serve as a valid external cue—unless clear Qur'anic evidence indicates polemical correction. Put differently, in domains of overlap the Qur'an often presents itself as confirming earlier scripture; in the absence of a counter-indicator, the biblical version can help adjudicate exegetical possibilities. The article therefore asks: how, and at which junctures, can the Torah tradition clarify the Qur'anic story of Lot? Focusing on debated nodes—Abraham's “disputation,” the interlocutor and scope of his plea, the identity and number of Lot's “daughters,” the nature of Lot's offer to the mob, the sequencing of events across Sūrat Hūd and Sūrat al-

Hijr, and the meaning of “We effaced their eyes”—the study tests whether the Torah supplies external evidence that narrows interpretive options without overriding Qur’anic diction.

Methodology

The research adopts a descriptive–analytical approach grounded in intertextual and semiotic reading. First, it gathers Qur’anic loci pertinent to the Lot narrative (primarily Hūd 69–83; 11:74–81; al-Ḥijr 65–76; al-‘Ankabūt 31–35; al-Qamar 33–39; al-Mujādilah 1 for the semantics of “mujādalah”). Second, it surveys classical and modern tafsīr (e.g., al-Ṭabarī, al-Zamakhsharī, al-Rāzī, Ibn ‘Āshūr, Rashīd Riḍā, Sayyid Quṭb) to map the main exegetical bifurcations on each issue. Third, it identifies the parallel biblical passages in Genesis 18–19 (and Judges 19 for a culturally cognate hospitality scene) and treats them as potential external indicators (qarā’ in khārijīyyah) that reflect audience background knowledge in Late Antique Semitic storytelling. Fourth, it formulates a decision rule: where the Qur’an is concise or leaves alternatives open and no Qur’anic or linguistic cue signals correction, the biblical precedent may corroborate one reading over another; where the Qur’an supplies a corrective signal or a strong internal cue, that cue overrides the precedent. The analysis proceeds node by node, weighing the lexical semantics, discourse context, and reception history against the biblical parallel.

Results

Abraham’s “disputation” (Hūd 74–76) is best read as an extended bargaining over the minimum number of righteous needed to avert punishment, rather than a single remark about Lot’s presence. This follows the graded negotiation in Genesis 18:22–33 and fits the Qur’an’s brevity when no internal cue signals a correction. On the interlocutor, while many exegetes redirect “he argued with Us” to the angels to avoid anthropomorphism, the biblical scene has Abraham addressing the Lord; the most economical reading is direct plea to God, plausibly in the messengers’ presence. The plea’s scope also appears collective: like Genesis, it seeks reprieve for the whole community for the sake of a righteous core, not merely extraction of believers.

Lot’s phrase “my daughters” (Hūd 78; Ḥijr 71) most naturally refers to his biological daughters. The Torah repeatedly speaks of “the two daughters of Lot,” and the mob’s reply—“you know we have no claim on your daughters”—reads more coherently on a literal filiation. As for their number, although the Qur’anic “banāt” is plural and could exceed two, Arabic can use plurals for duals, and Genesis explicitly names two; thus two is favored while the linguistic possibility of more remains open.

The nature of Lot’s offer is contested: marriage, a kind of patriarchal transfer, or an emergency appeasement to avert a worse atrocity. The Qur’an does not use terms for marriage or ownership; Genesis frames an immediate appeasement

without contractual language. Philologically, the external precedent tilts away from formal marriage, though many Muslim exegetes prefer that construal to avoid imputing wrongdoing to a prophet. The study therefore distinguishes historical-linguistic reconstruction from doctrinal caution.

On sequencing, Hījr seems to place the evacuation command before the mob's arrival, whereas Hūd places it after. Genesis narrates the mob and Lot's offer first, then the angels' disclosure and evacuation order, which supports Hūd's order; Hījr is likely a compressed or rhetorically reordered telling. Finally, "We effaced their eyes" (Qamar 37) aligns with literal blinding, as Genesis 19:11 states, not merely making the angels unseen. A parallel in Judges 19 shows a wider Near Eastern hospitality code that, without endorsing its ethics, helps explain the logic of such extreme offers. Overall, the Torah often corroborates one Qur'anic option where the Qur'an is concise, but whenever Qur'anic diction or theology provides a clear cue, that internal frame governs.

Conclusion

Treating the Torah narrative as an external indicator enriches the interpretation of the Qur'anic story of Lot at several pressure points. It favours reading Abraham's "disputation" as an extended bargaining with God over threshold numbers; supports direct address to God as interlocutor; frames the plea as seeking collective reprieve; tilts the phrase "my daughters" toward Lot's biological daughters, likely two; and backs the literal sense of blinding in "We effaced their eyes." It also provides a cultural backdrop for the harsh hospitality choices narrated in both corpora, while clarifying the likely chronological sequence of events in line with Sūrat Hūd. At the same time, invoking the Torah is not a license to substitute one scripture for another. The Qur'an's rhetorical aims, theological safeguards, and its own intertextual economy remain decisive. The upshot is methodological: where Qur'anic brevity leaves live alternatives and no corrective signal is present, earlier scriptural memory can function as a historically plausible clue to audience assumptions; where Qur'anic diction or doctrinal coherence point elsewhere, those internal cues prevail. More broadly, this case study models a disciplined use of pre-Qur'anic traditions to reconstruct the "common story world" of Late Antiquity, thereby sharpening exegetical judgment without compromising Qur'anic primacy.

تحلیل معناشناختی مواضع «وقف معانقه» در قرآن کریم

ابوالفضل بهادری اصطهباناتی^١ (استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه امام صادق(ع)، تهران، ایران)جواد رنجبر*^٢ (استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران)DOI: [10.22034/jilr.2025.141577.1177](https://doi.org/10.22034/jilr.2025.141577.1177)

تاریخ الوصول: ٢٠٢٤/٠٦/٢٠

صفحات: ٢٧٤-٢٥١

تاریخ دریافت: ١٤٠٣/٠٣/٣١

تاریخ القبول: ٢٠٢٥/٠٣/٠٤

تاریخ پذیرش: ١٤٠٣/١٢/١٤

چکیده

معناشناسی، دانش مطالعه معنا و واکاوی دلالت های معنایی در زبان است. این علم در مطالعات و کشف معانی متون دینی که دارای سطوح و لایه های مختلف معنایی است، نقش عمده ای را ایفا می کند. برخی از کلمات و عبارات قرآنی از لحاظ نحوی و زبانی در موقعیتی قرار گرفته اند که هم می توان آنها را متعلق به ماقبل و هم متعلق به مابعد دانست؛ نحویان هر دو وجه را بدون ترجیح یکی بر دیگری پذیرفته اند، اما از آنجا که میان معنای حاصل از این دو وجه تفاوت هایی وجود دارد، جهت تبیین معنای دقیق تر اقتضا می کند که این کلمات و عبارات به یک طرف تعلق داشته باشد تا موجب سردرگمی مخاطبان در فهم معنای قرآن کریم نشود. به همین جهت مفسران قرآن کریم که با معنای آیات سروکار دارند هر یک کوشیده اند تا با معیارهایی از قبیل اسلوب قرآنی، سیاق آیات، استعمال عرب و استناد به احادیث، یکی از این دو وجه را به عنوان متعلق حقیقی این عبارات انتخاب کنند تا مفهوم دقیق تر این کلمات و عبارات برای خوانندگان تبیین شود. لذا در این پژوهش که به روش توصیفی-تحلیلی به واکاوی معنایی آیات دارای «وقف معانقه» در قرآن کریم پرداخته شده است کوشیده شده تا ضمن تبیین و کشف متعلق حقیقی این الفاظ و عبارات به کمک معیارهای چهارگانه فوق، به سطح جدیدی از لایه های معنایی این آیات و همچنین متعلق حقیقی آنها پی برده شود. نتایج حاصل از پژوهش حاکی از آن است که هر چند از منظر قواعد نحوی، مواضع «وقف معانقه» در قرآن کریم قابلیت تعلق به ماقبل و مابعد خود را دارند اما با عنایت به معیارهای فوق الذکر روشن می شود که با توجه به سیاق و بافتار متن آیات قرآن براساس نحو متن محور (نحو النص)، جهت فهم دقیق دلالت های معنایی این عبارات، تعلق به یک متعلق بر دیگری ارجحیت دارد.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، معناشناسی، وقف معانقه، سیاق آیات، نحو النص

^١ پست الکترونیک: bahadori6258@gmail.com^٢ نویسنده مسؤول؛ پست الکترونیک: j.ranjbar@pnu.ac.ir

مقدمه

معناشناسی که در زبان عربی از آن به «علم الدلالة» یا «علم المعنی» تعبیر می‌شود، یکی از شاخه‌های علم زبان شناسی و از جمله رویکردهای مهم جهت واکاوی معنا در مطالعات قرآنی است که با مطالعه و بررسی علمی معنا، به کشف و استخراج معنای واژگان قرآن می‌پردازد. بنابراین معناشناسی، صرفاً دریافتن معنای واژگان نیست بلکه تحلیل آن واژگان است. «معناشناسی، مطالعه علمی معنا و دانشی است که به بررسی معنا می‌پردازد». (صفوی، ۱۳۸۷: ۳۷ و مختار عمر، ۱۳۸۶: ۱۹) بنابراین منظور از معناشناسی در مطالعات ادبی قرآنی، همان معناشناسی زبانی است که از آن به «دانش مطالعه انتقال معنا از طریق زبان» تعبیر می‌شود. (صفوی، ۱۳۸۷: ۳۴). در معناشناسی زبانی از روشهای گوناگون برای مطالعه معنا استفاده شده است که معناشناسی حوزه‌های معنایی یکی از این روشها است. براین اساس در این جستار، بافتار آیات داری وقف معانقه براساس رویکرد معناشناسی و با تکیه بر آرای مفسران، مورد واکاوی و تحلیل معناشناسانه قرار گرفته شده است.

در برخی از آیات قرآن کریم، کلمات و عباراتی وجود دارد که از لحاظ نحوی هم می‌توان آنها را ادامه جمله قبل از خود و منفصل از مابعدشان به حساب آورد و هم ابتدای جمله جدید و منفصل از جمله قبل. علمای نحو غالباً با توجه به دلالت نحوی این الفاظ و عبارات و البته با در نظر گرفتن معنای آیات هر دو وجه را جایز دانسته‌اند و با توجه به رویکرد نحو جمله محور (نحو الجملة)، کوششی جهت ترجیح یکی از این دو بر دیگری از خود نشان نداده‌اند. بدیهی است که جواز این امر از سوی آنها به این معنا نیست که هر دو وجه در آن واحد بر آنها صدق می‌کند بلکه منظور این است که یا وجه اول را باید بپذیریم و یا وجه دوم اما جمع بین این دو جایز نیست؛ زیرا نمی‌توان عبارتی که در قرآن فقط یک مرتبه به کار رفته است را دو مرتبه خواند و از آن دو مرتبه استفاده نمود. «علت اینکه نحویان هر دو وجه را جایز دانسته‌اند این است که از آغاز وضع علم نحو تا چند دهه پیش، همواره نحو جمله محور (نحو الجملة) مورد اهتمام نحویان بوده است؛ لذا هر وجه اعرابی ای که با جمله سازگار بوده را پذیرفته‌اند. اما در نحو متن محور (نحو النص) که در دهه‌های اخیر جایگزین نحو جمله گردیده، واحد زبانی بزرگتر یعنی متن (النص) مورد توجه قرار می‌گیرد. لذا نحو متن محور (نحو النص) با تکیه بر معیارهای متن‌وارگی تلاش می‌شود تا خواننده معنای غیر مرتبط با متن را کنار بگذارد و معنا و وجه اعرابی‌ای را برگزیند که با سیاق متن سازگاری بیشتری دارد» (ر. ک. حسان، ۲۰۰۱: ۴). این کلمات و عبارات بنابر دلالت نحوی که دارند و با توجه به موقعیتی که در آن قرار گرفته‌اند هر دو وجه را بر می‌تابند و همانطور که هیچ عامل نحوی جهت ترجیح یکی از این دو وجه وجود ندارد هیچ مانع نحوی نیز پذیرفتن این دو موجود نیست.

علمای وقف و ابتداء نیز با توجه به قواعد نحو و معنای آیات به تبیین موضع وقف در آیاتی که دربردارنده این نوع از کلمات و عبارات است پرداخته‌اند و یکی از انواع وقف را به این موارد اختصاص

داده و آن را وقف معانقه نامیده‌اند. اینان نیز هر دو وجه را ذکر کرده‌اند بدون اینکه یکی از این دو را بر دیگری ترجیح دهند. شاید در ذهن خواننده این سوال مطرح شود که چرا نحویان و علمای وقف و ابتداء، وجه ارجح را انتخاب نکرده‌اند. در پاسخ باید گفت شاید ایشان به دلیل ظرافت موضوع و ابهامی که در آن وجود دارد از ترس اینکه مبدا به خطا روند جلب احتیاط را رعایت کرده و نظری نداده‌اند و قضاوت را بر عهده خواننده گذاشته‌اند. نگارندگان نیز ادعا ندارند که وجه انتخابی توسط آنها قطعی است؛ بلکه به احتمال خطا در نظر خود معترفند اما وجه تمایز کار این پژوهش با پژوهش‌های پیشینیان این است که به طور روشمند و با توجه به معیارها و ابزارهای موجود به ترجیح یکی از این دو وجه انجامیده است.

از آنجا که تعیین متعلق این کلمات و عبارات نقش بسزایی در فهم معنای حقیقی آیات دارد و مفسران نیز جهت ارائه تفسیر صحیح از این آیات هر یک تلاش کرده تا بر اساس ابزارها و معیارهایی همچون اسلوب قرآنی^۱، سیاق آیات، استعمال عرب و احادیث ارتباط این کلمات و عبارات را با ما قبل و یا ما بعد خود توجیه کنند و یک وجه را برگزینند. وجه تمایز تلاش مفسران از نحویان و علمای وقف و ابتداء این است که اینان غالباً به ترجیح یک وجه مبادرت ورزیده‌اند. البته اینان نیز چنانکه انتظار می‌رود به بررسی کامل هر دو وجه پرداخته‌اند با این توضیح که در راستای تبیین ارجحیت وجه انتخابی خود مقایسه‌ای میان آن دو برقرار نکرده‌اند تا بدین وسیله نقاط قوت و ضعف هر دو وجه روشن شود.

شایان ذکر است که مترجمان قرآن کریم نیز در ترجمه چنین آیاتی بر سر دو راهی قرار گرفته در نتیجه با توجه به نظر مفسران و تحلیل‌ها و برداشتهای خود یک وجه را ترجیح داده و براساس آن به ترجمه این آیات پرداخته‌اند.

^۱ اسلوب قرآن کریم روش منحصر به فردی است که قرآن در انتخاب الفاظ، نحوه قرار دادن آنها در کنار یکدیگر و تالیف سخن در پیش می‌گیرد. اینکه قرآن کریم دارای اسلوب خاص خود باشد مسأله عجیبی نیست چراکه هر سخن الهی و یا بشری اسلوب خاص خود را دارد و اسالیب گویندگان و روش آنها در ارائه سخن اعم از شعر و نثر متناسب با اشخاص تغییر می‌کند بلکه در مورد یک شخص متناسب با موضوعات مختلف نیز تغییر می‌یابد. اسلوب چیزی غیر از واژه‌ها و ترکیب‌های تشکیل دهنده سخن است؛ اسلوب در واقع روشی است که مؤلف در انتخاب الفاظ و ترکیب‌های سخن خویش در پیش می‌گیرد. لذا سِرّ اینکه قرآن از عرف لغوی عرب از لحاظ واژه، ترکیب و جمله و نیز قواعد ساخت این واژه‌ها و نحوه تشکیل جمله خارج نشده ولی با وجود این اعجاز کرده است نیز همین امر می‌باشد؛ بدین معنا که هر چند کلمات قرآن کریم از حروف الفبای عربی تشکیل شده و ترکیب‌های قرآن از همین کلمات شکل گرفته شده و این فرآیند نیز بر اساس قواعد کلی عربی در ساخت کلمات و تشکیل ترکیب‌ها بوده است با وجود این اعجاز کرده است و این بدین معناست که معجزه بودن قرآن کریم بخاطر اسلوب بی‌نظیر و روش سخنرانی اعجازگر آن می‌باشد. (زرقانی، ۱۹۹۵: ۳۰۲/۲).

آنچه مسلم است این که این کلمات و عبارات در حقیقت فقط به یک طرف تعلق دارند زیرا در غیر این صورت این ایراد به کتاب خداوند حکیم وارد می‌شود که چرا در آن عباراتی به کار رفته که مشخص نیست به چه کلمه و یا جمله‌ای تعلق دارد در نتیجه مقصود از آن مبهم است و خواننده در فهم آن دچار حیرت می‌شود و به معنای حقیقی آیه دست نمی‌یابد. بنابراین به اقتضای حکمت حق تعالی بهتر است این کلمات و عبارات فقط به یک طرف تعلق داشته باشند که با در نظر گرفتن سیاق آیات، اسلوب خاص قرآن کریم، نحوه استعمال عرب و نیز با استمداد از احادیث مربوطه می‌توان آن را تشخیص داد.

با تامل در مطالبی که در مورد مصادیق وقف معانقه در قرآن کریم ذکر شد در می‌یابیم که یکی از راه‌های فهم معانی حقیقی آیات مذکور، شناخت مواضع این وقف و تشخیص متعلق اصلی آنها است. هر چند در زمینه وقف معانقه و مواضع آن تا کنون پژوهش‌های درخور توجهی انجام گرفته است ولی اغلب آنها تنها به ذکر دلائل نحوی و آراء علمای قرائت و علل جواز دو وجه ممکن پرداخته‌اند لذا بر آن شدیم تا در این جستار این مواضع را مورد تحلیل و بررسی قرار دهیم و با توجه به ابزارها و معیارهایی از قبیل سیاق آیات، اسلوب خاص قرآن کریم، نحوه استعمال عرب و استناد به احادیث و نیز به کمک آراء مفسران وجه ارجح را از میان دو وجه جایز برای متعلق این مواضع مشخص نماییم تا علاقه‌مندان مباحث قرآنی ضمن آشنایی با این مواضع وقف معانقه، معنای صحیح آیاتی را که دربردارنده آن هستند دریابند از طرفی برای کسانی که به طور تخصصی مباحث مربوط به وقف و بویژه وقف معانقه را دنبال می‌کنند در روشن کردن برخی از ابهامات موجود راهگشا باشد. بدین ترتیب که ابتدا آیه را ذکر کرده و سپس دو وجه اعرابی جایز در مورد موضع معانقه را آورده و به بیان تفاوت معنایی حاصل از هر دو وجه پرداخته شده و در مرحله بعد به وسیله معیارهای مذکور و نیز به کمک آراء مفسران، بر اساس قاعده ارجحیت حمل الفاظ بر معانی حقیقی آنها، یکی از این دو را بر دیگری ترجیح داده شده است.

لذا مقاله حاضر با رویکردی جامع و تحلیلی درصدد است تا با شیوه معناشناسی به واکاوی مؤلفه‌های معنایی «وقف معانقه» در قرآن کریم بپردازد و از این رهگذر در پی پاسخ به دو سوال زیر است:

۱. «وقف معانقه» در آیات مورد بحث در چه معنایی به کار رفته است؟

۲. وجه ارجح در معنای دو وجهی مواضع وقف معانقه کدام است؟

جهت پاسخ سوالات مندرج در پژوهش، ابتدا مهمترین آیاتی که این شواهد در آنها به کار رفته، شناسایی شده و سپس کلمات و عبارات، با توجه به بافت و سیاق کلام و با نظر داشت به روابط قبل و بعد، معنایی و معناشناسی شده‌اند. البته از آنجا که دانشمندان علوم قرآنی برای وقف معانقه، مواضع زیادی برشمرده‌اند بر آن شدیم که جهت اجتناب از تحجیم شدن مقاله فقط به

مواردی بپردازیم که مورد اتفاق اکثریت آنهاست. رویکرد معناشناسی در این مقله مبتنی بر معناشناسی توصیفی است که «عبارت است از فهم مراد گوینده سخن و نیز هاله معنایی آن با اتکای اطلاعاتی که همراه آن است؛ اعم از اطلاعات کلامی و غیر کلامی، که به این اطلاعات بافت یا قرینه یا سیاق می‌گویند». (نکونام، ۱۳۹۰: ۳۴۳)

پیشینه پژوهش

بر اساس بررسی‌های انجام شده در خصوص وقف معانقه و معانی آن مقالات متعددی نگاشته شده اما براساس تحقیق و بررسی‌های که نویسندگان این مقاله انجام داده‌اند، تنها در دو مقاله به صورت مستقیم به بررسی وقف معانقه و تفسیر آن در قرآن کریم پرداخته شده است و اغلب پژوهش‌های دیگر تنها به ذکر دلائل نحوی و آراء علمای قرائت و علل جواز دو وجه ممکن و برخی ملاحظات تفسیری و نقطه نظرات مفسرین پرداخته‌اند. لذا آنچه این جستار را از یافته‌های پیشین متمایز می‌کند، تحلیل مواضع وقف معانقه در قرآن کریم بر مبنای رویکرد ادبی و زبانی می‌باشد. در ذیل به سه مورد از مهمترین پژوهش‌هایی که در خصوص وقف معانقه انجام گرفته است اشاره می‌شود:

- مقاله «بررسی مواضع وقف‌های معانقه در قرآن و تاثیر آن‌ها بر تفسیر»: نوشته خانم مریم حاجی عبدالباقی و مصطفی نظر فخاری که در مجله نامه الهیات، شماره ۴۲ بهار ۱۳۹۷ با صاحب امتیازی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال به رشته تحریر درآمده است. این مقاله به روش تحلیلی- توصیفی به بررسی اختلاف نظر مفسران و نحویان در خصوص اعراب این عبارات پرداخته شده است. و به این نتیجه رسیده‌اند که امکان حذف علائم وقف معانقه و استفاده از علائم دیگر وجود دارد.
- «تأثیر تفسیر بر وقف و ابتدا با تکیه بر آراء ابوعمرو دانی و محمد خلف الحسینی (مطالعه موردی اختلافات در سوره مبارکه حدید)»: نوشته علیرضا سبحانی و محمد ناصحی که در دوفصلنامه تفسیر و زبان قرآن، شماره دهم، بهار و تابستان ۱۳۹۶ نگاشته شده است. این مقاله به بررسی تطبیقی دیدگاه‌های ابوعمرو دانی و محمدعلی خلف الحسینی در دانش وقف و ابتدا و دیدگاه‌های تفسیری مفسران برگزیده، در جستجوی میزان دقت و صحت نظرات این دو عالم وقف و ابتدا و ارثه الگویی مطلوب‌تر جهت تصحیح و بهبود تلاوت قرآن کریم پرداخته است.

- «وقف التجاذب (المعانقه) فی القرآن الکریم»؛ نوشته عبدالعزیز بن علی حربی که در سال ۱۴۲۵ قمری در مجله جامعه ام القرى لعلوم الشریعة و اللغة العربیة و آدابها، جلد ۱۹ منتشر گردیده است. این اثر که مهمترین پیشینه و الگوی ما در تالیف این مقاله بوده است به بررسی اهمیت و جایگاه مواضع وقف معانقه و تحلیل این مواضع در قرآن کریم با رویکردی

علمی پرداخته است. در این مقاله علت ارجحیت یک وجه نحوی در مواضع وقف معانقه به صورت خیلی کلی و مختصر اشاره شده است.

مفهوم وقف معانقه

«وقف معانقه» از اقسام وقف اختیاری در تجوید قرآن کریم است که عبارت است از دو وقفی که پهلوی هم قرار می‌گیرند و از نظر معنایی به هم مربوط باشند؛ چه در یک آیه باشند یا در دو آیه. در صورتی که روی کلمه اول وقف شود، کلمه دوم به وصل خوانده می‌شود، و اگر روی کلمه دوم وقف شود، کلمه اول به وصل خوانده می‌شود. استفاده از علامت وقف معانقه در آیه‌ای از قرآن کریم، نشانگر وجود دو وجه قابل قبول از وقف و ابتدا در آن آیه است. در صورتی که بر نشانه‌ی اول وقف شود، عبارت بین دو نشانه، ابتدای جمله‌ی دوم خواهد بود. به آن وقف مراقبه «نیز می‌گویند؛ مانند: وقف در ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ که در این جا وقف بر «لا ریب» و «فیه» جایز دانسته شده است؛ به این صورت که فقط بر یکی از آن دو می‌توان وقف کرد. (ر. ک: موسوی بلده، ۱۳۸۳، ۵۹ و ۶۰)

بررسی مواضع وقف معانقه در قرآن کریم

وقف معانقه در هیجده و به روایتی بیست و شش موضع قرآن کریم قرار داده شده است که در این جستار به تحلیل مهمترین موارد آن بار رویکردی معناشناسی پرداخته شده است:

۱. ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (بقره/۲).

در این آیه از لحاظ نحوی کلمه (فیه) را هم می‌توان متعلق به ما قبل خود دانست هم مابعد، اگر آن را متعلق به ماقبل بدانیم در این صورت (ریب) اسم (لا) و مبنی بر فتح است و جار و مجرور (فیه) متعلق به کلمه‌ای محذوف و این محذوف خبر (لا) است، این جمله متشکل از (لا) و اسم و خبر آن، خبر مبتدا یعنی (ذا) و محلا مرفوع است. در این صورت در کلمه (الکتاب) دو وجه جایز است یکی اینکه خبر برای (ذا) باشد و دیگر اینکه بدل از آن باشد. البته وجه اول ارجح است زیرا اگر آن را خبر برای (ذا) بدانیم این معنا را می‌رساند که کتاب به معنای کامل کلمه و یا کتاب حقیقی فقط همین چیزی است که به وسیله اسم اشاره (ذا) به آن اشاره شده است اما در صورتی که بدل از (ذا) تلقی شود چنین معنایی را افاده نمی‌کند. متعاقبا کلمه (هدی) خبر دوم و یا سوم (ذا) است. همچنین می‌توان (هدی) را حال از ضمیر موجود در (فیه) دانست. از طرفی بهتر است عبارت (الم) را یک جمله مستقل و به عنوان جمله اول^۱، عبارت (ذَلِكَ الْكِتَابُ) را جمله دوم یعنی متشکل از مبتدا و خبر، عبارت (لَا رَيْبَ فِيهِ) را جمله سوم و جمله (هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ) را به عنوان جمله

^۱ با این توضیح که (الم) خبر برای مبتدای محذوف باشد که در تقدیر اینگونه است: (هذا الم). ر. ک: (نحاس، ۱۴۱۳: ۲۳/۱).

چهارم به حساب آورد زیرا «این نوع جمله‌ها که بدون واو یا حرف ربط دیگر بلافاصله پشت سر هم قرار می‌گیرند و از طریق معنا به یکدیگر پیوند خورده‌اند از لحاظ بلاغی تاثیرگذارترند چراکه مفهوم تاکید را بهتر از هر نوع دیگر می‌رسانند». (ر. ک. تفتازانی، ۱۳۷۲: ۲۱۳)

اما چنانچه (فیه) متعلق به مابعد در نظر گرفته شود، خبر (لا) محذوف و در تقدیر چنین است: **ذلک الکتاب لا ریب فیه، فیه هدی**.^۱

براین اساس به نظر می‌رسد بهتر است (فیه) متعلق به ما قبل تلقی شود؛ زیرا در این صورت عبارت **(هدی للمتقین)** معنایی مؤثرتر خواهد داشت چرا که اینگونه برداشت می‌شود که قرآن همه‌اش هدایت است؛ همانطور که در دیگر آیات قرآن کریم نیز از قرآن به عنوان هدی یاد شده است.^۲ اما در غیر این صورت ممکن است این معنا دریافت می‌شود که در قرآن علاوه بر مزایای دیگر، هدایت نیز وجود دارد، نه اینکه قرآن عین هدایت است. علت دیگر ترجیح تعلق (فیه) به ما قبل، این است که در هیچ آیه‌ای از آیات قرآن عبارت **(لا ریب)** بدون خبر به کار نرفته است بلکه دائماً با خبر خود یعنی (فیه) ذکر شده است.^۳ همراهی دائمی این عبارت با کلمه (فیه) نشان می‌دهد که اسلوب بیانی قرآن بر این بنا شده است که هرگاه عبارت **(لاریب)** ذکر شود خبر آن نیز بیان می‌گردد هر چند بنابر قواعد زبان عربی حذف خبر لای نفی جنس در صورت وجود قرینه نه تنها مانعی ندارد بلکه شایع نیز است. این امر نشان می‌دهد که قرآن کریم اسلوب خاص خود را دارد. نکته قابل توجه اینکه عبارت **(لا جناح)** که متشکل از لای نفی جنس و اسم لا است نیز در قرآن کریم همیشه با خبر ذکر شده است هر چند تشخیص خبر آن چندان سخت به نظر نمی‌رسد؛ چراکه با توجه به معنای آیات در بردارنده عبارت **(لا جناح)**، می‌توان به خبر آن پی برد. علاوه بر این با توجه به دیگر آیات موجود در قرآن کریم که این عبارت در آنها با نقش اعرابی دیگر بکار رفته نیز می‌توان به خبر آن یعنی کلمه **(علیک/کم/ه/هم/هما/هن)** پی برد؛ مانند عبارت **﴿فلیس علیکم جناح ألا تکتبوه﴾** از آیه ۲۸۲ سوره بقره، آیه ۱۰۱ سوره نساء: **﴿وإذا ضربتم فی الأرض فلیس علیکم جناح أن تقصروا من الصلاة...﴾** و آیه ۹۳ از سوره مائده: **(لیس علی الذین آمنوا و عملوا الصالحات جناح فیما طعموا...)**. بنابراین با توجه به سه آیه‌ی فوق و نیز دیگر آیات مشابه^۴ می‌توان دریافت که حرف جری که در قرآن کریم برای کلمه (جناح) خبر واقع می‌شود حرف (علی)

^۱ وجوه اعرابی دیگری نیز برای این آیه بیان شده که جهت اجتناب از تحجیم مقاله ذکر نشده است (ر. ک: زمخشری، ۱۴۱۸: ۲۰/۱ و ابن کثیر، بی‌تا: ۳۹/۱).

^۲ ر. ک: [نمل: ۲ و لقمان: ۳].

^۳ ر. ک: [آل عمران: ۹، نساء: ۸۷، یونس: ۳۷، اسراء: ۹۹، شوری: ۷ و جاثیه: ۲۶].

^۴ ر. ک: (بقره: ۱۹۸، نور: ۲۹، فرقان: ۵۸، ۶۰ و احزاب: ۵).

است. همچنین ضمیری که حرف (علی) بر سر آن می‌آید را نیز می‌توان با توجه به ضمایری که قبل و بعد از عبارت (لا جناح) است کشف کرد؛ مثلاً در آیهی ۱۵۸ سوره بقره: (إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ). اگر ضمیر هاء (و به دنبال آن حرف علی) را از عبارت (فلا جناح علیه) حذف کنیم با توجه به ضمیر موجود در دو فعل (حَجَّ) و (يَطَّوَّفَ) می‌توان به ضمیری که بعد از حرف علی قرار داشته اما حذف شده است پی‌برد پس به راحتی و بدون خوف از التباس می‌توان آن را حذف نمود زیرا چنانکه گفتیم هم حرف (علی) و هم ضمیر بعد از آن را با توجه به آیات قرآن می‌توان کشف کرد اما خداوند این خبر را از عبارت (لا جناح علیه) حذف نکرده است و این نشان می‌دهد که قرآن کریم سبک بیتنی خاص و ویژه‌ای دارد.

۲. ﴿وَلِتَجِدَ فِيهِمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاتِهِ وَمِنْ الَّذِينَ أُشْرِكُوا يَبُذُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُزَحَّزَجٍ مِنَ الْعَذَابِ أَنَّ يُعَمَّرَ ۖ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾ (بقره/ ۹۶).

