بسم الله الرحمن الرحيم

دانشگاه کردستان
University of Kurdistan
زانکۆی کوردستان

فصلنامه مطالعات ادب اسلامی

دوره ۴، شماره ۲، پیاپی ۹، پاییز ۱۴۰۴

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 پژوهش‌های مبتکرانه، علمی و اصیل در جهت تبیین، تفهیم و گسترش ابعاد مختلف ادبیات اسلامی به دو زبان فارسی و عربی منتشر می‌شود. گستره موضوعات مقالات این مجله در موضوع‌های 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 لزوما منعکس کننده نظارت مجموعه دست اندرکاران فصلنامه نیست و بنا به تعهدی که نویسنده(گان) به همراه مقاله به محله ارسال می‌نمایند، بدیهی است صحت مطالب هر مقاله، بر عهده نویسنده(گان) است.

فصلنامه مطالعات ادب اسلامی

صاحب امتیاز: دانشگاه کردستان

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

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

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

دبیران تخصصی:

۱. حسن سرباز (دانشیار دانشگاه کردستان، سنندج)

۲. شرافت کریمی (دانشیار دانشگاه کردستان، سنندج)

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

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

ناشر: انتشارات دانشگاه کردستان

هیئت تحریریه نشریه بر اساس ترتیب الفبایی

داخلی:

۱. تورج زینی وند (استاد دانشگاه رازی کرمانشاه)

۲. جهانگیر امیری (استاد دانشگاه رازی کرمانشاه)

۳. حسن سرباز (دانشیار دانشگاه کردستان)

۴. شرافت کریمی (دانشیار دانشگاه کردستان)

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

۶. کبری روشنفکر (استاد تربیت مدرس)

۷. محسن پیشوایی علوی (دانشیار دانشگاه کردستان)

۸. مرتضی قائمی (استاد دانشگاه بوعلی سینا همدان)

۹. مصطفی کمالجو (دانشیار دانشگاه مازندران)

۱۰. هادی رضوان (دانشیار دانشگاه کردستان)

بین المللی:

١. أمير رفيق عولا محمود المصيفي (أستاذ بجامعة سوران، إقليم كردستان العراق)

٢. دلدار غفور حمد أمين (أستاذ بجامعة صلاح الدين، إقليم كردستان العراق)

٣. سعاد بسناسي (استاذة بجامعة وهران ١ أحمد بن بلة، الجزائر)

٤. السيد محمد سالم العوضي (أستاذ بجامعة مينسوتا، أمريكا)

٥. عاصم شحادة صالح علي (أستاذ بالجامعة الإسلامية العالمية، كوالالمبور، ماليزيا)

٦. مصطفى محمد رزق السواحلي (أستاذ بجامعة سلطان شريف علي، بروناي دار السلام)

ویراستار علمی: شرافت کریمی

ویراستار فنی: جمیل جعفری

ویراستار انگلیسی: جمیل جعفری

صفحه آرا: جمیل جعفری

تلفن تماس: ۰۹۱۸۸۷۷۴۵۲۱

واتساپ و تلگرام: ۹۱۸۸۷۷۴۵۲۱ (۹۸+)

رایانامه: jilr@uok.ac.ir

وبگاه: https://jilr.uok.ac.ir

نشانی نشریه:

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

کد پستی: ۱۵۱۷۵-۶۶۱۷۷

شرایط پذیرش مقاله و ویژگی‌های آن در مجله مطالعات ادب اسلامی

مقاله ارسالی باید دارای ویژگی‌های زیر باشد:

- 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 منحصرا 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 سانتی‌متر است.
- نوع کاغذ A4 انتخاب می‌شود و اندازه حاشیه‌های بالا و پایین ۴.۵ و حاشیه‌های 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 می‌شود.
- رعایت قواعد املا در نگارش فارسی (مانند: نیم فاصله، ویرگول، ویرگول نقطه و ...) و در نگارش عربی (مانند: رعایت همزه‌های وصل و قطع، چسبیدن واو عطف به کلمه مابعد، ویرگول، ویرگول نقطه و ...) لازم است.
- فایل اصلی مقاله، بدون ذکر نام نویسنده (نویسندگان) آورده می‌شود و مشخصات کامل نویسنده (نویسندگان) با ذکر وابستگی دانشگاهی، رایانامه، نشانی و شماره همراه، در فایل دیگری قید می‌شود.
- چکیده در حداکثر ۲۵۰ کلمه آورده می‌شود که شامل خلاصه‌ای 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 می‌شود؛ اما اگر، به دنبال بند دیگری قرار گیرد، نیم سانتی متر به عنوان تورفتگی در سطر اول، اعمال خواهد شد.
- برای تفکیک بخش‌های مقاله از یکدیگر، *بر خلاف رویه پیشین، دیگر لازم نیست* از نظام شماره گذاری استفاده شود:

مقدمه

بیان مسأله

سؤالات 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: ۲۵۱/۲)
  - ✓ (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 ﴿﴾ 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 محرّک نامتحرّک است، نتوانست پا را فراتر گذارد؛ زیرا با کشف آن، نهایی‌ترین علل چگونگی طبیعت مکشوف گشته و تبیین صیرورت و تبدّل 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 تفسیر القرآن الکریم. *دراسات الأدب الإسلامی*، *۱* (۲)، ۲۰-۳۸.

۱-۲. دو مؤلف:

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

۱-۳. سه مؤلف:

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

۱-۴. بیش از سه مؤلف (تا ۲۰ مؤلف قابل ذکر است و بیش از این عدد قید **و دیگران** ذکر می‌شود):

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

۲. کتاب

۲-۱. یک مؤلف:

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

۲-۲. دو مؤلف:

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

۲-۳. سه مؤلف:

حمیدی، علی، أحمدی، 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، أحمدی، 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). *التناص الدینی فی شعر أبی العتاهیة* (رسالة ماجستیر). جامعة کردستان، سنندج.

کرمی، جمال. (۲۰۲). *الشخصیة وأثرها فی التماسک النصی فی روایة المستنقع لحنا مینه* (أطروحة دکتوراه). 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 ضمایر*. 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	كلمة "الملخّص" 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 (آيات القرآن، أبيات الشعر)	Traditional Arabic 13 Bold
تیترهای سطح اول و بیشتر	B Nazanin 12 Bold	عناوين المستوى الأول أو ما دونه	Traditional Arabic 14 Bold
منابع و مآخذ فارسی	B Nazanin 11	المراجع العربية	Traditional Arabic 13
منابع و مآخذ 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	-------	-------

فهرست

عنوان **صفحه**

تحلیل دستور نظام مندِ نقشگرای هلیدی در سوره غاشیه..... ۱

سودابه مظفری (دانشیار گروه زبان و ادبیات عرب، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، کرج، ایران)

افسانه کوثری جعفرآباد* (دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عرب، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، کرج، ایران)

التوازی النحوی فی آیات الدعاء..... ۳۳

عسگربابازاده اقدم* (أستاذ مشارک في اللغة العربية وآدابها بجامعة العلوم والمعارف القرآنية)

رمضان رضايي (أستاذ مشارک في اللغة العربية وآدابها بآكاديمية العلوم الإنسانية والثقافة الإسلامية)

بررسی انسجام و روابط واژگانی در سوره مبارکه قمر براساس نظریه هالیدی و رقیه حسن..... ٦١

علی پیرانی شال (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران)

جلیل حاجی پور طالبی* (دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران)

علیرضا آهنکار (دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران)

جستاری در بینامتنیت قرآنی صفارزاده بر اساس نظریه ژرار ژنت..... ۸۹

زرین تاج رضایی (دانشجوی دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی، واحد ارومیه، دانشگاه آازد اسلامی، ارومیه، ایران)

سیف الدین آب برین* (استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد ارومیه، دانشگاه آزاد اسلامی، ارومیه، ایران)

برات محمدی (استادیارگروه زبان و ادبیات فارسی، واحد ارومیه، دانشگاه آزاد اسلامی، ارومیه، ایران)

شفافسازی نظریهٔ گرایش‌های ریخت‌شکنانهٔ برمن در ترجمهٔ قرآن (مطالعهٔ موردی: ترجمهٔ سورهٔ بقره حسین انصاریان)..... ۱۱۵

ابراهیم نامداری* (دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آیت الله بروجردی، بروجرد، ایران)

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

ایوب امرائی (دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آیت الله بروجردی، بروجرد، ایران)

نسرین رضانژادی (کارشناسی ارشد ادبیات عربی، دانشگاه پیام نور)

بازکاوی شگردهای زبانی قرآن در توصیف اهل ایمان با تکیه بر سطح توصیف نظریه فرکلاف (مطالعه موردی: سوره بقره)..... ۱٤۱

عزت ملاابراهیمی* (استاد گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه تهران، تهران، ایران)

زهره نورائی‌نیا (استادیارگروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد یادگار امام خمینی (ره)، شهر ری، تهران، ایران)

تحلیل نگاشت‌های استعاره‌های مفهومی هستی‌شناختی از نوع «شیء انگاری» در قرآن کریم..... ۱٦٥

حسین خانی کلقای* (استادیار گروه عربی دانشکده خوی، دانشگاه علوم ومعارف قرآن کریم، خوی، ایران)

تحلیل اقتباسات قرآنی حافظ و ارتباط آن با تسمیهٔ لسان الغیب..... ۱۸۹

تیمور مالمیر* (استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده زبان و ادبیات، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران)
محسن پیشوایی علوی (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده زبان و ادبیات، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران)

متغیّرهای نحوی و توسّعات معنایی در خطبه‌های نهج البلاغه (مطالعه موردی: جای‌گردانی‌های اجزای جمله). ۲۱۳

فاروق نعمتی* (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه پیام نور، تهران، ایران)
سیدصدرالدین محمودی (استادیار گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران)

فصلنامه مطالعات ادب اسلامی
دوره ۴، شماره ۲، پیاپی ۹، پاییز ۱۴۰۴

فصلية دراسات الأدب الإسلامي
السنة ۴، العدد ۲، التسلسل ۹، خريف ۲۰۲۵

تحلیل دستور نظام مندِ نقشگرای هلیدی در سوره غاشیه

سودابه مظفری[۱] (دانشیار گروه زبان و ادبیات عرب، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، کرج، ایران)
افسانه کوثری جعفرآباد*[۲] (دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عرب، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، کرج، ایران)

DOI: 10.22034/jilr.2024.140723.1141

CC BY

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۰۳
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۱۷
صفحات: ۱-۳۱
تاریخ الوصول: ۲۰۲۴/۰۲/۲۲
تاریخ القبول: ۲۰۲۴/۰۷/۰۷

چکیده

دستور نقش‌گرای هلیدی بر اهمیّت نقش و معنا تأکید می‌ورزد و زبان را با توجه به نقش آن در تعاملات اجتماعی بررسی می‌کند. طبق این نظریه، ساختار زبان حاصل تاثیر نقش هایی است که زبان درگفتمان ارتباطی به عهده می‌گیرد. این تأثیر در سه سطح معنایی و دستوری "فرانقش اندیشگانی"، "فرانقش بینافردی"، "فرانقش متنی" تحلیل می‌شود این پژوهش کلیه جملات سوره غاشیه را، در سه فرانقش مذکور به صورت جداگانه بررسی می‌کند و ضمن تحلیل برجسته سازی زبانی، بازتاب ویژگی‌های معنایی متن در ویژگی‌های بافت موقعیت را مورد بازبینی قرار می‌دهد. پژوهش حاضر با استفاده از روش توصیفی- تحلیلی و با رویکردی زبان شناسی، سوره غاشیه را در سه لایهٔ زبانی، مورد تحلیل و بررسی قرار می‌دهد. از نتایج این پژوهش استنباط می‌شود که در این سوره، در سطح اندیشگانی، فرآیند ربطی، بیشترین بسامد را دارد که این بسامد با فضای سوره هماهنگ است، پس از آن فرآیند مادی از فراوانی نسبتاً بالایی برخوردار است. در سطح بینافردی، وجه اخباری برجسته شده است و بر قطعیت و حتمیت گوینده دلالت دارد و همچنین برجستگی زمان مضارع تجدد و حدوث وقایع قیامت را می‌رساند و در سطح فرانقش متنی، عوامل انسجامی درهر سه سطح؛ واژگانی، دستوری و پیوندی وجود دارد.

کلیدواژگان: سوره غاشیه، دستور نقش گرا، مایکل هلیدی، فرانقش اندیشگانی، فرانقش بینافردی، فرانقش متنی

---

[۱] پست الکترونیک: soud42_moz@khu.ac.ir
[۲] نویسنده مسؤول؛ پست الکترونیک: afsane.kosari@khu.ac.ir

تحليل النظام النحوي الوظيفي لمايكل هاليداي في سورة الغاشية

ملخص

يركز تحليل النظام النحوي الوظيفي لهاليداي على الوظيفة والمعنى، ويفسر اللغة في ضوء دورها في التفاعلات الاجتماعية. تفترض هذه النظرية أن بنية اللغة تتشكل نتيجة تأثير الوظائف التي تؤديها اللغة في الخطاب التواصلي. يُحلل هذا التأثير على ثلاثة مستويات معنوية ونحوية: "المستوى الوظيفي الفكري"، "المستوى الوظيفي التفاعلي" و "المستوى الوظيفي النصي". تبحث هذه الدراسة جميع جمل سورة الغاشية في الوظائف الثلاثة المذكورة أعلاه بشكل منفصل، وتحليل إبراز اللغة، ومراجعة انعكاس الخصائص الدلالية للنص في خصائص سياق الموقف. تستخدم هذه الدراسة المنهج الوصفي التحليلي والنهج اللغوي لتحليل سورة الغاشية على ثلاثة مستويات لغوية. وتستنتج الدراسة أن الوظيفة الربطية هي الأكثر شيوعًا في هذه السورة على المستوى الوظيفي الفكري، وهو ما يتوافق مع سياق السورة. ثم بعد ذلك، تتمتع الوظيفة المادية بتردد عالٍ نسبيًا. و على المستوى الوظيفي التفاعلي، يتم إبراز الجانب الإخباري، مما يدل على يقين و حتمية المتكلم. كما أن إبراز المضارع يدل على تجدد و حدوث أحداث يوم القيامة. أما على المستوى الوظيفي النصي، توجد عوامل تماسك على جميع المستويات: اللغوي و النحوي و الربطي.

الكلمات المفتاحية: سورة الغاشية، الوظيفية لهاليداي، المستوى الوظيفي الفكري، المستوى الوظيفي التفاعلي، المستوى الوظيفي النصي

مقدمه

در نیمهٔ دوم قرن ۲۰م، رویکرد نقش‌گرا در زبان‌شناسی شکل گرفت که در این رویکرد، زبان امری اجتماعی، برای انتقال معنا و تعامل میان افراد در یک جامعه به شمار می‌آید، از بنیان‌گذاران آن می‌توان، به زبان‌شناس انگلیسی "مایکل هلیدی" اشاره نمود. هلیدی در الگوی نقش‌گرای نظام مندِخویش، ضمن اصول ساخت‌گرایی، ساخت متن را مورد توجه قرار می‌دهد، که براین باور است هر متن به عنوان یک زبان به وسیله واژه‌ها و بندها تنظیم شده است که در جهت معنا و بافت موقعیتی ساماندهی شده‌اند و از این طریق مخاطب به انسجام و پیوستگی متن دست می‌یابد. هلیدی در دستور نظام مندِخود سه فراکارکرد یا فرانقش؛ اندیشگانی، بینافردی و متنی را که نظام معنایی زبان را تشکیل می‌دهند پیشنهاد کرد و بواسطهٔ این فرانقش‌ها می‌توان به پدیده‌های زبانی پرداخت. در فرانقش اندیشگانی، تاکید هلیدی بر تفکر و تجربه‌های درونی و بیرونی عالم واقع و جهان هستی است، در فرانقش بینافردی بر ارتباط و تعامل زبانی در روابط اجتماعی تاکید فراوان دارد و فرانقش متنی؛ که ارتباط دهندهٔ اندیشگانی و بینافردی است بافت زبانی و موقعیت کلامی را سبب ایجاد پیام می‌داند. شایان ذکر است که، هلیدی زبان را نظامی دانسته که هدف اصلی آن ساخت معنا است و به عقیدهٔ او رابطهٔ بین دستور و معناشناسی رابطه‌ای طبیعی است نه قراردادی یا بعبارتی اندیشیدن همراه با عمل است.

> رویکرد نقش‌گرای هلیدی اساساً یک دستور طبیعی است که هر آنچه در آن وجود دارد، با اشاره به چگونگی کاربرد زبان توصیف می‌شود؛ زبان در این دستور به عنوان نظامی از معانی تلقی می‌شود که به همراه خود صورت‌هایی را در بردارد و معانی از طریق این صورت‌ها تبلور می‌یابند (روبینز، ۱۳۹۳: ۱۸۸).

مسئله‌ی اصلی در پژوهش حاضر، تحلیل دستور نظام مندِنقش‌گرای هلیدی سوره غاشیه براساس رویکرد زبان‌شناسی نقش‌گرای نظام مندِاست که در راستای آن در سه فرانقش گذرایی، بینافردی و متنی ارزیابی می‌شود، و با استفاده از فرآیندهای فعلی مطرح شده در ساختار اندیشگانی و وجهیت در ساخت بینافردی، و انسجام ساختاری و دستوری متنی، لایه‌های معنایی را مورد بررسی قرار داده و برای رسیدن به نتیجهٔ بهتر بندهای تجزیه شده را در قالب جدول‌هایی دسته‌بندی کرده است تا درک عمیق‌تری برای مخاطب فراهم شود. آنچه بر ضرورت و اهمیت این پژوهش می‌افزاید اینست که با کنکاش و تحلیل سوره‌های قرآنی به‌طور کلی و سوره غاشیه به صورت ویژه براساس رویکرد نظریه نقش‌گرای هلیدی، بازخوانی جدید و نوینی در حوزه قرآن انجام می‌پذیرد و بسیاری از معماهای این سوره‌ها که از دیده مخاطبان نهان است کشف می‌گردد.

سؤالات پژوهش

این پژوهش درصدد پاسخ دادن به سؤالات زیر می‌باشد:

۱. کدام سطح معنایی این نظریه در سوره غاشیه از بسامد بیشتری برخوردار است؟
۲. با عنایت به رویکرد نظریه هلیدی عوامل انسجام‌ساز سوره غاشیه کدام است؟

فرضیه‌ها

۱. در سطح اندیشگانی، فرآیند ربطی بیشترین بسامد را به خود اختصاص داده است.
۲. انسجام واژگانی و دستوری مؤلفه‌های انسجام این سوره می‌باشد بهره‌گیری ازآن در فهم بهتر مخاطب موثر است.

پیشینهٔ پژوهش

برخی از مطالعات و بررسی‌ها در حوزه تحلیل نظریه هالیدی بر قرآن عبارت است از:

مقاله‌ای تحت عنوان "تحلیل فرانقش بینافردی در نص و نقش آن در ترجمه قرآن" (بازوبندی، صحرایی: ۱۳۹۴): این پژوهش حاکی از این است که؛ نویسنده با استفاده از مؤلفه‌های تشکیل‌دهندهٔ بند در مقام تبادل، مدل مناسب برای تبادل معنا در اختیار دارد ولیکن با توجه به ویژگی‌های خاص قرآن، این رویکرد بطور کلی نمی‌تواند در حوزهٔ تفسیر قرآن راهگشا باشد.

مقالهٔ "کاربست دستور نقشگرای هلیدی بر سوره انشراح" (عزیزخانی و دیگران: ۱۳۹۶): نویسنده سه فرانقش تجربی، بینافردی، متنی را مورد بررسی قرار داده دریافته‌اند: در فرانقش تجربی، فرآیندمادی بیشترین بسامد و در فرآیند بینافردی؛ وجه اخباری و زمان ماضی برجسته و در فرانقش متنی؛ اطلاع شناخته شده و قدیمی بسامد بیشتری را به خود اختصاص داده‌اند.

مقالهٔ "کارایی نظریه هالیدی در ترسیم انسجام متنی سوره‌های قرآن" (خامگر: ۱۳۹۷): در این مقاله نویسنده اذعان کرده است که نظریهٔ هلیدی برای تحلیل همه ابعاد انسجام متنی کافی نیست چرا که استفاده از عوامل پیوستگی نقش گرا فقط ارتباط خطی جملات یک متن را با هم تبیین می‌کند.

مقالهٔ "تحلیل گفتمان دو سوره فلق و ناس براساس الگوی فرانقش متنی هالیدی" (سیدی، قلعه جوقی: ۱۳۹۸): یافتهٔ پژوهش از این قرار است که عامل انسجام عنصر واژگانی و لغوی است و عنصر تکرار بیشترین بسامد را داراست.

مقالهٔ "بررسی فرانقش‌های اندیشگانی و متنی ترجمه سورهٔ ملک" (بهرامی رهنما: ۱۳۹۹): در این پژوهش نتایج حاکی از آنست که در فرانقش اندیشگانی؛ فرآیند مادی بیشترین بسامد را داراست و آغازگر بینامتنی در فرانقش متنی برجسته است.

مقالهٔ "کارایی نظریهٔ هالیدی و حسن در ترسیم انسجام متنی سورهٔ مزمل" (ملاابراهیمی، رضایی: ۱۳۹۹): نویسنده به این مهم دست یافته سه عامل انسجام: واژگانی، دستوری، پیوندی در سوره یافت می‌شود.

مقالهٔ "بررسی عناصر انسجام متنی در سوره لقمان براساس نظریهٔ نقش گرای مایکل هلیدی و رقیه حسن" (مهتدی: ۱۴۰۱): نویسنده نتایج را بر این دانسته است که، امکان کاربست همه عناصر انسجام متنی نقش گرای هلیدی وحسن در سوره لقمان وجود دارد.

با توجه به بررسی‌های انجام شده سوره غاشیه از نظر زبان‌شناختی و بویژه در حوزه رویکرد نظریه هلیدی در هیچ پژوهشی مورد تحلیل و بررسی قرار نگرفته لذا نگارنده درصدد است. طبق نظریه هلیدی، سوره را در سه سطح معنایی تجربی، بینافردی، متنی مورد تحلیل قرار دهد.

چارچوب نظری پژوهش

مقولهٔ زبان‌شناختی متأثر از نظریه‌پردازان اروپایی است که معتقدند:

> زبان شبکه‌ای درهم تنیده از سیستم‌ها است که از رهگذر گزینش‌های تودرتو افادهٔ معنی می‌کند و ابزاری برای برقراری ارتباط میان افراد جامعه و در نتیجه نهادی اجتماعی قلمداد می‌شود. در این راستا زبان‌شناسی همچون شاخه‌ای از جامعه‌شناسی، به بررسی آن دسته از واکنش‌های اجتماعی می‌پردازد که بر انتقال معنا به واسطهٔ زبان مبتنی است (مشکوة الدینی، ۱۳۸۸: ۱۲۴).

مایکل هالیدی یکی از بزرگترین نظریه‌پردازان مکتب زبان‌شناسی نظریه نقش‌گرا، رویکرد نقش-گرایانه زبان را چنین تبیین می‌کند:

> رویکرد نقش‌گرا در مطالعه زبان در وهله نخست به معنای آن است که دریابیم زبان می‌تواند چه خدمتی به ما کند و این که چگونه از راه حرف زدن، گوش دادن، نوشتن و... می‌توان به اهداف خود رسید؛ در وهله دوم به معنای تلاش برای تبیین ماهیت زبان براساس ویژگی‌های نقشی است. هالیدی براین باور است که زبان پدیده‌ای ذهنی نیست که در ذهن یک فرد وجود داشته باشد بلکه پدیده‌ای اجتماعی است که در معرض تغییر و تبدیل و تحول قرار دارد و همین امر شالودهٔ زبان را می‌سازد (Halliday, 1989: 4).

در نظریهٔ نقشگرای هلیدی، زبان «شبکه‌ای درهم تنیده از نظام‌هاست که در نتیجه گزینش-هایی که در درون آن رخ می‌دهد، در نهایت به شکل ساختار یعنی زنجیره‌ای از گفتار یا نوشتار متبلور می‌شود» (HaIiday & Matthiessen, 2004: 24-25). هلیدی در نظریهٔ نظام مندِنقشگرای؛ محوریت دستور خویش را بر پایه نقش و نظام معرفی می‌کند که از این منظر، پدیدهٔ نقش چگونگی کاربرد زبان را دربافت متنی مورد تبیین قرار می‌دهد، و دومین ویژگی مهم و مورد تاکید هلیدی؛ نظام یا سیستم است که در دستوروی تمام لایه‌های زبان از محوریت نظامندی برخوردار است. فرانقش «آن بخش از نظام زبان (امکانات معنایی و واژی دستوری خاص) است که برای تشکیل

نقش یا کارکرد ویژه ای تکامل یافته است» (Halliday, 1989: 122). در ساختار گذرایی هر بند از سه عنصر کنش یا فرآیند، شرکت کنندگان و عناصر پیرامون تشکیل شده است (HaIiday & Matthiessen, 2004: 261). در توضیح فرآیند مادی باید گفت:

این فرایند، رخداد و فعالیت های مادی از قبیل نشستن، خوردن، دویدن را در جهان خارج نشان می دهد یا به عبارت ساده تر، به کنش های مادی موجود در جهان تحقق زبانی می بخشد. در این گونه فرآیندها شرکت کننده ای به نام "کنشگر"وجود دارد که عملی را انجام داده است. عنصر دیگری که در انجام این فرآیند نقش دارد و از عمل انجام شده تأثیر گرفته است، "هدف" نامیده می شود (Thompson, 2004: 82).

و همچنین کنش هایی نظیر فکر کردن، دوست داشتن، فهمیدن و غیره به فرایندهای ذهنی تعلق دارند، این فرایندها دو شرکت کننده دارند؛ یکی عنصری باشعور که احساس و اندیشه را درک می کند و "حسگر" نامیده می شود و دیگری، رخدادی که حسگر آن را درک می کند و"پدیده" نامیده می شود. از نظر تامسون، یک فرآیند ذهنی، بیشتر مربوط به کنش هایی است که درک یا احساس می شود. در این فرآیند، لزوما کاری صورت نمی گیرد، بلکه کنشی در دنیای درون ذهن رخ می دهد. نقش اصلی فرآیندهای رابطه ای شناسایی، هویت دادن و تعریف چیزی است. در این نوع فرآیند، به کمک فعل بودن یا داشتن یا فعلی با همین مضمون بین دو چیز یا دو مضمون رابطه ای برقرار می شود. به عبارتی، این فرآیند به کیفیت و چگونگی پدیده ها مربوط می شود (همان، ص ۹۶).

از نظر هلیدی فرآیندهای رابطه ای دو گونه اند: الف-حالت وصفی (اسنادی):

در چنین حالتی، یک ویژگی به موجودی نسبت داده می شود. در این فرآیند، ارتباط بین یک پدیده و یک صفت برقرار است و دو وابسته بدین شرح وجود دارند: یکی"حامل" و دیگری "شاخص یا ویژگی". شایان ذکر است که در فرآیند رابطه ای، این دو عنصر را نمی توان جابه جا کرد؛ ولی اگر ویژگی از نوع پیرامونی باشد، جابه جایی عناصر رابطه مقدور خواهد بود (همان: ۱۰۲-۱۰۱).

ب- حالت شناسایی (هویتی):

در این حالت، هویتی به موجودی نسبت داده می شود، به عبارت دیگر؛ رابطه ای که در آن یک عنصر، معرف هویت عنصر دیگر است. در این حالت، رابطه مشابه میان طرفین برقرار است. در این فرآیند، فعل ربطی به معنای"مساوی با" می باشد، بنابراین دو طرف رابطه می توانند با یکدیگر جابه جا شوند (HaIiday & Matthiessen, 2004: 211).

بافت موقعیتی سوره غاشیه

«سوره غاشیه سوره انذار و بشارت است و غاشیه همان روز قیامت است که بر مردم از هر سو احاطه پیدا می‌کند و در این سوره قیامت را به همراه شرح حال مردم توصیف می‌کند از این جهت که به

دو دسته تقسیم می‌شوند، سعیدها و اشقیاء و هر طائفه‌ای در جائی که برایشان آماده شده مستقر می‌گردند یکی در بهشت و دیگری در دوزخ» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۵۵/۲۰).

فرانقش اندیشگانی

ایدئولوژی فرانقش اندیشگانی یا بعبارتی تجربی، این است که محتوای متن را محوریت اساس خود قرار می‌دهد یا بعبارتی ناظر بر فحوای درون و بیرون زبان است در واقع «فرانقش اندیشگانی کارکرد فراگیری و تفکر زبان است» (Halliday, 1989: 122). از نظر این رویکرد، آنچه از اهمیت برخوردار است این است که؛ در تحلیل متن چه نوع فرآیندی در حال رخ دادن است و کنش‌هایی زبانی نظیر صحبت کردن، فهمیدن را دربر می‌گیرد. می‌توان گفت هدف اساسی فرانقش اندیشگانی در نظام زبانی؛ درک کردن محیط پیرامون خود و انتقال اطلاعات می‌باشد. کارایی زبان در معنای تجربی‌اش شیوه‌ای برای ارجاع به جهان بیرونی و درونی است بعبارتی زبان نقش بازتاب کننده‌ای دارد، بدین معنی که:

> زبان قابلیت اعمال و بازنمایی گفتار و تفکرات ما را دارد تحقق زبانی این نقش توسط ساختار گذرایی (تعدی) انجام می‌گیرد گذرایی، گزینش نظام مندِرا به دست می‌دهد گزینشی که براساس انگیزه‌های گوینده و نویسنده از میان امکانات نظام زبان صورت گرفته است و می‌تواند به عنوان ابزاری ارزشمند، جهت تحلیل متون به کار گرفته شود. (Simpson, paul, 1993: 22-26)

نظام گذرایی، مکانیسم بیان فرانقش اندیشگانی در زبان است که از طریق آن امکان و قابلیت دستوری برای بازنمایی تجربه در زبان، انجام می‌پذیرد. شیوه‌ای که گذرایی با آن، نقش اندیشگانی-اش را انجام می‌دهد، از طریق فرآیندهاست. هر فرآیند شامل سه عنصر اصلی "فرآیند"، "مشارکین"، و "عناصر پیرامونی فرآیند" است که گذرایی از میان گزینه‌های موجود در نظام زبان، آن‌ها را انتخاب می‌کند (آقا گل‌زاده و همکاران، ۱۳۹۰: ۲۴۷).

تحلیل نظام معنایی سوره

براساس سطح فرانقش اندیشگانی

بازنمایی فرانقش اندیشگانی از طریق ساخت گذرایی انجام می‌پذیرد. به همین دلیل ابتدا متن به بندهای تشکیل‌دهندهٔ آن تجزیه و سپس ساخت گذرایی ترسیم خواهد شد.

جدول ساخت گذرایی متن۱-۴

۱	أَتی	حَدِیثُ	الغَاشِیَةِ	۲	(تَکونُ)	وُجُوْهٌ یَوْمَئِذٍ	خَاشِعَةٌ
	فرآیند مادی	کنشگر	هدف		فرآیند ربطی	حامل	مسند
۳	(تَکونُ)	عَامِلَةٌ	نَاصِبَةٌ	۴	تَصْلَی	(هِيَ)	نَارًا حَامِيَةً

	فرآیندربطی	حامل	مسند		فرآیند مادی	کنشگر	هدف
۵	تُسْقَى	(هِيَ)	مِنْ عَيْنٍ آنِيَةٍ	۶	لَيْسَ	(هُوَ)	لَهُم طَعَامٌ إِلَّا مِنْ ضَرِيعٍ
	فرآیندمادی	کنشگر	هدف		فرآیند ربطی	حامل	مسند
۷	لَا يُسْمِنُ	هُوَ	----------	۸	(تَكُونُ)	وُجُوهٌ	يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةٌ
	لَا يُغْنِي	هُوَ	مِنْ جُوعٍ				
	فرآیندمادی	کنشگر	هدف		فرآیند ربطی	حامل	مسند
۹	(تَكُونُ)	(هِيَ)	لِسَعْيِهَا رَاضِيَةٌ	۱۰	(تَكُونُ)	(هِيَ)	فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ
	فرآیند ربطی	حامل	مسند		فرآیند ربطی	حامل	مسند
۱۱	لَا تَسْمَعُ	(هِيَ)	فِيهَا لَاغِيَةً	۱۲	(تَكُونُ)	(هِيَ)	فِيهَا عَيْنٌ جارِيَةٌ
	فرآیندمادی	کنشگر	هدف		فرآیند ربطی	حامل	مسند
۱۳	(تَكُونُ)	(هِيَ)	فِيهَا سُرُرٌ مَرفوعَةٌ	۱۴	(تَكُونُ)	(هِيَ)	أَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ
	فرآیند ربطی	حامل	مسند		فرآیندربطی	حامل	مسند
۱۵	(تَكُونُ)	(هِيَ)	نَمَارِقُ مَصْفُوفَة	۱۶	(تَكُونُ)	(هِيَ)	زَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ
	فرآیندربطی	حامل	مسند		فرآیند ربطی	حامل	مسند
۱۷	لَا يَنْظُرُونَ	(واو)	----------	۱۸	رُفِعَتْ	(هِيَ)	إِلَى السَّمَاءِ
	خُلِقَتْ	(هِيَ)	إِلَى الْإِبِلِ				
	فرآیند مادی	کنشگر	هدف		فرآیند مادی	کنشگر	هدف
۱۹	نُصِبَتْ	(هِيَ)	إِلَى الْجِبَالِ	۲۰	سُطِحَتْ	(هِيَ)	إِلَى الأَرْضِ
	فرآیند مادی	کنشگر	هدف		فرآیند مادی	کنشگر	هدف
۲۱	ذَكِّرْ	أَنْتَ	إِنَّمَا أَنتَ مُذَّكِّر	۲۲	لَسْتَ	(أَنْتَ)	عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ
	فرآیند مادی	کنشگر	هدف		فرآیند ربطی	حامل	مسند
۲۳	تَوَلَّى	(أَنْتَ)	----------	۲۴	يُعَذِّبُ	اللهُ	الْعَذَابَ الْأَكْبَرَ

	كَفَرَ	(هُوَ)	------- --				
	فرآیند مادی	کنشگر	هدف		فرآیند مادی	کنشگر	هدف
۲۵	(يَكُونُ)	(هُم)	إِيَّاهُمْ	۲۶	(يَكُونُ)	(هُمْ)	حِسَابَهُمْ
	فرآیند ربطی	حامل	مسند		فرآیند ربطی	حامل	مسند

براساس جدول شماره۱-۴، نکات زیر دربارهٔ ساختار معنایی سوره به دست می‌آید:

در این سوره از مجموع افعال و فرآیندهای بدست آمده؛ فرآیند ربطی با تکرار ۱۴ مرتبه بالاترین بسامد را به خود اختصاص داده است و درجایگاه دوم فرآیند مادی با تکرار ۱۲مرتبه قرار گرفته است، شایان ذکراست که در این سوره از فرآیند ذهنی استفاده نشده است.

فرآیندهای مادی تجربیات ما از جهان بیرون را درمی‌گیرند و انجام اعمال مادی و فیزیکی را نشان می‌دهد در نتیجه مخاطب به درک مؤثری از آیات این سوره دست می‌یابد. در واقع ساختار توصیفی را عینی‌تر و پرتحرکت‌تر نشان می‌دهد و باعث می‌شود مخاطب در جریان بازنمایی محتوا قرار نگیرد بلکه خود را در بطن حادثه احساس کند و نزدیکی حادثه یا همان رخداد را درک کند. با این توضیح که در این نوع فرآیند «کسی یا چیزی کاری را انجام می‌دهد یا اتفاقی رخ می‌دهد و عنصر دیگری که در انجام این فرآیند نقش دارد و متأثر از عمل انجام گرفته است هدف نامیده می‌شود» (HaIiday & Matthiessen,2004,79). به کارگیری فرآیند مادی، و به تبع آن برجسته کردن کنشگر، بر وقوع کنش تاکید می‌کند و بدان عینیت می‌بخشد چرا که مشارک اصلی شکل‌دهندهٔ فرآیند مادی کنشگر است که در اغلب بندها کنشگر یا همان فاعل ضمیر مستتر بکار رفته و در بند ۱ و ۲۴، اسم ظاهر است و سخن را عینی‌تر و ملموس‌تر جلوه می‌دهد.

فرآیند رابطه‌ای اغلب با افعال بودن و داشتن، همراه می‌باشد؛ این در حالیست که غالبا در زبان عربی فعل "بودن" گاهی در جمله عینیت ندارد یعنی فعل "یکون" در نص محذوف است و در قالب جمله اسمیه به مفهوم آن در متن دست می‌یابیم از آنجایی که این نوع فرآیند درصدد بوده که میان پدیده‌ها ارتباط برقرار کند و این فعل‌های ربطی را به حامل نسبت دهد تا به جنبهٔ توصیفی متن بیفزاید چرا که برای توصیف‌پردازی و رابطهٔ بین دو مفهوم در متن به‌کار گرفته شده است، فرآیندهای رابطه‌ای؛ مربوط به «توصیف یا شناسایی هستند و متضمن وجود فعل‌های تاکیدی یا فعل‌هایی هستند که روابط موقعیتی یا ملکی دارند». (تولان، ۱۳۸۶: ۲۰۱).

فرانقش بینافردی

فرانقش بینافردی، بیانگر چگونگی نوع تعامل با دیگران و تحکیم روابط اجتماعی است و در جهت مقاصدی چون؛ تأثیرگذاری بر مخاطب و القای دیدگاه و ارائه اطلاعات می‌باشد، بر این اساس این فرآیند در نص برای تبادل معنا وضع شده است وعنصر اصلی در این فرآیند فاعل می‌باشد چرا که شرکت‌کننده‌ها در این نوع از نگرش مورد توجه قرار می‌گیرند. در نتیجه می‌توان گفت فرانقش بینافردی؛ ارتباطی زبانی است که در جهت تعاملات است؛ «این ارتباط در نظریهٔ هلیدی در قالب این مفهوم قابل بررسی است که آنچه میان دو طرف رد و بدل می‌شود یا اطلاعات است یا خدمات، به این صورت که دررابطهٔ میان گوینده و شنونده یا اطلاعاتی در قالب وجه خبری ارائه می‌شود، یا اینکه در قالب وجه پرسشی تقاضا و درخواست گرفتن اطلاعاتی می‌شود، و یا در نهایت خدماتی در قالب وجه التزامی دریافت می‌شود». (آقا گل‌زاده، ۱۳۸۵: ۴۶). گفتنی است این فرآیند که منوط بر گفتمان‌های زبانی است و طبق نظر سلطانی:

> ناظر بر روابط حاکم بین گوینده و مخاطب، میزان آشنایی و درجهٔ اهمیت آنان می‌باشد. در این فرانقش، توجه به تأثیر عوامل غیرزبانی از جمله؛ قدرت، فرهنگ، اجتماع و غیره، اهمیت ویژه‌ای دارد در فرانقش بینافردی گوینده از زبان مانند ابزاری برای بیان نگرش ها، ارزیابی‌ها و نوع رابطه‌ای که میان خود و مخاطبش برقرار می‌سازد، استفاده می‌کند (سلطانی، ۱۳۸۷: ۶۵).

جهت تحلیل متن از منظر فرانقش بینافردی هلیدی ابتدا بند را به دو جزء اصلی وجه نما و باقی مانده تقسیم بندی می نماید و وجه نما را حاصل جمع جزء خودایستا و فاعل می داند. وجه نقش اساسی در عملی کردن نقش بینافردی بند را برعهده دارد زیرا فاعل که در نگاه سنتی به عنوان چیزی که بقیهٔ جمله در مورد آن است، مطرح است، در این رویکرد تعیین کنندهٔ عنصری از جمله است که گوینده (یا نویسنده) می خواهد مسئولیت اعتبار ادعایی را که در بند مطرح می شود به آن منتقل کند. به عبارت دیگر، فاعل عنصری از بند است که اعتبار بند بر آن بنا می شود (Thompson, 2004: 45).

تحلیل نظام معنایی سوره براساس سطح فرانقش بینافردی

در این فرانقش متن به بندهای تشکیل‌دهندهٔ آن تجزیه و سپس براساس جدول ساخت وجهی ترسیم می‌گردد.

تحلیل ساخت وجهی: وجه و باقیمانده۱-۵

شماره	بند	تحلیل ساخت وجهی

۱	هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ	وجه	فاعل: حَديثُ الغَاشِيَة/ عنصر خودایستا: گزارۀ بند، فعل «أَتی» است. قطبیت مثبت، و زمانش ماضی و ساخت صرفی آن «فَعَلَ» است. / وجه پرسشی / ادات وجه نما: هَلْ
		باقیمانده	گزاره ساز: "أَتی"/متمم: كَ / ادات غیروجه نما: ...
۲	وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ	وجه	فاعل: هِيَ مستتر در (تکون) /عنصر خود ایستا: گزارۀ بند، «تکون» محذوف است. قطبیت مثبت، و زمانش مضارع و ساخت صرفی آن «یفعل» است/ وجه اخباری/ ادات غیروجه نما: ...
		باقیمانده	گزاره ساز: بخش غیر صرفی«تکون»/ متمم: يَومَئِذ/ ادات غیروجه نما: ...
۳	عَامِلَةٌ نَاصِبَةٌ	وجه	فاعل: هيَ/ عنصر خودایستا: گزارۀ بند، «تکون» محذوف است. قطبیت مثبت، زمان مضارع و ساخت صرفی «یفعل»است. وجه اخباری/ ادات غیروجه نما: ...
		باقیمانده	گزاره ساز: بخش غیرصرفی «تکون» /متمم: ... / ادات غیروجه نما: ...
۴	تَصْلَى نَارًا حَامِيَةً	وجه	فاعل: هی مستتر / عنصر خودایستا: گزارۀ بند، فعل «تَصْلَی» قطبیت مثبت، و زمان ماضی و ساخت صرفی آن «فعل» است. وجه اخباری / ادات وجه نما: ...
		باقیمانده	گزاره ساز: بخش غیرصرفی"تَصْلَی"، متمم: نَارَاً، حَامِيَةً ادات غیروجه نما: ...
۵	تُسْقَى مِنْ عَيْنٍ انِيَةٍ	وجه	نائب فاعل: هی مستتر/ عنصر خودایستا: گزارۀ بند، فعل "تُسْقَی" قطبیت: مثبت/ زمان مضارع وجه اخباری/ ادات وجه نما: ...
		باقیمانده	گزاره ساز: بخش غیرصرفی فعل"تُسْقی"/متمم: مِنْ عَيْنٍ آنِيَةٍ/ ادات غیروجه نما: مِنْ
۶	لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ ضَرِيعٍ	وجه	فاعل: طَعَامٌ /عنصر خود ایستا: گزارۀ بند، فعل «لَيْسَ» قطبیت منفی، و زمان ماضی است و ساخت صرفی آن «فَعَلَ» وجه خبری/ ادات وجه نما: إلّا
		باقیمانده	گزاره ساز: بخش غیرصرفی فعل «لیس» است. متمم: لَهُمْ/ مِنْ ضَرِيعٍ ادات غیروجه نما: مِنْ، لَ
۷	لَا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِنْ جُوعٍ	وجه	فاعل: «هُوَ مستتر" لَا يُسْمِنُ/ لَا يُغْنِي/ عنصرخودایستا: گزارۀ بند: يُسْمِنُ، يُغْنِي زمان مضارع، قطبیت منفی، وجه اخباری، ادات وجه نما: ...
		باقیمانده	گزاره ساز: يُسْمِنُ/ يُغْنِي/ متمم: مِنْ جُوعٍ، ادات غیروجه نما: مِنْ، واو عطف

۸	وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةٌ	وجه	فاعل: هي مستتر در" تكون"/ عنصر خودايستا: گزارهٔ بند «تكون» محذوف است كه زمان مضارع و قطبيت مثبت، وجه اخباری/ ادات وجه نما: ...
		باقيمانده	گزاره ساز: بخش غيرصرفی «تكون» متمم: يَوْمَئِذٍ/ ادات غيروجه نما: ...
۹	لِسَعْيِهَا رَاضِيَةٌ	وجه	فاعل: أَنتَ مستتر در "تكون"/ عنصر خودايستا: گزارهٔ بند "تكون" محذوف است. زمان مضارع و قطبيت مثبت، وجه اخباری/ ادات وجه نما: ...
		باقيمانده	گزاره ساز: بخش غيرصرفی "تكون"/متمم: لِسَعْيِهَا/ ادات غيروجه نما: ...
۱۰	فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ	وجه	فاعل: أَنتَ مستتر در "تكون"/ عنصر خودايستا: گزارهٔ بند "تكون" محذوف است. زمان مضارع و قطبيت مثبت، وجه اخباری/ ادات وجه نما: ...
		باقيمانده	گزاره ساز: بخش غيرصرفی "تكون" متمم: فِي جَنَّةٍ، عَالِيَةٍ/ ادات غيروجه نما: فی
۱۱	لَا تَسْمَعُ فِيهَا لَاغِيَةً	وجه	فاعل: أَنتَ مستتر در "تَسْمَعُ/ عنصر خودايستا: گزارهٔ بند "تَسْمَعُ"، زمان مضارع ساخت صرفی آن يفعل است و قطبيت منفی، وجه اخباری/ ادات وجه نما: ...
		باقيمانده	گزاره ساز: بخش غيرصرفی "تَسْمَعُ" متمم: فِيْهَا، لَاغِيَةً/ ادات غيروجه نما: فی
۱۲	فِيهَا عَيْنٌ جَارِيَةٌ	وجه	فاعل: أَنتَ مستتر در "تكون" مستتر عنصر خود ايستا: گزارهٔ بند "تكون" محذوف است، زمان مضارع، قطبيت مثبت، وجه اخباری/ ادات وجه نما: ...
		باقيمانده	گزاره ساز: بخش غيرصرفی"تكون"/ متمم: فِيهَا، ادات غيروجه: فِي
۱۳	فِيهَا سُرُرٌ مَرْفُوعَةٌ	وجه	فاعل: هي مستتر در "تكون"/ عنصر خودايستا: گزارهٔ بند «تكون» محذوف است. زمان مضارع، و قطبيت مثبت، وجه اخباری/ ادات وجه نما: ...
		باقيمانده	گزاره ساز: بخش غيرصرفی"تكون"/ متمم: فِيهَا، ادات غيروجه: فی
۱۴	وَأَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ	وجه	فاعل: أَنتَ در تكون محذوف/ عنصر خودايستا: گزارهٔ بند «تكون» محذوف است. زمان مضارع، قطبيت مثبت، وجه اخباری/ ادات وجه نما: ...
		باقيمانده	گزاره ساز: بخش غيرصرفی"تكون"/ متمم: ... ادات غيروجه: واو عطف
۱۵	وَنَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ	وجه	فاعل: أَنتَ مستتر در "تكون" محذوف/ عنصر خودايستا: گزارهٔ بند "تكون" محذوف است. زمان مضارع، قطبيت مثبت، وجه اخباری. ادات وجه نما: ...
		باقيمانده	گزاره ساز: بخش غيرصرفی"تكون" محذوف/ متمم: ... ادات غيروجه: واو عطف

۱۶	وَزَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ	وجه	فاعل: أَنتَ مستتر در "تکون" محذوف/ عنصر خودایستا: گزارهٔ بند "تکون " محذوف است. زمان مضارع، قطبیت مثبت، وجه اخباری/ ادات وجه نما: ...
		باقیمانده	گزاره ساز: بخش غیرصرفی "تکون" متمم: ... / ادات غیروجه: واو عطف
۱۷	أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ	وجه	فاعل: "واو ضمیر بارز در يَنْظُرُونَ" و "هي مستتر در خُلِقَتْ" عنصر خودایستا: گزارهٔ بند "يَنْظُرُونَ" و "خُلِقَتْ"، زمان مضارع و ماضی، قطبیت منفی و مثبت، وجه خبری/ پرسشی/ ادات وجه نما: كَيْفَ
		باقیمانده	گزاره ساز: بخش غیرصرفی "يَنْظُرُونَ، و "خُلِقَتْ" متمم: إِلَى الإبلِ، ادات غیروجه نما: إلی
۱۸	وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ	وجه	فاعل: هي مستتر/ عنصر خودایستا: گزارهٔ بند "رُفِعَتْ"، زمان ماضی و قطبیت مثبت و وجه پرسشی، ادات وجه نما: کیف
		باقیمانده	گزاره ساز: بخش غیرصرفی: "رُفِعَتْ" متمم: إِلَى السَّماء، ادات غیروجه نما: واو عطف، إِلَى
۱۹	وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ	وجه	فاعل: هی مستتر /عنصر خود ایستا: گزارهٔ بند "نُصِبَتْ" زمان ماضی، و قطبیت مثبت و وجه پرسشی/ ادات وجه نما: كَيْفَ
		باقیمانده	گزاره ساز: بخش غیرصرفی "نُصِبَتْ" متمم: إِلَى الجِبَالِ/ ادات غیروجه نما: واو عطف، إِلَى
۲۰	وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ	وجه	فاعل: هي مستتر/ عنصر خودایستا: گزارهٔ بند "سُطِحَتْ"، زمان ماضی، قطبیت مثبت، وجه پرسشی/ ادات وجه نما: كَيْفَ
		باقیمانده	گزاره ساز: بخش غیرصرفی "سُطِحَتْ" متمم: إِلَى الأَرض/ ادات غیروجه نما: واو عطف، الی
۲۱	فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّر	وجه	فاعل: أَنْتَ مستتر/ عنصر خودایستا: گزارهٔ بند "ذَكِّر" می‌باشد. زمان امر، قطبیت مثبت، وجه امری/ ادات وجه نما: إِنَّمَا
		باقیمانده	گزاره ساز: بخش غیرصرفی "ذَكِّرْ" متمم: ... / ادات غیروجه نما: ف
۲۲	لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ	وجه	فاعل: تَ ضمیر بارز عنصر خودایستا: گزارهٔ بند "لَسْتَ" می‌باشد. زمان ماضی، قطبیت منفی، وجه اخباری/ ادات وجه نما: ...
		باقیمانده	گزاره ساز: بخش غیرصرفی "لَسْتَ" متمم: عَلَيْهِم، بِمُصَيْطر/ ادات غیروجه: عَلی، بِ
۲۳	إِلَّا مَنْ تَوَلَّى	وجه	فاعل: هو مستتر در " تَوَلَّى، كَفَر"/ عنصر خودایستا: گزارهٔ بند " تَوَلَّى" و "

	وَكَفَرَ		كَفَر" می‌باشد. زمان ماضی و قطبیت منفی، وجه اخباری. ادات وجه نما: إلّا
		باقیمانده	گزاره ساز: بخش غیرصرفی: "تَوَلَّی، و كَفَر" متمم: ... / ادات غیروجه نما: واو عطف
٢۴	فَيُعَذِّبُهُ اللَّهُ	وجه	فاعل: اللهُ/عنصر خودایستا: گزارهٔ بنده "يُعَذِّبُ" می‌باشد. زمان مضارع، قطبیت مثبت، وجه تاکیدی
		باقیمانده	گزاره ساز: بخش غیرصرفی "يُعَذِّبُ" متمم: العذابَ، الأَكبرَ/ ادات غیروجه نما: فَ
٢۵	إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ	وجه	فاعل: هو مستتر/ عنصر خودایستا: گزارهٔ بند "یکون" محذوف می‌باشد. زمان مضارع، قطبیت مثبت، وجه تاکیدی/ ادات وجه نما: إنَّ
		باقیمانده	گزاره ساز: بخش غیرصرفی: یکون متمم: إلَيْنَا، إيَابَهُمْ ادات غیروجه نما: الی
٢۶	ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ	وجه	فاعل: هو مستتر/ عنصر خود ایستا: گزارهٔ بند "یکون" محذوف، زمان مضارع، قطبیت مثبت، وجه تاکیدی/ ادات وجه نما: انَّ
		باقیمانده	گزاره ساز: یکون محذوف متمم: علینا، حسابهم/ ادات غیروجه نما: ثم

براساس جدول شماره ١-۵، فوق نتایج زیر به دست آمد:

در فرانقش بینافردی، فاعل رکن اصلی در فرآیند است که یا بصورت اسم ظاهر یا بصورت ضمیر (متصل یا مستتر) مستتر در فعل می‌باشد و از ویژگی‌های زبان عربی این است که اغلب فاعل ضمیر به صورت ضمیر مستتردر فعل است؛ سوره با فاعل اسم ظاهرآغاز شده واین دلالت بر قدرتمندی و اهمیت بالای اوست و حادثه‌ی مهمی را برای مخاطب آشکار می‌کند.

زمان نمایی: با بررسی‌های انجام شده، زمان اغلب فعل‌های به کار رفته در سوره غاشیه؛ زمان آینده است که این امر بر وقوع آینده دلالت دارد و در برخی از بندها با کاربرد فعل ماضی گوینده قصد داشته قطعیت وقوع عمل را نشان دهد و هرگونه شک و تردید را از مخاطب برطرف کند.

قطبیت: اغلب بندها در سوره، دارای قطبیت مثبت بوده و فقط ۵ بند دارای قطبیت منفی است که این امر بیانگر قاطعیت و حتمیت در بیان حقیقت گزاره‌هاست، عناصر وجهی ساز "لیس" ٢ مورد، "لا" ۵ مورد؛ که عبارتند از: **١. لَيسَ لَهُم طَعامٌ إلّا مِن ضَريعٍ ٢. لَستَ عَلَيهِم بِمُصَيطَرٍ ٣. لايُسمِنُ وَلايُغنی ۴. لاتَسمَعُ فيها لاغِيَةً ۶. اَفَلايَنظُرونَ**

قطبیت «به معنای تقابل میان مثبت و منفی است معمولا گزاره مثبت از نظر شکل، بدون علامت است؛ در حالی که گزاره منفی، از تعدادی عنصر اضافی فهمیده می‌شود» (Halliday & Matthiessen, 2004, 143).

وجهیت: وجه یکی از مقوله‌های نحوی- معنایی است که میزان قاطعیت گوینده را در یک گزاره نشان می‌دهد. «وجه نقش اساسی در عملی کردن نقش بینافردی بند را به عهده دارد، زیرا فاعل که در نگاه سنتی به عنوان چیزی که بقیهٔ جمله در مورد آن است، مطرح است در این رویکرد تعیین کنندهٔ عنصری از جمله است که گوینده (یا نویسنده) می‌خواهد مسئولیت اعتبار ادعایی را که در بند مطرح می‌شود به آن منتقل کند به عبارت دیگر، فاعل عنصری از بنداست که اعتبار بند بر آن بنا می‌شود (Thompson, 2004, 45).

پربسامدترین وجه به کار رفته، در سوره غاشیه وجه اخباری با ۱۸ شاهد است که بیانگر قطعیت گزارها است، پس از آن وجه پرسشی با بیشترین بسامد بکار رفته است. کارکرد وجه پرسشی دربند **"هَل اَتاكَ حَديثُ الغاشِيَةِ"** نمایانگر تفخیم و مهم جلوه دادن حادثه‌ی قیامت است. و همچنین دربندهایی با ذکر "کیف" بر قدرت خدا تأکید دارد، زیرا این وجه پرسشی به منظور یادآوری به مخاطب در متن حضور می یابد.

در بندهای پایانی سوره؛ حرف" إنّ"در نمونه‌هایی: **"إِنَّ إِلَينَا إِيابَهُم"** و **"ثُمَّ إِنَّ عَلَينا حِسابَهُم"** بر ثبوت و استمرار حالات و تاکید بر حتمیت وقوع صحنه‌ی قیامت دلالت دارد.

فرانقش متنی

فرانقش متنی، تقویت کننده و ارتباط‌دهندهٔ فرانقش اندیشگانی (تجربی) و بینافردی است، که هدف اصلی آن انتقال از معنا به متن است؛ به باور هلیدی:

> فرانقش سومی وجود دارد که به نوبه‌ی خود برای دو فرانقش دیگر سودمند است. بوسیله‌ی این فرانقش زبان می‌تواند مقتضاتی که از آن انتظار می‌رود را برآورده سازد من این فرانقش را متنی می‌نامم، چرا که با ایجاد متن سروکار دارد از طریق این فرانقش است که زبان با خودش و با موقعیت رابطه برقرار می‌کند؛ و گفتمان مجال وجود می‌یابد زیرا بدین وسیله است که گوینده یا نویسنده می‌تواند متن تولید کند و شنونده یا خواننده متن را دریابد» (Halliday & Matthiessen,2004,193).

گفتنی است که؛ «کارکرد متنی زبان مربوط به جامعیت و شکل واحد ارتباطی در زمینهٔ موقعیتی آن است». (فاولر، ۱۳۸۱: ۸۴). به عبارت دیگر، زبان میان خود و بافتی که در آن جاری است پل می زند تا به تناسب آن بافت، متن آفرینی کند. فرانقش متنی زبان خواننده را قادر می‌سازد تا متن را از مجموعه‌ای از جمله‌های تصادفی و نامربوط بازشناسد". (مهاجر و نبوی، ۱۳۹۳: ۲۸-۲۷).

در این فرانقش، به سازماندهی پیام‌ها پرداخته می‌شود. بطوری که این روند به گونه‌ای است که پیام‌های قبلی با پیام‌های بعدی سازگاری داشته باشد؛ و غایت اصلی آن متن است. در این نوع فرانقش بند بعنوان پیام مطرح می شود، فرانقش مذکور از دو نقش کلی آغازگر و خبر تشکیل شده است، آغازگر اولین سازهٔ جمله است و بقیهٔ کلام پایان بخش آن است بعبارت دیگرآغازگر محوراصلی پیام است و پیام هرچه باشد دربارهٔ اوست و پایان بخش آن چیزی است که دربارهٔ آغاز بیان می شود. «فرانقش متنی بر ساختهٔ دو گروه از عوامل ساختاری و غیرساختاری است، عوامل ساختاری فرانقش متنی مشتمل بر سات مبتدا- خبری (آغازگر+ بیانگر) و ساخت اطلاعاتی (اطلاع دانسته+ اطلاع نو) است و عوامل غیرساختاری آن ناظر بر تمهیدات انسجامی به کار رفته در متن (شامل ارجاع، حذف، جایگزینی، ربط و انسجام واژگانی) است». (همان: ۷۱).

تحلیل نظام معنایی سوره براساس سطح فرانقش متنی

ساخت آغازگری سوره :

ساخت مبتدا-خبری: ۱-۶

١	هَلْ	أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ	٢	وُجُوهٌ	يَوْمَئِذٍ خَاشِعَة	٣	عَامِلَةٌ	نَاصِبَةٌ
	آغازگر بی نشان ساده	خبر		آغازگر بی نشان ساده	خبر		آغازگر بی نشان ساده	خبر
۴	تَصْلَى	نَارًا حَامِيَةً	۵	تُسْقَى	مِنْ عَيْنٍ آنِيَةٍ	۶	لَيْسَ	لَهُم طَعَامٌ إلّا مِنْ ضَرِيع
	آغازگر بی نشان ساده	خبر		آغازگر بی نشان ساده	خبر		آغازگر بی شان ساده	خبر
۷	لَا يُسْمِنُ وَ لَا يُغْنِي	مِنْ جُوعٍ	۸	وُجُوهٌ	يَوْمَئِذٍ نَاعِمَة	۹	لِسَعْيِهَا	رَاضِيَةٌ
	آغازگر بی نشان مرکب	خبر		آغازگر بی نشان ساده	خبر		آغازگرنشان دار مرکب	خبر
۱۰	فِي جَنَّةٍ	عَالِيَةٍ	۱۱	لَا تَسْمَعُ	فِيهَا لاغِيَّة	۱۲	فِيهَا	عَيْنٌ جَارِيَةٌ
	آغازگر نشان دار	خبر		آغازگر بی نشان ساده	خبر		آغازگر نشان دار مرکب	خبر

	مرکب						
۱۳	فِيهَا	سُرُرٌ مَرْفُوعَةٌ	۱۴	وَأَكْوَابٌ	مَوْضُوعَةٌ	۱۵	وَنَمَارِقُ	مَصْفُوفَة
	آغازگر نشان دار مرکب	خبر		آغازگر بی نشان مرکب	خبر		آغازگر بی نشان مرکب	خبر
۱۶	وَزَرَابِيُّ	مَبْثُوثَةٌ	۱۷	أَفَلَا يَنْظُرُون	إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ	۱۸	وَإِلَى السَّمَاءِ	كَيْفَ رُفِعَتْ
	آغازگر بی نشان مرکب	خبر		آغازگر بی نشان ساده	خبر		آغازگر نشان دار مرکب	خبر
۱۹	وَإِلَى الْجِبَالِ	كَيْفَ نُصِبَتْ	۲۰	وَإِلَى الْأَرْضِ	كَيْفَ سُطِحَتْ	۲۱	فَذَكِّرْ	إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّر
	آغازگر نشان دار مرکب	خبر		آغازگر نشان دار مرکب	خبر		آغازگر بی نشان مرکب	خبر
۲۲	لَسْتَ	عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ	۲۳	إِلَّا مَنْ	تَوَلَّى وَكَفَرَ	۲۴	فَيُعَذِّبُهُ	اللَّهُ الْعَذَابَ الْأَكْبَر
	آغازگر بی نشان ساده	خبر		آغازگر بی نشان ساده	خبر		آغازگر بی نشان مرکب	خبر
۲۵	إِنَّ	إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ	۲۶	ثُمَّ إِنَّ	عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ			
	آغازگر نشان دار ساده	خبر		آغازگر نشان دارمرکب	خبر			

با توجه به جدول شماره ۱-۶، نکات ذیل در مورد ساخت آغازگری سوره حاصل شده است:

می‌توان گفت شروع جمله با ادات صدارارت طلب، از آنجایی که در زبـان عربـی قاعـده‌ای ثابـت محسوب می‌شود، ساختی بی‌نشان قلمداد می‌شود.

در زبان عربی، آغاز جمله با فعل جزء طبیعت و ضرورت زبان عربی است واینگونه جملات در دستهٔ جملات بی‌نشان قرار می گیرند.

در الگوی هلیدی، ساختارهای وجوبی نحوی، ساختاری بی‌نشان دارند، جملات اسمیه از این نوع می‌باشند هدف گوینده از ذکر این نوع جملات انعکاس استمرار و ثبوت حالات خاص در قیامت است، ضمن اینکه این جملات اسمیه بر تاکید و حتمیت سخن گوینده دلالت دارد و هرنوع شک و توهم را از بین می‌برد.

یکی از نشانه دارترین شکل جمله، تقدیم مفعول و متمم بر همهٔ اجزای جمله است که برای دلالت بر تأکید و انحصار مقدم شده است همانطور که برخی از بندها حاکی از این نمونه‌هاست و در ردهٔ نشانه دار قرار گرفته اند نمونه هایی از این بندها، (فِيهَا، وَإِلَى السَّمَاءِ، وَإِلَى الْجِبَالِ، و...) می‌توان اشاره نمود.

در بندهایی پایانی سوره، با بکاربردن حرف تاکیدی (إِنَّ)، که در زمرهٔ ساخت نشانه دار است بیانگر قطعیت و حتمیت صحنهٔ قیامت می باشد.

آغازگرهای بکار رفته در سوره، ازنوع آغازگر مرکب محسوب می‌شوند که با واسطهٔ حروف عطف (واو، فاء، ثُمَّ) در ارتباط بین بندها و یکپارچگی متن نقش مهمی را ایفا می‌کنند.

ساخت اطلاعی بند

ساخت اطلاعاتی بند ارتباطی تنگاتنگی با ساخت آغازگری متن دارد که تفکیک این دو در نظام زبان به عقیدهٔ زبان شناسان امکان‌پذیر نیست؛ این ساخت از دو عنصر مجزا، عنصر آشنا (اطلاع دانسته) و عنصر ناآشنا (اطلاع کهنه) تشکیل شده است. به عقیدهٔ هلیدی شیوهٔ بازشناسی اطلاع نو و کهنه بر این اساس صورت می‌گیرد که «۱. اطلاع نو دارای برجستگی نواختی است ۲. اطلاع کهنه پیش از اطلاع نو می‌آید که حالت بی‌نشان آن را رقم می‌زند» (Halliday & Matthiessen, 2004, 88-90).

اطلاع کهنه اطلاعاتی آشنا هستند یعنی قبلا در متن به آنها اشاره شده است. اما اطلاع نو در متن از آن سخن به میان نیامده است و برای شنونده یا مخاطب آشنا نیست؛ براین اساس می‌توان گفت ساخت اطلاعی متن؛ مخاطب محور و ساخت آغازگر گوینده محور است.

ساخت اطلاعی سوره: ۲-۶

۱	هَلْ	أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ	۲	وُجُوهٌ	يَوْمَئِذٍ خَاشِعَة	۳	عَامِلَةٌ	نَاصِبَةٌ
	اطلاع دانسته	اطلاع نو		اطلاع دانسته	اطلاع نو		اطلاع دانسته	اطلاع نو

۴	تَصْلَى	نَارًا حَامِيَةً	۵	تُسْقَى	مِنْ عَيْنٍ آنِيَةٍ	۶	لَيْسَ	لَهُم طَعَامٌ إِلّا مِنْ ضَرِيعٍ
	اطلاع دانسته	اطلاع نو		اطلاع دانسته	اطلاع نو		اطلاع دانسته	اطلاع نو
۷	لَا يُسْمِنُ وَ لَا يُغْنِي	مِنْ جُوعٍ	۸	وُجُوهٌ	يَوْمَئِذٍ نَاعِمَة	۹	لِسَعْيِهَا	رَاضِيَةٌ
	اطلاع دانسته	اطلاع نو		اطلاع دانسته	اطلاع نو		اطلاع نو	اطلاع نو
۱۰	فِي جَنَّةٍ	عَالِيَةٍ	۱۱	لَا تَسْمَعُ	فِيهَا لاغِيَّة	۱۲	فِيهَا	عَيْنٌ جَارِيَةٌ
	اطلاع نو	اطلاع نو		اطلاع دانسته	اطلاع نو		اطلاع نو	اطلاع نو
۱۳	فِيهَا	سُرُرٌ مَرْفُوعَةٌ	۱۴	وَأَكْوَابٌ	مَوْضُوعَةٌ	۱۵	وَنَمَارِقُ	مَصْفُوفَة
	اطلاع نو	اطلاع نو		اطلاع دانسته	اطلاع نو		اطلاع دانسته	اطلاع نو
۱۶	وَزَرَابِيُّ	مَبْثُوثَةٌ	۱۷	أَفَلَا يَنْظُرُون	إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ	۱۸	وَإِلَى السَّمَاءِ	كَيْفَ رُفِعَتْ
	اطلاع دانسته	اطلاع نو		اطلاع دانسته	اطلاع نو		اطلاع نو	اطلاع نو
۱۹	وَإِلَى الْجِبَالِ	كَيْفَ نُصِبَتْ	۲۰	وَإِلَى الْأَرْضِ	كَيْفَ سُطِحَتْ	۲۱	فَذَكِّرْ	إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّر
	اطلاع نو	اطلاع نو		اطلاع نو	اطلاع نو		اطلاع دانسته	اطلاع نو
۲۲	لَسْتَ	عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ	۲۳	إِلَّا مَنْ	تَوَلَّى وَكَفَرَ	۲۴	فَيُعَذِّبُهُ	اللَّهُ الْعَذَابَ الْأَكْبَر
	اطلاع	اطلاع نو		اطلاع نو	اطلاع نو		اطلاع	اطلاع

	دانسته						دانسته	نو
۲۵	إِنَّ	إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ	۲۶	ثُمَّ إِنَّ	عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ			
	اطلاع دانسته	اطلاع نو		اطلاع دانسته	اطلاع نو			

براساس جدول شماره ۲-۶؛ نکات ذیل در مورد ساخت اطلاعی سوره به دست می‌آید:

اطلاعات دانسته (کهنه)، موضوعی را بصورت کلی تبیین می‌کنند و در بخش اطلاعات نو (آشنا)، به شرح و توصیف جزئیات پرداخته می‌شود. همانطور که در بند نخست مشهود است کلام با ادات صدارت طلب آغاز شده است و از آنجایی که این ادات دائماً در صدر کلام قرار می‌گیرند، واین موضوع ضرورت زبان عربی به شمار می‌رود، لذا از نوع اطلاع دانسته محسوب می‌شوند.

از آنجا که، افعال ماضی در گذشته اتفاق افتاده‌اند پس شک و تردید را از مخاطب از بین می‌برند یا بعبارتی مسئله را حاصل شده می‌نمایند، همین‌طور که ذکر کردیم این رخدادها و افعال در شمار اطلاع دانسته به حساب می‌آیند.

جایگاه اطلاعات نو و داسته دربند جایگاه ثابتی نیست که به راحتی تشخص داد ممکن است در بخش اول یا دوم قرار بگیرند، بر همین اساس می‌توان گفت ساخت اطلاعی شنونده محور است، شنونده با شنیدن جمله پی می‌برد کدام قسمت معلوم و کدام بخش جدید می‌باشد، ضمن اینکه اساسی‌ترین راه اتکاء به معناست، لذا همین که مشهود است در یک بند از سوره ناظر دو بخش از اطلاع نو (آشنا) هستیم.

از نظر هلیدی، در جملات اسمیه بنا بر وجوب نحوی، مبتدا را با این استدلال که اسمی معرفه است را می‌توان از نوع اطلاع کهنه قلمداد کرد و خبر را بعنوان اسمی نکره که حامل اطلاع جدیدی است در شمار اطلاع نو محسوب نمود.

عوامل غیرساختاری: انسجام

انسجام به روابط درون متنی گفته می‌شود که در آن عناصر جمله با یکدیگر تعامل و ارتباط منطقی داشته باشند و گسستگی در بافت متن احساس نشود؛ شایان یادآوری است، عنصر انسجام از مفهومی فراگیر برخوردار است که بعدها هلیدی این مفهوم را به پیوستگی اطلاق داد یعنی عناصر تشکیل دهندهٔ متن بایستی بافتی نظام مندِداشته باشند که جوهرهٔ این پیوستگی ارتباط منطقی و منسجم بین بندها و اجزای جمله است که سبب ایجاد متنی معنادار می گردد. به باور لطفی پور ساعدی:

انسجام متن، آن روابط معنایی را شامل می‌شود که با آن‌ها، هر قطعه‌ای از گفتار یا نوشتار می‌تواند، به عنوان متن انجام وظیفه و عناصری از یک جمله را، به عناصر جمله‌های قبلی مرتبط کند و این ارتباط از طریق روابط معنایی حاصل می‌گردد (لطفی پور ساعدی، ۱۳۸۵: ۱۱۰).

انسجام دستوری سوره: ۳-۶

۱. ارجاع				۲. حذف			
مرجع	ارجاع	نوع ارجاع	شماره آیه	نوع حذف	موضع حذف	قرینه	نوع قرینه
پیامبر	كَ	برون متنی	۱	فعل (تَكُونُ)	وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ	سیاق	خارجی
کافران	هُم	برون متنی	۶	فعل (تَكُونُ)	عَامِلَةٌ نَاصِبَةٌ	سیاق	خارجی
نیکوکاران	ها	برون متنی	۹	فعل (تَكُونُ)	وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةٌ	سیاق	خارجی
جَنَّة	ها	درون متنی	۱۱	فعل (تَكُونُ)	فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ	سیاق	خارجی
جَنَّة	ها	درون متنی	۱۲	فعل (تَكُونُ)	فِيهَا عَيْنٌ جَارِيَةٌ	سیاق	خارجی
جَنَّة	ها	درون متنی	۱۳	فعل (تَكُونُ)	فِيهَا سُرُرٌ مَرْفُوعَةٌ	سیاق	خارجی
کافران	(واو)	برون متنی	۱۷	فعل (تَكُونُ)	وَأَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ	سیاق	خارجی
پیامبر	أَنْتَ	برون متنی	۲۱	فعل (تَكُونُ)	وَنَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ	سیاق	خارجی
پیامبر	تَ	برون متنی	۲۲	فعل (تَكُونُ)	وَزَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ	سیاق	خارجی
کافران	هُم	برون متنی	۲۲	يَنْظُرُونَ	وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ	سیاق	خارجی
تَوَلَّى/كَفَر	هُ	درون متنی	۲۴	يَنْظُرُونَ	وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ	سیاق	خارجی
کافران	هُم	برون متنی	۲۵	يَنْظُرُونَ	وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ	سیاق	خارجی
کافران	هُم	برون متنی	۲۶	فعل (يَكُونُ)	إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ	سیاق	خارجی

۳. جانشینی: ---------	فعل (یَکُونُ)	ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ	سیاق	خارجی
انسجام واژگانی	انسجام پیوندی			
۱. تکرار: إلی، کَیفَ، إِنَّ	ارتباط اضافی		ارتباط سببی	
۲. تضاد: إلَینَا، عَلَینا/ السَماء، الأَرض/رُفِعَتْ، سُطِحَتْ	واو		فَ، ثُمَّ، إِنَّ،	
۳. هم معنايي: أَكواب، نَمارِق، زَارِبيّ، سُرُر/ سَمَاء، أَرض، جِبَال	وَأَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ		فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ	
	وَنَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ		فَيُعَذِّبُهُ اللَّهُ الْعَذَابَ الْأَكْبَرَ	
	وَزَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ		إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ	
	وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ		ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ	
	وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ			
	وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ			

استخراج گره‌های انسجامی

با توجه به جدول شماره۳-۶، نکات زیر حاصل می‌شود:

در دستور نقش‌گرای هلیدی، عوامل انسجام غیرساختاری متشکل از انسجام دستوری و انسجام واژگانی است که هریک دارای اجزایی است لذا وی بر این باور است در ساخت یک متن فقط انسجام دستوری و واژگانی موردنظر نیستند بلکه همبستگی و به هم پیوستگی اجزای جمله بیشتر مورد توجه می‌باشد تا ترکیب و تعامل بین زنجیره‌های انسجام برقرار شود. در این سوره، بیشتر ارجاعات برون متنی یا ارجاع موقعیتی، بکار رفته است که به شخص پیامبر و کافران و نیکوکاران ارجاع داده شده است این نوع از ارجاع به دلیل اینکه مرجع ضمیر خارج از متن قرار دارد از عناصر انسجام متن به شمار نمی‌آید. به عقیدهٔ هلیدی مقولهٔ حذف در سطح دستوری می‌باشد به گونه‌ای که چیزی در متن ناگفته رها می‌شود و می‌تواند حذف در سطح اسم، فعل و یا حتی بند باشد حذف‌ها از نوع فعلی است که مخاطب از طریق معنا به این موضوع پی می‌برد. اما عامل جانشینی؛ که قرار گرفتن یک عنصر زبانی به جای عنصر زبانی دیگر است در این سوره بکار نرفته است.

هلیدی معتقد است اگر در یک متن واژهای مشابه و هم معنا بکار روند سبب انسجام واژگانی می‌شود، لذا در سطح انسجام واژگانی، عامل هم معنایی بدین معنی است که واژه‌ها معنای یکسانی داشته باشند که در این سوره ۷ نمونه از واژه‌های دارای ارتباط معنایی یکسان ذکر شده است.

اصطلاح تضاد معنایی که می‌توان آن را بعنوان اختلاف معنـای تجربـی توصـیف کـرد بگونـه‌ای است که واژها از لحاظ معنایی در تقابل یکدیگر قرار گیرند، که در این سوره ۶ بسامد داشته است.

مؤلفه تکرار از مهمترین عناصر انسجام واژگانی است، به همـین جهـت تکـرار یـک واژه و جابـه جایی آن سبب انسجام یک متن و برجسته‌سازی سخن نویسنده و همچنین موجب جذب خواننـده به متن خواهد شد که ممکن به شکل‌های مختلفی در متن بکار رود، که در این سوره با تکرار حرف جرإلی (۴مورد) و ادات پرسشی کَیْفَ (۴مورد) و حـرف تاکیـدی إِنَ (۲مـورد) کـه تکـرار هـر یـک نمایانگر موضوعی است. لذا تکرار"کیف" تاکید بر سوال است تا در قدرت خداوند در آفرینش شـتر، کوه، زمین و آسمان و هر آنچه که خلق کرده به تأمـل وا دارد. عنـوان سـوره بـا بنـدپایانی تناسـب معنایی دارد از آنجا که (إِنَّ) تاکید بر قطعیت و حتمیت موضـوعی دلالـت دارد و همچنـین کـاربرد جملات اسمیه، این نکته را می‌رساند که حدوث و تجدد قیامت امـری انکارناپـذیر اسـت و هرگونـه شک و تردید را از بین می‌برد. لذا این دو بند حاصل آیات اولیه می‌باشـد، در واقـع مـی‌تـوان گفـت آنچه را که در ابتدا بیان گردیده در آیات پایانی به نتیجه رسیده است یا بعبارتی بهتر، ایـن دو بنـد بازتاب بندهای نخست است که بیان گردیده است و همین پیوستگی و ارتباط معنایی بین زنجیره-های بندها سبب انسجام متنی است.

نتایج

نتایج به دست آمده از پژوهش حاضرحاکی از آن است که:

- در سوره غاشیه، که بیان‌کنندهٔ احوال حوادث قیامت می‌باشـد، بـین همـه بنـدها تناسـب و هماهنگی وجود دارد، در واقع این نام بعنوان پیش درآمدی بر وقایع قیامت است به همـین دلیل با محتوای متن همخوانی دارد.
- در سطح فرانقش اندیشگانی، فرآیند ربطـی بـالاترین بسـامد را دارد (۱۴مـورد) پـس از آن فرآیند مادی (۱۲مورد) در جایگاه دوم قرار دارد در این سوره از فرآیند ذهنی استفاده نشده است. علت گرایش گوینده به فرآیندهای ربطی این است کـه بـین پدیـده‌هـای عـالم واقـع ارتباط برقرار کرده و به توصیف صحنه‌های پرداخته تـا بـرای مخاطـب قابـل لمـس و درک باشد. همچنین فرآیندهای مادی تصاویر ذهنی و انتزاعی را برای مخاطب فراهم می‌کنند تـا آنچه را که منوط به تفکرو مفاهیم ذهنی است را درک کند.
- در سطح بینافردی، که غالباً بر مقولهٔ تعامل و ارتباط تاکید دارد، در این سطح زبانی بنـدها را به سه نوع خبری، پرسشی، امری تقسیم کردیم که در این میان بسـامد جمـلات خبـری بیش از پرسشی و امری است، با توجه به اینکه وجه خبری به بیان واقعیـت‌هـا مـی‌پـردازد، اطلاعاتی را که بیان می‌کند از درجهٔ قطعیت و حتمیت بالایی برخوردار است. همچنـین در

اغلب بندها عنصر زمان به صیغه مضارع می‌باشد و بدین وسیله کـه تجـددو حـدوث وقـایع قیامت را متذکر می‌شود، در برخی از بندها اگرچه زمان مشخص نشده ولیکن از سیاق بنـد پی به زمان خواهیم برد. ضمن اینکه نوع جملات اسمیه و فعلیه بـر رونـد اسـتمرار و ثبـات وقایع قیامت دلالت دارند که با استفاده از ادات تاکیدی حتمیت موضوع را نشان می‌دهند و هرگونه شک و ابهام را زایل می کنند.

- در سطح فرانقش متنی، اکثریت آغازگرها بصـورت مرکـب و بـی‌نشـان هسـتند و از لحـاظ ساختار اطلاعی، اطلاعات نو و نادانسته می‌باشند. از لحاظ ساخت دستوری، ارجاعـات بـرون متنی است و بدین منظور ارجاعات خارجی سبب پیوستگی و انسجام مـتن نخواهـد شـد و عنصر حذف بیشتر شامل حذف فعل می‌باشد که بواسطۀ معنا بدان دست میابیم در انسجام واژگانی واژها زنجیره‌ای به هم پیوسته را تشکیل داده‌انـد کـه در تعامـل بـا یکـدیگر سـبب انسجام و وحدت موضوع شده است که در این سطح عنصر هم معنا بالاترین بسامد و عنصـر تکرار کمترین کاربرد را دارد. واز ادات ربط به کار رفته حرف عطف "واو" در ابتـدای برخـی از آیات نشان دهندۀ وحدت موضوع و هماهنگی پیام سوره می‌باشد که از بیشـترین بسـامد برخوردار است.

منابع و مآخذ

قرآن کریم

آقاگل‌زاده، فردوس، کرد زعفرانلو کامبوزیا، عالیه، و رضویان، حسین. (۱۳۹۰). سبک‌شناسی داستان براساس فعـــل: رویکـــرد نقش‌گـــرا. *سبک‌شناســـی نظـــم و نثـــر فارســـی*، ۴(۱۱)، ۲۴۳-۲۵۴. https://doi.org/10.22059/jolr.2021.317625.666693

آقاگل‌زاده، فردوس. (۱۳۸۵). *تحلیل گفتمان انتقادی: تکوین تحلیل گفتمان در زبان‌شناسی*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

بازوبندی، حسین، و صحرایی، رضا مراد. (۱۳۹۴، تابستان). تحلیل فرانقش بینافردی در نـص و نقـش آن در ترجمه. *مطالعات ترجمه قرآن و حدیث*، ۳، ۱-۲۵. دسترسی: https://surl.li/empfkh

بهرامی‌رهنما، خدیجه. (۱۳۹۹، زمستان). بررسی فرانقش‌های اندیشگانی و متنی ترجمه سوره ملک. *فصلنامه مطالعات قرآنی*، ۴۴، ۹-۳۴. دسترسی: https://journals.iau.ir/article_678077.html

تولان، مایکل. (۱۳۸۶). *روایت‌شناسی؛ درآمدی زبان‌شناختی-انتقادی* (سیده فاطمه علوی و فاطمه نعمتـی، مترجمان). تهران: سمت.

خامه‌گر، محمد. (۱۳۹۷، بهار). کارایی نظریه هالیدی در ترسیم انسجام متنی سوره‌های قـرآن. *پژوهش‌هـای قرآنی*، ۱، ۴-۲۹. 10.22081/jqr.2018.47412.1530

روبینز، آر. اچ. (۱۳۹۳). *تاریخ مختصر زبان‌شناسی* (علی محمد حق‌شناس، مترجم؛ چاپ دوازدهم). تهران: نشر ماد.

سلطانی، سیدعلی‌اصغر. (۱۳۸۷). *قدرت گفتمان و زبان (سازوکارهای جریان قدرت در جمهوری اسلامی ایران)*. تهران: نشر نی.

سیدی، سیدحسین، و بیگ‌قلعه‌جوقی، سمیه. (۱۳۹۸، بهار). تحلیل گفتمان دو سوره فلق و ناس براساس الگوی فرانقش متنی هالیدی. *پژوهش‌های ادبی-قرآنی*، ۱، ۱۰۹-۱۲۹. دسترسی: 20.1001.1.23452234.1398.7.1.5.3

طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۷). *تفسیر المیزان*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

عزیزخانی، مریم، و دیگران. (۱۳۹۶، زمستان). کاربست دستور نقش‌گرای هالیدی بر سوره انشراح. *پژوهش‌های ادبی-قرآنی*، ۴، ۶۹-۹۵. 20.1001.1.23452234.1396.5.4.4.4

فاولر، راجر. (۱۳۸۱). *ادبیات به منزلهٔ کلام* (مریم خوزان و حسین پاینده، مترجمان). تهران: نشر نی.

لطفی‌پورساعدی، کاظم. (۱۳۸۵). *درآمدی به اصول و روش ترجمه* (چاپ هفتم). تهران: نشر دانشگاهی.

مشکوةالدینی، مهدی. (۱۳۸۸). *سیر زبان‌شناسی* (چاپ پنجم). مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد.

ملاابراهیمی، عزت، و رضایی، زهرا. (۱۳۹۹، بهار). کارایی نظریه هالیدی و حسن در ترسیم انسجام متنی سوره مزمل. *مطالعات ادبی متون اسلامی*، ۱، ۱-۳۰. 10.22081/jrla.2020.57589.1274

مهاجر، مهران، و نبوی، محمد. (۱۳۹۳). *به سوی زبان‌شناسی شعر* (چاپ بیست‌وسوم). تهران: نشر آگه.

مهتدی، حسین. (۱۴۰۱، خرداد). بررسی عناصر انسجام متنی در سوره لقمان براساس نظریه نقش‌گرای مایکل هالیدی و رقیه حسن. *پژوهش‌های ادبی-قرآنی*، ۳، ۱۲۷-۱۵۷. 20.1001.1.23452234.1401.9.3.6.6

Halliday, M.A.K., & Matthiessen, C. (2004). *An introduction to functional grammar* (3rd ed.). London: Hodder Arnold.

Halliday, M.A.K. (1989). *Context: Aspects of language in a social-semiotic perspective*. Oxford: Oxford University Press.

Simpson, P. (1993). *Language, ideology and point of view* (1st ed.). London & New York: Routledge.

Thompson, G. (2004). *Introducing functional grammar* (2nd ed.). London: Hodder Arnold.

Transliterated References

Aghagolzadeh, F., Kord Zafaranlou Kambouzia, A., & Razavian, H. (2011). *Stylistics of narrative based on verb: A systemic functional approach.* Stylistics of Persian Poetry and Prose, 4(11), 243–254. https://doi.org/10.22059/jolr.2021.317625.666693 [in Persian]

Aghagolzadeh, F. (2006). *Critical discourse analysis: The formation of discourse analysis in linguistics.* Tehran: Elmi va Farhangi. [in Persian]

Bazoubandi, H., & Sahraei, R. M. (2015, Summer). *Analysis of the interpersonal metafunction in text and its role in translation.* Studies in the Translation of the Qur'an and Hadith, 3, 1–25. Available at: https://surl.li/empfkh [in Persian]

Bahrami-Rahnama, K. (2020, Winter). *An investigation of the ideational and textual metafunctions in the translation of Surah al-Mulk.* Qur'anic Studies Quarterly, 44, 9–34. Available at: https://journals.iau.ir/article_678077.html [in Persian]

Toolan, M. (2007). *Narratology: A linguistic–critical introduction* (S. F. Alavi & F. Nemati, Trans.). Tehran: SAMT. [in Persian]

Khamegar, M. (2018, Spring). *The efficiency of Halliday's theory in mapping textual cohesion in Qur'anic surahs.* Qur'anic Research, 1, 4–29. https://doi.org/10.22081/jqr.2018.47412.1530 [in Persian]

Robins, R. H. (2014). *A short history of linguistics* (A. M. Hagshenas, Trans.; 12th ed.). Tehran: Nashr-e Maad. [in Persian]

Soltani, S. A. (2008). *The power of discourse and language (Mechanisms of the flow of power in the Islamic Republic of Iran).* Tehran: Nashr-e Ney. [in Persian]

Seyyedi, S. H., & Beyg-Qalehjouqi, S. (2019, Spring). *Discourse analysis of Surahs al-Falaq and al-Nas based on Halliday's textual metafunction model.* Literary–Qur'anic Research, 1, 109–129. [in Persian]

Tabataba'i, M. H. (2008). *Tafsir al-Mizan*. Qom: Daftar Entesharat-e Eslami. [in Arabic]

Azizkhani, M., et al. (2018, Winter). *Application of Halliday's functional grammar to Surah al-Inshirah.* Literary–Qur'anic Research, 4, 69–95. DOI: 20.1001.1.23452234.1396.5.4.4.4 [in Persian]

Fowler, R. (2002). *Literature as discourse* (M. Khozan & H. Payandeh, Trans.). Tehran: Nashr-e Ney. [in Persian]

Lotfipour-Saedi, K. (2006). *An introduction to principles and methods of translation* (7th ed.). Tehran: Nashr-e Daneshgahi. [in Persian]

Meshkatedini, M. (2009). *The course of linguistics* (5th ed.). Mashhad: Ferdowsi University Press. [in Persian]

Molla-Ebrahimi, E., & Rezaei, Z. (2020, Spring). *The efficiency of Halliday and Hasan's theory in mapping textual cohesion in Surah al-Muzzammil.* Studies in Islamic Texts, 1, 1–30. https://doi.org/10.22081/jrla.2020.57589.1274 [in Persian]

Mohajer, M., & Nabavi, M. (2014). *Towards a linguistics of poetry* (23rd ed.). Tehran: Nashr-e Agah. [in Persian]

Mohtadi, H. (2022, June). *An examination of textual cohesion elements in Surah Luqman based on Michael Halliday and Ruqaiya Hasan's systemic functional theory.* Literary–Qur'anic Research, 3, 127–157. [in Persian]

A Systemic Functional Grammar Analysis of Sūrat al-Ghāshiyah

Soudabeh Mozaffari
(Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Karaj, Iran)
Afsaneh Kowsari Jafarabad*
(PhD Candidate in Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Karaj, Iran)

Abstract
Functional Grammar Analysis of Michael Halliday in Surah Al-Ghashiyah Abstract Halliday's Systemic Functional Grammar analysis focuses on function and meaning, and interprets language in light of its role in social interactions. This theory assumes that the structure of language is shaped by the influence of the functions that language performs in communicative discourse. This influence is analyzed on three semantic and grammatical levels: "the ideational functional level," "the interpersonal functional level," and "the textual functional level." This study examines all the sentences of Surah Al-Ghashiyah in the three aforementioned functions separately, analyzes the prominence of language, and reviews the reflection of the semantic characteristics of the text in the characteristics of the situational context. This study uses the descriptive analytical approach and the linguistic approach to analyze Surah Al-Ghashiyah on three linguistic levels. The study concludes that the relational function is the most common in this surah on the ideational functional level, which is consistent with the context of the surah. Then, the material function has a relatively high frequency. On the interpersonal functional level, the informational aspect is prominent, indicating the certainty and inevitability of the speaker. The prominence of the present tense also indicates the renewal and occurrence of the events of the Day of Judgment. As for the textual functional level, there are cohesive factors at all levels: linguistic, grammatical, and relational. Keywords: Surah Al-Ghashiyah, Halliday's Role-Oriented Theory, Ideational Function, Interpersonal Function, Textual Function.
Keywords: surah al-ghashiyah, Halliday's functional grammar theory, ideational function, interpersonal function, textual function

---

Extended Abstract

Introduction
This study offers a Systemic Functional Linguistics (SFL) reading of Sūrat al-Ghāshiyah that treats Qurʾānic discourse as a socially grounded semiotic system organized by three metafunctions—experiential (ideational), interpersonal, and textual—following M.A.K. Halliday. Building on the premise that language enacts meaning in context, the analysis asks two guiding questions: (1) which

semantic level/metafunction is most salient in the sūrah, and (2) which cohesive resources organize its discourse. Although SFL has been applied to several sūrahs (e.g., al-Inshirāḥ, al-Falaq, al-Nās, al-Mulk, al-Muzzammil, Luqmān), al-Ghāshiyah has not received a comprehensive SFL-based analysis. The sūrah's communicative orientation—warning and glad tidings about the all-encompassing Day—requires both vivid depiction of eschatological scenes and strong interpersonal commitment to stabilize truth-claims, while sustaining a tightly unified textual flow. Within Halliday's model, this entails: (i) mapping how processes, participants, and circumstances construe experience; (ii) tracking mood, polarity, tense/aspect, and modality to index speaker stance and social interaction; and (iii) tracing theme–rheme and information structure together with grammatical and lexical cohesion to show how messages are packaged into a coherent whole. The working hypotheses—drawn from preliminary inspection—are that relational processes will dominate the experiential profile, and that lexical plus grammatical cohesion will underwrite the discourse's unity and persuasive force.

Methodology

The Arabic text of Sūrat al-Ghāshiyah was segmented clause by clause and analyzed across three strata of Halliday's Systemic Functional Linguistics (SFL). At the experiential level, each clause was coded for process type (material, relational, mental, etc.), participant roles (Actor, Goal, Carrier, Attribute, Identifier/Identified), and circumstantial elements (location, manner, cause). Special attention was given to Arabic nominal clauses, where the copula *yakūn/takūn* is typically omitted but still functions relationally; frequencies of each process type were then tabulated to reveal the sūrah's experiential profile.

At the interpersonal level, clauses were classified as declarative, interrogative, or imperative, and analyzed for polarity, tense/aspect, and modality. Particular focus was placed on rhetorical interrogatives introduced by *hal* and *kayfa*, the consequential force of *fa-* in directives such as *fa-dhakkir*, and the balance between the Prophet's role as *mudhakkir* and his non-coercive stance expressed in *lasta ʿalayhim bi-muṣayṭir*. Finally, the textual layer examined theme–rheme organization (unmarked vs. marked themes), information structure (given vs. new), and cohesion. Cohesive ties were traced both grammatically (reference, ellipsis, substitution, conjunction) and lexically (repetition, synonymy, antonymy), with marked thematic fronting (e.g., *fīhā*, *wa-ilā*) used to highlight focus and exclusivity. These analyses, summarized in tables, exposed cross-metafunctional patterns that link experiential depiction, interpersonal stance, and textual unity in the sūrah.

Results

Experiential Profile

The analysis of transitivity patterns in Sūrat al-Ghāshiyah reveals that relational processes dominate with approximately fourteen occurrences, followed by material processes with about twelve, while mental processes are entirely absent. The predominance of relational attributive and identifying structures—mostly realized through Arabic nominal clauses with the copula (ta)kūn elided—serves to stabilize the eschatological discourse by assigning attributes and identities. For example, clauses such as wujūhun yawmaʾidhin khāshiʿa/nāʿima, fī jannatin ʿāliyah, sururun marfūʿah, akwābun mawḍūʿah, namāriqu maṣfūfah, and zarābiyy mabthūthah present a tableau of states and conditions rather than inner cognitive or psychological events. In contrast, material processes energize the text by animating physical actions and happenings—tuṣlā nāran ḥāmiyah, tusqā min ʿaynin āniyah, yanẓurūna kayfa khuliqat/rufiʿat/nuṣibat/suṭiḥat—thereby immersing the audience in concrete experiential imagery and foregrounding Actor/Goal dynamics that bring the eschatological scenes to life.

Interpersonal Organization

From the perspective of mood and modality, declaratives predominate, underscoring the certainty and authority of the Qurʾānic message. Interrogatives, however, play an equally important rhetorical function: hal atāka ḥadīthu l-ghāshiyah amplifies the gravity of the theme and invites the Prophet's and the audience's reflection, while afalā yanẓurūna … kayfa… calls the addressee to contemplate divine craftsmanship. The sole imperative—fa-dhakkir innamā anta mudhakkir—highlights the Prophet's role as a reminder, balanced immediately by lasta ʿalayhim bi-muṣayṭir, which frames his task as persuasive rather than coercive. Polarity remains largely positive, with a few marked negatives (laysa, lā) deployed to delimit false expectations, as in lā yusminu wa-lā yughni min jūʿ and lā tasmʿu fīhā lāghiyah. Temporal reference is oriented toward the future Day of Judgment, yet past tense verbs are strategically used to emphasize certainty—what exegetes often describe as the "prophetic past", which treats eschatological events as accomplished realities.

Textual Packaging and Cohesion

On the textual plane, theme–rheme organization alternates between unmarked verbal themes and numerous nominal themes typical of relational clauses. Marked circumstantial themes—such as fronted prepositional phrases (fīhā, wa-ilā)—draw focus to particular locales or features, e.g., fīhā sururun marfūʿah … akwābun mawḍūʿah … namāriqu maṣfūfah … zarābiyy mabthūthah, or wa-ilā l-ibil … wa-ilā s-samāʾ … wa-ilā l-jibāl … wa-ilā l-arḍ. Information structure moves from given material (the eschatological frame) to new material (specifics of torment or bliss), guiding the audience through a progressive unfolding of meaning.

Cohesion is achieved through multiple devices. Grammatical reference is often exophoric, pointing to the Prophet, disbelievers, or the righteous—typical of deictic religious discourse. Ellipsis is particularly strong, especially the frequent omission of (ya)kūn in nominal clauses, reflecting the stylistic economy of Qurʾānic Arabic. Substitution is minimal, while conjunction is dense: wāw chains scenes additively, fa- indicates consequence (fa-yuʿadhdhibuhu llāhu l-ʿadhāba l-akbar), and thumma marks thematic progression (thumma inna ʿalaynā ḥisābahum). Lexical cohesion is equally rich: synonymy and near-synonymy in the paradise inventory (surur, namāriq, zarābiyy, akwāb), antonymic pairs (samāʾ/arḍ, rufiʿat/suṭiḥat, ilaynā/ʿalaynā), and repeated discourse operators (ilā, kayfa four times each; inna twice) emphasize thematic pivots and rhetorical force.

Synthesis Across Layers

When integrated, these findings show that relational dominance provides descriptive stability, material clauses add experiential vividness, interpersonal choices establish epistemic firmness and guide audience alignment, while textual devices ensure continuity and cohesion. The architecture of the sūrah thus achieves a circular unity, beginning with the opening proclamation hal atāka ḥadīthu l-ghāshiyah and culminating in the emphatic conclusion inna ilaynā iyābahum / thumma inna ʿalaynā ḥisābahum. This rhetorical closure reaffirms the certainty of eschatological truth, rendering the discourse climactic, persuasive, and theologically compelling.

Conclusion

A Hallidayan reading explains why Sūrat al-Ghāshiyah feels simultaneously vivid, authoritative, and tightly unified. Experientially, the preponderance of relational clauses (with copular ellipsis) stabilizes eschatological knowledge by assigning attributes/identities to destinies and scenes; material clauses inject kinesis, enabling the audience not merely to be told but to witness. Interpersonally, the dominance of declaratives, strategic negatives, rhetorical interrogatives, and a single imperative articulate a stance of assured proclamation coupled with non-coercive guidance—the Prophet as mudhakkir, not controller. Textually, marked themes, cohesive connectors (wāw, fa-, thumma), ellipsis, and lexical chaining braid the message into a coherent progression from opening summons to closing certitudes. The study thus supports both hypotheses: the experiential layer—specifically relational transitivity—is most salient, and cohesion (lexical + grammatical) is the principal scaffold of unity. More broadly, the analysis demonstrates SFL's explanatory power for Qurʾānic style: it recovers layered semantic patterning, clarifies how grammatical resources enact theology in discourse, and offers a replicable template for examining other sūrahs where descriptive stability,

rhetorical persuasion, and textual weave must converge to guide the audience toward contemplation and assent.

فصلنامه مطالعات ادب اسلامی | فصلية دراسات الأدب الإسلامي
دوره ۴، شماره ۲، پیاپی ۹، پاییز ۱۴۰۴ | السنة ۴، العدد ۲، التسلسل ۹، خريف ۲۰۲۵

التوازي النحوي في آيات الدعاء

عسگربابازاده اقدم*[۱] (أستاذ مشارک في اللغة العربية وآدابها بجامعة العلوم والمعارف القرآنية)
رمضان رضايي[۲] (أستاذ مشارک في اللغة العربية وآدابها بآكاديمية العلوم الإنسانية والثقافة الإسلامية)

DOI: 10.22034/jilr.2024.141728.1182

CC BY

تاريخ دريافت: ۱۴۰۳/۰۴/۲۳ | صفحات: ۳۳-۵۹ | تاريخ الوصول: ۲۰۲۴/۰۷/۱۳
تاريخ پذيرش: ۱۴۰۳/۰۹/۰۳ | تاريخ القبول: ۲۰۲۴/۱۱/۲۳

الملخص

التوازي بوصفه واحداً من الظواهرالبلاغية والقرآنية المبرزة، فالتوازي معنى جامع للعلوم اللغوية والأدائية شتى إذ تنسجم أساليب وسياقات نحوية مرتسمة على شكل متواليات لغوية تنظم إلى بعضها على هيئة أنماط سياقية فنية متسقة يبرزها النظم شكلاً وإيقاعاً و لان هذه الأنماط لا ينتظمها في بنائها التركيبي سوى هيكل نحوي محدد يحاول أن يرتسم العلاقة بين النحو والأداء من جهة وبين النظم والممارسة الإيقاعية المتسلسلة المتوالية من جهة أخرى. التوازي النحوي يشكل مدخلاً يكاد يكون حديثاً يجدد تلك العلاقة المستديمة المتحدة في تشكيلة النسق القرآني. ذلك ان التوازي منهج بحثي علمي قرآني شائع في نظمه وفي إيقاعه وهو معنى جامع يسهم في بناء وحدة النص ضمن سياق إيقاعي معين يشكل إعتداله وهبوطه وربّما تصاعده بوساطة دالات لغوية معينة تتضافر مع الإيقاع لإبراز التوازي بوصفه ظاهرة لغوية دلالية تدرس متواليات اللغة وفق مديات إيقاعية معينة هي نفسها تكون جرساً صادحاً للغة القرآن في تناسق آياته وتناسبها وانسجامها على هذا النحو الخاص. يمكن أن تستعمل ظاهرة التوازي لتكون واحدة من وسائل السابكة للنص في مُختلف مستويات اللُغة، مثل: المستويات الصوتيه و الصرفيه و النحويه و الدلاليه. فالتوازى بوصفه ظاهرة سابكة للنص تنقسم إلى الصوتية والصرفية والنحويه. تميل الدراسه الى تناول دور التوازي النحوى في آيات الدعاء لتحليل التراكيب المتوازيه في هذه النصوص لاكتشاف دورها في قوة التماسك النصي، للتعامل مع مشكلة كيفية ان الإستعمال المتكرّر للتراكيب المماثلة يمكن ان يساعد في ربط الأفكار والجمل لخلق نصوص متماسكة. وتهدف الدراسة الى اكتشاف اهمية دور التوازي في آيات الدعاء، في المستوى النحوي، معتمدا المنهج الوصفى التحليلى. تفترض الدراسه ان التوازن كوسيلة

[۱] الكاتب المسؤول؛ البريد الإلكتروني: askar.babazadeh@gmail.com
[۲] البريد الإلكتروني: drr.rezaii@gmail.com

تماسك وسابكة للنص يلعب نفس الدور في إنجاز التماسك النصي على اسس نحويه و دلاليه وظهر من الاستنتاجات الرئيسيه للدراسه أنّ التوازي يمكن ان يستخدم كأداة تماسك نحوي في هذه الآيات، وهذه التراكيب المتوازية تستخدم لتعزيز قوة الاقناع في الدعاء وكوسيلة حفظ.

الكلمات الرئيسية: القرآن الكريم، آيات الدعاء، الأسلوبية، التوازى النحوى، السبك النصى

تعادل دستوری در آیات قرآنی

چکیده

تعادل دستوری به‌عنوان یکی از پدیده‌های برجسته قرآنی، مفهومی مشترک بین علوم زبانی و انواع ادبی است، زیرا روش‌ها و زمینه‌های دستوری در قالب توالی‌های زبانی ونیز در قالب الگوهای هنری منسجم که توسط برخی نظام‌ها برجسته شده‌اند، هماهنگ می‌شوند. فرم و ریتم، و از آنجا که این الگوها در ساختار ترکیبی خود فقط با ساختار دستوری سازماندهی می شوند سعی می کند رابطه بین دستور زبان و اجرا از یک سو و تمرین ریتمیک و ترتیبی از سوی دیگر را مشخص کند. تعادل دستوری رویکردی تقریباً مدرن را تشکیل می دهد که آن رابطه پیوسته و متحد را در ترکیب نظام قرآنی بوجود می اورد. زیرا تعادل گرایی از نظر ساختار و ریتم یک روش علمی پژوهشی قرآنی است که به ایجاد وحدت متن در یک بافت موزون خاص کمک می کند. کارکردهای زبانی خاصی که با ریتم ترکیب می‌شوند و موازی‌سازی را به‌عنوان پدیده‌ای زبانی-معنی که دنباله‌های زبانی را بر اساس دامنه‌های ریتمیک خاص بررسی می‌کند، خودنشانه روشنی برای زبان قرآن در قوام، تناسب و انسجام آن است. از آیات به این شیوه خاص در پدیده توازی می تواند به عنوان یکی از ابزارهای یکپارچه سازی متن در سطوح مختلف زبان مانند سطوح آوایی، صرفی، دستوری و معنایی مورد استفاده قرارگیرد. تعادل دستوری به عنوان یک پدیده زیربنایی متن به دو دسته آوایی، صرفی و دستوری تقسیم می شود. این مطالعه به دنبال پرداختن به نقش توازی دستوری در آیات ادعیه، تجزیه و تحلیل ساختارهای موازی در این متون برای کشف نقش آنها در استحکام انسجام متنی، پرداختن به این مشکل است که چگونه استفاده مکرر از ساختارهای مشابه می تواند به پیوند ایده ها و جملات برای ایجاد متون منسجم کمک کند... پژوهش حاضر با رویکردی توصیفی و تحلیلی بر آن است تا به اهمیت نقش توازی در آیات ادعیه در سطح دستوری پی برد. فرض بر این است که تعادل به عنوان وسیله ای برای انسجام و انسجام متن در دستیابی به انسجام متنی بر مبانی دستوری و معنایی یکسان است. و از این ساختارهای موازی برای تقویت قدرت اقناع در دعا و به عنوان وسیله ای برای حفظ استفاده می شود.

کلیدواژگان: قرآن کریم، تعادل دستوری، انسجام متن، آیات دعا، سبک شناسی

مقدمة

أثرُ نزول القرآن الكريم في حياة العرب يكون بشكلٍ كبيرٍ وحاسم بمناحيها المختلفة؛ إذ أوجد نظاماً جديداً يختلف إلى حدّ كبير عمّا كان سائداً قبل ظهور الإسلام، وكانت اللغة العربية واحدة من القضايا الرئيسة التي جعلت العرب يفكرون ملياً بأمر القرآن العظيم ولاسيما الإعجاز مما دعاهم إلى إعادة قراءته في ضوء المعطيات الجديدة التي جاءت بها لغة القرآن الكريم. فسعى علماء العرب من نقّاد وبلاغيين ومفسرين إلى دراسة لغة القرآن الكريم وما تمتاز به من مزايا خاصة تميّزها من لغة الشعر والنثر؛ لأنهم أهل فصاحة وبلاغة ولأجل ذلك تحداهم المولى عز وجل، وبنية القرآن الكريم كما هو ثابتٌ شاملةٌ متنوعةٌ متجددة في كل زمان.

لكن القراءة الحديثة للنص القرآنى لم تجد أمامها إلا أن تستعين بوسائل التراث البلاغى، وقد تقع هذه القراءة في ترديد آراء القدماء على نحوٍ ربما يقصر دونها، أو إستخدام هذه الوسائل على أساس من الفهم والتجديد يحاول أن يضطلع بعبء القراءة ويضفر بمناح أخرى للمعنى لم تطرق من قبل، ولا تعدم هذه المحاولة أن تتوسل بوسائل العصر الحديثة وبكل ما من شأنه أن يضيف للنص القرآنى ويكشف عن ثرائه، دون أن ينال ذلك من هيبة هذا النص، أو يمسّ إعجازه، ومن هذا المنطلق كانت هذه الدراسة بحثا في أدبية القرآنى و آيات الدعاء خاصة، من منظور مفهوم التوازى، الذى تمتد جذوره في الفكر البلاغى الإسلامي على نحو ما نجده في دراسات نظم القرآن وتفسيره، وإنصالها من جانب آخر بالدرس النقدى المعاصر فيما تقدمه الأسلوبيات الوريث الحديث للبلاغة من مفاهيم وإجراءات ممتازة يحتل التوازى أحد وسائلها. وقد كان من الممكن عرض القرآن كاملاً بهذه الوسيلة، لكن ذلك يحتاج إلى جهدٍ أكبرَ ووقتٍ أطولَ، مما لم يكن متاحاً فى بحث من هذا النوع ولذلك اقتصرنا على آيات الدعاء نحسبها مما يُتمثل به في هذا الباب ونحاول أن نجيبَ السوالين التاليين: كيف تجسّد التوازى النحوى فى آيات الدعاءالقرآنية؟وأى نوع من التوازى النحوى هو الأكثر استعمالاً و لماذا؟

وتأتي أهمية هذه الدراسة من كونها من الأبحاث التى تناولت الكلمات والجمل المتوازية التى قلّ تناولها عند الدارسين، وقد اعتمد الباحث في دراسة هذا الموضوع المنهج الوصفى التحليلى، وأهتم برصد الكلمات والجمل المتوازية في آيات الدعاء وأجرى تحليلاً لدور هذه الكلمات والجمل في خلق التماثل في النص.

الدراسات السابقة

توجد دراسات متعددة حول التوازي منها:

بحث تحت عنوان «بررسی توازی در سروده های فدوی طوقان شاعر زن فلسطيني» بشری كودرزي وزملائها، ١٣٩٨، نشريه زن و فرهنك، العدد، ٤٢. تحدث الباحثون فيها عن الشكلانيين ثم عن التوازي الصوتي ثم عن التوازي الصرفي و في النهاية عن التوازي النحوي في أشعار هذه الشاعرة.

بحث تحت عنوان «التوازی فی سورة القمر دراسة أسلوبية» عبدالمنعم عبدالله خلف، ٢٠١٣، مجلة البحوث والدراسات الاسلامية، العدد ٣٠. تهدف هذه الدراسة إلى دراسة الفاصلة في سورة القمر ثم إنواع التوازي بصورة مبسوطة في هذه السورة.

بحث تحت عنوان «نظرية التوازی و أثر العرب فيها» الظاهرمحمد واصل، ١٣٧٧، مجله المجمع العلمی العراقی، المجلد الخامس، الجزء١، كما يتضح عن عنوان البحث موضوع هذه الدراسة كلی.

أطروحة دكتوراه تحت عنوان «أسلوبية التوازي في القرآن الكريم سور هود، الحجر والشعراء نموذجاً» نسيمة بغدادي، ٢٠١٧، جامعة محمد بوضياف، المسيلة. تدور الإطروحة حول الفاصلة القرآنية و الإيقاع القرآنی ثم التوازي بأنواعه المختلفة.

رسالة الماجستير تحت عنوان «التوازي التركيبي الصرفي في القرآن الكريم» انصاف عبدالله الحجايا، ٢٠١٦، جامعة موته، تناولت هذه الرسالة التوازي بأنواعه ثم الأساليب النحوية كالشرط، والنداء والإستفهام و... في القرآن الكريم؛ عنوان هذه الرسالة أيضاً كليّ.

رسالة الماجستير تحت عنوان «التوازي في القرآن الكريم" دراسة في النظم الصوتي والتركيبي "الربع الأخير أنموذجاً» سهيلة زيتون، ٢٠١٥، جامعة الشهيد حمه لخضر، الوادي، تناولت الرسالة التكرار والتقابل والترصيع والتوازن، ثم درست أقسام التوازي انطباقاً لبعض الشواهد القرآنية من ربع الأخير للقرآن. ليس في هذه الرسالة بحث علمي دقيق.

رسالة الماجستير تحت عنوان «التوازي التركيبي في السور المكية من القرآن الكريم» عادل خليف حمود، ٢٠١٧، تدور الرسالة حول أنواع التوازي فی جمل الأسمية والفعلية و أيضاً التوازي في الأساليب النحوية مثل الشرط و الاستفهام والنداء.

كما لا ينكر الباحث بأنه استفاد من هذه الدراسات السابقة تحليلاً، ومعالجة، وشرحاً وتوضيحاً، فكان ملازماً إياها، لا يُغفلها في المواطن التي تقدّم فيها الحديث عن التوازي التركيبي، وأثر التوازي

العميق في آيات القرآن الكريم، لتكون دراسته جامعة، ناضجة، غير منغلقة. ولكن موضوع هذه دراسة «*التوازي النحوي في آيات الدعاء*» موضوعٌ جديدٌ و محدّدةٌ وليست له سابقةٌ. وأهميته الأهم هو بيان وجه من أوجه الإعجاز القرآني يتمحور بالإعجاز اللغوي الكائن في التوازي النحوي مفاده سبر الشواهد الدالة على التوازي، وبيان ما أضفاه التوازي فيها من محسناتٍ وجمالياتٍ.

الدعاء وآيات الدعاء فی القرآن

الدعاء: الدال والعين والواو، أصلٌ واحدٌ. هو أن تميل الشيء إليک بصوتٍ وكلامٍ يكون منک (ابن فارس، مادة دعو: ۳۳۷) وتقول دعا الله فلاناً، أی أنزل به ذلکَ (العين، مادة دعو). اما الدعاء فی الاصطلاح الشرعی فمعناه الابتهال إلی الله تعالی بالسوال والرغبة فيما عنده من الخير والتضرع إليه فی تحقيق المطلوب وإدراک المأمول (طنطاوی، لاتا: ۹). فقد وردت آيات الدعاءحسب أحصاءنا۳٦۱مرةً فی القرآن وهی تتنوع من حيث التراكيب والأساليب والصيغ والمفردات والأغراض (رضايی، ۳۷: ۱٤۰۱) فكان ذلک مدعاةً للبحث فی الدعاء وعاملاً لإهتمامنا ومثيراً لعملية دراسة تحت عنوان دراسةالتوازی النحوی فی أدعية القرآنية لما برأينا فيها من إمكانية فی إستبطان الدلالات والكشف عن دقايق المعانی والوقوف من خلالها عند مكامن الإعجاز والاسلوبية فی الآيات القرآنية. هذه الآيات تتنوع تبعاً للأغراض والمطالب وتَتلوّن فی ضوء نفسيات الداعين وتتشعب حسب حاجاتهم فجاء إنتقاء الآيات توخياً للدقة فی مساوقة حجم الدراسة فرأينا أن الآيات تتنوع بين آياتٍ دعا الله لنفسه وبين آيات أدعية الأنبياء وبين أدعية أهل الجنة و أهل النار وبعض أدعية أخرى.