در این آیه شریفه عبارت (و مِنْ الَّذِينَ أُشْرِكُوا) را از لحاظ نحوی هم می‌توان متعلق به ماقبل دانست هم مابعد، اگر آن را متعلق به ماقبل بدانیم این واو عاطفه بوده و جار و مجرور (من الذين) متعلق به یک کلمه محذوف است که کلمه مذکور بر آن دلالت دارد و «تقدیر آن چنین می‌باشد: (أحرص من الذين اشرکوا) همانطور که گفته می‌شود: (أشجع الناس و من عنتره)» (ر. ک: طبرسی، ۱۴۲۵: ۳۲۲/۱)، و در این صورت جمله (یود احدهم) یا استئناف بیانی است^۱ و یا حال از ضمیر موجود در (تجددھم). اما «در صورتی که آن را متعلق به مابعد بدانیم این عبارت خبر مقدم، و عبارت (یود احدهم) صفت برای مبتدای محذوف بوده و تقدیر آن چنین است: (و من الذين اشرکوا قوم أو فريق یود احدهم)» (حلبی، ۱۴۱۴: ۴۱۶/۱).

با توجه به بررسی‌های پیشین بهتر است این عبارت متعلق به ماقبل در نظر گرفته شود؛ زیرا در غیر این صورت آرزوی زندگی هزار ساله منحصر به (الذين اشرکوا) می‌شود و این مفهوم از سیاق آیه به دور است. زیرا در این آیه سخن از یهود، سرزنش آنها، حرص‌شان بر زندگی و ترس آنها از مرگ است و آیه قبل و بعد از آن نیز اشاره به یهودیان دارد. در نتیجه انتقال سخن از یهود به مشرکان بعید به نظر می‌رسد و دلیلی برای این مسأله وجود ندارد. پاسخ این سوال که چرا کلمه (الذين)

^۱ «استیناف بیانی» یکی از مواضع فصل در جملات است که به آن «شبه کمال اتصال» نیز گفته می‌شود و جمله‌ای است که در لفظ از جمله قبل از خود مستقل است اما در معنی تمام کننده مفهوم آن جمله یا تفسیر کننده آن و یا بیان کننده علت آن است. (هاشمی، ۱۳۸۱: ۱۶۶)

مانند کلمه (الناس)، بدون من تفضیلیه نیامده تا معطوف بودن (الذین) به (الناس) تقویت شود این است که در حالت اضافه شدن افعَل تفضیل، من تفضیلیه مقدر می‌شود و در صورتی که چیزی به آن عطف شود اظهار من جایز است مگر اینکه مفضل از جنس مفضل علیه نباشد که در این حالت اظهار من واجب است تا اضافه شکل نگیرد؛ زیرا اضافه شدن افعَل تفضیل به مفضل‌علیه‌ای که از جنس مفضل نیست غیرممکن است؛ در این آیه یهود از جنس مردم هستند لذا اضافه شدن آن به مردم اشکالی ندارد اما یهود از جنس کسانی که شرک ورزیده‌اند نیستند لذا اضافه ممکن نیست و اظهار من واجب است. (ابن عاشور، بی‌تا: ۶۰/۱). اما «در جواب به این سؤال که چرا (الذین اشرکوا) با وجود اینکه داخل در (الناس) است، به آن عطف شده باید گفت این از باب ذکر خاص بعد از عام بوده و نشان دهنده شدت حرص آنهاست» (ابوحیان، ۱۴۰۳: ۵۰۳/۱). زمخشری در توجیه این که چرا حرص آنها از مشرکان نیز بیشتر است می‌گوید: «علت آن است که یهودیان خود می‌دانند که ناچار باید وارد جهنم شوند زیرا از پرونده اعمال‌شان خبر دارند لذا به شدت علاقه دارند که در دنیا بمانند و به دار جزاء منتقل نشوند اما مشرکان از ورود خود به جهنم آگاهی ندارند و اصلاً اعتقادی به این مسأله ندارند» (زمخشری، ۱۴۱۸: ۱۶۸/۱). همچنین از آنجا که مشرکان اعتقادی به دنیای دیگر ندارند و تنها همین دنیا را قبول دارند لذا چیز عجیبی نیست که بر بقای خود در این دنیا حرص داشته باشند و خبر دادن از این مسأله در این آیه چندان ضروری به نظر نمی‌رسد؛ مسأله مهمی که احتمالاً در این آیه مد نظر بوده حرص یهودیان بر بقای بیشتر در دنیا است؛ یهودیانی که با وجود اعتقاد به روز جزاء، آرزوی عمر هزار ساله را در سر می‌پروراند.

۳. ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَ مَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَ بَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا وَ يَخْذِرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَ اللَّهُ رَؤُفٌ بِالْعِبَادِ﴾ (آل عمران / ۳۰).

در این آیه، عبارت (و ما عملت من سوء) را از لحاظ نحوی هم می‌توان متعلق به ماقبل دانست هم مابعد؛ زیرا در واو موجود در ابتدای این جمله دو احتمال وجود دارد یکی اینکه عاطفه باشد دیگری مستانفه (ر. ک: ابوحیان، ۱۴۰۳: ۹۸/۳)، اگر آن را عاطفه در نظر بگیریم عبارت (ما عملت من سوء) معطوف به جمله (ما عملت من خیر) می‌شود و در مورد (ما) دو وجه جایز است یکی موصولیه و دیگری مصدریه و جمله (تود) حال و محلا منصوب و عامل آن فعل (تجد) است. در نتیجه معنای آیه اینگونه می‌شود: (روزی که هر کسی کار نیک و کار بد خود را حاضر می‌بیند در حالیکه آرزو می‌کند کاش میان او و کار بدش فاصله‌ای دور بود)، اما اگر این واو، مستانفه در نظر گرفته شود، اسم موصول (ما) مبتدا و جمله (تود) خبر آن است و این جمله از لحاظ اعراب هیچ رابطه‌ای با جمله قبل یعنی (یوم تجد کل نفس ما عملت من خیر محضرا) ندارد.

به نظر می‌رسد وجه اول یعنی عاطفه بودن واو مناسب‌تر است زیرا «سیاق آیه سخن از تهدید است» (ر. ک: نحاس، ۱۴۱۳: ۳۶۶/۱ و زمخشری، ۱۴۱۸: ۳۴۷/۱)، و آگاهی دادن از حاضر بودن اعمال نیک و بد در کنار یکدیگر در روز قیامت در تهدید مؤثرتر از حاضر بودن اعمال نیک به تنهایی است. چنانکه در آیه ۶-۸ سوره زلزله نیز به هنگام سخن از نشان دادن اعمال انسان‌ها در روز قیامت، اعمال نیک و اعمال بد هر دو ذکر شده است: ﴿يَوْمَئِذٍ يُصْدِرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِّرُؤَا أَعْمَاهُمْ﴾ ﴿۶﴾ ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ ﴿۷﴾ ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ ﴿۸﴾ (زلزله/ ۶-۸) اما سبب جواز حذف کلمه (محضرا) از (ما عملت من سوء) وجود قرینه در این آیه است و آن ذکر همین کلمه در جمله اول (ما عملت من خیر محضرا) است.

۴. ﴿قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيَهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ﴾

(مائده/ ۲۶).

در آیه فوق «در عبارت (اربعین سنة) از لحاظ نحوی دو وجه جایز است یکی تعلق آن به ماقبل دیگری تعلق به مابعد؛ زیرا هم می‌توان آن را ظرف زمان برای (محرمه عليهم) به حساب آورد و هم برای (یتیهون)» (رازی، ۱۴۱۱: ۳۳۵/۱۱).

اگر آن را متعلق به ماقبل در نظر بگیریم از آیه این برداشت حاصل می‌شود که مدت تحریم چهل سال بوده و بنی اسرائیل بعد از این چهل سال وارد این سرزمین شده‌اند و از آنجا که جمله (یتیهون) حال از ضمیر موجود در (عليهم) است این معنا فهمیده می‌شود که آنها در این چهل سال در بیلان سرگردان بوده‌اند. حال اگر این ظرف زمان را متعلق به مابعد بدانیم اینگونه برداشت می‌شود که تحریم ابدی بوده و چهل سال در بیابان سرگردان بوده‌اند.

لذا براساس سیاق آیات قبل و بعد به نظر می‌رسد تعلق این ظرف به (محرمه) ارجحیت دارد. یکی از دلایل این امر این است که ضمیر موجود در (عليهم) دلالت بر عموم دارد بدین معنا که خداوند ورود به آن سرزمین را بر همه افراد بنی اسرائیل حرام کرده نه برخی افراد، از طرفی چنانکه از تفاسیر بر می‌آید «گروهی از بنی اسرائیل بعد از مدتی وارد آن سرزمین شده‌اند» (طبری، ۱۳۸۸: ۱۸۵/۶)، پس حال که از یک سو بر همه افراد حرام شده بوده و از سوی دیگر گروهی بعد از مدتی به آن وارد شده‌اند معلوم می‌شود که این تحریم ابدی نبوده است اما اگر ضمیر موجود در (عليهم) که بیانگر تعمیم است ذکر نشده بود این احتمال وجود داشت که تحریم برای گروهی از افراد بوده و تا ابد ادامه داشته اما بر دیگر افراد بنی اسرائیل حرام نبوده است. از طرفی اگر این تحریم ابدی بود با آنچه از ظاهر عبارت (كتب الله لكم) در آیه (ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لكم...) (مائده/ ۲۱) برداشت می‌شود، منافات داشت. صاحب المیزان در این باره می‌گوید: «هرچند از ظاهر عبارت (كتب

الله لکم) بر می‌آید که خدای تعالی سکنی گزیدن بنی اسرائیل در سرزمین مقدس را مقدر فرموده است با وجود این با این جمله از آیه ۲۶ همین سوره که می‌فرماید: (فَانْهَاجُ مَحْرَمَةً عَلَيْهِمْ اَرْبَعِينَ سَنَةً)، منافات ندارد، چراکه جمله‌ی: (ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لکم...) کلامی است مجمل و در آن (وقت) و (اشخاص) معین نشده است. آنهایی که بطور یقین مشمول این قضای الهی (یعنی تحریم دخول در آن سرزمین) بوده‌اند همان یهودیان عصر موسی (ع) هستند که همه آنان تا آخرین نفرشان در همان مدت چهل سال از دنیا رفتند، و داخل در سرزمین مقدس نشدند و تنها فرزندان و نوه هایشان بودند که همراه با وصی موسی یوشع بن نون (علیهما السلام) وارد سرزمین فلسطین شدند، خلاصه اینکه جمله: (فَانْهَاجُ مَحْرَمَةً عَلَيْهِمْ اَرْبَعِينَ سَنَةً)، بیانگر این است که قضای مذکور (= کتب الله لکم) برای بعد از چهل سال بوده و این قضاء همان قضائی است که آیه شریفه زیر به آن اشاره دارد: ﴿وَتُرِيدُ أَنْ تَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ وَتَجْعَلَهُمْ أَمْنَةً وَتَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ...﴾ (قصص/ ۵ و ۶). موسی (ع) هم امید چنین روزی را برای امت خود داشت» (طباطبایی، بی‌تا: ۲۸۹/۵). همچنین بنابر روایتی که از امام صادق علیه‌السلام نقل شده ایشان هنگامی که از قوم حضرت موسی یاد شده این سخن آنها که گفتند: (فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ) (ملئه/ ۲۴) را نقل کرده و فرمودند: خداوند به خاطر این سخن‌شان به مدت چهل سال این سرزمین را بر آنها حرام کرد و آنها را سرگردان کرد (عیاشی، ۱۳۸۰: ۳۰۵/۱).

علت دیگر جهت ترجیح وجه اول این است که «استعمال غالب، تقدیم فعل بر ظرف است نه تاخیر از آن» (ر. ک: رازی، ۱۱۳ و الطیار، ۱۴۳۱: ۳۵۸).

۵. ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْأَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَى أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْأَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ / مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعَدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لُمُسْرِفُونَ﴾ (مائده/ ۳۱-۳۲).

در این آیه شریفه، عبارت (من اجل ذلك) را از لحاظ نحوی هم می‌توان متعلق به ماقبل دانست هم مابعد. اگر آن را متعلق به (فاصبح من النادمين) بدانیم معنای آیه اینگونه می‌شود: (در نتیجه به خاطر قتل برادرش از زمره پشیمانان گردید) اما اگر آن را متعلق به فعل (کتبنا) بدانیم این معنا حاصل می‌شود: به خاطر این جنایت یعنی قتل برادرش، بر بنی اسرائیل مقرر داشتیم که هر کسی، انسانی را بدون ارتکاب قتل یا فساد در روی زمین به قتل برساند، چنان است که گویی همه انسانها را به قتل رسانده و هر کس به انسانی زندگی بخشد، چنان است که گویی به همه مردم زندگی بخشیده است...).

با تأمل در این آیه چنین دریافت می‌شود که هر چند از منظر قواعد نحو دلیلی بر ارجحیت یکی از این دو وجه بر دیگری وجود ندارد اما بهتر است (من اجل ذلک) را متعلق به (کتبنا) در نظر گرفته شود؛ زیرا از طرفی به نظر می‌رسد که اگر (من اجل ذلک) را از جمله (کَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ ...) حذف کنیم ارتباط مناسبی بین این جمله و آیه قبل برقرار نمی‌شود و گویی ناگهان و بدون مقدمه از موضوعی به موضوع دیگر پرداخته شده است و از طرف دیگر اگر عبارت (من اجل ذلک) را از آیه ﴿... قَالَ يَا وَيْلَتَىٰ أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوَاءَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ﴾ حذف کنیم خللی به معنای آیه وارد نمی‌شود و با استفاده از مضمون آیه و وجود حرف فاء می‌توان فهمید که به خاطر قتل برادرش پشیمان شد؛ در نتیجه برخلاف جمله (کتبنا علی بنی اسرائیل ...)، تعلق (من اجل ذلک) به آیه قبل چندان ضروری به نظر نمی‌رسد. علاوه بر این اگر بپذیریم که عبارت (من اجل ذلک) متعلق به ما قبل باشد لازمه آن این است که جمله (کتبنا علی بنی اسرائیل ...) ابتدای کلام بعد واقع شود حال آنکه عرف جملات قرآنی این است که در چنین مواردی واو استثناف ذکر شود، مانند آیه: (كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى) (البقرة/ ۲۲۰)، که قبل از فعل (يسألونک) واو ذکر شده است (ر.ک: طباطبایی، ۳۱۵/۵). چنانکه مشاهده می‌کنیم قبل از فعل (کتبنا) واو نیامده است؛ بنابراین بهتر است عبارت (من اجل ذلک) را متعلق به ما بعد بدانیم. در پاسخ به این سوال که قتل هابیل توسط قابیل چه ارتباطی با واجب شدن قصاص بر بنی‌اسرائیل دارد باید گفت: علت واجب شدن قصاص بر بنی‌اسرائیل، قتل هابیل توسط قابیل نیست بلکه علت انواع مفسده‌هایی است که به طور کلی بر قتل عمد مترتب می‌شود که چنانکه در آیه‌ی قبل یعنی در آیه ۳۰ (فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ) نیز تصریح شده موجب خسارت در دنیا و آخرت می‌شود (رازی، ۱۴۱: ۳۴۱/۱۱).

۶. ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزَنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُواكَ بِتُوبَةٍ كُفْرُهُمْ كَلَمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ وَإِنْ لَمْ تُؤْتَوْهُ فَاحْذَرُوا وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ هُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (مائده/ ۴۱).

در این آیه عبارت (و من الذین هادوا) را از لحاظ نحوی هم می‌توان متعلق به ما قبل دانست هم مابعد، زیرا هم می‌توان آن را معطوف به (من الذین قالوا آمنا) دانست که در این صورت (سماعون)

خبر برای مبتدای محذوف و در نتیجه تقدیر آیه اینگونه می‌شود: (لا یزینک مسارعة المنافقین و الیهود فی الکفر و هما سماعتان للکذب). به عبارت دیگر منافقان با یهود در دو حکم مذکور در آیه با یکدیگر مشترک می‌شوند؛ این دو حکم عبارت است از: مسارعه در کفر و گوش دادن به سخنان دروغ دیگران که سخن را از جایگاه حقیقی خود تحریف می‌کنند.

همچنین «می‌توان واو قبل از این عبارت را مستانفه به حساب آورد که در این صورت حرف جر (من) متعلق به یک کلمه محذوف است و این محذوف خبر مقدم، و کلمه (سماعون) مبتدای مؤخر است» (درویش، ۱۴۰۸: ۲۹۹/۶)، در نتیجه مسارعت در کفر مربوط به منافقان است همانها که با زبان خود گفتند ایمان آوردیم اما دل‌هایشان ایمان نیاورده بود. بر این اساس معنای حاصل از آیه از این قرار می‌باشد: (ای پیامبر، غمگین مباش از آنان که به زبان اظهار ایمان کنند و به دل ایمان ندارند و به راه کفر شتابند. از بین یهودیان کسانی هستند که جاسوسی می‌کنند و سخنان دروغ (و فتنه‌خیز به جای کلمات حق) به آن قومی که (از کبر) نزد تو نیامدند می‌رسانند؛ همانهایی که کلمات را از جایگاه‌های خود دگرگون می‌سازند...).

بهتر است عبارت (ومن الذین هادوا) ابتدای جمله جدید تلقی شود؛ زیرا تحریف و تبدیل و به طور کلی مخالفت با حکم خداوند در بیشتر موارد در قرآن به قوم یهود نسبت داده شده است^۱ (ر. ک: آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۰۵/۳) و این امر با مستانفه دانستن عبارت (و من الذین هادوا) حاصل می‌شود، اما اگر معطوف به ماقبل خود تصور شود، این مفهوم برداشت می‌شود که منافقان و یهودیان هر دو در این امر شرکت داشته‌اند، درحالی‌که اینگونه نبوده است. شان نزول آیه مورد بحث نیز وجه دوم را تایید می‌کند؛ علمای یهود گروهی از یهودیان را نزد پیامبر اسلام (ص) فرستادند و خودشان از رویارویی دوری کردند و امی داشتند که شاید احکام اسلام در مورد زن و مرد زناکاری که از جمله افراد مشهور و صاحب نفوذ یهود بودند مطابق چیزی باشد که آنان از تورات تحریف کرده‌اند و سفارش کردند اگر گفتار پیامبر اسلام مطابق حرف ما بود، بپذیرید وگرنه رها کنید. در پاسخ به این سوال که اگر عبارت (ومن الذین هادوا) ابتدای جمله جدید باشد پس ارتباط عبارت ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزَنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ﴾ با عبارت ﴿مِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ...﴾ چیست، باید گفت: وجه اشتراک کسانی که در کفر شتاب می‌کنند (در عبارت اول) با یهودیانی که با نقشه از پیش تعیین شده احکام زناکار را از پیامبر اسلام

^۱ (ر. ک: سوره بقره آیات ۴۲، ۵۹، ۷۵، ۷۹ و ۲۱۱ / آل‌عمران: ۷۰ - ۷۵ و ۷۸ / نساء: ۴۶ / مائده: ۱۳ و ۶۱ / اعراف: ۱۶۲).

(ص) می‌پرسند و قصد دارند در صورتی که این احکام مطابق میل‌شان نباشد آن را تغییر دهند (در عبارت دوم)، مسئله نفاق و دورویی است؛ به همین دلیل خداوند حکیم در پایان این آیه با استفاده از اسم اشاره (اولئک) به عدم طهارت قلب هر دو گروه اشاره می‌کند؛ بدین معنا که علت (ایمان زبانی و غیرقلبی) گروه اول و (تحریف احکام و حقایق) توسط گروه دوم، عدم طهارت قلب اینان است.

۷. ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ (اعراف/ ۱۷۲).

در این آیه شریفه «فعل» (شهدنا) از لحاظ نحوی هم می‌تواند متعلق به ماقبل خود باشد هم مابعد» (صافی، ۱۴۰۶: ۱۲۳/۹). زیرا هم می‌توان این فعل را مقول (قالوا) و ادامه جمله قبل دانست و هم می‌توان آن را ابتدای جمله جدید به حساب آورد. وجود جمله (ان تقولوا...) باعث این امر شده است؛ زیرا این جمله خطاب به فرزندان آدم است، حال آنکه فاعل (قالوا) فرزندان آدم (علیه السلام) هستند. در نتیجه کلام بین دو گوینده در جریان است و فعل (شهدنا) به خاطر معنایی که در بردارد احتمال این که به جمله قبل از خود تعلق داشته باشد یا جمله بعد از خود، در آن وجود دارد.

از آنجا که دلیل نحوی برای ترجیح یکی از این دو وجه وجود ندارد باید با استناد به احادیث و معیارهای کلام بلیغ، یکی از این دو را انتخاب کرد؛ عده‌ای از علمای قرائت و مفسران با استناد به احادیث می‌گویند: «مراد از این آیه این است که خداوند فرزندان آدم علیه‌السلام را از پشت او خارج کرد و از آنها خواست که به ربوبیت او اقرار کنند در نتیجه آنها به ربوبیت او شهادت دادند و خداوند از آنها عهد و پیمان گرفت» (نحاس، ۱۴۰۵: ۳۴۳ و طباطبایی، بی‌تا: ۳۰۸/۸). به همین خاطر فعل (شهدنا) را متعلق به ماقبل و موضع وقف را همین فعل دانسته و جمله (ان تقولوا) را ابتدای جمله بعد گرفته‌اند که «در تقدیر اینگونه بوده است: (فعلنا ذلک لئلا تقولوا...)» (ابن عاشور، ۱۹۸۴: ۱۶۹/۹). در این صورت فعل (شهدنا) جهت تاکید مضمون (بلی) ذکر شده است؛ زیرا زمانی که خداوند از آنها اقرار گرفت آنها با گفتن کلمه (بلی) زبان به اعتراف گشودند و برای جواب دادن و اعتراف کردن همین کلمه کفایت می‌کرد اما از باب تاکید بلافاصله گفتند (شهدنا). اما برخی از علماء برآنند که «فعل» (شهدنا) گفته ملائکه است که از جانب خداوند دستور یافتند که شهادت بدهند» (قرطبی، ۱۹۸۷: ۳۱۸/۷). برخی دیگر معتقدند که «این فعل گفته خود خداوند است» (بنوی، ۱۴۰۷: ۲۱۲/۲). که در هر دو صورت موضع وقف کلمه (بلی) و فعل (شهدنا) ابتدای جمله بعد است.

نظر به اینکه علمایی که فعل (شهدنا) را ادامه سخن فرزندان آدم می‌دانند، به احادیث استناد کرده‌اند و نیز به این دلیل که تعلق (شهدنا) به فرزندان آدم باعث می‌شود که کلام با تعلقش به یک

گوینده واحد نظم و ترتیب داشته باشد زیرا «پراکنده کردن کلام با در تقدیر گرفتن گوینده‌ای دیگر که احتمال دارد از معنا فهمیده شود، آن هم در صورتیکه گوینده ظاهر و غیر مقدری در جمله وجود دارد، نیازمند دلیلی محکم است» (ر. ک: حربی، ۱۴۲۵: ۲۱) و اینجا چنین دلیلی وجود ندارد لذا به نظر می‌رسد وجه اول ارجحیت داشته باشد.

شاید از جنبه لفظی نیز بتوان ترجیح این وجه را اینگونه توجیه کرد که چون خداوند فعل (أشهدهم) را به کار برده آنها (فرزندان آدم) جهت بیان امتثال و اطاعت سریع در پاسخ خود عینا همین لفظ را تکرار کرده‌اند؛ چنانکه در فرهنگ لغت زبان عربی نیز در معنای (أشهدهم) این چنین آمده است که: (أشهدهم علی کذا: جعله یشهد علیه فشهد) (ابن منظور، ش ه د) و از آنجا که فعل (شهد) و (أشهد) هر دو از یک ریشه‌اند اگر به یکدیگر متصل شوند نظم و آهنگ خاصی به آیه می‌دهند و موجب انسجام بیشتر متن می‌شود که البته با قواعد نحو جمله‌محور نمی‌توان این نظم و آهنگ و انسجام را تشخیص داد بلکه با کمک گرفتن از نحو متن‌محور می‌توان به نظم و آهنگ و انسجام حاصل از اتصال این دو پی برد. چراکه یکی از ابزارهای مهم انسجام متن، عامل تکرار است (ر. ک: عفیفی، ۲۰۰۱: ۱۱۱).

۸. ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ جَاءَهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَعْيُنَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ وَقَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ﴾ (ابراهم/۹).

در این آیه عبارت (و الذين من بعدهم) از لحاظ نحوی به گونه‌ایست که هم می‌توان آن را متعلق به ماقبل دانست هم مابعد؛ زیرا حرف واوی که بر سر آن آمده در موقعیتی قرار دارد که هم می‌توان آن را واو عاطفه به حساب آورد هم واو استثنافیه، اگر این واو را عاطفه بگیریم عبارت (و الذين من بعدهم) معطوف به کلمه (قوم) می‌شود که در این صورت جمله (لا يعلمهم الا الله) یا مستأنفه است و محلی از اعراب ندارد و یا حال از ضمیر موجود در صله (الذين)، و این معنا حاصل می‌شود: (آیا خبر کسانی که قبل از شما بوده‌اند به شما نرسیده است یعنی قوم نوح و عاد و ثمود و نیز کسانی که بعد از آنها آمده‌اند؛ تنها خدا از سرنوشت آنها آگاهی دارد/ در شرایطی که تنها خدا از سرنوشت آنها خبر دارد؟!)). اما اگر این واو را استثنافیه بدانیم، (الذين) مبتدا و جمله (لا يعلمهم الا الله) خبر آن است.

با توجه به سیاق و بافتار متن، وجه اول مناسب‌تر می‌نماید زیرا از یک سو «در این جمله اصل بر عطف بودن است چرا که کلمات قبل از این عبارت همگی معطوف به ماقبل خود هستند و خروج از یک معنای صحیح که اصل است به معنای دیگر و آن هم بدون علت، صحیح نیست هر چند این

معنای دوم به خودی خود صحیح باشد، زیرا این عمل عدول از اصل بدون وجود عامل مرجح به حساب می‌آید» (حرابی، ۱۴۲۵: ۲۲).

از سوی دیگر منظور خداوند این نبوده که ابتدا از مخاطبان آیه بپرسد که: آیا خبر و داستان کسانی که قبل از شما بوده‌اند از قبیل قوم نوح، عاد و ثمود، به شما رسیده است؟ و سپس از این مسئله خبر بدهد که از کسانی که بعد از آنها آمده‌اند هیچ کس جز خدا خبر ندارد. بلکه هدف خداوند در این آیه طرح این سوال بوده است که: آیا داستان قوم نوح، عاد و ثمود (یعنی قوم‌هایی که از آنها خبر دارید) و داستان کسانی که بعد از آنها آمده‌اند و شما اطلاعی از آنها در دست ندارید و فقط خداوند از آنها خبر دارد به شما نرسیده است؟ تا بدین وسیله مخاطبان را تحریک کند و این سوال در ذهن آنها ایجاد کند که: مگر داستان قوم نوح، عاد و ثمود و دیگر اقوامی که بعد از آنها آمده‌اند و ما از آنها خبر نداریم، چیست؟ خداوند در جواب به این سوال در ادامه همین آیه می‌فرماید: (جاءهم رسالهم...) و همچنین آیات بعدی تا آیه ۱۴ را در جواب به همین سوال بیان می‌کند. در نتیجه هدف از این آیه صرف خبر دادن از این مسأله نیست که: (کسانی که بعد از آنها آمدند هیچ کس جز خداوند از آنها خبر ندارد) بلکه منظور مورد سوال قرار دادن داستان اقوامی است که پیش از مخاطبان آیه آمده‌اند چه آنها که خبرشان را شنیده‌اند و چه آنها که نشنیده‌اند. لذا بهتر است معطوف به قبل باشد تا داستان همه آنها مورد سوال واقع شود، و چنانکه گفتیم ادامه همین آیه و آیات بعدی نیز در صدد پاسخ به این سوال است و با عطف گرفتن است که بین تمام جملات این آیه تناسب برقرار می‌شود و در راستای یک هدف قرار می‌گیرند.

۹. ﴿لَنْ تَنفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَفْصَلُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾

(ممتحنه/۳).

عبارت (يوم القيامة) از لحاظ نحوی به گونه‌ایست که هم می‌تواند به ماقبل خود تعلق بگیرد هم مابعد، زیرا «هم می‌توان عامل ظرف زمان (يوم) را فعل (تنفعکم) دانست که در این صورت عبارت (يفصل بینکم) جمله مستانفه بیانی به حساب می‌آید که جهت تبیین عدم نفع ارحام و اولاد در آن روز بیان شده است و همچنین می‌توان عامل این ظرف را فعل (يفصل) دانست» (ر. ک: ابن عاشور، ۱۹۸۴: ۱۲۶/۲۸ و نحاس، ۱۴۱۸: ۲۷۲/۴).

هر چند از لحاظ نحوی هر دو وجه جایز است، برخی از مفسران وجه اول را ترجیح داده‌اند (قاسمی، ۱۳۹۸: ۲۰۱/۹ و طبری، ۱۳۸۸: ۴۰/۲۸) و برخی دیگر وجه دوم (رازی، ۱۴۱۱: ۵۱۷/۲۹ و فیض کاشانی، بی‌تا: ۱۶۳/۵).

به نظر می‌رسد تعلق (يوم) به (تنفعکم) ارجحیت دارد زیرا اگر این ظرف را از جمله قبل برداریم از آیه اینگونه برداشت می‌شود که عدم انتفاع از ارحام و اولاد مربوط به همه انسانها (مؤمنان و

کافران) در دنیا و آخرت است حال آنکه «عدم انتفاع مختص کافران در روز قیامت است» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۷/۸). در نتیجه اگر این ظرف را متعلق به مابعد بدانیم جمله قبل از ظرف نیازمند تاویل و تقدیر می‌شود تا بدین وسیله مشخص شود که منظور همه انسانها و در دنیا و آخرت نیست و چنانکه می‌دانیم عدم تقدیر اولی از تقدیر است. معنای حاصل از وجه اول از این قرار است: (در روز قیامت نه خویشان شما و نه فرزندانان هرگز نفعی برای شما نخواهند داشت؛ خدا شما را از یکدیگر جدا می‌کند و خداوند به اعمال شما بیناست).

نتیجه‌گیری

هر چند از لحاظ نحوی مواضع وقف معانقه را هم می‌توان متعلق به ماقبل دانست هم مابعد اما از لحاظ زبانی و معنایی تفاوت زیادی بین این دو وجه وجود دارد. زیرا حال مخاطب اقتضا می‌کند که این کلمات و عبارات فقط به یک طرف تعلق داشته باشد تا موجب سردرگمی مخاطبان قرآن کریم در فهم معنای آیات نشود. لذا با کمک گرفتن از نحو متن محور (نحو النص) در کنار نحو جمله‌محور (نحو الجملة) و با در نظر گرفتن معیارهایی همچون اسلوب خاص قرآن، سیاق آیات، استعمال عرب و استناد به احادیث می‌توان به وجه صحیح پی برد.

نحویان و علمای وقف و ابتداء غالبا هر دو وجه را ذکر کرده‌اند بدون اینکه یکی را بر دیگری ترجیح دهند اما مفسران و مترجمان قرآن کریم که بیشتر از گروه نخست دغدغه ابهام زدایی از مواضع مشکل قرآن کریم را دارند با توجه به معیارهای فوق الذکر به بررسی این مواضع پرداخته و یکی از این دو وجه را بر دیگری ترجیح داده‌اند البته بدون اینکه به مقایسه هر دو وجه بپردازند و نقاط قوت و ضعف آن دو را به مذاقه بگذارند.

اگر چه مواضع وقف معانقه در قرآن کریم ممکن است در نگاه اول برای مخاطب کمی مشکل و مبهم به نظر آید و خواننده را در فهم معنای حقیقی آیه با مشکل مواجه می‌سازد اما با اندکی تأمل می‌توان دریافت که خود این ابهام نیز خالی از ظرافت نیست چرا که ذهن خواننده را برای انتخاب وجه صحیح به کنکاش و پویایی وا می‌دارد و شاید بتوان گفت در راستای ابهام‌زدایی و هنجارگریزی به کار رفته است. بنابراین، فرض بعیدی نیست که عامدا اینگونه عبارات در موقعیتی قرار داده شده تا هر دو وجه در ذهن خواننده تداعی گردد و در نتیجه با لفظ اندک معنای بسیار القاء شود که این خود جنبه‌ای از بلاغت است.