التوازي

إذا ما عدنا إلى المعاجم العربية وجدنا أنّ التوازی جاء بمعنى: المقابلة والمواجهة، ففي مادة وزي في لسان العرب ما يدلّ على الموازاة: «قال أبو البختری: فوازينا العدوّ وصافناهم، الموازاة: المقابلة والمواجهة، قال: والأصل فيه الهمزة، قال آزيته إذا حاذيته». (ابن منظور، ۱۹۹۲م: م: وزي)

فالتوازی عبارةٌ عن جملٍ متقابلة ومتواجهة، حيث إذا أتيت بجملة وجب أن تقابلها بأخرى توازيها في التركيب. وأما المعنى الإصطلاحی للتوازي، فلم نجد في كتب النحو ما يدلّ عليه بشكلٍ صريحٍ؛ غير أنّه إتّخذ في النقد الحديث تعاريف عدّة متقاربة منها أنّه: «عبارة عن عنصر بنائی في الشعر يقوم على تكرار أجزاء متساوية» (ربايعة، ۱۹۹٥م: ۸۰) أو عبارة عن تماثل قائم بين طرفين من السلسلة

اللغوية نفسها، وقد فسّر ذلك بأنّ هذين الطرفين عبارة عن جملتين لهما البنية نفسها، حيث يكون بينهما علاقة متينة تقوم إمّا على أساس المشابهة، وإمّا على أساس التضاد. أو عبارة عن متواليتين متعاقبتين أو أكثر لنفس النظام الصرفي، النحوي، المصاحب بتكرارات أو إختلافات إيقاعيّة و صوتيّة أو معجميّة دلالية. (كنوني، ١٩٩٩م: ٧٨) أو تشابه البنيات واختلاف في المعاني. (مفتاح، ١٩٩٧م: ٢٥٩).

كما نعلم أن النقد الأدبي أكثر علوم اللغة العربية تطوراً وإنفتاحاً على الثقافات الأخرى وكذلك إتصاله بالعلوم الأخرى أمثال علم النفس وعلم الاجتماع، وهذه السعة الواسعة منحته قدرة على دراسة كل النصوص الأدبية قديمها وحديثها بفضل مناهجه الكثيرة المتنوعة والوصول إلى نتائج جديدة لم يُسبق إليها. والنقد الحديث بدا بما إتفق عليه النقاد القدامى، أن التوازي بنية صوتية تشمل الشعر بقوافيه والنثر بسجعه، حتى أصبح ركيزة أساسية من ركائز الإيقاع (إسماعيل، ١٩٨٦م: ٢٢١)، فهو أي التوازي سمة إيقاعية قلما يخلو أي شعر منها وتتجاوز الشعر إلى كثير من صيغ الخطاب والنصوص الدينية القرآن الكريم. (الرواشدة، ١٩٩٨م: ٩)، فبوساطته يتحقق «نظام من التوازن الصوتي والدلالات الصوتية تنتظم تحت مصطلح التوازي وتخضع لما يسمى توازي التناسب» (محمد محمود المشهداني، ٢٠٠٤م: ٧٥) لذلك عُدّ المستوى الصوتي الأول ضمن أربعة مستويات لمتوازي حددها الناقد فاضل ثامر (ثامر، ١٩٨٧م: ٢٤٢) وهذه السمة أو البنية الصوتية تعتمد على «متواليتين متعاقبتين أو أكثر لنفس النظام الصرفي النحوي المصاحب بتكرارات أو باختلافات إيقاعية وصوتية أو معجمية دلالية» (ربايعة، ١٩٩٥م: ٨٠)، وبعبارة أخرى هو «تعادل فقرات الكلام وجمله كما في النثر المزدوج أو شطري البيت الواحد، من حيث الإيقاع والوزن، أما التوازي فهو أن يستمر هذا التوازن في النص كله، كالذي نجده في القصيدة الشعرية، إذ يتكرر إيقاع كل شطر منهما في كل بيت منهما ويستمر حتى نهايتها، بحيث يكون الجناح الأيمن من القصيدة يوازي جناحها الأيسر من حيث الوزن والإيقاع» (عبدالمجيد ناجى، ١٩٨٤م: ٥٩) وقد عرفه عبدالواحد حسن الشيخ بأنه «عبارة عن تماثل، أو تعادل المباني، أو المعاني في سطور متطابقة الكلمات، أو العبارات قائمة على الازدواج الفني وترتبط ببعضها، وتسمى عندئذ بالمتطابقة، أو المتعادلة، أو المتوازية، أو المتقابلة» (حسن الشيخ، ١٩٩٩م: ٢٤)

ويعد التكرار ركناً أساساً في بنية التوازي لأنه يولد صوتاً يؤدي وظيفة دلالية تنسجم مع سياق الجملة التي ورد فيها، ولكنه تكرار غير متكامل (قاسم الرمز، ٢٠٠٢م: ٣٦)، لأنه التشابه في التوازي لا يصل إلى

حد التطابق التام بينهما (ياكبوسون، ۱۹۸۸م: ۳۳) لكنه يصل إلى حد التقارب إذا وجدت «أبنية ذات صفات صوتية متقاربة» (الرواشدة، ۱۹۹۸م: ۹)، فهو أي التوازي «تأليف ثنائي متماثل ليس متطابقا، وكثير من بنى النص التي يحتوي عليها التوازي هي بنى متساوية أو متكررة بأي شكل كان» (النجار و محمد، ۲۰۰۹م: ۱٤۹)، لكنه يختلف كما نوهنا عن التكرار فـ«التوازي... يصير أحياناً إلى القانون السابع التكرار حين لا يقتصر على التشابه في صيغ التركيب وترتيب الأجزاء، بل يعيد النسق بحروفه وأحياناً يتحول إلى التوازن حين يضيف إلى ترتيب الأجزاء وحدة الصيغة ووحدة الوزن، مع ذلك تبقى جسور متصلة بين الأنواع جميعاً» (الحسناوي، ۲۰۰۰م: ۲۳۸) يستفاد مما قلنا أن التوازي ينقسم إلى الصوتي والصرفي، والنحوي أو التركيبي، والبلاغي.

التوازي النحوي

إنّ النص وحدة دلالية، والجمل وسيلة يتحقق بها ألنص (خطابي، ۱۹۸۸م: ۱۳) فمعنى الجملة يتألف من عدة معانٍ جزئية، وليس مراد المتكلم من نظم الجملة هذه المعاني، وإنما هي وسيلة لغاية ينشدها، تتمثل في المعنى الدلالي الواحد، أي: إن المعاني الجزئية تتشابك وتتفاعل ساعية إلى غاية مستهدفة منها، وهي إبراز معنى دلالي واحد (حميدة، ۱۹۹۷م: ۱۳۰) إلا أن الاتساق لا يتم في الدلالة فحسب، وانما يتم أيضاً في النحو وفي المفردات، إذ إن التفاعل بين المعاني المعجمية والوظيفية الجزئية داخل الجملة، لابد له من نظام تتفاعل فيما بينها كي تؤدي في النهاية المعنى الواحد المنشود، وأساس هذا التفاعل التركيب النحوي، إذ لولا التركيب النحوي ما نشأ المعنى الدلالي الواحد المفهوم من الجملة. إن الجملة المقبولة دلالياً لابد أن تتضمن علاقات تلاؤمية صحيحة، وهذه العلاقات علاقات أفقية، أي: إنها تركيبية، ولايمكن أن تنشأ إلا بطريق التركيب النحوي، ومن هنا يفترض أنّ التركيب النحوي هو الوسيلة المباشرة التي أعدتها اللغة لنشوء المعنى الدلالي للجملة (المصدر نفسه، ۱۳۱)، وهناك تفاعل بين العناصر النحوية والعناصر الدلالية، إذ إن العنصر النحوي يمد العنصر الدلالي بالمعنى الأساسي في الجملة الذي يساعد على تمييزه وتحديده، كما يمد العنصر الدلالي العنصر النحوي كذلك بعدد من الجوانب التي تساعد على تحديده وتمييزه، فبين الجانبين أخذ وعطاء وتبادل تأثيري مستمر (حماسة عبداللطيف، ۱۹۸۳م: ۱۱۳)، فالقصد معرفة ولكن ما تحدثه قواعد النحو وما سيتبعه من معنى وما يتولد

عن النظم من مدلول، إذ إنّ الغرض ليس بنظم الكلم إن توالت ألفاظها في النطق، بل إن تناسقت دلالتها وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل.

فالتوازي «بهذا المعنى... يساعد على تنمية الصورة الفنية وأطراد نموها، وحيويتها» (حسن الشيخ، ١٩٩٩م: ٣٤) ولأجل ذلك جدّ النقاد المحدثون التنبه على شمولية التوازي بأنواعه الكثيرة في القرآن الكريم فحاتم الصكر تنبه على أهمية البنية الصوتية له وقد أسماه إيقاع التعاقب أو النمو المتوالي «الذي ينشأ عن العلاقة التراتبية بين وحدات متجاورة تهدي إحداهما الأخرى وصولا إلى الختام، وهذا النوع من التوازي له ميزة نثرية، فهو ليس قائماً على المشابهة والتعارض، بل على التعاقب المتنامي لوحدات النص بحيث يُنتقل من وحدة إلى جارتها دون إحساس بالنفور أو إنفصال بينها» (العربي، ٢٠١٥م: ٣٦)، وغالبا ما «يرد في أواخر القرائن على شكل تعقيب أو تذييل... وينطوي على أكثر من جملة» (النجار و محمد، ٢٠٠٩م: ٢٣٩)

للتوازي أهمية كبيرة فهو «عنصر تأسيسي وتنظيمي في آن واحد» (مفتاح، ١٩٩٤م: ١٤٩) لما له من أثر في إبراز العلاقات الصوتية على ترابط بنية النص من خلال تقاربها الصوتى الدلالي والإيقاعي. ومن هنا فالتوازي يظهر على المستوى الصوتي والصرفي، والتركيبي. يختص مستوى التركيبي من التوازي بتنظيم الكلمات في جمل ودراسة تركيب الجملة و البنى المتكئة على التركيب النحوي، تعد من أهم العناصر المكونة للتوازي فهي تحدد السمات النحوية الأساسية في اللغة وانتظامها، والتراكيب النحوي يؤدي وظيفتين أساسيتين فهو يخدم الإيقاع بتكرار التراكيب وأنظمتها من جانب ويحقق المعنى الدلالي من جانب آخر. وقد نبه *رومان ياكوبسون* إلى دور التوازي النحوي في تحديد السمات النحوية الرئيسية التى تشكل البنية الحقيقية للنظام، والتي تبدو للوهلة الأولى متشابكة جدا، تقدم بالمقارنات الدلالية التى يمكن تطبيقها في نظامٍ متوازٍ. (الحمداني، ٢٠١٣م: ٧١) ويعد التوازي على المستوى النحوي من أهم الأنواع وأبرزها وأكثرها تاثيراً، حيث أن تكرار الصورة النحوية نفسها إلى جانب عودة الصورة الصوتية نفسها يساعد على إبراز الهدف المقصود.

فالتوازي من جانب التركيب يتمثل إذن في «تقسيم الفقرات بشكل متماثل في الطول والنغم والتكوين النحوي، بحيث تبرز عناصر متماثلة في مواضع متقابلة في الخطاب من أجل أن يتحقق الإنسجام والتنوع والإتساق في البناء وتعزيزاً للإيقاع» (فضل، ١٩٩٢م: ٢١٥) ومما تقدم يمكن أن نعرف التوازي النحوى بأنه: سلسلتان متواليتان أو أكثر لنفس النظام الصرفي النحوي المصاحب بتكرارات أو

باختلاف إيقاعية وصوتية. وبذلك يكون التوازي النحوي تأليفا لمجموعة من الثوابت والمتغيرات. فالثوابت عبارة عن تكرارات خالصة في مقابل المتغيرات التي بمثابة اختلافات خالصة.

أنواع التوازي النحوي

ينقسم التوازي التركيبي على نوعين هما:

(أ) **توازي البنى المتشابهة:** تتم المتواليات في هذا النوع «وفق الصورة النحوية نفسها التي تنتظم في صيغ متوازنة» (كنوني، ١٩٩٧م: ١١٨) ويقوم على مبدأ التماثل إلا أن هذا التماثل غير تامٍ، وذلك أن بعض عناصر التوازي المكونة له تبرز اختلافًا ما (خليل إسماعيل، ٢٠٠٢م: ١٠٣) وأساس قيام هذا التوازي هو الإستناد إلى بنى صرفية ونحوية منتظمة (كنوني، ١٩٩٧م: ١٢٠) ومثال ذلك التوازي الحاصل في (ان)، والتوازي الحاصل في (لم).

(ب) **توازي البنى المتغايرة:** يقوم هذا النوع على (أساس التناقض الحاصل بين طرفين متقابلين) (المصدر نفسه، ٢٧١)، و يتسم هذا النمط بوجود تقابل دلالي بين عنصرين أو بين موقعين في سلسلتي كل متوالية على حدة (المصدر نفسه، ١٢١)، ومثل ذلك التوازي الحاصل بين النكرة والمعرفة، وبين النفي والإثبات، وبين الذكر والحذف، وبين الإسم والفعل، وقد يكون في بعض الأحيان وفق الصورة النحوية نفسها التي تنتظم في صيغ متوازنة نحوية ومختلفة دلالياً، كالتوازي الحاصل بين (كان وأصبح)، وبين (إنّ ولكنّ)، وبين (لن وحتى).

ومن هنا فإن عملية المزج بين نوعي التوازي ـ التركيبي والصرفي ـ ليس بالأمر الصعب، وإنما هو ربط متاح في ظل وجود هذين النوعين من التوازي التركيبي، خاصة بحضور عناصر التوازي الصرفي بين هذه العناصر الكلامية.

دلالات التوازى التركيبى تحقق وظيفة دلالية من أبرزها

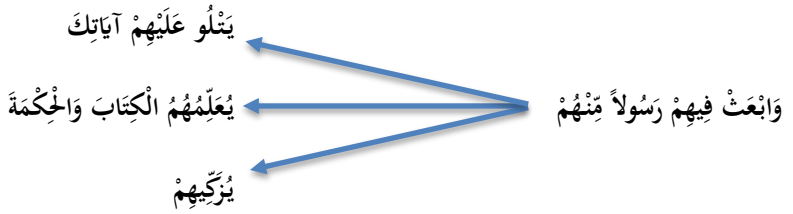
الدالة الأولى: تقوم على أساس من إيراد فكرة في السلسلة الكلامية الأولى، وإيراد ما يرادفها أو يخالفها في المتوالية التي تليها، ويهدف هذا النمط من التوازي إلى إقناع المتلقي بما في المتواليتين من فكرة وهذا النمط من التوازي يدخل في صميم فكرة التوازي (الترادفي). (الرواشدة، ١٩٩٨م: ٢٢)

ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ أَنْجَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ وَيُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَاب وَفِي ذَلِكُمْ بَلاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ**﴾ (إبراهيم: ٦)

توازي الأفعال	توازي الفاعل	توازي المفعول به
يسوم	واو	كُمْ
يذبّح	واو	أَبْنَاءَكُمْ
يستحي	واو	نِسَاءَكُمْ

الدالة الثانية: دالة ألتضاد أو الطباق، وتقوم هذه الدالة على أساس معارضة «المتوالية الأولى أو إنكارها، وهو مفهوم الطباق في اللغة» (الرواشدة، ١٩٩٨م: ٢٣) ومثال هذه الدالة ما جاء في سورة الأنعام: ﴿**قُلْ أَنَدْعُو مِن دُونِ اللهِ مَا لاَ يَنفَعُنَا وَلاَ يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَى أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللهُ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى ائْتِنَا قُلْ إِنَّ هُدَى اللهِ هُوَ الْهُدَى وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ (الأنعام، ٧١) فالطباق ورد في النص السابق بين الكلمات: (لاَ يَنفَعُنَا وَلاَ يَضُرُّنَا) وأيضا ما جاء في سورة يونس: وَإِذَا مَسَّ الإِنسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِداً أَوْ قَآئِماً (يونس، ١٢) فالطباق وردَ في النص السابق بين الكلمات: (قَاعِداً أَوْ قَآئِماً) نلاحظ أن الطباق قد أمتد في آيات الدعاء من أولها حتى آخرها معتمداً في ذلك على التوازي التركيبي ألذي ساعده على إقامة علاقاتٍ ثنائيةٍ، وذلك من أجل خلق مقارنة لبيان الحال.

الدالة الثالثة: وتكون فيها المتوالية الأولى ناقصة دلالياً يمكن إتمامها في الدالة الثانية، أو الثالثة (الرواشدة، ١٩٩٨م: ٢٣) وتسمى دالة (التأليف) أو (التركيب) ومثال ذلك في سورة البقرة حيث يقول: ﴿**رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ**﴾ (البقره، ١٢٩)



نلاحظ في هذه المتواليات أنها ارتكزت على أساس تركيبي وهو: فعل + فاعل+ مفعول به

إذا تأملنا الآية السابقة نجد أنّ المتواليات قد شكلت توازياً نحوياً إنقسم بدوره على نسقين نسق الأنبياء ونسق الثاني أشياعهم.

كثيراً ما ترد التراكيب المعطوفة متوازيةً وهو الشائع في كثير من النصوص وبخاصة القرآنية منها، كما أشرنا إلى شواهده وفي هذا يقول فضل حسن عباس: «إنّ عطف الجملة على الجملة المشابهة لها من حيث التركيب يكون أكثر إنسجاماً، وتكون النفس أكثر قبولاً له، كأن تعطف الجملة الإسمية على جملة اسمية، وأن تعطف الجملة ذات الفعل المضارع على مثلها، وكذلك الجملة ذات الفعل الماضي وهذا هو الأصل؛ كقولنا: يقوم ويعقد، وقام وقعد.» (حسن عباس، ۱۹۹۷: ٤٤٥)

الأحرف العاطفة كأدات التوازي

تعدّ الأحرف العاطفة إحدى الأدوات التي تخلق التوازي أو إحدى الأدوات السابكة للنص. «الأحرف العاطفة ترتبط كلمة أو مجموعة أو جملة المتوازية إلى كلمة أو مجموعة أو جملة المتوالية أخرى، أو بعبارة أخرى، تربط بين جملتين أو أكثر أو كلمة أو مجموعة في مهمة نحوية» (فرشيد ورد، ۱۳۸۲ش: ٥٢٧) تسمى مجموعة محدودة من الكلمات النحوية أحادية المقطع التي يتم استخدامها ككلمات وتقع بين هيكلين، مما تسبب في ظهور بناء التوازي، بأدات التوازي. ومثال ذلك جاء في آيات الدعاء حيث يقول:

﴿**إِيَّاكَ نَعْبُدُ و إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ**﴾ (الحمد، ٥)

﴿**اجْعَلْ هَذَا بَلَداً آمِناً وَ ارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُم بِاللهِ وَ الْيَوْمِ الآخِرِ قَالَ وَ مَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلاً ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَى عَذَابِ النَّارِ وبِئْسَ الْمَصِيرُ**﴾ (البقرة، ١٢٦)

﴿**رَبَّنَا وَ ابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ ويُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنتَ العَزِيزُ الحَكِيمُ**﴾ (البقرة، ١٢٩)

﴿**رَبَّنَا وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ وثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ**﴾ (البقرة، ٢٥٠)

﴿**رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا ولاَ تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْراً كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا ولاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا واغْفِرْ لَنَا وارْحَمْنَا أَنتَ مَوْلاَنَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ**﴾ (البقرة، ٢٨٦)

في الآيات السابقة، نرى أن أحرف العاطفة ـ واو، وفاء، وثمّ، وأوـ تلعب دوراً مهمّا في خلق التوازي؛ لكن الحرف العطف الذي يبرز و يظهر بصورةٍ خاصةٍ في آيات الدعاء هو مجرد حرف

(الواو). يعطي التكرار الأكثر لاستخدام هذا الحرف بتردد مائةً وعشرينَ مرةً إبرازًا خاصًا لأسلوب هذه الآيات ويظهر في الواقع الأسلوب المحدد للآيات.

وإنطلاقاً من فكرة التوازي القائم بين الجمل، وبين الكلمات داخل هاته الجمل فقد عد عبدالقادر الفأسي الفهري «تحديد طبيعة وعدد المقولات الوظيفية والصرفية، ضمن الإشكالات الهامة في بنية الجملة» ويقصد بذلك البنية النحوية والأوزان الصرفية الداخلة في تشكيل الجمل المتوازية وفي طريقة الربط بينها سواء بحروف الجر أو العطف. (الفاسي الفهري، ١٩٩٠: ٥١)

البنية التوازي لها أنواع مختلفة وفقًا لتركيباتها: الأول: التوازي في الكلمة: في هذا النوع من البناء، تتكّون المتواليات المكونة من الكلمة. الثاني: التوازي في مجموعة من الكلمات: تتكون البناء، من مجموعات، وتشكل معًا بنية متوازية متماسكة. الثالث: التوازي في الجملة، إسمية كانت أو فعلية: في هذا النوع من البناء، تتشكل المتوازيات من الجمل الفعلية والإسمية. يزداد نوع من التوازى المعجمى بشكل واضح فى هذه الآيات بصورة التكرار و الهدف من هذا التكرار التأكيد على المعنى و تحقيق المناسب بين الوحدات اللغوية و التوافق فى الايقاع و الدلالة. اضافة الى هذا التكرار يشكل ترجيعاً لغوياً نغمياً يرفع مستوى التأثير الانفعالى عند القراء. لما يصاحبه من لمسات عاطفية وجدانية يفرعها ايقاع المفردات المكررة بشكل تصحبه الدهشة و المفاجأة، مما يجعل التأمل و التأويل ذات فاعلية عالية كما فى الآيات التالية:

في آيات الدعاء، يتم إستخدام هذه الأقسام من التوازي.

أما التوازي في الكلمة نراه بكل الوضوح كما جاء في قوله تعالى:

﴿**وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ**﴾ (آل عمران، ١٦٨)

﴿**اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا**﴾ (آل عمران، ١٩٣)

﴿**مَن يُنَجِّيكُم مِّن ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ**﴾ (الأنعام، ٦٣)

﴿**تَدْعُونَهُ تَضَرُّعاً وَخُفْيَةً**﴾ (الأنعام، ٦٣)

﴿**وَادْعُوهُ خَوْفاً وَطَمَعاً**﴾ (الأعراف، ٥٨)

﴿**آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالاً**﴾ (يونس، ٨٨)

﴿**فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾ (يوسف، ١٠١)

﴿**وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ**﴾ (ابراهيم، ٣٩)

التوازي في مجموعة من الكلمات ومثال ذلك جاء في آيات الدعاء حيث يقول:

﴿مِنْهُم بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ﴾ (البقرة، ١٢٦)

﴿آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الآخِرَةِ حَسَنَةً﴾ (البقرة، ٢٠١)

﴿افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا﴾ (الاعراف، ٨٩)

﴿اغْفِرْ لِي وَلأَخِي﴾ (الأعراف، ١٥١)

﴿اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (نوح، ٢٨)

التوازي في مجموعة من الكلمات يكون أقل إستخدامًا في آيات الدعاء من التوازي في الكلمات.

التوازي في الجملات

أولى النحاة الجملة في دراساتهم العناية الفائقة، فهي الأساس الذي ينهض عليه صرح النحو، والمحور الذي تدور عليه أبحاثه وقوانينه، ومن هنا كان لتوازي الجملة أهميةٌخاصةٌ. ولما كانت الجملة العربية تقوم على ركنين إثنين هما: المسند والمسند إليه كان لهما التأثير المباشر في طبيعة توازي الجملة، فتوازي الجملة يقوم على الأساس التركيبي نفسه، وتوازي الجملة كما أشرنا يقسم على نوعين: الأول توازي الجملة الاسمية والثاني توازي الجملة الفعلية.

التوازي في الجملة الفعلية

يعتمد توازي الجملة الفعلية على الأساس التركيبي نفسه، ويستند في ذلك على البناء النحوي الذي يتكون من (الفعل)، و (الفاعل)، و قد يتعدى إلى (المفعول به) (ينظر: السامرائي، ١٩٨٠م: ٨٢- ٨٣) و للزمن في مثل هذا النوع من التوازي دورٌ مهمٌ في تماثل المتواليات فضلاً عن تأثيره في دلالة الأفعال. ومن أنماط توازي الجملة الفعلية في القرآن الكريم وفي آيات الدعاء:

﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (الحمد، ٥)

﴿اجْعَلْ هَذَا بَلَداً آمِناً و ارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ﴾ (البقرة، ١٢٦)

﴿أَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَ تُبْ عَلَيْنَا﴾ (البقرة، ١٢٨)

﴿يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَ يُزَكِّيهِمْ﴾ (آل عمران، ١٦٤)

﴿ثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَ انصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة، ٢٥٠)

﴿وَاعْفُ عَنَّا وَ اغْفِرْ لَنَا وَ ارْحَمْنَا﴾ (القرة، ٢٨٦)

﴿فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَ كَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَ تَوَفَّنَا مَعَ الأَبْرَارِ﴾ (آل عمران، ١٩٣)

﴿اجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيّاً وَ اجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيراً﴾ (النساء، ٧٥)

﴿مَا لاَ يَنفَعُنَا وَ لاَ يَضُرُّنَا﴾ (الأنعام، ٧١)

﴿وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَ تَرْحَمْنَا﴾ (الأعراف٢٣)

﴿اطْمِسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَ اشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ (يونس، ٨٨)

﴿أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَ أَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ﴾ (الإسراء، ٨٠)

نرى نوعاً من التوازى الصوتى على كمّ الاصوات المتشابهة المتكررة و المتقابله أحياناً و كثافتها و كيفية توزيعها فى بنية النص، لأن رصد الأصوات المتوازية من حيث تراكمها الصوتى و الفضاء التوازنى يمثل عماد الموسيقى الشعرية و مفسرها و لكن ذلک لايعنى التوقف عند كل متماثل أو تخالف صوتى و إنما التقاط البنيات الصوتيه فى هذه الآيات تعكس الجانب النفسى و الإنفعالى و تعمل على إنتاج النغمة الايقاعية فى الآيات؛ كما لاحظنا أن التراكيب المتوازية متنوعةٌ في القرآن حسب ورودها في آيات الدعاء إلى مجموعة من الأشكال التي نطلق عليها إسم (بنيات نصية)، لها دور كبير في تماسك النص وفي توجيه بعض الدلالات والمعاني الجزئية والكلية ويعتمد توازي الجملة الفعلية على المكون التركيبي، الذي يتكئ في نسجه على البناء النحوي المكون من الفعل، والفاعل، وقد يتعدى أحيانا إلى المفعول به. (السامرائي، ١٩٨٠: ٨٢)

وللزمن في مثل هذا النوع من التوازي دورٌ مهمٌ في تماثل الجمل المتوالية فضلاً عن تأثيره في دلالة الأفعال، وهو ما عبر عنه ياكوبسون بقوله: «إن وزن المتواليات عبارة عن وسيلة لاتجد تطبيقاً لها في اللغة، خارج الوظيفة الشعرية، وقد أعطيت في الشعر، تجربة قابلة للمقارنة مع تكرار الزمن الموسيقى» (ياكوبسون، ١٩٨٨: ١٠٥)

تراكيب فعلها مضارع

من هذا القبيل قوله تعالى:

﴿إِنْ هِيَ إِلاَّ فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاء وَتَهْدِي مَن تَشَاء﴾ (الأعراف، ١٥٥)

تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاء= فعل+فاعل+ مفعول به

وَتَهْدِي مَن تَشَاء= فعل+فاعل+مفعول به

﴿كَيْ نُسَبِّحَكَ كَثِيراً* وَنَذْكُرَكَ كَثِيراً﴾ (طه، ٣٣-٣٤)

نُسَبِّحَكَ كَثِيراً= فعل+فاعل+مفعول به+ مفعول مطلق

وَنَذْكُرَكَ كَثِيراً= فعل+فاعل+مفعول به+مفعول مطلق

التوازي التركيبي في هذه الجملات= فعلٌ مضارعٌ+فاعلٌ+مفعولٌ به، مع دخول حرف العطف الواو على التركيب الثاني، وقد تولد عن هذا التوازي إيقاع خاص. فالتراكيب النحوية في النص إذن تصبح ذات طابع جمالي تأثيري إلى جانب طبيعتها المعنوية والعلائقية.

تراكيب فعلها ماض

من هذا القبيل قوله تعالى:

﴿**إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً**﴾ (الاحقاف، ١٥)

بَلَغَ أَشُدَّهُ= فعل+فاعل+ مفعول به

وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً= فعل+فاعل+ مفعول به

﴿**فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انقَلَبَ عَلَى** وَجْهِهِ﴾ (الحج، ١١)

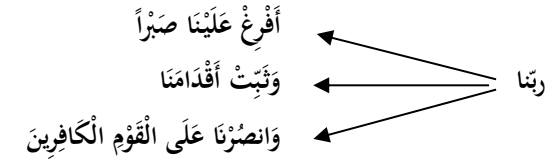
فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ=فعل+ مفعول به+فاعل

وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ=فعل+مفعول به+فاعل

تمثل بنيات تركيبية متوازية تصنع تناسقاً صوتياً من خلال جرسها الموسيقي الذى يعتمد القواعد النحوية. فالتوازي التركيبي هنا: فعل ماض+فاعل أو فعل ماض+مفعول به. وذلك في كونها جميعاً مشتركة في دلالتها على الزمن الماضي؛ إذ تدلّ هذه الأفعال على زمن مضى وإنقضى قبل زمن التكلم. وقد إستند التوازي في هذه الجمل المتوالية على تناسق حرف (الواو) أيضاً وجاء هذا التناسق في بداية المتواليات لتجمع المتواليات في حكمٍ واحدٍ ف (الواو) حرف عطف ومعناه مطلق الجمع.

تراكيب فعلُها أمرٌ

التماثل في توازي فعل الأمر يكون في صيغته التي تدل على الأمر وعلى الطلب كما ان التماثل يكون في زمن هذه الأفعال، ومن التوازي في صيغة فعل الأمر قوله تعالى: ﴿ **رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْراً وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ**﴾ (البقرة، ٢٥٠). فالتوازي في هذه الآية قائمٌ على أساس تركيبي مكون من: فعل أمر+فاعل (أنت)



إستند التوازي على تناسق حرف (الواو) وجاء هذا التناسق في بداية المتواليات لتجمع المتواليات في حكم واحد ف (الواو) حرف عطفٍ ومعناه مطلق الجمع. كما إعتمد التوازي على توحد الضمير (أنت) في كل من (أَفْرِغْ، و وَثَبِّتْ، و وَانصُرْنَا)، وجاء هذا التوحد للضمير (أنت) من أجل التماثل بين هذه الأفعال فاسندت الأفعال إلى الضمير (أنت) لتشترك في خطابٍ واحدٍ، وهذه الأفعال أفعال أمر إشتركت في كونها أفعال لازمة أو متعدية كما فى الأمثلة الآتية:

﴿وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا ﴾ (البقرة، ٢٨٦)

﴿رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ الأَبْرَارِ﴾ (آل عمران، ١٩٣)

في آيات الدعاء وفي الجملات المتوازية كان فعل أمر أكثر استعمالا بالنسبة إلى المضارع و الماضي و الفعل الماضى أقلّها. كما نلاحظ نوعاً من التوازى الصرفى فى هذه الآيات و يعتمد هذا النوع من التوازى على تكرار بنىً لفظية ذات صفات متشابهة، كاصيغ الاشتقاقية أمثال اسم الفاعل و اسم المفعول و أنواع الفعل لتعزيز الجانب الايقاعى؛ والمتأمل فى هذه الآيات فوق الاشارة يدرک أنها تكثر من بنية الصيغ الصرفية كالفعل و اسم الفاعل و... فى إقامة التوازى.

توازي الجملة الاسمية

تقوم الجملة الاسمية على ركنين أساسيين، هما: المبتدأ والخبر، وهذا التكوين المعياري للجملة الإسمية قائمٌ على أساس تمام المعنى واكتمال الفائدة، إذ أن المبتدأ مسند إليه، والخبر مسند، وبهذا تكتمل الفائدة المعنوية في الجملة الاسمية.

فالمبتدأ يشير إلى ذلك الاسم المرتفع في بداية الجملة، والمجرد عن العوامل اللفظية الناسخة للابتداء، وهو الاسم الموضوع أصلاً للإسناد إليه، أو الصفة التي اعتمدت على أحد أحرف الاستفهام أو النفي، والرافعة لما بعدها أو ما جرى مجراه ويقوم هذا النوع من التوازي على تكرار الصورة النحوية نفسها، ويستند على ركني الجملة الاسمية: المبتدأ والخبر، وتكون أنماط الجملة الاسمية متماثلة في مكوّناتها،

متباينة في معانيها، ومردّ ذلك إلى هيئة النظم ومواقع الوحدات اللغوية فيها (أسعد عرار، ۲۰۰۳م: ۵۹) ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿**للرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُواْ وَلِلنِّسَاء نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ**﴾ (النساء، ۳۲)

هنا تكونت أطراف المتوالية الاسمية بين مواقع متوازنة، والجملة الفعلية بعدها هي متممة المعنى للاسمية هنا، فكانت أطراف المتوالية مكونة على النحو التالي:

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُواْ= جار ومجرور (في موضع الخبر) +المبتدأ+ جار ومجرور+فعل+فاعل

وَلِلنِّسَاء نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ= جار ومجرور (في موضع الخبر) +المبتدأ+ جار ومجرور+فعل+فاعل.

فالأساس في هذا التوازي التركيبي= الخبر+المبتدأ؛ وأن التوازي في الجملة الاسمية أن أطراف المتوالية كانت بين مواقع متوازنة.

توازي التكرار

هناكَ فرقٌ بين التوازي وبين التكرار، أمّا التوازي هو التشابه القائم على تماثل بنيوي في بيت شعري أو أبيات شعرية. وعادة ما يكون ألتشابه بين المتوازيين بإعتبارهما طرفين متعادلين في الأهمية من حيث المضمون والدلالة، ومتماثلين من حيث الشكل في التسلسل والترتيب. ويشترط في التوازي عنصر التوالي دون وجود فاصل بين الجمل المتوازية. في حالة أنّ التكرار ظاهرة موسيقية ومعنوية تقتضي الإتيان بلفظ متعلق بمعنى، ثم إعادة اللفظ مع معنى آخر في نفس الكلام.

توازي التكراري هو نوع من التوازي الذي يحكم بنية النص من خلال تكرار بعض الألفاظ والوحدات الإسمية منها والفعلية ومنه قوله تعالى: ﴿**لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلاَ تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْراً كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنتَ مَوْلاَنَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ**﴾ (البقرة، ۲۸٦)

فالتركيب المتكرر في الآية «ربّنا» ورد في شكل أسلوب نداء مكون من: أداة النداء (يا المحذوفة) + المنادى (ربّ) + نا (المضاف إليه) وتكرار هذا التركيب بهذه الصيغة كانت بمثابة صرخة جرى نسغها في أوصال النص، وهي صرخة نابعة من أعماق وجود المدعوّ، إذ جاءت بطريقة عفوية، فبعد أن بادرت به الحيل وضاقت به السّبل أم يجد أمامه سوى صيغة النداء (ربّنا) التي وفرت لنفسه السكينة والطمأنينة ولصرخته نوعاً من التآلف الصوتي.

توازي المطابقة

وبضدها تتميّز الأشياء. هذا ما قرره المتنبى قبل أكثر من ألف عام، وهو قرار ناتج عن ملاحظة وعن تجربة حياتية عميقة، وهي نتيجة مؤسسة على تآزر بين ما تراه العين وبين ما يؤوّله الحدس، ذلك أنه «يبتدى للإنسان من وراء حدسه و من خلال ملاحظته أن الثنائية هي قوام الموجودات، وضمن مدى واسع من الشمول، سواء تراءى له ذلك في داخل ذهنه، أو في رحاب الكون والحياة» (الدقاق، ٢٠١٠: ٣٨).

وإذا كان الترادف ميزة نصيّة دالة على نوع من التوازن الذي يحدثه هدوء أحداث النص والناصّ، فإن التضاد أو المطابقة على النقيض من ذلك؛ فهو في الكثير من النصوص يُعدّ أيقونة للاستياء والثورة والغضب والجنون، وهو في النهاية موقف من الزمان والمكان والناس والكون بكافة تشكّلاته ومن الواضح أن «تشكيل الصورة التنافرية في النص الشعري يتطلب وعيا خلاقاً من قبل المتلقى لإحداث حالة من الانسجام بين المعنيين المتنافرين، أو بين الدال و المدلول» (عليمات، ٢٠٠٤: ٣١٩).

والمطابقة عند البلاغيين هي الجمع بين اللفظ وضده، يقول أبو الهلال العسكرى: «قد أجمع الناس على أن المطابقة في الكلام هي الجمع بين الشيء و ضده في جزء من أجزاء الرسالة أو الخطبة أو بيت من بيوت القصيدة مثل الجمع بين السواد والبياض، والليل والنهار...» (العسكري، أبوهلال، د. ت: ٣١٦) وتوازي المطابقة هو الذي ينص في تحديده الأول على أن يقوم السطر الشعري الثاني أو الجملة الثانية من النص بالتضاد مع السطر الأول أو الجملة الأولى من التركيب نفسه. كقوله تعالى: ﴿**أَنَدْعُو مِن دُونِ اللهِ مَا لاَ يَنفَعُنَا وَلاَ يَضُرُّنَا**﴾ (المائدة، ٧١).

في الآية تتساوي الجمل نحويا وتطابق دلاليا وهذا ما أسهم في إبراز المعنى بشكل جليّ. فتتساوى التراكيب التالية: **لاَ يَنفَعُنَا**= فعل+فاعل+مفعول به ---- **وَلاَ يَضُرُّنَا**= فعل+فاعل+مفعول به

وفي قوله تعالى: ﴿**رَّبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ**﴾ (الإسراء، ٨٠)

في الآية تتساوي الجمل نحويا وتطابق دلاليا وهذا ما أسهم في إبراز المعنى بشكل جليّ. فتتساوى التراكيب التالية:

ربِّ ← **أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ**

ربِّ ← **وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ**

كما تلاحظ أن التراكيب المتطابقة تحدد طبيعة وتأثير التوازي النحوي أو التركيبي في النص.

نتائج البحث

بعد البحث عن آيات الدعاء و التوازى النحوى فيها حصلت المقاله الى النتايج التالية:

- أظهرت الدراسة أنه يمكن أن يجتمع في النص الواحد اكثر من نوع للتوازي فقد ينظر إلى النص من جوانب كثيرة، إذ يمكن أن يضم توازي البنى المتشابهة توازيات داخلية تنتمي إلى توازي البنى المتغايرة، كما يمكن أن يضم توازي البنى المتغايرة توازيات داخلية تنتمي إلى توازي البنى المتشابهة. فالتغاير والتماثل يحددان طبيعة وتأثير التوازي في النص.
- اتسم التوازي النحوي بوجود التماثل بين المتواليات إلا أن هذا التماثل يكون غير تام وقد يكون هذا التماثل محصوراً في الوظيفة النحوية لمتوالياته، وربما كان التماثل في المعنى الذي تؤديه متواليته.
- وضّح التوازي النحوي ما تحمله الأشكال النحوية من دلالة، وبيّن علاقة هذه الأشكال النحوية ببعضها، وتأثيرها على البنية الإيقاعية للنص القرآني.
- اظهرت الدراسة انه يمكن عد التوازي منهجاً لتحليل النصوص ويمكن الاعتماد على اتجاهات عدة في اختيار المتواليات وتحليلها تحليلاً نحوياً.
- للتوازي النحوي إيقاع خاص تظهره مجموعة من التشكيلات الاسلوبية، هذه التشكيلات تتضافر بنية ونحواً من اجل إكساب المركب القرآني إيقاعاً خاصاً يختلف عن أي إيقاع اخر.
- التوازي في الجملات الفعلية في آيات الدعاء كان اكثر استمالا بالنسبة للتوازي في الجملات الفعلية والتركيب التى فعلها أمر كانت أكثر استعمالا بالنسبة للتراكيب التى فعلها مضارع أو ماض.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

ابن منظور، جمال الدين. (۱۹۹۲). *لسان العرب* (نسقه وعلّق عليه علي شيري). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

ابن فارس بن زكريا، أبو الحسين أحمد. (۲۰۰۰). *معجم مقاييس اللغة*. بيروت: دار إحياء التراث.

أسعد عرار، مهدي. (۲۰۰۳). *ظاهرة اللبس في العربية: جدل التواصل والتفاصل*. عمّان—الأردن: دار وائل للنشر والتوزيع.

إسماعيل، عز الدين. (١٩٨٦). *الأسس الجمالية في النقد العربي: عرض وتفسير ومقارنة*. بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة.

ثامر، فاضل. (١٩٨٧). *مدارات نقدية في إشكالية النقد والحداثة والإبداع*. بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة.

حسن الشيخ، عبد الواحد. (١٩٩٩). *البديع والتوازي*. مصر: مكتبة ومطبعة الإشعاع الفنية.

حسن عباس، فضل. (١٩٩٤). *البلاغة فنونها وأفنانها*. الأردن: دار الفرقان.

الحسناوي، محمد. (٢٠٠٠). *الفاصلة في القرآن*. الأردن: دار عمار.

حماسة عبد اللطيف، محمد. (١٩٨٣). *النحو والدلالة: مدخل إلى دراسة المعنى النحوي الدلالي*. القاهرة: دار الشروق.

الحمداني، إبراهيم. (٢٠١٣). بنية التوازي في قصيدة فتح عمورية. *مجلة كلية التربية الأساسية*، ١٣، ٦٦-٧٤. https://ddl.mbrf.ae/book/5214102

حميدة، مصطفى. (١٩٩٧). *نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربية*. القاهرة: دار نوبار للطباعة.

خطابي، محمد. (١٩٨٨). *لسانيات النص: مدخل إلى انسجام الخطاب*. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

خليف الجبوري، حسين علي. (د.ت). *بحث في آيات الدعاء كما جاءت في القرآن الكريم*. د.م.

خليل إسماعيل ذنون، شروق الإمام. (٢٠٠٢). *الإيقاع في شعر شاذل طاقة* (رسالة ماجستير). كلية التربية، جامعة الموصل.

الدقاق، عمر. (٢٠١٠). جمالية الثنائيات والمتضادات في العبارة العربية. *مجلة المعرفة*، ٥٦١، ٣٨-٥٦. https://archive.alsharekh.org/Articles/64/2407/311866

ربايعة، موسى. (١٩٩٥). ظاهرة التوازي في قصيدة للخنساء. *مجلة دراسات العلوم الإنسانية*، ٢٢(٥). ٢٠٢٩-٢٠٥٠. https://surl.li/ffhdee

رضايي، رمضان. (١٤٠١). سبک لايه نحوى آيات دعا. *مجلة مطالعات سبک شناختى آيات دعا*، ٦(٢)، ٥٩-٣٥. 1022034/sshq.2023.376451.1246

الرواشدة، سامح. (١٩٩٨). التوازي في شعر يوسف الصائغ وأثره في الإيقاع والدلالة. *مجلة أبحاث اليرموك*، ١٦(٢)، ٣٣-٩. https://search.mandumah.com/Record/241419

السامرائي، إبراهيم. (١٩٨٠). *الفعل زمانه وأبنيته*. بيروت: مؤسسة الرسالة.

طنطاوي، محمد السيد. (د.ت). *جامع الدعاء من القرآن والسنة*. بنغازي: دار مكتبة الأندلس.

عبد المجيد ناجي، محمد. (١٩٨٤). *الأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية*. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

العربي، عبد الله. (٢٠١٥). *بلاغة التوازي في السور المدنية* (رسالة ماجستير). جامعة وهران، الجزائر.

العسكري، أبو هلال. (د.ت). *الصناعتين: الكتابة والشعر* (تحقيق محمد علي البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم). القاهرة: مؤسسة عيسى البابي الحلبي وشركاه.

عليمات، يوسف. (٢٠٠٤). *جماليات التحليل الثقافي*. عمّان: أدب.

الفاسي الفهري، عبد القادر. (١٩٩٠). *البناء الموازي: نظرية في بناء الكلمة وبناء الجملة*. المغرب: دار توبقال للنشر.

الفراهيدي، خليل بن أحمد. (١٩٨٠). *العين* (تحقيق محمد مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي). الكويت: دار الرشيد.

فرشيدورد، خسرو. (١٣٨٢ش). *درباره ادبيات و نقد ادبى*. طهران: اميركبير.

فضل، صلاح. (١٩٩٢). *بلاغة الخطاب وعلم النص*. الكويت: عالم المعرفة.

قاسم الرمز، أحمد. (٢٠٠٢). معالم أسلوبية عند ابن الأثير من كتاب المثل السائر. *مجلة المورد*، ٢، ٣١-٤٢. https://archive.alsharekh.org/Articles/38/17520/397969

كنوني، محمد. (١٩٩٧). *اللغة الشعرية: دراسة في شعر حميد سعيد*. بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة.

كنوني، محمد. (١٩٩٩). التوازي ولغة الشعر. *مجلة فكر ونقد*، ١٨، ٧٩-٨٨. https://search.mandumah.com/Record/517122

محمد محمود المشهداني، فائزة. (٢٠٠٤). *مستويات الخطاب في القصة القرآنية* (أطروحة دكتوراه). جامعة الموصل.

مفتاح، محمد. (١٩٩٤). *التلقي والتأويل: مقاربة نسقية*. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

مفتاح، محمد. (١٩٩٧). مدخل إلى قراءة النص الشعري. *مجلة فصول*، ١٦(١)، ٢٦٧-٢٤٨. https://archive.alsharekh.org/Articles/133/10322/209201

النجار، إسماعيل، و محمد، إشواق. (٢٠١٠). التوازي الصوتي في سورة القمر. *مجلة آداب الرافدين*، ٥٨، ١٨٩-١٤٧. https://search.mandumah.com/Record/412694

ياكوبسون، رومان. (١٩٨٨). *قضايا الشعرية* (ترجمة محمد الولي ومبارك حنون). المغرب: دار توبقال للنشر.

Transliterated References

Ibn Manzur, Jamal al-Din. (1992). *Lisan al-Arab* (Nasqahu wa-allaqa alayhi Ali Shiri). Bayrut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [in Arabic]

Ibn Faris ibn Zakariyya, Abu al-Husayn Ahmad. (2000). *Mujam Maqayis al-Lugha*. Bayrut: Dar Ihya al-Turath. [in Arabic]

Asad Arrar, Mahdi. (2003). *Zahirat al-Labs fi al-Arabiyya: Jadal al-Tawasol wa-l-Tafasol*. Amman, al-Urdunn: Dar Wael li-l-Nashr wa-l-Tawzi. [in Arabic]

Ismail, Izz al-Din. (1986). *Al-Usus al-Jamaliyya fi al-Naqd al-Arabi: Ard wa-Tafsir wa-Muqarana*. Baghdad: Dar al-Shu'un al-Thaqafiyya al-Amma. [in Arabic]

Thamir, Fadil. (1987). *Madarat Naqdiyya fi Ishkaliyyat al-Naqd wa-l-Hadatha wa-l-Ibda*. Baghdad: Dar al-Shu'un al-Thaqafiyya al-Amma. [in Arabic]

Hasan al-Shaykh, Abd al-Wahid. (1999). *Al-Badi wa-l-Tawazi*. Misr: Maktabat wa-Matbaat al-Ishra al-Fanniyya. [in Arabic]

Hasan Abbas, Fadl. (1994). *Al-Balagha Fununiha wa-Afnaniha*. al-Urdunn: Dar al-Furqan. [in Arabic]

al-Hasanawi, Muhammad. (2000). *Al-Fasila fi al-Quran*. al-Urdunn: Dar Ammar. [in Arabic]

Hamasat Abd al-Latif, Muhammad. (1983). *Al-Nahw wa-l-Dalala: Madkhal ila Dirasat al-Mana al-Nahwi al-Dalali*. al-Qahira: Dar al-Shuruq. [in Arabic]

al-Hamdani, Ibrahim. (2013). *Binyat al-Tawazi fi Qasidat Fath Amuriyya*. *Majallat Kuliyyat al-Tarbiyya al-Asasiyya*, 13, 66–74. https://ddl.mbrf.ae/book/5214102 [in Arabic]

Humayda, Mustafa. (1997). *Nizam al-Irtibat wa-l-Rabt fi Tarkib al-Jumla al-Arabiyya*. al-Qahira: Dar Nubar li-l-Tibaa. [in Arabic]

Khitabi, Muhammad. (1988). *Lisaniyyat al-Nass: Madkhal ila Insijam al-Khitab*. al-Dar al-Bayda: al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi. [in Arabic]

Khalif al-Juburi, Husayn Ali. (n.d.). *Bahth fi Ayat al-Dua kama Jaat fi al-Quran al-Karim*. [no publisher]. [in Arabic]

Khalil Ismail Dhanun, Shuruq al-Imam. (2002). *Al-Iqa fi Shir Shadil Taqa* (Master's thesis). Kuliyyat al-Tarbiyya, Jamiat al-Mawsil. [in Arabic]

al-Daqqaq, Umar. (2010). *Jamaliyyat al-Thunaiyyat wa-l-Mutadaddat fi al-Ibara al-Arabiyya*. *Majallat al-Marifa*, 561, 38–56. [in Arabic]

Rubayia, Musa. (1995). *Zahirat al-Tawazi fi Qasida li-l-Khansa*. *Majallat Dirasat al-Ulum al-Insaniyya*, 22(5), 2029–2050. https://surl.li/ffhdee [in Arabic]

Rezaei, Ramazan. (1401/2023). *Sabk-e Laya-ye Nahwi-ye Ayat-e Dua*. *Majalla-ye Mutalaat-e Sabk-shenakhti-ye Ayat-e Dua*, 6(2), 35–59. doi: 1022034/sshq.2023.376451.1246 [in Persian]

al-Rawashida, Samih. (1998). *Al-Tawazi fi Shir Yusuf al-Saigh wa-Atharuhu fi al-Iqa wa-l-Dalala*. *Majallat Abhath al-Yarmuk*, 16(2), 9–33. https://search.mandumah.com/Record/241419 [in Arabic]

al-Samarai, Ibrahim. (1980). *Al-Fi'l Zamanuhu wa-Abniyatuhu*. Bayrut: Muassasat al-Risala. [in Arabic]

Tantawi, Muhammad al-Sayyid. (n.d.). *Jami al-Dua min al-Quran wa-l-Sunna*. Binghazi: Dar Maktabat al-Andalus. [in Arabic]

Abd al-Majid Naji, Muhammad. (1984). *Al-Usus al-Nafsiyya li-Asalib al-Balagha al-Arabiyya*. Bayrut: al-Muassasa al-Jamiiyya li-l-Dirasat wa-l-Nashr wa-l-Tawzi. [in Arabic]

al-Arabi, Abd Allah. (2015). *Balaghat al-Tawazi fi al-Suwar al-Madaniyya* (Master's thesis). Jamiat Wahran, al-Jazair. [in Arabic]

al-Askari, Abu Hilal. (n.d.). *Al-Sinaatayn: al-Kitaba wa-l-Shir* (ed. Muhammad Ali al-Bajawi & Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim). al-Qahira: Muassasat Isa al-Babi al-Halabi wa-Shuraka. [in Arabic]

Alimat, Yusuf. (2004). *Jamaliyyat al-Tahlil al-Thaqafi*. Amman: Adab. [in Arabic]

al-Fasi al-Fahri, Abd al-Qadir. (1990). *Al-Bina al-Muwazi: Nazariyya fi Bina al-Kalima wa-Bina al-Jumla*. al-Maghrib: Dar Tubqal li-l-Nashr. [in Arabic]

al-Farahidi, Khalil ibn Ahmad. (1980). *Al-Ayn* (ed. Muhammad Mahdi al-Makhzumi & Ibrahim al-Samarai). al-Kuwayt: Dar al-Rashid. [in Arabic]

Farshidvard, Khosrow. (1382sh/2003). *Dar-bara-ye Adabiyat va Naqd-e Adabi*. Tehran: Amir Kabir. [in Persian]

Fadl, Salah. (1992). *Balaghat al-Khitab wa-Ilm al-Nass*. al-Kuwayt: Alam al-Marifa. [in Arabic]

Qasim al-Ramz, Ahmad. (2002). *Maalim Aslubiyya inda Ibn al-Athir min Kitab al-Mathal al-Sair*. *Majallat al-Mawrid*, 2, 31–42. [in Arabic]

Kannuni, Muhammad. (1997). *Al-Lugha al-Shiriyya: Dirasa fi Shir Hamid Said*. Baghdad: Dar al-Shu'un al-Thaqafiyya al-Amma. [in Arabic]

Kannuni, Muhammad. (1999). *Al-Tawazi wa-Lughat al-Shir*. *Majallat Fikr wa-Naqd*, 18, 79–88. https://search.mandumah.com/Record/517122 [in Arabic]

Muhammad Mahmud al-Mashhadani, Faiza. (2004). *Mustawayat al-Khitab fi al-Qassa al-Quraniyya* (PhD dissertation). Jamiat al-Mawsil. [in Arabic]

Miftah, Muhammad. (1994). *Al-Talaqqi wa-l-Tawil: Muqarana Nasqiyya*. al-Dar al-Bayda: al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi. [in Arabic]

Miftah, Muhammad. (1997). *Madkhal ila Qiraat al-Nass al-Shiri*. *Majallat Fusul*, 16(1), 248–267. https://archive.alsharekh.org/Articles/133/10322/209201 [in Arabic]

al-Najjar, Ismail & Muhammad, Ishwaq. (2010). *Al-Tawazi al-Sawti fi Surat al-Qamar*. *Majallat Adab al-Rafidin*, 58, 147–189. [in Arabic]

Yakubson, Roman. (1988). *Qadaya al-Shiriyya* (trans. Muhammad al-Wali & Mubarak Hanun). al-Maghrib: Dar Tubqal li-l-Nashr. [in Arabic]

Grammatical parallelism in the verses of supplication

Asghar Babazadeh Aghdam*
(Associate Professor of Arabic Language and Literature, University of Qur'anic Sciences and Knowledge)
Ramazan Rezaei
(Associate Professor of Arabic Language and Literature, Academy of Human Sciences and Islamic Culture)

Abstract
Parallelism is one of the prominent rhetorical and Qur'anic phenomena. It represents a unifying concept that brings together various linguistic and performative sciences, where grammatical structures appear as linguistic sequences arranged into coherent contextual patterns highlighted by style and rhythm. These patterns are governed by a specific syntactic framework that connects grammar with performance on one side, and composition with rhythmic practice on the other. Grammatical parallelism provides a relatively new approach to re-examining this enduring relationship within the Qur'anic structure. Parallelism, as a widely recognized scientific research method in Qur'anic discourse, contributes to building textual unity within a rhythmic context that manifests balance, descent, or even escalation through particular linguistic markers that interact with rhythm to foreground parallelism as a semantic-linguistic phenomenon. It can thus function as a cohesive device across different levels of language: phonetic, morphological, grammatical, and semantic. This study focuses on the role of grammatical parallelism in the verses of supplication, analyzing parallel structures to uncover their function in strengthening textual cohesion. It also addresses the question of how repeated use of similar structures helps connect ideas and sentences, thereby producing coherent texts. Employing a descriptive-analytical method, the study assumes that balance, as a form of cohesion, performs the same role in achieving textual unity on both grammatical and semantic grounds. The main conclusion is that parallelism can be employed as a tool of grammatical cohesion in these verses, where parallel structures enhance the persuasive power of supplication and serve as an aid to memorization.
Keywords: Qur'an, verses of supplication, stylistics, grammatical parallelism, textual cohesion

---

Extended Abstract

Introduction
This study explores syntactic parallelism in Qur'ānic supplication verses (ayat al-du'a), aiming to show how grammatical structures create rhythm, meaning, and persuasive force. Classical rhetoric highlighted Qur'ānic eloquence through naẓm and balanced expression, but modern analyses often focus on sound

(rhyme, cadence) or semantics (antithesis, synonymy). What has been less studied is how morpho-syntactic patterns themselves—at the levels of word, phrase, and clause—shape the literary form of supplications. The Qur'ān challenges its audience not only through content but also through structure. Recurrent clause templates, coordinated by particles such as *wa*, organize petitions into memorable rhythmic units. Because supplication is inherently directive and relational, imperatives appear frequently, yet they are carefully arranged in parallel frames that avoid monotony while amplifying urgency. The study therefore addresses two questions:

1. How is syntactic parallelism realized in du'a verses?
2. Which forms (imperative, imperfect, perfect) dominate, and why?