فهرست منابع

قرآن کریم.

آلوسی، سید محمود. (۱۴۱۵ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم* (تحقیق علی عبدالباری عطیه، چاپ اول). بیروت: دارالکتب العلمیه.

- ابن عاشور، محمد طاهر. (١٩٨٤م). *التحرير والتنوير*. تونس: الدار التونسية للنشر.
- ابن كثير، حافظ. (بي.تا). *تفسير القرآن العظيم* (تحقيق عبدالعزيز غنيم). طبعة الشعب.
- ابن منظور. (بي.تا). *لسان العرب* (ترتيب يوسف خياط). بيروت: دار لسان العرب.
- ابوحيان، محمد بن يوسف. (١٤٠٣ق). *البحر المحيط*. بيروت: دار الفكر.
- امين، مصطفى، & جارم، علي. (١٣٨٧ش). *البلاغة الواضحة*. تهران: مؤسسة الصادق.
- بغوي، ابو محمد الحسين بن مسعود. (١٤٠٧ق). *معالم التنزيل* (تحقيق خالد العك و مروان سوار، چاپ دوم). بيروت: دار المعرفة.
- تفتازاني، سعدالدين. (١٣٧٢ش). *مختصر المعاني* (چاپ سوم). قم: انتشارات مصطفوي.
- حسان، تمام. (٢٠٠١). *نحو الجملة ونحو النص* (ط ١). المغرب: دار الثقافة.
- حربي، عبدالعزيز بن علي. (١٤٢٥ق). «وقف التجاذب (المعانقه) في القرآن الكريم». *مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة و اللغة العربية و آدابها*، ١٩، ٤-٥١. دسترسی: quranicthought.com/.../5c91ecf10915c.pdf
- حصري، محمود. (بي.تا). *معالم الاهتداء الى معرفة الوقف و الابتداء*. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.
- حلي، سمين. (١٤١٤ق). *الدر المصون في علوم كتاب الله المكنون* (تحقيق معوض، علي محمد؛ صاد مخلوف عبدالوجود؛ عادل احمد نموتی؛ زكريا عبدالمجيد). بيروت: دار الكتب العلمية.
- درويش، محيي الدين. (١٤٠٨ق). *إعراب القرآن و بيانه*. دمشق: دار ابن كثير.
- رازی، ابو بكر. (١٤١١ق). *أنموذج جليل في أسئلة و أجوبة من غرائب التنزيل* (تحقيق محمد رضوان الداية، چاپ اول). بيروت: دار الفكر المعاصر.
- رازی، فخرالدين. (١٤١١ق). *التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)* (چاپ اول). بيروت: دار الكتب العلمية.
- زرقاني، محمد عبدالعزيز. (١٩٩٥م). *مناهل العرفان في علوم القرآن* (تحقيق فواز احمد زمري، چاپ اول). بيروت: دار الكتاب العربي.
- زمخشري، محمود بن عمر. (١٤١٨ق). *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل* (تحقيق عادل احمد عبدالوجود و علي محمد معوض، چاپ اول). رياض: مكتبة العبيكان.
- صافي، محمود. (١٤٠٦ق). *الجدول في إعراب القرآن* (چاپ اول). بيروت: مؤسسة الايمان.
- صفوي، كورش. (١٣٧٩ش). *درآمدی بر معناشناسی* (چاپ اول). تهران: انتشارات حوزه هنری.
- طباطبائي، محمد حسين. (بي.تا). *الميزان في تفسير القرآن*. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
- طبرسي، فضل بن حسن. (١٤٢٥ق). *مجمع البيان في تفسير القرآن* (مقدمه محمد جواد بلاغي؛ تصحيح هاشم رسولي محلاتي و فضل الله يزدي طباطبائي). تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طبري، محمد بن جرير. (٣٨٨ق). *جامع البيان عن تأويل القرآن* (چاپ سوم). بی جا: مطبعة الحلبي.
- الطيار، مساعد بن سليمان بن ناصر. (١٤٣١ق). *وقوف القرآن و أثرها في التفسير*. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- عفيفي، احمد. (٢٠٠١). *نحو النص، اتجاه جديد في الدرس النحوي*. القاهرة: مكتبة زهراء الشرق.
- عياشي، محمد بن مسعود. (١٣٨٠ش). *تفسير العياشي* (چاپ اول). تهران:

فیض کاشانی، ملا محسن. (بی تا). *تفسیر صافی*. بیروت: مؤسسه‌ی علمی للمطبوعات.

قاسمی، جمال‌الدین. (۱۳۹۸ق). *محاسن التأویل* (تصحیح محمد فؤاد عبدالباقی، چاپ دوم). بیروت: دارالفکر.

قائم‌نیا، علیرضا. (۱۳۹۰ش). *معناشناسی شناختی قرآن* (چاپ اول). تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

قرطبی، محمد بن احمد. (۱۹۸۷م). *الجامع لأحكام القرآن*. القاهرة: هیئة المصریة العامة للكتاب.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

مختار عمر، احمد. (۱۳۸۵ش). *علم الدلالة* (ترجمه حسین سیدی، چاپ اول). مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.

موسوی بلده، سید محسن. (۱۳۸۳ش). *حلیة القرآن* (چاپ سی و سوم). تهران: انتشارات إحياء کتاب.

نحاس، ابو جعفر احمد بن محمد بن اسماعیل. (۱۴۱۳ق). *القطع و الائتلاف* (تحقیق عبد الرحمن بن ابراهیم مطرودی، چاپ اول). ریاض: دار عالم الكتب.

نحاس، ابو جعفر. (۱۴۰۵ق). *إعراب القرآن* (تحقیق زهیر غازی زاهد، چاپ دوم). ریاض: عالم الكتب.

نکونام، جعفر. (۱۳۹۰ش). *درآمدی بر معناشناسی قرآن* (چاپ اول). قم: دانشکده اصول الدین.

هاشمی، سید احمد. (۱۳۸۱ش). *جواهر البلاغة* (چاپ پنجم). قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.

Transliterated References

- Alusi, Sayyid Mahmud. (1415 AH). *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim* (ed. Ali Abd al-Bari Atiyya, 1st ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. [in Arabic]
- Ibn Ashur, Muhammad Tahir. (1984 CE). *al-Tahrir wa al-Tanwir*. Tunis: al-Dar al-Tunisiyya li-l-Nashr. [in Arabic]
- Ibn Kathir, Hafiz. (n.d.). *Tafsir al-Qur'an al-'Azim* (ed. Abd al-Aziz Ghunaym). Tabat al-Sha'b. [in Arabic]
- Ibn Manzur. (n.d.). *Lisan al-'Arab* (arranged by Yusuf Khayyat). Beirut: Dar Lisan al-'Arab. [in Arabic]
- Abu Hayyan, Muhammad ibn Yusuf. (1403 AH). *al-Bahr al-Muhit*. Beirut: Dar al-Fikr. [in Arabic]
- Amin, Mustafa, & Jarim, Ali. (1387 Sh). *al-Balagha al-Wadihah*. Tehran: Mu'assasat al-Sadiq. [in Persian]
- Baghawi, Abu Muhammad al-Husayn ibn Mas'ud. (1407 AH). *Ma'alim al-Tanzil* (ed. Khalid al-'Ak & Marwan Suwar, 2nd ed.). Beirut: Dar al-Ma'rifa. [in Arabic]
- Taftazani, Sa'd al-Din. (1372 Sh). *Mukhtasar al-Ma'ani* (3rd ed.). Qom: Intisharat Mustafavi. [in Persian]
- Hassan, Tammam. (2001). *Nahw al-Jumla wa Nahw al-Nass* (1st ed.). Morocco: Dar al-Thaqafa. [in Arabic]
- Harbi, Abd al-Aziz ibn Ali. (1425 AH). "Waqf al-Tajadhub (al-Mu'anaqa) fi al-Qur'an al-Karim." *Majallat Jami'at Umm al-Qura li-'Ulum al-Shari'a wa al-Lugha al-'Arabiyya wa Adabiha*, 19, 4-51. Access: quranicthought.com/.../5c91ecf10915c.pdf [in Arabic]
- Husari, Mahmud. (n.d.). *Ma'alim al-Ihtida' ila Ma'rifat al-Waqf wa al-Ibtida'*. Cairo: al-Majlis al-A'la li-l-Shu'un al-Islamiyya. [in Arabic]

- Halabi, Samin. (1414 AH). *al-Durr al-Masun fi 'Ulum Kitab Allah al-Maknun* (ed. Ali Muhammad Mu'awwad; Sadi Makhlu'f Abd al-Wujud; 'Adil Ahmad Namuti; Zakariyya Abd al-Majid). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. [in Arabic]
- Darwish, Muhyi al-Din. (1408 AH). *I'rab al-Qur'an wa Bayanuh*. Damascus: Dar Ibn Kathir. [in Arabic]
- Razi, Abu Bakr. (1411 AH). *Anmudhaj Jalil fi As'ila wa Ajwiba min Ghara'ib al-Tanzil* (ed. Muhammad Ridwan al-Dayya, 1st ed.). Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir. [in Arabic]
- Razi, Fakhr al-Din. (1411 AH). *al-Tafsir al-Kabir (Mafatih al-Ghayb)* (1st ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. [in Arabic]
- Zarqani, Muhammad Abd al-Azim. (1995 CE). *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an* (ed. Fawwaz Ahmad Zumruli, 1st ed.). Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi. [in Arabic]
- Zamakhshari, Mahmud ibn Umar. (1418 AH). *al-Kashshaf 'an Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil* (ed. 'Adil Ahmad Abd al-Mawjud & Ali Muhammad Mu'awwad, 1st ed.). Riyadh: Maktabat al-'Ubaykan. [in Arabic]
- Safi, Mahmud. (1406 AH). *al-Jadwal fi I'rab al-Qur'an* (1st ed.). Beirut: Mu'assasat al-Iman. [in Arabic]
- Safavi, Kurosh. (1379 Sh). *Dar'amadi bar Ma'nashenasi*. Tehran: Intisharat Huza-yi Hunari. [in Persian]
- Tabataba'i, Muhammad Husayn. (n.d.). *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Mu'assasat al-A'lami li-l-Matbu'at. [in Arabic]
- Tabrisi, Fadl ibn Hasan. (1425 AH). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (intro. Muhammad Jawad Balaghi; ed. Hashim Rasuli Muhallati & Fadlallah Yazdi Tabataba'i). Tehran: Intisharat Nasir Khusraw. [in Arabic]
- Tabari, Muhammad ibn Jarir. (1388 AH). *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil al-Qur'an* (3rd ed.). n.p.: Matba'at al-Halabi. [in Arabic]
- al-Tayyar, Musa'id ibn Sulayman ibn Nasir. (1431 AH). *Wuquf al-Qur'an wa Atharuha fi al-Tafsir*. Medina: Mujamma' al-Malik Fahd li-Tiba'at al-Mushaf al-Sharif. [in Arabic]
- Afifi, Ahmad. (2001). *Nahw al-Nass: Ittijah Jadid fi al-Dars al-Nahwi*. Cairo: Maktabat Zahra' al-Sharq. [in Arabic]
- 'Ayyashi, Muhammad ibn Mas'ud. (1380 Sh). *Tafsir al-'Ayyashi* (1st ed.). Tehran. [in Persian]
- Fayd Kashani, Mulla Muhsin. (n.d.). *Tafsir al-Safi*. Beirut: Mu'assasat al-A'lami li-l-Matbu'at. [in Arabic]
- Qasimi, Jamal al-Din. (1398 AH). *Mahasin al-Ta'wil* (ed. Muhammad Fu'ad Abd al-Baqi, 2nd ed.). Beirut: Dar al-Fikr. [in Arabic]
- Qa'iminiya, Alireza. (1390 Sh). *Ma'nashenasi-yi Shinakhti-yi Qur'an*. Tehran: Sazman-i Intisharat-i Pizhuhishgah-i Farhang wa Andisheh Islami. [in Persian]
- Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad. (1987 CE). *al-Jami' li-Ahkam al-Qur'an*. Cairo: al-Hay'a al-Misriyya al-'Amma li-l-Kitab. [in Arabic]
- Majlisi, Muhammad Baqir. (1403 AH). *Bihar al-Anwar*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [in Arabic]
- Mukhtar Umar, Ahmad. (1385 Sh). *Ilm al-Dilala* (tr. Husayn Sayyidi, 1st ed.). Mashhad: Intisharat Danishgah-i Firdausi. [in Persian]

- Musawi Baladah, Sayyid Muhsin. (1383 Sh). *Hilyat al-Qur'an* (33rd ed.). Tehran: Ihya' al-Kitab. [in Persian]
- Nahhas, Abu Ja'far Ahmad ibn Muhammad ibn Isma'il. (1413 AH). *al-Qat' wa al-I'tinaf* (ed. Abd al-Rahman ibn Ibrahim Matrudi, 1st ed.). Riyadh: Dar 'Alam al-Kutub. [in Arabic]
- Nahhas, Abu Ja'far. (1405 AH). *I'rab al-Qur'an* (ed. Zuhayr Ghazi Zahid, 2nd ed.). Riyadh: 'Alam al-Kutub. [in Arabic]
- Nekounam, Jafar. (1390 Sh). *Dar'amadi bar Ma'nashenasi-yi Qur'an* (1st ed.). Qom: Danishkada-yi Usul al-Din. [in Persian]
- Hashimi, Sayyid Ahmad. (1381 Sh). *Jawahir al-Balagha* (5th ed.). Qom: Markaz-i Mudiriyat-i Hawza-yi 'Ilmiyya-yi Qom. [in Persian]

Semantic Analysis of the Positions of The Embracing Pause (Waqf Mu'anaqa) in the Holy Quran

Abolfazl Bahadori Estahbanati

(Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Imam Sadiq University,
Tehran, Iran)

Javad Ranjbar*

(Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Payame Noor University,
Tehran, Iran)

Abstract

Some quranic words and phrases are syntactically and linguistically placed in a situation where they can be considered as belonging to both the previous and the later part. Grammarians have accepted both aspects without preferring one over the other. However, since there are differences between the meanings of these two aspects, it is necessary that these words and phrases belong to one side in order to determine the precise meaning so that it would not confuse the audience in understanding the meaning of the Holy Quran. As a result, the commentators of the Holy Qur'an, who deal with the meaning of the verses, try to select one of these two aspects as the true meaning of these phrases with criteria such as the Qur'anic style, the context of the verses, the Arabs' usage, and citing hadiths in order to clarify precise meaning of these words and phrases for the readers. It seems that they have a difference in choosing one of these aspects. The present study aims to reach a new level of layers of meanings of these verses and find out their true meaning through using the above four criteria. The results indicate that although the positions of Mo'aneqah pause in the Holy Qur'an have the ability to belong to their previous or later parts based on syntactic rules, belonging to one part is preferable to another one according to the above-mentioned criteria like the style and context of the verses.

Keywords: Holy Quran, semantics, Mo'aneqah pause, syntax and interpretation

Extended Abstract

Introduction

This study addresses a recurrent problem in Qur'anic interpretation: verses that contain words or phrases which, from a purely syntactic (sentence-based) perspective, can attach either backward to what precedes or forward to what follows. Classical Arab grammarians, working largely within "sentence-grammar" (nahw al-jumla), often deemed both attachments permissible, while scholars of pausal signs (waqf wa ibtidā') marked these locations with the special sign known as waqf mu'anaqa ("embracing stop"/"mutual stop"), indicating that one may stop at either of two closely placed points but not at both. Yet the Qur'an is a coherent text, and its rhetoric, usage, and context (siyaq) generally favor one meaning over another. We

propose that a “text-grammar” (nahw al-naṣṣ) and linguistic-semantic approach can adjudicate these cases more persuasively than syntax alone. The article therefore asks: (1) what does waqf mu‘ānaqa mean and where does it occur in the Qur’an? (2) In contested sites, which attachment is semantically superior once we weigh discourse context, Qur’anic stylistics, Arabic usage, and relevant reports? Beyond clarifying local meanings, the broader aim is to show how semantic and discourse cues convert two grammatically possible readings into one communicatively optimal reading, thereby aiding exegetes, translators, and reciters.

Methodology

The work proceeds as a descriptive–analytical study grounded in linguistic semantics and text linguistics. First, we delimit a corpus of widely acknowledged mu‘ānaqa loci (among the eighteen to twenty-six sites identified in the tradition), restricting ourselves to exemplars most frequently agreed upon to keep the analysis focused. Second, for each verse we reconstruct both grammatical options and the distinct meanings they yield, then consult major tafsīr and qirā’āt discussions to register earlier positions (without presupposing their conclusions). Third, we apply a battery of text-level criteria: (a) discourse flow and local context (siyaq) within the verse and its neighbors; (b) Qur’anic stylistic habits and collocations (uslūb); (c) general Arabic usage; and (d) supporting reports and narrations when they function as internal Qur’anic intertexts rather than extraneous impositions. Fourth, we adopt a parsimony rule: prefer the reading that (i) avoids gratuitous ellipsis where the Qur’an elsewhere does not elide; (ii) maintains thematic continuity; and (iii) accords with recurring Qur’anic rhetorical patterns. Finally, we state a single “preferred” attachment for each locus while acknowledging the residual grammatical permissibility of the alternative.

Results

Waqf mu‘ānaqa marks two adjacent, mutually exclusive pause points that reflect two grammatically valid parses; our task is to see which reading the discourse itself privileges. Across the examined loci, the preferred attachment is the one that preserves topic continuity, matches Qur’anic collocations, and avoids unnecessary ellipsis. Thus in Baqarah 2, “lā rayba fīhī” reads best together, leaving “hudā” as an independent predication that presents the Book as guidance itself. In Baqarah 96, “wa mina lladhīna ashrakū” attaches back to keep the verse’s focus on the Jews’ extreme love of life, even beyond the polytheists. In Āl ‘Imrān 30, coordinating “wa” makes both good and evil present on Judgment Day, strengthening the threat. In Mā’idah 26, “arba’īna sanah” modifies “muḥarramatun,” yielding a time-limited ban with wandering as its concomitant.

Cohesion similarly decides other sites. In Mā’idah 31–32, “min ajli dhālika” links forward to “katabnā,” bridging the Cain-and-Abel narrative to Israel’s legal maxim. In Mā’idah 41, “wa mina lladhīna hādū” starts a new clause, reserving “haste in unbelief” for the hypocrites and “heeding falsehood/distortion” for a Jewish subset. In A’rāf 172, “shahidnā” most naturally continues the humans’ reply, echoing

“ashhadahum” and introducing the rationale clause. In Ibrāhīm 9, “wa lladhīna min ba‘dihim” is a further conjunct to the named peoples, with “lā ya‘lamuhum illā llāh” as a parenthetic comment. In Mumtaḥanah 3, “yawma l-qiyāmah” modifies “lan tanfa‘akum,” fixing the time when kin and children bring no benefit, while “yafṣilu baynakum” explains the separation.

In sum, a semantic, text-level reading typically yields a clear preference that also guides translation and pausal choice, even while acknowledging the grammatical permissibility of the alternative.

Conclusion

Waqf mu‘ānaqa marks places where grammar by itself cannot decide between two locally valid parses. When we elevate analysis from sentence-grammar to text-grammar—mobilizing discourse flow, Qur’anic style, Arabic usage, and targeted reports—one attachment usually emerges as communicatively superior. In the examined loci, this approach: (1) resolves “lā rayba fihi” as a backward link that heightens the Book’s self-presentation as guidance; (2) maintains topic continuity in polemical passages (Baqarah 96; Mā’idah 41); (3) reinforces eschatological threat by co-presenting good and evil works (Āl ‘Imrān 30) and by time-anchoring the nullity of kinship benefit (Mumtaḥanah 3); (4) clarifies temporality in the wilderness decree (Mā’idah 26); (5) secures inter-verse cohesion where a bridging causal phrase is decisive (Mā’idah 31–32); (6) preserves thematic scope in historical interrogatives (Ibrāhīm 9); and (7) yields a rhetorically tighter reading of the primordial covenant (A‘rāf 172). The upshot is both methodological and practical. Methodologically, meaning in the Qur’an is not exhausted by morphosyntax; it crystallizes at the intersection of syntax with text-level semantics and rhetoric. Practically, ranking the two mu‘ānaqa options improves tafsīr, guides translators away from indecision or eclectic conflation, and offers reciters a principled basis for pausal choice that serves meaning rather than merely marking permissibility. While we acknowledge that alternative attachments remain grammatically possible and that certainty is not always attainable, a disciplined semantic reading reduces ambiguity to a manageable minimum and reveals, in many cases, the intended force of the verse.

بازکاوی روش شناختی "مواهب الرحمن و ته فسیری قورئانی پیروز" در بررسی وجوه بلاغی قرآن کریم

فرزاد ولیدی^۱ (دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران)
مهدی مهریزی طرقي^۲ (دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران)
جهانگیر ولدبیگی^۳ (استادیار گروه زبان عربی، دانشگاه فرهنگیان)
ناصر مریوانی^۴ (استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران)

DOI: [10.22034/jilr.2025.142970.1232](https://doi.org/10.22034/jilr.2025.142970.1232)



تاریخ الوصول: ۲۰۲۵/۰۱/۱۵

صفحات: ۲۷۵-۳۰۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۲۶

تاریخ القبول: ۲۰۲۵/۰۳/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۱

چکیده

بلاغت قرآن کریم از جنبه‌های اعجاز این کتاب آسمانی است و تحلیل آن، به‌ویژه از رهگذر بررسی بازتاب وجه بلاغی در تفاسیر ادبی می‌تواند به دریافت بهتر اعجاز قرآن کمک کند. "مواهب الرحمن" اثر عبدالکریم مدرس و "ته‌فسیری قورئانی پیروز" نگاشته عثمان عبدالعزیز در زمره تفاسیری هستند که به پرداخت این وجه اعجاز قرآن توجه داشته‌اند. پژوهش حاضر در تلاش است با رویکرد توصیفی-تحلیلی و با هدف معرفی و شناخت رویکرد این دو اثر، شباهت‌ها و تفاوت‌های آن‌ها را در تحلیل بلاغی قرآن بازکاوی کند و در نهایت به این نتیجه می‌رسد که این دو تفسیر، هرچند هدف مشترکی در بیان اعجاز بلاغی قرآن داشته‌اند، اما از لحاظ رویکردها و شیوه‌های تفسیری تفاوت‌های قابل توجهی دارند؛ تأکید مدرس بیشتر بر تحلیل ساختارهای زبانی و بلاغی و تأکید عبدالعزیز بر بیان پیام‌های تربیتی و اجتماعی است. مخاطب تفسیر "مواهب الرحمن" را می‌توان عموم پژوهشگران دانست زیرا این تفسیر وجوه بلاغی را با جزئیات بیش‌تر و توجه به بیان ادبی قرآن ارائه کرده است، در حالی که "ته‌فسیری قورئانی پیروز"، با هدف ترویج فرهنگ قرآنی در میان مردم گردزبان، از بیانی ساده‌تر و روان‌تر بهره گرفته است.

کلیدواژگان: اعجاز بلاغی، عبدالکریم مدرس، عثمان عبدالعزیز، مواهب الرحمن، ته‌فسیری قورئانی پیروز

^۱ پست الکترونیک: validifarzad@gmail.com

^۲ نویسنده مسئول؛ پست الکترونیک: m-mehrizi@srbiau.ac.ir

^۳ پست الکترونیک: j.valadb.21@cfu.ac.ir

^۴ پست الکترونیک: n-marivani@srbiau.ac.ir

إعادة تفحص منهجي لتفسيروي مواهب الرحمن و تهفسيروي قورثاني پيروز في دراسة الوجوه البلاغية للقرآن الكريم

الملخص

تُعدّ بلاغة القرآن الكريم من أبرز وجوه إعجازه، وتحليلها، ولا سيما من خلال دراسة انعكاسها في التفاسير الأدبية، يُسهم في إدراكٍ أعمق لهذا الإعجاز. يُعتبر تفسير مواهب الرحمن لعبد الكريم المدرّس، وتفسير تهفسيروي قورثاني پيروز لعثمان عبد العزيز، من بين التفاسير التي أولت اهتماماً بإبراز هذا الوجه من الإعجاز القرآني. يسعى هذا البحث، بمنهج وصفي-تحليلي، إلى التعريف بمنهج هذين التفسيرين والكشف عن أوجه الشبه والاختلاف بينهما في تحليل بلاغة القرآن. وقد انتهى إلى أنّ التفسيرين، على الرغم من اشتراكهما في هدف بيان الإعجاز البلاغي، فإنّهما يختلفان اختلافاً ملحوظاً في الرؤى والمناهج؛ إذ يركّز المدرّس بصورة أكبر على تحليل البُنى اللغوية والبلاغية، في حين يوجّه عبد العزيز عنايته إلى إبراز الرسائل التربوية والاجتماعية. ويمكن اعتبار تفسير مواهب الرحمن موجهاً إلى الباحثين عموماً، لما يتضمنه من تفصيلات أوسع في إيضاح الوجوه البلاغية والبيان الأدبي للقرآن، بينما جاء تفسير تهفسيروي قورثاني پيروز بلغة أبسط وأسلوب أيسر، بغية نشر الثقافة القرآنية بين الناطقين بالكردية.

الكلمات المفتاحية: الإعجاز البلاغي، عبد الكريم المدرّس، عثمان عبد العزيز، مواهب الرحمن، تهفسيروي قورثاني

پيروز

مقدمه

وجه بلاغی از جنبه‌های برجسته قرآن کریم است که دریافت درست آن، به‌ویژه از رهگذر توجه به تفاسیر ادبی، می‌تواند دریچه‌ای تازه را به سوی شناخت بهتر اعجاز قرآن بگشاید. در این میان، مفسران مختلف با رویکردها و پیشینه‌های زبانی و فرهنگی متفاوت، تلاش کرده‌اند ابعاد بلاغی قرآن را با روش‌های متنوع تحلیل و تفسیر کنند. دو تفسیر برجسته «تفسیری قورثانی پیروز» و «مواهب الرحمن» در زمره این تلاش‌ها بوده و هرکدام از زاویه‌ای خاص به بررسی وجوه بلاغی قرآن پرداخته‌اند؛ مواهب الرحمن اثر "عبدالکریم مدرس" از مفسران و عالمان نامی کُرد است که در هفت جلد به زبان عربی نگاشته شده است. مدرس در مقدمه این اثر انگیزه خود را از نگارش تفسیر پاسخگویی به مشکلات عدیده‌ای که مسلمانان با آن روبرو هستند، با رویکردی قرآنی می‌داند و نیز استقبال از درخواست دوستانی که ایشان را به نوشتن تفسیری به‌روز دعوت کردند (مدرس، ۱۴۰۶ق: ۵۶). او در مورد منابع تفسیری اثر خود چنین می‌گوید: مطالب را از تفاسیر برجسته ائمه کبار چون قرطبی، رازی، بیضاوی و دیگران گرفته‌ام و گاهی از ایشان مطالبی را نقل کرده و گاهی استنباط‌هایی را که از اقوال آن‌ها داشته‌ام، بیان کرده‌ام (همان: ۶). روش مدرس در تفسیر مواهب الرحمن بدین صورت است که نخست با ذکر محل نزول سوره آغاز می‌کند، سپس فضیلت آن و احکام مرتبط با آیات را بیان کرده و درمورد فضیلت قرائت سوره مطالبی را می‌آورد. در ادامه، به تفسیر آیات پرداخته و واژگان و معنای آن‌ها را بیان می‌کند. همچنین به تفاوت‌های زبانی و قواعد نحوی می‌پردازد و احادیث و اقوال مأثور را در توضیح معنای آیه و تفسیر آن می‌آورد (ایازی، ۱۴۱۴ق: ۷۰۰ و ۷۰۱). مدرس در بسیاری موارد مسائل فقهی را در تفسیر آیات احکام می‌گنجاند و مباحثی را که در دوره معاصر محل جدل است با تفصیل بیش‌تری توضیح می‌دهد (الهورامانی، بی‌تا: ۱۲۶). تفسیری قورثانی پیروز نگاشته "شیخ عثمان ابن عبدالعزیز"، مفسر و عالم کُردزبان است که در ۱۰ جلد به زبان کُردی به رشته تحریر درآمده است. مفسر هدف از نگارش آن را خدمت به هم نوعان کُردزبان خود و اندک بودن شمار تفاسیر کُردی قرآن کریم در برابر علاقه و محبت ویژه‌ای که این ملت به قرآن دارند، بیان می‌کند (همان). از عمده ترین منابع مورد استفاده در تفسیر عبدالعزیز: فی ظلال القرآن سید قطب، المنار شیخ محمدرشید رضا، أنوار التنزیل وأسرار التأویل بیضاوی، الجامع لأحكام القرآن قرطبی، البحر المحیط أبوحیان اندلسی، البرهان فی علوم القرآن زرکشی و... است. می‌توان روش او را در تفسیر آیات قرآن کریم به‌طور خلاصه این‌گونه ذکر کرد: ذکر مقدمه‌ای مختصر در آغاز تفسیر هر سوره با پرداخت اهداف اصلی آن و بیان اطلاعات کوتاهی هم‌چون مکی یا مدنی بودن سوره، تفسیر هر آیه با توجه با آیات دیگر یا با استناد به احادیث نبوی، اقوال صحابه و تابعین، بیان اسباب نزول، ذکر مهم‌ترین هدف هر آیه به‌همراه بیان پیوند میان آیات قبل و بعد و

وجه تناسب میان آن‌ها، اشاره به مذاهب فقها در تفسیر آیات احکام بدون ورود به چالش‌ها و تقابل‌های فقهی و نقل و ترجیح آراء فقها بدون تعصب به مذهبی خاص (شافعی، ۲۰۰۷: ۱۸۶).

بررسی روش شناختی این دو تفسیر، امکان تحلیل تطبیقی و بررسی وجوه بلاغی قرآن را فراهم ساخته و می‌تواند به شناخت بیش‌تر مفسران و معرفی تفسیر آن‌ها بینجامد. با این مقدمه، پژوهش حاضر در تلاش است به پرسش‌های زیر پاسخ گوید:

۱. اعجاز قرآن در تفاسیر مدرس و عبدالعزیز چگونه ارزیابی می‌شود؟

۲. چه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی در دو تفسیر در زمینه تفسیر بلاغی آیات قرآن وجود دارد؟
برای یافتن پاسخ این پرسش‌ها، با روشی توصیفی-تحلیلی منابع مورد مطالعه یعنی "مواهب الرحمن" و "تفسیری قورثانی پیروز" بررسی و سپس، وجوه بلاغی قرآن در قالب آرایه‌های تشبیه، استعاره و کنایه استخراج و در این تفاسیر تحلیل شده‌اند، در نهایت، با نگاهی تطبیقی رویکرد دو مفسر دنبال گشته تا روش بررسی وجوه بلاغی در آن روشن شود.

پیشینه پژوهش

پژوهش‌هایی که به موضوع بررسی وجوه بلاغی قرآن کریم یا واکاوی بازتاب آن در تفسیر مفسران مختلف پرداخته‌اند، بسیاریند اما، شمار پژوهشگرانی که به بررسی آثار مفسران کُردزبان از جمله عبدالکریم مدرس و عثمان عبدالعزیز توجه نموده‌اند، اندک است. از جمله پژوهش‌هایی که در این زمینه به رشته تحریر درآمده می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

پایان‌نامه "العلامه عبدالکریم المدرس ومنهجه في تفسير القرآن وعلومه" اثر "عبدالدائم معروف الهورامانی" ضمن معرفی مفسر و جایگاه علمی او در جهان اسلام، به‌ویژه در عراق و در میان قوم کُرد، به معرفی سه تفسیر مفسر: «مواهب الرحمن في تفسير القرآن» به زبان عربی، «تفسیر نامی» و «خلاصه تفسیر نامی» به زبان کُردی می‌پردازد. نویسنده، اسلوب به دور از تکلف، پرهیز از مناقشات فلسفی، توجه به علوم عربی در تفهیم آیات به شکلی موجز و مفید، توجه به روایات و احادیث، توجه به قرائات و نقش آن در تبیین آیات، توجه به تناسب آیات و سوره‌ها، تبیین مسایل فقهی و بازتاب دیدگاه‌های فقهی مذاهب مختلف، توجه به نظر فقهی مذهب امامیه در تفسیر برخی مسایل فقهی و... را از امتیازات تفسیر مدرس برمی‌شمرد و ضعف در بیان برخی مسایل فکری و اعتقادی، انعکاس روایات غیر دقیق و ضعیف، تساهل در برخورد با اسرائیلیات را نقاط ضعف این تفسیر می‌داند. پایان‌نامه "مسایل مستحده در آثار علامه عبدالکریم مدرس" از "مطلب یوسفی‌فر آغبلاغ"، در تلاش است از طریق بررسی فتاوی این مفسر، رویکرد او را در مورد مسائل محدثه استخراج کند و در نهایت به این نتیجه می‌رسد که مدرس در پاسخگویی به این مسائل از منابع مختلف فقهی مذاهب چهارگانه اهل سنت بهره‌جسته و گاهی با استناد به قرآن و حدیث رای خود را بیان نموده

است. پایان نامه "جهود علماء الكرد في التفسير؛ تفسير الشيخ عثمان عبدالعزيز الكردي ومنهجه فيه أئودجا" به قلم "رضوان ویسی حجی الزیباری" با بررسی تفسیر عبدالعزیز، امتیازات آن را در جمع میان ماثور ومعقول، زبان ساده و آسان، بهره‌گیری از علوم جدید، ارائه مقدمه‌ای اجمالی از هر سوره، ذکر اسباب نزول، توجه به جنبه فقهی آیات، توجه به مسائل تربیتی و... برمی‌شمرد و پاره‌ای ضعف‌ها را نیز چون: کم‌توجهی به استخراج احادیث نبوی و مراجعه به مصادر آن، بهره‌گیری کم از منابع فقهی در نقل آراء فقهاء، وجود اشتباهات تایپی، حذف برخی آیات و عدم اشاره به نام بعضی سوره‌ها یا اجزاء در بالای صفحه، عدم بازبینی تفسیر و... از جمله کاستی‌های این اثر می‌داند. مقاله "المبادئ التربوية الأخلاقية في تفسير القرآن الكريم للشيخ عثمان عبدالعزيز" نگاشته "به‌هره محمد حسن" و "محمدحسین عبدالله" همانطور که از عنوان آن پیداست وجوه تربیتی و اخلاقی را در تفسیر شیخ عبدالعزیز واکاوی می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که هدف مفسر تربیت صحیح اسلامی فرزندان و برجسته ساختن جوانب تربیتی و اخلاقی به قصد اجرای اوامر الهی و پرهیز از نواهی دین بوده است.

با توجه به پژوهش‌هایی که در این زمینه در دست است می‌توان گفت تا کنون پژوهشی به بررسی وجوه بلاغی تفاسیر این دو مفسر کرد و مقایسه آن‌ها نپرداخته است و پژوهش حاضر در نوع خود بدیع است.

وجه اعجاز در نگاه عبدالکریم مدرس و عثمان عبدالعزیز

مدرس در ترجمه و تفسیر آیات ۲۳ و ۲۴ سوره بقره آورده است:

از دریچه نگاه علمای بلاغت روشن شده که قرآن کریم از نظر ساختار و بیان، معجزه است. هیچ‌کس از زمان نزول آن تا کنون نتوانسته با آن معارضه کند و اگر کسی چنین کرده بود، این امر به‌طور متواتر نقل می‌شد. دانشمندان دلایل متعددی برای اعجاز قرآن ذکر کرده‌اند، این دلایل را امام فخرالدین رازی در تفسیر کبیر آورده است: ۱. ویژگی خاص فصاحت قرآن: بیشتر فصاحت عرب در توصیف اشیای محسوس مانند شتر، اسب، جنگ، یا غارت است؛ اما قرآن هیچ‌یک از این توصیفات را ندارد، با این حال کلمات آن از نهایت فصاحت برخوردار است. ۲. صداقت و عدم تناقض در قرآن: قرآن کریم کاملاً صادق و به‌دور از کذب است. این درحالی است که شعرای عرب وقتی از کذب روی می‌گرداندند، اشعارشان در مقایسه ضعیف می‌شود، همان‌طور که شعر لبید بن ربیع و حسان بن ثابت پس از اسلام نسبت به اشعار جاهلی آن‌ها افت کرد. ۳. انسجام و فصاحت همه‌جانبه قرآن: برخلاف شعر و نثر عرب که در بخش‌هایی فصیح و در بخش‌هایی ضعیف است، تمام آیات قرآن از نهایت فصاحت برخوردارند. ۴. تکرار در قرآن: با وجود تکرار موضوعات در قرآن، این تکرار به هیچ‌وجه از فصاحت آن نمی‌کاهد. ۵. دعوت به عبادت و ارزش‌های اخلاقی: آیات قرآن تنها به اعمال عبادی، ترک زشتی‌ها و دعوت به فضایل اخلاقی می‌پردازد، که معمولاً باعث کاهش فصاحت

می‌شود، اما در قرآن چنین نیست. ۶. تنوع موضوعات: برخلاف شعرای عرب که در یک موضوع خاص فصیح‌اند، قرآن در همه موضوعات -از ترغیب و ترهیب گرفته تا مسائل الهی و اخلاقی- در نهایت فصاحت است. ۷. جامعیت در علوم: قرآن شامل اصول تمامی علوم از کلام، فقه، اصول فقه، نحو، زبان‌شناسی، زهد و اخلاق است. امام رازی علت اصلی اعجاز قرآن را این می‌داند که سخن خداوند بوده و خداوند دارای علم و قدرت بی‌نهایت است. بنابراین، سخن او نیز فراتر از توانایی‌های محدود بشر است. اسلوب و ترکیب آیات قرآن از هر نظر با سخنان بشری متفاوت است. محتوای قرآن، شامل مباحث الهیات، پیامبری، عالم غیب، قیامت، دنیا و آخرت، عدالت، اخلاق و امور اجتماعی و اقتصادی، همواره ثابت و بی‌نیاز از تغییر و تکمیل بوده است. این جامعیت و ثبات نشان‌دهنده صدور آن از سوی خداوند علام الغیوب است. (مدرس، ۱۴۰۶ق: ۱/۱۱۶)

عبدالعزیز در تفسیر سوره‌های بقره، نساء، یونس، هود و اسراء و... به مسأله اعجاز قرآن اشاره کرده است. او در تفسیر آیه ۲۳ سوره بقره چنین بیان نموده:

این آیه مخاطبان را به مبارزه‌طلبی دعوت می‌کند؛ بدین معنا که اگر در مورد این قرآن که بر پیامبر ما محمد (ص) نازل شده شک دارید و گمان می‌کنید که از جانب خداوند نیست و از سوی غیر خداست، پس سوره‌ای مانند آن بیاورید. حتی اگر کوتاه‌ترین سوره مانند "کوثر" باشد، که تنها سه آیه است. اگر راست می‌گویید این کلام بشری است، با آوردن مشابه آن ادعای خود را اثبات کنید. قرآن به این شکل بی‌نظیر به آنان می‌گوید از هرکسی که می‌خواهند، به‌جز خداوند، برای یاری و معارضه کمک گیرند. این مبارزه‌طلبی به زمان خاصی محدود نیست؛ بلکه در زمان حیات پیامبر و پس از آن نیز باقی مانده و تا امروز نیز همچنان ادامه دارد. این حجتی است که راهی برای انکار آن وجود ندارد. بالین حال، فصیح‌ترین و بلیغ‌ترین افراد عرب تلاش کردند مشابه قرآن را بیاورند و همه توان خود را به کار گرفتند، اما نتوانستند و این امر ثابت کرد که قرآن از سوی خداوند بوده و اعجاز آن بدیهی و تصدیق آن واجب است. (عبدالعزیز، ۲۰۱۰: ۵۳/۱)

او در تفسیر آیه ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾

(نساء/۸۲) می‌گوید:

اگر قرآن از سوی غیر خداوند بود، اختلافات و تناقضات فراوانی در آن وجود داشت. دلایل این ادعا چند مورد است: ۱. هیچ‌کس غیر از خداوند نمی‌تواند کتابی مانند قرآن بیاورد که حقایق را با همان دقت و بی‌اختلاف و تفاوت بیان کند؛ از جمله داستان‌های گذشته که پیامبر اکرم (ص) هرگز شاهد آن‌ها نبود و از تاریخ آن‌ها اطلاع نداشت، پیشگویی‌هایی که به وقوع پیوستند و گزارش‌هایی از حال حاضر که حتی از نیات و درون افراد خبر می‌دهد. ۲. قرآن در بیان اصول عقاید، قواعد شریعت، سیاست ملت‌ها و قبایل و دیگر موضوعات اساسی بدون هیچ‌گونه اختلافی بی‌نظیر است. قرآن درباره خلقت و آفرینش، آسمان‌ها، زمین، موجودات و تمام نظامات هستی سخن گفته است، درحالی‌که تمامی این موارد بدون تناقض یکدیگر را تأیید می‌کنند. ۴. قرآن طی ۲۳ سال، متناسب با وقایع و شرایط، نازل شده است. پیامبر (ص) هر آیه یا مجموعه آیات را در جای مناسب خود در سوره‌ای

خاص قرار می‌داد. او این آیات را حفظ می‌کرد، با اینکه امی (بی‌سواد) بود و توانایی خواندن و نوشتن نداشت. چنین امری برای یک انسان عادی که در طی سالیان طولانی سخنانی پراکنده می‌گوید، بی‌سابقه و غیرممکن است و تمام این‌ها نشانه‌ای است برای اثبات این که قرآن کلامی از سوی خداوند است. ۵. قرآن کتابی بزرگ است که هرچه زمان می‌گذرد، نوآوری‌های آن بیشتر آشکار می‌شود و ارتباط آن با علوم و قوانین طبیعت بیشتر نمایان می‌شود. این کتاب روزبه‌روز احکامش را مستحکم‌تر و با ثبات‌تر می‌کند. ۶. قرآن از لحاظ نظم، بلاغت و تناسب، حتی در کوتاه‌ترین سوره‌ها، فصیح‌ترین سخنوران عرب را به چالش کشیده است. آنان که در اوج فصاحت و بلاغت بودند، نتوانستند با آن معارضه کنند. این امر دلیلی روشن بر اعجاز قرآن و اینکه از سوی خداوند است، می‌باشد. ۷. اگر قرآن کلام بشر بود، حتماً در آن تناقضات بسیاری یافت می‌شد، نظیر تفاوت در معانی، اختلاف در نظم، یا دشواری معارضه با برخی از قسمت‌ها و آسانی معارضه با بخش‌های دیگر. مطابقت برخی اخبار قرآن از آینده با واقعیت و مخالفت برخی دیگر از آن و... اما چون چنین چیزی در قرآن نیست، آشکار است که این کتاب معجزه‌ای الهی و از سوی خداوند است. (عبدالعزیز، ۲۰۱۰: ۷۳/۳-۷۱)

مدرس و عبدالعزیز قرآن را نه تنها از جهت بلاغت و فصاحت بلکه از زوایای مختلف یک معجزه می‌دانند. در مقایسه دیدگاه دو مفسر بلید گفت: هر دو بر این نکته تأکید می‌کنند که قرآن در فصاحت، بلاغت، صداقت و انسجام محتوا، معجزه‌ای بی‌نظیر است که هیچ انسانی توانایی تولید مشابه آن را ندارد؛ مدرس، تفسیر خود را بر اصول بلاغت و علوم عقلی مبتنی ساخته و به طور ویژه به معجزه قرآن از دیدگاه فصاحت و بلاغت می‌پردازد و عبدالعزیز اعجاز را از نظرگاه تدبر در قرآن و مشاهده نظم و ارتباطات میان آیات بیان می‌کند. او بیشتر به کاربرد آیات قرآن در زندگی فردی و اجتماعی و تطبیق آن با رویدادهای تاریخی و غیبی توجه دارد. با تکیه بر داده‌های تفسیر در موارد یادشده می‌توان گفت هر دو مفسر قرآن را معجزه‌ای از سوی خداوند می‌دانند که از هر نظر با کلام بشری متفاوت است. با این حال، مدرس بیشتر به فصاحت و بلاغت قرآن توجه داشته و عبدالعزیز تمرکز بیشتری بر عدم تناقض، پیشگویی‌های غیبی و جامعیت قرآن دارد.

تفسیر وجوه بلاغی قرآن کریم در "مواهب الرحمن" و "ته‌فسیری قرآنی پیروز"

برای بازکاوی اعجاز بلاغی قرآن در تفسیر دو مفسر، سه آرایه تشبیه، استعاره و کنایه را برگزیده و در هر مورد به بررسی دو نمونه برجسته در قرآن کریم و تفسیری که هر مفسر ذیل آن ارائه داده است می‌پردازیم تا نحوه پرداخت این وجه از تفسیر و رویکرد مفسران در تبیین آن روشن شود.

واکاوی وجوه تشبیهی در قرآن کریم

تشبیه، از برجسته‌ترین آرایه‌های ادبی در قرآن کریم است که به زیبایی، وضوح و تأثیرگزاری معانی کمک می‌کند. در تعریف این آرایه آورده‌اند که: تشبیه، نسبت دادن امر "مشبه" به "مشبه به" در

یک معنای مشترک (وجه شبه) با کاربری یکی از ابزارهایی است که به تشبیه دلالت دارد، همچون: کاف، کأن و مواردی از این دست، با هدفی خاص به منظور دستیابی به فایده‌ای. (بیاقوت، ۱۹۹۵: ۵۶۵/۲۰). قرآن کریم از تشبیه برای انتقال مفاهیم پیچیده به زبانی ساده‌تر بهره می‌گیرد و این تشبیه‌ها عموماً ارتباطی مستقیم با طبیعت و زندگی روزمره مخاطبان اولیه قرآن دارد. دو نمونه از تشبیه‌های برجسته‌ای که در قرآن بیان شده، به شرح زیر است:

الف. ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ...﴾ (نور/ ۳۵)

از برجسته‌ترین تشبیه‌های موجود در قرآن کریم تشبیه خداوند به نور است. مدرس در تفسیر آیه ۳۵ سوره نور آورده است:

مفسران درباره معنای "نور" آراء مختلف و ارزشمندی را ارائه و این آیه را به شیوه‌هایی درست و نیکو تفسیر کرده‌اند. این آیه از آیات بزرگ الهی است که شایسته است دل‌ها و دیدگان به وسیله آن روشن شود. از جمله تفاسیر آیه این است که نور به معنای "منور" است، یعنی خداوند روشنی‌بخش زمین و آسمان‌هاست؛ آسمان‌ها را با خورشید و ماه و ستارگان و زمین را با این منابع نورانی و همچنین با انسان‌ها و اعمال آن‌ها چون طاعت و بندگی، نیکی، علم و معرفت، نورانی می‌کند. واژه "نور" به معنای "حق" نیز تفسیر شده است، زیرا تبعیت از پروردگار حق است، خداوند واجب‌الوجود و سرچشمه هر فیض و وجود است. پیوند او با زمین و آسمان‌ها به این معناست که خداوند تنها معبود برحق ساکنان آسمان و زمین است. تفسیر "نور" به معنای "آفریننده" از دیگر تفاسیری است که به واسطه مفسران ارائه شده، افزون بر آن، "نور" در معنای "ظاهر بذاته و مظهر لغیره" نیز آمده است؛ بدین معنا که خداوند، با صفت واجب‌الوجود و جامع کمالات و منزّه از نقص، خود روشن و آشکار است و ممکنات نیازمند او، از وجود او نور و روشنی گرفته و به واسطه ذات او موجود می‌شوند و تحت قدرت و سیطره او باقی می‌مانند. از این‌رو، خداوند نور زمین و آسمان‌هاست، یعنی برای اهل درک و عقل و انصاف آشکار است. هر ذره‌ای از عالم وجود، چه در پایین و چه در بالا، نیازمند آفریننده‌ای است که او را اداره کند، زیرا "ممکنان" به خودی خود در میان وجود و عدم یکسانند و صرفاً با قدرت و اراده خداوند به یکی از این دو حالت متمایل خواهند شد. "نور" در آغاز این آیه صفتی است در معنای "ظاهر بذاته و مظهر لغیره" که سزاوار است به خداوند نسبت داده شود، اما در "مثل نوره" معنای نور در معنای "ظهور" آمده، زیرا به خداوند اضافه شده است. چکیده این آیه بیان این نکته است که خداوند برای صاحبان اندیشه و معرفت همچون نور برای بینایی آشکار بوده و ظهور او بر اهل ادراک همانند نور چراغ برای بینایان است. وجود خداوند به استدلال پیچیده نیاز ندارد، زیرا تمام کائنات در زمین و آسمان گواهی بر وجود اوست. هرچه در این جهات است از حیوان و جماد و نبات تسبیح او می‌گوید، گرچه آدمی از درک این تسبیح ناتوان است. (مدرس، ۱۴۰۶ق: ۸۱/۶)

او در ادامه به تشبیه موجود در "مثل نوره" اشاره کرده و با ذکر مشابه آن در قرآن، تشبیه را از نوع تمثیل می‌داند:

"مثل نوره" یعنی: مثل ظهور او در قدرت و رسیدن به درجه عیان و تشبیهی که در ادامه آمده: "كَمْشَكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمُصْبَاحُ فِي رُجَاةٍ..." به سان تشبیهی است که در آیه "مثل الحیاة الدنیا کما أنزلناه من السماء" بیان شده است، از آن جهت که ترتیب سخن از مقام آن درک می‌شود. معنای این تشبیه چنین است که مثال نور خداوند به مانند نور چراغی است در شیشه که گویی ستاره‌ای درخشان است. چراغ با روغن درخت مبارک زیتون شعله‌ور می‌شود، درختی که نه شرقی است... "نور علی نور" نیز بدین معنا نیست که یک نور بر فراز نور دیگری است تا دو نور گردند، بلکه یعنی نوری عظیم بر نوری عظیم قرار دارد، زیرا در مشبیه نورهای مختلفی تحقق یافته: نور روغن صاف، نوری که از شعله‌ور شدن آن در چراغ بدست می‌آید، نوری که شفافیت شیشه‌ای به مانند ستاره درخشان حاصل می‌شود و نور دیگری که از قرار گرفتن چراغ در مشکاتی بی‌روزن برمی‌خیزد. (همان)

در این جا مدرس از دایره تفسیر ظاهر واژگان خارج شده و با پرداخت سخن در معنایی متفاوت از آن چه در ظاهر آمده، به ورای واژگان رفته و تفسیری انفسی را از تشبیهی که در ادامه آمده ارائه می‌دهد:

درخت مبارک زیتون نشان‌گر انسان مومن، عاقل و اندیشمند است، روغن آن نشان‌دهنده اندیشه نابی است که از خزانه عقل سرچشمه می‌گیرد. شیشه چراغ نماینده قلب مومنان است و چراغ نیز همان شعله‌ور شدن آن اندیشه ناب به واسطه اقتباس از آیات قرآن و آیات مربوط به نفس و آفاق است. مشکات نیز یا نماد پیکره انسان اندیشمند یا ماده زمین و آسمان‌هاست که چون ظرف بی‌روزن است زیرا چیزی ورای آن و فراتر از آن وجود ندارد. می‌توان درخت را به انسان نمازگزار نیز مانند ساخت که در معبدی از خانه‌های برافراشته به اذن خداوند یا دیگر مکان‌های عبادت نماز می‌گزارد. روغن آن را به عبادت، اطاعت، ذکر و شکر تشبیه کرد، شیشه را به سینه مومنان نمازگزار و چراغ را به اشتغال به عبادت و طاعت و مشکات را به خانه‌های ذکر مانند ساخت. "نور علی نور" یا بهتر است بگوییم "انوار علی انوار"، به نورهای نمازگزاران اشاره دارد که در مساجد به صف در کنار هم ایستاده‌اند، نورهای امامان هدایتگر، نورهای تلاوت قرآن و استمرار مومنان بر طاعت و عبادت در هر زمان معین و مشخص. این تطبیق را سخن خداوند در آیه ﴿يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ تأیید می‌کند، با این نتیجه که ظهور پروردگار صرفاً برای آن انسان‌های مبارک رخ می‌دهد. (همان)

عبدالعزیز اما به شکلی مختصرتر به شرح و تفسیر آیه نور پرداخته و با ترجیح دیدگاه "ابن عباس" آورده است:

این آیه به شیوه‌های گوناگون تفسیر شده است و در میان این تفاسیر، رویکرد "ابن عباس" جایگاه ویژه‌ای دارد. او معتقد است مقصود از تشبیه در این جا این است که "خداوند هدایتگر آسمان‌ها و زمین" است، چون تمامی موجودات به واسطه نور هدایت پروردگار مسیر درست را یافته و به وسیله این هدایت از سردرگمی و گمراهی نجات پیدا می‌کنند. در ادامه آیه، خداوند متعال با کاربست

مثالی واضح و قابل درک به اهمیت هدایت و نور الهی اشاره می‌کند. این مثال بیانگر حالت آنانی است که به وسیله این هدایت از سرگردانی‌ها و تاریکی‌ها بیرون آمده‌اند. چنان‌که در آیه بعد آمده است: "مَثَلُ نُورِهِ..." یعنی وصف هدایت و نور پروردگار به‌سان چراغی است که در یک مشکات قرار دارد. "فِيهَا مِصْبَاحٌ" مشکات همچون نوری عظیم و درخشان است که در درون محفظه‌ای شیشه‌ای قرار گرفته و "الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ" این چراغ در یک شیشه شفاف است. چنان شفاف و درخشان که گویی ستاره‌ای است روشن و درخشان: "الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ" از روغنی روشن شده که از درخت مبارک زیتون به دست آمده است: "يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ"، درختی که نه در شرق است و نه در غرب: "لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ"، یعنی مکان این درخت به گونه‌ای است که پیوسته در معرض تابش خورشید قرار دارد، نه صرفاً در صبحگاه یا به هنگام عصر، بلکه در تمام روز نور خورشید به آن می‌رسد. این تعبیر نشان‌دهنده کیفیت بالا و خالص بودن روغن آن است. در پایان نیز می‌فرماید: "يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ"، نزدیک است روغن این چراغ به خودی خود شعله کشیده و روشنایی بخشد، حتی اگر آتشی بدان نرسیده باشد. این روشنایی به قدری ناب است که نیازی به عامل بیرونی نداشته و از ذات خود می‌درخشد. (عبدالعزیز، ۲۰۱۰: ۶/۳۸۹)

همان‌طور که می‌بینیم عبدالعزیز در تفسیر این آیه و کاربست تشبیه در آن به شرحی ساده بسنده کرده و با تأکید بر دیدگاه ابن عباس و ترجیح آن بر دیگر آراء، از ذکر وجوه مختلف تفسیری صرف نظر می‌کند. اشاره به تفاوت رویکردها سپس ترجیح نظر ابن عباس بر دیدگاه سایر مفسران نشان می‌دهد که او آگاهی کامل به تفاسیر پیشین که در معنای این آیه آمده است داشته و توجه او بیشتر به ترجیح بیان ساده‌تر و پرهیز از تفصیل معطوف بوده است. اما مدرس، افزون بر شرح تشبیه و بیان نوع آن، تفسیری درونی را از آیه یادشده ارائه می‌کند و به عنوان یکی از وجوه معنایی ممکن، نور را هدایت الهی در قلب مومنان می‌شمارد. مطالعه دو تفسیر بیانگر آن است که هر دو مفسر به مفهوم نور به‌عنوان نمادی از هدایت و روشنی پرداخته‌اند، اما، نگاه و سبک آن‌ها به این نماد تفاوت‌هایی نیز دارد. تفسیرها بر این باور تأکید دارند که نور در آیه، به هدایت الهی اشاره دارد. مدرس معنای ظهور و روشنی در زمین و آسمان را برای نور در نظر گرفته و عبدالعزیز این واژه را به هدایت موجودات تعبیر کرده است. مدرس در ادامه، تفسیری عمیق و عرفانی را از تشبیه موجود در آیه ارائه کرده است؛ او نور را به ظهور خداوند و پیوند وجودی میان خالق و مخلوق تعبیر کرده و درخت مبارک زیتون، مشکات، و چراغ را نمادهایی از انسان مؤمن و خردمند دانسته است. در حقیقت، مفسر وارد لایه‌های انفسی یا درونی معنا شده و این تشبیه را به جنبه‌های معنوی و معرفتی انسان نسبت داده و در نهایت "نور علی نور" را گردهم آمدن نورهای گوناگون (نور عقل، عبادت و ذکر) توصیف کرده است.

باید گفت شمار زیادی از مفسران این آیه را اشاره‌ای به درجات تکامل انسان در مراتب باطنی خود شمرده‌اند (ن.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۳۸۸/۲۳، بیضاوی، ۱۴۱۸ق: ۱۰۸/۴، کاشانی، ۱۴۲۳ق: ۵۱۴/۴). از مجموع این تفاسیر چنین بر می‌آید که هریک از واژگان ذکر شده در آیه یعنی "مشکاة"، "مصباح"، "زجاجة"، "کوکب دری" و "شجرة مباركة" اشاره به مرتبه‌ای از مراتب کمال وجودی بنده مومن است. ابن قیم جوزی با اشاره به این نکته، مشکاة را شبیه "سینه"، زجاجة را "قلب"، مصباح را "نور قلب"، زیت و شجرة را نیز همچون "وحی" که ماده روشنی‌بخش قلب است می‌داند و "نور علی نور" را اشاره به انسان مؤمنی می‌شمارد که در قلب او نور وحی با نور فطرت پیوند خورده و نهایت نور و روشنی را برای او فراهم کرده است (ابن قیم، ۱۴۱۰ق: ۳۸۹-۳۹۲). ابن عباس در تفسیر این آیه، نور را مثالی برای بیان چگونگی ورود نور هدایت به قلب مومن می‌داند و "مثل نوره..." را به "مثل هدی الله فی المومن" تفسیر می‌کند. (طبری، ۱۴۱۲ق: ۱۰۶/۱۸) او "مشکاة" را جسم مومن و "مصباح" را قلب او می‌شمارد. می‌توان گفت مدرس تحت تاثیر مفسران پیش از خود به لایه‌های مختلف معنایی اشاره کرده و در پی آن است که ایهام بلاغی عبارات را با معانی عرفانی و انفسی روشن کند. در مقابل، عثمان عبدالعزيز تفسیری مختصرتر و نزدیک‌تر به ظاهر آیه ارائه داده است. او دیدگاه ابن عباس را برگزیده و نور را به صورت مستقیم به هدایت الهی و شفافیت و روشنی آن نسبت داده است و درخت زیتون، مشکات، و چراغ در نگاه او ابزارهایی برای توضیح هدایت الهی هستند، نه نمادهای عمیق عرفانی. در مجموع، هر دو مفسر بر محوریت هدایت الهی توافق دارند، اما مدرس به ابعاد عرفانی و معرفتی و عبدالعزيز به وضوح و کارکرد هدایت تأکید بیشتری داشته است.

ب. ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ اللَّيْلِ يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً﴾ (بقره/۱۷۱)

از دیگر تشبیه‌های به کار رفته در قرآن، وصف احوال کافران به اشکال مختلف است؛ از جمله آیاتی که در این موضوع آمده؛ آیه ۱۷۱ سوره مبارکه بقره است. در ادامه تفسیر مدرس و عبدالعزيز از این آیه بیان می‌شود.

مدرس در تفسیر آیه یادشده چنین می‌نگارد:

حال کافران در این آیه به سان حیواناتی ثبت می‌شود که صرفاً چیزهایی را از گذر حواس خود حس می‌کنند اما، در درک آن با عقل ناتوانند. همچون چوپانی که حیوانات را با صداهای مختلف برای خواندن یا راندن می‌خواند اما این چهارپایان صرفاً صدایی می‌شنوند و از درک معانی و اسرار آن ناتوانند. واژه "ما" اشاره به حیوانات است و "صُمُّ بُكْمٌ عُمًی" که بر وزن "فعل" با ضمه فاء و سکون عین آمده، جمع "أصم"، "أبکم" و "أعمی" بوده و تاییدی است بر آن چه پیش‌تر بیان شد، بدین معنا که این کافران مانند حیواناتند که صدای چوپان را می‌شنوند اما آن را مانند انسان عاقل و فهمیده‌ای که سخن دعوتگر خیر را می‌شنود و براساس درک و اندیشه پاسخ می‌دهد نمی‌فهمند و دریافت نمی‌کنند. از این‌رو، کافران سخن آن که به سوی خداوند فرا می‌خواند را می‌شنوند اما آن را با اندیشه در معنای شنیده‌ها نمی‌شنوند، به همین خاطر است که پاسخی از روی علم و معرفت هم

نمی‌دهند. آنان لال و گنگ هستند، چون در پاسخ سخنی بر زبان نمی‌رانند که از علم و باور سرچشمه گرفته باشد و به کسی که آن‌ها را فرا می‌خواند و به اعمال او و آیات روشنی که آورده است نمی‌نگرند. (مدرس، ۱۴۰۶ق: ۳۰۷/۱ و ۳۰۸)

عبدالعزیز در ذیل این آیه با اشاره به تشبیه موجود در آن، چنین می‌نگارد:

مثال کسانی که کفر می‌ورزند، همچون هیئت شخصی است که حیوانات را صدا می‌زند اما آن‌ها جز فریاد او چیزی نمی‌شنوند و درکی از معنای آن ندارند. در این جا، کافران به گوسفندانی تشبیه شده‌اند که صرفاً به صدای چوپان واکنش نشان می‌دهند بی‌آنکه دریافتی از محتوای آن داشته باشند، چه از نزدیک و چه از دور. این حالت، بیان‌کننده نهایت گمراهی کافران و بی‌توجهی آن‌ها به حقیقت و پذیرش هدایت الهی است. از این نگاه، قرآن کریم کافران را کر، لال و کور وصف می‌کند، زیرا ابزارهای درک و فهم یعنی "شنیدن، گفتن و دیدن" را در مسیری که به حقیقت منتهی شود به کار نمی‌گیرند، بر همین اساس، از درک حقایق عاجزند و نمی‌توانند به هدایت دست یابند. این اوج نادانی و انکار حقیقت است، حال آن‌که صرفاً در پرتو عقل و فهم می‌توان به رستگاری رسید. (عبدالعزیز، ۲۰۱۰: ۲۵۹/۱)

مشابه این بیان در تفاسیر گوناگون آمده است. زمخشری می‌گوید: دعوتگر به سوی ایمان همچون کسی است که چهارپایان را صدا می‌زند و آن‌ها جز صدایی نامفهوم چیز دیگری از آن‌که می‌خواندشان نمی‌فهمند و هیچ اندیشه‌ای نمی‌کنند. (زمخشری، بی‌تا: ۱۷۲/۱) آلوسی در تفسیر خود آورده که: در این آیه تشبیه تمثیل است؛ کافران مشبه و چهارپایان مشبه‌به هستند که چیزی را در نمی‌یابند، او مراد از تمثیل در این آیه را پیرو کافران از پدران خود می‌داند که با وجود نادانی و ناآگاهی آن‌ها باز هم به راه پدران خود می‌روند. (آلوسی، ۱۴۲۰ق: ۵۹۹/۲) صابونی تشبیه موجود در این آیه را از نوع تشبیه مرسل مجمل می‌داند که در آن ادات تشبیه ذکر شده و وجه شبیه حذف شده است و می‌گوید کافران چون حیواناتی هستند که قرآن را می‌شنوند اما در برابر شنیدن حق ناشنوایند. (صابونی، ۱۳۸۶: ۲۰۸/۱).