By focusing on supplication verses, the study narrows a broad topic to a corpus that exemplifies Qur'ānic style, demonstrating that parallelism is not decoration but a key to its inimitable eloquence.

Methodology

The research adopts a descriptive–analytical approach, beginning with a review of earlier scholarship on parallelism and then compiling a focused corpus of Qur'ānic supplication verses for systematic examination. Each verse was analyzed on three interconnected levels: at the word-level, where paired nouns, adjectives, or lexical items create local echoes; at the group-level, where parallel prepositional or genitival phrases provide structural scaffolding; and at the clause-level, where the interplay between nominal and verbal sentences produces larger rhythmic and semantic patterns. Within this framework, the study differentiates between two principal types of syntactic parallelism: similar-structure parallelism, which repeats a grammatical template with controlled variation, and contrasting-structure parallelism, which establishes balance through opposition such as negation versus affirmation or noun versus verb forms. Particular attention was devoted to the role of coordinating particles—especially *wa*, but also *fa* and *thumma*—in linking and sequencing units, as well as to the distribution of verb tenses and aspects across parallel constructions and the recurrence of formulaic patterns like the vocative *Rabbana*. To facilitate comparison, each parallel structure was abstracted into simplified schemata (for example, V + Subject + Object), highlighting how constants and variables interact across different verses. The aim was not merely descriptive classification, but to demonstrate how syntactic design actively shapes rhythm, reinforces meaning, and contributes to the distinctive eloquence of Qur'ānic supplications.

Results

The analysis yielded several significant findings that highlight the richness of syntactic parallelism in Qur'ānic supplication verses. It was observed that

verses frequently combine structural similarity with contrast, where a sequence of imperatives may conclude with a polarity, such as a prohibition followed by a request for forgiveness, thereby producing both reinforcement and tension. Most parallel structures display near-identity rather than strict identity, with recurring frames that vary in lexical content; the repeated vocative *Rabbana* illustrates this pattern, introducing multiple petitions that sustain rhythm while avoiding monotony. A central role is played by coordinating particles, especially *wa*, which dominates as a binding device to weave clauses into rhythmic chains, while *fa* and *thumma* occasionally appear to introduce consequence or sequencing that enriches the flow of discourse. The study further shows that verbal parallelism predominates, with imperatives being the most frequent form, aligning with the petitionary nature of prayer; chains of commands such as *ighfir lanā, irḥamnā, anṣurnā* amplify emotional intensity, while imperfect and perfect verbs occur less often, mainly to mark habitual actions or narrative framing. Alongside this, word- and group-level parallelism—as in pairs like "fear/hope" or "world/afterlife"—provide scaffolding that tightens cohesion and reinforces cadence, while nominal parallelism, constructed around the *mubtadaʾ–khabar* relationship, stabilizes the discourse by forming tableaux of identity and theological affirmation. At a broader level, the study underscores the prosodic and affective impact of parallel syntax: balanced clause lengths, repeated openings, and coordinated slots together generate a rhythm that enhances memorability, clarity, and emotional resonance. Finally, the findings demonstrate that parallelism is not merely a stylistic feature but also a methodological tool, since by identifying frames, constants, and variables, researchers can systematically map cohesion, rhythm, and the dynamics of meaning across Qur'ānic discourse.

Conclusion

Syntactic parallelism in Qur'ānic supplications functions as a powerful structural engine that generates both meaning and eloquence. By distributing ideas across balanced grammatical frames, it organizes the flow of discourse, creates rhythm through patterns of coordination, and clarifies complex semantic relations such as synonymy, antithesis, and accumulation. The predominance of imperative chains, often introduced by the repeated vocative *Rabbana* and woven together by the coordinating particle *wa*, reflects the deeply prayerful character of the text—simultaneously urgent and humble, emotionally charged yet carefully ordered. Alongside this, nominal clauses provide moments of stability, anchoring petitions within affirmations of divine truth, while repetition reinforces cohesion without falling into monotony. From an analytical perspective, parallelism serves as a practical toolkit, allowing the mapping of recurring patterns, constants, and variations to reveal how the Qur'ān integrates aesthetic resonance with semantic precision. Ultimately, supplication verses

illustrate that the Qur’ān’s eloquence does not rest only on imagery or sound, but also on the syntactic choreography that transforms grammar into rhythm, structure into devotion, and the act of prayer into a literary and spiritual miracle.

فصلنامه مطالعات ادب اسلامی
دوره ۴، شماره ۲، پیاپی ۹، پاییز ۱۴۰۴

فصلية دراسات الأدب الإسلامي
السنة ۴، العدد ۲، التسلسل ۹، خريف ۲۰۲۵

بررسی انسجام و روابط واژگانی در سوره مبارکه قمر براساس نظریه هالیدی و رقیه حسن

علی پیرانی شال[۱] (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران)
جلیل حاجی پور طالبی*[۲] (دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران)
علیرضا آهنکار[۳] (دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران)

DOI: 10.22034/jilr.2025.141932.1196

CC BY

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۲۵
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۵
صفحات: ۶۱-۸۸
تاریخ الوصول: ۲۰۲۴/۰۸/۱۵
تاریخ القبول: ۲۰۲۵/۰۲/۱۳

چکیده

بحث انسجام واژگانی همواره مورد توجه پژوهشگران ادبی بوده است و بیشتر مطالعات در این حوزه بر پایه نظریه انسجام متن مایکل هلیدی و رقیه حسن استوار شده‌اند. انسجام به طور کلی از هم‌نشینی واژگانی که دربرگیرنده مفهومی خاص هستند، شکل می‌گیرد و از طریق پیوندهای معنایی موجود بین اجزای متن، به انتقال مدلولات یاری می‌رساند. انسجام دستوری، واژگانی و پیوندی از جمله گونه‌های انسجام محسوب می‌شوند. در این پژوهش، به شیوه‌ای توصیفی-تحلیلی، انسجام و روابط واژگانی در سوره مبارکه قمر، که سوره‌ای مکی است، بر اساس نظریه هالیدی و حسن مورد بررسی قرار گرفته است تا لایه‌های زیبایی‌شناختی آن برای مخاطب روشن‌تر گردد. در این سوره، چهار مؤلفه اصلی انسجام واژگانی، یعنی تکرار، ترادف، تضاد و شمول معنایی، تجزیه و تحلیل شده‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهد که تکرار، به‌ویژه تکرار مستقیم، نقشی برجسته در تأکید بر انذار و تحذیر مشرکان دارد. ترادف و تضاد نیز، هرچند با بسامدی کمتر نسبت به تکرار، در القای معنای مورد نظر تأثیرگذار بوده‌اند. همچنین، شمول معنایی که پیوندی نزدیک با مراعات‌النظیر در باهم‌آیی دارد، در برخی آیات، مضامین را با جزئیات دقیق‌تری به تصویر کشیده است. در نتیجه، از یک سو، این انسجام واژگانی به عنوان ابزاری برای هشدار به مشرکان عمل کرده و از سوی دیگر، بازتاب اعمال آن‌ها و تحقق وعده الهی را به شکلی مطلوب ارائه داده است.

واژگان کلیدی: سوره قمر، روابط معنایی، انسجام واژگانی، هلیدی و حسن

---

[۱] پست الکترونیک: pirani@khu.ac.ir
[۲] نویسنده مسؤول؛ پست الکترونیک: jalilhajipour@khu.ac.ir
[۳] پست الکترونیک: alirezaahankar@khu.ac.ir

دراسة التماسك المعجمي في سورة القمر المباركة
بناءً على نظرية هاليدي ورقية حسن

الملخص

بحث التماسك المعجمي كان دائمًا محل اهتمام الباحثين في الأدب، وقد استندت معظم الدراسات في هذا المجال إلى نظرية التماسك النصي لمايكل هاليدي ورقية حسن. يتشكل التماسك بشكل عام من خلال تجاور الكلمات التي تحمل مفهومًا معينًا، ويساعد في نقل الدلالات من خلال الروابط الدلالية الموجودة بين أجزاء النص. يعتبر التماسك النحوي والمعجمي والربطي من بين أنواع التماسك. في هذا البحث، تم دراسة التماسك والعلاقات المعجمية في سورة القمر المباركة، وهي سورة مكية، بناءً على نظرية هاليدي وحسن، وذلك بأسلوب وصفي-تحليلي، وذلك لتوضيح الطبقات الجمالية لها للقارئ. في هذه السورة، تم تحليل أربعة مكونات رئيسية للتماسك المعجمي، وهي: التكرار، والتضاد، والترادف، والشمول الدلالي. تُظهر النتائج أن التكرار، وخاصة التكرار المباشر، يلعب دورًا بارزًا في التأكيد على التحذير والإنذار للمشركين. كما أن الترادف والتضاد، وإن كانا أقل تواترًا مقارنة بالتكرار، كان لهما تأثير في نقل المعنى المقصود. بالإضافة إلى ذلك، فإن الشمول الدلالي، الذي يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالتناسب في التجاور، قد صور المضامين بتفاصيل أكثر دقة في بعض الآيات. ونتيجة لذلك، فإن هذا التماسك المعجمي قد عمل من ناحية كأداة لتحذير المشركين، ومن ناحية أخرى، قدم انعكاسًا لأفعالهم وتحقيق وعد الله بشكل مثالي.

الكلمات المفتاحية: سورة القمر، العلاقات الدلالية، التماسك المعجمي، هاليداي وحسن

مقدمه

امروزه زبان‌شناسی نقش‌گرا، که به بررسی نقش‌های زبانی در فرآیند ارتباط می‌پردازد، به‌عنوان یکی از جریان‌های مهم و تأثیرگذار در مطالعات زبان‌شناختی شناخته می‌شود. این رویکرد، برخلاف دیدگاه‌های ساخت‌گرایانه که تمرکز اصلی خود را بر تحلیل نحوی و ساختاری جمله قرار می‌دهند، به نقش‌های زبانی در بستر متن و گفتمان توجه دارد. از نیمه دوم قرن بیستم، توجه زبان‌شناسان به مقوله انسجام و پیوستگی متن افزایش یافت و نظریات جدیدی در این زمینه مطرح گردید. در این راستا، پژوهشگران برجسته‌ای همچون زلیگ هریس (۱۹۵۲م) و کنت لی پایک (۱۹۶۷م) رویکردهای نوینی را در تحلیل زبان مطرح کردند که فراتر از سطح جمله بود و به بررسی عناصر زبانی در بستر متن پرداخت. در این دوره، متن به‌عنوان واحدی بزرگ‌تر از جمله مطرح شد و تحلیل‌های زبان‌شناختی، به جای محدود شدن به سطح جملات منفرد، به بررسی روابط درون‌متنی و ساختار کلی متن معطوف گردید (آقاگل‌زاده، ۱۳۹۰: ۹۱).

در این میان، مایکل هلیدی و رقیه حسن (۱۹۷۳م) با ارائه نظریه انسجام متنی، تحولی بنیادین در مطالعات زبان‌شناختی ایجاد کردند. این دو پژوهشگر در اثر برجسته خود، "انسجام در زبان انگلیسی" (۱۹۷۶م)، پیوندهای معنایی میان اجزای متن را مورد بررسی قرار داده و به شیوه‌ای نظام‌مند، سازوکارهای انسجام را در متن تشریح کردند. آنان معتقد بودند که تحلیل زبان نباید صرفاً در سطح جمله باقی بماند، بلکه باید به ساختار کلی متن و نحوه سازمان‌دهی معانی در سطح فراتر از جمله توجه کرد. بر اساس دیدگاه هلیدی، "انسجام، مقوله‌ای معنایی است که بر پیوندهای درون‌متنی دلالت دارد و به نحوه ارتباط معنایی عناصر متن با یکدیگر می‌پردازد" (هلیدی و حسن، ۱۹۷۶: ۴).

بر اساس نظریه هلیدی و حسن، انسجام متنی دارای سه نوع اصلی است:

۱. **انسجام دستوری**: شامل ابزارهای گرامری نظیر ارجاع (ضمیرها و اسم‌های اشاره)، حذف و جانشینی است که به حفظ پیوستگی میان جملات کمک می‌کند.
۲. **انسجام پیوندی**: به استفاده از ابزارهای ربطی (مانند حروف ربط، قیدهای ارتباطی و جملات شرطی) اشاره دارد که باعث ایجاد ارتباط منطقی میان بخش‌های مختلف متن می‌شود.
۳. **انسجام واژگانی**: به شیوه‌های ارتباط معنایی بین واژگان در متن مربوط می‌شود که از طریق ابزارهایی همچون **تکرار، ترادف، تضاد و شمول معنایی** ایجاد می‌شود.

در میان این سه نوع انسجام، انسجام واژگانی به‌عنوان یکی از جنبه‌های مهم پیوستگی متن شناخته می‌شود. این نوع انسجام به بررسی روابط معنایی میان واژگان و چگونگی ارتباط آن‌ها در

متن می‌پردازد. این روابط می‌توانند از طریق شیوه‌هایی همچون تکرار مستقیم واژگان، استفاده از مترادف‌ها، تضاد معنایی، و هم‌نشینی واژگان در یک حوزه معنایی مشترک شکل بگیرند. هدف از انسجام واژگانی، ایجاد پیوستگی در متن و تسهیل درک مخاطب از پیام و محتوای آن است.

متون مقدس، از جمله قرآن کریم، به دلیل ماهیت وحیانی و پیام‌های الهی که دربردارند، از سطح بالایی از انسجام برخوردارند. واژگان و عبارات در قرآن به گونه‌ای انتخاب و سازمان‌دهی شده‌اند که علاوه بر انتقال دقیق مفاهیم، هماهنگی و پیوستگی خاصی میان بخش‌های مختلف متن ایجاد شود. بررسی انسجام واژگانی در قرآن کریم، می‌تواند به درک بهتر روابط معنایی میان مفاهیم و کشف لایه‌های پنهان معنایی آن کمک کند.

سوره قمر یکی از سوره‌های مکی قرآن کریم است که دارای مضامین گوناگونی از جمله مباحث اعتقادی، اخلاقی و تاریخی می‌باشد. این سوره با اشاره به سرگذشت پیامبران پیشین و عواقب تکذیب دعوت آن‌ها از سوی اقوامشان، بر مفاهیمی چون توحید، ایمان به معاد و پیروی از راه راست تأکید دارد. تحلیل انسجام واژگانی در این سوره می‌تواند نشان دهد که چگونه واژگان و عبارات مختلف در آن، به‌طور هماهنگ در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند تا پیام الهی را به‌شیوه‌ای تأثیرگذار و منسجم منتقل کنند.

روش تحقیق و پرسش‌های پژوهش

در پژوهش حاضر، با استفاده از روش توصیفی ـ تحلیلی، به بررسی انسجام واژگانی در سوره مبارکه قمر پرداخته خواهد شد. در ابتدا، مفهوم انسجام واژگانی و شیوه‌های مختلف تحلیل آن به‌تفصیل شرح داده می‌شود. سپس، نمونه‌هایی از انسجام واژگانی در آیات سوره قمر مورد بررسی قرار گرفته و نحوه به‌کارگیری ابزارهای انسجام واژگانی تحلیل خواهد شد.

هدف اصلی این پژوهش، ارائه نگاهی عمیق‌تر به ساختار واژگانی و معنایی سوره قمر است تا از این طریق، مفاهیم و پیام‌های الهی موجود در این سوره به شکلی دقیق‌تر و روشن‌تر فهمیده شود. این تحلیل می‌تواند ابعاد تازه‌ای از زیبایی‌شناسی قرآن کریم را آشکار سازد و درک بهتری از ساختار متنی آن ارائه دهد.

در راستای این هدف، پژوهش حاضر به دنبال پاسخ‌گویی به دو پرسش اصلی زیر است:

۱. در سوره قمر، کدام یک از عناصر انسجام واژگانی از بیشترین بسامد برخوردار است؟

۲. انسجام واژگانی در این سوره چگونه در راستای انتقال مفاهیم الهی و پیام‌های قرآنی عمل می‌کند؟

پیشینه

پیشینه پژوهش در حوزه تحلیل متون قرآنی، به ویژه در چارچوب نظریه انسجام، از غنای قابل توجهی برخوردار است. پژوهشگران در سال‌های اخیر تلاش‌های فراوانی در این زمینه انجام داده‌اند و مطالعات متعددی در راستای بررسی انسجام متنی و ساختاری سوره‌های قرآن کریم صورت گرفته است. با این حال، علیرغم گستردگی پژوهش‌ها در این حوزه، تاکنون مطالعه‌ای مستقل و جامع با عنوان «بررسی انسجام واژگانی در سوره مبارکه قمر» انجام نشده است. این خلأ پژوهشی نشان‌دهنده نیاز به بررسی دقیق‌تر و عمیق‌تر این سوره از منظر انسجام واژگانی است. در ادامه، به برخی از پژوهش‌های مرتبط با سوره قمر که در سال‌های اخیر انجام شده‌اند، اشاره می‌شود:

- برجسته سازی زبانی در سوره قمر بر اساس نظریه «جفری لیچ»، نسرین باقرزاده، مجله مطالعات سبک شناختی قرآن کریم (۱۴۰۲). این پژوهش به بررسی موضوع برجسته‌سازی به دو شیوه هنجارگریزی و قاعده‌افزایی‌های متعدد در سوره قمر پرداخته است و انواع هنجارگریزی مانند نحوی، آوایی و واژگانی را با هدف انتقال پیام و اهداف سوره مورد بررسی قرار داده است.
- تحلیل انتقادی دیدگاه «جفت سوره‌ها» بر پایه روابط سوره‌های همجوار نجم و قمر، سمیرا دهقان و دیگران، پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن (۱۴۰۰). مقاله به روش تحلیل انتقادی و با هدف پاسخ گویی به این سؤال که تا چه اندازه این دیدگاه می‌تواند در قرآن شناسی مورد توجه قرار گیرد، سامان یافته است. برای رسیدن به این هدف، با روش مثال نقض، به نقد و بررسی این دیدگاه پرداخته است. بر این اساس، از آنجا که امین احسن اصلاحی[1] سوره نجم را با سوره پیشین یعنی سوره طور زوج دانسته است، پژوهش به روابط سوره نجم با سوره پسین خود یعنی سوره قمر پرداخته تا بتواند از یافته های آن در ارزیابی دیدگاه اصلاحی بهره ببرد. یافته های پژوهش به تایید بخشی از دیدگاه اصلاحی اشاره داشت بدین معنا که یکی از الگوهای روابط همجواری در بین سوره های قرآن‌کریم، همان گونه که اصلاحی اشاره نموده، مکمل بودن دو سوره است.
- سبک‌شناسی آوایی، صرفی-نحوی، بلاغی سوره قمر، زهره بابا احمدی، همایش بین المللی تحقیقات کاربردی در حوزه قرآن و حدیث. پژوهش یاد شده با روش توصیفی- تحلیلی با رویکرد سبک شناسانه به بررسی زیبایی‌های ادبی سوره ی قمر در سه سطح آوایی، صرفی نحوی، بلاغی می‌پردازد. از برجسته‌ترین شیوه‌های سبکی در سطح آوایی، نغمه ناشی از تکرار حروف، و سجع است؛ اشتراک لفظی، تقدیم و تاخیر، استفهام، در سطح صرف و نحو؛

[1]. عالم و مفسّر پاکستانی در دورهٔ معاصر.

تشبیه، تکرار، التفات، کنایه نیز از زیبایی‌های بلاغی این سوره است. نتایج حاصل از تحقیق نشان می دهد که سوره قمر به لحاظ اشاره به حوادث روز قیامت، در بعضی آیات دارای ریتم کوبنده‌ای است و حروف جهر در این آیات بیشتر تکرار شدند، همچنین چندین آیه در سوره مرتب تکرار شدند و این تکرار نیز گاهی در یک آیه است که واژگان یک آیه تکرار می‌شوند.

- بررسی فضاهای ذهنی سوره قمر با تاکید بر معناشناسی شناختی، محمد حسین شیرافکن و دیگران، مجله ذهن (۱۳۹۹). این پژوهش با به کار گیری عناصر فضاساز در صدد ترسیم نقشه ای ذهنی برای مخاطب است تا او بتواند امور انتزاعی و مفهومی را به صورت محسوس درک کند. عناصر فضاساز به وسیله رابطه‌ها و نظایر به هم متصل شده و یک فضای ذهنی را به وجود می‌آورند. این شبکه نقشه نهایی از معماری ذهنی مخاطب است که پویا، تأثیرگذار، زنده و قابل درک است. اهمیت این روش در تحلیل آیات در ابهام زدایی از تعابیر غیر عادی، وجوه زمانی، محمولات حاکی از تغییر و ضمایر انعکاسی می‌باشد.
- تطبیق و ارزیابی ترجمه‌های قرآن کریم فولادوند و الهی قمشه‌ای بر اساس الگوی گارسس (مطالعه موردی: سوره مبارکه قمر)، محمدعلی آذرشب و دیگران، مجله مطالعات ترجمه قرآن و حدیث (۱۳۹۸). این پژوهش در صدد بوده است با روش توصیفی – تحلیلی، ترجمه الهی قمشه‌ای و فولادوند از سوره مبارکه قمر را بر مبنای سطوح چهارگانه مدل گارسس مورد بررسی و نقد قرار دهد. نتایج نشان می‌دهد که در سطح معنایی-لغوی در ترجمه فولادوند بسط معنایی بیش‌تر و در ترجمه الهی قمشه‌ای قبض معنایی، ابهام واژگانی و توضیح بیش‌تری مشاهده می‌شود.
- واکاوی زیبایی‌شناسی استعاره‌های مفهومی طبیعت در سوره‌های نجم و قمر، حسین گلی و دیگران، مجله مطالعات قرآنی (۱۳۹۸). سوره‌های نجم و قمر، در حوزه مفاهیم طبیعت، تصاویری شگرف از زیبایی‌شناسی استعاری را انعکاس می‌دهند؛ این زیبایی‌ها، آمیزه‌ای از طرح‌واره‌های گوناگون انتزاعی است. با این وجود پژوهشگران این مقاله در بررسی سوره‌های نجم و قمر از دیدگاه استعارات مفهومی به نکاتی زیبایی‌شناسانه در مواجه با طبیعت و بیان زبانشناسی جدید دست یافته‌اند. همچنین به منظور بررسی این کارکرد ادبی- هنری از نمونه‌های متعدد تصویرسازی و جانمایی طرح‌واره‌های طبیعی استفاده نموده‌اند. بر این مبنا، شیوه پژوهش در چارچوب توصیفی- تحلیلی-کاربردی تنظیم گردیده است.
- تحلیل زیباشناسی آرایه‌های ادبی – بلاغی قرآن کریم (مطالعه موردی: سوره مبارکه قمر)، حسن خرقانی و دیگران، مجله مطالعات ادبی متون اسلامی (۱۳۹۷). در این نوشتار، بطور

گذرا به بررسی جلوه‌های زیبای ادبی و بلاغی در سوره مبارکه «قمر» پرداخته است، به این نتیجه رسیده‌اند که تمامِ این سوره همانند دیگر سوره های قرآن، از نوعی زیبایی ادبی بسیار شگفت، برخوردار است و علاوه بر این پیوند ادبی معناییِ سوره قمر، با سوره پیشین (نجم) و سوره پسین (الرحمن) نیز بر زیبایی این نمایش افزوده، که در این نوشتار بررسی به آن پرداخته اند.

- تحلیل زیباشناسی سوره مبارکه قمر از منظر سبک شناسی (پژوهشی در سبک شناسی آوایی و ترکیبی سوره)، مجله پژوهش‌های ادبی – قرآنی (۱۳۹۷). پژوهش حاضر بر آن است تا با شیوه توصیفی-تحلیلی و با استفاده از معیارهای سبک شناسی جدید گوشه ای از زیبایی این کتاب سترگ را در دو سطح آوایی و ترکیبی بررسی نماید. نتایج به دست آمده نشان می‌دهد عناصری که موسیقی درونی و بیرونی آیات این سوره را تامین می‌کند، از بسآمد بسیار بالایی برخوردار است. هم چنانکه ساختار منسجم موسیقایی همه جانبه‌ای اعم از نوع حروف و کلمات به کار رفته در هر آیه، چینش حروف و کلمات، قافیه و نظام فواصل آیات و هماهنگی بین واجها، صامت‌ها، مصوّت‌های کوتاه و بلند، به گونه‌ای است که موسیقی حاصل از صفات حروف و پیوند منسجم آن‌ها بر اساس مفهوم و معنای آیات به تصویر درآمده است.
- مفهوم شناسی تطبیقی ارتقاب در تفاسیر فریقین، علیرضا شریف و دیگران، مجله پژوهش‌های تفسیر تطبیقی (۱۳۹۷). در این تحقیق سعی شده تا با مقایسهٔ نظریه‌های تفسیری شیعه و سنی، نقاط مغفول مانده در ترجمه مورد توجه قرار گیرد و با استفاده از روش تفسیر تصویری، با اتکا به خود قرآن و سیاق آیات ماجرای ناقه صالح (ع) در سوره قمر، به مفهوم‌شناسی این واژه پرداخته شود. روش تفسیر تصویری در این پژوهش علاوه بر حفظ ساختار مفهومی و عدم تقابل و تناقض با مفهوم ارائه شده در کتب لغت‌شناسی، معنایی دقیق‌تر، راهگشاتر وکاربردی‌تر را در راستای برنامه‌های الهی قرآن برای واژه مورد نظر ارایه می‌دهد.

با توجه به پژوهش‌های فوق، می‌توان دریافت که اگرچه مطالعات متعددی در مورد سوره قمر انجام شده است، اما هیچ‌یک به طور خاص به بررسی انسجام واژگانی این سوره نپرداخته‌اند. این موضوع نشان‌دهنده ضرورت انجام پژوهشی مستقل و جامع در این زمینه است.

سورهٔ قمر

سوره مبارکه قمر یکی از سوره‌های مکی قرآن کریم است که در جزء بیست و هفتم جای دارد. این سوره شامل ۵۵ آیه است که بیشتر آن‌ها به صورت کوتاه و پرمفهوم آمده‌اند. وجه تسمیه این سوره

به «قمر» به دلیل طرح مسأله شقّ القمر در اولین آیه آن است، که به معجزه‌ای اشاره دارد که در دوران پیامبر اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله) به وقوع پیوست. این سوره، مانند سایر سوره‌های مکی، دارای ویژگی‌های خاصی از جمله ایجاز و بلاغت بی‌نظیر در بیان مفاهیم بلند است که با استفاده از کمترین واژه‌ها، آموزه‌های انسان‌ساز و مقاصد الهی را به وضوح نمایان می‌سازد.

آیات سوره قمر، به طور عمده، حول محور انذار و تهدید می‌چرخد و با رویکردی تهدیدآمیز، مخاطب را از عواقب انکار و لجاجت در برابر حق آگاه می‌سازد. تنها دو آیه انتهایی سوره به وعده‌های الهی برای مؤمنان و پرهیزکاران اختصاص دارد که به بهشت و مقام قرب الهی بشارت می‌دهند. اما سایر آیات سوره به طور مستقیم به عواقب سوء و مجازات اقوام پیشین اشاره دارد، اقوامی که به دلیل لجاجت، کفر و فساد خود در برابر دعوت‌های پیامبران، گرفتار عذاب‌های الهی شدند.

در بخش ابتدایی سوره، به مسأله نزدیکی قیامت و شقّ القمر پرداخته شده و به شدت بر انکار و لجاجت مخالفان در برابر آیات الهی تأکید شده است. سپس سوره به طور فشرده، داستان اقوام پیشین را به تصویر می‌کشد و از عاقبت تلخ و شوم آن‌ها که در پی مسیر کفر و فساد گام برداشتند، سخن می‌گوید. در این بخش، نخستین قوم سرکش و متمرد که به عذاب الهی گرفتار آمدند، قوم نوح است که به طور مختصر به طوفان عظیم و عواقب آن اشاره می‌شود.

بخش بعدی سوره به قوم عاد اختصاص دارد و به عذاب سنگین و دردناک آن‌ها که به سبب تکذیب پیامبران و سرکشی از دستورهای الهی دچار آن شدند، پرداخته است. در ادامه، سوره به قوم ثمود و مخالفت آن‌ها با پیامبرشان صالح (علیه‌السلام) اشاره کرده و به معجزه ناقه و مجازات آن‌ها با صدای آسمانی و عذاب مرگبار اشاره می‌کند. سپس به سراغ قوم لوط می‌رود و ضمن اشاره‌ای مختصر به کفر و انحراف اخلاقی آن‌ها، قسمتی از عذاب دردناکشان را ذکر می‌کند.

در نهایت، سوره به آل فرعون و مجازات آنان اشاره می‌کند و در پایان به مقایسه‌ای بین این اقوام و مشرکان مکه پرداخته و عواقب خطرناک ادامه این راه انکار و لجاجت را در دنیا و آخرت به تصویر می‌کشد. سوره با اشاره به مجازات مجرمان در قیامت و پاداش‌های عظیم و جاویدان پرهیزگاران، به پایان می‌رسد.

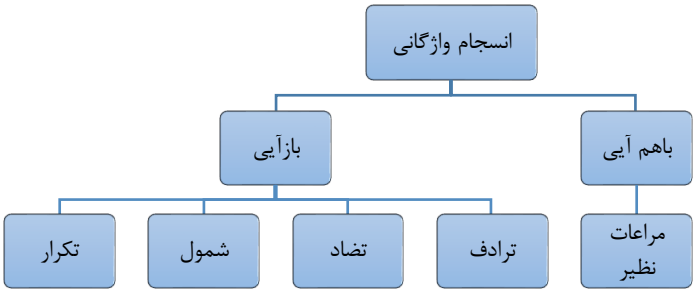
در مجموع، مهم‌ترین مضامین سوره قمر عبارتند از: نزدیکی و حتمیت وقوع قیامت، بیان مختصر و موجز داستان‌های اقوام پیشین، عاقبت شوم لجاجت و انکار مشرکان در دنیا و آخرت، و سرانجام پاداش‌های عظیم برای پرهیزکاران در نزد خداوند متعال.

انسجام واژگانی

انسجام واژگانی به‌طور کلی از طریق حضور واژه‌های مشابه و مرتبط در متن ایجاد می‌شود. در واقع، این ارتباط واژگانی است که موجب انتقال معنا و ایجاد پیوند معنایی میان اجزای مختلف متن می‌گردد. به‌عنوان مثال، زمانی که سخن از آب و هوا به میان می‌آید، استفاده از واژه‌هایی مانند «هوا»، «هوای گرم»، «هوای سرد»، «رطوبت»، «ابری»، «آفتابی» و غیره به‌طور طبیعی این ارتباط معنایی را تقویت می‌کند و مخاطب را در فضایی اطلاعاتی خاص قرار می‌دهد (صلحجو، ۱۳۷۷: ۲۴). این واژه‌ها با یکدیگر ارتباط معنایی دارند که انسجام واژگانی متن را به وجود می‌آورد و در نتیجه آن را برای خواننده یا شنونده قابل درک و پیگیری می‌سازد.

در حقیقت، واژگان به‌تنهایی بار معنایی خاصی ندارند و مفهوم هر واژه تنها در ارتباط با واژه‌های دیگر معنا پیدا می‌کند. بنابراین، این پیوند معنایی میان واژه‌ها در متن، موجب انسجام واژگانی می‌شود. همان‌طور که داد از هلیدی و حسن نقل می‌کند، این فرآیند انسجام واژگانی را در چهار سطح مختلف زبان‌شناسی شامل آواشناسی، نحوی، واژگانی و معناشناسی می‌توان بررسی کرد (داد، ۱۳۸۳: ۵۵).

متنی که انسجام واژگانی بیشتری داشته باشد، معمولاً از نظر معنایی غنی‌تر است و ارتباط معنایی میان واژه‌های آن قوی‌تر است. هالیدی و حسن برای انسجام واژگانی دو عنصر اصلی را معرفی کرده‌اند: نخست «باهم‌آیی»، که شامل اصولی مانند مراعات‌نظیر است و دوم «بازآیی»، که خود به چهار قسم تقسیم می‌شود: تکرار، ترادف، تضاد و شمول. این چهار نوع بازآیی به شکل‌های مختلف در پژوهش‌های مربوط به انسجام واژگانی مورد بررسی قرار می‌گیرند و هرکدام نقش خاص خود را در ایجاد انسجام و انتقال معنا ایفا می‌کنند.



نمودار شماره ۱

انسجام واژگانی در متن معمولاً در دو سطح متفاوت مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۱. **در سطح جمله**: این سطح به بررسی واژه‌هایی می‌پردازد که در درون یک جمله با یکدیگر ارتباط معنایی دارند. در اینجا، رابطه معنایی بین واژه‌ها از طریق ترکیب آن‌ها در ساختار نحوی جمله تحلیل می‌شود و هدف این است که چگونه واژه‌ها در یک جمله به‌طور هماهنگ و مرتبط عمل کرده و معنا را انتقال دهند.

۲. **در سطح متن**: در این سطح، بررسی روابط واژگانی میان جملات مختلف در سرتاسر متن انجام می‌شود. در اینجا، ارتباط‌های معنایی که بین واژه‌ها و عبارات در جملات مختلف برقرار است، تحلیل می‌شود تا مشخص شود چگونه واژگان در سطوح مختلف متن به هم پیوسته و انسجام معنایی ایجاد می‌کنند.

تحلیل روابط واژگانی در این دو سطح، به درک انسجام کلی متن کمک می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه واژه‌ها در درون جملات و بین جملات مختلف به‌طور موثر و معنادار با هم ارتباط دارند (علاوی، ۲۰۱۱: ۱۲۷).

ابزار انسجام واژگانی سوره قمر

یکی از عوامل کلیدی و مؤثر در ایجاد انسجام واژگانی در متون، **پدیده تکرار** است. تکرار به عنوان یک ابزار زبانی، شبکه‌ای از روابط معنایی و ساختاری بین عناصر متن ایجاد می‌کند که این امر به انسجام و پیوستگی متن منجر می‌شود. از دیدگاه زبان‌شناسی متن، تکرار واژگان کلیدی و مهم، نه تنها ساختار متن را مستحکم می‌سازد، بلکه دلالت‌های معنایی آن را نیز تقویت می‌کند (حلوة، ۲۰۱۲: ۲۰). به عبارت دیگر، تکرار واژگان، به ویژه واژگان محوری، باعث می‌شود تا مضمون اصلی متن به وضوح بیشتری نمایان شود و درک آن برای مخاطب آسان‌تر و سریع‌تر گردد (محمد، ۲۰۰۹: ۱۰۵).

تکرار می‌تواند در بخش‌های مختلف متن، از جمله ابتدا، میانه و انتهای آن، رخ دهد. این گستردگی در تکرار، نقش بسزایی در ایجاد پیوستگی و انسجام متن ایفا می‌کند و از پراکندگی و گسستگی اجزای متن جلوگیری می‌نماید. از جمله کارکردهای مهم تکرار، تجدید حافظه مخاطب و نشان‌دادن ارتباط بین بخش‌های پیشین و پسین متن است (حسان، ۱۹۹۳: ۱۰۹). به این ترتیب، تکرار نه تنها به عنوان یک ابزار زیبایی‌شناختی، بلکه به عنوان یک عامل مؤثر در انسجام متن، مورد توجه قرار می‌گیرد.

در بررسی نقش تکرار در سوره قمر، تمرکز اصلی بر واژگانی است که از نظر محتوایی و معنایی نقش کلیدی در متن ایفا می‌کنند. از این رو، واژگان دستوری مانند حروف اضافه و حروف ربط، اگرچه در انسجام متن بی‌تأثیر نیستند، اما به دلیل نقش کم‌رنگ‌تر آن‌ها در انتقال مفاهیم محوری، معمولاً در تحلیل‌های انسجام واژگانی مورد توجه قرار نمی‌گیرند (اقبالی و دیگران، ۱۳۹۶: ۹۸). این

رویکرد نشان‌دهنده آن است که در تحلیل انسجام واژگانی، اولویت با واژگانی است که بار معنـایی و محتوایی بیشتری دارند.

در سوره قمر، پدیده تکرار به دو شکل اصلی مشاهده می‌شـود: **تکرار لفظی** و **تکرار معنـایی**. تکرار لفظی به معنای تکرار عین یک واژه در متن است که خود به دو دسته تقسیم می‌شود: **تکرار تام** (یا تکرار محض) و **تکرار غیرتام**. تکرار تام به مواردی اطلاق می‌شود که یک واژه بـدون هـیچ گونه تغییر در شکل یا ساختار، در متن تکرار می‌شود (عبدالمجید، ۱۹۹۸: ۸۰). این نوع تکرار خـود بـه دو زیرمجموعه تقسیم می‌شود:

۱. **تکرار نزدیک**: در این حالت، واژگان تکرار شده در مجاورت یکدیگر یا در یک جملـه قـرار می‌گیرند.
۲. **تکرار دور:** در این حالت، واژگان تکرار شده در جمـلات مختلـف و پراکنـده در مـتن قـرار می‌گیرند.

در سوره قمر، نمونه‌هایی از هر دو نوع تکرار نزدیک و دور مشاهده می‌شود. برخی از واژگـان در یک جمله تکرار شـده‌اند، در حـالی کـه برخـی دیگـر در جمـلات مختلـف پراکنـده شـده‌اند. ایـن پراکندگی و توزیع واژگان تکراری در متن، به ایجاد شبکه‌ای از روابـط معنـایی کمـک می‌کنـد کـه انسجام متن را تقویت می‌نماید. برای درک بهتر این موضوع، می‌توان با بررسـی جدول‌بندی‌شـده‌ای از واژگان تکراری و بسامد آن‌ها در سوره قمر، به تحلیل دقیق‌تری از نقش تکرار در انسجام واژگانی این سوره دست یافت.

به طور کلی، تکرار در سوره قمر نه تنها به عنوان یک ابزار زیبایی‌شناختی، بلکه به عنـوان یـک عامل کلیدی در ایجاد انسجام متن، نقش ایفا می‌کند. این پدیده با ایجـاد پیونـدهای معنـایی بـین بخش‌های مختلف متن، به انتقال مؤثر مفاهیم و تقویت ساختار متن کمک شایانی می‌نماید.

کلمه	تعداد	کلمه	تعداد
السّاعة	۳	نذر	۱۲
داع	۲	کذّب	۷
عذاب	۷	مدّکر	۶
سماء	۲	ذکر	۵
ذکر	۵	ذوقوا	۳
کذّاب	۲	أخذ	۲

مقتدر	۲	کیف	۴
کان	۶	قوم	۲
ماء	۳	أرسلنا	۳

جدول شماره ۲: بسامد تکرار ساده واژه در سوره قمر

تکرار مستقیم در سوره قمر به دو شکل **تکرار اسمی** و **تکرار فعلی** نمایان می‌شود. برخی از واژگان در این سوره به‌طور چشم‌گیری تکرار شده‌اند که نشان‌دهنده اهمیت محوری آن‌ها در انتقال مفاهیم اصلی سوره است. این تکرارها نقش بسزایی در القای مضامین اصلی سوره، همچون هشدار، یادآوری سرنوشت اقوام گذشته، پند گرفتن از رفتارهای ناشایست آنان و بیان عقوبت الهی، ایفا می‌کنند. از جمله واژگان پربسامد در این سوره، واژه «**عذاب**» است که با فضای نزول سوره و محتوای هشداردهنده آن کاملاً همخوانی دارد. این واژه در راستای بیان آخرین مرحله از فرایند سرنوشت مشرکان و کافران تکرار شده است. به گفته ابن منظور، عذاب به معنای «**نکال و عقوبت**» است و در این سوره به عنوان نتیجه نهایی تکذیب و سرپیچی از آیات الهی به کار رفته است (ابن منظور، ۱۴۱۴ هـ ج۱: ۵۸۵). فضای نزول سوره قمر، فضایی پر از خصومت و تکذیب مشرکان نسبت به پیامبر اسلام (ص) است. خداوند این سوره را در پاسخ به عناد و لجاجت مشرکان نازل کرده است، سوره‌ای که سراسر تهدید و عتاب است و با بیان داستان‌های پیامبران پیشین و عاقبت دردناک اقوامشان، تلاش می‌کند تا مشرکان را به پندگیری و بازگشت از راه کفر و سرکشی تشویق کند. در نهایت، سوره با شرح جایگاه کافران و پرهیزکاران به پایان می‌رسد.

یکی از مصادیق بارز تکرار مستقیم در سوره قمر، تکرار فعل «**كَذَّبَ**» (تکذیب کردند) است. این فعل در آغاز داستان پنج تن از پیامبران الهی تکرار شده است. این تکرار نشان‌دهنده واکنش مشترک اقوام مختلف در برابر پیامبران، یعنی تکذیب و انکار دعوت الهی آنان است. به گفته مفسران، این تکرار تأکیدی بر این واقعیت است که تکذیب، واکنشی رایج و تاریخی اقوام در برابر پیام‌های الهی بوده است (بستانی، ۱۴۲۴: ۴۱۶/۴). از سوی دیگر، این تکرار می‌تواند به عنوان تسلّی خاطری برای پیامبر اسلام (ص) در نظر گرفته شود، چرا که نشان می‌دهد تکذیب و انکار، پدیده‌ای جدید نیست و پیامبران پیشین نیز با چنین واکنش‌هایی مواجه بوده‌اند (ابی‌السعود، بی‌تا: ۱۶۹/۸).

نمونه‌هایی از این تکرار در آیات زیر مشاهده می‌شود:

﴿**وَكَذَّبُوا وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ وَكُلُّ أَمْرٍ مُسْتَقِرٌّ**﴾ (قمر/۳)

﴿**كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ فَكَذَّبُوا عَبْدَنَا وَقَالُوا مَجْنُونٌ وَازْدُجِرَ**﴾ (قمر/۹)

﴿كَذَّبَتْ عَادٌ فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِ﴾ (قمر/۱۸)

﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِالنُّذُرِ﴾ (قمر/۲۳)

از دیگر مصادیق تکرار مستقیم در سوره قمر، **تکرار جملات** است. این نوع تکرار معمولاً در بخش پایانی داستان هر یک از پیامبران تکرار می‌شود و هدف آن جلب توجه مخاطب به این نکته است که تکذیب پیامبران، همواره عذاب الهی را در پی داشته است. این جملات تکراری به عنوان هشدار و انذاری برای مخاطبان عمل می‌کنند تا از غفلت دوری کرده و از سرنوشت دردناک اقوام پیشین درس بگیرند. این تکرارها نه تنها به انتقال پیام اصلی سوره کمک می‌کنند، بلکه ساختار متن را نیز منسجم و یکپارچه می‌سازند.

به طور کلی، تکرار مستقیم در سوره قمر، چه به صورت اسمی و چه به صورت فعلی، نقش کلیدی در انتقال مفاهیم اصلی سوره ایفا می‌کند. این تکرارها با برجسته‌سازی واژگان و جملات کلیدی، به مخاطب کمک می‌کنند تا مضامین اصلی سوره، همچون هشدار، یادآوری عذاب الهی و ضرورت پندگیری از سرنوشت اقوام گذشته، را به وضوح درک کند. این شیوه بیانی، نه تنها به زیبایی‌شناسی متن می‌افزاید، بلکه به عنوان ابزاری مؤثر در ایجاد انسجام و پیوستگی متن نیز عمل می‌کند.

جمله	تعداد
وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ	٤
فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِ	٤

جدول شماره ۳: بسامد تکرار مستقیم جمله در سوره قمر

تکرار موضوعی

تکرار یک موضوع یا مضمون در بخش‌های مختلف متن، ابزاری مؤثر برای تأکید بر اهمیت آن موضوع و جلب توجه مخاطب به مفاهیم کلیدی است. این شیوه نه تنها به ایجاد انسجام متن کمک می‌کند، بلکه با تداعی واژگان مرتبط، شبکه‌ای از مفاهیم را در ذهن مخاطب شکل می‌دهد. در سوره قمر نیز این پدیده به وضوح مشاهده می‌شود، به‌طوری که برخی واژگان، مفاهیم و مضامین خاصی را تداعی می‌کنند و به این ترتیب، پیام اصلی سوره را تقویت می‌نمایند.

به عنوان مثال، در آیات ۵۴ و ۵۵ سوره قمر ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ * فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾، خداوند با به‌کارگیری واژگانی خاص، تصویری روشن از پاداش اهل تقوا ارائه می‌دهد:

- **متقین:** این واژه به گروهی از افراد اشاره دارد که با پرهیزگاری و تقوای خود، شایستگی دریافت پاداش الهی را پیدا کرده‌اند. تکرار این واژه در قرآن، همواره بر اهمیت تقوا و جایگاه والای متقین در نزد خداوند تأکید دارد.
- **جنات:** این واژه به باغ‌های بهشتی اشاره دارد که نمادی از نعمات مادی و معنوی الهی هستند. جنات به عنوان پاداش متقین، نشان‌دهنده رحمت و بخشش بی‌پایان خداوند است.
- **نهر:** نهرهای جاری در بهشت، نمادی از زندگی سرشار از برکت و آرامش هستند. این واژه به مخاطب یادآوری می‌کند که بهشت، جایگاهی است که در آن هیچ کمبودی وجود ندارد و نعمات الهی به طور دائم جریان دارند.
- **مقعد صدق**: این عبارت به جایگاه راستین و ارزشمند متقین در نزد خداوند اشاره دارد. مقعد صدق، نمادی از قرب الهی و حضور در پیشگاه پروردگاری است که مالکیت مطلق و قدرت بی‌پایان دارد.

این آیات با به‌کارگیری واژگانی مانند **متقین، جنات، نهر و مقعد صدق**، تصویری جامع و جذاب از پاداش اهل تقوا ارائه می‌دهند. از یک سو، نعمات مادی مانند باغ‌های بهشتی و نهرهای جاری، نشان‌دهنده رفاه و آرامش در بهشت هستند و از سوی دیگر، نعمات معنوی مانند حضور در پیشگاه **ملیک مقتدر**، بر قرب الهی و جایگاه والای متقین تأکید دارند. این ترکیب از نعمات مادی و معنوی، به مخاطب این پیام را منتقل می‌کند که پاداش الهی تنها محدود به لذات دنیوی نیست، بلکه شامل قرب و رضایت الهی نیز می‌شود.

به طور کلی، تکرار این واژگان و مفاهیم در سوره قمر، نه تنها به ایجاد انسجام متن کمک می‌کند، بلکه با تداعی شبکه‌ای از مفاهیم مرتبط، پیام اصلی سوره را به شکلی مؤثر به مخاطب انتقال می‌دهد. این شیوه بیانی، نشان‌دهنده هنر قرآن در ترکیب زیبایی‌های ادبی با مفاهیم عمیق الهی است.

متّقین ← جنّات ← نهر ← مَقْعَد صدق

در آیات ۱۱ و ۱۲ سوره قمر ﴿**فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ* وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ**﴾، خداوند با به‌کارگیری واژگانی پرمعنا و تصاویری زنده، به توصیف یکی از معجزات الهی در داستان قوم نوح می‌پردازد. این آیات به گشودن درهای آسمان و بارش شدید باران، همراه با شکافته شدن زمین و جوشش چشمه‌ها اشاره می‌کنند. این توصیفات نه تنها نشان‌دهنده قدرت بی‌پایان خداوند است، بلکه به ایجاد تصویری روشن و تأثیرگذار از عذاب الهی کمک می‌کند. در این آیات، واژگان کلیدی زیر نقش محوری ایفا می‌کنند:

- **أبواب**: این واژه به درهای آسمان اشاره دارد که به فرمان خداوند گشوده می‌شوند. گشودن درهای آسمان نمادی از قدرت مطلق الهی و آغاز رحمت یا عذاب اوست. در اینجا، گشودن درهای آسمان به منظور بارش باران شدید و آغاز عذاب قوم نوح انجام می‌شود.
- **السماء**: آسمان به عنوان منبع رحمت و عذاب الهی، در این آیات به عنوان منبع بارش باران شدید توصیف شده است. این واژه نشان‌دهنده عظمت و گستردگی قدرت خداوند است.
- **ماء**: آب در این آیات به دو شکل باران از آسمان و جوشش چشمه‌ها از زمین توصیف شده است. آب به عنوان عنصری حیاتی، در اینجا به عنوان ابزار عذاب الهی به کار رفته است.
- **فجّر**: این فعل به معنای شکافتن و جوشاندن است و در اینجا به شکافته شدن زمین و جوشش چشمه‌ها اشاره دارد. این عمل نشان‌دهنده قدرت خداوند در کنترل طبیعت و استفاده از آن برای اجرای اراده‌اش است.
- **عیون:** چشمه‌ها به عنوان منابع جوشان آب از زمین، در این آیات به عنوان بخشی از عذاب الهی توصیف شده‌اند. این واژه نشان‌دهنده فراوانی و شدت آب است که به عذاب قوم نوح دامن می‌زند.
- **الماء:** این واژه بار دیگر به آب اشاره دارد و تأکید می‌کند که آب از دو منبع آسمان و زمین به هم می‌پیوندند تا عذاب الهی را کامل کنند.

در این آیات، خداوند با ترکیب این واژگان، تصویری زنده و پرتحرک از عذاب قوم نوح ارائه می‌دهد. گشودن درهای آسمان و بارش باران شدید، همراه با شکافته شدن زمین و جوشش چشمه‌ها، نشان‌دهنده هماهنگی کامل بین عناصر طبیعی در اجرای اراده الهی است. این توصیفات نه تنها به انتقال قدرت و عظمت خداوند کمک می‌کنند، بلکه به مخاطب این پیام را منتقل می‌کنند که هیچ چیز در برابر اراده الهی مقاومت نمی‌کند.

به طور کلی، این آیات با به‌کارگیری واژگان کلیدی و تصاویر زنده، به شکلی مؤثر قدرت خداوند و شدت عذاب الهی را به تصویر می‌کشند. این شیوه بیانی، نه تنها به زیبایی‌شناسی متن می‌افزاید، بلکه به عنوان ابزاری مؤثر در انتقال مفاهیم عمیق الهی نیز عمل می‌کند.

أبواب ← السماء ← ماء / فجّر ← عیون ← الماء

آیات	کلمات	موضوع
۵۴-۵۵	**متقین – جنّات – نهر – مقعد صدق**	پاداش مادی و معنوی بهشتیان
۱۱-۱۲	**أبواب – السماء – ماء – فَجّرَ – عیون**	باراش شدید باران و جوشش چشمه‌ها

۳۷	**طَمَسَ– أعین– ذوقوا – عذاب**	مجسم کردن نمونه‌ای از عذاب الهی
۴۸-۴۷-۴۶	**أدهی–أمَرّ– ضلال–سُعُر–ذوقوا–مسَّ– سَقَر**	به تصویر کشیدن جایگاه کافران در جهنم

جدول شماره ۳: بسامد تکرار موضوعی در سوره قمر

تکرار جزیی

یکی از انواع تکرار است که در آن ریشه یک کلمه ثابت می‌ماند، اما صیغه یا شکل آن با تغییراتی همراه می‌شود. این نوع تکرار، اگرچه به ظاهر تفاوت‌هایی در شکل واژه ایجاد می‌کند، اما از نظر معنایی و ریشه‌شناسی، ارتباط عمیقی بین واژگان برقرار می‌کند و به ایجاد انسجام در متن کمک می‌نماید. این شیوه از تکرار، به دلیل حفظ ریشه مشترک، باعث می‌شود که مخاطب به‌راحتی ارتباط بین واژگان را درک کند و مفاهیم مرتبط را در ذهن خود تداعی نماید (عبدالمجید، ۱۹۹۸: ۸۲).

در سوره قمر نیز نمونه‌هایی از تکرار جزیی مشاهده می‌شود که به ایجاد انسجام و تقویت مفاهیم اصلی سوره کمک می‌کند. برای مثال، ریشه‌هایی مانند «**کذب**» (به معنای تکذیب کردن) و «**عذب**» (به معنای عذاب دادن) در قالب صیغه‌های مختلف در آیات تکرار شده‌اند. این تکرارها نه تنها به انتقال پیام اصلی سوره کمک می‌کنند، بلکه به ایجاد شبکه‌ای از مفاهیم مرتبط در ذهن مخاطب نیز یاری می‌رسانند.

آیات	کلمات	تعداد
۱۰-۸-۶	**یَدْعُ – الدَّاعِ – الدَّاعِ – دَعَا**	۳
۹	**کَذَّبَتْ – فَکَذَّبُوا**	۲
۹ – ۴	**مُزْدَجَرٌ – ازْدُجِرَ**	۲
۴۱-۳۹-۳۷-۳۶-۳۳-۳۰	**أَنْذَرَ – النُّذُرِ**	۶
۴۲	**أَخَذْنَا – أَخْذ**	۲
۴۴	**جمیع – جمع**	۲

جدول شماره ۴: بسامد تکرار جزئی در سوره قمر

کارکرد تکرار جزیی در سوره قمر

- **ایجاد انسجام:** تکرار جزیی با حفظ ریشه مشترک واژگان، به ایجاد پیوندهای معنایی بین بخش‌های مختلف سوره کمک می‌کند و انسجام متن را تقویت می‌نماید.

- **تقویت مفاهیم اصلی**: این نوع تکرار با تأکید بر مفاهیم کلیدی مانند تکذیب، عذاب و هشدار، به انتقال پیام اصلی سوره کمک می‌کند.
- **تداعی معانی:** تکرار جزیی باعث می‌شود که مخاطب به‌راحتی ارتباط بین واژگان و مفاهیم مرتبط را درک کند و مفاهیم اصلی سوره در ذهن او تثبیت شود.

به طور کلی، تکرار جزیی در سوره قمر، به عنوان ابزاری مؤثر در ایجاد انسجام و تقویت مفاهیم اصلی سوره عمل می‌کند. این شیوه از تکرار، با حفظ ریشه مشترک واژگان و ایجاد تغییرات جزئی در صیغه‌ها، به انتقال پیام الهی و تأثیرگذاری بر مخاطب کمک شایانی می‌نماید.

تضاد

تضاد به عنوان یکی از زیرشاخه‌های بازآیی واژگان، نقش مهمی در ایجاد انسجام متنی و معنایی ایفا می‌کند. این پدیده زبانی زمانی رخ می‌دهد که واژگانی که در دو سوی یک طیف معنایی قرار دارند، در کنار یکدیگر به کار می‌روند. تضاد باعث می‌شود که با شنیدن یک واژه، به طور طبیعی واژه متضاد آن تداعی شود و بین این دو واژه، ارتباط معنایی عمیقی برقرار گردد. این ارتباط نه تنها به انسجام متن کمک می‌کند، بلکه به زیبایی‌شناسی آن نیز می‌افزاید. به گفته پالمر، زبان لزوماً به واژه‌های هم‌معنی نیاز ندارد، اما طباق معنایی (تضاد) یکی از ویژگی‌های طبیعی زبان است که به غنای آن می‌افزاید (پالمر، ۱۳۷۴: ۱۳۷).

صفوی نیز در این زمینه بیان می‌کند که «مفهوم و مضمون یک واژه در برابر مفهوم واژه‌ای دیگر قرار می‌گیرد» (صفوی، ۱۳۸۲: ۱۱۸). این تقابل معنایی، خواننده را از مواجهه با واژگان و تصاویر تک‌بعدی دور می‌کند و او را با ابعاد متضاد مفاهیم آشنا می‌سازد. این امر نه تنها به تنوع متن کمک می‌کند، بلکه به ایجاد انسجام و پیوستگی در آن نیز یاری می‌رساند. تضاد، چه در قالب واژگان اسمی و چه در قالب واژگان فعلی، علاوه بر ایجاد انسجام، زیبایی‌های خاصی را نیز به متن می‌افزاید.