با توجه به آنچه بیان شد باید گفت: هر دو مفسر تفسیر مشابهی را در بیان تشبیه به کار رفته در این آیه ارائه داده‌اند و وجه تشبیه میان دو گروه را ناتوانی از درک و دریافت دانسته‌اند، با این حال رویکرد آن‌ها در تفسیر آیه تفاوت‌های قابل توجهی دارد؛ مدرس، کاربست "صُمٌّ، بُكْمٌ، عُمِّيٌّ" را بیشتر از جنبه‌های معرفتی و ارتباط آن‌ها با علم و ایمان بررسی می‌کند. او به تحلیل واژه‌ها مانند «ما» و ساختار صرفی صُمٌّ، بُكْمٌ، عُمِّيٌّ می‌پردازد و از منظر زبانی به تأکید بر حالت انفعالی کافران اشاره می‌کند. تمرکز عبدالعزیز اما بیشتر بر معنای ظاهری و بیان ساده است. او توضیح می‌دهد که کافران از ابزارهای شنیدن، دیدن، و گفتن برای دریافت حقایق استفاده نمی‌کنند و این، نهایت گمراهی آنان است. این مفسر تشبیهی کلی ارائه می‌دهد و بیشتر به تأثیر آن بر فهم مخاطب توجه دارد، بی‌آنکه وارد جزئیات زبانی و بلاغی شود. می‌توان در بررسی تفسیر این آیه چنین نتیجه گرفت

که تفسیر مدرس در این جا نسبت به تفسیری که عبدالعزیز ارائه می‌دهد عمق بیشتری دارد و علاوه بر ابعاد ظاهری، به جنبه‌های عرفانی و فلسفی نیز می‌پردازد. در مقابل، عبدالعزیز با بیانی ساده‌تر و قابل فهم‌تر برای عموم، بر روشن‌سازی پیام آیه تمرکز کرده است. هر دو مفسر، از بلاغت آیه برای توضیح پیام قرآنی بهره برده‌اند، مدرس نگاه دقیق‌تری به فنون بلاغی و ساختار زبانی آیه دارد در مقابل، عثمان عبدالعزیز بیشتر به انتقال مفهوم ساده و روان آیه پرداخته و کمتر به زیبایی‌شناسی و ظرافت‌های زبانی توجه نشان داده است. این تفاوت در بیان ناشی از تفاوت رویکرد تفسیری و هدف‌گذاری جامعه مخاطب است؛ مدرس برای مخاطبان متخصص و عبدالعزیز برای عموم مردم گرد زبان می‌نویسد.

واکاوی وجوه استعاری در قرآن کریم

استعاره تشبیهی بلیغ است که مشبه یا مشبه‌به آن حذف شده و پیوندی تاثیرگذار و هنری میان مفاهیم ایجاد می‌کند. عبدالقاهر جرجانی در تعریف استعاره آورده است که: گاهی واژه‌ای در وضع لغوی خود، معنایی شناخته‌شده دارد که مختص به آن واژه است، سپس ادیب آن واژه را در غیر این معنای اصلی به کار می‌برد، در نتیجه، کاربرست واژه در این معنا صورت عاریه پیدا می‌کند. جرجانی با ارائه این تعریف از استعاره، این آرایه را برجسته‌ترین هنر زبانی و شگفت‌انگیزترین عناصر زیبایی سخن می‌داند. (الجرجانی، ۱۹۷۹: ۴۰) قیروانی نیز بر این باور است که در وجوه زیباساز شعر چیزی شگفت‌آورتر از استعاره نیست و اگر این آرایه درست و بجا به کار رود، از محاسن کلام است. (القیروانی، ۱۴۱۶: ۴۲۷/۱) استعاره در قرآن برای توضیح یا تبیین مفاهیم انتزاعی و تقویت پیام‌های الهی به کار رفته است. با بررسی تفاسیر مورد بحث در این پژوهش می‌توان گفت بررسی این آرایه در قرآن کریم محل توجه هر دو مفسر بوده است. دو نمونه از استعاره‌های قرآن و تفسیر ارائه شده از سوی هر مفسر در ادامه می‌آید:

الف. ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا هُوَ وَلَعِبٌ...﴾ (عنکبوت/ ۶۴)

در مواهب الرحمن ذیل این آیه آمده است:

خداوند متعال در این آیه میان دو زندگی مقایسه می‌کند: زندگی دنیوی که محدود و پایان‌پذیر است و زندگی اخروی که جاویدان و ابدی است. خداوند می‌فرماید: زندگی نخست چیزی جز سرگرمی و بازی‌هایی که کودکان به آن مشغول می‌شوند نیست؛ ساعتی به آن دل‌بسته‌اند و سپس پراکنده می‌شوند. اما زندگی دوم، حیات پایداری است که ابدیتی نامحدود دارد و عقل نمی‌تواند پایانی برای آن متصور شود. این مقایسه صرفاً درباره ماهیت دو زندگی است و نه شرایط و ملازمات آن‌ها. چراکه زندگی دنیا ممکن است همراه با شادی‌ها و آرزوهایی باشد، اما دردها و چالش‌های آن، چه جسمانی و چه روانی، آن را آلوده می‌کند: از نابینایی، لنگی، بیماری و تنگنای معیشت گرفته تا بدرفتاری دیگران با انسان یا رفتار بد انسان با دیگران، حقارت، خواری و جدایی از عزیزان به واسطه

مرگ یا دوری، از دست دادن نعمت‌ها و ناکامی در دستیابی به اهداف. از این منظر، زندگی دنیوی با بدترین و سنگین‌ترین دشواری‌ها همراه است. هدف این آیه آن است که نشان دهد زندگی دنیوی به پایان می‌رسد و در مقایسه با زندگی اخروی ارزشی ندارد، بنابراین اتکاء و دل‌بستگی به آن عاقلانه نیست، به‌ویژه اگر صرف اموری شود که انسان را در دنیا و آخرت دچار زیان و رنج می‌کند. البته مقصود این نیست که به زندگی دنیوی بی‌توجهی شود، بلکه تأکید بر این است که باید آن را در راه منافع، پاداش‌ها و خیرات صرف کرد. انسان باید در آموزش، پرورش، اعمال نیک، و ساخت‌وسازهای مفید همچون مساجد، مدارس و خانه‌های مشروع بکوشد و در صنایع مفیدی که بلاهای دشمنان را دفع می‌کند یا به رفاه و توسعه اقتصادی و درمان بیماری‌ها کمک می‌کند، تلاش کند. تمامی این‌ها از مهم‌ترین اهداف اسلام هستند، زیرا اسلام برای همکاری با عقل در مسیر دستیابی به سعادت در دنیا و آخرت آمده است. (مدرس، ۱۴۰۶ق: ۲۷۶/۶)

عبدالعزیز نیز تفسیری مشابه اما کوتاه‌تر ارائه کرده و کمتر از معنای مستقیم استعاره در آیه خارج شده است:

زندگی این دنیا بی‌ارزش و بی‌دوام است و هیچ چیزی در آن اهمیت واقعی ندارد، جز لذت‌ها و شادی‌های کوتاه و گذرایی نیست که به سرعت پایان می‌یابد و جایش را به ناراحتی و حسرت می‌دهد. این دنیا شبیه بازی‌ها و سرگرمی‌های کودکان است که آن‌ها را جدی می‌گیرند و به آن افتخار می‌کنند، اما نمی‌توانند بفهمند که این بازی‌ها چقدر بی‌ارزش و بی‌اهمیت‌اند. همان‌طور که کودک نمی‌تواند نتیجه‌گیری کند یا عواقب رفتارهایش را ببیند، این دنیا نیز چیزی جز گذرای بی‌ارزش نیست. (عبدالعزیز، ۲۰۱۰: ۳۹۵/۷)

لهو در لغت چیزی است که آدمی را از روی هوا و هوس یا سرمستی و خوشی، به خود مشغول و از امر دیگری منصرف کند (فراهیدی، ۱۴۱۰ق: ۸۷/۴) و لعب کاری است که فاعل از انجام آن، هدف و قصد صحیحی نداشته باشد. (راغب، ۱۴۱۶ق: ۷۴۱) مفسران مختلف با بیانی تقریباً مشابه به وجه تشبیه در این آیه پرداخته‌اند؛ مکارم شیرازی تشبیه زندگی دنیا به بازی و سرگرمی را از این نظر می‌داند که سرگرمی‌ها، معمولاً کارهای بی‌اساسند که از متن زندگی حقیقی دورند. او در ادامه، "لعب" (بر وزن لُج) را در اصل از ماده "لعب" (بر وزن عُبار) به معنای آب دهان می‌داند که از لب‌ها سرازیر می‌شود و اینکه بازی را لعب می‌گویند، به خاطر آن است که همچون ریزش لعب از دهان بی‌هدف انجام می‌شود. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۶: ۲۰۷/۵) بررسی تفاسیر مورد مطالعه نشان می‌دهد که مدرس با تکیه بر ویژگی‌های بلاغی و تحلیل واژگانی، پیام هشداردهنده آیه را برجسته و دنیا را کاملاً به‌عنوان عرصه‌ای فریبنده و گذرا معرفی می‌کند که باید از آن دوری جست و عبدالعزیز با رویکردی تربیتی و ساده‌تر، در تلاش است پیام آیه را در قالبی کاربردی و قابل فهم برای عموم مردم ارائه دهد، پس دنیا را نه تنها عرصه‌ای فریبنده، بلکه فرصتی برای هدایت و خدمت نیز می‌داند.

ب. ﴿وَاَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا﴾ (آل عمران / ۱۰۳)

این آیه از ساختاری فشرده، پرمغز و تأکیدی بهره می‌برد. عبارات «لهو» و «لعب» از نظر هم‌نشینی واژگان تأکید بیشتری بر پوچی دنیا دارند و کاربرد «إِلَّا» نقش حصر را ایفا کرده و پیام آیه را تقویت می‌کند. ریسمان خداوند در این آیه در شمار استعاره‌های قرآنی است که در تفاسیر مختلف به شکل‌های متفاوت تبیین شده است. مدرس در شرح این استعاره چنین نگاشته است:

واژه "حبل" (طناب) به‌عنوان استعاره‌ای صریح برای عهد الهی به‌کار رفته و "اعتصام" (چنگ زدن) ترشیح است و به‌عنوان تقویت‌کننده این استعاره آمده است، یعنی همگی به وسیله‌ای که شما را از هلاکت نجات می‌دهد چنگ بزنید. این وسیله همان دین اسلام است که از سرچشمه قرآن کریم، جاری شده است. (مدرس، ۴۰۶: ق: ۲۳۰/۲)

همان‌طور که دیدیم مدرس استعاره به‌کار رفته در این آیه را از نوع مصرحه و اعتصام را ترشیح می‌داند، عبدالعزیز اما با رویکردی متفاوت به شرح این آیه می‌پردازد. او بیش‌تر بر توضیح آیه متمرکز است تا زیبایی‌شناسی ادبی و بیان وجه استعاره و شرح تشبیه پنهان در آن:

نزدیکی به خداوند و حفاظت از خود را جدی بگیرید؛ زیرا انسان باید تلاش کند تا به مقامی برتر برسد. مبدا دلی خواب‌زده و بی‌توجه داشته باشید و هرگز در حالتی جز تسلیم و ایمان کامل از دنیا نروید. همان‌گونه که خداوند فرموده است: "نمیرید مگر آنکه مسلمان باشید." دنیا را ترک نکنید مگر با قلبی پاک و بدون آلودگی و با دلی خالص که به خدا ایمان دارد. مرگ پدیده‌ای نهان و غیبی است و هیچ‌کس نمی‌داند چه زمانی به سراغ او خواهد آمد. بنابراین، تنها راه درست این است که همیشه و در هر لحظه در حال مسلمان بودن زندگی کنید... برای جامعه مسلمان، نخستین اصل، اتحاد و یکپارچگی است، خداوند فرموده است: "و همگی به ریسمان خدا چنگ بزنید و پراکنده نشوید." این ریسمان همان قرآن کریم است که در بسیاری از احادیث پیامبر اسلام (ص) نیز به آن اشاره شده است. سعدی خدری به نقل از پیامبر (ص) می‌آورد: "کتاب خدا ریسمانی است که میان آسمان و زمین کشیده شده". پیروی از کتاب خدا و عمل به برنامه‌های الهی، تنها راهی است که انسان را از انحرافات و گناهان حفظ می‌کند. باید بدانید که در گذشته نیز دشمنی‌ها و اختلافاتی میان انسان‌ها وجود داشت، اما خداوند با نعمت ایمان، دل‌های آنان را به هم نزدیک کرد و آنان را از آتش نجات داد. (عبدالعزیز، ۲۰۱۰: ۲۵/۲)

رویکردی که عبدالعزیز در تفسیر این آیه دارد بیش‌تر خطاب‌گونه و تربیتی است، به جنبه‌های اجتماعی و سیاسی معاصر تأکید بیشتری دارد و وحدت را به‌عنوان راه‌حلی برای مشکلات امروز مسلمانان معرفی می‌کند. در مقابل، مدرس وجه استعاری سخن را برجسته می‌کند. در بیان نوع استعاره به‌کار رفته در این آیه، آلوسی نظری متفاوت از مدرس ارائه می‌دهد؛ او مشبه و مشبه‌به را مرکب و نوع استعاره را تمثیلیه می‌شمارد، بدین‌معنا که چنگ زدن انسان به دین به مثابه وسیله نجات به هیئت کسی تشبیه شده که به ریسمانی چنگ زده و از طریق آن خود را از مهلکه نجات می‌دهد. در این صورت ترکیب دوم جایگزین ترکیب نخست شده و نوع استعاره نیز تمثیلیه است

(آلوسی، ۱۴۲۰ق: ۱۹/۴). صابونی اما با مدرس در این که نوع استعاره مصرحه می باشد هم نظر است. او بر این باور است که قرآن به ریسمان شبیه شده، وجه شبه نجات دهنده گی است و مشبه به یعنی قرآن همچون استعاره مصرحه به عاریه گرفته شده است (صابونی، ۱۳۸۶: ۴۰۴/۱).

توجه به کنایه های قرآنی در تفاسیر

در بیان مفهوم کنایه آورده اند: لفظی است که از آن لازم معنایش اراده شده باشد. (علوان، ۲۰۰۹: ۱۹۸) در اینجا دو نمونه از کنایه های قرآنی و پرداخت آن را در تفسیر مدرس و عبدالعزیز بررسی می کنیم.

الف. ﴿وَلَمَّا سَقَطَ فِي أَيُّدِهِمْ﴾ (اعراف/۱۴۹)

تفسیر مواهب الرحمن، کنایه موجود در آیه ۱۴۹ سوره اعراف را چنین تبیین می کند:

«سَقَطَ فِي أَيُّدِهِمْ» که با فعل ماضی مجهول بیان شده، کنایه از شدت پشیمانی است، زیرا فرد نادم، هنگامی که ندامتش به اوج می رسد، دست خود را با شدت می گزد، به گونه ای که تصور می شود دندان های او در اثر این گزش در دستش فرو رفته است. از این رو، دندان ها به عنوان «ساقط» و دست به عنوان «مسقوط فیها» تصور می شود و این همان معنای «سَقَطَ فِي أَيُّدِهِمْ» است. برخی که این ترکیب پیش از نزول قرآن شنیده نشده و اعراب با آن آشنایی نداشتند، در اشعار و سخنان آن ها نیز چنین ترکیبی یافت نشده. به همین دلیل، معنای این عبارت برای بسیاری از افراد ناشناخته و مبهم بوده است. (مدرس، ۱۴۰۶ق: ۳۰/۴)

عبدالعزیز بر خلاف مدرس به طور صریح به آشنایی اعراب با این تعبیر اشاره کرده و در تفسیر این کنایه می گوید:

پس از آنکه به هوش آمدند و فهمیدند که چه کاری انجام داده اند، متوجه شدند که در گمراهی بزرگی گرفتار شده اند. قرآن از این موضوع سخن گفته و پیش از قرآن نیز در میان اعراب مورد استفاده قرار گرفته است. در تفسیر رازی این مطلب در شش نوع بررسی شده است، اما نکته مشترک در همه آن ها بیان پشیمانی است. این پشیمانی به دلیل گمراهی و انحراف از راه راست و انجام عملی است که در حقیقت اشتباه بوده است. آن ها فهمیدند که حقیقتاً گمراه شده اند و از مسیر درست دور افتاده اند... در این آیه، پشیمانی قوم پس از آنکه به اشتباه خود پی بردند، مطرح شده است. اما در اینجا، پرسشی به وجود می آید که چرا باید پشیمانی پس از انجام کار خطا و پیش از فهم عواقب آن باشد؟ پاسخ این است که پشیمانی معمولاً پس از آگاهی از پیامدهای واقعی اعمال صورت می گیرد. خداوند می فرماید: "و هنگامی که حقیقت آشکار شد، دست خود را به پشیمانی می گزیدند." این عبارت به معنای رسیدن به نقطه ای است که فرد به اشتباهات خود پی برده و از ته دل به بازگشت و اصلاح اعمالش متعهد می شود. خداوند مهربان است و از توبه کاران استقبال می کند. اگر کسی در مسیر خطا قدم برداشته و پس از آن پشیمان شده و به سوی خدا بازگردد، این بازگشت نشانه پذیرش رحمت الهی است. اما باید دانست که بسیاری اوقات، پشیمانی به دلیل نتایج

نامطلوب گناهان و اشتباهات به وجود می‌آید و فرد تنها پس از مشاهده آن نتایج به فکر بازگشت می‌افتد. (عبدالعزیز، ۲۰۱۰: ۳/ ۴۸۱)

همان‌طور که می‌بینیم میان دو مفسر در آشنا یا ناآشنا بودن این کنایه برای اعراب اختلاف نظر وجود دارد و هیچ‌کدام در تایید نظر خود به منبعی استناد نکرده‌اند، با این حال، آن‌چه در این جا مورد توجه است بحث پردازش وجه کنایی سخن است. زمخشری این تعبیر را کنایه می‌داند و دلیل آن را این‌گونه بیان می‌کند که هرگاه شدت پیشمانی در کار باشد، انسان انگشت‌های دست را به دهان می‌گزد (زمخشری، بی‌تا: ۱۶۰/۲). آلوسی نیز با اشاره به کنایه موجود در آیه آن را بیانگر پیشمانی قوم موسی پس از پرستش گوساله می‌شمارد (آلوسی، ۱۴۲۰ق: ۸۸/۹).

در تفسیر مواهب الرحمن تفصیل کنایه با توجه به اشاره‌های زبانی مورد توجه بوده است اما، در تفسیر عبدالعزیز از این آیه بدون اشاره مستقیم به آرایه ادبی به کار رفته در آن، شرحی از نوع پیشمانی، تاثیر آن بر فرد و توبه‌پذیر بودن خداوند در برابر ندامت بندگان آمده است. مدرس این آیه را به وضعیتی تشبیه می‌کند که فرد پس از تجربه ناامیدی یا شکست، در حالت فروپاشی روانی و روحی قرار می‌گیرد. این حالت زمانی ایجاد می‌شود که چیزی برای او دیگر در دسترس یا مفید نباشد، از رهگذر این بیان، تاثیر ناامیدی را بر شخصیت و رفتار انسان‌ها نشان می‌دهد. عبدالعزیز نیز به شرایطی اشاره می‌کند که در آن جامعه‌ای یا فردی، از انسجام و امید به آینده فرو می‌افتد. این ناامیدی منجر به فروپاشی فردی یا اجتماعی می‌شود، چراکه افراد در چنین شرایطی، احساس درماندگی می‌کنند. او تفسیر خود را با تمرکز بر نقش امید به خداوند و تلاش برای بازسازی ایمان تکمیل می‌کند. به گفته عبدالعزیز، این آیه پیام واضحی دارد که انسان‌ها حتی در سخت‌ترین شرایط باید به خدا توکل داشته باشند و ایمان به او را حفظ کنند.

ب. ﴿سَنَسْمُهُ عَلَى الْخُرُطُومِ﴾ (قلم/۱۶)

واژه "نَسِم" از ریشه "وسم" به معنای داغ نهادن و کلمه "خرطوم" نیز، بینی یا بینی برآمده تعریف شده است. (طبرسی، بی‌تا: ۳۳۳/۵) بسیاری از مفسران در تفسیر این آیه گفته‌اند: خداوند در قیامت داغی بر بینی او می‌نهد که صورتش را مسخ کرده و میان اهل آتش نشانگرش می‌کند، یا چنین آورده‌اند که خداوند داغی بر روی او می‌گذارد که به واسطه آن روسیاه خواهد شد و این داغ نشان می‌دهد که از دوزخیان است.

مدرس در تفسیر این آیه آورده است:

خداوند می‌فرماید: "ما بر خرطومش داغ خواهیم زد." یعنی در آخرت او را تحقیر و خوار خواهیم کرد، به‌گونه‌ای که او با داغ خوردن بر خرطوم (یعنی بر بینی) در جهنم، رسوا و بی‌آبرو خواهد شد. این تعبیر تحقیر شدیدی برای اوست، زیرا واژه "خرطوم" تنها برای فیل استفاده می‌شود، حیوانی که جثه‌ای بزرگ دارد و ویژگی‌های خاص آن شناخته‌شده است. معنای این آیه این است که این انسان با جثه و قامتی بزرگ که به فیل شباهت دارد، در واقع ارزش و اهمیتی ندارد و خوار و

بی اعتبار است. این آیه علاوه بر تحقیر او، خبر از غیب نیز می دهد، زیرا در جنگ بدر ضربه ای به بینی او وارد شد که اثر آن تا زمان مرگش باقی ماند. این شخص ولید بن مغیره نام داشت و گفته شده به فرزندی پذیرفته و به پدر خود منسوب شده است، اما بر اساس شواهد تاریخی، او فرزند شرعی پدرش بود. روایت شده است که وقتی این آیه نازل شد، او به مادرش گفت: محمد مرا با نه صفت توصیف کرده که هشت تای آن ها را می شناسم، اما نهمین را نمی دانم. اگر حقیقت را به من نگوئی، گردنت را خواهم زد. مادرش گفت: پدرت ناتوان بود و من از ترس از دست دادن مال، به چوپان اجازه دادم به من نزدیک شود و تو از او هستی. بدین ترتیب، او تا پیش از نزول این آیه نمی دانست که فرزند نامشروع است. (مدرس، ۱۴۰۶ق: ۳۸۰/۷ و ۳۸۱)

تفسیری که عبدالعزیز از آیه یادشده ارائه می دهد به شرح زیر است:

خداوند درباره آن ها می فرماید: ما داغ و نشانه ای بر روی بینی او می گذاریم. آن تکبر و خودبزرگ بینی او را از میان خواهیم برد و او را در نهایت رسوایی و سرافکندگی قرار خواهیم داد. این تهدید، سه نوع رسوایی و بی آبرویی را در خود دارد: ۱. علامت و نشانه ای هم چون داغی که آن زمان مرسوم بود که بر پیشانی بردگان می نهادند. ۲. کاربست واژه "خرطوم" به این دلیل که برای بینی گراز یا فیل به کار می رود. ۳. نشانه ای که بر روی بینی است زیرا بینی و دهان و چشم مهم ترین و بارزترین اندام های جسم است. بی تردید اثر دردناک این آیات بر روان "ولید" بسیار سخت و برنده بوده است، زیرا در امتی زیسته که با ننگ و کنایه شاعران فروپاشیده و دنیا مقابل چشمانشان تار می شد، حال اگر این رسواکردن از سوی پروردگار زمین و آسمان در این کتاب ارزشمند باشد تاثیر بسیار بیش تری دارد. (عبدالعزیز، ۲۰۱۰: ۲۴۹/۱۰)

در این آیه قرینه ای برای دریافت مستقیم معنا نیست و این که آیه یاد شده در شأن چه فرد یا گروهی نازل شده محل بحث پژوهش حاضر نیست. آن چه برآیند بررسی آیه در پیوند با دیگر آیات و نیز مقام سخن است نشان می دهد در وصف فرد یا گروهی آمده که پیامبر اسلام را مجنون دانسته اند، پیامبری او را نپذیرفته اند و رسول خدا را فردی سخن چین، فرومایه و بی اصل و نسب خوانده اند و آیات قرآن را نیز افسانه پیشینیان وصف کرده اند. (طباطبائی، ۱۳۹۱: ۳۶۷/۱۹) خداوند در برابر این فرد یا گروه، از تهدید "داغ نهادن بر بینی" استفاده می کند.

زمخشری این تعبیر را کنایه ای برای نشان دادن اوج ذلت و رسوایی دانسته و در تبیین آن چنین می نگارد: چهره انسان، شریف ترین جای جسم اوست و بینی برترین عضو چهره است، زیرا، جلوترین عضو صورت و بدن است، از این روست که در فرهنگ عربی "بینی" را موضعی برای غرور و آبرو و تعصب قرار داده اند و واژه بینی را از "انف" که در معنای غرور است مشتق کرده اند و در وصف آن گفته اند: "الأنف فی الأنف" (غرور در بینی است)، یا "حمی أنفه": او مغرور است، "جلع أنفه" (بینی اش بریده شد) و "رغم أنفه" (بینی اش به خاک مالیده شد) که در وصف فرد خوار و ذلیل به کار می رود. بر این اساس، تعبیر "وسم علی الخرطوم" در آیه شریفه برای بیان اوج ذلت و خواری به کار

رفته است و کاربست واژه "خرطوم" به جای "أنف" بر سبک شمردن و خوار کردن فرد مورد نظر دلالت دارد. (زمخشری، بی تا: ۵۸۸/۴)

مدرس با تکیه بر تفسیر "الکشاف" این آیه را شرح داده است و شباهت تفسیر مدرس و عبدالعزیز، در بررسی کاربست واژه خرطوم و معنای تحقیر نهفته در آن و نیز ارائه تفسیری روایی با تکیه بر احادیث در بیان شأن نزول آیه است. دو مفسر کم تر به وجه بلاغی آیه پرداخته اند؛ مدرس بر خلاف روش معمول خود تمرکز را از بررسی وجه بلاغی آیه به واکاوی شأن نزول آن با استناد به روایتی تاریخی معطوف می کند. عبدالعزیز نیز به بیان وجوه رسوایی بسنده کرده و ترجیح یا توضیح بیش تری ارائه نمی دهد.

نتایج پژوهش

بازکاوی تفاسیر مورد مطالعه نشان می دهد که این دو تفسیر، هرچند در کلیت، هدف مشترکی در بیان اعجاز بلاغی قرآن داشته اند، اما از لحاظ رویکردها و شیوه های تفسیری تفاوت های قابل توجهی دارند؛

الف. هر دو مفسر به طور مشترک بر این نکته تأکید کرده اند که قرآن کریم به دلیل فصاحت، انسجام محتوایی و عمق معنایی، کتابی معجزه آساست که هیچ انسانی توانایی آوردن مشابه آن را ندارد. با این حال، مدرس بر جنبه های بلاغی و عقلانی بیشتر تأکید کرده، در حالی که عبدالعزیز، جنبه های کاربردی و عملی پیام های قرآنی را برجسته ساخته است.

ب. در تفسیر وجوه بلاغی آیات قرآن کریم، هر دو مفسر بر جنبه هایی نظیر فصاحت، ایجاز و انسجام قرآن تأکید داشته اند، اما تأکید مدرس بیشتر بر تحلیل ساختارهای زبانی و بلاغی و تأکید عبدالعزیز بر بیان پیام های تربیتی و اجتماعی بوده است. به عنوان مثال؛ در بررسی کنایه «سُقِطَ فِي أُيْدِيهِمْ»، مدرس با تحلیلی زبانی و واژگانی، به بازنمایی شدت پشیمانی در آیه پرداخته، در حالی که عبدالعزیز به پیام اخلاقی و امکان بازگشت و توبه پس از خطا توجه کرده است.

ت. مخاطب تفسیر "مواهب الرحمن" را می توان عموم پژوهشگران دانست زیرا این تفسیر وجوه بلاغی را با جزئیات بیش تر و توجه به بیان ادبی قرآن ارائه کرده است. در حالی که "تفه فسیری قورثانی پیروز"، با هدف ترویج فرهنگ قرآنی در میان مردم گُردزبان، از روش هایی ساده تر و روان تر بهره گرفته است، از این رو، تفسیر مدرس بیشتر به مخاطبان متخصص و دانش پژوهان علوم قرآنی توصیه می شود، در حالی که تفسیر عبدالعزیز برای عموم مردم کردزبان که به دنبال درک پیام های هدایت گرانه قرآن هستند، مناسب تر است.

ث. این پژوهش نشان می دهد که قرآن کریم، با ابعاد گسترده بلاغی خود، ظرفیت های متنوعی برای تفسیر دارد که می تواند بسته به رویکرد مفسر و نیازهای مخاطبان، به شیوه های مختلفی

تبیین شود. این مطالعه همچنین بر اهمیت تحلیل تطبیقی در مطالعات تفسیری تأکید می‌کند، چرا که تطبیق میان روش‌های تفسیری گوناگون می‌تواند درک جامعی از پیام‌های قرآن ارائه دهد.

فهرست منابع

قرآن کریم

- آلوسی، شهاب‌الدین سید محمود. (۱۴۲۰ق). *روح المعانی* (چاپ ۱). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ابن فارس، احمد بن زکریا. (۱۹۹۴). *مقاییس اللغة* (تحقیق شهاب‌الدین أبوعمر). بیروت: دار الفكر.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم. (۱۹۹۱). *تأویل مشکل القرآن* (تحقیق السید أحمد صقر، چاپ ۳). الرياض: المكتبة العلمية.
- ابن قیم، محمد بن أبی بکر. (۱۴۱۰ق). *التفسير القيم*. بیروت: دار مكتبة الهلال.
- ایازی، محمدعلی. (۱۴۱۴ق). *المفسرون حياتهم ومنهجهم* (چاپ ۱). تهران: مؤسسه الطباعة و النشر، وزارت الثقافة و الإرشاد الإسلامی.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). *أنوار التنزيل وأسرار التأویل*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- الجرجانی، عبدالقاهر. (۱۹۷۹). *أسرار البلاغة* (چاپ ۲). بغداد: مكتبة المثنی.
- زمخشری، محمد بن عمر. (بی‌تا). *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاویل فی وجوه التأویل*. قاهره: دار إحياء التراث العربی.
- شافعی، احمد. (۲۰۰۷). *عثمان عبدالعزيز ومنهجه فی التفسير* (رساله کارشناسی ارشد). جمهوریة العراق: دیوان الوقف السني، کلیة الإمام الأعظم، الدراسات العليا.
- صابونی، محمدعلی. (۱۳۸۶). *صفوة التفاسیر*. تهران: نشر إحسان.
- طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۹۱). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: اسماعیلیان.
- طبرسی، فضل بن حسن. (بی‌تا). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن* (تصحیح سید هاشم رسول محلاتی). تهران: المكتبة العلمية الاسلامیة.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار المعرفة.
- عباس، فضل حسن. (۱۹۹۹). *إعجاز القرآن الکریم*. عمان: دار الفرقان.
- عبدالعزیز، عثمان. (۲۰۱۰). *تفسیری قورثانی پیروز* (چاپ ۲). اربیل: مكتبة التفسير.
- علون، محمد، و نعمان علوان. (۲۰۰۹). *من بلاغة القرآن* (چاپ ۴). قاهره: نهضة مصر.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). *مفاتیح الغیب*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل. (۱۴۱۰ق). *کتاب العین*. قم: انتشارات هجرت.
- القیروانی، ابن رشیق. (۱۴۱۶ق). *العمدة*. بیروت: مكتبة الهلال.
- کاشانی، فتح‌الله بن شکرالله. (۱۴۲۳ق). *زبدة التفاسیر*. قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة.
- مدرس، عبدالکریم محمد. (۱۴۰۶ق). *مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن* (چاپ ۱). بغداد: المكتبة الوطنية.
- مجمع اللغة العربیة. (بی‌تا). *المعجم الوسیط* (چاپ ۳). قاهره: دار عمران.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۵). *تفسیر نمونه*. تهران: دار الکتب الإسلامیة.

الهورامانی، عبداللدايم معروف. (بی‌تا). *العلامة عبدالکریم المدرس ومنهجه فی التفسیر القرآن وعلومه*. اربیل: مکتبة التفسیر.

یاقوت، محمود. (١٩٩٥). *علم الجمال اللغوی*. بیروت: دار المعرفة الجامعية.

Transliterated References

- Alusi, Shihab al-Din Sayyid Mahmud. (1420 AH). *Ruh al-Ma'ani* (1st ed.). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [in Arabic]
- Ibn Faris, Ahmad ibn Zakariya. (1994). *Maqayis al-Lugha* (ed. Shihab al-Din Abu 'Amr). Beirut: Dar al-Fikr. [in Arabic]
- Ibn Qutayba, Abd Allah ibn Muslim. (1991). *Ta'wil Mushkil al-Qur'an* (ed. al-Sayyid Ahmad Saqr, 3rd ed.). Riyadh: al-Maktaba al-'Ilmiyya. [in Arabic]
- Ibn Qayyim, Muhammad ibn Abi Bakr. (1410 AH). *al-Tafsir al-Qayyim*. Beirut: Dar Maktabat al-Hilal. [in Arabic]
- Ayazi, Muhammad Ali. (1414 AH). *al-Mufasssirun: Hayatuhum wa Manhajuhum* (1st ed.). Tehran: Mu'assasat al-Tiba'a wa al-Nashr, Wizarat al-Thaqafa wa al-Irshad al-Islami. [in Persian]
- Baydawi, Abd Allah ibn Umar. (1418 AH). *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [in Arabic]
- Jurjani, Abd al-Qahir. (1979). *Asrar al-Balagha* (2nd ed.). Baghdad: Maktabat al-Muthanna. [in Arabic]
- Zamakhshari, Muhammad ibn Umar. (n.d.). *al-Kashshaf 'an Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*. Cairo: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [in Arabic]
- Shafi'i, Ahmad. (2007). *Uthman Abd al-Aziz wa Manhajuhu fi al-Tafsir* (M.A. thesis). Republic of Iraq: Diwan al-Waqf al-Sunni, Kulliyat al-Imam al-A'zam, al-Dirasat al-'Ulya. [in Arabic]
- Sabuni, Muhammad Ali. (1386 Sh). *Safwat al-Tafasir*. Tehran: Nashr Ihsan. [in Persian]
- Tabataba'i, Muhammad Husayn. (1391 Sh). *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Qom: Isma'iliyya. [in Persian]
- Tabrisi, Fadl ibn Hasan. (n.d.). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (ed. Sayyid Hashim Rasuli Muhallati). Tehran: al-Maktaba al-'Ilmiyya al-Islamiyya. [in Arabic]
- Tabari, Muhammad ibn Jarir. (1412 AH). *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Ma'rifa. [in Arabic]
- Abbas, Fadl Hasan. (1999). *I'jaz al-Qur'an al-Karim*. Amman: Dar al-Furqan. [in Arabic]
- Uthman, Abd al-Aziz. (2010). *Tafsiri Qur'ani Piroz* (2nd ed.). Erbil: Maktabat al-Tafsir. [in Arabic/Kurdish]
- 'Alwan, Muhammad, & Nu'man 'Alwan. (2009). *Min Balaghat al-Qur'an* (4th ed.). Cairo: Nahdat Misr. [in Arabic]
- Fakhr al-Razi, Muhammad ibn Umar. (1420 AH). *Mafatih al-Ghayb*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [in Arabic]
- Farahidi, Khalil. (1410 AH). *Kitab al-'Ayn*. Qom: Intisharat Hijrat. [in Arabic]
- Qayrawani, Ibn Rashi. (1416 AH). *al-'Umda*. Beirut: Maktabat al-Hilal. [in Arabic]
- Kashani, Fath Allah ibn Shukr Allah. (1423 AH). *Zubdat al-Tafasir*. Qom: Mu'assasat al-Ma'arif al-Islamiyya. [in Arabic]
- Madras, Abd al-Karim Muhammad. (1406 AH). *Mawahib al-Rahman fi Tafsir al-Qur'an* (1st ed.). Baghdad: al-Maktaba al-Wataniyya. [in Arabic]

- Majma' al-Lugha al-'Arabiyya. (n.d.). *al-Mu'jam al-Wasit* (3rd ed.). Cairo: Dar 'Imran. [in Arabic]
- Makarem Shirazi, Naser. (1375 Sh). *Tafsir-i Nemuneh*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [in Persian]
- al-Huramani, Abd al-Da'im Ma'ruf. (n.d.). *al-'Allama Abd al-Karim al-Madras wa Manhajuhu fi Tafsir al-Qur'an wa 'Ulumihi*. Erbil: Maktabat al-Tafsir. [in Arabic]
- Yaqut, Mahmud. (1995). *Ilm al-Jamal al-Lughawi*. Beirut: Dar al-Ma'rifa al-Jami'iyya. [in Arabic]

A Methodological Study of *Mawahib al-Rahman* and *Tafsiri Qurani Piruz* in Studying the Rhetorical Aspects of the Holy Quran

Farzad Validi

(PhD Candidate in Quranic and Hadith Sciences, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran)

Mehdi Mehrezi Toraqi*

(Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran)

Jahangir Valadbeigi

(Assistant Professor, Department of Arabic Language, Farhangian University)

Naser Mariwani

(Assistant Professor, Department of Islamic Jurisprudence and the Foundations of Islamic Law, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran)

Abstract

The eloquence of the Holy Quran is one of the miraculous dimensions of this divine book, and analyzing it—particularly through the examination of the rhetorical aspects reflected in literary commentaries—can contribute to a deeper understanding of its miraculous nature. *Mawahib al-Rahman* by Abd al-Karim Modarres and *Tafsiri Qur'ani Pyroz* by Uthman Abd al-Aziz are among the commentaries that address this aspect of Quranic eloquence. This study, adopting a descriptive-analytical approach, aims to introduce and analyze the methodologies of these two works, exploring their similarities and differences in the rhetorical analysis of the Quran. The findings indicate that while both commentaries share a common goal of elucidating the rhetorical miracle of the Quran, they differ significantly in their approaches and interpretive methods. Modarres places greater emphasis on analyzing linguistic and rhetorical structures, whereas Abd al-Aziz focuses more on conveying educational and social messages. The audience of *Mawahib al-Rahman* primarily consists of scholars, as it presents the rhetorical aspects with detailed attention to the literary expression of the Quran. In contrast, *Tafsiri Qur'ani Pyroz* employs simpler and more accessible language aimed at promoting Quranic culture among Kurdish-speaking audiences.

Keywords: Rhetorical Miracle, *Mawahib al-Rahman*, *Tafsiri Qur'ani Pyroz*, Abd al-Karim Modarres, Uthman Abd al-Aziz

Extended Abstract

Introduction

This study offers a comparative, extended reading of two Kurdish exegetical projects that foreground the Qur'an's rhetorical miracle (*i'jāz balāghī*): 1) *Mawāhib al-Rahmān* by 'Abd al-Karīm Madras (Arabic, seven volumes), and 2)

Tafsiri Qur'anî Pîroz by Shaykh 'Uthmān 'Abd al-'Azīz (Kurdish, ten volumes). Both exegetes affirm that the Qur'an's inimitability appears in its unrivalled eloquence, coherence, accuracy, and moral guidance; yet they operationalize "rhetoric" differently. Madras builds on classical philology and the Arabic rhetorical sciences, frequently citing major tafsīr authorities (al-Rāzī, al-Bayḍāwī, al-Qurṭubī, Abū Ḥayyān) and organizing his exposition around lexicon, syntax, readings, hadith, and legal issues, with occasional inward or mystical applications. 'Abd al-'Azīz, writing for a broad Kurdish audience, integrates ma'thūr and ma'qūl, highlights causes of revelation, connects verses to lived ethics and communal reform, and privileges clear, didactic prose. The article asks: How do the two interpreters evaluate Qur'anic i'jāz? Where do they converge and diverge in treating key figures of speech—tashbīh (simile), isti'āra (metaphor), and kināya (metonymic/allusive expression)? What do these choices reveal about audience, method, and the translators'/commentators' aims?

Methodology

The research is descriptive–analytical and text-based. First, it reviews prior work on both exegetes and identifies a gap: the lack of a targeted comparison of their rhetorical hermeneutics. Second, it delineates a corpus of emblematic verses in which rhetorical devices are central and exegetical differences are visible. For simile, the study reads al-Nūr 35 (the Light Verse) and al-Baqarah 171 ("like one who shouts at what hears only a call"). For metaphor, it analyzes al-'Ankabūt 64 ("this worldly life is but play and diversion") and Āl 'Imrān 103 ("hold fast to the rope of God"). For kināya, it treats al-A'rāf 149 ("it was made to fall upon their hands") and al-Qalam 16 ("We shall brand him on the snout"). Third, it codes each commentary for (a) lexical–syntactic analysis, (b) rhetorical categorization and function, (c) theological or mystical extension, (d) ethical–pedagogical application, and (e) audience signaling (technical density vs accessibility). Finally, it synthesizes patterns across cases to articulate convergences and systematic differences, and relates these to each author's stated goals, language of composition, and sources.

Results

Both exegetes affirm Qur'anic i'jāz but lean differently. Madras, drawing on al-Rāzī and the classical canon, catalogs traditional proofs—unbroken eloquence, truthful content, tight thematic design, and the fusion of law, creed, ethics, and story—while 'Abd al-'Azīz highlights the challenge's persistence, accurate foretellings, the 23-year piecemeal revelation without disorder, and the text's lived applicability for reform.

On simile, al-Nūr 35 becomes doctrinal illumination for Madras and pastoral instruction for 'Abd al-'Azīz. Madras canvasses meanings of "nūr," reads the parable as layered tamthīl, and maps niche/lamp/glass/oil onto the believer's inner faculties ("nūr alā nūr"). 'Abd al-'Azīz, following Ibn 'Abbās, presents it

plainly as the clarity of divine guidance. In al-Baqarah 171 both agree: unbelievers are like livestock that hear only sound; Madras adds lexical morphology to stress cognitive closure, while ‘Abd al-‘Azīz presses the ethical warning.

On metaphor, both read al-‘Ankabūt 64 (“play and diversion”) as devaluing the transient world before the abiding Hereafter; Madras extends this into a program of rational investment (learning, welfare, useful crafts), whereas ‘Abd al-‘Azīz reduces it to a concise moral: treat worldly joys as games unless yoked to guidance. In Āl ‘Imrān 103, Madras classifies “ḥabl Allāh” as explicit metaphor with tarshīḥ in “i’taṣimū,” underscoring religion’s rescue function; ‘Abd al-‘Azīz uses it to urge unity around the Qur’an and social cohesion.

For kināya, al-A‘rāf 149 (“suqūṭa fī aydīhim”) is remorse: Madras restores the idiom’s imagery (bitten hands) and clarifies its rhetoric; ‘Abd al-‘Azīz pivots to repentance as the door to acceptance. In al-Qalam 16 (“sanasimuhu ‘alā l-khurṭūm”), both see deliberate humiliation—“snout” rather than “nose”; Madras adds the al-Walīd report, while ‘Abd al-‘Azīz itemizes the triple disgrace (branding, animalizing diction, mark on the face) and its sting in an honor culture. Methodologically, Madras labels figures (tamthīl, isti‘āra muṣarraḥa) and mines syntax, morphology, and intertexts, sometimes offering inner symbolics; ‘Abd al-‘Azīz seldom names categories, converting devices into moral counsel, communal policy, and consolation. The contrast tracks audience and language: Madras writes in Arabic for students of tafsīr and law; ‘Abd al-‘Azīz writes in Kurdish for lay readers, translating the classical library into accessible guidance. Yet they converge on function: similes clarify, metaphors reset values, and kināyāt intensify without crudeness—making rhetoric not ornament, but a vehicle of truth and a still-active challenge, intellectually, ethically, and communally.

Conclusion

The comparative reading shows that rhetorical exegesis is not a single method but a spectrum shaped by audience design, language, and aims. Madras exemplifies a philological–rhetorical school: he classifies figures, tracks lexical and syntactic nuance, and, at times, opens inward hermeneutics that map parables onto the believer’s inner life. ‘Abd al-‘Azīz represents a pastoral–didactic school: he distills the same figures into accessible guidance, foregrounding unity, repentance, and practical reform. Both, however, present rhetoric as the Qur’an’s mode of knowledge: it persuades, admonishes, consoles, and organizes moral vision. Methodologically, the article demonstrates that focusing on a small, well-chosen set of verses across three major figures of speech produces stable, interpretable contrasts that illuminate how i‘jāz is understood and taught. Substantively, it suggests that the Qur’an’s rhetorical devices are capacious enough to sustain technical commentary and communal exhortation without contradiction. For researchers, the study supplies a template for mapping exegetical rhetoric across languages and audiences; for educators, it underlines

that balancing analytic precision (Madras) with communicative immediacy (‘Abd al-‘Azīz) can deepen appreciation of the Qur’an’s eloquence while keeping its guidance actionable. Future work might extend the corpus to irony, tajnīs, and parallelism; trace how Kurdish vernacular choices refract Arabic rhetorical categories; and test reception by lay readers versus seminary students. The broader implication is clear: rhetorical analysis, when tuned to context, is not mere ornament-hunting—it is a pathway into the Qur’an’s integrative claim to truth, beauty, and moral transformation.

نگاهی تطبیقی به بازتاب گزاره‌های اخلاقی علوی در اشعار صفی‌الدین الحلی و ابن‌یمین فریومدی (بر اساس نظریه بینامتنیت ژرار ژنت)

فرشته صفاری^۱ (دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشگاه حکیم سبزواری)
سید مهدی نوری کیزقانی^۲ (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه حکیم سبزواری)

DOI: [10.22034/jilr.2025.141712.1181](https://doi.org/10.22034/jilr.2025.141712.1181)



تاریخ الوصول: ۲۰۲۴/۰۷/۱۱

تاریخ القبول: ۲۰۲۵/۰۲/۲۷

صفحات: ۳۰۱-۳۲۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۹

چکیده

پرداختن به اخلاق یکی از بنیادی‌ترین و مهم‌ترین رسالت‌های انبیا به ویژه پیامبر خاتم (ص) بوده‌است تا آن‌جا که دلیل بعثت ایشان به فرموده‌ی خود آن حضرت تکمیل مکارم اخلاق در جامعه‌ی بشری و ابلاغ فرامین مهم الهی در میان مردم بوده‌است. آموزه‌های اخلاقی پیشوایان دین به طرق مختلف بر مردم عرضه شده‌است؛ بی‌شک یکی از منابع فرهنگی یک جامعه ادبیات آن است و این تعالیم گرانسنگ به متون مختلف ادبی نیز راه یافته، به گونه‌ای که گاه سنگ بنای بسیاری از متون ارزشمند تعلیمی و ادبی همین آیات و احادیث گرانسنگ بوده‌است. بخش اعظم سخنان امام علی (ع) به تبیین آموزه‌های اخلاقی در عرصه‌های فردی و اجتماعی اختصاص دارد که الهام‌گر اندیشمندان، ادیبان و شاعران در دوره‌های مختلف شده‌است. یکی از نظریات مهمی که نسبت به وابستگی و تداخل متون در یکدیگر نگاهی ویژه داشته‌است، بینامتنیت است که در گذر زمان و پس از عبور از ساختارگرایی به پساساختارگرایی با تحولات عمیقی همراه بوده‌است. ما در این پژوهش که با روش توصیفی- تطبیقی انجام پذیرفته با اتکا به نظریه‌ی بینامتنیت ژرار ژنت به بررسی و تحلیل اخلاق علوی در شعر دو شاعر عرب و پارسی «صفی‌الدین حلی» و «ابن‌یمین فریومدی» پرداخته‌ایم. برآیند پژوهش حاکی از تأثیرپذیری دو شاعر از گزاره‌های اخلاقی مشترک است. به لحاظ نوع تأثیرپذیری اشعار از کلام علوی، با انواع گوناگونی از بینامتنی چون واژگانی، گزاره‌ای، تصویری، گزارشی، تلمیحی، الهامی- بنیادی، چند سویه و ... مواجه هستیم و در این میان اثرپذیری الهامی- بنیادی از بسامد بیشتری برخوردار است.

کلید واژگان: ارزش‌های اخلاقی، سخنان امام علی (ع)، صفی‌الدین الحلی، ابن‌یمین فریومدی، نظریه ژرار ژنت

^۱ پست الکترونیک: fe_saffari@yahoo.com

^۲ نویسنده مسؤول؛ پست الکترونیک: sm.nori@hsu.ac.ir

نظرة تطبيقية الى المضامين الأخلاقية للكلام العلوي في شعر صفی‌الدین الحلی وابن یمین فریومدی (بناء على نظرية التناص لجیرار جینیت)

الملخص

من أهم وظائف الأنبياء، خاصة النبي الخاتم (ص)، التطرق إلى مكارم الأخلاق؛ بحيث إن هذا النبي الكريم قال : بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق. التعاليم الأخلاقية لأئمة الدين قد عرضت للناس بالطرق المتعددة ولا شك أن الأدب من أهم المصادر الثقافية في المجتمع وجديرٌ بالذكر أن هذه التعاليم قد برزت في الآثار الأدبية حيث نرى في بعض الأحيان أنَّ هذه الآيات والأحاديث الثمينة تُعدّ حجر الأساس لتكوين الأعمال التعليمية الشهيرة. وقد اختص قسم عظيم من كلام الإمام علي (ع) بالموضوعات الأخلاقية الهامة في الساحات الفردية أو الاجتماعية وقد أصبح كمصدر هام لمُلهم للشعراء والكتاب في الأزمنة المختلفة. إحدى النظريات الهامة المرتبطة بتداخل النصوص بعضها في بعض هي النظرية التناص والتي قد تواجعت التطورات العميقة عبر اجتيازها من النبوية إلى ما بعدها بين الأدباء والمفكرين. في هذا البحث نحن بأسلوب وصفي وتحليلي وعلى أساس نظرية «جينت» تطرقنا إلى بعض المضامين الأخلاقية المشتركة في قصائد الشعراء العرب والإيراني وهما «صفی‌الدین الحلی» و«ابن یمین فریومدی». وتدّل النتائج على تأثر الشعراء بالمضامين الأخلاقية المشتركة ونحن نرى أنواع مختلفة من التناص في شعرهما منها: اللفظي والإسنادي والتصويري والحكائي والتلمیحي والإلهامي الأساسي ومتعدد الجانِب وغيرها؛ ونرى كمية التناص الإلهامي الأساسي أكثر من سائر أنواع التناص.

الكلمات المفتاحية: القيم الأخلاقية، كلمات الإمام علي (ع)، صفی‌الدین الحلی، ابن یمین فریومدی، نظرية

جينت

مقدمه

سیره پیشوایان دین و آموزه‌های الهی کلام ایشان، سرشار از نکاتی پندآموز و راه‌گشا است که اهل هنر و ادب در خلق گونه‌های مختلف ادبی از آن‌ها بهره فراوان جست‌اند؛ جلوه‌های این تأثیرپذیری در ادوار و اقوام گوناگون با نام‌ها و عناوین مختلفی نام‌گذاری شده‌است و همین اختلافات سبکی موجب گردید که بررسی‌های بینامتنی بسیار مورد اقبال اندیشمندان عرصه‌ی بلاغت و نقد ادبی قرار بگیرد. دانش ادبیات تطبیقی در کنار نظریه‌ی بینامتنیت یا تناس قرار گرفت و به این جریان کمک بسیاری نمود. «ادبیات تطبیقی یکی از دانش‌های تطبیقی است که می‌تواند ارتباط نزدیکی با بینامتنیت داشته‌باشد. تقریباً هم‌زمان با بینامتنیت، ادبیات تطبیقی نیز با تفاوت‌هایی اساسی به‌عنوان یک رشته‌ی درسی مطرح شد و صاحب‌نظران این عرصه به تأثیر و تاثر متقابل متون ادبی پرداختند» (نامور مطلق، ۱۳۹۰: ۵۵-۵۶).

بی‌شک پس از قرآن کریم و سخنان پیامبر اکرم (ص) سخنان امیر ملک بیان که در نهج‌البلاغه، غرر الحکم و... گرد آمده الهام‌بخش بسیاری از ادیبان، شاعران و اندیشمندان با سلایق گوناگون بوده و صاحبان قلم خواه به‌طور مستقیم یا غیر مستقیم تحت تأثیر این اقیانوس پهناور و ژرف قرار گرفته‌اند، چرا که «این کلام چشمه‌ای زلال و ثروت فکری و توانی علمی برای نویسندگان زبان عربی و علاقه‌مندان به آن در قدیم و جدید است. نویسندگان از زبان آن سیراب می‌گردند و از معانی درخشان و مبانی استوارش مطالبی را می‌آموزند که به هنرشان استحکام و به آثار زبانی و ادبی و فکری آن‌ها غنا می‌بخشد» (امینی، ۱۳۹۲: ۳۴) و بی‌شک حصول به این محاسن کلام با استعانت از این منبع نور، گنجینه‌ای است که هر ادیبی به‌سادگی از آن چشم نمی‌پوشد. در عرصه شعر عربی و فارسی این تأثیر را در قرن‌های مختلف در شعر شاعران سترگی مانند ابونواس، ابوتمام، ابوالعتاهیه، متنبی، ابوالفتح بستی، فردوسی، مولوی، حافظ و... می‌بینیم.

صفی‌الدین حلی شاعر عصر مملوکی و ابن یمین فریومدی شاعر عهد ایلخانی هر دو متأثر از فرهنگ اسلامی و کلام دینی بوده و در آثار خویش به این مسأله اشاره داشته‌اند؛ همچنین هر دو شاعر قصائد زیبایی در ستایش مولای پارسایان سروده‌اند و به ایشان عرض ارادت داشته‌اند.

ما در این پژوهش با هدف واکاوی تطبیقی تأثیر کلام علوی در شعر ابن یمین فریومدی و صفی‌الدین حلی نگاهی به نظریه‌ی بینامتنیت ژنت داشته و نوع بینامتنی اشعار آن دو را با کلام آن امام همام همراه با گونه‌های مختلف تأثیرپذیری تشریح نمودیم.

پیشینه‌ی پژوهش

در حوزه‌ی بررسی تأثیرپذیری از آیات وحی و کلام حضرت امیر (ع) در آثار این دو شاعر گران‌قدر آثاری چند به نگارش درآمده‌است که هر کدام از آن‌ها به صورت جداگانه مورد بررسی قرار گرفته‌اند

اما تاکنون به صورت تطبیقی و تحت این نظریه کاری انجام نپذیرفته‌است. از جمله آثاری که می‌توان به آن‌ها اشاره داشت می‌توان به مقاله‌ی «بررسی روابط بینامتنی میان شعر صفی‌الدین حلی و قرآن کریم» (۱۳۹۲) از علی اصغر حبیبی، «تجلی قرآن کریم در شعر صفی‌الدین حلی» (۱۳۹۳) از دکتر علی خضری، «ریشه‌یابی مضامین شیعی در شعر صفی‌الدین الحلی» (۱۴۰۲) از علی صیادانی، «ابن یمین فریومدی و تاثیر قرآن و حدیث در دیوان او» (۱۳۸۰) از علی محمد موذنی، «بینامتنی قرآنی و روایی در شعر ابن یمین فریومدی» (۱۳۹۲) از جواد رنجبر و سجاد عربی و... اشاره کرد.

پرسش‌های پژوهش

- مهم‌ترین پرسش‌هایی که در این پژوهش در صدد پاسخ‌گویی به آن هستیم این است که؛
 ۱. برجسته‌ترین مضامین اخلاقی علوی مشترک که در اشعار دو شاعر مورد اشاره قرار گرفته کدام است؟
۲. بیش‌ترین تاثیرپذیری اخلاقی این دو ادیب از احادیث امام (ع) در کدام نوع بینامتنی ژنتی تجلی یافته‌است؟

مبانی نظری

بینامتنیت

بینامتنی نظریه‌ای است که در آن درباره‌ی تداخل و درهم‌تنیدگی متون بحث می‌شود. شروع بینامتنیت را از دوره‌ی ساختارگرایی باز^۱ که -به بررسی دلالت‌های یک متن خارج از چهارچوب آن توجه می‌شد- دانسته‌اند اما بعد از عبور از این دوره و در دوره‌ی پس‌اساختارگرایی یک متن با توجه به بافت اجتماعی و گفتمانی مورد بررسی قرار می‌گرفت. در ادبیات غرب این نظریه توسط چندین نفر مطرح شد. یکی از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان عرصه‌ی بینامتنیت ژرارڈ ژنت است که نظرات وی در حوزه‌های روایت‌شناسی، زیبایی‌شناسی و ترامتنیت از مراجع مهم و کلیدی به‌شمار می‌رود. آن‌چه نظریه‌ی ترامتنیت او را از آرای افرادی چون کریستوا، ژنی و ریفاتر متمایز می‌سازد کلان بودن و جامعیت بخشیدن او به این نظریه است.

این رویکرد سعی دارد توضیح روشنی در خصوص چگونگی ارتباطات عینی یک متن با متون دیگر ارائه دهد و به بررسی تاثیر و تاثرات متون بر یک‌دیگر متمرکز شود. دسته‌بندی پنج‌گانه او

^۱ دوره‌ی ساختارگرایی بسته دلالت‌های متنی را در دورن خود متن می‌کاوید و در این صورت موضوع درون‌متنی مطرح می‌شد و بنابراین مطالعه‌ی بینامتنیت بعد از آن در دوره‌ی ساختارگرایی باز شکل گرفت.

متشکل از بینامتنیت^۱، پیرامتنیت^۲، فرامتنیت^۳، سرمتنیت^۴ و زیرمتنیت^۵ است (قهرمانی، ۱۳۹۲: ۱۲۶). بینامتنیت به صورت مستقل مورد بحث آثار ژنت نبوده‌است، بنابراین تا حدودی با دشواری‌ها و پیچیدگی‌هایی روبرو بوده‌است.

ناتالی پیگی-گروس^۶ (نویسنده و منتقد فرانسوی) به تأسی از ژرار ژنت در کتاب خویش «درآمدی بر بینامتنیت» به برخی از مهم‌ترین انواع بینامتنیت یعنی هم‌حضور میان‌متنی می‌پردازد و از چهارگونه روابط هم‌حضور یاد می‌کند که عبارتند از ۱- نقل قول^۷ ۲- ارجاع^۸ ۳- سرقت^۹ ۴- تلمیح (اشاره)^{۱۰} (همان: ۳۹-۴۰).

انواع بینامتنیت ژنت را بر حسب آشکار بودن، پنهان‌کاری تعمدی یا بیان کنایی متون ادبی «در سه نوع (صریح، غیر صریح و ضمنی) تقسیم می‌کنند. با تجمیع دو تقسیم‌بندی فوق باید به این نکته اشاره داشت که «نقل قول و ارجاع، صریح و آشکار هستند، در صورتی که تلمیح و سرقت، ضمنی و پنهان هستند. علت ضمنی بودن تلمیح زیبایی‌شناختی ولی دلیل سرقت پنهان‌کاری است» (همان، ۱۴۰۰: ۶۷). در ادامه به بیان تعاریفی مختصر از هریک از انواع بالا می‌پردازیم.

نقل قول: «اصلی‌ترین و رسمی‌ترین گونه بینامتنیت در این نظریه است. یکی از ویژگی‌هایی که نقل قول را در نظام کلامی از شکل‌های دیگر بینامتنی متمایز می‌کند داشتن علائمی مانند گیومه یا ایتالیک بودن است» (Genette, 1997: 2).

ارجاع: بینامتنی است که در غیاب متن نخست صورت می‌گیرد ارجاع دارای کارایی‌های بسیار است که شاخص‌ترین آن‌ها عبارت است از استانداردسازی، زیبایی‌شناسی، صرفه‌جویی و اقتصاد بیانی (نامور مطلق، ۱۴۰۰: ۴۵ و ۵۳). تفاوت ارجاع و نقل قول در این است که در نقل قول هم‌حضور متن‌ها به صورت مادی، جسمی، عینی و لفظی صورت می‌گیرد، یعنی قطعه‌ای از متن «الف» در متن «ب» دیده می‌شود اما در ارجاع، به واسطه‌ی نشانه‌هایی قراردادی این ارتباط انجام می‌پذیرد؛ یعنی بخشی از متن حضور ندارد، بلکه چیزی غیر از خود متن مانند نام مؤلف یا کتاب واسطه می‌شود. گاهی هم نقل قول و ارجاع با هم حضور پیدا می‌کنند» (همان: ۴۶).

¹ intertextuality

² Paratextuality

³ Metatextuality

⁴ Architextuality

⁵ Hypertextuality

⁶ Nathalie Piégay-Gro

⁷ citation

⁸ reference

⁹ Plagiarism

¹⁰ Allusion

سرقت: به پنهان کاری روابط بینامتنی اطلاق می‌شود (نامور مطلق، ۱۴۰۰: ۵۶). «اما درباره‌ی شبه سرقت که شرایط و ویژگی‌های سرقت را دارد ولی با آن متفاوت است. یکی از این اشکال «خاطره یا حافظه‌ی پنهان» است. گاهی موضوع و مضمونی به صورت خاطره‌ای پنهان در ذهن یک مؤلف باقی مانده‌است و با ذهنیت وی چنان تلفیق شده که مؤلف در حین خلق اثر نمی‌تواند آن‌ها را از هم جدا کند یا مفهوم سایه‌نویسی که تالیف یک اثر به اسم شخصی دیگر است (همان: ۵۷).

تلمیح: «تلمیح آن است که متکلم در نظم یا نثر به قصه‌ای معروف، مثلی مشهور و یا شعری اشاره نماید به طوری که معنی مقصود را قوت دهد (شمس العلمای گرکانی، ۱۳۷۷: ۱۶۷). «از نظر ژنت جنبه‌ی سازندگی و تکوینی دارد و به زایش متن‌های تازه نیز کمک می‌کند» (نامور مطلق، ۱۴۰۰: ۶۳). «بینامتنیت در کم‌ترین شکل صریح و لفظی‌اش تلمیح است، یعنی گفته‌ای که نیاز به ذکاوت فراوانی دارد تا ارتباط بین آن و متن دیگری که ضرورتاً بخش‌هایی را به آن برمی‌گرداند، دریافت شود» (Genette, 1997: 8). در «اثرپذیری تلمیحی گوینده سخن خویش را مانند اثرپذیری الهامی- بنیادی بر پلایه‌ی نکته‌ای قرآنی یا روایی بنا می‌نهد، اما به عمد آن را با نشلنه و اشاره‌ای همراه می‌سازد و به این گونه خواننده‌ای اهل و آشنا را به آن چه خود به آن نظر داشته، راه می‌نماید و چه بسا خواننده‌ای ناآشنا را به کند و کاو و پرس و جو وادارد» (راستگو، ۱۳۹۸: ۵۲). بعد از بیان تعریفی از تلمیح که تحت یکی از شاخه‌های اصلی بینامتنیت ژنت عنوان شده‌است می‌توان گفت «بینامتنیت ضمنی ژنت با دو گونه از آرایه‌های بلاغی منطبق می‌شود. ۱- آرایه‌های متأثر از متون پیشین مانند تلمیح، ارسال المثل و تصویرآفرینی الهامی. ۲- تأثیرپذیری نشانه‌ای؛ که در این نوع نویسنده فقط نشانه‌هایی چون ترجمه و وامگیری را در اثر خود می‌گنجاند و با شیوه‌ی تأثیرپذیری گزارشی مطابقت دارد. در این شیوه عبارت قرآنی یا حدیثی بدون این که مضمون و معنی آن تغییری بپذیرد جامعه‌ی پارسی می‌پوشد» (محبوبی‌زاده و دیگران، ۱۴۰۰: ۱۰۶).