کارکردهای تضاد در متن

- **شناخت پدیده‌ها:** تضاد نقش مهمی در شناخت پدیده‌ها ایفا می‌کند. برای مثال، مفهوم تاریکی تنها در تقابل با مفهوم نور معنا پیدا می‌کند. این تقابل به روشنگری و درک بهتر مفاهیم کمک می‌کند.
- **تأکید بر مضمون:** هنگامی که تضاد در عبارتی به کار می‌رود، در واقع بر مضمون اصلی متن تأکید می‌شود. این تأکید به انتقال بهتر پیام و تقویت مفاهیم کلیدی کمک می‌کند.

- **ملموس‌سازی عواطف و مفاهیم:** تضاد می‌تواند عواطف و مفاهیم انتزاعی را ملموس‌تر کند و به آن‌ها تجسم بخشد. این ویژگی به ویژه در متون ادبی و قرآنی، به انتقال مؤثرتر مفاهیم کمک می‌کند.
- **ایجاد زیبایی‌های ادبی:** تضاد به عنوان یکی از ابزارهای بلاغی، به زیبایی‌شناسی متن می‌افزاید و آن را جذاب‌تر و تأثیرگذارتر می‌سازد. (وحیدیان کامیار، ۱۳۸۷: ۶۳).

به طور کلی، **تضاد** به عنوان یکی از ابزارهای زبانی و بلاغی، نقش مهمی در ایجاد انسجام متنی و معنایی ایفا می‌کند. این پدیده با ایجاد تقابل بین مفاهیم متضاد، به انتقال مؤثرتر پیام، روشنگری و زیبایی‌شناسی متن کمک می‌کند. در سوره قمر نیز تضاد به عنوان یکی از عناصر کلیدی، به ایجاد انسجام و تقویت مفاهیم اصلی سوره یاری می‌رساند. در آیات قرآن، تضاد به عنوان یکی از ابزارهای زبانی و بلاغی، نقش مهمی در ایجاد تصاویر زنده و تأثیرگذاری بر مخاطب ایفا می‌کند. این پدیده با ایجاد تقابل بین مفاهیم متضاد، به انتقال بهتر پیام و تقویت مفاهیم اصلی کمک می‌کند. در زیر به دو مثال از تضاد در سوره قمر اشاره می‌شود که هر یک به شیوه‌ای متفاوت، از این ابزار بلاغی استفاده کرده‌اند:

– ﴿وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَىٰ أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ﴾ (قمر/۱۲)

واژگان متضاد: فَجَّرَ (شکافتن) و **التَقَی** (به هم پیوستن): در این آیه، دو عمل متضاد **شکافتن** و **به هم پیوستن** در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند. از یک سو، زمین شکافته می‌شود و چشمه‌ها جوشش می‌کنند (فَجَّرْنَا)، و از سوی دیگر، آب‌های ناشی از باران آسمانی و جوشش چشمه‌ها به هم می‌پیوندند (التَقَی). این تقابل بین شکافتن و پیوستن، تصویری زنده و پرتحرک از عذاب الهی در داستان قوم نوح ایجاد می‌کند.

این تضاد نه تنها به زیبایی‌شناسی آیه می‌افزاید، بلکه به انتقال قدرت و عظمت خداوند در کنترل طبیعت کمک می‌کند. مخاطب با مشاهده این تقابل، به وضوح درمی‌یابد که خداوند قادر است با شکافتن زمین و پیوند دادن آب‌ها، عذابی عظیم را بر قوم نوح نازل کند.

– ﴿فَدَعَا رَبَّهُ أَنِّي مَغْلُوبٌ فَانْتَصِرْ﴾ (قمر/۱۰)

واژگان متضاد: مَغلوب (شکست‌خورده) و **انْتَصِرْ** (پیروز گردان): در این آیه، حضرت نوح (ع) با بیان «مَغلوبٌ» (شکست‌خورده) و درخواست «انْتَصِرْ» (پیروزی)، تقابلی معنایی بین دو مفهوم شکست و پیروزی ایجاد می‌کند. این تقابل نشان‌دهنده تواضع و خلوص نوح (ع) در برابر خداوند است، چرا که او شکست را از جانب خود و پیروزی را تنها از خداوند می‌خواهد.

این تضاد به انتقال مفهوم توکل و ایمان کامل نوح (ع) به خداوند کمک می‌کند. مخاطب با مشاهده این تقابل، به اهمیت توکل بر خداوند و درخواست یاری تنها از او پی می‌برد. همچنین، این تضاد به زیبایی‌شناسی آیه می‌افزاید و آن را تأثیرگذارتر می‌سازد.

در هر دو مثال، **تضاد** به عنوان ابزاری بلاغی، نقش مهمی در ایجاد تصاویر زنده و انتقال مفاهیم عمیق ایفا می‌کند. در آیه ۱۲، تضاد بین شکافتن و پیوستن، تصویری از قدرت الهی در کنترل طبیعت و نزول عذاب ارائه می‌دهد. در آیه ۱۰، تضاد بین شکست و پیروزی، مفهوم توکل و ایمان کامل به خداوند را تقویت می‌کند. این تقابل‌های معنایی نه تنها به انسجام متن کمک می‌کنند، بلکه به زیبایی‌شناسی و تأثیرگذاری آن نیز می‌افزایند.

به طور کلی، **تضاد** در سوره قمر، به عنوان یکی از ابزارهای مؤثر در انتقال پیام و ایجاد انسجام متنی، نقش مهمی ایفا می‌کند. این پدیده با ایجاد تقابل بین مفاهیم متضاد، به مخاطب کمک می‌کند تا مفاهیم اصلی سوره را به وضوح درک کند و از زیبایی‌های ادبی و بلاغی آن لذت ببرد.

ترادف

ترادف در زبان به معنای وجود واژگانی است که از نظر مفهومی دارای معنای برابر، مشابه و هم‌ارز با یکدیگر هستند. این ویژگی زبانی به نویسندگان و سخنوران امکان می‌دهد تا از تکرار بیش از حد یک واژه در متن پرهیز کنند و در نتیجه، متنی منسجم‌تر و روان‌تر ارائه دهند که خواننده به‌راحتی بتواند آن را درک کند. افزون بر این، استفاده از واژگان مترادف به برقراری ارتباط معنایی میان جملات و عبارات کمک کرده و باعث افزایش هماهنگی و پیوستگی در متن می‌شود.

صورت‌های هم‌معنا به واژه‌هایی گفته می‌شود که از نظر مفهومی به یکدیگر نزدیک‌اند و در بسیاری از موارد می‌توان یکی را بدون ایجاد اختلال در معنای جمله، جایگزین دیگری کرد. با این حال، ترادف در زبان مطلق نیست و تمام واژه‌های مترادف دقیقاً معنای یکسانی ندارند، بلکه هر یک دارای ظرایف معنایی خاص خود هستند که در بافت‌های مختلف ممکن است تفاوت‌هایی در معنا و کاربرد ایجاد کنند.

یکی از روش‌هایی که شاعران برای تأکید بر یک مفهوم و برجسته ساختن اهمیت آن به کار می‌برند، پیوند دادن واژه‌های مترادف از طریق حرف ربط «واو» است. این شیوه باعث همنشینی واژه‌هایی با بار معنایی مشابه می‌شود و بر شدت و تأثیرگذاری مفهوم موردنظر می‌افزاید. نکته جالب این است که این نوع هم‌آیی مترادف نه‌تنها در متون ادبی و رسمی، بلکه در گفتار عامیانه نیز به‌وفور مشاهده می‌شود (ابراهیمی و پهلوان‌نژاد، ۱۳۹۲: ۳۹-۳۸).

برای نمونه، در آیه شریفه: ﴿**إِنَّا مُرْسِلُو النَّاقَةِ فِتْنَةً لَهُمْ فَارْتَقِبْهُمْ وَاصْطَبِرْ**﴾ (قمر/۲۷) دو واژه «**ارْتَقِبْ**» و «**اصْطَبِرْ**» از نظر مفهومی بار معنایی «انتظار کشیدن» را در خود دارند، زیرا «مراقبت» و «صبوری» هر دو با مفهوم «انتظار» در ارتباط‌اند و تحقق آن‌ها مستلزم صبر و نظارت است. این نمونه نشان‌دهنده نحوه به‌کارگیری ترادف در متون مقدس برای ایجاد تأکید و انتقال بهتر معناست.

شمول معنایی

یکی از مفاهیم مهم در زبان‌شناسی است که به رابطه معنایی میان واژگان اشاره دارد. بر اساس دیدگاه برخی زبان‌شناسان، این مفهوم به‌عنوان یکی از پیچیده‌ترین شاخه‌های **انسجام واژگانی** شناخته می‌شود، زیرا مستلزم ارتباط دقیق میان مفاهیم زبانی است و درک آن نیاز به تحلیل عمیق ساختارهای زبانی دارد. در مقابل، برخی دیگر از پژوهشگران زبان‌شناسی، شمول معنایی را نوعی **بازآیی** می‌دانند، زیرا در آن یک واژه می‌تواند بر مجموعه‌ای از واژه‌های دیگر دلالت کند و بدین ترتیب، معنایی کلی‌تر و گسترده‌تر را شامل شود. به‌طورکلی، شمول معنایی بدین معناست که مفهوم یک واژه، مفاهیم چند واژه دیگر را دربرمی‌گیرد و آن‌ها را ازنظر معنایی تحت پوشش خود قرار می‌دهد (پالمر، ۱۳۷۴: ۱۳۲).

یکی از نمونه‌های بارز شمول معنایی، ارتباط میان واژه‌های کلی و جزئی است. برای مثال، واژه «گل» می‌تواند شامل واژه‌هایی مانند «رز»، «لاله» و «یاس» باشد، زیرا این واژه‌های جزئی‌تر، در دسته‌بندی کلی‌تری تحت عنوان «گل» قرار می‌گیرند. چنین روابطی در زبان موجب انسجام معنایی و همبستگی بیشتر در متن می‌شود.

هم‌آیی واژگان

هم‌آیی واژگان نیز یکی از مباحث مرتبط با شمول معنایی است که در آن، کلماتی که دارای ارتباط معنایی هستند، در کنار یکدیگر به‌کار می‌روند. در برخی موارد، دو واژه آن‌چنان ارتباط نزدیکی با یکدیگر دارند که استفاده از یکی، واژه دیگر را به ذهن متبادر می‌سازد. این نوع رابطه معنایی که بر اساس تداعی واژگانی شکل می‌گیرد، نقش مهمی در انسجام متن ایفا می‌کند و به فهم بهتر مفاهیم توسط مخاطب کمک می‌نماید (ولیئی، ۱۳۹۵: ۷۵).

به‌طور خلاصه، شمول معنایی یکی از جنبه‌های اساسی در سازمان‌دهی واژگان در زبان است که به ایجاد پیوستگی مفهومی در متن کمک می‌کند. این ویژگی زبانی، چه در قالب دسته‌بندی کلی و جزئی و چه در قالب هم‌آیی واژگان، موجب افزایش شفافیت معنایی و انسجام ساختاری در زبان می‌شود.

شمول از نوع جزء-کل

رابطه‌ای است که در آن اجزای یک مجموعه یا پدیده در ارتباط با کلیت آن قرار می‌گیرند. به عبارت دیگر، هر کل از اجزای مشخصی تشکیل شده که در مجموع هویت آن را می‌سازند. برای مثال، «درخت» به‌عنوان یک کل، شامل اجزایی مانند **ریشه، تنه، ساقه، برگ و میوه** است. در این نوع شمول، نویسنده یا گوینده با ذکر برخی از اجزا و ویژگی‌های یک پدیده، تصویر خاصی از آن را در ذهن مخاطب ایجاد می‌کند (فرج، ۲۰۰۷: ۱۱۴).

نمونه‌ای از این نوع شمول در قرآن کریم دیده می‌شود، چنان‌که در آیه: ﴿**وَحَمَلْنَاهُ عَلَى ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسُرٍ**﴾ (قمر/۱۳) عبارات «ألواح» (تخته‌ها) و «دُسُر» (میخ‌ها) به اجزای تشکیل‌دهنده کشتی اشاره دارند. در اینجا می‌توان با قرینه معنوی، واژه «سفینه» را برداشت کرد و دریافت که این ترکیب نمونه‌ای از شمول جزء-کل است، زیرا این دو واژه اجزایی از یک کل یعنی «کشتی» را نشان می‌دهند.

شمول از نوع جزء-جزء

در این نوع رابطه، واژه‌های مرتبط نه به‌عنوان اجزای یک کل، بلکه به‌عنوان اجزای هم‌سطح در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند. این واژه‌ها معمولاً اجزای یک دسته یا طبقه خاص را تشکیل می‌دهند، اما به یک کل مشخص اشاره ندارند. برای مثال، واژگانی مانند **زلف، گیسو، طرّه، چشم، لب، گونه، ساق، ساعد** که همگی اجزای بدن هستند، در این نوع شمول قرار می‌گیرند.

نمونه‌هایی از این نوع شمول در آیات قرآن دیده می‌شود، مانند:

- **رابطه میان «ضلال» (گمراهی) و «سُعُر» (جنون، شدت انحراف) در آیه:** ﴿**فَقَالُوا أَبَشَرًا مِنَّا وَاحِدًا نَتَّبِعُهُ إِنَّا إِذًا لَفِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ**﴾ (قمر/۲۴) در اینجا، دو مفهوم «ضلال» و «سعر» در ارتباط با یکدیگرند و هر دو نشانه‌هایی از گمراهی شدید هستند، اما یکی بر دیگری دلالت نمی‌کند، بلکه هر دو اجزای یک مفهوم بزرگ‌تر محسوب می‌شوند.
- **رابطه میان «کذّاب» (دروغ‌گو) و «أشر» (متکبر، خودخواه) در آیه:** ﴿**أَأُلْقِيَ الذِّكْرُ عَلَيْهِ مِنْ بَيْنِنَا بَلْ هُوَ كَذَّابٌ أَشِرٌ**﴾ (قمر/۲۵) در اینجا، دو صفت که هر دو به شخصیت فردی خاص اشاره دارند، در کنار هم آمده‌اند. این رابطه جزء-جزء است، زیرا هر دو ویژگی مستقل هستند و نه اجزای یک کل، بلکه جزئی از یک مفهوم کلی (صفات ناپسند) محسوب می‌شوند.

- **رابطه میان «ماء» (آب) و «شِرب» (نوشیدن آب) در آیه: ﴿وَنَبِّئْهُمْ أَنَّ الْمَاءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ كُلُّ شِرْبٍ مُحْتَضَرٌ﴾** (قمر/۲۸) در اینجا، واژه «ماء» به خود آب اشاره دارد، درحالی‌که «شِرب» به عمل نوشیدن آب مربوط می‌شود. این دو واژه بخشی از یک مفهوم کلی‌تر، یعنی نوشیدن و مصرف آب هستند و رابطه آن‌ها از نوع جزء–جزء است.

در مجموع، تمایز میان این دو نوع شمول معنایی، نقش مهمی در درک روابط واژگانی در متن‌های ادبی و دینی دارد و موجب افزایش انسجام معنایی در زبان می‌شود.

نتایج

با عنایت به ساختار آیات در سوره مبارکه قمر، عناصر انسجام واژگانی با بسامدی بالا در راستای تبیین معانی و مضامین به کار گرفته شده‌اند. از منظر سبک و اسلوب، سوره قمر با استفاده از زبان شعرگونه و آهنگین خود، بر مخاطبان تأثیر عمیقی می‌گذارد. تکرار واژگان، استفاده از تصاویر زنده و بیانی، و بکارگیری ساختارهای خاص، به انسجام و هماهنگی درونی سوره کمک کرده و پیام‌های آن را به شکلی تاثیرگذار منتقل می‌کند.

در سوره قمر، تکرار ساده، تکرار مفهومی و موضوعی، پر بسامدترین مؤلفه‌ها به شمار می‌روند. پس از تکرار، شمول معنایی جزء–کل و جزء–جزء بسامد بیشتری دارد. در مراتب بعدی تضاد و ترادف قرار دارند که گاهی به صورت واضح و گاهی در لفافه در معنا اثربخش گشته‌اند. با توجه به ارتباط معنایی میان آیات، در پاره‌ای از تحلیل‌ها، تفکیک عناصر انسجام واژگانی به طور محض امکان‌پذیر نیست چرا که برخی عناصر در کنار یکدیگر کارایی دارند. این امر به طور ویژه در شمول معنایی و مراعات النظیر مشهود است.

بسامد تکرار واژگان نُذُر، کَذَّبَ، ساعَة بیانگر اهمیت هشدارها و تحذیر الهی است. این تکرارها تأکید بر حتمی بودن وعده و وعیدها دارد. خداوند متعال، هشدارهای خود را با تکرار واژگان یا تکرار کامل عباراتی که کلیدواژه آن‌ها ذکر، مدّکر، نذر و کیف است، ابراز داشته و حتی سرگذشت پیشینیان را متذکر شده است. سپس رویکرد مشرکان در تکذیب آیاتش و نابخردی‌شان را با تکرار کَذّبَ و عقوبشان را با شمول معنایی ضلال و سعر بیان کرده است. در این میان، تضاد، در زمینه ثبت و ضبط دقیق اعمال انسان‌ها و ترادف، در زمینه صبوری پیامبران الهی و انتظار کشیدن و زیر نظر داشتن رفتار امت خود، به کار رفته‌اند و تصویر کاملی از مضمون سوره با این عناصر پیش روی مخاطب ارائه شده است.

منابع

قرآن کریم

آقا گلزاده، حسین. (۱۳۹۰). *تحلیل گفتمان انتقادی* (چاپ اول). تهران: علمی و فرهنگی.

ابن منظور، أبوالفضل محمد بن مکرم بن علی. (۱۴۱۴). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.

ابراهیمی، شیما، و پهلوان‌نژاد، محمدرضا. (۱۳۹۲). بررسی زبان‌شناختی باهم‌آیی واژگانی در خمسه نظامی. *نشریه ادب و زبان*، ۱۶(۳۴)، ۱-۲۰. دسترسی: https://surl.li/ljwgkw

اقبالی، عباس، صیادی‌نژاد، روح‌الله، و فاضلی، محمد حسین. (۱۳۹۶). تحلیل انسجام واژگانی در سوره عنکبوت. *پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن*، ۶(۱)، ۹۸-۱۲۰. https://doi.org/10.30473/quran.2017.4711

البستانی، محمود. (۱۴۲۴). *التفسیر البنائی للقرآن الکریم* (ج. ۴). مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.

پالمر، فرانک. (۱۳۷۴). *نگاهی تازه به معناشناسی* (کورش صفوی، مترجم). تهران: مروارید.

حسان، تمام. (۱۹۹۳). *البیان فی روائع القرآن: دراسة لغویة و أسلوبیة للنص القرآنی*. قاهرة: عالم الکتاب.

حلوة، نوال بنت ابراهیم. (۲۰۱۲). *أثر التکرار فی التماسک النصی: مقاربة معجمیة تطبیقیة فی ضوء مقالات د. خالد منیف*. ریاض: جامعة الأمیرة نورة بنت عبدالرحمن.

داد، سیما. (۱۳۸۳). *فرهنگ اصطلاحات ادبی*. تهران: مروارید.

صفوی، کورش. (۱۳۸۲). *درآمدی بر معنی‌شناسی*. تهران: سوره مهر.

صلح‌جو، علی. (۱۳۷۷). *گفتمان و ترجمه*. تهران: مرکز.

عبد المجید، جلیل. (۱۹۹۸). *البدیع بین البلاغة العربیة واللسانیات النصیة*. القاهرة: دار الفکر العربی.

علاوی، العید. (۲۰۱۱). التماسک النحوی أشکاله وآلیاته: دراسة تطبیقیة لنماذج من شعر محمد العید آل خلیفة. *مجلة قراءات*، جامعة بسکرة، ۱۱۹-۱۴۰. https://asjp.cerist.dz/en/article/24388

محمد، عزة شبل. (۲۰۰۹). *علم لغة النص: النظریة والتطبیق* (الطبعة الثانیة). القاهرة: مکتبة الآداب.

وحیدیان کامیار، تقی. (۱۳۸۷). *بدیع از دیدگاه زیبایی‌شناسی*. تهران: انتشارات سمت.

ولیئی، یونس؛ میرزائی الحسینی، سیدمحمود؛ و فرهادی، محمد. (۱۳۹۵). عوامل انسجام متنی در سوره نوح. *دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های زبان‌شناختی*، ۵ (۵)، ۶۹-۸۶. 10.22108/nrgs.2016.20532

Halliday, M. A. K. , & Hasan, R. (1976). *Cohesion in English*. London: Longman.

Transliterated References

Aqa Golzadeh, Hossein. (1390sh). *Tahlil-e Gofteman-e Enteqadi* (1st ed.). Tehran: Elmi va Farhangi. [in Persian]

Ibn Manzur, Abu al-Fadl Muhammad ibn Makram ibn Ali. (1414 AH). *Lisan al-ʻArab*. Bayrut: Dar Sadr. [in Arabic]

Ebrahimi, Shima, & Pahlavannejad, Mohammad Reza. (1392sh). Barrasi-ye Zaban-shenakhti-ye Baham-a'i-ye Vajegani dar *Khamseh-ye Nezami*. *Nashriyeh Adab va Zaban*, 16(34), 1–20. Access: https://surl.li/ljwgkw [in Persian]

Eqbali, Abbas, Siyyadinajad, Rouhollah, & Fazeli, Mohammad Hossein. (1396sh). Tahlil-e Ensijam-e Vajegani dar Surah Ankabut. *Pazhuheshnameh Tafsir va*

Zaban-e Qur'an, 6(1), 98–120. https://doi.org/10.30473/quran.2017.4711 [in Persian]

al-Bustani, Mahmoud. (1424 AH). *al-Tafsir al-Bina'i li-l-Qur'an al-Karim* (Vol. 4). Mashhad: Entesharat Astan Quds Razavi. [in Arabic]

Palmer, Frank. (1374sh). *Negahi Tazeh be Ma'nashenasi* (trans. Kurosh Safavi). Tehran: Morvarid. [in Persian]

Hassan, Tamam. (1993). *al-Bayan fi Rawa'i' al-Qur'an: Dirasah Lughawiyya wa Aslubiyya li-l-Nass al-Qur'ani*. al-Qahira: 'Alam al-Kitab. [in Arabic]

Hilwa, Nawal bint Ibrahim. (2012). *Athar al-Takrar fi al-Tamask al-Nassi: Muqaraba Mu'jamiyya Tatbiqiyya fi Daw' Maqalat Dr. Khalid Munif*. Riyad: Jami'at al-Amira Noura bint Abd al-Rahman. [in Arabic]

Dad, Sima. (1383sh). *Farhang-e Estelahat-e Adabi*. Tehran: Morvarid. [in Persian]

Safavi, Kurosh. (1382sh). *Daramadi bar Ma'ni-shenasi*. Tehran: Sooreh Mehr. [in Persian]

Solhjoo, Ali. (1377sh). *Gofteman va Tarjomeh*. Tehran: Markaz. [in Persian]

Abd al-Majid, Jalil. (1998). *al-Badi' bayn al-Balagha al-'Arabiyya wa al-Lisaniyyat al-Nassiyya*. al-Qahira: Dar al-Fikr al-'Arabi. [in Arabic]

'Alawi, al-'Id. (2011). *al-Tamask al-Nahwi Ashkaluhu wa Aliyyatuhu: Dirasah Tatbiqiyya li-Namadhij min Shi'r Muhammad al-'Id Al Khalifa*. *Majallat Qira'at, Jami'at Biskra*, 119–140. [in Arabic]

Muhammad, 'Izzat Shibl. (2009). *'Ilm Lughat al-Nass: al-Nazariyya wa al-Tatbiq* (2nd ed.). al-Qahira: Maktabat al-Adab. [in Arabic]

Vahidiyan Kamyar, Taqi. (1387sh). *Badi' az Didgah-e Ziba'ii-shenasi*. Tehran: Entesharat Samt. [in Persian]

Vali'i, Younes, Mirza'i al-Hosseini, Seyyed Mahmoud, & Farhadi, Mohammad. (1395sh). 'Avamel-e Ensijam-e Matni dar Surah Nuh. *Do Faslnameh Elmi-Pazhuheshi-ye Pazhuhesh-haye Zaban-shenakhti*, 5(5), 69–86. doi:10.22108/nrgs.2016.20532 [in Persian]

An Analysis of Cohesion and Lexical Relations in Surah al-Qamar Based on the Theory of Halliday and Ruqaiya Hasan

Ali Pirani Shal
(Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Kharazmi University, Tehran, Iran)
Jalil Hajipour Talebi*
(Ph.D. Candidate, Department of Arabic Language and Literature, Kharazmi University, Tehran, Iran)
Alireza Ahankar
(Ph.D. Candidate, Department of Arabic Language and Literature, Kharazmi University, Tehran, Iran)

Abstract
The study of textual coherence has long been a central concern of literary researchers, many of whom have grounded their analyses in the coherence theory of Michael Halliday and Ruqaiya Hassan. Coherence is achieved through the coexistence of words connected to a specific concept and the semantic links that bind the elements of a text together. Among the types of cohesion (grammatical, lexical, and conjunctive) this essay focuses on a descriptive-analytical study of cohesion and lexical relations in Surah al-Qamar, a Meccan surah, based on Halliday and Hassan's framework. The aim is to uncover as much as possible of the surah's aesthetic layers for the audience. The analysis highlights four components: repetition, synonymy, antonymy, and semantic inclusion. The findings reveal that repetition—particularly direct repetition—plays the most significant role in the surah, emphasizing both the warnings and admonitions directed at the polytheists. Synonymy and antonymy, although less frequent than repetition, are nonetheless effective in clarifying meaning. Semantic inclusion, closely linked to the principle of agreement and parallelism, illustrates the themes in greater detail in certain verses. Ultimately, the study shows how, through lexical cohesion, the surah simultaneously conveys warnings to the polytheists, reflects their actions, and affirms the fulfillment of the divine promise.
Keywords: Surah al-Qamar, semantic relations, lexical cohesion, Halliday and Hasan

---

Extended Abstract

Introduction
This study examines lexical cohesion in Surah al-Qamar through the lens of Halliday and Hasan's cohesion theory, focusing on how repeated words, semantic relations, and patterned phrasing bind the surah into a unified textual act. Unlike sentence-bound structural analyses, a cohesion-based reading asks how meaning flows across clauses and episodes, and how the text's vocabulary

is organized to warn, recall, and persuade. Prior work on the surah has addressed sound patterning, stylistics, conceptual metaphor, paired-sura relations, and translation assessment, but there is no dedicated, comprehensive analysis of lexical cohesion in al-Qamar. Filling that gap matters because the surah's message is carried by a tight weave of recurring items and semantic networks: the nearness of the Hour, the recurring denial of messengers, the patterned fate of past nations, and the contrasted ends of deniers and the God-fearing. The research asks two questions: (1) which lexical cohesion devices are most frequent in al-Qamar? (2) how do these devices serve the surah's communicative aims of warning (nuzur), remembrance (dhikr), and moral uptake (tadhakkur)?

Methodology

The study applies a descriptive-analytical method in four steps. First, it operationalizes Halliday and Hasan's typology for the Arabic Quranic text, centering on lexical cohesion (as distinct from grammatical reference, substitution, and ellipsis). Within lexical cohesion it catalogs: direct repetition (exact word-form recurrence), partial repetition (same root with different patterns), thematic repetition (clusters that recur across episodes), synonymy, antonymy, hyponymy and meronymy (inclusion and part-whole), and collocation. Second, it builds a concordance of al-Qamar (55 verses), recording token counts and locations of high-value content words while excluding high-frequency function words that do not carry the surah's thematic load. Third, it tracks sentence-level cohesion (intra-verse) and discourse-level cohesion (across narratives of Nuh, Ad, Thamud, Lut, and Pharaoh, and across the framing sections), marking refrains and ring-composition effects. Fourth, it interprets the function of each device in context, relating lexical choices to discourse purposes (warning, remembering, exemplifying), to recurring formulae, and to the surah's sonic design (rhyme and cadence), while drawing on classical exegetical paraphrases for glosses when needed. Tables summarize word and clause frequencies and examples illustrate each device.

Results

Overall distribution. The most frequent devices are (1) simple repetition, (2) partial repetition (same root, different patterns), and (3) thematic repetition. Next come inclusion (hyponymy/meronymy), then antonymy, then synonymy. Devices often co-occur in the same verse. Direct repetition. High-frequency items: "nuzur" (~12), "kadhdhab"/"kadhdhabat" (~7), "adhab" (~7), "muddakir" (~6), "kana" (~6), "dhikr" (~5), "kayfa" (4), "sa'a" (3), "ma'" (3), "dhuqu" (3), "arsalna" (3). Several at ~2 (da', sama', muqtadir, akhadh, qawm). Two refrains shape the discourse, each 4×: "wa laqad yassarna al-quran li-dh-dhikr…," and "fa kayfa kana adhabi wa nuzur." Partial repetition (root

families). Root chains keep concepts active without monotony: da‘a/al-da‘i; kadhdhabat/fakadhdhabu; munzajar/uzdujira; andhara/al-nudhur. Morphology marks shifts in agency while preserving a stable theme (warning vs denial). Thematic repetition and collocation. Stable clusters cue scenes and meanings: reward frame (muttaqin + jannat + nahr + maq‘ad sidq ‘inda malik muqtadir); flood frame (abwab + al-sama’ + ma’ munhamir // fajjara + al-ard ‘uyunan // iltaqa al-ma’); hell frame (tamsa al-a‘yun, “dhuqu,” saqar, adhya/amarr, su‘ur). Recurrent companions tighten focus and aid recall. Antonymy (contrast). Pairings sharpen evaluation and momentum: 54:12 “fajjara” (split, gush) vs “iltaqa” (meet, join); 54:10 “maghlub” (overpowered) vs “intasir” (grant victory). The contrasts move discourse from crisis to divine resolution. Synonymy (near-synonyms). Overlapping items intensify directives without redundancy. In 54:27, “irtaqib” (watch) + “istabir” (be patient) presents faithful vigilance as attention plus endurance. Inclusion and part-whole. Two patterns dominate: (a) meronymy—“dhat alwah wa dusur” (planks and nails) implies “the ark,” thickening imagery by naming parts; (b) co-hyponyms—paired peers under a larger field (e.g., “dalal” + “su‘ur” for cognitive/moral disarray; “kadhdhab” + “ashir” for character indictment; “ma’” + “shurb” for rationed water). Both expand semantic neighborhoods and sharpen themes. How cohesion serves the message. Repetition keeps warnings salient; partial repetition signals recurring historical patterns; antonymy dramatizes the flip from denial to downfall (and plea to deliverance); inclusion and collocation build vivid, memorable scenes (ark by parts; flood as sky–earth choreography) and clear doctrinal contrasts (end of deniers vs seat of truth for the God-fearing). Refrains bracket episodes to turn story into lesson—producing a didactic rhythm of exemplum → refrain → call to remember. Interaction of devices. Verses typically layer techniques: the flood tableau blends repetition, antonymy, inclusion, and collocation; the paradise close blends collocation, inclusion, and light synonymy. Sound patterning (rhyme, repeated finals) reinforces the lexical glue.

Conclusion

Lexical cohesion is the primary glue of Surah al-Qamar’s discourse. Simple and partial repetition, supported by inclusion, collocation, and calibrated contrasts, bind the surah’s episodes into a single argumentative arc: warnings are clear and repeated, denials are historically patterned, punishments are inevitable, remembrance is made accessible, and the end of the God-fearing is honor. The most frequent devices are the various forms of repetition (word-form, root-family, and thematic), which sustain focus on nuzur, kadhdhab, adhab, and muddakir, followed by inclusion relations that materialize scenes and systems (ark, flood, hell, garden). Antonymy and synonymy supply contrast and intensification as needed. Functionally, cohesion supports three communicative

tasks: it structures memory (through refrains and recurring roots), it guides evaluation (through patterned endings and contrast pairs), and it enlivens visualization (through part-lists and stable collocations). Methodologically, the findings confirm that a cohesion-first reading can recover the surah's global semantics without leaving the text's own lexical economy; devices that modern discourse analysis isolates are already at work in the Quranic composition. Substantively, the surah leverages limited but potent lexical fields to move the audience from historical exempla to present-tense accountability and, finally, to a bifurcated eschatological horizon. In short, lexical cohesion in al-Qamar is not ornamental; it is the architecture that carries its warning and mercy to the reader.

فصلنامه مطالعات ادب اسلامی
دوره ۴، شماره ۲، پیاپی ۹، پاییز ۱۴۰۴

فصلية دراسات الأدب الإسلامي
السنة ۴، العدد ۲، التسلسل ۹، خريف ۲۰۲۵

جستاری در بینامتنیت قرآنی صفارزاده بر اساس نظریه ژرار ژنت

زرین تاج رضایی[۱] (دانشجوی دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی، واحد ارومیه، دانشگاه آازد اسلامی، ارومیه، ایران)
سیف الدین آب برین*[۲] (استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد ارومیه، دانشگاه آزاد اسلامی، ارومیه، ایران)
برات محمدی[۳] (استادیارگروه زبان و ادبیات فارسی، واحد ارومیه، دانشگاه آزاد اسلامی، ارومیه، ایران)

DOI: 10.22034/jilr.2025.142845.1229

CC BY

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۶
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۹
صفحات: ۸۹-۱۱۳
تاریخ الوصول: ۲۰۲۵/۰۱/۰۵
تاریخ القبول: ۲۰۲۵/۰۳/۰۹

چکیده

کتاب مقدّس قرآن همواره محل رجوع نویسندگان و ادبای مسلمان بوده و شاعران ایرانی از بدو شکل‌گیری شعر فارسی با آن در رابطهٔ بینامتنی بوده‌اند و در نتیجهٔ این تعامل و رابطهٔ بینامتنی به اشکال مختلف و در سطوح مختلف بخش‌هایی از آن را گرفته و در متن خود وارد کرده‌اند. تئوری بینامتنیت به این داد و ستدها پرداخته و ارتباط یک متن با متون دیگر را مورد کاوش قرار می‌دهد. صفارزاده به عنوان شاعری انقلابی و با گرایشات ایدئولوژیکی رابطهٔ بینامتنی گسترده‌ای با قرآن داشته و در سطوح مختلف فکری و مضمونی، زبانی و واژگانی و نقل‌قول و اقتباس با این کتاب مقدّس تعامل داشته است. پژوهش حاضر رابطهٔ بینامتنی صفارزاده با قرآن را بر مبنای مدل بینامتنیت ژنتی و با روش توصیفی-تحلیلی مورد مطالعه قرار داده و وجوه متفاوت بینامتنیت صفارزاده با قرآن از جمله اقتباس و نقل، بینامتنیت زبانی و واژگانی را بر مبنای رویکرد ژنت در بینامتنیت مورد بررسی قرار داده است. جامعهٔ آماری پژوهش حاضر همه اشعار چاپ شدهٔ شاعر بوده است. نتیجهٔ پژوهش حاضر نشان از بینامتنیت گسترده صفارزاده با قرآن در این سطوح دارد و روشن می‌سازد که بینامتنیت صفارزاده با قرآن بیشتر از نوع صریح و اعلام‌شده است.

واژگان کلیدی: قرآن، بینامتنیت، ژرار ژنت، طاهره صفارزاده

[۱] پست الکترونیک: sararezaei.ct@gmail.com
[۲] نویسنده مسؤول؛ پست الکترونیک: dr.abbarin@yahoo.com
[۳] پست الکترونیک: barat_mohammadi@yahoo.com

دراسة في التناص القرآني في أعمال صفارزاده اعتمادا على نظرية جيرار جينيت

ملخص

كان الكتاب المقدّس القرآن الكريم دائما مرجعا أساسا للكتّاب والأدباء المسلمين، كما كان الشعراء الإيرانيون منذ بدايات تشكّل الشعر الفارسي على صلة تناصيّة به، بحيث استلهموا أجزاء منه وأدخلوها في نصوصهم بأشكال ومستويات مختلفة نتيجة هذا التفاعل والتبادل النصي. وتقوم نظرية التناصّ على دراسة مثل هذه التفاعلات، فهي تبحث في علاقة النص بغيره من النصوص. وبوصفها شاعرة ثورية ذات ميولٍ أيديولوجية، أقامت صفارزاده علاقة تناصّية واسعة مع القرآن الكريم، إذ تفاعلت معه على مستويات فكرية وموضوعية، ولغوية ومعجمية، فضلا عن الاقتباس والنقل المباشر. وقد درست هذه الباحثة العلاقات التناصّية في ضوء نموذج التناصّ لدى جيرار جينيت، وبالاعتماد على المنهج الوصفي—التحليلي، حيث تطرّقت الدراسة إلى مختلف جوانب التناصّ القرآني لدى صفارزاده، بما في ذلك الاقتباس، والنَّقل، والتناصّ اللغوي والمعجمي، استنادا إلى مقاربة جينيت للتناصّ. وتضمّنت العيّنة الإحصائية للدراسة جميع القصائد المنشورة للشاعرة. وتُظهر نتائج هذا البحث وجود تناصٍّ واسع لدى صفّارزادَه مع القرآن الكريم في هذه المستويات، كما يتبيّن أنّ التناصّ لديها مع القرآن هو غالبا تناصّ صريح ومُعلن.

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، التناص، جيرار جينيت، طاهره صفارزاده

مقدمه و بیان مسئله

بینامتنیت (intertexuality) از رویکردهای مهم در خوانش و فهم متون ادبی است. بینامتنیت«ترجمهٔ معادل فرانسوی «intertexture» است که از دو واژهٔ «inter» به معنای «تبادل» و «texied» به معنای متن تشکیل یافته است. بدین ترتیب مفهوم لغوی این اصطلاح «تبادل متنی» می‌باشد» (ناهم، ۲۰۰۴م: ۱۳). این نظریّهٔ ادبی توسط ژولیا کریستوا بنیان نهاده شده است. کریستوا با تلفیق دیدگاه‌های فردیناندو سوسور و میخائیل باختین این نظریّه را بنیان نهاده است. باختین اصطلاح «گفتگو» را برای این رابطه برگزیده بود و بر این بود که بین متون مکالمه‌ای پیوسته در جریان است و منطق گفتگویی او «مبتنی بر این اندیشه بود که در یک متن مشخّص، مکالمه‌ای پیوسته میان آن متن و متون دیگر که بیرون از آن متن وجود دارند و حتی عوامل فرامتنی و اجتماعی، در جریان است» (غلامحسین‌زاده و غلام‌پور، ۱۳۸۷ش: ۱۸۱). ولی کریستوا برای اولین بار اصطلاح «بینامتنیت» را در این مورد به کار برد. از دیدگاه کریستوا :«بینامتنی، گفتگویی میان متون و فصل مشترک سطوح مربوط به آن است. هر متنی مجموعه معرّق کاری نقل‌قول‌هاست. هر متنی صورت دگرگون شدهٔ متن دیگر است» (ویکلی، ۱۳۸۱ش: ۴) و با توجه به این رابطه است که کریستوا اعتقاد داشت:«هیچ متنی وجود ندارد که یک بینامتن نباشد» (۱۴۶: ۱۹۶۹, Kristeva).

از دیدگاه نظریّه‌پردازان بینامتنیت، آثار ادبی همواره در روابط بینامتنی با هم بوده‌اند و نویسندگان و شاعران همواره با آثار قبلی در گفتگو بوده و روابط بینامتنی خلق کرده‌اند. معتقدان به بینامتنیت بر این اعتقادند که «متن‌ها در شبکه‌ای از روابط فرو می‌غلتند که کشف کردن یک متن و کشف معنا یا معانی آن در گرو ردیابی کردن روابط بینامتنی است» (آلن، ۱۳۸۵ش: ۱۱).

بینامتنیت سبب آشنایی ما با حلقه‌های زنجیرهای ارتباطی متن است. این حلقه‌ها با مجموعه پیوستهٔ خود ما را در معنایابی و فهم متن یاری می‌کنند و برای شناختن هر چه بهتر متن، گریزی از شناسایی این روابط نیست. در اهمیّت رابطهٔ بینامتنی و کشف ارتباط بین متون گفته‌اند:«برای شناخت هر شاعر و فهم ارزش شعری باید تأثیر سخن گذشتگان را در شعر و سخن او سنجید و از این طریق، به سرچشمه‌های مضامین و اندیشه‌های او پی برد. نتیجه‌ای که از این جست و جو حاصل می‌شود علاوه بر شناختن شاعر و سرچشمه‌های مضامین و افکار و اندیشه‌های او، در حل بسیاری از دشواری‌های سخن آن شاعر کارگشا خواهد بود» (قاسمی، ۱۳۹۶ش: ۲۷۲).

بعد از کریستوا منتقدان دیگری نظریّهٔ بینامتنیت را بسط و گسترش دادند. رولان بارت، لوران ژنی، مایکل ریفارتر و گراهام آلن از باورمندان این تئوری‌اند. از این میان «ژنی و ریفاتر رویکرد نظری کریستوا را کمی کاربردی‌تر کردند» (نامور مطلق، ۱۳۹۴ش: ۲۲۸). ژنی بینامتنی را به دو نوع

قوی و ضیعف و ریفاتر به دو نوع حتمی و احتمالی تقسیم‌بندی کرد. از جمله منتقدانی که بعد از کریستوا در معرفی و شناساندن و مشخّص کردن چهارچوب‌های بینامتنیت کوشید، «رولان بارت» بود. ژرار ژنت از دیگر باورمندان و از اصلاح‌گران این نظریّه بود. بینامتنیت ژنتی تا حدودی متفاوت با بینامتنیت کریستوایی است. روابط بینامتنی از نظرگاه ژنت دامنهٔ گسترده‌تری را شامل می‌شد. علاوه بر روابط بین دو متن، قلمرو ساختارگرایی باز و پساساختارگرایی و نشانه‌شناسی را نیز شامل می‌شد. ژنت مجموعهٔ این روابط را با عنوان «ترامتنیت» نام نهاد و «بینامتنیت» را تنها یکی از گونه‌های رابطهٔ بینامتنی گسترده که ترامتنیت نام نهاده بود، می‌دانست. او بینامتنیت را کاربردی‌تر کرد و از حالت تئوری خارج کرد و در متون به کار بسته و صورت عملی به آن بخشید. از دیگر تمایزات بینامتنی کریستوایی و ژنتی این بود که کریستوا همه نوع روابط بین متون را در زیرمجموعهٔ بینامتنی قرار می‌داد و تقسیم‌بندی می‌کرد؛ اما ژنت برای هر گونه رابطهٔ بینامتنی نام‌های متفاوتی نهاد که تنها یکی از این روابط «بینامتنیت» بود. ژنت در مورد «بینامتنیت» می‌نویسد:« من به نوبهٔ خودم آن را بی‌شک شیوه‌ای محدود به وسیله یک رابطه هم حضوری میان دو یا چند متن تعریف می‌کنم؛ یعنی به طور اساسی و اغلب با حضور واقعی یک متن در دیگری» (ژنت، ۱۹۹۷م: ۸).

بینامتنیت از دیدگاه ژنت «رابطهٔ هم‌حضوری میان دو یا چند متن است که اساسا شکل حضور واقعی یک متن در متن دیگر است» (همان). بنابراین ژنت در رابطهٔ بینامتنیت به رابطهٔ هم‌حضوری دو متن تأکید دارد و «به عبارت دیگر هر گاه بخشی از یک متن (متن ۱) در متن دیگری (متن ۲) حضور داشته باشد رابطه میان این دو، رابطه بینامتنی است» (نامور مطلق، ۱۳۸۶ش: ۸۷). از دید ژنت نیز این هم حضوری گاه مورد اشاره و تصریح قرار می‌گیرد و گاه به آن تصریح نمی‌شود و گاه اشارات ضمنی دال بر رابطه بینامتنی با متون دیگر در آن به چشم می‌خورد. از این جهت است که او بینامتنیت را به سه نوع تقسیم‌بندی می‌کند:«الف: صریح و اعلام شده ب: غیرصریح و پنهان‌شده ج: ضمنی» (نامور مطلق، ۱۳۸۶ش: ۸۷).

سؤالات تحقیق

پژوهش حاضر در جهت پاسخگویی به سئوالات زیر انجام گرفته است:

۱. بین شعر طاهره صفارزاده و قرآن رابطهٔ بینامتنی برقرار است؟
۲. رابطهٔ بینامتنی طاهره صفارزاده با قرآن در سطوح مختلف فکری و معنایی، بلاغی و سبک‌شناختی است؟
۳. بر مبنای مدل بینامتنیت ژنت، رابطهٔ بینامتنیت صفارزاده با قرآن از میان انواع بینامتنیت صریح، غیر صریح و ضمنی بیشتر از چه نوعی است؟

پیشینۀ تحقیق

در مورد نظریۀ بینامتنیت تاکنون منابع معتبری نگارش یافته و ترجمه شده است. کتاب «بینامتنیت» از گراهام آلن را پیام یزدانجو ترجمه کرده است. «منطق گفتگویی میخائیل باختین» نیز توسط داریوش کریمی ترجمه شده که منابعی معتبر در شناخت نظریۀ بینامتنیت می‌باشند. بهمن نامور مطلق از پژوهشگران برجستۀ این حوزه بوده و با نگارش کتاب‌هایی چون «درآمدی بر بینامتنیت» و «بینامتنیت از ساختارگرایی تا پسامدرنیسم؛نظریه ها و کاربردها» و مقالات «مطالعۀ روابط یک متن با دیگر متن‌ها»، « باختین و گفتگومندی و چندصدایی؛ مطالعۀ پیشابینامتنیت باختینی» و چندین مقالۀ دیگر در این حوزه، قلم زده است. مطالعات در مورد روابط بینامتنی اشعار شاعران ایرانی با قرآن نیز در دهه‌های اخیر رشد چشمگیری داشته است؛ یکی از منابع باارزش که به واکاوی حضور قرآن در شعر فارسی پرداخته کتاب «تجلّی قرآن و حدیث در ادبیات فارسی» از سید محمد راستگو می‌باشد. کتاب ارزشمند دیگر« تأثیر قرآن و حدیث در ادبیات فارسی» از علی اصغر حلبی می‌باشد که این دو کتاب نمود و حضور قرآن در اشعار فارسی را بازکاویده‌اند و مهم‌ترین منابع برای روابط بینامتنی شعر فارسی با قرآن می‌باشند. علاوه براین دو کتاب، پژوهش‌های ارزشمندی نیز در قالب مقاله در تعامل و رابطه بینامتنی با قرآن نگارش یافته که از نمونه‌های آن می‌توان به مقالات«بررسی بینامتنیت قرآنی در مقامات حمیدی»از عباس سلطان‌پور و همکاران، «تحلیل روابط بینامتنی قرآن و غزل‌های صائب بر اساس نظریۀ ژنت» از جلال عباسی و محمد آهی که با تأکید به جلوه های زبانی و تلمیحات به داستان‌های قرآنی روابط بینامتنی با قرآن را بازکاویده است.

«بررسی تأثیر قرآن کریم در غزلیات امام خمینی (س) با رویکرد بینامتنیت» از محمد غفوری‌فر و طاهره محسنی مقالۀ دیگری است که بینامتنیت با قرآن را در اشعار امام راحل (ره) مورد بررسی قرار داده است. مقالۀ «بینامتنیت آیات و احادیث در غزلیات شمس» از لطیفه باویل نیز در ابعاد حضور قرآن در غزلیات شمس نگارش شده است. مقالات دیگری نیز در این مورد تألیف شده است.

روابط بینامتنی صفارزاده با قرآن نیز در مقالات«تأثیر قرآن بر روساخت و ژرف ساخت اشعار طاهره صفارزاده» از زهرا همایونی و فاطمه سوریان مورد توجه قرار گرفته است و برخی واژگان، تلمیحات و شخصیّت‌های قرآنی و حضور آنان را در شعر صفارزاده مورد مطالعه قرار داده است. این پژوهش با رویکردی کلّی در رابطۀ بینامتنی، «هم‌حضوری» را مورد تأکید قرار نداده است و منطبق با رویکرد بینامتنیت ژنتی نبوده است و بیشتر دیگر گونه‌های رابطۀ بینامتنی که در طبقه‌بندی ژنت جزو مقولۀ سرمتنیت و پیرامتنیت است مورد بررسی بوده است و مباحثی چون «الهام از حوادث و

شخصیّت‌های قرآنی» ، «نـام سـور قرآنـی» و ارتبـاط «سـاختاری» برخـی شـعرهای صـفارزاده بـا سوره‌های قرآنی بحث کرده است. در مقالهٔ «تحلیل میراث متنی در شعر طـاهر صـفارزاده» نیـز در کنار پرداختن به رابطهٔ بینامتنی صفارزاده با دیگر شاعران، بخشی مختصر نیـز بـه رابطـهٔ بینـامتنی صفارزاده با قرآن اختصاص داده شده است. در این پژوهش منابع بینامتنی چون کتب دینی اسلامی تورات و انجیل، متون نثر کهن، متون شعر کهـن، متـون اسـطوره‌ای و متـون فولکلوریـک و روابـط بینامتنی صفارزاده با این متون مورد بررسی بوده اسـت و چنـد نمونـهٔ محـدود از رابطـهٔ بینـامتنی صفارزاده با قرآن نیز آمده است. پژوهش حاضر سعی دارد بر اساس مدل بینامتنیت ژنت بخش‌هایی از هم‌حضوری و رابطهٔ بینامتنی صفارزاده با قرآن را که تاکنون مورد مطالعه نبوده، مـورد بررسـی و کاوش قرار دهد.

بینامتنیت طاهره صفارزاده

طاهره صفارزاده در سال ۱۳۱۵ هـ.ش. در کرمان متولّد شده است. در ایران در رشته زبان انگلیسـی مشغول به تحصیل شده و پس از تحصـیلات دانشـگاهی بـه انگلـیس و آمریکـا رفتـه اسـت. او «در دانشگاه "آیوا" در گروه نویسندگان بین المللی پذیرفته و در همـان جـا بـه تـدریس مشـغول شـد. سرانجام پس از اخذ دانشنامه دکترا بـه ایـران بازگشـت و در دانشـگاه شـهید بهشـتی بـه تـدریس پرداخت» (رفیعی، ۱۳۸۶ش: ۲۷).

دفترهای شعری او عبارتند از «مردان منحنی»، «بیعـت بـا بیـدرای»، «دیـدار صـبح»، «سـد و بازوان»، «طنین در دلتا»، «سفر پنجم» به فارسی و در «رهگذر مهتاب» و «چتـر سـرخ» بـه زبـان انگلیسی و سه اثر در زمینهٔ ترجمه با عنوان «اصول و مبانی ترجمه»، ترجمهٔ «قرآن کریم» و «نهـج البلاغه» به انگلیسی. وی در سال ۱۳۸۷ در تهران درگذشت (همان: ۲۸).

روابط بینامتنی صفارزاده با قرآن

صفارزاده روابط بینامتنی با شاعران و نویسندگان و آثار پیشین و هم‌عصر خود داشته و همانطور که ذکرش رفت این رابطه گریزناپذیر است و ردّ و نشانی از این رابطه بینـامتنی را مـی‌تـوان در اشـعار همه شاعران دید. این روابط و مظاهر آن در تار و پود آثار مختلف به چشم می‌خورد. از این میان در شعر صفارزاداه رابطه بینامتنی با قرآن بسیار گسترده است؛ حضور مضامین اخلاقی –دینی برگرفته از قرآن و تعالیم قرآنی در آن دورهٔ خاص تاریخی، یک ویژگی سبکی برای صـفارزاده اسـت؛ زرقـانی دربارهٔ او می‌نویسد:«اهمیّت عمدهٔ کار او وارد کردن مضامین اخلاقی-دینی به شعر دههٔ سـی اسـت شعری که بوی گناه، شکست و یأس فضای آن را آزاردهنده کرده بـود همـه شـعرخوانان در انتظـار شعرهایی بودند با بوی خوش امید، حیات و اخلاق» (زرقانی، ۱۳۸۳ش: ۶۷۱). در مورد ارتباطات متنـی

با قرآن در شعر فارسی می‌توان گفت که رابطهٔ بینامتنی با قرآن از بدو شکل‌گیری ادب فارسی همواره بوده است و «در شعر و ادب پارسی هم از آغازه های سدهٔ سوم، با کوشش‌های پیگیر نخستین شاعران و سخنوران پارس مانند حنظله بادغیسی، محمد ابن وصیف، فیروز مشرقی، ابوشکور بلخی و رودکی سمرقندی پا می گیرد و استوار می‌شود» (راستگو،۱۳۷۷ش: ۲۴). در دوره‌های بعد نیز تأکید بر شعر شرعی در سخن شاعرانی مثل سنایی و نظامی گنجوی:

تا نکند شرع تو را نامدار نامزد شعر مشو زینهار

(نظامی، ۱۳۹۱ش: ۴۱)

روابط بینامتنی با قرآن هر چه بیشتر می‌شود و تار و پود شعر فارسی با قرآن و آموزه‌های دینی و قرآنی در هم تنیده می‌شود.

در تأثیر قرآن بر فرهنگ ملل مسلمان نیز می‌توان گفت که قرآن همواره نقشی پر رنگ در فرهنگ ملل مسلمان داشته است و «معانی و مفاهیم آن در طول چهارده قرن از جهات مختلف در حیات فردی و اجتماعی ما تأثیر پنهان و آشکار داشته است چنانکه امروزه نمی‌توان جنبه‌ای از جنبه‌های گوناگون زندگی مسلمانان را یاد کرد که قرآن کریم و معانی والای آن به نحوی مستقیم یا غیر مستقیم در آن تأثیری نگذاشته باشد» (حلبی، ۱۳۷۲ش: ۱۱). بینامتنیت قرآنی مهم‌ترین بخش رابطهٔ بینامتنی صفارزاده به حساب می‌آید؛ اشعار او تبلور قرآن است و می‌توان ادعا کرد که در شعر هیچکدام از شاعران معاصر، رابطهٔ بینامتنی با قرآن چنانکه در شعر صفارزاده است دیده نمی‌شود و او در شعرش بازگو کنندهٔ فرهنگ قرآنی است. البته قرآن در شعر همه حضور داشته است و دارد و از بدو شکل‌گیری اسلام همواره یکی از منابع تأثیرپذیری شاعران بوده است و آنچنانکه گفته‌اند:«قرآن، منبع بلاغت و سرچشمهٔ جوشانی است که سالکان وادی ادب از نوشیدن آن بی‌نیاز نخواهند بود و ارزشمندترین اثری است که شاعران با آن به عنوان یک میراث ادبی و دینی و جامع و کامل تعامل داشته‌اند» (رستم‌پور،۱۳۸۴ش: ۱۹). بینامتنیت قرآنی در حوزه‌های مختلف و به اشکال مختلف در شعر صفارزاده ظهور و نمود می‌یابد.

بینامتنیت تصریح شده صفارزاده با قرآن

در بسیای موارد بینامتنیت صفارزاده با قرآن بر اساس مدل ژنت از نوع اعلام‌شده و تصریح‌شده است و شاعر به طرق مختلف این رابطهٔ بینامتنی را مورد تصریح قرار داده است.

اقتباس

واژه «اقتباس» از «**اِقْتَبَسَ اِقْتِبَاساً أَوِ الْعِلْمَ وَ غَيْرِهُمَا**: آتش یا دانش یا جز آن را گرفت،آمده است» (طبیبیان، ۱۳۷۸ش :۲۷۲) می‌آید. اقتباس «در لغت به معنی پرتو نور و فروغ گرفتن است؛ چنان که

پاره‌ای از آتش را بگیرند و با آن، آتش دیگر برافروزند، یا از شعله چراغی، چراغ دیگر روشن کنند و به این مناسبت، فراگرفتن علم، هنر و ادب آموختن یکی از دیگری را اقتباس گویند و در اصطلاح، ادب آن است که حدیثی یا آیتی از کلام الله مجید و یا بیت معروفی را بگیرند و چنان در نظم و نثر بیاورند که معلوم باشد،قصد اقتباس است، نه سرقت و انتحال» (حلبی، ۱۳۷۲ش: ۶۹-۶۸). شرط اصلی اقتباس آن است که متن غائب بالکل بیاید و یا بخشی از آن در متن حاضر بیاید که دلالت بر تمام جمله اقتباس شده دارد.

«اقتباس» روشن‌ترین نمونهٔ رابطهٔ بینامتنی صریح با قرآن است. «تضمین» و «اقتباس» را می‌توان رایج‌ترین شیوه‌های رابطهٔ بینامتنی با قرآن دانست. در این حالت، شاعر آیه یا بخشی از آیه و حدیث را در شعر خود می‌گنجاند و نقل می‌کند. شاعر یا نویسنده در اقتباس عین عبارت قرآنی را تکرار می‌کند و گاه نیز می‌توان به مناسبت ضرورت موسیقی و دیگر علل، تغییری جزئی نیز در متن بدهد و «در بیشتر منابع این نکته را نیز یادآور شده‌اند که برای هماهنگی متن حاضر با بخش اقتباسی مثلا برای رعایت موسیقی بیرونی (وزن) یا موسیقی کناری (قافیه) در شعر یا رعایت قواعد نحوی و هماهنگی اجزای کلام در نثر، به ضرورت می‌توان در بخش مقتبس تغییر اندکی داد» (طبیبیان، ۱۳۸۸ش: ۵۰۱).

در شعر صفارزاده بسیار می‌توان دید که او آیه یا بخشی از آیه را در متن خود در نتیجهٔ رابطه بینامتنی می‌گنجاند. این بخش از رابطه بینامتنی در زیرمجموعهٔ رابطه بینامتنی«صریح»قرار می‌گیرد؛ چرا که شاعر عبارت را به همان شکل قرآنی آورده و به زبان عربی ایفاد کرده است و به این شکل منبع بینامتنی و متن غائب برای همگان روشن است و این نوع اقتباس را می‌توان نوعی «نقل قول» تلقّی کرد؛ چرا که بخش‌هایی از کتاب مقدس قرآن نقل شده و هم حضوری صورت گرفته است و از دیدگاه ژنت نیز «بینامتنیت حضور بالفعل یک متن در متن دیگر است» (آلن، ۱۳۸۵ش: ۱۴۸). در بسیاری موارد در بافتار کلام صفارزاده آیاتی از قرآن گنجانده شده است و او تار و پود کلام خویش را به آیه‌های قرانی زینت داده است. این اقتباس‌ها چنان بجا و مناسب بوده که بوی تکلّف و اظهار فضل از آن به مشام نمی‌رسد؛ بلکه کلام روند عادی و طبیعی خود را طی می‌کند. اقتباس آیه ﴿**تبَّت يَدَا أَبِي لَهَب وَتَبَّ**﴾ درشعر زیر:

من اهل مذهب بیدارانم/ و خانه‌ام دو سوی خیابانی‌ست که مردم عایق/ در آن گذر دارند/ صدای هق‌هقی از دوردست می‌آید/ چطور این همه جان قشنگ را عایق کردند چطور/چطور/ **تَبَّت يَدَا أَبِي لَهَب وَتَبَّ / تَبَّت يَدَا أَبِي لَهَب وَتَبَّ / تَبَّت يَدَا أَبِي لَهَب وَتَبَّ** (صفارزاده، ۱۳۹۱ش: ۲۴۱).

هنرمندانه و در راستای تقویت معنا بوده است؛ شاعر با گنجاندن این بخش از قرآن در کلام خود، هم کلامش را به زیور آیات قرآنی مزیّن می‌کند و هم معنا را به بهترین نحوی به تودهٔ

مسلمان منتقل می‌کند؛ او هم ظالمان را به «ابولهب» مانند می‌کند و تداعی آنچه را که ابولهب بر پیامبر بزرگوار اسلام روا داشته در مخاطب، بیدار می‌کند و هم از زبان مقدّس قرآن، «بریده شدن» دست ظالمان را طلب می‌کند؛ آنانکه بی‌محابا خلق‌الله را قربانی مطامع و جاه‌طلبی خود می‌کنند.

آیه ﴿**قُم فَأَنذِر**﴾ نیز آیهٔ دوم سورهٔ مدثّر است. خطاب به پیامبر بزرگوار است که برخیز و هشدار ده. شاعر بین واژهٔ «قم» در معنای شهر «قم» و «قم» در معنای «برخیز» جناس تام خلق کرده است و ناخودآگاه واژهٔ «قم» (شهر قم) شاعر را که فرهنگ قرآنی در ذهنش رسوب یافته به یاد آیهٔ «قُم فَأنذِر» می‌اندازد؛ علاوه بر قوّت معنایی که این آیه ایجاد می‌کند شاعر از ظرفیّت صنعت‌سازی این عبارت قرآنی نیز بهره می‌برد؛ در کنار این به حرکت امام خمینی (ره) و قیامش بر علیه طاغوت زمان، وجهه‌ای قدسی می‌بخشد و حرکت او را حرکتی خدایی جلوه می‌دهد؛ در واقع شاعر پیوستن به حرکت امام را لبیک به ندای حق و پیامبر می‌داند: صدای دعوت قم می‌بارد/ قُم فأنذِر/ و اختیار همین است (صفارزاده، ۱۳۹۱ش: ۳۰۸).

و با اقتباس این بخش از آیهٔ قرآنی، انقلاب اسلامی به رهبری امام راحل (ره) را ویژگی‌ای قدسی می‌بخشد و رسالت امام را در راستای رسالت نبی اکرم (ص) قرار داده و مخاطب را به لبّیک گفتن فرا می‌خواند.

در شعر زیر نیز صفارزاده بخشی از آیهٔ ۲ سورهٔ «الحدید» را اقتباس کرده است. ﴿**يُحْيِي وَ يُمِيتُ لَهُ مُلْكُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ يُحْيِي وَ يُمِيتُ وَ هُوَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾. شما مردید/ و ما همگی می‌میریم/ و زنده ابدی/ تنها اوست/ همو که / یُحْیِی وَ یُمِیتُ و یُمِیتُ و یُحْیِی / همو که مرگ را از هر که بخواهد/ به دور می‌راند (همان، ۷۰۳).

حضور این بخش از قرآن در قالب اقتباس، نمود هم‌حضوری و بینامتنیت تصریح شده است. شاعر در واقع اینجا مضمون قرآنی را که «زندهٔ جاوید خداوند است»، تشریح کرده است؛ تکّه‌ای از متن غائب را آورده تا رابطهٔ بینامتنی نیز برای خواننده تصریح شده باشد و به اتهام سرقت ادبی متّهم نگردد. حضور این آیات نشان تأثیر سبکی از قرآن در شعر صفارزاده نیز می‌باشد. شاعر با قرار دادن این بخش از قرآن در شعرش بر این است تا با یادکرد کلام خداوند در مورد «مرگ»، سرانجام انسان را به مخاطبان گوشزد کرده و آن‌ها را انذار دهد.

در بند زیر: اسرار روح را / تنها خدا می‌داند/ قُلِ الرّوحُ مِن أمرِ ربّی (همان)؛ بخشی از آیه ﴿**وَيَسأَلونَكَ عَنِ الرّوحِ قُلِ الرّوحُ مِن أَمرِ رَبّي وَما أوتيتُم مِنَ العِلمِ إِلّا قَليلًا**﴾ که آیه ۸۵ سوره «الإسراء» اقتباس شده است. شاعر در این شعر برای تفهیم مخاطب و استدلال از آیهٔ قرآنی، بهره برده است. در بسیاری موارد شاعر در پاورقی به متن غائب اشاره داشته و به آیهٔ مربوطه تصریح می‌کند.

دانش قرآنی صفارزاده و رسوب مضامین و آیات و فرهنگ قرآنی در ذهن این شاعر سبب می‌شود همواره سخن خود را به آیاتی از قرآن مزیّن کرده و این آیات را زیب و زیور کلامش سازد. این ویژگی به کلام او بلاغت خاصّی بخشیده و مخاطب با رجوع به قرآن و مفاهیم قرآنی، سخن شاعر را هر چه بهتر درمی‌یابد. در بند زیر نیز شاعر بخشی از آیهٔ ﴿**ٱقۡرَأۡ باسمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ**﴾ سورهٔ علق را اقتباس کرده است.

اقرَأ/ اقرَأ/ اقرَأ/ و این خواندن/ تولّد هستی بود/ به یاری بسم الله/ به همّت قلم الله/ ای روح برتر/ (صفارزاده، ۱۳۹۱ش: ۵۷۵).

او به این شکل، «خواندن» را تولّد هستی دانسته و بر اهمیّت دانش تأکید کرده است. وقتی شاعر به قرآن ارجاع می‌دهد مقولهٔ «خواندن» و «علم» هر چه بیشتر تقدّس می‌یابد و علّت ارجاع به متن اصلی نیز همین مورد است؛ چرا که در قوّت معنا نقشی اساسی دارد و شاعر برای تقویت بُعد معنایی شعر خود دست به دامن کلام الهی شده است.

در شعر زیر نیز صفارزاده بخشی از آیهٔ ۲۰۰ سوره «آل عمران» را اقتباس کرده است.

علی (ع)/ دری به شهر باشکوه علم رسول است/ آن ناشیان/ که از در اصلی نیامدند/ در بزرگ سعادت را به روی خلق خدا بستند/ و رابطه را بستند/ و حکم «رابطوا» را» (صفارزاده، ۱۳۹۱ش: ۷۷۸)

کلمه «رابطوا» که بخشی از آیه: ﴿**يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱصۡبِرُواْ وَصَابِرُواْ وَرَابِطُواْ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ**﴾ است همچون کلیدی در تفهیم مطلب عمل می‌کند. حضور این عبارت در فهم و درک معنای این بند مؤثّر افتاده است؛ او با ارجاع به این آیه، می‌خواهد رستگاری حضرت علی (ع) را در راستای صبر و پیشه کردن تقوا بداند و حضور این کلمه ما را در کشف معنای شعر یاری می‌رساند؛ چرا که آنطور که کریستوا نیز گفته: «معنای هر متنی در خود آن متن به پایان نمی‌رسد؛ بلکه به متن و متن‌های دیگر بستگی دارد. از این رو معنای هر متن ادبی، وابسته به تاریخ، سنّت ادبیات، متون ادبی و غیر ادبی است که متن در بافت آن‌ها شکل گرفته است» (نقل از سخنور و سبزیان مرادآبادی، ۱۳۸۷ش: ۶۷).

بخشی از آیهٔ ﴿**كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا**﴾ (سورهٔ فجر، آیهٔ ۲۱) نیز در شعر زیر اقتباس شده است و در نتیجهٔ رابطهٔ بینامتنی در شعر صفارزاده حضور یافته است. در واقع شاعر بخشی از آیهٔ قرآنی را نقل کرده است و «نقل قول» که صریح‌ترین نوع رابطهٔ بینامتنی است در این شعر اتفاق افتاده است.

گردشگران جهانی خالق را/ سونامی و سیل و زلزله و طوفان را/ نمی بینند/ صدای دَکًّا دَکًّای زمین را/ نمی‌شنوند (صفارزاده، ۱۳۹۱ش: ۸۴۹).

صفارزاده در پاورقی نیز به رابطه بینامتنی و متن غائب تصریح داشته است. او با ارجاع به این آیه، علل و اسباب حوادث طبیعی چون سیل و زلزله و ...را که در قرآن آمده، بازگو می‌کند و با آمیختن شعر خود به آیهٔ قرآنی، جامعه جهانی را به تبعیّت از مسیر حق فرا می‌خواند و سعادت بشری را در تبعیّت از قرآن می‌داند. در واقع این آمیختگی کلام شاعر با آیهٔ قرآنی، انذاری برای مردم زمانه‌اش نیز است و دعوت و رجوع به کلام الهی و سرسپردگی به آن را نیز توصیه می‌کند.

چنانکه روشن است و آنطور که نظریّه‌پردازان بینامتنیت گفته‌اند که«متن، بافت‌هایی از نقل‌قول‌هاست» (چندلر، ۱۳۸۶ش: ۲۸۰)، نقل‌قول‌های قرآنی و اقتباس از قرآن را در شعر صفارزاده شاهد هستیم و در برخی موارد این رابطهٔ بینامتنی چنان گسترده است که صفارزاده را به عنوان بازگو کنندهٔ قرآن و مفاهیم قرآنی جلوه می‌دهد. این ویژگی که شعر شاعر را با قرآن پیوند می‌دهد در بلاغت و رسایی کلام شاعر نقشی مهم ایفا کرده است؛ چرا که کتاب قرآن و تعالیم الهی آن در حافظهٔ بسیاری از مردم مسلمان ثبت شده است و ارجاع به آن در شعر می‌تواند در انتقال مطلوب پیام و عمق بخشیدن به شعر مؤثّر و مفید باشد.

اقتباس به شکل ترجمه

در پاره‌ای موارد نیز اقتباس از قرآن و در هم تنیدگی متن قرآنی و متن شاعر به شیوه‌ای دیگر اتفاق می‌افتد؛ در این حالت، شاعر دیگر عین عبارت قرآنی را به زبان عربی در شعر وارد نمی‌کند؛ بلکه ترجمه‌گونه‌ای از آیات را در شعرش می‌گنجاند. هم فحوای متن و هم تصریحی که شاعر در پاورقی، زیر عنوان شعر و موارد دیگر به این رابطهٔ بینامتنی می‌کند سبب می‌شود این بخش از رابطهٔ بینامتنی را نیز بر اساس دیدگاه «ژنت» در زیرمجموعهٔ بینامتنیت تصریح شده قرار داد. در این موارد گویا صفارزاده، تعالیم قرآنی را به زبان فارسی برای مخاطبان بازگو می‌کند و رابطهٔ هم‌حضوری و تأثیرپذیری سبکی از قرآن در افکار و مفاهیم و مضامین آشکار است؛ این‌ها همانطور که نظریه‌پردازان تئوری بینامتنیت اعتقاد داشتند که متن «چهل تکّه‌ای بینامتنی» (پاینده، ۱۳۸۸ش: ۳۱) است، تکّه‌هایی از قرآن است که در شعر صفارزاده نمود و ظهور یافته است.

در بند زیر: "که امر/ امر خداوند است/ و امر از آن خداوند است" (صفارزاده، ۱۳۹۱ش: ۵۵۷)، صفارزاده بخشی از آیهٔ ۵۴ سورهٔ اعراف را در متن خود به شکل ترجمه گنجانده و نقل می‌کند. در این آیه می‌آید: ﴿**وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ**﴾. درک معنای سخن صفارزاده بدون یافتن متن غائب دشوار است و شاعر در پاورقی به متن غائب و رابطهٔ بینامتنی تصریح داشته و این تصریح در معنایابی متن مؤثّر افتاده است.

در بند های زیر: "حکم از آن خداوند است/همان یگانه ابرقدرتی/که خانه خود را/با سنگریزه‌های طیر ابابیل/محافظت فرمود" (صفارزاده، ۱۳۹۱ش: ۵۸۴).

سلطه‌گران/ دوباره طغیان کردند/ صدای ناب اذان می‌آید/ و حکم از آن خداوند است (همان،۵۸۸)، نیز صفارزاده بخشی از قرآن را به شکل ترجمه‌گونه در متن خود گنجانده است. در آیات مختلفی از قرآن آمده است که ﴿**إِنِ الْحُكْمُ اِلاّ لله**﴾ (انعام،آیهٔ ۵۷/ یوسف آیهٔ، ۴۰/ یوسف، آیهٔ ۶۷).

او در پاورقی به متن غائب اشاره داشته وبر این اساس،بینامتنیت او در زیرمجموعه بینامتنی تصریح شده قرار گیرد.

در اشعار زیر نیز بخش‌هایی از قرآن آمده است. صفارزاده جملاتی از قرآن را ترجمه کرده و به این شکل، از قرآن اقتباس کرده و رابطه بینامتنی زبانی با قرآن داشته است. یکی از جملاتی که در قرآن تکرار شده است این جمله است: ﴿**وَعْدَ اللَّهِ حَقًّا**﴾ (لقمان،آیهٔ ۹)/ (روم،آیهٔ ۶۰)/ (نساء، آیهٔ ۱۲۲)/ (یونس،آیهٔ ۵۵). صفارازده نیز با تصریح به متن غائب و با اشاره به رابطه بینامتنی این عبارت را در اشعار زیر اقتباس کرده و گنجانده است.

به حفظ وعدهٔ خود/ اراده فرموده است/ و وعده حق/ حق است (صفارزاده، ۱۳۹۱ش: ۵۸۴).

پیمبران همه می‌دانند/ که وعدهٔ حق/حق است (همان، ۵۹۴-۵۹۳)

در شعر زیر:

محل سرنگونی انوار خالص خورشید/ در آب‌های تیره و تار است (همان، ۸۰۲)

نیز صفارزاده ترجمه‌گونه‌ای از آیهٔ قرآنی کرده و متن قرآنی را در شعر خود گنجانده است. در آیه ۸۶ سوره کهف می‌آید: ﴿**حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَ وَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا قُلْنَا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا**﴾. بدون تصریح به رابطه بینامتنی با قرآن درک معنای «آب‌های تیره و تار» دشوار می‌نمود؛ ولی شاعر در پاورقی به این رابطه تصریح می‌کند و این تصریح، سبب می‌شود تا معنایابی متن آسان‌تر شود.

عبارت«نه چرت می‌زند و نه می‌خوابد» نیز ترجمهٔ بخشی از آیهٔ قرآن است که صفارزاده در نتیجهٔ رابطهٔ بینامتنی از قرآن وام گرفته و در شعر خود به کار برده است. در آیهٔ ۲۵۵ سورهٔ بقره می‌آید: ﴿**اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ**﴾. صفارزاده این بخش از قرآن را در بند زیر به کار برده است: شما شهیدان/ همیشه بیدارید /صفت او را دارید/نه چرت می زند/نه می خوابد (صفارزاده، ۱۳۹۱ش: ۳۱۳).

شاعر در پاورقی به منبع بینامتنی خود اشاره کرده و به این شکل بینامتنیت او از نوع بینامتنیت صریح است. ضمیر«او» و عبارت «نه چرت می‌زند و نه می‌خوابد» بدون اشاره به متن غائب، سبب ابهام می‌شد ولی شاعر با تصریح به اخذ این بخش از قرآن، مخاطب را در معنایابی

یاری کرده است.در واقع می‌توان گفت که در بسیاری موارد صفارزاده مفاهیم قرآنی را به زبان فارسی ترجمه کرده و این ترجمه‌ها را به صورت شعر و در قالب عباراتی آهنگین آورده است. تأثیرپذیری از سبک و شیوهٔ بیان قرآنی نیز در این روابط بینامتنی دیده می‌شود.

در قرآن در آیهٔ ۱۳ سورهٔ الحجرات آمده است: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**﴾. در این آیه خداوند «پرهیزگارترین مردمان را گرامی‌ترین مردمان» دانسته است. بخشی از این آیهٔ «**إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ**»- در اشعار زیر از صفارزاده اقتباس شده و در نتیجهٔ رابطهٔ بینامتنی با قرآن، صفارزاده این بخش از آیه را به شکل ترجمه در متن‌اش گنجانده و خود نیز به رابطهٔ بینامتنی با قرآن تصریح داشته است: «در لوحهٔ هدایت به پیشگاه خداوند/ والاترین بنده/ پرهیزگارترین است» (صفارزاده، ۱۳۹۱ش: ۸۰۳). «به آن سیاه /که پرونده‌اش سپید بود سپردند/ که برترین انسان/ انسان رهرو تقواست» (همان، ۵۲۶).

در بند زیر نیز صفارزاده بخشی از آیهٔ قرآنی را گنجانده و شعرش ترجمهٔ بخشی از قرآن است: او/ مالک تمام زمان‌هاست/شب/روز/شبانه روز/روز دین (همان، ۸۸۷).

خود نیز به این رابطه بینامتنی تصریح داشته و متن غائب را که آیهٔ ۴ سوره حمد است در پاورقی آورده است. در آیهٔ ۴ سورهٔ حمد می‌آید: ﴿**مَالِكِ يَومِ ٱلدِّينِ**﴾ (صاحبِ روزِ جزاست). صفارزاده نیز این بخش را به شکل ترجمه در نتیجهٔ رابطه بینامتنی با قرآن در شعر خود گنجانده است.

نمونه‌های دیگری از اقتباس‌های قرآنی به شکل ترجمه را در شعر صفارزاده می‌توان دید که نشان از جایگاه والای قرآن در رابطهٔ بینامتنی صفارزاده دارد و ذهنیّت دینی او را روشن می‌سازد؛ چرا که می‌توان گفت روابط بینامتنی با قرابت اندیشگی و فکری نیز پیوند دارد و هر نویسنده‌ای از متونی اثر پذیرفته و رابطهٔ بینامتنی برقرار می‌کند که با مفاهیم آن متون همسویی داشته باشد و حضور قرآن در شعر صفارزاده به این گستردگی«حاصل همدلی معطوف و هم‌فرهنگی است» (حق‌شناس، ۱۳۸۷ش: ۱۳).

صفارزاده تلاش دارد فرهنگ قرآنی را به واسطهٔ این روابط بینامتنی تعمیق بخشد و جریان رود سیال معارف اسلامی را با این روابط هر چه بیشتر تقویت کرده و به نسل بعد سپارد. آنچنان که شفیعی کدکنی گفته:«پشتوانهٔ فرهنگی مثل یک رودخانهٔ معنوی از دنیای نسل‌های گذشته حرکت می‌کند و این جریان به وسیلهٔ دو قطب عمق انسانی و صعود هنری، در ذات شاعر تقویت می‌شود. ذات شاعر مانند ترانسفورماتوری است که این جریان را تقویت می‌کند و به جامعه می‌سپارد و باز خودش بخشی از پشتوانهٔ فرهنگی را برای شاعران نسل بعد از خود به وجود می‌آورد.» (شفیعی

کدکنی، ۱۳۸۰ش: ۱۳۳ و ۱۳۴). صفارزاده نیز در تقویت این جریان و پشتوانهٔ غنی فرهنگی و سپردن آن به جامعه ایرانی نقشی اساسی دارد و او به عنوان شاعری انقلابی و شیعی از این رهگذر فرهنگ غنی شیعی و اسلامی را گسترش داده است و مایهٔ منزلت کلام خود شده چرا که :«از جمله ویژگی‌های شعر اسلامی و شیعی به کارگیری گسترده مفاهیم و مضامین قرآن و حدیث است و همین در هم تنیدگی آن با آیات و احادیث، باعث غنای مفاهیم آن شده است» (مسبوق،۱۳۹۱ش: ۳۲).

بینامتنیت واژگانی تصریح‌شده در شعر طاهره صفارزاده

بُعد دیگر رابطهٔ بینامتنی در آثار شاعران، بُعد واژگانی است. در این نوع بینامتنیت، فراخوانی واژه‌ها زمینه‌ساز انتقال ذهن مخاطب از متن حاضر به متن غایب می‌گردد. در این شکل از رابطهٔ بینامتنی، شاعر ترکیب یا واژه‌ای را از متن غایب گرفته و در متن حاضر وارد می‌کند و به تعبیری «در به‌کارگیری برخی واژه‌ها، فعل‌ها و ترکیب‌ها وام‌دار متنی و یا اثری دیگر است» (راستگو، ۱۳۷۶ش: ۱۵).

در ذهن و زبان صفارزاده، قرآن، جلوه‌های آن و زبان قرآنی غالب است. شاعر این رابطهٔ بینامتنی در سطح واژگان را هیچ‌گاه مخفی نگه نداشته و همواره به طرق مختلف، خواه با ذکر مرجع متنی در پاورقی و خواه در عنوان و داخل متن، به آن تصریح می‌کند. در این موارد، صفارزاده واژگان و الفاظی را از طریق ظاهر یا معنا از قرآن اخذ کرده و در شعر خود وارد می‌سازد. او تلاش کرده است در بسیاری موارد برای واژگان قرآنی «برابرنهادهای ترکیبی» خلق کرده و معادل‌هایی فارسی برای این واژگان بیاورد. در برخی مواردِ تصریح‌شده نیز، او کلمات را ترجمه نمی‌کند؛ بلکه به همان شکلی که در قرآن آمده است به کار می‌برد. از آنجا که عربی بودنِ این واژگان، نشانگرِ آشکارِ رابطهٔ بینامتنی است، می‌توان این بخش را نیز در نوع «رابطهٔ بینامتنی واژگانی تصریح‌شده» قرار داد.

ترکیبات بسیاری را در شعر صفارزاده می‌توان دید که حاصل تعامل بینامتنی با قرآن است؛ ترکیباتی نظیر «خون‌بسته»، «نطفهٔ خصیم»، «مهلت معین» و... که برگرفته از قرآن و حاصل این تعامل‌اند. با توجه به اینکه «بینامتنیت یا اثرپذیری واژگانی به سه شیوهٔ برآیندسازی، وام‌گیری و ترجمه، بخش‌پذیر است» (راستگو، ۱۳۷۶ش: ۱۵)، این سه نوع رابطه در تعامل با قرآن چنین تعریف شده‌اند:

۱. برآیندسازی: «هرگاه واژه یا ترکیبی بی‌آنکه خود به صورت واژه یا ترکیب در متن غایب (در اینجا قرآن) آمده باشد، بر پایهٔ مضمون و آیه‌ای یا داستان قرآنی ساخته شود، به دیگر سخن چنین واژه یا ترکیبی برآیند و فرآورده‌ای از آن متن غایب است» (سلطان‌پور و همکاران، ۱۳۹۹ش: ۹۷).

لازم به ذکر است که در این مورد، عین واژه در قرآن نیامده اما فرآوردهٔ جدیدی است که به‌طور قطع از واژه‌های موجود در متن قرآن کریم به وجود آمده است.

۲. وام‌گیری: «در مواردی که واژه یا ترکیبی قرآنی با همان ساختار عربی خود بی‌هیچ دگرگونی یا با اندک دگرگونی لفظی یا معنوی، بی‌آنکه ساختار عربی آن آسیب ببیند به زبان و ادب فارسی راه یابد، ارتباط ایجادشده بین متن حاضر و متن غایب (قرآن کریم) را بینامتنی واژگانی وام‌گیری می‌نامیم» (همان، ۹۸).

۳. ترجمه: «هرگاه خالق اثر ادبی از گردانیدهٔ فارسی یا پارسی‌شدهٔ واژه یا ترکیبی از متن غایب (در اینجا قرآن) بهره گیرد، ارتباطی بینامتنی بین متون حاضر و غایب ایجاد می‌شود که بدان ارتباط بینامتنی واژگانیِ ترجمه می‌گوییم» (همان، ۱۳۹۹ش: ۹۹).

بینامتنیت واژگانی از نوع ترجمه

در شعر صفارزاده در برخی موارد بینامتنیت واژگانی با قرآن به شکل «ترجمه» اتفاق می‌افتد و او معادلِ ترجمه‌شدهٔ ترکیبات و واژگان قرآنی را به زبان فارسی می‌آورد.

ترکیب «خون‌بسته»: در بند زیر: «این پهلوان که بود/ از خون‌بسته به دنیا آمد/ در خونِ باز/ در خونِ جاری خود می‌رود» (صفارزاده، ۱۳۹۱ش: ۲۹۹). این ترکیب برگرفته از قرآن و حاصل بینامتنی با آن است. در آیهٔ دوم سورهٔ علق آمده است: ﴿**خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ**﴾. ترکیب «خون‌بسته» ترجمهٔ واژهٔ قرآنی «علق» است. شاعر نیز در پاورقی با ذکر واژهٔ «علق»، منبع خود را مشخص کرده و به رابطهٔ بینامتنی تصریح داشته است.

ترکیب «مهلت معین»: این ترکیب نیز برگرفته از قرآن و معادل «وقت معلوم» در آیات قرآنی است که حاصل رابطهٔ بینامتنی در سطح زبان می‌باشد. این ترکیب در شعر زیر از صفارزاده آمده است: «تا مهلت معین/ چه مشغله‌ای دارد/ شیطان» (صفارزاده، ۱۳۹۶: ۷۴۶). در قرآن کریم آمده است: ﴿**قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ * قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ * إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ**﴾ (حجر، آیات ۳۶-۳۸؛ همچنین ص، آیات ۷۹-۸۱). صفارزاده این ترکیب را در ترجمهٔ «وقت معلوم» آورده و خود نیز به این رابطه تصریح کرده است.

برآیندسازی

«برآیندسازی» بدین معناست که واژه یا ترکیب عیناً در متن غایب نیامده، بلکه نویسنده یا شاعر آن را از اجزای متن غایب فرآوری کرده و ساخته است. در واقع شاعر واژگانی را که در متن غایب آمده‌اند و مضمونی را شکل می‌دهند، با هم ترکیب کرده و ترکیبی جدید می‌سازد.

در شعر صفارزاده نیز مواردی وجود دارد که عین عبارت در قرآن نیامده، اما شاعر با توجه بـه قـرآن آن را ساخته است.

ترکیب «نطفهٔ خصیم»: این ترکیب برگرفته از قرآن و حاصل تعامل بینـامتنی بـا ایـن کتـاب مقدس است. اگرچه این ترکیب بدین شکل در قرآن نیامده، ولی صفارزاده با کنار هم نهادن دو واژهٔ قرآنی آن را خلق کرده است. قرآن در چند آیه اشاره می‌کند که انسان نطفه‌ای است که «خصـیم» (عنادورز و لجوج) است: ﴿**خَلَقَ الإِنسانَ مِن نُطفَةٍ فَإِذا هُوَ خَصيمٌ مُبينٌ**﴾ (نحـل، ۴). ﴿**أَوَلَمْ يَرَ الإِنسانُ أَنّا خَلَقناهُ مِن نُطفَةٍ فَإِذا هُوَ خَصيمٌ مُبينٌ**﴾ (یس، ۷۷).

صفارزاده با الهام از قرآن، این ترکیب را در اشعار خود آورده و در پـاورقی بـه آیـه اشـاره کـرده است: «آن نطفهٔ خصیم/ آن صورتی که خالق خود را/ تمیز نداده/ بجـا نیـاورده» (صـفارزاده، ۱۳۹۱ش: ۵۱۶). «وگرنه پرورش تن/ و پروراندن هوش/ آن نطفهٔ خصیم خواهد شد» (همـان، ۵۴۷). «آدم/ بـیش از همه/ از شرارت فرزندانش/ آن نطفه‌های خصیم/ در پیشگاه خـالق/ شـرمنده اسـت و سـرافکنده» (همان، ۷۲۵). «در بین همهمه‌ها/ رنود ضد خدا/ آن خیل نطفه‌های خصیم...» (همان، ۸۰۸).

عبارت «فوق دست‌ها»: در بند زیر نیز صفارزاده عبارتی برگرفته از قـرآن را گنجانـده اسـت: «و مژده داد به او/ که در زمان مقدر/ آن "فوق دست‌ها"/ از آستین امامت/ بیرون می‌آید» (صـفارزاده، ۱۳۹۱ش: ۷۷۹). این عبارت ترجمهٔ ﴿**يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**﴾ (بخشی از آیهٔ ۱۰ سورهٔ فتح) است. بـا نظـر بـه اینکه عبارت داخل گیومه آمده و شاعر بدین‌وسیله نقل‌قول بودن آن را اعـلام کـرده، می‌تـوان ایـن ترکیب را نیز حاصل بینامتنیت با قرآن از نوع تصریح‌شده به حساب آورد.

وام‌گیری

در کنار واژگان ترجمه‌شده و برآیندسازی‌شده، واژگان و ترکیباتی نیز هستند که عیناً از قرآن گرفته شده و تکرار شده‌اند که نمود رابطهٔ بینامتنی واژگانی صریح می‌باشند؛ واژگانی چـون «حسـبی‌الله»، «تکاثر» و...

ترکیب «حصنِ حسبی‌الله»: در بنـد زیـر: «زیـر هجـوم غـم/ غـم حقـارت آدم‌هـا/ در حصـنِ حسبی‌الله/ آرام می‌شدی» (صفارزاده، ۱۳۹۱ش: ۵۳۸). این ترکیب برگرفته از آیهٔ ۱۲۹ سورهٔ توبه است: ﴿**فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُل حَسبِيَ ٱللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَلَيهِ تَوَكَّلتُ وَهُوَ رَبُّ ٱلعَرشِ ٱلعَظِيمِ**﴾ (پس اگر [منافقان] از حق روی گرداندند، بگو: خدا مرا بس است، هیچ معبودی جز او نیست، فقط بر او توکـل کـردم و او پروردگار عرش بزرگ است). صفارزاده عبارت «حسبی‌الله» (خدا مرا بس است) را از قرآن وام گرفته و آن را مانند «حصنی» تلقی کرده و طرف تشبیه قرار داده است.

واژهٔ «تکاثر»: این واژه نیز برگرفته از قرآن است و در بند زیر با مفهوم قرآنی (زیاده‌طلبی و زیاده‌خواهی) استفاده شده است: «امّا مرام آن‌ها/ همان قدیمی/ همان کهنه/ همان مطالبهٔ پول است/ با حربهٔ تقلّب و زور/ در راه آرمان تکاثر» (صفارزاده، ۱۳۹۱ش: ۸۵۱). «تکاثر» در سورهٔ تکاثر به معنای «چشم و هم‌چشمی در مال‌اندوزی و بزرگی» به کار رفته است: ﴿**أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ * حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ**﴾. صفارزاده با الهام از قرآن، مخالف مال‌اندوزی و دنیاطلبی است و بهترین کلمه را برای نفی این صفت، «آرمان تکاثر» دانسته است. شاعر در قالب این واژهٔ قرآنی، اصول حاکم بر دنیای معاصر (مصرف‌گرایی و زیاده‌خواهی) را می‌نکوهد؛ صفتی که هم ویژگی نظام سلطه و هم حاکم بر جوامع است و سبب ایجاد فاصلهٔ طبقاتی و فقر می‌شود. «فقر، آثار سوء فراوانی را به همراه دارد. اصولاً یکی از ریشه‌های اساسی مفاسد اجتماعی، فقر است... و گاهی اوقات فقر، زمینهٔ قبول عقاید انحرافی و باطل را فراهم می‌سازد» (مبانی اقتصاد اسلامی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۸: ۱۹۸). بدین شکل شاعر هم نظام سلطه و هم استثمارگرانِ اقشار ضعیف را مورد انتقاد قرار داده و نوعی «نقد اجتماعی» را مطرح می‌کند.

بینامتنیت ضمنی واژگانی با قرآن

بینامتنیت ضمنی نوعی دیگر از رابطهٔ بینامتنی از دیدگاه ژنت است. در این نوع: «پیوند میان متن حاضر و متن پیشین به تمامی آشکار نیست و هنرمند نیز قصد پنهان‌کاری عمدی ندارد، بلکه به تناسب محتوا و موضوع، تداعی و نبوغ هنری [خودآگاه] یا ناخودآگاه به [پیشینه‌ها] و پشتوانه‌های فرهنگی خویش رجوع و بخشی از آن را بازآفرینی می‌کند» (صباغی، ۱۳۹۱ش: ۶۶). در برخی موارد، بینامتنی واژگانی با قرآن از نوع ضمنی است؛ زیرا شاعر صراحتاً اشاره نکرده که این واژگان ترجمه و برابرنهادِ واژگان قرآنی‌اند، اما با اشارات ضمنی موجود در متن می‌توان به آن پی برد. کلماتی چون «میخ‌های صبور»، «نصر خدا»، «فتح خدا»، «کلام خبیث»، «آتش‌رسیدگان» و «روز فصل» از این جمله‌اند که در زیرمجموعهٔ «ترجمه» قرار می‌گیرند.

«میخ‌های صبور»: این ترکیب ترجمه‌گونه‌ای از «اوتاد» در آیهٔ ﴿**أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا**﴾ (نبأ، ۶-۷) است. کوه‌ها در قرآن به میخ‌هایی تشبیه شده‌اند که بر زمین کوبیده شده‌اند. صفارزاده با الهام از این آیه می‌گوید: «روزی که کوه‌ها/ آن میخ‌های صبور/ از انزوای نشستن برخیزند/ رها شوند/ روانه شوند» (صفارزاده، ۱۳۹۱ش: ۳۰۹). اشاره‌های ضمنی متن (رها شدن و روانه شدن) ما را به متن غایب راهنمایی می‌کند؛ عباراتی که معادل واژهٔ «تَسِیرُ» در آیهٔ ۱۰ سورهٔ طور است: ﴿**يَوْمَ تَمُورُ السَّماءُ مَوْراً وَ تَسِيرُ الْجِبالُ سَيْراً**﴾ (و کوه‌ها از جا کنده و متحرک می‌شوند). همچنین کوه‌ها به این سبب «میخ‌های استوار» نامیده شده‌اند که مانع لرزه و اضطراب کرهٔ زمین

هستند. حضرت علی (ع) نیز فرموده‌اند: «**وَ وَتَّدَ بِالصُّخُورِ مَيَدَانَ اَرْضِهِ**» (لرزه و اضطراب و میل زمین را با سنگ‌ها [کوه‌ها] میخکوب کرد) (صالح، ۱۳۷۴: ج۱/ ۳۹). این ویژگی از لحاظ علمی نیز اثبات شده است: «زمین با حرکت‌های وضعی، انتقالی و محوری... در صورت نبودن کوه‌ها، مرتباً پوستهٔ آن که روی لایه‌ای پلاستیکی‌شکل قرار گرفته به این سو و آن سو می‌لغزید... کوه‌ها هستند که سر به آسمان کشیده و چند برابر حدّ خود در زمین ریشه دوانیده‌اند و از هر طرف پوستهٔ زمین را به زنجیر کشیده و آن را بر روی هسته، میخکوب کرده‌اند» (لوتگنس و ادوارد، ۱۳۷۲: ۸۹).

«نصر خدا» و «فتح خدا»: «قسم به توده‌های صف‌آرا/ نصر خدا/ فتح خدا/ فرا رسیده است» (همان، ۳۳۴). این واژگان ترجمهٔ ﴿**نَصرُ ٱللَّهِ وَٱلفَتحُ**﴾ در آیهٔ ﴿**إِذَا جَاءَ نَصرُ ٱللَّهِ وَٱلفَتحُ**﴾ بوده و حاصل تعامل با قرآن است. نشانه‌های متن نشان می‌دهد که این دو واژه در نتیجهٔ رابطهٔ بینامتنی حضور یافته‌اند.

«کلام خبیث»: این ترکیب نیز حاصل رابطهٔ بینامتنی با قرآن است ﴿**وَ مَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ ٱجتُثَّت مِن فَوقِ ٱلأَرضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ**﴾ (ابراهیم، ۲۶). صفارزاده می‌گوید: «تو آن کلام خبیثی/ که ریشه‌ات به سطح زمین می‌لغزد» (صفارزاده، ۱۳۹۱ش: ۴۴۹). همان‌طور که در قرآن مَثَلِ کلمهٔ ناپاک (عقاید باطل) مانند درخت ناپاکی است که از زمین ریشه‌کن شده و قراری ندارد، صفارزاده نیز عین این مفهوم را با ترکیب «کلام خبیث» تکرار کرده است.

«آتش‌رسیدگان»: در بند زیر: «آتش‌رسیدگان/ از سر ناچاری/ به یکدیگر می‌گویند/ برمی‌گردیم/ چگونه برگشتن حرفی دارد» (همان، ۷۴۲). این ترکیب مترادف با «اهل نار» و «دوزخیان» است. قرآن در آیهٔ ۲۷ سورهٔ انعام حال گناهکاران را چنین توصیف می‌کند که وقتی آتش را می‌بینند، آرزوی بازگشت به دنیا می‌کنند: ﴿**وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وُقِفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ**﴾.

«روز فصل» : این ترکیب ترجمهٔ «یوم‌الفصل» و یکی از نام‌های قیامت است که در شعر زیر آمده: «من آمده‌ام که پیش شما باشم/ و در موعود/ دوباره با هم برخیزیم/ در روز فصل/ در روز حق» (صفارزاده، ۱۳۹۱ش: ۳۰۹). در آیهٔ ۲۱ سورهٔ صافات آمده است: ﴿**هَذَا يَوْمُ الْفَصْلِ الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ**﴾ (این است روز حکم [بر نیک و بد] که شما تکذیب آن می‌کردید). شهید مطهری می‌نویسد: «به دو جهت قیامت یوم‌الفصل است: یکی فصل روح از بدن و دیگر فصل گروه‌ها از یکدیگر به حسب سریرت‌ها» (مطهری، ۱۳۸۹ش: ج۲۸/ ۲۸۳). اگرچه صفارزاده به آن تصریحی نداشته،

اما با دلالت‌های ضمنی می‌توان دریافت که متن غایب، قرآن کریم است؛ بنابراین، این مورد در زمرهٔ بینامتنیت ضمنی واژگانی قرار می‌گیرد.

نتیجه‌گیری

نتیجهٔ پژوهش حاضر نشان از رابطهٔ بینامتنی گستردهٔ صفارزاده با قرآن در ساحات مختلف فکری و مضمونی، زبانی و واژگانی دارد. رابطهٔ بینامتنی صفارزاده با قرآن بر اساس مدل بینامتنیت ژنت، بیشتر بینامتنیت صریح است و او به طرق مختلف به این رابطهٔ بینامتنی اشاره داشته است و این رابطه را پوشیده نگه نداشته است. گاه در پاورقی به متن غائب اشاره داشته و گاه در داخل متن و به هر طریق ممکن این رابطه را اعلام داشته است. او در نتیجهٔ این رابطه «اقتباس»های بسیاری از قرآن داشته و بخش‌هایی از آیات قرآنی را در شعر خود آورده است. همچنین بخشی‌هایی از آیات قرانی را به شکل «ترجمه» در شعر خود نقل کرده و معادل فارسی آیات را آورده است. این بخش‌ها در زیرمجموعهٔ رابطهٔ بینامتنی صریح قرار می‌گیرند. در زمینهٔ واژگان نیز او به اشکال مختلف «وام‌گیری»، «برآیندسازی» و «ترجمه» واژگان قرآنی را در شعر خود گنجانده و غالبا به این رابطه بینامتنی واژگانی نیز به طرق مختلف تصریح داشته است. بخش دیگر رابطهٔ بینامتنی صفارزاده در سطح مضمون است. در این بخش نیز او مضامین قرآنی را در شعر خود گنجانده و به آن تصریح داشته است.در یک نتیجه‌گیری کلّی می‌توان صفارزاده را بازگوکنندهٔ فرهنگ قرآنی دانست. آمیختگی شعر این شاعر با قرآن و مفاهیم والای قرآنی، شعر او را عمق و ژرفا بخشیده و تأثیر و بلاغت کلام او را قوّت بخشیده است. حضور مفاهیم متعالی قرآنی که به اشکال اقتباس و ترجمه و ترکیبات و واژگان و به صورت صریح و ضمنی در شعر او دیده می‌شود حاصل درونی کردن مفاهیم قرآنی و بازگویی آن به شکلی در متن است که نه تنها از شعریّت و ادبیّت متن نمی‌کاهد بلکه بر زیبایی و تأثیر آن می‌افزاید و عامل انسجام و قوّت معنا و لفظ در شعر این شاعر می‌شود.

منابع

آلن، گراهام. (۱۳۸۵). *بینامتنیت* (ترجمهٔ پیمان یزدانجو). تهران: نشر مرکز.

پاینده، حسین. (۱۳۸۸). *نقد ادبی و دموکراسی*. تهران: نیلوفر.

پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. (۱۳۸۸). *مبانی اقتصاد اسلامی*. تهران: انتشارات سمت.

چندلر، دانیل. (۱۳۸۶). *مبانی نشانه‌شناسی* (ترجمهٔ مهدی پارسا). تهران: سوره.

حق‌شناس، محمدعلی. (۱۳۸۷). «مولانا و حافظ دو همدل یا دو همزبان». *نقد ادبی*، ۱(۲)، ۱۱–۲۹.

حلبی، علی‌اصغر. (۱۳۷۲). *تأثیر قرآن و حدیث در ادبیات فارسی* (چاپ ۲). تهران: اساطیر.

راستگو، سید محمد. (۱۳۷۷). «تجلّی قرآن در شعر و ادب فارسی». *بشارت*، (۴)، ۳۱–۶۲.

راستگو، سید محمد. (۱۳۷۶). *تجلّی قرآن و حدیث در ادبیات فارسی*. تهران: سمت.

رستم‌پور، رقیه. (۱۳۸۴). «التناص القرآنی فی شعر محمود درویش». *مجلهٔ انجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی*، (۳).

رفیعی، سید علی‌محمد. (۱۳۸۶). *بیدارگری در علم و هنر*. تهران: هنر بیداری.

زرقانی، مهدی. (۱۳۸۳). *چشم‌انداز شعر معاصر ایران* (چاپ اول). تهران: نشر ثالث.

سخنور، جلال، و سعدی سبزیان مرادآبادی. (۱۳۹۸). «بینامتنیت در رمان‌های پیتر اکروید». *پژوهشنامهٔ علوم انسانی*، (۵۸)، ۶۵–۷۸.

سلطان‌پور و همکاران. (۱۳۹۹). «بررسی بینامتنیت قرآنی در مقامات حمیدی». *سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب)*، ۱۳(۱۱)، ۹۱–۱۱۲.

شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۰). *ادوار شعر فارسی*. تهران: سخن.

صالح، صبحی. (۱۳۷۴). *نهج البلاغه*. قم: مرکز البحوث الاسلامیه.

صباغی، علی. (۱۳۹۱). «بررسی تطبیقی محورهای سه‌گانهٔ بینامتنیت ژنت و بخش‌هایی از نظریهٔ بلاغت اسلامی». *فصلنامهٔ پژوهش‌های ادبی*، ۹(۳۸)، ۵۹–۷۱.

طبیبیان، سید حمید. (۱۳۸۸). *برابرهای علوم بلاغت در فارسی و عربی بر اساس تلخیص المفتاح و مختصر المعانی*. تهران: امیرکبیر.

غلامحسین‌زاده، غریب، رضا، و نگار غلامپور. (۱۳۸۷). *میخائیل باختین: زندگی، اندیشه‌ها و مفاهیم بنیادین*. تهران: روزگار.

قاسمی، طاهره، و وحید مبارک. (۱۳۹۶). «بررسی اقتباس‌های حافظ و سیف فرغانی». *دوفصلنامهٔ مطالعات زبانی و بلاغی*، ۸(۱۶)، ۲۷۱–۳۰۰.

کریستوا، ژولیا. (۱۳۸۱). *کلام، مکالمه و رمان* (ترجمهٔ پیمان یزدانجو). تهران: نشر مرکز.

لوتگنس، فردریک ک، و ادوارد جی. تاربوک. (۱۳۷۲). *مبانی زمین‌شناسی* (ترجمهٔ رسول اخروی). تهران: انتشارات مدرسه.

مسبوق، سید مهدی، و دریادل موحد، اعظم. (۱۳۹۱). «بینامتنی قرآن و حدیث در شعر شیعی طلائع بن رزیک». *پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآن کریم*، ۳(۱)، ۳۱–۴۰.

مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). *مجموعهٔ آثار شهید مطهری*. تهران: انتشارات صدرا.

نامورمطلق، بهمن. (۱۳۹۴). *درآمدی بر بینامتنیت: نظریه‌ها و کاربردها*. تهران: انتشارات سخن.

نامورمطلق، بهمن. (۱۳۸۶). «ترامتنیت: مطالعهٔ روابط یک متن با دیگر متن‌ها». *پژوهش‌نامهٔ علوم انسانی*، (۵۶)، ۸۳–۹۸.

ناهم، احمد. (۲۰۰۴). *التناص فی شعر الرواد* (الطبعهٔ الأولی). بغداد: دار الشؤون.

نظامی، الیاس بن یوسف. (۱۳۹۰). *مخزن‌الاسرار* (تصحیح و حواشی حسن وحید دستگردی). تهران: انتشارات زوار.

ویلکی، کریستین. (۱۳۸۱). «تعامل متون (روابط بینامتنی در ادبیات کودک و نوجوان)» (ترجمهٔ طاهره آدینه‌پور). *پژوهشنامه ادبیات کودک و نوجوان*، (۲۸)، ۴–۱۱.

Genette, G, (1997), *Palimpsests: Literature in the Second Degree*,Channa Newman & Clude Doubinsky (Trans), London: University of Nebraska Press.

Kristeva, J. (1969). *Semeitike*; Recherche Pour une Sémanalyse. Paris: Seuil

Transliterated References

Alan, Graham. (1385). *Binamatniyat* (trans. Peyman Yazdanju). Tehran: Nashr-e Markaz. [in Persian]

Payandeh, Hosayn. (1388). *Naqd-e Adabi va Dimokrasi*. Tehran: Nilufar. [in Persian]

Pazhooheshgah-e Hawzeh va Daneshgah. (1388). *Mabani-ye Eghtesad-e Eslami*. Tehran: Samt. [in Persian]

Chandler, Daniel. (1386). *Mabani-ye Neshaneh-shenasi* (trans. Mahdi Parsa). Tehran: Sureh. [in Persian]

Haqshenas, Mohammad Ali. (1387). "Mowlana va Hafez: Do Hamdel ya Do Hamzaban." *Naqd-e Adabi*, 1(2), 11–29. [in Persian]

Halabi, Ali Asghar. (1372). *Tasir-e Quran va Hadith dar Adabiyat-e Farsi* (2nd ed.). Tehran: Asatir. [in Persian]

Rastegu, Seyyed Mohammad. (1377). "Tajalli-ye Quran dar She'r va Adab-e Farsi." *Besharat*, 4, 31–62. [in Persian]

Rastegu, Seyyed Mohammad. (1376). *Tajalli-ye Quran va Hadith dar Adabiyat-e Farsi*. Tehran: Samt. [in Persian]

Rostampur, Raqiyeh. (1384). "Al-Tanass al-Qurani fi Shi'r Mahmoud Darwish." *Majalla-ye Anjoman-e Irani-ye Zaban va Adabiyat-e Arabi*, 3. [in Arabic]

Rafii, Seyyed Ali Mohammad. (1386). *Bidargari dar Elm va Honar*. Tehran: Honar-e Bidari. [in Persian]

Zarqani, Mahdi. (1383). *Cheshmandaz-e Sher-e Moaser-e Iran* (1st ed.). Tehran: Nashr-e Sales. [in Persian]

Sokhanvar, Jalal, and Saadi Sabzian Moradabadi. (1398). "Binamatniyat dar Romanha-ye Peter Ackroyd." *Pazhuheshnameh-ye Olum-e Ensani*, 58, 65–78. [in Persian]

Soltanpur et al. (1399). "Barrasi-ye Binamatniyat-e Qurani dar Maqamat-e Hamidi." *Sabkshenasi-ye Nazm o Nasr-e Farsi (Bahar-e Adab)*, 13(11), 91–112. [in Persian]

Shafii Kadkani, Mohammad Reza. (1380). *Advar-e Sher-e Farsi*. Tehran: Sokhan. [in Persian]

Saleh, Sobhi. (1374). *Nahj al-Balagha*. Qom: Markaz al-Buhooth al-Islamiya. [in Arabic]

Sabbaghi, Ali. (1391). "Barrasi-ye Tatbighi-ye Mahvarhaye Sehgane-ye Binamatniyat-e Genette va Bakhshhayi az Nazariyeh-ye Balaghat-e Eslami." *Faslnameh-ye Pazhuheshhaye Adabi*, 9(38), 59–71. [in Persian]

Tabibiyan, Seyyed Hamid. (1388). *Barabarhaye Olum-e Balaghat dar Farsi va Arabi bar Asas-e Talkhis al-Miftah va Mokhtasar al-Maani*. Tehran: Amirkabir. [in Persian]

Gholamhosseinzadeh, Gharib, Reza, and Negar Gholampur. (1387). *Mikhail Bakhtin: Zendegi, Andisheha va Mafaahim-e Bonyadin*. Tehran: Rozegar. [in Persian]

Ghasemi, Tahereh, and Vahid Mobarak. (1396). “Barrasi-ye Eghtibashhaye Hafez va Seyf Farghani.” *Dofaslnameh-ye Motaleat-e Zabani va Balaghi*, 8(16), 271–300. [in Persian]

Kristeva, Julia. (1381). *Kalam, Mokalemeh va Roman* (trans. Peyman Yazdanju). Tehran: Nashr-e Markaz. [in Persian]

Lutgens, Frederick K., and Edward J. Tarbuck. (1372). *Mabani-ye Zaminshenasi* (trans. Rasul Akhrovi). Tehran: Entesharat-e Madreseh. [in Persian]

Masbuq, Seyyed Mahdi, and Daryadell Movahed, Azam. (1391). “Binamatniyat-e Quran va Hadith dar Sher-e Shi'i-ye Talae ibn Ruzayk.” *Pazhuheshhaye Miyandarashte-i-ye Quran-e Karim*, 3(1), 31–40. [in Persian]

Motahhari, Morteza. (1389). *Majmue-ye Asar-e Shahid Motahhari*. Tehran: Sadra. [in Persian]

Namvar Motlaq, Bahman. (1394). *Daramadi bar Binamatniyat: Nazariyaha va Karbordha*. Tehran: Sokhan. [in Persian]

Namvar Motlaq, Bahman. (1386). “Taramatniyat: Motaleeh-ye Ravabete Yek Matn ba Digar Matnha.” *Pazhuheshnameh-ye Olum-e Ensani*, 56, 83–98. [in Persian]

Nahham, Ahmad. (2004). *Al-Tanass fi Shi'r al-Ruwwad* (1st ed.). Baghdad: Dar al-Shoon. [in Arabic]

Nezami, Elyas ibn Yusuf. (1390). *Makhzan al-Asrar* (ed. Hasan Vahid Dastgirdi). Tehran: Entesharat-e Zowar. [in Persian]

Wilkie, Kristin. (1381). “Ta'amol-e Moton (Ravabete Binamatniyat dar Adabiyat-e Koodak va Nojavanan)” (trans. Tahereh Adinepur). *Pazhuheshnameh-ye Adabiyat-e Koodak va Nojavanan*, 28, 4–11. [in Persian]

A Research on the Qur'anic Intertextuality in Safarazadeh's Works Based on Gerard Genette's Theory

Zarrin Taj Rezaei
(PhD candidate in Persian Language and Literature, Urmia Branch, Islamic Azad University, Urmia, Iran)
Seyf al-Din Ab-Barin*
(Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Urmia Branch, Islamic Azad University, Urmia, Iran)
Barat Mohammadi
(Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Urmia Branch, Islamic Azad University, Urmia, Iran)

Abstract
Intertextuality is one of the new literary theories that study the relations between texts. This literary theory is based on this fact that there is no independent text and all texts are intertextually related. In the poetry of Tahereh Saffarzadeh, extensive intertextual relations can be seen. In this intertextual relationship, the contribution of the Qur'an is very impressive. As a revolutionary poet and with ideological tendencies, Saffarzadeh has relation with this holy book on different Literary adaptation, thematic, linguistic and vocabulary levels. The current research has studied Saffarzadeh's intertextual relations with the Qur'an based on the genet intertextuality model and with a descriptive-analytical method, and investigated the different aspects of Saffarzadeh's intertextuality with the Qur'an, including adaptation, lexical and thematic intertextuality, based on Gérard Genette's approach to intertextuality. The purpose of the present research was to reveal the various intertextual effects of Saffarzadeh with the Quran and the interweaving of themes and Quranic quotations and Quranic words in Safarzadeh's poetry. The statistical population of the present article was all the poet's published poems. The result of the present research shows the extensive intertextuality of Safarzadeh with the Qur'an at different levels. Safarzadeh has made adaptations from the Qur'an, in addition to that, he has quoted the words and combinations of the Qur'an as a result of the intertextual relation with the Qur'an in his poetry and embellished his poetry with the combinations and words of the Qur'an.
***Keywords**:* Qur'an, intertextuality, Gerard Genette, Tahereh Saffarzadeh

---

Extended Abstract

Introduction
This study examines the intertextual relationship between Tahereh Safarzadeh's poetry and the Qur'an, using Gérard Genette's narrower definition of intertextuality as the direct co-presence of one text within another. Building on Julia Kristeva's foundational concept of intertextuality as a dialogue among

texts and a mosaic of prior cultural and linguistic materials, the article highlights how Safarzadeh—a modern, religious, and revolutionary poet—creates a poetic discourse deeply rooted in Qur'anic language, imagery, and worldview. While earlier scholars such as Kristeva, Barthes, Jenny, Riffaterre, and Allen expanded the theoretical framework of intertextuality, Genette refined it by distinguishing intertextuality from broader transtextual categories.

Although numerous studies have discussed the influence of the Qur'an on Persian poetry, most analyses of Safarzadeh have treated this influence in general thematic or structural terms, without examining the precise textual co-presence of Qur'anic material in her poetry. This study fills that gap by focusing explicitly on how Qur'anic verses, phrases, and concepts appear—directly or indirectly—within Safarzadeh's work. A brief overview of her life and intellectual background also clarifies her strong grounding in Islamic texts: educated in Iran, Britain, and the United States, and experienced as both a poet and translator of the Qur'an and Nahj al-Balāgha, she developed a poetic voice capable of weaving Qur'anic discourse into modern Persian expression with notable artistic deliberation.