صفی‌الدین حلی و ابن‌یمین فریومدی

صفی‌الدین حلی یکی از بزرگترین و مشهورترین شاعران عربی در دوره مملوکی و عثمانی است. «ابوالمحاسن عبدالعزیز (۶۷۷-۷۵۰ یا ۷۵۲) فرزند سرایا با لقب صفی‌الدین و با شهرت صفی الحلی، از شعرای بلند مرتبه‌ی شیعه و متبحر در کلیه‌ی فنون شعری عرب در قرن هشتم هجری است. او در حله‌ی عراق چشم به جهان گشود. در محیط فرهنگی و ادب‌پرور حله به تحصیل شعر و ادب پرداخت پس از آن به کار تجارت اشتغال یافت. (صدر و همکاران، ۱۳۸۳: ۳۶۲). شعر صفی‌الدین «با داشتن بافت محکم، الفاظ اصیل، معانی رقیق، انسجام، سلاست و اسلوب نغز، ممتاز است. او با محافظت بر مزایای معنوی به محسنات لفظی نیز پرداخته‌است و از این رو در همه‌ی فنون شعر پیشرو شناخته شده و خود یکی از پیشروان ادب به شمار می‌رود» (حکیمی، ۱۳۷۹: ۱۵۴). «وی در

بهره‌گیری از انواع بدیع و بازی با الفاظ بسیار افراط نموده‌است و نمونه‌ی بارز این ادعا قصیده‌ی بلند "الکافیة البدیعیة فی المدائح النبویة" است که در آن از انواع محسنات لفظی و معنوی بهره جسته و پیشگام فنی جدید در ادب عربی به نام «بدیعیات» است. برجسته‌ترین نکته‌ای که در شعر صفی‌الدین دیده می‌شود این است که به بهترین وجه، روزگار خودش را به تصویر می‌کشد، همان‌گونه که در تلاش بود تا بر میراث عربی کهن در زمینه قلب‌ریزی مفاهیم و به نظم کشیدن غرض‌های گوناگونش اعتماد کند» (هاشمی، ۱۳۸۶: ۷۱).

ابن‌یمین فریومدی هم یکی از شعرای معروف ایران در قرن هشتم هجری است. «پدرش امیر یمین الدین طغرای چنان‌که دولتشاه گفته مردی فاضل و اصل او ترک بود و به روزگار سلطان محمد خدا بنده در قصبه‌ی فریومد اسباب و املاک خریده و همان‌جا ساکن شد» (صفا، ۱۳۶۹، ج ۳: ۹۵۲-۹۵۱). «ابن یمین در اوایل خواجه علاء‌الدین محمد و برادر او خواجه غیاث‌الدین هندو را مدح کرد. بعد از ظهور سربداران با علاء‌الدین محمد به گرگان رفت و طغا تیمور حکمران آن ولایت را مدح نمود» (اسدی زاده و همکاران، ۱۳۴۵: ۳۰). سال‌های نخستین زندگی او در خراسان و سال‌های جوانی او در تبریز گذشت. «قسمت پایانی عمر او در سبزوار و فریومد به قناعت سپری شد. سخن او برخلاف بسیاری از معاصرانش روان و منسجم و خالی از هرگونه تکلف، خودنمایی و علم‌فروشی و به تمام معنی دنباله‌ی سبک ساده‌گویان خراسانی است» (صفا، ۱۳۶۹، ج ۳: ۹۵۶). «برخی از بهترین قصاید او در مدح و نعت علی بن ابی طالب و فرزندان اوست شهرت و اهمیت ابن یمین بیشتر به سبب قطعات معروف اوست که مشتمل بر مضامین اخلاقی و اجتماعی است و غالباً در ابیاتی روان و بی‌تکلف خوانندگان را به کار و کوشش و قناعت و استقلال ترغیب، و به پرهیز از طمع و زیاده‌طلبی و صیانت نفس از ذلت و خواری دعوت می‌کند» (موسوی بجنوردی، ۱۳۶۷، ج ۵: ۱۹۲۶).

واکاوی تطبیقی تأثیر کلام علوی در شعر حلی و فریومدی

در ادامه‌ی بحث به مهم‌ترین مضامین اخلاقی مشترک متأثر از سخنان امام علی (ع) در شعر دو شاعر بر پایه‌ی نظریه‌ی ژنت خواهیم پرداخت.

تأثیر صبر بر مصیبت‌ها

متن حاضر

لِإِنْ تَلَمَّتْ حَدْيِ صُرُوفُ النَّوَابِ فَقَدْ أَخْلَصَتْ سَبْكِ بِنَارِ التَّجَارِبِ
(الحلی، ۱۹۸۳: ۱۳)

ترجمه: اگر حوادث روزگار، لبه‌ی شمشیر مرا بشکند، [جای ناامیدی نیست]؛ زیرا روزگار با آتش تجربه‌هایش، قالب وجود مرا به بهترین شکل خواهد ریخت.

هر که در محنتی گرفتارست صبر، او را نکوترین کار است
 ز انتظار ار چه باشدش سوزی سهل باشد که عاقبت روزی
 یا قدم در راه مراد نهد یا از آن انتظار باز رهد
 امتحان کرده‌ایم و دانسته به صبوری گشاده شد بسته
 (فریومدی، ۱۳۴۴: ۶۰۰)

متن غایب

امام علی (ع) در باب اهمیت صبر فرمودند: «إِذَا صَبَرْتَ لِلْمُحَنَّةِ فَلَيْتَ حَدَّهَا»؛ هنگامی که برای اندوه و مصیبتی صبر کردی تیزی آن محنت را کند کرده‌ای (الآمدی، ۱۹۹۰: ۷۴۹).

فرآیند بینامتنی: وقتی مصیبت و گرفتاری بر انسان وارد می‌شود خداوند بلندمرتبه نیز قدرت تحمل و صبر را بر او نازل می‌کند. شاعر عرب‌زبان با شجاعتی مثال‌زدنی به مصاف مصیبت‌ها رفته و از آن‌ها نمی‌هراسد. او جان خویش را به تکه آهنی تشبیه کرده که در کوره‌ی حوادث روزگار، پتک صبر آن را به بهترین صورت شکل می‌دهد. فریومدی نیز صبر را در مواجهه با حوادث سخت بهترین کارها دانسته که نجات‌بخش و گشاینده‌ی امور است. طبق نظریه‌ی ژنت در این مورد با بینامتنیت ضمنی روبرو هستیم. در حدیث حضرت امیر (ع) سختی‌ها به یک شیء تیز و برنده همانند شده که صبر کُندکننده‌ی آن است. در شعر حلی به یک قالب و در کلام ابن‌یمین مانند یک شاه‌کلید عمل کرده‌است. نوع تاثیرپذیری از کلام علوی در شعر دو شاعر از نوع الهامی- بنیادی است.

اهل احسان بودن

متن حاضر

قَلَّيْدُ أَغْنَاكِ الرِّجَالِ هِبَائُهُ تَرَى النَّاسَ مِنْهَا كَالْحَمَامِ الْمَطْوُوقِ
 (الحلی، ۱۹۸۳: ۷۴۵)

ترجمه: حلقه‌های احسان بر گردن مردم از بخشش‌های اوست و مردم را در آن حالت مانند کبوتران زیبای طوق‌دار می‌پنداری.

مقصود شاعر عرب از این بیت، اثبات اطاعت و فرمانبرداری مردم از ممدوحش است که با جود و بخشش و احسان خود توانسته‌است آن‌ها را به بندگی کشد.

اهل زمانه یکسره گر مرد و گر زنند ز احسان تو شدند عبید و امای تو
 (فریومدی، ۱۳۴۴: ۱۵۱)

متن غایب

حضرت علی (ع) نیز فرموده‌اند: «الانسان عبدُ الإحسان»؛ انسان بنده احسان و نیکی است (الآمدی، ۱۹۹۰: ۲۶۳).

فرآیند بینامتنی: نیکی و احسان دل انسان‌ها را نسبت به هم نرم و حس نودوستی را در جان آدمی می‌پرورد، از این رو این نرمش به تعبیر امام (ع) مانند بندگی است. این تعبیر زیبا در شعر شاعر عرب و پارسی‌گوی نیز به چشم می‌خورد. طبق نظریه‌ی ژنت نوع بینامتنی در این جا ضمنی است. در شعر صفی الدین اثرگذاری از نوع تصویری است. «دراثرپذیری تصویری شاعر تصویر خویش را از قرآن و حدیث وام می‌گیرد. مراد از تصویر نقش‌آفرینی‌ها، سیماسازی‌ها، نگاره‌پردازی‌ها و چهره‌بخشی‌های شاعرانه‌ای است که سخنور با خامه‌ی خیال بر صفحه‌ی سخن می‌نگارد و می‌پردازد و حاصل آن همان است که در زبان ادب تشبیه، استعاره، مجاز، کنایه، تجسیم، تشخیص و به‌طور کلی ایماژ خوانده می‌شود» (راستگو، ۱۳۷۶: ۶۱). در کلام امام (ع) از تعبیر «عبد» و در شعر فریومدی از واژه‌ی «عبید» استفاده شده که عبید جمع عبد و برای بندگی غیر خدا کاربرد دارد «کلمه عباد مانند کلمه عبید جمع کلمه عبد است با این تفاوت که عباد بیشتر در مورد بندگی خدا و عبید بیشتر در مورد بردگی انسان‌ها استعمال می‌شود و غالباً گفته نمی‌شود عباد فلان شخص، بلکه گفته می‌شود: عبید او» (طباطبایی، ۱۳۷۴/۴۳۵)؛ بنابراین نوع تاثیرپذیری در شعر ابن یمین از نوع گزارشی و به‌صورت ترجمه است.

زهد و بی رغبتی به دنیا

متن حاضر

مَا هَيْتُ بِالْدُّنْيَا، إِذَا هِيَ أَقْبَلْتُ نَحْوِي وَ لَا آسَى، إِذَا لَمْ تُقْبَلْ
(الحلی، ۱۹۸۳: ۲۵)

ترجمه: هرگاه دنیا به من روی آورد شیدا و سرگشته نمی‌شوم و آن هنگام که به من پشت کند اندوهگین نمی‌شوم.

ابن یمین اگر همه عالم به کام توست
ور ملک کائنات ز دستت برون شود
چون هست و نیست نملند به یک قرار
باید کزان فرح نیفزاید دل تو را
هان تا غمش ز جان رباید دل تو را
آن به کزان به یاد نیاید دل تو را
(فریومدی، ۱۳۴۴: ۳۱۳)

گر جهانی ز دست تو برود
عالمی نیز از بدستت افتد
بد و نیک جهان چو بر گذر است
مخور اندوه آن که چیزی نیست
هم مشو شادمان که چیزی نیست
در گذر از جهان که چیزی نیست
(همان: ۳۵۰)

متن غایب

امام علی (ع) فرمود: **الرُّهْدُ كُلُّهُ بَيْنَ كَلِمَتَيْنِ مِنَ الْقُرْآنِ قَالَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ ﴿لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾ وَمَنْ لَمْ يَأْسَ عَلَى الْمَاضِي وَلَمْ يَفْرَحْ بِالْآتِي فَقَدْ أَخَذَ الرُّهْدَ بِطَرْفَيْهِ؛** دو کلمه از قرآن «زهد» را تفسیر کند. خداوند می‌فرماید: «تا بر آن چه از دست داده‌اید تأسّف مخورید و بدان چه دست یافته‌اید شادمان نگردید» و آن که بر گذشته تأسّف نخورد و بر آن چه دست یافته شادمان نگردد زاهد کامل است (نهج‌البلاغه، حکمت ۴۳۱).

فرآیند بینامتنی: دل‌بستگی به دنیا و نعمت‌های آن با روح دین اسلام منافات دارد و زهد و کناره‌گیری از آن یکی از مؤکدات دین ماست. در حدیث علی (ع) و در اشعار هر دو شاعر عیناً با همین تعریف از زهدگرایی روبرو می‌شویم و طبق نظریه‌ی ژنت نوع بینامتنیت از نوع ضمنی است. نوع تاثیرپذیری در این بخش در شعر حلی الهامی- بنیادی و در شعر فریومدی گزارشی و از نوع ترجمه است.

تمثیل دنیا

متن حاضر

وَمَنْ يَغْتَرَّ فِي الدُّنْيَا بِعَيْشٍ فَقَدْ طَلَبَ الشَّرَابَ مِنَ السَّرَابِ
(الحلی، ۱۹۸۳: ۳۸۶)

ترجمه: هرکس فریفته زندگی دنیوی شود از سراب طلب شراب کرده‌است.

سائلی حال جهان را ز یکی کرد سؤال	آن شنیدی که چه فرمود حکیمش به جواب
گفت دنیا و نعیمش چو بیابان و سراب	یا خیالیست که صاحب‌نظرش دید به خواب
خواب را مردم بیدار دل اصلی ننهند	نشود اهل خرد غره به تمویج سراب

(فریومدی، ۱۳۴۴: ۳۲۱)

متن غایب

امام (ع) این چنین فرمود: **«إِنَّمَا الدُّنْيَا مَتَاعٌ أَيَّامٌ قَلِيلٌ ثُمَّ تَزُولُ كَمَا يَزُولُ السَّرَابُ وَ تَنْقَشِعُ كَمَا يَنْقَشِعُ السَّحَابُ»؛** دنیا، در حقیقت، بر خورداری چند روزه‌ای اندک است. سپس، هم چون سراب از میان می‌رود و به‌سان ابر، پراکنده می‌شود (اللیثی الواسطی، ۱۳۸۷: ۱۷۸). در جای دیگری فرمود: **الدُّنْيَا حُلْمٌ وَ الْاِغْتِرَارُ بِهَا نَدَمٌ؛** دنیا خواب است و مغرور شدن به آن مایه‌ی پشیمانی است (محمّدی ری شهری، ۱۳۷۷: ۳۷۴).

فرآیند بینامتنی: یکی از زیباترین و لطیف‌ترین تشبیهات آن امام بزرگوار نسبت به دنیا سراب بودن و خواب بودن آن است که در شعر دو شاعر نیز دیده می‌شود. ملا احمد نراقی نیز در کتاب

معراج السعاده از دنیا تعبیر به خیالات در عالم خواب دارد و می‌گوید: «در خصوص این‌که او را (دنیا) هیچ حقیقتی نیست و اصلی ندارد، بلکه وهم و خیال محض است و در این خصوص، آن را تشبیه کرده‌اند به خیالاتی که آدمی آن را در خواب می‌بیند و چون بیدار می‌شود اصلاً از آن اثری نیست» (نراقی، ۱۳۲۶ ش: ۱۶۸). شاعر عرب خود را در برابر حوادث تلخ و شیرین دنیا شیدا یا غمگین نمی‌داند. فریومدی نیز این هشدار را به خود می‌دهد که اقبال و ادبار دنیا در حالش نباید دگرگونی ایجاد کند. شاعر عرب از دنیا تعبیر به یک جام شراب وهمی و شاعر ایرانی تشبیه به سراب و خیال کرده‌است، پس می‌توان گفت در این‌جا نیز نوع بینامتنی ضمنی است. نوع تاثیرپذیری از نوع چند سوبه‌ی واژگانی و تصویری است. منظور از چندسوبه جمع چند نوع تاثیرپذیری در یک شاهد مثال است که غالباً می‌توان گفت اثرپذیری‌های واژگانی، تلمیحی و الهامی - بنیادی در بیشتر ابیات در کنار هم دیده می‌شود.

رضایت به تقدیر و حکمت خداوندی

متن حاضر

إِذَا الْقَضَاءُ جَرَى بِأَمْرِ نَافِذٍ، غَلِطَ الطَّبِيبُ وَ أَخْطَأَ التَّدْبِيرُ

(الحلی، ۱۹۸۳: ۳۸۵)

ترجمه: و آن‌گاه که روزگار بر امری حتمی جریان یابد طبیب دچار اشتباه می‌شود و چاره‌اندیشی و تدبیر به خطا می‌رود.

نادر افتد متفق تدبیر با تقدیر حق چون اجل آمد دم عیسی مریم هیچ نیست

(فریومدی، ۱۳۴۴: ۲۳)

متن غایب

نخستین امام معصوم در این مورد فرمود: «الْأُمُورُ بِالتَّقْدِيرِ لَا بِالتَّدْبِيرِ»؛ کارها به تقدیر است نه به تدبیر (محمدری شهری، ۱۳۷۷، ج ۳۰۶: ۹). در جای دیگر فرمود: «تَذِلُّ الْأُمُورُ لِلْمَقَادِيرِ، حَتَّى يَكُونَ الْحُتْفُ فِي التَّدْبِيرِ»؛ کارها چنان در سیطره تقدیر است که چاره‌اندیشی به مرگ می‌انجامد (نهج‌البلاغه، حکمت ۱۶).

فرآیند بینامتنی: در میان آیات قرآن و روایات متعدد معصومین به اصل رضایت به تقدیر خداوندی در همه‌ی امور تأکید شده‌است. تدبیر و چاره‌اندیشی انسان در طول قضا و قدر الهی باید لحاظ شود. «شک نیست که منظور امام (ع) از بیان این‌گونه کلمات این نیست که انسان دست از تدبیر و تلاش و کوشش برای رسیدن به مقاصد مشروع و مطلوب بردارد و همه چیز را به مقدرات بسپارد بلکه منظور این است که ضمن هرگونه تلاش و کوشش مراقب باشد که ماوراء نقشه و تدبیر او نقشه و تدبیر کس دیگری است، از او غافل نگردد، دل به او بندد و پیروزی‌ها را از او بطلبد» (مکارم

شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۱۵/ ۶۱۰). در این مورد نیز نوع بینامتنی ضمنی است. نوع تاثیرپذیری در شعر حلی از نوع الهامی-بنیادی و در شعر فریومدی از نوع تلمیحی است.

عاقبت‌اندیشی

متن حاضر

وَأُخِرَ النَّاسُ مَنْ لَوْ مَاتَ مِنْ ظَمًا، لَا يَقْرُبُ الْوَرْدَ حَتَّى يَعْرِفَ الصَّادِرَ
(الحلی، ۱۹۸۳: ۶۹)

دوران‌دیش‌ترین مردم کسی است که اگر از شدت تشنگی بمیرد به آب‌شخور نزدیک نمی‌گردد مگر اینکه خروجی آن را بداند.

اول ببین مواقع اقدام خویش‌تن در نه قدم از آن پس و با احتیاط باش
خواهی که بی‌درنگ بمقصود خود رسی پیوسته مستقیم رو و بر صراط باش
(فریومدی، ۱۳۴۴: ۴۳۷)

متن غایب

مولای متقیان فرمود: «تَدَكَّرْ قَبْلَ الْوَرْدِ الصَّادِرِ»؛ قبل از این که (به جایی برای تهیه آب و ...) داخل شوی به فکر بازگشت (از آنجا) باش (ابن ابی‌الحدید، بی‌تا: ۲۰/ ۳۴۱). در جای دیگری فرمود: «أَلَا وَ إِنَّ مَنْ تَوَرَّطَ فِي الْأُمُورِ بِغَيْرِ نَظَرٍ فِي الْعَوَاقِبِ فَقَدْ تَعَرَّضَ لِلنَّوَائِبِ»؛ آگاه باشید هرکس بدون عاقبت‌اندیشی در کارها دست به کاری زند، خود را گرفتار نگرانی‌های سنگین ساخته‌است (الآمدی، ۱۹۹۰: ۱۷۸).

فرآیند بینامتنی: تدبیر و عاقبت‌اندیشی از علل موفقیت در امور است. در حدیث امام علی (ع) و شعر صفی‌الدین به‌صورت نمادین از احتیاط در ورود و خروج به چشمه سخن گفته شده‌است. شاعر فارسی زبان در یک بیان کلی دوران‌دیشی را منحصر در تمثیل آب و چشمه نکرده و لازمه‌ی رسیدن به مقصود را رفتن به صراط مستقیم ذکر نموده‌است. تاثیرپذیری شاعر عرب از کلام امیر بیان از نوع گزاره‌ای و از نوع حل و تحلیل است. «گاهی تنگنای وزن و قافیه از یک سو و اشتیاق به اقتباس از سویی دیگر گوینده را وادار می‌دارد تا برای آذین‌بندی سخن خویش به آیه و حدیث، بیش از پیش آن‌ها را دستکاری کند و چه بسا ساختار اصلی آن‌ها را از هم بپاشد که به این کار حلّ می‌گویند» (راستگو، ۱۳۷۶: ۳۴). تاثیرپذیری شاعر پارسی‌سرا از حدیث دوم از نوع عکسی است. «در اثرپذیری عکسی، گویی نویسنده یا شاعر در مقابل اثر نویسنده‌ای دیگر- در ادبیات ملتی دیگر- مقاومت نموده و از این مقاومت اثر خود را که عکس اثر اول است پدید می‌آورد» (غنیمی، ۲۰۰۸: ۱۸). حضرت علی (ع) به‌گونه‌ای هشداردهنده افراد را متوجه عاقبت‌اندیشی در امور کرده و فریومدی با حالتی موعظه‌گونه و با یک راهکار این کار را توصیه کرده‌اند. ابن‌یمین در تاثیرپذیری از حدیث مولای

متقیان قصد مقاومت نداشته ولی این کار به نوعی برجسته سازی حدیث امام (ع) نیز محسوب می شود.

بلندهمتی

متن حاضر

مَادَامَ وَعْدُ الْأَمَانِي غَيْرَ مُنْتَجِزٍ فَطُولَ مَكْثِكَ مَنَسُوبٌ إِلَى الْعَجْزِ
هَذِي الْمَغَانِمُ فَاْمُدُّ كَفَّ مُنْتَهَبٍ وَ فُرْصَةُ الدَّهْرِ، فَالسَّبْقُ سَبْقُ مُنْتَهَبٍ
وَ كُلُّ ذِي صَمَمٍ فِي كَفِّ ذِي هِمَمٍ وَ كُلُّ ذِي مَيْسٍ فِي كَفِّ ذِي مَيْزٍ
(الحلی، ۱۹۸۳: ۵۶)

تا زمانی که وعده‌ی آرزوها غیر قابل انجام است طول درنگ تو به ناتوانی تو منسوب می شود. این ها غنائم است. پس دست غارت کننده را یاری کن و این فرصت روزگار است، پس پیشی بگیر، پیشی جستانی غنیمت جوینده؛ و همه نیزه ها در دستان بلند همتان است و همه‌ی نیزه ها در دستان برترین هاست.

عَلَى أَنْ لِي عَزْمًا، إِذَا زُمْتُ مَطْلَبًا رَأَيْتُ السَّمَاءَ أَدْنَى إِلَيَّ مِنَ الْأَرْضِ
(همان: ۳۱)

من دارای اراده‌ای هستم که هرگاه خواستار چیزی باشم آسمان را به خودم نزدیک تر از زمین می بینم.

أَسْمَانٌ زِيرَ پَایِ خُودِ آرد هَر کِه رَا هَسْتِ هِمْتِ عَالِی
(فریومدی، ۱۳۴۴: ۵۲۴)
هِمْتِ بَلَنْدِ دَارِ کِه نَزْدِ خُودِ وَ خَلْقِ بَاشَدِ بِه قَدْرِ هِمْتِ تُو اَعْتِبَارِ تُو
(همان: ۵۰۲)

متن غایب

امام علی (ع) در حدیثی فرمود: «قَدَرُ الرَّجُلِ عَلَى قَدْرِ هِمَّتِهِ»؛ اندازه هر کس به اندازه همت او است (محمّدی ری شهری، ۱۳۷۷: ج ۸: ۶۱۱). در جای دیگری فرمود: «الشَّرَفُ بِالْهِمَمِ الْعَالِيَةِ لَا بِالرَّمَمِ الْبَالِيَةِ»؛ شرافت به همت های بلند است نه به استخوان های پوسیده (اللیثی واسطی، ۱۳۸۷: ۶۰).

فرآیند بینامتنی: «همت از کلمه‌ی (هم) گرفته شده و به معنای توجه انسان به یک هدف و مقصد مهم است؛ به گونه‌ای که برای رسیدن به آن تلاش کند و متحمل رنج شود. چنین شخصی تا به نتیجه نرسد، لحظه‌ای از آن غافل نمی شود و همواره به خاطر نرسیدن به مقصود و مطلوب خود دچار غصه و اندوه است» (جوبیاری، ۱۳۹۰: ۱۲۱). به همین جهت، هم را به معنای ملازم آن یعنی حزن

هم دانسته‌اند و گفته‌اند: همّ حزنی است که بر اثر آن بدن ذوب و نحیف و لاغر می‌شود» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۴۵). بلند همتی در اشعار هر دو شاعر آن قدر مهم جلوه می‌کند که شاعر عرب درنگ انسان را در برابر آرزو نشانه‌ی ضعف آدمی می‌شمارد و از او می‌خواهد که از روزگار پیشی جوید و فرصت‌ها را صید کند. شاعر در جایی دیگر بلند همتی خود را تا آن جا می‌بیند که آسمان را از زمین نزدیک‌تر می‌یابد. شاعر ایرانی هم همت هر کس را مایه‌ی ارج و آبرومندی او می‌شناسد. او آسمان را زیر پای عالی همتان می‌داند و بلند همت را آبرومند در نزد خدا و مردم معرفی می‌کند. نوع بینامتنی ضمنی است. نوع تاثیرپذیری از نوع الهامی - بنیادی است، اما بیت انتهایی از ابن‌یمین با حدیث دوم حضرت از نوع گزارشی و ترجمه است.

ذلت ناپذیری

متن حاضر

إِنَّمَا الدُّلُّ فِي سُؤَالِكَ لِنَا س، وَ لَوْ فِي سُؤَالِ أَيْنَ الطَّرِيقُ؟
(الحلی، ۱۹۸۳: ۶۵۲)

پرسش تو از مردم مایه‌ی ذلت توست و لو این که از مردم درباره راه بپرسی.
آنکس بود عزیزتر اندر جهان که او نفس عزیز را ندهد خواری سؤال
(فریومدی، ۱۳۴۴: ۶۲۱)

متن غایب

علی (ع) فرمود: «أَكْرَمُ نَفْسِكَ عَنْ كُلِّ ذَنْبَةٍ وَ إِنَّ سَأَلْتَكَ إِلَى رَغْبَةٍ، فَإِنَّكَ لَنْ تَعْتَاضَ بِمَا تَبْدُلُ مِنْ نَفْسِكَ عَوْضًا وَ لَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَ قَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا»؛ خویشتن را به هیچ پستی و زبونی آلوده مکن، هر چند تو را به خواسته‌ات برساند؛ زیرا هیچ چیز جبران آن چه را در این راه از دست می‌دهی نمی‌کند و بنده دیگری مباش، که خداوند تو را آزاد آفریده است (الآمدی، ۱۹۹۰: ۱۴۴).

فرآیند بینامتنی: در مسیر برآورده ساختن نیازها بی‌شک انسان باید بخشی از آبروی خویش را هزینه کند. به تعبیر امیر کلام، رسیدن به خواسته‌های مادی آن قدر ارزشمند نیست که او سرمایه‌ی معنوی خود را که عزت و آبرویش است را به حراج گذارد. صفی‌الدین نیز از مردم می‌خواهد به منظور خوار نشدن حتی درباره‌ی مسیر از یک‌دیگر پرسش نکنند. فریومدی نیز عزت انسان را در عدم درخواست از دیگران می‌داند. نوع بینامتنی ضمنی و نوع تاثیرپذیری الهامی - بنیادی است.

هماهنگی گفتار با عمل

متن حاضر

أَحْسَنْتُمْ الْقَوْلَ لِي وَعَدًّا وَ تَكْرَمَةً، لَا يَصْدُقُ الْقَوْلُ حَتَّى يَصْدُرَ الْعَمَلُ

(الحلی، ۱۹۸۳: ۴۱۶)

مرا سخن نیک گفتید در وعده دادن و بزرگداشت، سخن راست نمی‌شود تا این‌که عمل از آن بیرون آید.

شرف مرد به علم است و کرامت به سجود	نیست بی‌علم و عمل هیچ‌کسی را مقدار
	(فریومدی، ۱۳۴۴: ۴۲۴)
باوفا باش و وصل و فصل مکن	بهر یاران نو ز یاران کهن
در عمل کوش و ترک قول بگو	کار کرده نمیشود به سخن
	(همان: ۴۹۸)

متن غایب

الْعَقْلُ أَنْ تَقُولَ مَا تَعْرِفُ وَ تَعْمَلُ بِمَا تَنْطِقُ بِهِ؛ خرد، آن است که دانسته سخن بگویی و به آن چه می‌گویی عمل کنی (محمدی ری شهری، ۵۰۹/۱۳۷۷: ۷).

فرآیند بینامتنی: یکی دیگر از مراقبت‌های مربوط به زبان، اثبات راستین بودن گفتار از طریق عمل به آن و به اصطلاح تطابق گفتار با عمل است. حلی صدق در وعده را منوط به هماهنگی گفتار با عمل دانسته‌است و ابن‌یمین ارزش انسان را به عمل او می‌داند به‌ویژه اگر عمل با علم نیز همراه باشد. از نظر ابن‌یمین ارزش کار به حرف نیست بلکه به عمل است. حضرت امیر (ع) این امر مهم را نشانه‌ی خردورزی انسان تلقی فرمود. نوع بینامتنی ضمنی و از نوع الهامی- بنیادی است.

ارزشمندی علم

متن حاضر

مَنْ فَاتَهُ الْعِزُّ بِالْأَقْلَامِ أَدْرَكَهُ بِالْبَيْضِ يَقْدَحُ مِنْ أَعْطَافِهَا الشَّرَّاءُ

(الحلی، ۱۹۸۳: ۶۹)

هر که عزتی را که از راه قلم (دانش) به آن رسیده‌است از دست دهد، عزت را با شمشیری به‌دست می‌آورد که از دو طرف آن شراره می‌جهد.

قلم را برتبت فزون دان ز تیغ	بود گر چه کم زو به نیروی تن
قلم کارفرمای گر بایدت	که باشی سرافراز هر انجمن
نبینی که از بهر وجه معاش	به محتاج اویند هر مرد و زن

فرا بیش یکمرد صاحب قلم بیایند صد پهلوان تیغ‌زن
(فریومدی، ۱۳۴۴:۴۹۲)

متن غایب

امام (ع) در حدیثی شریف فرمود: «عُقُولُ الْفُضَلَاءِ فِي أَطْرَافِ أَقْلَامِهَا»؛ خرده‌های دانشمندان، در نوک قلم‌های آن‌هاست (محمدی ری شهری، ۱۳۷۷: ۳۹/۱۰).

فرآیند بینامتنی: حلی علم را مایه‌ی عزت انسان بر می‌شمرد و ابن‌یمین آن را با نیروی تن قیاس کرده و در نهایت پهلوانان را مطیع اهل علم قلمداد کرده‌است. حضرت علی (ع) معیار خرد اندیشمندان را توجه به قلم آنان دانسته‌اند. از نظر بینامتنیت نوع رابطه‌ی ضمنی است و تأثیرپذیری از نوع الهامی- بنیادی است.

پرهیز از حسادت

متن حاضر

لَا بَلَغَ الْحَاسِدُ مَا تَمَنَّى فَقَدْ قَضَى وَجْداً وَ مَاتَ مَنّاً
(الحلی، ۱۹۸۳: ۳۵۷)

حسود به آرزویش نرسید. شادی و توانایی را از دست داد و در میان ما از دنیا رفت.
ای دل آسوده همی‌باش که باکی نبود گر بروی تو حسودی به حسد می‌نگرد
صبر کن بر حسد و حاسد و دلشاد بزی کان بدانش خود از رنج حسد جان نبرد
غم مخور کز حسد آتشکده‌ئی شد دل او که گهی برق زند صاعقه اندر گذرد
آتش ار هیچ نیابد که خورش سازد از آن کارش این است که خون دل خود را بخورد
(فریومدی، ۱۳۴۴: ۳۷۰)

متن غایب

امام (ع) درباره‌ی خطر حسادت فرمود: «الْحَسُودُ دَائِمُ السُّقْمِ وَإِنْ كَانَ صَحِيحَ الْجِسْمِ»؛ حسود، همیشه بیمار [و رنجور] است، گرچه جسمش سالم باشد (الآمدی، ۱۹۹۰: ۱۰۸). در جایی دیگر فرمود: «لِلَّهِ دُرُّ الْحَسَدِ مَا أَعْدَلَهُ! بَدْءاً بِصَاحِبِهِ فَقَتَلَهُ»؛ آفرین بر حسادت چه عدالت پیشه‌است! پیش از همه صاحب خود را می‌کشد (محمدی ری شهری، ۱۳۷۷: ۱۰۰/۳).