Methodology

The research uses a descriptive–analytical, qualitative method based on close reading. The primary corpus includes Safarzadeh's Persian poetry collections—especially the comprehensive 2011 edition—along with theoretical writings on intertextuality and works examining Qur'anic influence in literature. Guided by Genette's definition of intertextuality as textual co-presence, the analysis identifies Qur'anic elements in Safarzadeh's poems and evaluates them according to their degree of explicitness.

The study distinguishes quotations of Qur'anic text in Arabic, Persian renderings of Qur'anic expressions with explicit references, and more subtle allusions recognizable through thematic or lexical cues. Special attention is given to lexical intertextuality, where individual words or compound expressions show clear Qur'anic origins—whether as translated equivalents, derived formations influenced by Qur'anic semantics, or direct borrowings of Arabic terms. Together, these layers provide a comprehensive picture of how Safarzadeh's poetry operates within a Qur'anic intertextual framework at both thematic and linguistic levels.

Results

The findings show that Qur'anic intertextuality forms the core of Safarzadeh's poetic identity. Her poems frequently incorporate direct Arabic quotations from the Qur'an—such as *تبت یدا ابی لهب* or *قم فأنذر*—which function not as decorative elements but as central drivers of meaning, imbuing the poems with ethical

urgency and spiritual resonance. Safarzadeh also embeds many Persian translations of Qur'anic statements, often with explicit acknowledgment of the source. These translated passages act as poetic reinterpretations and extend Qur'anic meaning into a contemporary cultural context.

Lexical intertextuality is especially prominent. Some expressions, like خون‌بسته (from علق) or مهلت معین (from وقت معلوم), are translation-based. Others, such as نطفهٔ خصیم or فوق دست‌ها, are creative formations inspired by Qur'anic diction. Direct borrowings like حسبی‌الله and تکاثر retain their Qur'anic resonance while being used to critique modern social conditions such as greed, consumerism, and systemic injustice. Moreover, a broad layer of implicit intertextuality emerges through imagery linked to Qur'anic cosmology and eschatology—mountains as stabilizing pegs, the Day of Separation, or the anguish of the damned—showing how Qur'anic thought infuses even the unmarked portions of her poetry. Collectively, these findings demonstrate that the Qur'an shapes Safarzadeh's language, imagery, worldview, and ethical ideals.

Conclusion

The study concludes that Safarzadeh's poetry displays an unusually dense and multi-layered intertextual relationship with the Qur'an, surpassing that of many contemporary poets. Explicit intertextuality—through direct Arabic quotations and clearly marked translations—is the most prevalent form, though implicit intertextuality at the lexical and conceptual levels is also significant. This intertextual network amplifies the rhetorical and spiritual depth of her poetry, situating it firmly within the Islamic and Shi'i literary tradition.

Safarzadeh uses Qur'anic references not only to convey ethical and spiritual ideals but also to critique social injustice, materialism, and oppressive power structures. Her poetry becomes a medium for renewing collective cultural memory; she transforms inherited Qur'anic discourse into modern poetic expression, strengthening its relevance for future generations. In this sense, her work exemplifies how contemporary Persian poetry can sustain a creative and critical dialogue with the Qur'anic text while maintaining both artistic innovation and fidelity to an Islamic worldview.

فصلنامه مطالعات ادب اسلامی
دوره ۴، شماره ۲، پیاپی ۹، پاییز ۱۴۰۴

فصلية دراسات الأدب الإسلامي
السنة ۴، العدد ۲، التسلسل ۹، خريف ۲۰۲۵

شفاف‌سازی نظریهٔ گرایش‌های ریخت‌شکنانهٔ برمن در ترجمهٔ قرآن (مطالعهٔ موردی: ترجمهٔ سورهٔ بقره حسین انصاریان)

ابراهیم نامداری*[۱] (دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آیت الله بروجردی، بروجرد، ایران)
عسگر بابازاده اقدم[۲] (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران)
ایوب امرائی[۳] (دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آیت الله بروجردی، بروجرد، ایران)
نسرین رضانژادی (کارشناسی ارشد ادبیات عربی، دانشگاه پیام نور)

DOI: 10.22034/jilr.2025.141520.1176

CC BY

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۲۴
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۹
صفحات: ۱۱۵-۱۴۰
تاریخ الوصول: ۲۰۲۴/۰۶/۱۳
تاریخ القبول: ۲۰۲۵/۰۲/۲۷

چکیده

ترجمه فرآیندی مهم و اساسی در عصر امروز محسوب می‌شود و عبارت است از یافتن کلمات هم ارز زبان مقصد برای کلمات زبان منبع در متن اصلی والبته گاهی نیز در آن به یافتن معادل‌هایی جهت انتقال مفهوم کلّی سخن اکتفا می‌شود؛ بنابراین مترجم بایستی کلمات و زمینه ترجمه را ارزیابی کرده و بهترین کلمات هم ارز را پشت سرهم بچینند. علاوه بر این، شیوه چیدن و ترکیب کلمات برای ایجاد معنی معادل از یک زبان به زبان دیگر متفاوت است و گاهی ترجمه کلمات به توالی ظاهر شده در متن منبع ممکن است در زبان مقصد بی‌معنی شود. یکی از مسائلی که بعد از ترجمه اهمیت دارد، نقد ترجمه است که بسیار ضروری به نظر می‌رسد. در این پژوهش با رویکرد کیفی و روش توصیفی تحلیلی و استفاده از منابع کتابخانه‌ای به بررسی ترجمهٔ استاد حسین انصاریان از سورهٔ بقره و شفّاف‌سازی آن با استناد به نظریهٔ گرایش‌های ریخت‌شکنانهٔ «آنتوان برمن» پرداخته شد و چنین استنتاج گشت که وی به چهار مؤلّفهٔ «عقلایی‌سازی»، «شفّاف‌سازی»، «اطناب» و «تفاخرگرایی» توجّه داشته و ترجمهٔ خود را با این رویکرد ارائه داده و تا حدّ بسیار زیادی نیز مقیّد به متن مبدأ است.

واژگان کلیدی: سوره بقره، نقد ترجمه، نظریهٔ آنتوان بِرمن، شفاف‌سازی، حسین انصاریان

---

[۱] نویسنده مسؤول؛ پست الکترونیک: enamdari@abru.ac.ir
[۲] پست الکترونیک: askar.babazadeh@gmail.com
[۳] پست الکترونیک: a.amraei@abru.ac.ir

التشفاف في ضوء نظرية النزعات التشويهية لآنتوان برمن في ترجمة القرآن (دراسة حالة: ترجمة حسين أنصاريان لسورة البقرة)

الملخّص

تعدّ الترجمة في العصر الحاضر عمليةً أساسية ومهمة، وهي تتمثّل في إيجاد الكلمات المماثلة في اللغة الهدف لما يقابلها في اللغة المصدر ضمن النص الأصلي، وقد يكتفي فيها أحيانا بالبحث عن معادل ينقل المضمون الكلّي للكلام. لذلك يتعيّن على المترجم تقييم الكلمات وسياق الترجمة، ثم اختيار أفضل المقابلات اللغوية وترتيبها على نحو مناسب. وإضافة إلى ذلك، فإن طريقة ترتيب الكلمات وبنائها لإنتاج معنى مكافئ من لغة إلى أخرى تختلف من نظام لغوي إلى آخر، وقد يؤدّي نقل الكلمات وفق ترتيبها في النص المصدر إلى نصّ غير مفهوم في اللغة الهدف. ومن القضايا المهمّة بعد عملية الترجمة مسألة نقد الترجمة، لما لها من ضرورة كبيرة في تقييم العمل المترجم. وفي هذا البحث، ووفق منهج نوعي وبطريقة وصفية تحليلية، وبالاعتماد على المصادر المكتبية، تمت دراسة ترجمة الأستاذ حسين أنصاريان لسورة البقرة وبيان آليات "التشفاف" فيها استنادا إلى نظرية النزعات التشويهية لـ آنتوان برمن. وقد خلص البحث إلى أنّ المترجم قد أولى اهتماما لأربعة مكوّنات هي: العقلنة، التشفاف، الإطناب، والنزعة التفاخريّة، وأنه قدّم ترجمته وفق هذا المنظور، مع التزام كبير بالنصّ الأصلي.

الكلمات المفتاحية: سورة البقرة، نقد الترجمة، نظرية آنتوان برمن، التشفاف، حسين أنصاريان

مقدمه

ترجمه عبارت است از عمل تغییر یک متن یا گفتار از یک زبان به زبان دیگر. قرآن کریم به زبان عربی نازل شده است اما در صورت ترجمه برای همه انسان‌ها با هر زبانی قابل استفاده است؛ از این رو، فارسی زبانان برای استفاده از معارف قرآن، ناچار باید آیات آن‌را به زبان خود ترجمه کنند. با توجه به اهمیت قرآن و غیرقابل تحریف بودن آیات آن، باید در ترجمه نهایت دقت را برای انتقال درست مفاهیم به کار برد و اصولی را درآن رعایت کرد. «دانش زبان مبدأ و مقصد، و شناخت ویژگی‌های هر دو زبان، ابزار ترجمهٔ یک اثر به زبانی دیگر است. در خصوص ترجمهٔ قرآن به زبان فارسی، دانش ادب عرب و شناخت معانی واژه‌ها و قواعد زبان فارسی، ابزار ترجمهٔ قرآن است» (صفوی، ۱۳۹۱: ۲۸). با توجه به ظرافت‌های متن مقدس قرآن کریم برخی از نظریه پردازان ترجمه برآنند که ترجمه‌های مقصدگرا از کارایی لازم در ترجمه متون مقدس، برخوردار نیستند؛ لذا مترجم چاره‌ای جز این ندارد که به رویکرد مبدأگرا در ترجمه قرآن، روی آورد چراکه «در این شیوه از ترجمه اصالت به متن اصلی داده می شود و مترجم تلاش می‌کند تا آن‌جا که امکان آن فراهم باشد، ویژگی‌های زبانی، بدیعی، بلاغی و معنایی متن مبدأ را به متن مقصد انتقال دهد» (غضنفری، ۱۳۸۹: ۷۴). یکی از نظریه‌های نقد و ارزیابی ترجمه با تکیه بر متن مبدأ، نظریه آنتوان برمن فرانسوی است. نقد ترجمه یعنی با نگاه جامع و مانع به ابعاد گوناگون ترجمه نگریستن. هر چند دامنهٔ نقد ترجمه گسترده و نامحدود است و نمی‌توان آن را در چارچوبی کامل قرار داد، مبانی، اصول و معیارهایی دارد. در ارزش و اعتبار نقد ترجمه نباید هیچ گونه تردیدی به دل راه داد؛ نقد ترجمه اگر بدون غرض و کینه و با توجه به اصول و چارچوب‌های درست آن به درستی انجام گیرد و مبتنی بر علم و آگاهی باشد موجب تحولی شگرف و پیشرفتی چشمگیر می‌شود. یکی از هدف-های نقد ترجمه این است که جامعه متوجه این موضوع شود که مترجمی، کاری دشوار و پیچیده است و باید نشان داده شود که آیا مترجم به اهداف خود رسیده است یا نه؟ طبیعی است منتقد بهترین گزینه برای بررسی، نقد و نظریه‌پردازی در زمینه ترجمه‌ها است (تقیه، ۱۳۸۴: ۵۲). هرچند، «ترجمه در جایگاه متن مقصد، گویی، هستی مستقلی ندارد، اما در ادبیات زبان مقصد می‌تواند دارنده هویت و هستی باشد» (افروز، ۱۳۹۹: ۹). در این پژوهش، با ملاحظه نگرش‌های آنتوان برمن، ترجمه قرآن انصاریان مورد بررسی قرار می‌گیرد. از آنجاییکه ترجمه قرآن وی زبانی روان، رسا و متناسب با نسل امروز دارد و مترجم تلاش زیادی برای انتقال دقیق معانی و مفاهیم مبذول داشته است، جهت ارزیابی انتخاب شده است. برای نمونه در این نوشتار، سوره بقره بر اساس چهار مؤلفه «عقلایی‌سازی»، «شفّاف‌سازی»، «اطناب» و «تفاخرگرایی» بررسی می‌شود. شایان ذکر است که نقد ترجمه‌های صورت گرفته اگر از خود ترجمه با اهمیت‌تر نباشد، کمتر از آن هم نیست؛ بنابراین

ضروری است که با توجّه به رویکردهای مطرح شده برای نقد و شفّاف‌سازی ترجمه‌ها، مزایا و معایب آن‌ها را متذکّر شد. در نتیجه پژوهش حاضر با رهیافت توصیفی تحلیلی و استناد به منابع کتابخانه‌ای، تلاش می‌کند تا بسامد مؤلّفه‌های مطرح شده در این نظریه و نیز میزان پایبندی وی به متن در ترازوی نقد و بررسی قرار گیرد.

سؤالات تحقیق

۱. نمود مؤلّفه‌های نظریّهٔ گرایش‌های ریخت‌شکنانهٔ «آنتوان بِرمن» در ترجمهٔ سورهٔ بقره از انصاریان چگونه ارزیابی می‌شود؟
۲. التزام انصاریان به متن قرآن کریم در ترجمهٔ سورهٔ بقره چگونه است؟
۳. گرایش‌های ریخت شکنانه برمن چگونه در ترجمه سورهٔ بقره نمود پیدا کرده است؟

فرضیات تحقیق

برای پاسخ دادن به سؤالات فوق و بررسی ترجمهٔ سورهٔ بقره از انصاریان بر اساس نظریهٔ مذکور، فرض بر آن است که:

۱. انصاریان در ترجمهٔ سورهٔ بقره تا حدّ زیادی پایبند متن بوده و ضمن اینکه ارتباط بین لفظ و معنی را هم در نظر داشته است که تأثیر مثبتی در برداشت معنای آیات دارد.
۲. التزام انصاریان در ترجمهٔ وی از سورهٔ بقره سبب شده است تا ساختار معنایی و زیبایی شناختی آیات حفظ شود.
۳. گرایش‌های ریخت شکنانهٔ برمن در ترجمه انصاریان، باعث فهم معانی عمیق و زیباتری در برخی آیات شده است.

پیشینهٔ تحقیق

در رابطه با موضوع پژوهش حاضر یعنی نقد ترجمه قرآن حسین انصاریان و پژوهش‌هایی که به صورت اختصاصی بر اساس نظریه ریخت‌شکنانه برمن به نقد ترجمه پرداخته است می‌توان به موارد زیر اشاره داشت: مقاله «نقد و بررسی ترجمه شهیدی از نهج البلاغه بر اساس نظریه گرایش‌های ریخت شکنانه آنتوان برمن» (۱۳۹۴) از دلشاد و دیگران که ترجمه شهیدی از نهج البلاغه را بر اساس چهار مؤلفه عقلایی‌سازی، شفاف‌سازی، اطناب‌سازی و آراسته‌سازی، مورد بررسی قرار داده وبه این نتیجه می‌رسد که ترجمه شهیدی، مبدأگراست که کمتر دچار تحریف متن شده است. مقاله «نقد و بررسی ترجمه عربی گلستان سعدی بر اساس نظریه آنتوان برمن (مطالعه موردی کتاب الجلستان الفارسی اثر جبرائیل المخلّع)» (۱۳۹۵) از افضلی ویوسفی که ترجمه گلستان به

عربی را بر اساس هفت مؤلفه عقلایی‌سازی، شفاف‌سازی، اطناب کلام، تفاخرگرایی، شبکه‌های معنایی زیرین متن، غنازدایی کیفی و کمّی، بررسی نموده وماحصلش اینست که در ترجمه عربی گلستان، انحراف از متن مبدأ وجود دارد چراکه مترجم با زبان فارسی ناآشنا بوده است. مقاله «واکاوی ترجمهٔ پورعبادی از حکمت‌های رضوی بر اساس سیستم تحریف متن آنتوان برمن» (۱۳۹۶) از مسبوق و گلزار خجسته که نویسندگان بر اساس هفت مؤلفه عقلایی‌سازی، شفاف‌سازی، اطناب کلام، تفاخرگرایی، غنازدایی کیفی، غنازدایی کمّی و تخریب ضرب آهنگ متن به بررسی ترجمه مترجم پرداخته‌اند و حاصل پژوهش آن‌که مؤلفه اطناب کلام از پربسامدترین عوامل تحریف متن ترجمه پورعبادی بوده است. همچنین مقاله «نقد و بررسی اطناب و توضیح در ترجمه صحیفه سجادیه بر اساس نظریه آنتوان برمن (مطالعه موردی: ترجمه انصاریان)» (۱۳۹۶) از فرهادی و همکاران که به دو محور اطناب و توضیح در ترجمه انصاریان از صحیفه سجادیه می‌پردازند. مقاله «گرایشهای ریخت‌شکنانه در ترجمه داریوش شاهین از نامه سی و یکم نهج البلاغه با تکیه بر نظریه آنتوان برمن» (۱۳۹۷) نوشته محمد رحیمی خویگانی که با هدف مقابله متن مبدأ و مقصد بر اساس مؤلفه‌های تحریف متن برمن به بررسی ترجمه نامه ۳۱ نهج البلاغه از داریوش شاهین، پرداخته است. مقاله «نقد و بررسی ترجمه قرآن حسین انصاریان» (۱۳۹۷) از علیرضا طبیبی و سید مجید نبوی، در مجله أحسن الحدیث شماره ۵؛ ضمن بررسی اشکالات صرفی و نحوی ترجمه انصاریان، معادل‌های صحیح آن‌ها بیان شده است. مقاله «ارزیابی کیفی ترجمه عربی اشعار مولانا براساس نظریه آنتوان برمن (مطالعه موردی: کتاب مختارات من دیوان شمس الدین تبریزی اثر ابراهیم الدسوقی شتا)» (۱۳۹۸) از افضلی و داتوبر؛ نویسندگان در این پژوهش بر اساس هفت مورد از عوامل تحریف متن برمن را بررسی کرده‌اند از جمله: عقلایی‌سازی، واضح‌سازی، اطناب کلام، آراسته‌سازی، تخریب سامانه زبانی و غنازدایی کمیّ و کیفیّ، و بدین نتیجه رسیده‌اند که علت اصلی انحراف ترجمه به ناآشنایی مترجم با زبان فارسی و تمایز ساختارهای دستوری زبان فارسی با عربی و ... بر می‌گردد. مقاله «بررسی چگونگی کارآمدی مؤلفهٔ شفاف‌سازی الگوی برمن در ارزیابی ترجمه قرآن: مورد پژوهی ترجمه رضایی اصفهانی» (۱۳۹۸) از نیازی و هاشمی به بررسی ترجمه سوره‌های انفال، توبه، احزاب، حجرات و تحریم بر اساس سیستم تحریف متن برمن پرداخته و بر آن است تا کارآمدی این الگو را در ارزیابی ترجمه قرآن بر پایه مؤلفه شفاف‌سازی در ترجمه رضایی اصفهانی، بررسی نماید. مقالات دیگری هم بر اساس مؤلفه‌های تحریف متن آنتوان برمن به نقد و بررسی ترجمه آثار پرداخته‌اند که صرفا به عناوین آنها اشاره می‌شود: مقاله «مفهوم عرفانی کنایه در ترجمهٔ عربی عمر شبلی از دیوان حافظ براساس نظریه آنتوان برمن» (۱۳۹۸) از قربان‌زاده و احمدی. مقاله «ارزیابی شگردهای ترجمهٔ طاهره صفارزاده برپایهٔ عوامل تحریف متن آنتوان برمن؛ مطالعهٔ موردی:

سوره مبارکه نساء» (۱۳۹۹) نوشته‌ی افضلی و ثنائی. همانطور که مشاهده می‌شود هیچ یک از پژوهش‌های مذکور به بررسی نظریهٔ گرایش‌های ریخت‌شکنانهٔ «آنتوان بِرمن» در ترجمهٔ سورهٔ بقره از استاد حسین انصاریان نپرداخته‌اند؛ جز اینکه کاکاوندی و دیگران در مقاله‌ای با عنوان «نقد و بررسی ترجمه قرآن طاهره صفار زاده وحسین انصاریان بر اساس نظریه «گرایشهای ریخت شکنانه» آنتوان برمن (مطالعه موردپژوهانه در سوره بقره)» بیشتر به بررسی تطبیقی دو ترجمه پرداخته‌اند؛ خاطر نشان می‌شود که نمونه‌های مورد بررسی در پژوهش حاضر کاملا با مقاله مذکور متفاوت است؛ هرچند عناوین شبیه هم است، به عنوان مثال در مؤلفه عقلایی سازی در مقاله حاضر نویسندگان به آیات ۴، ۶، ۵۵، ۶۳، ۱۴۶ و ۱۶۳ می‌پردازند؛ در حالیکه کاکاوندی و دیگران در پژوهش خود زیر عنوان عقلایی‌سازی به آیات ۷، ۲۵، ۳۱، ۴۱، ۴۵، ۵۷ و۷۴ پرداخته‌اند و همین امر وجه تمایز مقالهٔ حاضر از پژوهش‌های مذکور است و نشان از ریزبینی پژوهش در کشف نمونه-های دیگر از مؤلفه‌های برمن در ترجمه انصاریان دارد.

برای نقد ترجمه، نظریات مختلفی مطرح شده است که یکی از آن‌ها نظریّهٔ گرایش‌های ریخت‌شکنانهٔ آنتوان بِرمن می‌باشد، در ادامه پس از معرّفی این نظریه، به شفّافسازی ترجمهٔ انصاریان از سورهٔ بقره پرداخته شده است.

نظریهٔ گرایش‌های ریخت‌شکنانهٔ «آنتوان بِرمن»

آنتوان برمن (۱۹۴۲-۱۹۹۱) مترجم، نظریه پرداز، فیلسوف و تاریخ نگار ترجمه است. وی تحت تأثیر فلسفه رمانتیک آلمانی‌ها و کسانی چون والتر بنیامین و هانری مشونیک،گونه دیگری از نقد ترجمه را پیش می‌کشد. نقد ترجمه آن‌گونه که برمن ارائه می‌کند، حاصل خوانش و تفکر و به نقد ادبی بسیار نزدیک است. محور دیدگاه ترجمه شناختی برمن، احترام به متن بیگانه و دیگری، است و به این دلیل با ارائه نظریه «گرایش‌های ریخت شکنانه» دیدگاه‌های قوم‌گرایانه و معطوف به زبان مقصد را در کار ترجمه مورد انتقاد و سنجش قرار می‌دهد. وی هرگونه تغییر در سبک نویسنده، ساختار زبان، اطناب کلام و حتی تغییر در نقطه‌گذاری و پاراگراف‌بندی را از جمله عوامل تحریف متن بر می‌شمارد (افضلی و داتوبر، ۱۳۹۸: ۱۲). این سامانه از سیزده عامل تشکیل می‌شود که عبارتند از: عقلایی‌سازی، شفاف‌سازی، اطناب کلام، تفاخرگرایی، غنازدایی کیفی، غنازدایی کمّی، تفاخر-گرایی، همگون‌سازی متن، تخریب ضرب آهنگ، تخریب شبکه‌های معنایی پنهان در متن، تخریب یا بومی‌سازی شبکه های زبانی زبان‌های محلی، تخریب سامانه زبانی و تخریب اصطلاحات.

«آنتوان برمن» نظریه‌های ترجمه متفاوتی را ارائه داده که در اکثر آن‌ها از مترجمان می‌خواهد، از عناصر عجیب و غریب در ترجمه‌های خود استفاده نکنند. به اعتقاد وی از رهگذر ترجمه می‌توان زبان مقصد را غنی‌سازی کرد. وی می‌گوید فرهنگ به وسیله زبان محصور شده و باید به آن احترام

گذاشت یا به آن پر و بال داد، نه این‌که به وسیلهٔ گزافه‌گویی ترجمه را دستخوش تغییرات عظیمی کرد. «برمن» در نظریه‌های ترجمهٔ خود از «گرایش به تغییر» سخن می‌گوید که باور دارد، این گرایش‌ها تا حدودی بیشتر یا کمتر اجتناب‌ناپذیر هستند اما باید توسط مترجم کاهش پیدا کند.

«آنتوان برمن» که پژوهش‌هایش بیشتر روی ترجمهٔ ادبی است در ترجمه به متن مبدأ گرایش دارد و اعتقاد دارد که مترجم نباید اثر اصلی را با ترجمه از رنگ و بو و ویژگی‌های اصلی خود دور کند. در همین راستا، وی در بررسی خود چند مورد از مشکلاتی را مطرح می‌کند که ممکن است در ترجمهٔ ادبی و به‌خصوص در ترجمهٔ رمان اتفاق بیفتد و آن‌ها را گرایش‌های ریخت‌شکنانه در ترجمه می‌نامد. مهمترین این موارد عبارتند از: ۱- منطقی‌سازی، ۲- شفّافسازی، ۳- اطناب، ۴- تفاخرگرایی. باید این نکته را در نظر داشت که آشنایی‌زدایی مزبور در نهایت روانی متن ترجمه را به هم خواهد زد؛ روانی که باعث فرهنگ‌پذیری می‌شود و این فرآیند متن بیگانه را بومی می‌سازد» (هولمز و دیگران، ۱۳۹۰: ۲۰). «پیم» پژوهشگر ترجمه و مطالعات بینافرهنگی این دیدگاه اخلاقی وی را بسیار تصنعی و ایده‌آل می‌داند و اعتقاد دارد که برمن با برتر شمردن زبان مبدأ «بر یک علت اولیه ذهنی تأکید می‌کند تا سایر علل لازم دور و نزدیک برای وجود ترجمه را مسکوت بگذارد. نه مشتری، نه کسب و کار، نه خواننده؛ همه چیز به برتر شمردن مبدأ برمی‌گردد و هیچ‌گونه بافتار واقعی در کار نیست» (پیم، ۱۳۹۶ش: ۹۲)؛ البته می‌توان گفت از آن روی که «احتمالاً ترجمه غیرادبی، وفاداری بیشتری به بافت مقصد و ترجمهٔ ادبی و فاداری بیشتری به بافت مبدأ نشان می‌دهد» (بوزبائر، ۱۳۹۷ش: ۸۹) بررسی این نکته که یک ترجمهٔ ادبی تا چه حد توانسته برآورنده این مطلب باشد، حائز اهمیت خواهد بود. با بررسی نظریهٔ برمن و یافتن مصادیقی در ترجمه بین دو زبان عربی و فارسی می‌توان هرچه بیشتر میزان جهانی بودن این قواعد و تغییرات حاصله را دریافت. جهانی‌های ترجمه قاعده‌مندی‌های تکرار شدنی، هنجارها و قوانینی هستند که می‌توان در ترجمه‌ها آن‌ها را یافت (بیکر و سالدنیا، ۱۳۹۶ش: ۴۲۹؛ هاوس، ۱۳۹۷ش: ۱۱۳).

از نظر آنتوان برمن «ترجمه بد، ترجمه‌ای است که معمولاً به بهانه انتقال پذیری، به انکار نظام‌مند غرابت اثر بیگانه می‌پردازد» اما «ترجمه تنها یک میانجی‌گری صرف نیست، بلکه فرآیندی است که در آن رابطه ما با دیگری در میان است.» (احمدی، ۱۳۹۲: ۴). نظریه گرایش‌های ریخت‌شکنانه آنتوان برمن نظریه‌ای است با ساختار درونی منسجم و مستحکم و در عین حال اندیشیده شده و پخته. هدف انتقاد کردن از آن دسته رویکردهایی در ترجمه است که با نادیده گرفتن «دیگری»، فرهنگ و زبان وی در متن بیگانه سعی در ارائه ترجمه‌های قوم‌محور و معطوف به خواننده دارند. برمن معتقد است که نظریه وی جهان‌شمول بوده و قابلیت کاربرد در همه زبان‌ها را دارد (احمدی، ۱۳۹۲: ۱۲).

مؤلفه‌های نظریهٔ ریخت‌شکنانهٔ «آنتوان بِرمن»

در این بخش از مقاله، ضمن معرفی هر یک از مؤلفه‌های نظریهٔ ریخت‌شکنانهٔ «آنتوان بِرمن»، بـرای بررسی انطباق داشتن یا نداشتن این موارد با ترجمهٔ سورهٔ بقره از استاد انصاریان، نمونه‌هایی ذکـر و بررسی شده است.

عقلایی‌سازی[1]

عقلایی‌سازی نظریه آنتوان برمن رویکردی است که به کمک آن می‌توان نظریه‌های پیچیده و غالبـاً انتزاعی را به شیوه‌ای قابل فهم و عملیاتی تبدیل کرد. برمن با تأکید بر نقش ترجمه به عنـوان یـک فعالیت فرهنگی و اجتماعی، نظریه‌های خود را در زمینه‌های گوناگون ادبیـات و زبان‌شناسـی ارائـه می‌دهد. این مولّفه در وهله اول به ساخت ترکیبی متن مبدأ توجه دارد وعلاوه بر آن به نشانه هـای وقف و ویرگول ونقطه و.. که از عناصـر دقیـق داخـل در مـتن بـه حسـاب مـی آینـد اهتمـام دارد. «عقلایی‌سازی به ایجاد تغییر در ساختار نحوی و شیوهٔ علامت‌گذاری متن مبدأ مربوط می‌شـود. در این صورت، مترجم با توجّه به نظم گفتمان مقصد، جملات و زنجیـرهٔ جمـلات را بازتولیـد و مرتّـب می‌کند و به نظم درمی‌آورد. بِرمن معتقد است که نثر از قبیل رمان، رساله و... به دلیـل برخـورداری از تکرار، تعدّد جملات موصولی و معترضه، جملات بلند و جملات بدون فعل، ساختاری شاخه‌شاخه دارد و مترجم با عقلایی‌سازی، این ساختار شاخه‌شاخه را به ساختار خطّی تبدیل می‌کند؛ به عنوان مثال، مترجم برای جملاتی که در متـن مبدأ بدون فعل‌اَند، فعـل مـی‌آورد. جمـلات بلنـد را کوتـاه می‌کند و به اصطلاح، جملات را می‌شکند و یا جملات معترضه را جابجا و یا اضافه و کم می‌کند. در حقیقت، بِرمن فرایند عقلایی‌سازی را تحریفی در متن اصلی قلمداد و آن را رد می‌کنـد» (مهـدی‌پور، ۱۳۸۹ش: ۳). با توجه به تفاوت‌های زیاد در ساختار جملات میان زبان فارسی و عربی، متـرجم ناچـار باید برای ارائه ترجمه روان فارسی در موارد زیادی ساختار نحوی جملات را تغییر داده و بـر اسـاس زبان مقصد جملات را بیان کند. در ادامه برخی از مصادیق این مؤلّفه در ترجمهٔ سورهٔ بقره از اسـتاد حسین انصاریان ذکر می‌گردد:

- **وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْکَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِکَ وَبِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴿بقره/٤﴾**

ترجمهٔ استاد انصاریان: و آنان که به آنچه به سوی تو و به آنچه پیش از تو نازل شـده مـؤمن هستند و به آخرت یقین دارند.

در این آیه در ترجمه، عبارت «به آنچه به سوی تو» ممکن است برای برخی مخاطبـان نیـاز بـه توضیح بیشتری داشته باشد. عقلایی‌سازی ایجاب می‌کند که متن به گونه‌ای ساده و روشـن‌تر بیـان

[1] La Rationalization

شود. مثلا «به آنچه که به تو نازل شده» می‌تواند به روشنی انتقال یابد؛ فعل «یؤمنون» به صورت فعلی ربطی یعنی «مؤمن هستند» ترجمه شده و بهتر است که در ترجمهٔ آن گفته شود «ایمان می‌آورند»؛ چراکه ترکیب «یؤمنون» فعلی است و در ترجمه «مؤمن هستند» ترکیبی اسمی است و اصل وفاداری به متن مبدأ است.

- **إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لا يُؤْمِنُونَ ﴿بقره/٦﴾**

ترجمهٔ استاد انصاریان: بی‌تردید برای کسانی که [به خدا و آیاتش کافرند] مساوی است چه [از عذاب] بیمشان دهی یا بیمشان ندهی.

در اینجا نیز فعل «کفروا» به صورت جمله اسمیه ترجمه شده و بهتر است که در ترجمهٔ آن گفته شود «کفر ورزیدند». در این ترجمه ترکیب جمله عربی از سوی مترجم ویران و از نو مطابق با شیوه‌ای که مدنظر مترجم بوده پایه ریزی شده است. یعنی مترجم ساختارهای زبان مبدأ ومقصد را هماهنگ و مطابق با هم ترجمه ننموده و آنها را تغییر می‌دهد. برمن معتقد است این روش ترجمه از سوی مترجم به شدت خط سیر متن مبدأ را تغییر می‌دهد و آن‌را نادیده می‌انگارد و نبایستی از سوی مترجم رخ دهد چرا که باعث ساختار شکنی در متن مبدا می‌گردد (نک، نیازی و قاسمی اصل، ۱۳۹۷: ۴۱).

- **وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ﴿بقره/٥٥﴾**

ترجمهٔ استاد انصاریان: و [یاد کنید] آنگاه که گفتید: ای موسی! هرگز به تو ایمان نمی‌آوریم تا خدا را آشکارا [با چشم خود] ببینیم، پس در حالی که می‌دیدید صاعقهٔ مرگبار شما را گرفت.

در اینجا استاد انصاریان جملهٔ حالیهٔ «وأنتم تنظرون» که در آخر آیه آمده است را قبل از عبارت «**فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ**» ترجمه کرده است و این تقدیم و تأخیر که در ترجمهٔ ارکان جمله حاصل شده است، در حقیقت نوعی عدم پایبندی به ساختار نحوی آن می‌باشد و از مصادیق پدیدهٔ عقلایی‌سازی در نظریهٔ ریخت‌شکنانهٔ «آنتوان برمن» به شمار می‌رود.

- **وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿بقره/٦٣﴾**

ترجمهٔ استاد انصاریان: و [یاد کنید] هنگامی که از شما [بر پیروی از حق] پیمان گرفتیم، و کوه طور را بالای سرتان برافراشتیم، [و گفتیم] آنچه را [از ایات کتاب الهی] به شما دادهایم، با قدرت دریافت کنید، و آنچه را در آن است [برای اجرا کردن] به یاد داشته باشید تا پرهیزکار شوید.

در ترجمهٔ این آیهٔ شریفه، استاد انصاریان عبارت «آنچه را در آن است» را قبل از فعل «به یاد داشته باشید» ترجمه کرده است و از آنجا که در ترجمهٔ این بخش از آیهٔ شریفه دست به تقدیم و

تأخیر زده و کاملاً مقیّد به ساختار نحوی آیه نبوده است، باید گفت ترجمهٔ ارائه شده برای این بخش، مصداقی از پدیدهٔ عقلایی‌سازی در نظریهٔ «آنتوان برمن» محسوب می‌شود.

- **الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿بقره/١٤٦﴾**

ترجمهٔ استاد انصاری: اهل کتاب، نسبت به هویت پیامبر اسلام [بر اساس اوصافش که در تورات و انجیل خواندهاند] به گونه‌ای که پسران خود را می‌شناسند؛ شناخت دارند و مسلّماً گروهی از آنان حق را در حالی که می‌دانند، پنهان می‌دارند.

در بخش آخر این ترجمه، همانگونه که پیداست عبارت «در حالی که می‌دانند» که ترجمهٔ «**وَهُمْ يَعْلَمُونَ**» است، پیش از عبارت «پنهان می‌دارند» که ترجمهٔ فعل «یکتمون» است ذکر شده و این تقدیم و تأخیر که در حقیقت نوعی عدم مقیّد بودن به ساختار نحوی کلام است، به عنوان مصداقی برای عقلایی‌سازی به شمار می‌رود.

- **وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لا إِلَهَ إِلا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ﴿بقره/١٦٣﴾**

ترجمهٔ استاد انصاریان: و خدای شما خدای یگانه است، جز او خدایی نیست، رحمتش بی‌اندازه است و مهربانیاش همیشگی.

در بخش آخر این ترجمه دو لفظ «الرحمن» و «الرّحیم» که از از نظر صرفی اسم محسوب می‌شوند را به صورت جمله ترجمه کرده و بدین ترتیب از تقیّد به ساختار نحوی آیه خارج شده است و این ترجمه از مصادیق بارز و محسوس عقلایی‌سازی به شمار میرود.

با توّجه و دقّت در نمونه‌های مذکور برای این مؤلّفه در نظریهٔ «آنتوان برمن» می‌توان گفت که «ساختار نحوی، یکی از مواردی است که معمولاً مترجمان آن را رعایت نمی‌کنند و متناسب با مؤلّفهٔ عقلایی‌سازی آن را تغییر می‌دهند؛ مانند ترجمهٔ موصوف و صفت و یا مضاف و مضافٌ‌إلیه (دلشاد و دیگران، ۱۳۹۴ش: ۹).

شفّاف‌سازی[1]

«شفّاف‌سازی، به نوعی به فرآیند عقلایی‌سازی مربوط می‌شود، با این تفاوت که عقلایی‌سازی در سطح ساختار نحوی جملات صورت می‌گیرد، امّا شفّاف‌سازی مربوط به روشنگری در سطح معنایی است. طبق این نظر، مطلبی که در متن اصلی به صورت «تعریف نشده» مطرح شده است، در متن مقصد به صورت «تعریف شده» درمی‌آید؛ یعنی مترجم با افزودن کلمه یا کلماتی به متن، دست به روشن ساختن متن می‌زند. البتّه شایان ذکر است که بِرمن خود بر وابستگی عمل ترجمه

[1] Clarification

به شفّاف‌سازی صحّه می‌گذارد، امّا مخالفت برمن از طرفی به فروکاستن «چندمعنایی»[1] به «تک‌معنایی»[2] و شرح و توضیح مواردی مربوط می‌شود که در متن اصلی نمی‌خواسته روشن باشد و از طرف دیگر، به حشو و افزودن واحدهای معنایی که به اطناب کلام (مورد بعدی تحریف از نظر وی) منجر می‌شود» (مهدی‌پور، ۱۳۸۹ش: ۳). شفاف‌سازی نتیجه منطقی‌سازی است و به طور خاص سطح «وضوح» کلمات و معانی آن‌ها را مد نظر قرار می‌دهد. در مواردی که متن اصلی مشکلی با ابهام ندارد، زبان ادبی ما تمایل دارد که وضوح را به آن تحمیل کند. شفاف‌سازی برای بسیاری از مترجمان و مؤلفان اصلی ناگزیر به نظر می‌رسد. درست است که شفاف‌سازی ملازم ترجمه است، به این اعتبار که هر ترجمه‌ای توضیح به شمار می‌رود، اما این مسئله می‌تواند دال بر دو مطلب باشد. توضیح می‌تواند آشکارسازی مطلبی باشد که آشکار نیست، اما در متن اصلی به عمد پنهان شده است. ترجمه با شفاف‌سازی، این عنصرِ پنهان شده را افشا می‌کند (نیازی و هاشمی، ۱۳۹۸: ۱۶۸). در این مجال پارهای از مصادیق فرآیند شفاف‌سازی ذکر و تبیین شده است:

- **مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِی اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِی ظُلُمَاتٍ لا يُبْصِرُونَ ﴿بقره/۱۷﴾**

ترجمهٔ استاد انصاریان: سرگذشت آنان مانند کسانی است که [در شب بسیار تاریک بیابان] آتشی افروختند [تا در پرتو آن خود را از خطر نجات دهند] چون آتش پیرامونشان را روشن ساخت، خدا [به وسیلهٔ طوفانی سهمگین] نورشان را خاموش کرد و آنان را در تاریکی‌هایی که مطلقاً نمی‌دیدند واگذاشت.

همانطور که ملاحظه می‌گردد در ترجمهٔ آیهٔ شریفهٔ مذکور، استاد انصاریان برخی از واژگان و تعابیر را در داخل علامت [] قرار داده است تا با این توضیحات مازاد، بر غنای ترجمهٔ خویش بیافزاید و مفهوم آیه را به خوبی تبیین و شفّاف سازد. برمن معتقد است که ترجمه باید بافت فرهنگی را در نظر بگیرد. در ترجمه انصاریان، استفاده از عبارت [شب بسیار تاریک بیابان] **به** خوبی حس و حال شرایط نوری را به تصویر می‌کشد و به خواننده این امکان را می‌دهد که با بافت فرهنگی و لحن آیه بیشتر آشنا شود. با این حال، شاید برخی از عبارات نیاز به توضیح بیشتری داشته باشند. به عنوان مثال، عبارت [به وسیلهٔ طوفانی سهمگین] به نظر می‌رسد که افزودن این توضیح به متن اصلی می‌تواند باعث پیچیدگی بیشتری شود و ممکن است برای برخی از خوانندگان خالی از معنا باشد. برمن ممکن است در این مرحله تأکید کند که لزومی ندارد تمام جزئیات به اجبار به متن افزوده شود، بلکه باید بر اساس اهمیت و تأثیرگذاری متن تصمیم‌گیری شود. شاید به

---

[1] Polysemy
[2] Monosémie

نظر برسد که این افزوده سازی مشابه همانی است که در مقوله عقلایی سازی رخ می‌دهد ولی نکته بسیار مهم در تفاوت میان این دو، آن است که در عقلایی سازی تغییرات، افزوده‌ها و کاسته‌های نحوی رخ می‌دهد اما در مقوله حاضر این افزوده‌ها مربوط به لایه معنایی جملات است. و اگر در نمونه یاد شده دقت کنیم خواهیم دید که مترجم با افزودن کلماتی به متن دست به روشنگری برده وکلمات یا عباراتی را که در متن مبدا به صورت عامدانه مبهم یا غیر مشخص باقی مانده توضیح وابهام را از آنها رفع نموده است.

- **يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿بقره/۲۰﴾**

ترجمهٔ استاد انصاریان: نزدیک است که آن برقِ [بسیار درخشنده، روشنی] چشمهای آنها را برباید؛ زمانی که آنان را روشنی دهد، در آن روشنی راه می‌روند و چون محیط را بر آنان تاریک کند، می‌ایستند و اگر خدا می‌خواست [شنواییِ] گوش و [بینایی] چشم آنان را نابود می‌کرد؛ زیرا خدا بر هر کاری تواناست.

در ترجمهٔ این آیهٔ شریفه نیز استاد انصاریان عبارات و الفاظی همچون [بسیار درخشنده، روشنی]، [شنواییِ] و [بینایی] را در علامت [] قرار داده است تا مفهوم آیهٔ مورد نظر را با صراحت و شفافیت بیشتری منتقل سازد.

- **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿بقره/۱۰۴﴾**

ترجمهٔ استاد انصاریان: ای اهل ایمان! [هنگام سخن گفتن با پیامبر] مگویید: راعنا [یعنی در ارائهٔ احکام، امیل و هوسهای ما را رعایت کن] و بگویید: انظرنا [یعنی مصلحت دنیا و آخرت ما را ملاحظه کن] و [فرمانهای خدا و پیامبرش را برای اطاعت نمودن] بشنوید. قطعاً برای کافران عذابی دردناک است.

شاید بتوان گفت بارزترین مصداق برای شفاف‌سازی در این ترجمه دیده می‌شود و عباراتی مانند [هنگام سخن گفتن با پیامبر]، [یعنی در ارائهٔ احکام، امیال و هوس‌های ما را رعایت کن]، [یعنی مصلحت دنیا و آخرت ما را ملاحظه کن] و [فرمانهای خدا و پیامبرش را برای اطاعت نمودن] همگی کاملاً با هدف شفاف‌سازی به کار رفته‌اند.

- **لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ... ﴿بقره/۲۷۲﴾**

ترجمهٔ استاد انصاریان: [ای پیامبر] هدایت آنان [به سوی اخلاص در انفاق و ترک منّت و آزار] بر عهدهٔ تو نیست [وظیفهٔ تو ابلاغ پیام و اتمام حجّت است].

در ترجمهٔ فوق نیز مشاهده می‌شود که برای عبارتی بسیار کوتاه، الفاظ زیادی از باب شفاف‌سازی به کار رفته است و مفهوم این بخش از آیهٔ شریفه را تبیین و تکمیل می‌کند.

همانگونه که از بررسی ترجمه‌های مذکور در این بخش برمی‌آید می‌توان گفت: «مسلّماً شفاف‌سازی و ترجمه دو جزء لاینفک هستند، تا حدّی که هر عمل ترجمه‌ای، قابل شرح است. امّا در مفهوم منفی، توضیح به منظور شفاف‌سازی، آنچه را که نمی‌خواهد در متن اصلی باشد، هدف قرار می‌دهد» (عشقی،۱۳۹۰ش: ۶۱).

اطناب کلام[1]

«همانند تمام مترجمان و نظریه‌پردازان، بِرمن نیز بر این نکته واقف است که هر ترجمه‌ای از متن اصلی خود طولانی‌تر است. او این اطناب کلام را حاصل دو فرایند عقلایی‌سازی و شفاف‌سازی می‌داند. نیز معتقد است که مترجم ایدهٔ «فشردهٔ» متن مبدأ را باز می‌کند و این کار را «تهی‌شدگی» می‌نامد که تأثیری در غنا بخشیدن به جان کلام ندارد؛ از این روی، بر آن جملهٔ معروف خود که «افزوده هیچ نمی‌افزاید»[2]تأکید می‌کند و افزوده را صرفاً در راستای انباشته کردن حجم متن، و بی‌ثمر می‌داند. به اعتقاد بِرمن، اطناب کلام پایهٔ زبانشناختی ندارد و گرایشی لاینفکّ از ترجمه شده است» (مهدی‌پور، ۱۳۸۹ش: ۳ و ۴). اطناب، ادای مقصود با عباراتی بیشتر از عبارات مألوف است. (تفتازانی، ۱۳۸۳: ۲۵۴) اطنابهای موجود در ترجمه انصاریان به طرق مختلف پدیدار شده اند و مهم ترین آنها عبارتند از:۱. واژه با ترجمه عربی ۲. دو واژه مترادف ۳. باهم آیی ۴. اطناب احترامی (فرهادی وهمکاران، ۱۳۹۶: ۳۶). انصاریان در مواردی از این ترفند بلاغی استفاده می‌کند که نمونه‌هایی از آن در ذیل آورده شده است:

- **الَّذِی جَعَلَ لَکُمُ الأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَکُمْ فَلا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿بقره/۲۲﴾**

ترجمهٔ استاد انصاریان: آن پروردگاری که زمین را برای شما بستری گسترده و آسمان را سقفی برافراشته قرار داد و از آسمان آبی [چون برف و باران] نازل کرد و به وسیلهٔ آن از میوه‌های گوناگون روزیِ مناسبی برای شما پدید آورد؛ پس برای خدا همتایانی قرار ندهید در حالی که می‌دانید [برای خدا در آفریدن و روزی دادن، همتایی وجود ندارد].

در این آیهٔ شریفه استاد انصاریان واژهٔ «بناءً» را به صورت «سقفی برافراشته» ترجمه کرده است، در حالی که کلمهٔ «سقف» متضمّن معنای برافراشته بودن می‌باشد و لزومی ندارد که در ترجمهٔ آن صفت «برافراشته» ذکر گردد و این‌گونه ترجمه کردن از مصادیق بارز اطناب کلام در نظریهٔ «آنتوان برمن» می‌باشد. اطناب در این‌جا به معنای بیان یا توصیف یک مفهوم به صورت

---

[1] l'Allongement
[2] layout n'ajoute rien

تفصیلی‌تر از آن است که در اصل لازم است یا به‌طور طبیعی مورد نیاز است. هدف از این نوع اطناب آن است که کاملا ذهن و جان شنونده قرار گیرد و او را تحت تأثیر قرار دهد. از طرفی هم مترجم با این توضیح بیشتر و افزودن قید برای واژه مورد اشاره، قصد آن داشته تا تجسم و عینیت آن‌را برای مخاطب بیشتر جلوه کند؛ و از آنجایی‌که "بناءً" برای آسمان بکار رفته ارتفاع و جایگاه بالای آسمان را با این قید به تصویر بکشد.

- **وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿بقره/۳۵﴾.**

ترجمهٔ استاد انصاریان: و گفتیم: ای آدم! تو و همسرت در این بهشت سکونت گیرید و از هر جای آن خواستید فراوان و گوارا بخورید، و به این درخت نزدیک نشوید که [اگر نزدیک شوید] از ستمکاران خواهید شد.

در ترجمهٔ این آیهٔ شریفه استاد انصاریان عبارت [اگر نزدیک شوید] را از باب اطناب توصیفی تفسیری آورده است، زیرا حرف «که» به تنهایی بر علّت دلالت می‌کند؛ از این رو ذکر عبارت داخل کروشه تنها باعث افزایش حجم محتوای ترجمه شده و بر بار معنایی آن نیفزوده است. همچنین عبارت [فراوان و گوارا] را برای ترجمه **رغداً** از باب اطناب آورده است، زیرا این واژه در اصل معنای "فراوانی"را می‌رساند (اصفهانی، بی‌تا: ۳۳۴) لکن واژه **گوارا** را از آنرو که برای زندگی بهشت بکار برده افزوده تا محبوبیت و مطلوبیت آن‌را بیشتر نشان دهد. این نوع اطناب از نوع باهم آیی است. زیرا زندگی بهشتی علیرغم فراوانی و گستردگی‌اش، گوارا نیز هست.

- **وَلا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿بقره/۴۲﴾**

ترجمهٔ استاد انصاریان: و حق را با باطل مخلوط نکنید [تا تشخیص دادنشان برای مردم جویای حق دشوار نشود] و حق را [که قرآن و پیامبر است] در حالی که می‌دانید [و می‌شناسید، از مردم]، پنهان نکنید.

در ترجمهٔ این آیهٔ شریفه دو عبارت [تا تشخیص دادنشان برای مردم جویای حق دشوار نشود] و [که قرآن و پیامبر است] از باب اطناب در ترجمه ذکر شده‌اند و از نوع اطناب تفسیری است که به دلیل و پیامد عمل مخلوط کردن حق و باطل اشاره دارد. این توضیح به روشن‌شدن اثرات منفی این عمل بر مخاطبان و جویندگان حقیقت کمک می‌کند و مفهوم آیه را با شیوه‌ای عملی و ملموس‌تر به خواننده منتقل می‌کند، و چون نوع متن افزوده داخل کروشه به نوعی راه را برای مخاطبان فعل **لاتلبسوا** نشان می‌دهد و آنان را از خطای احتمالی و افزودن مشکلات بعدی برحذر می‌دارد چرا که اگر حق را به باطل بیافزایند دچار اختلافات و گرفتاری‌هایی خواهند شد؛ اطناب از نوع اطناب احترامی باشد. بنابراین معنای این آیه واضح است؛ اما با توجّه به وضوح معنای این آیه،

ذکر دو عبارت مشخّص شده نه تنها بر شفّاف‌سازی و تبیین معنا و مفهوم متن نیفزوده، بلکه تنها حجم آن را بالا برده است و چه بسا این امر موضع نقدی بر ترجمهٔ مذکور باشد.

- **وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴿بقره/۵۷﴾.**

ترجمهٔ استاد انصاریان: و [در صحرای سوزان سینا] ابر را بر سر شما سایبان قرار دادیم؛ و بر شما گزنگبین و بلدرچین نازل کردیم؛ و [گفتیم] از خوراکی‌های پاکیزه‌ای که روزی شما قرار داده‌ایم بخورید. و آنان [به طغیان و ناسپاسی بر برابر ما برخاستند] و [در ناسپاسی در برابر نعمت] بر ما ستم نکردند، بلکه همواره بر خود ستم می‌ورزیدند.

در این ترجمه، استاد انصاریان دو عبارت [به طغیان و ناسپاسی بر برابر ما برخاستند] و [در ناسپاسی در برابر نعمت] را از باب را از باب اطناب ذکر کرده‌اند که این امر بر گستردگی ترجمه افزوده است، در صورتی که شاید عدم ذکر این سه عبارت موجب روانی، سادگی و نیز فهم سریع معانی آیه می‌شد. به نظر می‌رسد این اطناب هم از نوع توضیحی باشد. منظور از اطناب توضیحی اطنابی است که هدف از آن آشکارسازی چیزی است که در متن نیامده ولی این توضیح می‌تواند برای دفع ابهام احتمالی مفید باشد (فرهادی و همکاران، ۴۶:۱۳۹۶). لذا مترجم این عبارتها را بر ترجمه خود افزوده تا مطلب و پیام متن اصلی بهتر در جان مخاطب قرار گیرد. این بخش از ترجمه به وضوح عکس‌العمل منفی قوم اسرائیل را در برابر نعمت‌های الهی بیان می‌کند و آن‌را به صورت مشخصی توضیح می‌دهد. با این توضیح، معنی عمیق‌تری به آیه داده می‌شود و توجه به ناسپاسی و طغیان آن‌ها تقویت می‌شود.

- **وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلا يَظُنُّونَ ﴿بقره/۷۸﴾**

ترجمهٔ استاد انصاریان: و گروهی از یهود اشخاص بیسوادی هستند و از کتاب آسمانی تورات جز خواندن الفاظ چیزی نمی‌دانند و حال آن‌که [در امر دین به سبب عدم تحقّق و دنبال نکردن معرفت] فقط در مسیر خیال واهی قدم برمی‌دارند.

در ترجمهٔ ارائه شده، عبارت [در امر دین به سبب عدم تحقّق و دنبال نکردن معرفت] آنطور که شایسته است به شفاف‌سازی متن نمی‌پردازد و به نظر می‌رسد که تنها به افزایش محتوا و حجم ترجمه کمک کرده است. این اطناب تفسیری به‌خصوص بر مسئولیت و جستجوی معرفت تأکید دارد. با افزایش جزییات و توضیحات، این قسمت بیان می‌کند که عدم جستجو و تحقّق حقیقی باعث شده که این افراد فقط در توهمات و خیالاتی که مربوط به دین است، زندگی کنند. این توضیحات به وضوح نشان می‌دهد که مشکل آن‌ها تنها در سطح خواندن نیست، بلکه به کمبود معرفت و احساس عمق بیشتری در دین مرتبط است.

- **وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ كُلٌّ لَهُ قَانِتُونَ ﴿بقره/۱۱۶﴾**

ترجمهٔ استاد انصاریان: و [یهود و نصاری] گفتند: خدا [برای خود] فرزندی گرفته، منزّه است او [از اوصاف دروغ و باطلی که به حضرتش نسبت می‌دهند] بلکه آنچه در آسمان‌ها و زمین است مخلوق و مملوک اویند [نه فرزند او؛ زیرا فرزند همجنس پدر و مادر است و چیزی در جهان همجنس خدا نیست تا فرزند خدا باشد] و همهٔ موجودات نسبت به او فرمانبردار هستند.

با دقت در ترجمهٔ مذکور مشخص می‌شود که عباراتی چون [یهود و نصاری]، [برای خود]، [از اوصاف دروغ و باطلی که به حضرتش نسبت می‌دهند] و نیز [نه فرزند او؛ زیرا فرزند همجنس پدر و مادر است و چیزی در جهان همجنس خدا نیست تا فرزند خدا باشد] از باب اطناب توضیحی و تفسیری آمده‌اند تا مبادا مخاطب دچار ابهام شود و خلاف مقصود آیه را در نظر گیرد. گمان می‌رود مترجم خواسته تا فاعل فعل‌ها به طور صریح روشن شده و از احتمال اسناد آن به دیگران توسط مخاطبان خودداری گردد. ولی باید بدانیم بدون ذکر آن‌ها نیز ترجمهٔ ارائه شده، کامل بود و معنای این آیهٔ شریفه برای اهل آن روشن بود.

- **قُلْ أَتُحَاجُّونَنَا فِي اللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ وَلَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ ﴿بقره/۱۳۹﴾**.

ترجمهٔ استاد انصاریان: بگو: آیا با ما دربارهٔ خدا گفتگوی بی‌منطق و احتجاج نادرست می‌کنید؟! در حالی که او پروردگار ما و شماست [و همهٔ کارهایش بر وفق حکمت و مصلحت است، و جای گفتگوی بی‌منطق و احتجاج نادرست نیست]؛ و اعمال ما بر عهدهٔ ما و اعمال شما بر عهدهٔ شماست، و ما [در ایمان، اعتقاد و عبادت] برای او اخلاص می‌ورزیم.