فرآیند بینامتنی: در شعر حلی به ناکامی حسود اشاره شده و در شعر فریومدی یک هشدار اخلاقی به مخاطب خویش می‌دهد که برق حسادت عاقبت صاحب حسد را به هلاکت می‌افکند. ضمن این‌که شاعر با یک تشبیه ضمنی کینه‌ها را چون چوبی دانسته که در آتش حسادت می‌سوزد و شعله بر می‌افروزد تا آن آتش، بقا داشته باشد. در کلام امیرمؤمنان به پریشان‌حالی روحی حسود

اشاره شده و در حدیثی دیگر که با شعر فریومدی قرابت دارد به خاصیت کشندگی آن پرداخته شده است. رابطه‌ی بینامتنی از نوع ضمنی است. نوع تاثیرپذیری از نوع الهامی - بنیادی و در شعر ابن یمین از نوع چندسویه گزارشی (ترجمه) و تصویری نیز می‌تواند باشد.

قناعت

متن حاضر

قِنَاعَةُ الْمَرْءِ بِمَا عِنْدَهُ، مَلِكَةً مَا مِثْلُهَا مَلِكَةً
فَارْضُوا بِمَا قَدْ جَاءَ عَفْوَاً، وَ لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ
(الحلی، ۱۹۸۳: ۶۵۲)

قناعت انسان به دارایی خود، ملکی بی‌مانند است. پس نسبت به آن چه به شما بخشیده شده است راضی باشید و با دست خود، خود را به هلاکت و نابودی نیاندازید.

قِنَعْتُ بِالْوُدِّ مِنْهُمْ، إِنَّ الْقِنَاعَةَ مُلْكُ
(الحلی، ۱۹۸۳: ۴۳۰)

در دوستی با آن‌ها قناعت پیشه کردم. قناعت دارایی است.

متن غایب

کفی بِالْقِنَاعَةِ مُلْكًا ...؛ آدمی را ملک قناعت بس است (نهج البلاغه، حکمت ۲۲۹).

گنج‌ها یافته‌ام در دل ویران ز هنر زآنکه بحریست ضمیرم که سراسر گوهرست
مایل ملک قناعت چو شدم دانستم که هنر هر چه زیادت شود آن دردسرسرست
(فریومدی، ۱۳۴۴: ۳۵۳)

رابطه‌ی بینامتنی: در کلام حضرت علی (ع) و در شعر صفی الدین و ابن یمین از قناعت تعبیر به ملک شده است. در شعر حلی از دوستی زیاد، در شعر ابن یمین از افزون شدن هنر با تشبیه بلیغ «ملک قناعت» تعبیر شده است و امام (ع) قناعت را برای انسان در همه‌ی امور کافی می‌داند. رابطه‌ی بینامتنی در اینجا از نوع ضمنی است. تاثیرپذیری هر دو ادیب از کلام حضرت به صورت چند سویه‌ی تلمیحی و واژگانی است.

کنترل زبان

متن حاضر

تَوَقَّ مِنَ النَّاسِ فُحْشَ الْكَلَامِ، فَكُلُّ يَنَالٍ جَنِّي غَرَسِهِ
(الحلی، ۱۹۸۳: ۶۵۲)

عَوْدٌ لِّسَانَكَ قَوْلَ الْخَيْرِ تَنْجُ بِهِ مِنْ زَلَّةِ اللَّفْظِ بَلْ مِنْ زَلَّةِ الْقَدَمِ
(همان: ۶۵۴)

زبان‌ت را از بد زبانی به مردم حفظ کن چراکه هر چیز که کاشته شود همان چیده می‌شود.
زبان‌ت را به گفتن سخن نیک عادت بده که به وسیله‌ی آن (مراقبت) از لغزش گفتار بلکه از لغزش
گام نجات می‌یابی.

تهتک در سخن گفتن زیانست تامل کن تامل کن تامل
(فریومدی، ۱۳۴۴: ۴۵۵)

عاقل سخن ار چه پیش محرم گوید باید همه نیک گوید و کم گوید
و اندر پس هیچ‌کس نگوید بد از آنک دیوار سخن هم شنود هم گوید
(همان: ۶۶۱)

متن غایب

«عَوْدٌ لِّسَانَكَ حُسْنُ الْكَلَامِ تَأْمِنُ الْمَلَامَ»؛ زبان‌ت را به زیباگویی عادت ده تا از سرزنش در امان بمانی
(الآمدی، ۱۹۹۰: ۴۵۷).

فرآیند بینامتنی: در کلام امیرمؤمنان عادت به زیبا سخن گفتن انسان را از ملامت مصون
می‌دارد. در شعر شاعر عرب لغزش گفتار و اندیشه در گرو بدزبانی دانسته شده‌است و در شعر
فریومدی به اندیشه در سخن گفتن تاکید شده و با یک تمثیل زیبا «دیوار موش دارد، موش هم
گوش دارد» از مخاطب خویش کم‌گویی و نیک‌گویی خواسته شده و از بدگویی پشت سر دیگران بر
حذر داشته شده‌است. رابطه‌ی بینامتنی از نوع ضمنی و تاثیرپذیری از گونه‌ی الهامی- بنیادی است.

تشویق به سکوت

متن حاضر

أُضَامٌ وَلَا أَرَى لِلْقَوْلِ وَجْهًا وَلَيْسَ يَلِيقُ بِي إِلَّا الصُّمُوتُ
إِذَا عَدِمَ الْقَبُولَ إِلَيْكَ شَاكٍ، فَأَبْلُغْ مِنْ تُكَلِّمُهُ السَّكُوتُ
(الحلی، ۱۹۸۳: ۴۳۱)

مورد ستم واقع می‌شوم و چون برای کلام جایگاهی نمی‌بینم فقط سکوت بر من شایسته و
رواست. آن‌گاه که شاکی از تو مورد پذیرش واقع نشود سکوت گویاتر از چیزی است که درباره‌ی آن
سخن بگویی.

بگفتار اگر در فشانند کسی خاموشی به بسیار از آن بهترست
 خردمند خامش بود چون صدف اگر خود درونش پر از گوهرست
 (فریومدی، ۱۳۴۴: ۳۳۵)

متن غایب

امام (ع) در کلامی گوهریار فرمود: «رُبَّ سُكُوتٍ أَبْلَغُ مِنْ كَلَامٍ»؛ چه بسا سکوتی که بلیغ‌تر از کلام است (الآمدی، ۱۹۹۰: ۳۸۲). همچنین در دیوان منسوب به ایشان با بیتی روبرو می‌شویم که مفهومی نزدیک با شعر شاعر ایرانی دارد.

إِنْ كَانَ مِنْ فَضْلَةٍ كَلَامُكَ يَا نَفْسُ سُبْحَانَ السُّكُوتِ مِنْ ذَهَبٍ؛
 (عبدالمنعم، بی‌تا: ۳۷)

ترجمه: ای نفس! اگر سخن تو نقره است، سکوت طلاست.

فرآیند بینامتنی: در شعر حلی خاموشی بلیغ‌تر و رساتر از سخن گفتن است، وقتی سخن شأن و جایگاهی نداشته‌باشد. در شعر ابن یمین خاموشی از سخن بسیار بهتر است، هرچند که کلام شخص در و گوهر باشد و با تمثیل صدف و مروارید به ارزش سکوت اشاره شده‌است. حضرت علی (ع) ارزش سکوت را در بعضی از مواضع رساتر از سخن‌گویی دانسته‌اند و در جای دیگر از تعبیر طلا برای سکوت و نقره برای سخن بهره برده‌اند. نوع بینامتنی ضمنی است. نوع تاثیرپذیری در شعر صفی‌الدین از نوع تلمیحی و در شعر ابن‌یمین از نوع تصویری می‌باشد.

رازپوشی

متن حاضر

سِرُّكَ إِنْ صِنْتَهُ بِصَمْتٍ، أَصْلَحَ بَيْنَ الْأَنَامِ شَأْنُكَ
 فَلَا تَفْهَمْ لِإِمْرِي عِيسِرٍ، وَلَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانُكَ
 (الحلی، ۱۹۸۳: ۶۶۰)

هرگاه با سکوت رازت را محفوظ داشتی (همان راز) جایگاهت را در میان مردم اصلاح کرد. درباره رازت با کسی سخن مگوی و به خاطر آن زبانت را به حرکت نینداز.

وَاحِرِزُّ كَلَامِكَ مِنْ خِلِّ تُنَادِيهِ إِنَّ النَّدِيمَ لَمُشْتَقٌّ مِنَ النَّدَمِ
 (همان: ۶۵۴)

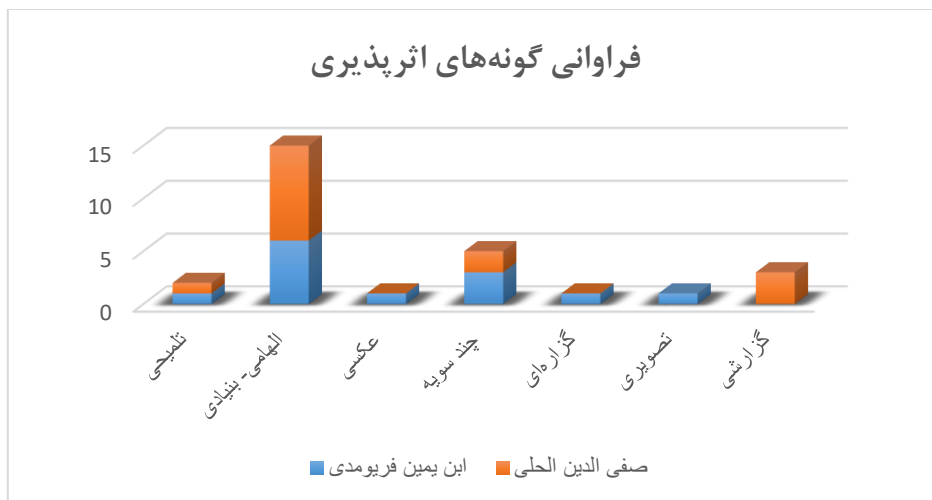
و کلامت را از دوستی که با او هم‌نشین هستی محافظت کن. همانا ندیم (دوست) اشتقاق یافته از ندم (پشیمانی) است.

هر نکته که از گفتن آن بیم گزند است از دشمن و از دوست نهان دار چو جانش
هر گاه که خواهی بتوان گفت و چو گفتی هر وقت که خواهی نتوان گفت نهانش
(فریومدی، ۱۳۴۴: ۴۴۴)

متن غایب

امام علی (ع) فرمود: «مَنْ كَتَمَ سِرَّهُ كَانَتْ الْحَيَرَةُ بَيْدَهُ»؛ هر که راز خود را بپوشاند، قدرت انتخاب در دست اوست (نهج‌البلاغه، حکمت ۱۶۲).

فرآیند بینامتنی: از جمله امور مربوط به زبان، رازداری است. صفی‌الدین معتقد است انسان رازدار در میان مردم از اعتبار و احترام بیشتری برخوردار است. ابن‌یمین نیز پنهان داشتن راز را مختص به دشمنان نمی‌داند و دوستان را نیز در این امر شریک می‌داند. مولای متقیان رازپوشی را ضامن انتخاب آدمی بر شمرده‌اند. نوع بینامتنی از نوع ضمنی است و نوع اثرپذیری از نوع الهامی-بنیادی است.



نتیجه

ادبیات تطبیقی و نظریه‌ی بینامتنیت به لحاظ پیدایش، رشد و پویایی تقریباً پا به پای هم حرکت کرده‌اند، اما قدمت علم اخلاق به اندازه‌ی عمر بشریت است؛ بنابراین نگرستن به مقوله‌ی اخلاق و بحث پیرامون آن در چارچوب ادبیات تطبیقی و نظریه‌ی نورسته‌ی بینامتنیت کاری دشوار و مصداق بارز بحر در کوزه جای دادن است. در این پژوهش، وجوه مشترک مضامین اخلاقی علوی در یک بررسی تطبیقی در شعر دو شاعر عرب و فارسی‌زبان صفی‌الدین الحلی و ابن‌یمین فریومدی بر اساس نظریه‌ی بینامتنیت ژرارڈ ژنت مورد بررسی قرار گرفت؛ یافته‌های پژوهش حاکی از آن است

که در اکثر مضامین مهم اخلاقی از جمله صبر، زهدگرایی، رضایت به تقدیر خداوندی، سکوت، قناعت، رازپوشی و ... مشترکات بسیاری در اشعار آن دو با احادیث علوی وجود دارد. در تطبیق گزاره‌های اخلاقی دو شاعر مذکور با سخنان حضرت امیر (ع) از میان انواع بینامتنیت ژنت با نوع ضمنی آن روبرو هستیم. به لحاظ نوع تاثیرپذیری اشعار از کلام شریف علوی با انواع گوناگونی از بینامتنی چون واژگانی، گزاره‌ای، تصویری، گزارشی، تلمیحی، الهامی - بنیادی، چند سویه و ... مواجه هستیم و در این میان اثرپذیری الهامی - بنیادی، از بسامد بیشتری برخوردار است.

منابع

- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله. (بی تا). شرح نهج البلاغه. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی. اسدی زاده، پرویز و همکاران. (۱۳۴۵ ش). دائرة المعارف یا فرهنگ دانش و هنر. تهران: چاپخانه سرعت. امینی، محمد هادی. (۱۳۹۲ ش). تجلی نهج البلاغه در ادبیات عرب (ترجمه سید مهدی نوری کیزقانی و سید مرتضی حسینی). تهران: بنیاد نهج البلاغه.
- آن، گراهام. (۱۳۸۰). بینامتنیت (مترجم: پیام یزدانجو). چاپ اول. تهران: مرکز.
- الآمدی، عبدالله بن محمد. (۱۹۹۰ م). غرر الحکم و درر الکلم (تحقیق: مهدی رجایی، مصحح). چاپ دوم. قم: دارالکتب الاسلامی.
- بهمنیار، احمد. (۱۳۲۸). «تشبیه، تشبیه تمثیل، تمثیل یا مجاز مرکب». مجله نیما، ۲(۹)، ۳۹۳-۳۹۸.
- جویباری، محمدرضا و جمعی از نویسندگان. (۱۳۹۰). سراج منیر. قم: نشر آ.
- حکیمی، محمدرضا. (۱۳۷۹ ش). ادبیات و تعهد در اسلام. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- خفاجی، محمد عبدالمنعم. (بی تا). دیوان الإمام علی (ع). بی جا: دار ابن زیدون.
- راستگو، سید محمد. (۱۳۷۶). تجلی قرآن و حدیث در شعر فارسی. تهران: سمت.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ ق). المفردات فی غریب القرآن (تصحیح: صفوان عدنان داوودی). چاپ اول. بیروت: دارالشامیة.
- شریف رضی. (۱۳۸۴). نهج البلاغه (ترجمه محمد دشتی). چاپ اول. قم: انتشارات امامت.
- شمس العلمای گرکانی، محمدحسین. (۱۳۷۷). ابداع البدایع. چاپ اول. تبریز: احراز.
- صدر حاج سیدجواد، احمد، خرمشاهی، بهاء الدین و فانی، کامران. (۱۳۸۳). دائرة المعارف تشیع. تهران: شهید سعید محبی.
- صفا، ذبیح الله. (۱۳۶۹). تاریخ ادبیات در ایران. چاپ دهم. تهران: فردوس.
- صفی الدین الحلّی. (۱۹۸۳ م). دیوان. بیروت.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان. چاپ پنجم. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- غنیمی هلال، محمد. (۲۰۰۸ م). الادب المقارن. الطبعة التاسعة. القاهرة: نهضة مصر.
- فریومدی، ابن یمین. (۱۳۴۴). دیوان اشعار (تصحیح و اهتمام حسینعلی باستانی راد). تهران: کتابخانه سنائی.
- قهرمانی، مریم. (۱۳۹۲). ترجمه و تحلیل انتقادی گفتمان: رویکرد نشانه‌شناختی. چاپ اول. تهران: مؤلف.
- اللیثی واسطی، علی بن محمد. (۱۳۸۷). عیون الحکم والمواعظ. تهران: مؤسسه البعثة.

محبوبی‌زاده، بتول، ذاکری، غلامعباس، و ستوده، غلامرضا. (۱۴۰۰). «تأثیرپذیری مضامین اخلاقی اشعار جامی از نهج‌البلاغه بر اساس بینامتنیت ژرار ژنت». *پژوهش‌نامه علوی*، ۱۲ (۲)، ۹۹-۱۲۸.

<https://doi.org/10.30465/alavi.2022.7605>

محمدی ری‌شهری، محمد. (۱۳۷۷). *میزان‌الحکمه*. چاپ اول. قم: دارالحديث.
مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۶). *پیام‌امام/امیرالمؤمنین (ع)*. چاپ اول. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
موسوی بجنوردی، سید محمدکاظم. (۱۳۶۷). *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*. چاپ اول. تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

نامور مطلق، بهمن. (۱۳۹۰). *درآمدی بر بینامتنیت: نظریه‌ها و کاربردها*. چاپ اول. تهران: سخن.
نامور مطلق، بهمن. (۱۳۸۶). «ترامتنیت: روابط یک متن با دیگر متن‌ها». *پژوهش‌نامه علوم انسانی*، (۵۶)، ۸۳-۹۸.
<https://shorturl.at/Pa1it>

نامور مطلق، بهمن. (۱۴۰۰). *بینامتنیت از ساختارگرایی تا پسامدرنیسم: نظریه‌ها و کاربردها*. چاپ دوم. تهران: سخن.

نراقی، ملا احمد. (۱۳۲۶ش). *معراج السعاده*. تهران: مطبوعات.
هاشمی، محمدرضا. (۱۳۸۶). *سیری در تاریخ ادبیات عرب: دوره مغول و ترکی*. چاپ اول. تهران: حق‌شناس.
همایی، جلال‌الدین. (۱۳۸۲). *فنون بلاغت و صناعات ادبی*. چاپ بیست‌ویکم. تهران: هما.
Genette, G. (1997). *Palimpsests: Literature in the second degree* (C. Newman & C. Doubinsky, Trans.). Lincoln, NE: University of Nebraska Press.

Transliterated References

- Ibn Abi al-Hadid, 'Abd al-Hamid ibn Hibat Allah. (Bi-ta). *Sharh Nahj al-Balagha*. Qom: Kitabkhana-yi Ayat Allah Mar'ashi Najafi. [in Arabic]
Asadizadeh, Parviz va Hamkaran. (1345sh). *Da'irat al-ma'arif ya Farhang-i Danish va Honar*. Tehran: Chapkhana-yi Sor'at. [in Persian]
Amini, Muhammad Hadi. (1392sh). *Tajalli-yi Nahj al-Balagha dar Adabiyat-i 'Arabi* (Tarjuma-yi Sayyid Mahdi Nuri Keyzqani va Sayyid Murtaza Husayni). Tehran: Bunyad-i Nahj al-Balagha. [in Persian]
Allen, Graham. (1380). *Baynamatniyyat* (Mutarjim: Payam Yazdanju). Chap-i Avval. Tehran: Markaz. [in Persian]
al-Amadi, 'Abd Allah ibn Muhammad. (1990m). *Ghorar al-hikam wa durar al-kalim* (Tashih: Mahdi Rajai, musahhih). Chap-i Dovvom. Qom: Dar al-Kitab al-Islami. [in Arabic]
Bahmanyar, Ahmad. (1328). "Tashbih, Tashbih-i Tamsil, Tamsil ya Majaz-i Murakkab." *Majalla-yi Yaghma*, 2(9), 393-398. [in Persian]
Juybari, Muhammad Reza va Jami'i az Nevisandegan. (1390). *Siraj-i Munir*. Qom: Nashra. [in Persian]
Hakimi, Muhammad Reza. (1379sh). *Adabiyat va Ta'ahhud dar Islam*. Tehran: Daftar-i Nashr-i Farhang-i Islami. [in Persian]
Khafaji, Muhammad 'Abd al-Mun'im. (Bi-ta). *Diwan al-Imam 'Ali ('a)*. Bi-ja: Dar Ibn Zaydun. [in Arabic]
Rastgu, Sayyid Muhammad. (1376). *Tajalli-yi Qur'an va Hadith dar Shi'r-i Farsi*. Tehran: Samt. [in Persian]

- Raghib Isfahani, Husayn ibn Muhammad. (1412q). *al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an* (Tas-hih: Safwan 'Adnan Dawudi). Chap-i Avval. Beirut: Dar al-Shamiyya. [in Arabic]
- Sharif Radi. (1384). *Nahj al-Balagha* (Tarjuma: Muhammad Dashti). Chap-i Avval. Qom: Intisharat-i Imam. [in Arabic & Persian]
- Shams al-'Ulama-yi Gorkani, Muhammad Husayn. (1377). *Abda' al-Bada'i'*. Chap-i Avval. Tabriz: Ahrar. [in Persian]
- Sadr Haj Sayyidjavadi, Ahmad, Khurramshahi, Baha' al-Din, va Fani, Kamran. (1383). *Da'irat al-Ma'arif-i Tashayyu'*. Tehran: Shahid Sa'id Mohabbi. [in Persian]
- Safa, Zabih Allah. (1369). *Tarikh-i Adabiyat dar Iran*. Chap-i Dahom. Tehran: Ferdows. [in Persian]
- Safiy al-Din al-Hilli. (1983m). *Diwan*. Beirut. [in Arabic]
- Tabataba'i, Muhammad Husayn. (1374). *Tarjuma-yi Tafsir al-Mizan*. Chap-i Panjom. Qom: Daftar-i Intisharat-i Islami. [in Persian]
- Ghunaymi Hilal, Muhammad. (2008m). *al-Adab al-Muqaran*. al-Taba'a al-Tasi'a. Qahira: Nahdat Misr. [in Arabic]
- Fariyumadi, Ibn Yamin. (1344). *Diwan-i Ash'ar* (Tashih va Ihtimam Husayn 'Ali Bastani Rad). Tehran: Kitabkhana-yi Sana'i. [in Persian]
- Qahramani, Maryam. (1392). *Tarjuma va Tahlil-i Intiqadi-yi Gofteman: Ravish-i Nashanah-shinasi*. Chap-i Avval. Tehran: Mu'allif. [in Persian]
- al-Laythi Wasiti, 'Ali ibn Muhammad. (1387). *'Uyun al-Hikam wa al-Mawa'iz*. Tehran: Mu'assasa-yi al-Ba'tha. [in Arabic]
- Mahbubizadeh, Batul, Zakiri, Ghulam 'Abbas, va Sutuda, Ghulam Reza. (1400). "Ta'sir-paziri-yi Mazamin-i Akhlaqi-yi Ash'ar-i Jami az Nahj al-Balagha bar Asas Baynamatniyyat-i Gerard Genette." *Pajuhesh-nameh-yi 'Alawi*, 12(2), 99–128. [in Persian]
- Muhammadi Rey-Shahri, Muhammad. (1377). *Mizan al-Hikma*. Chap-i Avval. Qom: Dar al-Hadith. [in Arabic]
- Makarem Shirazi, Nasir. (1386). *Payam-i Imam Amir al-Mu'minin ('a)*. Chap-i Avval. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [in Persian]
- Musavi Bujnirdi, Sayyid Muhammad Kazim. (1367). *Da'irat al-Ma'arif-i Buzurg-i Islami*. Chap-i Avval. Tehran: Markaz-i Da'irat al-Ma'arif-i Buzurg-i Islami. [in Persian]
- Namvar Motlaq, Bahman. (1390). *Dar-Amadi bar Baynamatniyyat: Nazariyaha va Karburdha*. Chap-i Avval. Tehran: Sokhan. [in Persian]
- Namvar Motlaq, Bahman. (1386). "Tramatniyyat: Ravabit-i Yek Matn ba Digar Matnha." *Pajuhesh-nameh-yi 'Ulum-i Insani*, (56), 83–98. [in Persian]
- Namvar Motlaq, Bahman. (1400). *Baynamatniyyat az Sakhtar-gara'i ta Pasamodarnism: Nazariyaha va Karburdha*. Chap-i Dovvom. Tehran: Sokhan. [in Persian]
- Naraqi, Mulla Ahmad. (1326sh). *Mi'raj al-Sa'ada*. Tehran: Matbu'at. [in Persian]
- Hashmlu, Muhammad Reza. (1386). *Siri dar Tarikh-i Adabiyat-i 'Arab: Dowra-yi Mughol va Turki*. Chap-i Avval. Tehran: Haq-Shenas. [in Persian]
- Homa'i, Jalal al-Din. (1382). *Funun-i Balaghat va Sana'at-i Adabi*. Chap-i Bist-o-Yekom. Tehran: Homa. [in Persian]

A Comparative Study of the Reflection of 'Alid Ethical Propositions in the Poetry of Şafi al-Din al-Hilli and Ibn-Yamin Fariumadi (Based on Gerard Genette's Theory of Intertextuality)

Fereshteh Saffari

(PhD Candidate in Arabic Language and Literature, Hakim Sabzevari University)

Seyyed Mehdi Nouri Kezqani*

(Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Hakim Sabzevari University)

Abstract

The issue of ethics has been one of the most fundamental and important missions of the prophets, especially the last prophet, which has undergone changes over time along with the excellence of human thoughts and has been updated along with the needs of people. Is. Since the beginning of the mission of the Prophet of Islam (PBUH) and with the revelation of the words of revelation, attention has been paid to the foundations of Islamic ethics, and these teachings have also found their way into various literary texts, in such a way that sometimes they are the cornerstones of many valuable educational texts. These verses and hadiths have been valuable. One of the important theories that has taken a special look at the dependence and interference of texts in each other is intertextuality, which has been associated with many controversies and disputes over time. In this research, which was carried out with a descriptive-comparative method, relying on Gerard Genet's theory of intertextuality, we have investigated and analyzed Alevi ethics in the poetry of two Arabic-language and Persian poets, Safi al-Din al-Helli and Ibn Yamin Faryoumdi. The result of this research indicates that both poets were influenced by religious texts and especially the hadiths of Imam Ali (a.s.), and the type of genetic intertextuality in the current research is implicit.

Keywords: adaptation, moral values, Ali's words, poetry, Safi al-Din al-Hilli, Ibn Yamin Fariumadi

Extended Abstract

Introduction

This study examines how 'Alid ethical sayings—especially those attributed to Imam 'Ali—are reflected in the poetry of two major medieval poets: Şafī al-Dīn al-Ḥillī (Arabic; Mamluk era) and Ibn-Yamīn Farīūmadī (Persian; Ilkhanid era). Framed by comparative literature and Gérard Genette's transtextuality (intertextuality) theory, the research situates long-standing ethical discourse within modern critical tools. After surveying prior work on each poet separately, the study identifies a gap: no comparative analysis of both poets under Genette's framework.

Methodology

This study analyzes a bilingual corpus consisting of selected Arabic poems by Ṣafī al-Dīn al-Ḥillī and Persian poems by Ibn-Yamīn Farūmadī that explicitly thematize ethics, reading them through Gérard Genette's transtextuality framework namely intertextuality, paratextuality, metatextuality, hypertextuality, and architextuality while operationalizing, in practice, the intertextual stratum via explicit and implicit signals such as quotation, reference, allusion, and classical plagiarism (i.e., unattributed borrowing), following the subtypes outlined by Natalie Piegay-Gros. The analytic procedure proceeds theme by theme: first, relevant verses are identified in each poet; second, they are aligned with 'Alid source texts (Qur'an-grounded aphorisms, Nahj al-Balāgha, and hadith compilations); third, each relation is classified as explicit (quotation/reference) or implicit (allusion/echo), and further tagged for its dominant mode of influence lexical, propositional, imagistic, translational /reporting, allusive, "inspirational foundational," or a multi-strand blend. Guiding the inquiry are two questions: (RQ1) which 'Alid ethical motifs are jointly recurrent across both poets, and (RQ2) through which Genettean types and subtypes of intertextual relation these ethical resonances most frequently and saliently manifest.

Results

The results of the study show that across the various ethical themes examined, the intertextual relation is most often implicit—that is, based on allusion and echo rather than direct quotation. Only a smaller number of verses contain explicit citations or references. Instead, the dominant form of influence is what may be called inspirational–foundational, where the ethical core of 'Alid sayings is absorbed into the poetic imagination, and frequently also multi-strand, meaning that several layers—lexical, imagistic, and propositional—operate together in a single passage.

The shared 'Alid ethical themes reveal themselves in different but convergent ways in both poets. Patience under trial, for instance, is figured in metaphors of the furnace and the sword's edge dulled by endurance, evoking the implicit wisdom of Imam 'Alī's sayings. Beneficence or iḥsān emerges in the image of generosity as chains or collars binding people in gratitude, with the Arabic verses picturing this explicitly, while the Persian verses echo the maxim "al-insān 'abdu al-iḥsān," showing that kindness subdues hearts. Ascetic restraint, or zuhd, is equally shared, where both poets stress not to exult over gain nor to mourn loss, echoing Nahj al-Balāgha's teaching that equilibrium toward fortune defines the true ascetic. The world itself is often likened to a mirage or a dream: in Arabic poetry it is "seeking drink from a mirage," while in Persian lines it is a shimmering but empty spectacle not to be trusted.

Other themes likewise draw on 'Alid ethical wisdom. Both poets depict the futility of human planning before divine decree, showing that when taqdīr unfolds, tadbīr falters. Prudence and after-thought ('āqibat-andīshī) are illustrated

by metaphors of the spring or watering place, advising caution before action. High aspiration (*himmah* ‘āliya) is celebrated in both traditions: in Arabic, the call to seize opportunities, and in Persian, the link between human dignity before God and the loftiness of one’s aims. Closely related to this is the theme of dignity and avoidance of abasement, where even trivial requests are portrayed as emblems of dishonor. The poets also stress word–deed congruence, insisting that promises must be realized in action, echoing ‘Alid admonitions that knowledge and deed together measure worth.

Knowledge itself is elevated above brute force. Arabic verses contrast lost honor regained by the sword with the higher dignity of the pen, while Persian verses extol the pen as the “employer of heroes,” resonating with traditions that the intellect resides at the pen’s tip. Ethical vigilance extends further to guarding against envy, where the envier is depicted as perpetually ailing or self-consumed by fire. Contentment (*qinā’a*) is rendered as the true kingdom possessed, both poets repeating the notion that the wealth of contentment surpasses worldly rule. The discipline of the tongue is also stressed: sowing good speech ensures safety, while Persian lines warn in proverbial style that “walls have ears.”

Several themes underscore restraint: valued silence is described as more eloquent than speech when no audience is receptive, with Persian imagery comparing silence to pearls hidden in shells and speech as silver contrasted with the gold of silence. Secrecy (*raz-pūshī*) is framed as preservation of agency, warning that even close friends may betray confidences, echoing ‘Alid insistence on the prudence of keeping one’s secrets.

In sum, the distribution of types confirms that implicit intertextuality—through allusion, echo, and thematic convergence—far outweighs direct citation. The most frequent modes of influence are inspirational–foundational, imagistic, lexical/proverbial, and multi-strand combinations. Explicit quotation and simple translation appear only occasionally, and more often in Ibn-Yamīn’s Persian verses. This pattern suggests that the ethical authority of ‘Alid sayings functions less as a set of directly quoted texts and more as a generative reservoir that both poets drew upon creatively to shape their moral vision.

Conclusion

Comparative reading under Genette’s transtextuality shows that both Ṣafī al-Dīn al-Ḥillī and Ibn-Yamīn Farīumadī internalize and refract a shared ‘Alid ethical repertoire—patience, zuhd, contentment, assent to decree, prudence, tongue-keeping, silence, secrecy, dignity, knowledge, and high aspiration—mostly through implicit intertextual relations. While the Arabic corpus often dramatizes ethics via vivid imagery and maxim-like formulations, the Persian corpus tends toward didactic compression and proverbialization, with periodic direct translational echoes. Overall, inspirational–foundational influence is most frequent, confirming that ‘Alid ethics functions less as verbatim source and more

as a generative matrix shaping motifs, diction, and moral stance across languages and literary traditions.