همانگونه که پیداست در ترجمهٔ آیهٔ فوق نیز دو عبارت [و همهٔ کارهایش بر وفق حکمت و مصلحت است، و جای گفتگوی بی‌منطق و احتجاج نادرست نیست] و [در ایمان، اعتقاد و عبادت] تنها بر حجم محتوای ترجمه افزوده‌اند و از آنجا که معنای احتجاج واضح است نیازی به توضیح بیشتر و ذکر الفاظ و عبارات مترادف احساس نمی‌شود. ذکر معادل اضافی جبران کننده معنای مدنظر نیست، در این‌جا به دلایل گفتگو پرداخته و به ربوبیت خداوند اشاره می‌کند. اطناب از نوع توصیفی است و شامل بیان حکمت و مصلحت خداوند نیز می‌شود. اضافه کردن جمله‌ای درباره حکمت و مصلحت، عمق بیشتری به گفتگو می‌افزاید و به مخاطبان کمک می‌کند تا مفهوم را بهتر درک کنند.

تفاخرگرایی[1]

«آنتوان بِرمن این گرایش را گرایشی «افلاطونی» می‌خواند و آن را نتیجهٔ کار مترجمانی می‌داند که متن مقصد را از لحاظ فرم و شکل، زیباتر از متن اصلی درمی‌آوردند. وی معتقد است این گرایش مربوط به حسّ زیبایی‌شناختی افرادی می‌شود که معتقدند هر گفتمانی باید گفتمانی زیبا باشد. بِرمن تفاخرگرایی را در نظم، «شاعرانه کردن»[2] و در حوزهٔ نثر، «بلیغ کردن»[3] می‌خواند و آن را شامل «تولید جملات فاخر با بهره گرفتن از متن اصلی، به عنوان مادّهٔ اوّلیّه» تعریف می‌کند. در واقع، بِرمن کار این مترجمان را بر هم زدن سبک و فرم متن اصلی می‌داند که بدون در نظر داشتن چند و چون متن اصلی، صرفاً برای خوانا، برجسته و فاخر بودن متن مقصد ـ آن هم به بهانهٔ انتقال بهتر معناـ به متن اصلی توجّهی نکرده است و دست به بازنویسی متن اصلی می‌زنند» (مهدی‌پور، ۱۳۸۹ش: ۴).

نمونه‌هایی از تفاخرگرایی در ترجمهٔ استاد انصاریان در ذیل ذکر و بررسی شده است:

- **أُولَئِکَ الَّذِینَ اشْتَرَوُا الضَّلالَةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا کَانُوا مُهْتَدِینَ ﴿بقره/۱۶﴾**.

ترجمهٔ استاد انصاریان: آنان کسانی هستند که گمراهی را به جای هدایت خریدند، پس تجارتشان سود نکرد و از راه یافتگان [به سوی حق] نبودند.

درگرایش تفاخرگرایی که از آن به آراسته سازی هم تعبیر می‌شود خواست مترجم بر آنست که متنی آراسته‌تر و زیباتر از متن اصلی ارایه دهد. لذا زیباسازی بلاغی منجر به ساخت جملاتی زیبا می‌شود. این اقدام اغلب در چارچوب‌های ادبی و علوم انسانی کاربرد دارد تا متونی قابل خواندن، ممتاز و استوار که از دشواری متن اصلی رهایی یافته به دست آید. بنابراین در ترجمهٔ این آیهٔ شریفه میبینیم که استاد واژهٔ «مهتدین» را با گرایش تفاخری و به قصد آراسته سازی ترجمه کرده است؛ چون با ملاحظه زیبایی آیه و پرمعنایی و عمیق بودگی آن تلاش کرده به زیبایی آیه بیافزاید. که به نوعی می‌توان آن‌را با اغراق در فخر در بلاغت، همسان دانست؛ چرا که راه یافتگان نسبت به هدایت شدگان، دارای نوعی فخر فزونتر است گویی پس از هدایت، راه خود را یافته اند. این در حالی است که می‌شد آن را به صورت ساده و واضح ترجمه کند و بگوید «... و از هدایت شدگان نبودند».

- **الَّذِی جَعَلَ لَکُمُ الأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَکُمْ فَلا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿بقره/۲۲﴾**

---

[1] l'nnoblissement
[2] Potentization
[3] Rhétorisation

ترجمهٔ استاد انصاریان: آن پروردگاری که زمین را برای شما بستری گسترده و آسمان را سقفی برافراشته قرار داد و از آسمان آبی [چون برف و باران] نازل کرد و به وسیلهٔ آن از میوه‌های گوناگون روزیِ مناسبی برای شما پدید آورد؛ پس برای خدا همتایانی قرار ندهید در حالی که می‌دانید [برای خدا در آفریدن و روزی دادن، همتایی وجود ندارد].

در این آیهٔ شریفه نیز تعبیر [چون برف و باران] از باب تفاخر و زیباسازی ترجمه بیان شده است تا مقولهٔ ادبیت و زیباشناسی ترجمه بالا رود. در ترجمه «ماء» به «آبی [چون برف و باران]»، می‌توان به نوعی تفاخرگرایی در توصیف نعمت‌های الهی اشاره کرد. این تعبیر به وضوح بر ویژگی‌های خاص آب تأکید می‌کند که به عنوان یک نعمت الهی به حساب می‌آید و به نوعی زیبایی و شکوه این نعمت را به تصویر می‌کشد.

- **وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ﴿بقره/۵۵﴾**

ترجمهٔ استاد انصاریان: و [یاد کنید] آنگاه که گفتید: ای موسی! هرگز به تو ایمان نمی‌آوریم تا خدا را آشکارا [با چشم خود] ببینیم، پس در حالی که می‌دیدید صاعقهٔ مرگبار شما را گرفت.

در اینجا استاد انصاریان در ترجمهٔ لفظ «الصّاعقة» از ترکیب وصفی «صاعقهٔ مرگبار» استفاده کرده است تا بر ارزش ادبی و تأثیر معنوی ترجمهٔ خویش بیفزاید؛ هرچند سیاق کلام هم به ترجمه چنین وصفی از عبارات، دخل دارد.

- **مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴿بقره/۱۰۵﴾**

ترجمهٔ استاد انصاریان: نه کافران از اهل کتاب و نه مشرکان، دوست ندارند که هیچ خیری از سوی پروردگارتان بر شما نازل شود، در حالی که خدا هر که را بخواهد به رحمت خود اختصاص می‌دهد، و خدا دارای فضل بزرگی است.

در این ترجمه، استفاده از تعبیر «نه کافران از اهل کتاب و نه مشرکان» با آهنگ خاصّی که به کلام می‌دهد، بر ارزش هنری و فنّی بافت سخن افزوده و نوعی تفاخرگرایی در ترجمه به شمار می‌رود.

- **قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ... ﴿بقره/۱۴۴﴾**.

ترجمهٔ استاد انصاریان: ما گردانیدن رویت را در [جهت] آسمان [چون کسی که به انتظار مطلبی باشد]، می‌بینیم.

همانگونه که مشاهده می‌شود، استاد در ترجمهٔ این بخش از آیهٔ شریفه از عنصر تشبیه استفاده کرده و عبارت [چون کسی که به انتظار مطلبی باشد] را از این باب و جهت افزایش ارزش بلاغی سخن خویش به کار برده است که این اقدام نوعی تفاخر گرایی محسوب می‌شود.

نتیجه

نظریهٔ گرایش‌های ریخت‌شکنانهٔ «آنتوان بِرمن» قابلیت زیادی برای انطباق با ترجمه‌های قرآن کریم دارد و یکی از اصول بسیار مهم در این نظریه، التزام فراوان به پایبندی به متن مبدأ می‌باشد. پس از واکاوی مؤلّفه‌های مربوط به نظریّهٔ مذکور در ترجمهٔ سورهٔ بقره از انصاریان چنین استنتاج شد که وی چهار مؤلّفهٔ «عقلایی‌سازی»، «شفّاف‌سازی»، «اطناب» و «تفاخرگرایی» را در ترجمهٔ خویش مدّ نظر داشته و از میان مؤلّفه‌های مذکور بیشتر از مؤلّفهٔ «اطناب» بهره برده است و پس از آن بیشتر به «شفّاف‌سازی» و «عقلایی‌سازی» گرایش داشته است و در پاره‌ای موارد به «تفاخرگرایی» روی آورده و با ذکر عبارت‌هایی در زمینهٔ افزایش سطح ادبیت و ارزش زیبایی‌شناسانهٔ ترجمهٔ خویش از این مؤلّفه نیز استفاده کرده است.

نکته‌ای که در این مجال ذکر آن ضروری به نظر می‌رسد آن است که استاد انصاریان در ترجمه‌ای که از سورهٔ بقرهٔ ارائه داده، بیشتر به دنبال تبیین دقیق و واضح معانی الفاظ و عبارات مذکور در آیات بوده است؛ به همین دلیل نمود بسیار بالایی از مؤلفه‌های «اطناب»، «شفّاف‌سازی» و «عقلایی‌سازی» در ترجمهٔ وی به چسم می‌خورد و یکی از امتیازات ترجمهٔ وی نیز استفادهٔ فراوان از علامت کروشه [] در موقعیت‌های مناسب است که به نوبهٔ خود کار تشخیص عبارات تکمیلی و تفسیری را آسان می‌کند.

در یک کلام باید گفت میزان پابیندی انصاریان به متن قرآن در ترجمهٔ سورهٔ بقره بسیار بالا است و وی تا حدّ امکان برای تبیین معنا و مفهوم الفاظ و عبارات به ارائهٔ توضیحات لازم پرداخت و چه بسا همین امر سبب شد که از گرایش به ادبی‌سازی ترجمهٔ خود و استفاده از عناصر بلاغی مانند مجاز، تشبیه، استعاره و کنایه و نیز محسّنات صوتی همچون سجع و جناس تا حدّ زیادی اجتناب ورزد.

کتابنامه

قرآن کریم، ترجمه حسین انصاریان.

احمدی، محمد رحیم. (۱۳۹۲ش). «آنتوان برمن و نظریه «گرایش‌های ریخت‌شکنانه»؛ معرفی و بررسی قابلیت کاربرد آن در نقد ترجمه». *نقد زبان و ادبیات خارجی*، ۶(۱۰)، ۱-۱۹.

افضلی، علی، و داتوبر، مرضیه. (۱۳۹۸ش). «ارزیابی کیفی ترجمه عربی اشعار مولانا براساس نظریه آنتوان برمن (مطالعه موردی: کتاب *مختارات من دیوان شمس الدین تبریزی* اثر ابراهیم الدسوقی شتا)». *فصلنامه پژوهش‌های ادبی*، ۶۱(۶۵)، ۹-۲۸.

افروز، محمود. (۱۳۹۹ش). «ارزیابی عملکرد مترجمان *بوف‌کور* بر اساس تحلیل عناصر و بار معنایی واژگان: ارائه مدل تحلیلی جدید بر مبنای داده‌ها». *فصلنامه زبان‌پژوهی*، (۳۷)، ۹-۳۷.

بوزبائر، ژان. (۱۳۹۷ش). *درآمدی انتقادی بر مطالعات ترجمه* (ترجمهٔ حسین داوری و ابوطالب ایرانمهر). تهران: نشر نویسه پارسی.

بیکر، مونا، و گابریئلا سالدینا. (۱۳۹۶ش). *دایرةالمعارف مطالعات ترجمه* (ترجمهٔ حمید کاشانیان). تهران: نشر نو.

پیم، آنتونی. (۱۳۹۶ش). *اصول اخلاقی مترجم* (ترجمهٔ زهرا فلاح شاهرودی و فرزانه معمار). تهران: مرکز.

تفتازانی، سعدالدین. (۱۳۸۳ش). *شرح المختصر*. قم: اسماعیلیان.

تقیه، محمد حسن. (۱۳۸۴ش). «نقد ترجمه چیست؟». *نشریه مطالعات ترجمه*، ۳(۱۱)، ۵۳-۶۱.

دلشاد، شهرام، سیّد مهدی مسبوق، و مقصود بخشش. (۱۳۹۴ش). «نقد و بررسی ترجمهٔ شهیدی از *نهج‌البلاغه* بر اساس نظریهٔ گرایش‌های ریخت‌شکنانهٔ آنتوان برمن». *دوفصلنامهٔ مطالعات ترجمهٔ قرآن و حدیث*، (۴)، ۹۹-۱۲۰.

صفوی، محمدرضا. (۱۳۹۱ش). *نقدآموزی ترجمه‌های قرآن*. قم: بنیاد فرهنگی حضرت مهدی(عج)، مرکز تخصصی مهدویت.

عشقی، فاطمه. (۱۳۹۰ش). *ترجمه و جزء کلمه یا بیتوته در دوردست*. تهران: نشر قطره.

غضنفری، محمد. (۱۳۸۹ش). «نگاهی به تکرارهای واژگانی قرآن از منظر زبان‌شناسی نقشی ـ سازه‌ای و دشواری ترجمه این گونه عناصر». *مطالعات زبان و ترجمه*، ۴۲(۲)، ۵۸-۷۷.

فرهادی، محمد و دیگران. (۱۳۹۶ش). «نقد و بررسی اطناب و توضیح در ترجمه *صحیفه سجادیه* بر اساس نظریه آنتوان برمن». *دوفصلنامه پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی*، ۷(۱۷)، ۳۳-۵۴.

کاکاوندی، گودرز و دیگران. (۱۴۰۱ش). «نقد و بررسی ترجمه قرآن طاهره صفارزاده و حسین انصاریان بر اساس نظریه «گرایش‌های ریخت‌شکنانه» آنتوان برمن (مطالعه موردپژوهانه در سوره بقره)». *مطالعات قرآنی*، ۱۳(۴۹)، ۱۷۶-۱۹۷.

مهدی‌پور، فاطمه. (۱۳۸۹ش). «نظری بر روند پیدایش نظریه‌های ترجمه و بررسی سیستم تحریف متن از نظر آنتوان برمن». *کتاب ماه ادبیات*، (۴۱)، ۵۷-۶۳.

نیازی، شهریار، و زینب قاسمی اصل. (۱۳۹۷ش). *الگوهای ارزیابی ترجمه*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

نیازی، شهریار، و هاشمی، انسیه سادات. (۱۳۹۸ش). «بررسی چگونگی کارآمدی مؤلفه «شفاف‌سازی» الگوی برمن در ارزیابی ترجمه قرآن: مورد پژوهی ترجمه رضایی اصفهانی». *مطالعات زبان و ترجمه*، ۵۲(۴)، ۱۹۳-۱۶۱.

هاوس، جولیان. (۱۳۹۷ش). *مبانی ترجمه* (ترجمهٔ ابوطالب ایرانمهر و همکاران). تهران: نشر نویسه پارسی.

هولمز، جیمز و همکاران. (۱۳۹۳ش). *بازاندیشی ترجمه* (ترجمهٔ مزدک بلوری و کاوه بلوری). تهران: قطره.

Transliterated References

Qur'an Karim, Tarjome-ye Hossein Ansarian. [in Persian]

Ahmadi, Mohammad Rahim. (1392sh). "Antuan Berman va nazariye-ye 'gerayesh-haye rekht-shekananeh'; mo'arefi va barrasi-ye qabeliyyat-e karbord-e an dar naqd-e tarjomeh." *Naqd-e Zaban va Adabiyat-e Khareji*, 6(10), 1–19. [in Persian]

Afzali, Ali, & Datouber, Marziyeh. (1398sh). "Arzyabi-ye keyfi-ye tarjome-ye arabi-ye ash'ar-e Molana bar asas-e nazariye-ye Antuan Berman (motale'e-ye moredi: ketab-e *Mukhtarat min Diwan Shams al-Din Tabrizi* az Ebrahim al-Dasuqi Shata)." *Faslname-ye Pajoohesh-haye Adabi*, 61(65), 9–28. [in Persian]

Afrouz, Mahmoud. (1399sh). "Arzyabi-ye amalkard-e motarjeman-e *Buf-e Kur* bar asas-e tahlil-e anaser va bar-e ma'na'i-ye vajegan: era'e-ye model-e tahlili-ye jadid bar mabna-ye dadeha." *Faslname-ye Zaban-Pazhuhi*, (37), 9–37. [in Persian]

Bouzbayer, Jean. (1397sh). *Daramadi enteqadi bar motale'at-e tarjomeh* (tarjome-ye Hossein Davari & Abutaleb Iranmehr). Tehran: Nashr-e Nevise-ye Parsi. [in Persian]

Baker, Mona, & Gabriela Saldina. (1396sh). *Da'erat al-ma'aref-e motale'at-e tarjomeh* (tarjome-ye Hamid Kashanian). Tehran: Nashr-e No. [in Persian]

Pym, Anthony. (1396sh). *Osoul-e akhlaqi-ye motarjem* (tarjome-ye Zahra Fallah Shahroudi & Farzaneh Memar). Tehran: Markaz. [in Persian]

Taftazani, Sa'd al-Din. (1383sh). *Sharh al-Mukhtasar*. Qom: Esma'eiliyan. [in Arabic]

Taghieh, Mohammad Hassan. (1384sh). "Naqd-e tarjomeh chist?" *Nashriye-ye Motal'at-e Tarjomeh*, 3(11), 53–61. [in Persian]

Delshad, Shahram, Seyyed Mehdi Masbooq, & Maqsoud Bakhshesh. (1394sh). "Naqd va barrasi-ye tarjome-ye Shahidi az *Nahj al-Balagha* bar asas-e nazariye-ye gerayesh-haye rekht-shekananeh-ye Antuan Berman." *Do-Faslname-ye Motal'at-e Tarjome-ye Qur'an va Hadith*, (4), 99–120. [in Persian]

Safavi, Mohammad Reza. (1391sh). *Naqd-amoozi-ye tarjomeh-haye Qur'an*. Qom: Bonyad-e Farhangi-ye Hazrat Mahdi (AJ), Markaz-e Takhasosi-ye Mahdawiyyat. [in Persian]

Eshqi, Fatemeh. (1390sh). *Tarjomeh va joz'-e kalameh ya beytouteh dar durdast*. Tehran: Nashr-e Ghatreh. [in Persian]

Ghazanfari, Mohammad. (1389sh). "Negahi be tekrarhaye vajegani-ye Qur'an az manzar-e zabanshenasi-ye naqshi–sazeh'i va doshvari-ye tarjomeh-ye in goone anaser." *Motale'at-e Zaban va Tarjomeh*, 42(2), 58–77. [in Persian]

Farhadi, Mohammad et al. (1396sh). "Naqd va barrasi-ye etnab va tozih dar tarjomeh-ye *Sahifeh Sajjadiyeh* bar asas-e nazariye-ye Antuan Berman." *Do-Faslname-ye Pajoohesh-haye Tarjomeh dar Zaban va Adabiyat-e Arabi*, 7(17), 33–54. [in Persian]

Kakavandi, Goodarz et al. (1401sh). "Naqd va barrasi-ye tarjomeh-ye Qur'an-e Tahereh Safarzadeh va Hossein Ansarian bar asas-e nazariye-ye 'gerayesh-haye rekht-shekananeh' Antuan Berman (motale'e-ye moredpajouhaneh dar Sura-ye Baqara)." *Motale'at-e Qur'ani*, 13(49), 176–197. [in Persian]

Mehdipour, Fatemeh. (1389sh). “Nazari bar ravand-e peydāyesh-e nazariyeh-haye tarjomeh va barrasi-ye sistem-e tahrif-e matn az nazar-e Antuan Berman.” *Ketab-e Mah-e Adabiyat*, (41), 57–63. [in Persian]

Niazi, Shahriyar, & Zeinab Ghasemi Asl. (1397sh). *Algoohā-ye arzyabi-ye tarjomeh*. Tehran: Entesharat-e Daneshgah-e Tehran. [in Persian]

Niazi, Shahriyar, & Hashemi, Ansieh Sadat. (1398sh). “Barrasi-ye chgoonegi-ye karamadi-ye mo'alefe-ye ‘shaffaf-sazi’ dar olgooye Berman dar arzyabi-ye tarjomeh-ye Qur'an: mored-e pazhohi tarjomeh-ye Rezaei Esfahani.” *Motale‘at-e Zaban va Tarjomeh*, 52(4), 161–193. [in Persian]

House, Julian. (1397sh). *Mabani-ye tarjomeh* (tarjome-ye Abutaleb Iranmehr et al.). Tehran: Nashr-e Nevise-ye Parsi. [in Persian]

Holmes, James et al. (1393sh). *Bazandishi-ye tarjomeh* (tarjome-ye Mazdak Balouri & Kaveh Balouri). Tehran: Ghatreh. [in Persian]

Clarifying the Theory of Berman's Metamorphosing Tendencies in the Translation of the Qur'an (Case study: Hossein Ansarian's Translation of Surah Baqarah)

Ebrahim Namdari*
(Associate Professor, Department of Qur'anic and Hadith Sciences, Ayatollah Boroujerdi University, Boroujerd, Iran)
Asgar Babazadeh Aghdam
(Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, University of Qur'anic Sciences and Teachings, Qom, Iran)
Ayoub Amraei
(Associate Professor, Department of Qur'anic and Hadith Sciences, Ayatollah Boroujerdi University, Boroujerd, Iran)
Nasrin Rezanajadi
(M.A. in Arabic Literature, Payame Noor University)

Abstract
Translation is considered an important and fundamental process in today's era, and it consists of finding equivalent words of the target language for words of the source language in the original text, although sometimes it is enough to find equivalents in order to convey the general meaning of the speech; Therefore, the translator must evaluate the words and context of the translation and choose the best equivalent words one after the other. In addition, the way of arranging words and combining words to create an equivalent meaning is different from one language to another, and translating words in the order they appear in the source text may become meaningless in the target language. One of the issues that is important after translation is translation criticism, which seems very necessary. In this research, the translation of Professor Hossein Ansarian's translation of Surah Al-Baqarah and its clarification was investigated with the descriptive analytical method and the use of library sources, referring to the theory of "Antoine Berman's" structural-breaking tendencies, and it was concluded that he has four The author paid attention to "rationalization", "transparency", "rope" and "boasting" and presented his translation with this approach, and it is bound to the source text to a great extent.
***Keywords**:* translation criticism, transparency, Antoine Berman's theory, Surah Baqarah, Hossein Ansarian

---

Extended Abstract

Introduction
Translating the Qur'an into Persian is among the most intricate challenges in the field of translation studies, as it entails transferring the meanings of a sacred, linguistically unique, and rhetorically powerful Arabic text into a structurally different and culturally distinct language. Although the Qur'an was revealed in

Arabic, its message is universal; therefore, Persian-speaking Muslims necessarily depend on translations to understand its teachings. Yet the act of translation must be approached with extraordinary sensitivity, since the Qur'an's linguistic precision, multilayered meanings, and stylistic harmony require the translator to maintain strict fidelity to both the semantic content and the rhetorical force of the original. As Safavi notes, proper Qur'an translation demands mastery of Arabic linguistic structures and deep familiarity with Persian stylistics, ensuring that meaning is conveyed faithfully without compromising clarity.

Within this broader context, this study concentrates on the Persian translation of Sūrat al-Baqara by Hussein Ansarian, a widely used contemporary rendering known for its fluent style and accessibility for modern readers. Despite its recognition, systematic scholarly evaluation of this translation through a rigorous theoretical lens has been limited. The present research addresses this gap by employing Antoine Berman's theory of deforming tendencies, a prominent source-oriented model in translation studies that identifies ways in which translations habitually distort the structure or spirit of the original text. Berman's framework is particularly pertinent to Qur'anic translation, where the preservation of semantic layers, syntactic structures, and textual foreignness is essential.

The study aims to explore how four of Berman's tendencies—rationalization, clarification, expansion, and ennoblement—manifest within Ansarian's translation of Sūrat al-Baqara. It also examines the degree of fidelity maintained in conveying Qur'anic meanings and stylistic elements. While it is hypothesized that Ansarian generally adheres closely to the Arabic source, the research also anticipates that certain deforming tendencies may appear in the translation, sometimes contributing to greater clarity for the contemporary reader and, at other times, creating distances from the Qur'anic formulation.

Methodology

The study adopts a qualitative, descriptive–analytical methodology, grounded in detailed textual comparison and informed by theoretical insights from translation studies. The corpus consists of the Arabic text of Sūrat al-Baqara and its Persian translation by Hussein Ansarian. Selected verses were chosen based on how clearly they exhibited Berman's deforming tendencies or illustrated shifts in semantic or syntactic structure. The analysis involves close examination of corresponding Arabic and Persian text segments, noting where structural transformations, interpretive additions, stylistic modifications, or elaborations occur.

Secondary sources—including prior studies applying Berman's theory to religious and literary translations—serve to contextualize the analysis and situate it within ongoing scholarly discourse. The methodology also pays particular attention to one of Ansarian's stylistic trademarks: his extensive use

of bracketed explanations. These insertions often provide interpretive or cultural clarifications and thus serve as essential indicators for detecting clarification and expansion tendencies. By separating interpretive notes from the main body of the translation, these brackets offer a clear window into the translator's decision-making strategies.

Throughout the analysis, the goal is not merely to label certain features as "deformations" but to understand the translator's rationale, the linguistic constraints he faced, and the interpretive benefits or drawbacks introduced by these modifications. This approach enables a nuanced understanding of how translation theory interacts with the practical demands of rendering a sacred text.

Results

The findings show that the four examined tendencies appear in varying degrees across Ansarian's translation, providing a detailed map of how his stylistic and interpretive choices shape the Persian rendering of Sūrat al-Baqara.

Rationalization emerges where Ansarian restructures the syntactic organization of Qur'anic verses to align more naturally with Persian discourse patterns. Examples include shifting the position of circumstantial clauses, converting Arabic verbal constructions into Persian nominal sentences, and breaking long, complex Arabic structures into shorter, more linear Persian segments. While such rationalization enhances readability and meets target-language expectations, it may sometimes reduce the rhetorical impact or rhythmic complexity of the original Qur'anic discourse. Nevertheless, many of these changes can be attributed to the fundamental structural differences between Arabic and Persian rather than translator intervention alone.

Clarification is among the most prominent features of Ansarian's translation. He frequently adds explanatory material—often in brackets—to resolve potential ambiguities, contextualize historical references, or highlight theological implications. For example, culturally specific terms or expressions with layered meanings are clarified through explicit paraphrases. In some instances, these additions significantly benefit readers unfamiliar with Qur'anic context, enabling deeper comprehension. However, from Berman's perspective, such clarifications risk reducing polysemy and diminishing the interpretive openness characteristic of Qur'anic language. The study notes that clarification is inevitable to some extent, but when overused, it shifts the translation toward commentary rather than linguistic mediation.

Expansion appears as the most frequent deforming tendency in Ansarian's translation. This expansion manifests through the addition of synonymous expressions, descriptive modifiers, interpretive explanations, and contextual elaborations that extend the Persian text beyond the original. Some expansions function pedagogically by helping readers understand implied meanings or narrative backgrounds; others add emotional or rhetorical emphasis. Yet

Berman would argue that these expansions often inflate the translation without adding true semantic depth. The analysis identifies several patterns of expansion, such as interpretive, respectful, stylistic, and lexical expansion, each contributing differently to the overall texture of the translation.

Ennoblement, while less frequent, is observable in certain stylistic choices where Ansarian enhances the aesthetic dimension of the text. Examples include elevating the tone with poetic phrasing, intensifying descriptions, or adding metaphorical comparisons. These embellishments reflect Persian literary sensibilities and may enrich the reading experience. Still, from Berman's standpoint, they constitute deviations from the original's stylistic integrity.

Across these tendencies, the study emphasizes that Ansarian's translation remains fundamentally faithful to meaning. His modifications generally seek to clarify and render Qur'anic discourse accessible rather than to reinterpret or reshape it. The use of brackets provides transparency by distinguishing translation from commentary, a practice that supports both scholarly and devotional use.

Conclusion

The research demonstrates that Berman's theory of deforming tendencies is a valuable and effective tool for evaluating translations of the Qur'an, allowing scholars to systematically identify areas where linguistic fidelity, semantic accuracy, or stylistic balance are negotiated. Applied to Hussein Ansarian's translation of Sūrat al-Baqara, the theory reveals that although deforming tendencies do appear—especially expansion and clarification—the translator's overall approach remains strongly source-oriented.

Ansarian consistently prioritizes the transmission of meaning, maintaining close adherence to Qur'anic concepts, and largely avoiding excessive literary ornamentation or interpretive overreach. His rationalizations stem mostly from the structural differences between Arabic and Persian, and his clarifications aim to assist contemporary readers in understanding culturally and theologically complex passages. Expansion—while pervasive—generally reflects pedagogical sensitivity rather than textual distortion. Ennoblement occurs selectively and does not overshadow the primary goal of fidelity to the source.

Ultimately, the study concludes that Ansarian's translation achieves a careful balance between respect for the Qur'anic original and the communicative needs of modern Persian readers. By integrating clarity, accessibility, and textual transparency, his work exemplifies a thoughtful and conscientious approach to Qur'anic translation. At the same time, the application of Berman's model underscores the interpretive challenges inherent in sacred-text translation and highlights the ongoing need for critical frameworks that can account for both linguistic fidelity and reader comprehension.

فصلنامه مطالعات ادب اسلامی
دوره ۴، شماره ۲، پیاپی ۹، پاییز ۱۴۰۴

فصلية دراسات الأدب الإسلامي
السنة ۴، العدد ۲، التسلسل ۹، خريف ۲۰۲۵

بازکاوی شگردهای زبانی قرآن در توصیف اهل ایمان با تکیه بر سطح توصیف نظریه فرکلاف (مطالعه موردی: سوره بقره)

عزت ملاابراهیمی*[1] (استاد گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه تهران، تهران، ایران)
زهره نورائی‌نیا[2] (استادیارگروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد یادگار امام خمینی (ره)، شهر ری، تهران، ایران)

DOI: 10.22034/jilr.2025.141776.1187

CC BY

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۳۱
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۰
صفحات: ۱۴۱-۱۶۴
تاریخ الوصول: ۲۰۲۴/۰۷/۲۱
تاریخ القبول: ۲۰۲۵/۰۲/۲۸

چکیده

شناخت و تبیین مفاهیم قرآنی به‌شیوه‌ای روشمند موضوعی است که امروزه مورد توجه بسیاری از محققان حوزه متون دینی به‌ویژه قرآن‌پژوهی قرار گرفته است. در همین راستا پژوهش حاضر کوشیده تا با کاربست نظریه تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف در تحلیل آیات سوره بقره به بررسی مفهوم ایمان و شاخص‌های ایمانی در این آیات بپردازد. از آنجا که قرآن کریم نمونه اعلای بلاغت و فصاحت به‌شمار می‌رود، جلوه‌های این شاخص‌ها در ساختار زبانی آیات و در انواع گوناگونی از روابط واژگانی و نحوی و نیز ارزش‌های معنایی و صورت‌های بیانی تبلور یافته است. این پژوهش با هدف تبیین گفتمان الهی در این باره و نیز در پاسخ به این پرسش انجام گردیده که اساسا تحلیل این آیات برمحک نظریه فرکلاف چگونه می‌تواند به گسترش و تعمیق سطح دلالی و انسجام معنایی مفهوم ایمان در آیات سوره بقره به عنوان بزرگترین و دومین سوره قرآن کریم منجر شود. یافته‌های پژوهش که با رویکرد کیفی و به‌شیوه توصیفی–تحلیلی و با کاربست سطح توصیف الگوی فرکلاف صورت گرفته نشان می‌دهد که لفظ ایمان در این آیات در مجموعه روابطی از نوع ترتّب معنایی، هم‌آیی، شمول‌معنایی، هم‌معنایی و تقابل و تضادمعنایی با مفاهیم دیگر به‌کار رفته است؛ بخش قابل توجهی از فرایندهای فعلی به‌صورت طلبی است و برجسته‌ترین تصویرها از طریق امثال تقابلی بروز یافته است. علاه بر آن در بافت بیرونی، عناصر انسجامی گوناگونی چون تکرار، ارجاع، وصل و حذف دیده می‌شود. نتایج تحقیق نشانگر آن است که تطبیق آیات مورد مطالعه بر محک الگوی فرکلاف می‌تواند موجب گسترش سطح دلالی و تقویت انسجام معنایی این آیات در باب مفهوم ایمان شود.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، سوره بقره، اهل ایمان، تحلیل گفتمان، فرکلاف

---

[1] نویسنده مسؤول؛ پست الکترونیک: mebrahim@ut.ac.ir
[2] پست الکترونیک: zohrenouraeenia@gmail.com

إعادة فحص الأساليب اللغوية في القرآن الكريم في وصف أهل الإيمان بالاعتماد على المستوى الوصفي في نظرية فيركلاف (دراسة حالة: سورة البقرة)

الملخّص

إنّ التعرف على المفاهيم القرآنية وشرحها بطريقة منهجية يعدّ أحد المحاور التي حظيت باهتمام واسع لدى الباحثين في حقل الدراسات الدينية، ولا سيما الدراسات القرآنية. وفي هذا السياق، يسعى البحث الحاضر إلى تطبيق نظرية التحليل النقدي للخطاب عند فيركلاف على آيات سورة البقرة بغية الكشف عن مفهوم الإيمان ومؤشّراته في هذه الآيات. ونظرًا إلى أنّ القرآن الكريم يمثّل النموذج الأسمى في البلاغة والفصاحة، فقد تجلّت مظاهر هذه المؤشرّات في البنية اللغوية للآيات، وفي أنماط متعددة من العلاقات المعجمية والنحوية، إضافة إلى القيم الدلالية والصور البيانية. يهدف هذا البحث إلى بيان الخطاب الإلهي المتعلّق بمفهوم الإيمان، والإجابة عن السؤال المحوري التالي: كيف يمكن لتحليل هذه الآيات وفق نموذج فيركلاف أن يسهم في توسيع وتعميق الدلالة وفي تعزيز الاتساق المعنوي لمفهوم الإيمان في آيات سورة البقرة، التي تُعدّ أكبر سور القرآن الكريم وثانيه ترتيبًا؟ وقد أُنجزت الدراسة بمنهج نوعي، وبأسلوب وصفي–تحليلي، مع تطبيق المستوى الوصفي من نموذج فيركلاف. وتشير النتائج إلى أن لفظ *الإيمان* في هذه الآيات قد ورد ضمن شبكة من العلاقات الدلالية، منها: الترتّب المعنوي، والتجاور اللفظي، والشمول الدلالي، والتماثل المعنوي، والتقابل أو التضاد الدلالي مع مفاهيم أخرى. كما يظهر أن جزءًا مهمًّا من الأفعال يحمل صيغة الطلبي، وأن أبرز الصور جاءت من خلال أمثال تقابلية. إلى جانب ذلك، برزت في السياق الخارجي عناصر اتساق متعددة مثل: التكرار، والإحالة، والربط، والحذف. وتبيّن نتائج البحث أنّ إخضاع الآيات المدروسة لمعايير نموذج فيركلاف يسهم في توسيع فضاء الدلالة وتعزيز الاتساق المعنوي المتعلق بمفهوم الإيمان في هذه الآيات.

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، سورة البقرة، أهل الإيمان، تحليل الخطاب، فيركلاف

مقدمه

سوره بقره با ۲۸۶ آیه بزرگترین سوره قرآن کریم و از سوره‌های مدنی آن به‌شمار می‌رود. عنوان سوره در ارتباط و تناسب با داستان گاو بنی‌اسرائیل است که در آیاتی از بخش‌های میانی سوره به آن اشاره شده است. توجه به موضوع ایمان و مفاهیم عالی آن در نخستین سوره بزرگ و مفصل قرآن کریم نشان‌دهنده اهمیت این موضوع نزد خداوند است. از آنجا که تاریخ ظهور علوم بلاغی با مطالعات قرآنی گره خورده و در حقیقت علم بلاغت از درونِ توجه به ساختار نظام زبانی قرآن تولد یافته، اهتمام در تعمیق دلالت‌های معنایی-زبانی قرآن امری ضروری است تا شاید از این رهگذر روزنه‌های بیشتری بر دریافت انوار مقدس وحی الهی به‌روی مردم گشوده شود. از آنجا که نظریه‌هایی چون تحلیل گفتمان زبان را عنصری کُنش‌مند و در تعاملی همواره با محیط بیرونی خود معرفی می‌کنند، استفاده از رویکردهای تحلیل گفتمانی در بازخوانی و بررسی آیات وحی می‌تواند مکمل و متمم بررسی‌های قبلی در باره این آیات باشد، با نگاهی به پژوهش‌های انجام گرفته پیرامون مفهوم ایمان در قرآن کریم می‌توان گفت غالب این تحقیقات با رویکردی نظری و به دور از مبانی زبانشناسانه به این موضوع پرداخته‌اند درحالی که استفاده از رویکرد کاربردی تحلیل گفتمان در واکاوی و تحلیل آیات، می‌تواند نقش موثر وفزاینده‌ای در گسترش دلالت‌های معنایی این مفهوم داشته و بافت فکری و اجتماعی متن آیات را پیرامون این موضوع وضوح بیشتری ببخشد. در نظریه فرکلاف سطح توصیف زیربنای دو سطح تفسیر و تبیین است؛ از آنجایی که در پژوهش حاضر مفهوم ایمان به‌شکل مفصلی در گستره وسیع سوره بقره بررسی شده و مجال تحلیل آیات در دو سطح دیگر نظریه فرکلاف فراهم نبود، تمرکز پژوهش حاضر بر تبیین و تحلیل سطح توصیف این نظریه قرار گرفته است.

پرسش‌های پژوهش

این جستار در پی پاسخگویی به پرسش‌های زیر است:

۱) شاخص های الگوی فرکلاف تا چه حد قابل انطباق بر سطح توصیفی آیات مورد پژوهش است؟

۲) خداوند در سوره بقره چه شاخص‌ها و مصداق‌هایی را برای معرفی اهل ایمان در نظر گرفته است؟

۳) بازنمایی سیمای اهل ایمان با چه شگردهای زبانی در گفتمان قرآن در سوره بقره بازتاب یافته است؟

پیشینه پژوهش

در ارتباط با گفتار پیش رو پژوهش‌های بسیار و گوناگونی انجام گردیده، برخی از این پژوهش‌ها درباب سوره بقره است چون: «تحلیل متن‌شناسی سوره بقره بر اساس نظریه کنش‌گفتار» (۱۳۹۷) از فاطمه عقدایی و حسین خاکپور؛ «بازکاوی سوره بقره براساس نظریه آمیختگی مفهومی» (۱۳۹۸) از مرتضی قائمی و همکاران و نیز «استعاره‌های مفهومی سوره بقره» (۱۳۹۵) از حمید صباحی گراغانی و همکاران. در پژوهش‌های بسیاری نیز به بررسی مقوله ایمان پرداخته شده چون: معنا و مفهوم ایمان از دیدگاه علامه طباطبایی(ره) (۱۳۸۶) نوشته کبری مجیدی بیدگلی که در آن تنها با رویکردی نظری به مراتب ایمان، تفاوت ایمان و اسلام و رابطه ایمان با مفاهیمی چون عقل، اختیار، تقوا و اخلاق پرداخته شده است. همچنین در درسنامه از آیت الله محمد تقی مصباح یزدی با عنوان "متعلق ایمان" (۱۴۰۲)، مفاهیم متعلق به ایمان چون خدا و ایمان به غیب در تقابل با کفر تبیین شده است، همچنین در مقاله‌ای با عنوان" بررسی کاربرد معناشناسی همزمانی در دیدگاه معناشناختی ایزوتسو با تکیه بر مفهوم ایمان" (۱۳۹۱) نوشته مریم پورافخم و مهرداد عباسی به استفاده متصرفانه ایزوتسو از نظریه سوسور در معناشناسی هم زمانی مفاهیم اخلاقی مرتبط با قرآن پرداخته شده است. برخی از پژوهش‌ها نیز با استفاده از نظریه‌های تحلیل گفتمان انجام گرفته چون «بررسی آیات نفاق براساس الگوی تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف» (۱۴۰۰) نوشته فتحیه فتاحی‌زاده و فرشته معتمد لنگرودی؛ «بررسی آیات «تحدّی» براساس نظریهٔ تحلیل گفتمان انتقادی نورمن فرکلاف» (۱۳۹۸) نوشته محسن ذوالفقاری و فاطمه دست‌رنج و نیز «گفتمان‌کاوی انتقادی سوره شمس بر اساس الگوی فرکلاف» (۱۳۹۷) نوشته ابراهیم فلاح و سجاد شفیع‌پور. براساس جستجوهای نگارندگان تاکنون پژوهشی درباب بررسی دیدگاه‌های قرآن درباره اهل ایمان و کاربست شگردهای مختلف زبانی، با استفاده از سطح توصیف فرکلاف انجام نشده است.

چارچوب نظری

اصطلاح تحلیل گفتمان «نخستین بار در سال ۱۹۵۲ در مقاله‌ای از زبان‌شناس معروف انگلیسی زلیک هریس به‌کار رفته است که تحلیل گفتمان را صرفاً نگاهی ساختارگرایانه به جمله و متن برمی‌شمارد» (محسنی، ۱۳۹۱: ۶۴). این اصطلاح در واقع یک گرایش مطالعاتی و بین‌رشته‌ای است که «از اواسط دهه ۱۹۶۰ تا اواسط دهه ۱۹۷۰ به‌عنوان یکی از روش‌های کیفی درحوزه‌های مختلف علوم سیاسی، اجتماعی، ارتباطات و زبان‌شناسی انتقادی مورد استقبال قرار گرفت» (یحیایی، ۱۳۹۰: ۶۰). روش تحلیل‌گفتمان از سویی ریشه در زبان‌شناسی ساختارگرای سوسوری دارد و از سوی دیگر «از رویکرد اجتماعی نظریه‌پردازانی مانند دریدا، فوکو، مارکس و گرامشی تاثیر پذیرفته است»

(مقدمی، ۱۳۹۰: ۹۱). در ادامه مباحث تحلیل گفتمان رویکرد دیگری در زبان‌شناسی پدید آمد که از آن با عنوان زبان‌شناسی انتقادی یاد می‌شود و تحلیل گفتمان انتقادی، ریشه در آن دارد. براساس این دیدگاه «گفتمان زیرمجموعه رویکرد زبان‌شناسانه و انتقادی که روش‌ها و اصطلاحات تحلیل گفتمان را برای تبیین و توضیح کاربرد ادبی به‌کار می‌بندد، زیرمجموعه رویکرد فرهنگی– اجتماعی قرار می‌گیرد» (فتوحی، ۱۳۹۰: ۱۲۵و۱۲۶). به‌عبارت دیگر در این رویکرد زبان کُنشی بیرونی و اجتماعی می‌یابد. از این رو «شناخت گفتمان ممکن نمی‌شود مگر در سایه شناخت عوامل بیرونی و بستر تاریخی آن» (رهبر، ۱۳۸۸: ۲۵). همه انواع تحلیل گفتمان، متن‌هایی درباره متن ها تولید می‌کنند (لی و پوینتون، ۱۳۸۸: ۳۴۸) که در آن‌ها برخلاف تحلیل‌های سنتی زبان‌شناسانه، صرفاً به عناصر نحوی و لغوی تشکیل‌دهنده جمله به‌عنوان مبنای تشریح معنا توجه نمی‌شود، بلکه عوامل برون‌متنی یعنی بافت موقعیتیِ فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و جز آن نیز در کانون توجه و عنایت قرار می‌گیرد. زبان‌شناسان در بحث از تحلیل گفتمان «دو دیدگاه "ساختارگرا" و "کارکردگرا" را مطرح می‌کنند که اولی به شکل و صورت متن توجه داشته و تحلیل گفتمان را بررسی واحدهای بزرگتر از جمله را می‌داند و دومی به کارکرد متن توجه کرده و تحلیل گفتمان را تمرکز خاص بر چرایی و چگونگی استفاده از زبان می‌داند» (یحیایی،۱۳۹۰: ۵۹). در همین رابطه نظریه فرکلاف بر این فرض استوار است که پیوندی معنادار میان ویژگی‌های خاص متون وجود دارد که در سه سطح قابل بررسی است؛ بر این اساس «در هر رخداد ارتباطی، باید سه بُعد "متن"، "عمل گفتمانی" و "عمل اجتماعی" در نظر گرفته شود» (محسنی: ۱۳۹۱: ۷۳و۷۴). فرکلاف از این سطوح سه‌گانه با عنوان توصیف، تفسیر و تبیین یاد می‌کند که روش‌های موثری در بازنمایی دلالت‌های معنایی متن محسوب می‌شوند. وی در هر کدام از این سطوح سه‌گانه پرسش‌هایی را برای شناخت متن مطرح می‌کند که پاسخ به آنها راه‌های بازتولید متنی ثانوی بر پایه یافته‌های محقق در سطوح سه‌گانه را هموار می‌سازد.

در رویکرد فرکلاف "توصیف" اولین مرحله در خوانش متن است؛ که طی آن مجموعه‌ای از ویژگی‌های صوری موجود در متن مورد واکاوی قرار می‌گیرد تا از این طریق «ارزش‌های تجربی، انواع روابط معنایی، ارزش‌های بیانی کلمات و استعاره‌های استفاده شده در متن «در سه حوزه واژگان، دستور زبان و ساختارهای متنی بررسی شود» (فرکلاف، ۱۳۹۹: ۱۵۱و ۱۵۲). از آنجا که قرآن کریم متنی گفتمانی و گفتگومحور است استفاده از نظریه فرکلاف می‌تواند زمینه کاوش عمیق و جزئی‌نگرانه‌ای را در سطح توصیفی متن آیات فراهم آورد. از طرفی قرآن متنی ایدئولوژیکی است و در نظریه فرکلاف کاوش متن در سطح توصیف مقدمه‌ای است در "تعیین موقعیت ایدئولوژی در ساختارها یا رویدادهای زبانی" (فرکلاف، ۱۳۹۹: ۷۹).

بحث و بررسی

قرآن کریم کتابی آسمانی است که دال مرکزی و اصلی آن، هدایت انسان‌هاست و هدایت در گفتمان قرآن در مسیری تحقق می‌یابد که مقدمه اصلی آن مفهوم ایمان به خدای یکتا و باور قلبی و عملی به فرامین اوست. مفهوم ایمان در آیات سوره بقره در تقابل با کفر و شرک و نفاق و در تعامل با مفاهیم صالحه مطرح شده و به‌صورت شبکه واژگانی- معنایی منسجمی در طول سوره گسترش یافته است؛ موضوعی که در عین حال برآیند وجود روابطی معنایی- واژگانی در ساختار زبانی این آیات است. در تحلیل سطح توصیف گفتمان قرآن در باب اهل ایمان ، براساس الگوی فرکلاف، توجه به موازینی چون، ارزش‌های تجربی واژگان، روابط معنایی، ارزش‌های دستوری و بیانی و نیز ساختار نحوی ضروری به نظر می‌رسد.

ارزش‌های تجربی- واژگانی مفهوم ایمان

یکی از وجوه تحلیل متن در سطح توصیف نظریه فرکلاف تحلیل ارزشهای تجربی واژگان و به عبارتی توجه به این موضوع است که "چگونه تفاوتهای ایدئولوژیک بین متون در بازنمایی‌های مختلفی که از جهان ارائه می‌دهند در واژگان آنها رمزگذاری می‌شود" (فرکلاف، ۱۳۹۹: ۱۵۴). در اینجا واژه ایمان از وجوه گوناگون و براساس روابطی که با سایر واژگان از لحاظ ایدئولوژیکی برقرار می‌سازد و به‌تعبیری واژگانی که به لحاظ ایدئولوژیکی رقیب این واژه هستند بررسی می‌شود.

ترتّب معنایی: ایمان مصدر مهموز باب افعال از ریشه "أمن" به معنای اعتقاد داشتن و باور کردن است. «ایمان تنها یک کلمه نیست بلکه یک باور قلبی است که به زندگی انسان جهت می‌دهد و در چگونه زیستن او نقش مهمی دارد» (محدثی، ۱۳۷۶: ۱). در آیات سوره بقره مفهوم ایمان گاه در تعاملی "ترتّبی- معنایی" با مفاهیم دیگر آمده است. برجسته‌ترین این مفاهیم در تبیین مفهوم ایمان و جایگاه معنوی آن موضوعاتی چون تقوی، هدایت و اسلام است که در ادامه به آنها پرداخته می‌شود.

ایمان و تقوی: خداوند در دومین آیه سوره بقره که در اشاره به قرآن کریم آمده است چنین می‌فرماید "کتابی که هیچ شک و شائبه‌ای به آن راه ندارد و هدایتی است برای متقین" (بقره/ ۲). به‌دنبال آن و در آیه سوم، لفظ متقین از سوی خداوند چنین تشریح می‌شود: ﴿**الذین یومنون بالغیب**﴾ و به این ترتیب ایمان مرتبه‌ای مقدم بر یقین می‌یابد. کلمه "متقین" از ریشه "وقی" به معنای حمایت، پیشگیری، ترسیدن و برحذرداشتن (سیاح، ۱۳۷۰: ۴/ ۱۷۳) و نیز صیانت، پرهیز و باتقوا شدن (بندرریگی، ۱۳۷۰: ۶۸۹)، گرفته شده که کاربست ساخت‌های گوناگون آن حوزه معنایی گسترده‌ای را پیرامون این واژه به‌وجود می‌آورد. علاوه بر این واژه "متقین" در دو جای دیگر این

سوره نیز آمده است؛ آنجا که خداوند عقوبت کافران را پندی برای پرهیزکاران قرار می‌دهد: ﴿فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ﴾ (بقره/ ۶۶) و آنجا که به همراهی خداوند با اهل تقوی اشاره دارد: ﴿أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (بقره/ ۱۹۴). تقوی از پرکاربردترین برساخت‌های فعل "وقی" است که به معنای پرهیزگاری رواج یافته و بیش از ۲۰۰ بار در قرآن کریم آمده است. خداوند در توصیف و معرفی قرآن آن را "هدی للمتقین" توصیف می کند. براین اساس قرآن کتاب هدایتی برای اهل تقوی است. پس تقوی مقدمه هدایت و ایمان شرط هدایت است. دیگر ویژگی‌های "متقین" با ایمان به غیب، برپایی نماز و انفاق (وجوه قلبی و عملی ایمان) تبیین می‌شود (بقره/ ۳). در آیات دیگری خداوند در خطابی با کافه مردم آن‌ها را به عبادت و پرستش پروردگار دعوت می‌کند به این امید که اهل تقوی شوند : ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (بقره/ ۲۱). در گفتمان قرآنی پرستش خداوند تالی ایمان و مقدمه و شرط لازم تقوی است. از این رو اولین قدم مومنان در مسیر پرهیزگاری با پرستش و عبودیت حق میسر می‌شود. آمدن کلمه "لعّل" می‌تواند مبین این معنا باشد که پرستش خداوند به تنهایی کافی نیست. آنچه که پرهیزگاری را محقق می‌سازد، همراهی پرستش با اعمال صالحه است که خداوند مکرر در آیات نورانی قرآن کریم به این نکته اشاره کرده است. به‌تعبیری دیگر وجود "لعل" نشان‌دهنده آن است که کیفیت عبادت و پذیرش آن از سوی پروردگار شرط پرهیزگاری مردمان است.

ایمان و اسلام: واژه اسلام از مصدر "اسلم" به معنی تسلیم و مسلمان‌شدن و از ریشه "سلم" به معنای سلامتی، نجات و بی‌گزندی است (سیاح، ۱۳۷۰: ۲/ ۶۵۹). در سوره بقره خوشه واژگانی اسلام در آیات ۱۱۲ تا ۱۳۶ پراکنده شده است. افزون بر آن شکل مصدری اسلام نیز ۸ بار در سوره های آل‌عمران/ ۱۹، ۸۵؛ مائده/ ۳؛ انعام/ ۱۲۵؛ توبه/ ۷۴؛ زمر/ ۲۲؛ حجرات/ ۱۷؛ صفّ/ ۷ ، آمده است. خداوند شخصی را که از هر نظر تسلیم اوامر الهی باشد چنین توصیف می‌کند: ﴿بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (بقره/ ۱۱۲)؛ توصیفاتی که بارها از سوی خداوند در آیات دیگری نیز از همین سوره درباره اهل ایمان آمده است (بقره/ ۳۸، ۶۲، ۲۷۷). خداوند همچنین اهل ایمان را به دخول در وادی تسلیم محض در برابر پروردگار فرمان می‌دهد: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً﴾ (بقره/ ۲۰۸). بیشترین مشتقّات واژه اسلام در سوره بقره در آیات مربوط به داستان حضرت ابراهیم (ع) نمود یافته است. در آیه ۱۲۸، درخواست قرار گرفتن در زمره مسلمین و امت واحده اسلامی، از زبان حضرت ابراهیم (ع)، نشانگر فراتر بودن مرتبه اسلام از ایمان است؛ چون ابراهیم (ع) در این موقعیت از ایمان آورندگان بوده است. در آیه ۱۲۱، لفظ "اسلم" از جانب خداوند و "اسلمت" در پاسخ به آن از زبان حضرت ابراهیم (ع) آمده

است و در آیه ۱۳۲ حضرت به فرزندان خود نیز وصیت می‌کند که در زمره مسلمانان قرار گیرند. در این آیات ترتب ایمان بر اسلام تبیین شده است.

ایمان و هدایت: اولین موضوعی که خداوند در کتاب خود به آن اشاره کرده، هدایتگری قرآن است (بقره/ ۲). در سوره بقره "هدایت" به‌عنوان یکی از مفاهیم مورد تعامل با ایمان مطرح شده است؛ در این آیات ایمان مقدمه هدایت و در هم‌آیی با معادل‌هایی از آن چون :"ارشاد" (۱۸۶)، "صراط مستقیم"(۲۱۳) و نور (۲۵۷) آمده است. بر اساس سخنان خداوند، قرآن هدایتگر پرهیزگاران است و آنان که بر طریق هدایت الهی باشند، رستگار می‌شوند (۵) و شرط رسیدن به هدایت تبعیت از راهنمایان یا پیام‌آوران الهی است که از سوی خداوند مامور به راهنمایی انسان‌ها هستند (بقره/ ۳۶). از این رو کسانی که مسیر هدایت را بپیمایند خوفی ندارند و محزون نمی‌شوند (۳۸)، در آیه ۶۲ بقره هدایت در عطفی تعقیبی در پی ایمان آمده است: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ آَمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا**﴾ (بقره/ ۶۲). در اینجا ایمان با همه ابعاد وجودی آن مراد است که همان ایمان به خدا و جریان یکپارچه نبوت از آدم تا خاتم است (۱۳۶) و ظهور هدایت در پی چنین ایمانی تحقق می‌یابد: ﴿**فَإِنْ آَمَنُوا بِمِثْلِ مَا آَمَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا**﴾ (بقره/ ۱۳۷). بر این اساس انسان‌ها با رفتن به سمت چنین ایمانی و یا روی برگرداندن از آن، مقدمات رسیدن به هدایت و یا محروم شدن از آن را فراهم می‌آورند. از این رو هدایت الهی شامل اهل کفر و ستم نمی‌شود: ﴿**وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ**﴾ (۲۵۸)، و هدایت تنها موهبتی الهی از جانب خداوند برای اهل ایمان است: ﴿**فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آَمَنُوا**﴾ (۲۱۳) و بنا به خواست و اراده الهی تحقق می‌یابد: ﴿**وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ**﴾ (همان). از این منظر هدایت مخصوص پروردگار است و تنها به اذن او تحقق می‌یابد (۲۷۲)، چنانکه جبرئیل نیز به اذن خداوند هدایتگر و بشارت‌دهنده مومنان است: ﴿**وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ**﴾ (بقره/ ۹۷)؛ موضوعی که انجام آن حتی از پیامبر نیز سلب می‌شود: ﴿**لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ**﴾ (بقره/ ۲۷۲).

هم‌آیی: در بسیاری از آیات سوره بقره خداوند مفهوم ایمان را در هم‌آیی با موضوعات دیگری ذکر کرده است. این موارد عبارتند از: هم‌آیی ایمان به غیب با برپایی نماز (۳، ۲۷۷)، هم‌آیی ایمان با انفاق (۳، ۱۷۷)، هم‌آیی ایمان به خدا با ایمان به همه کتاب‌های آسمانی و همه پیامبران الهی (۴، ۱۳۶، ۱۷۷، ۲۸۵)، با ایمان به روز آخرت (۴، ۶۲، ۱۷۷) با عمل صالح (۲۵، ۶۲، ۸۲، ۲۷۷)، با ایمان به ملائکه (۱۷۷، ۲۸۵)، با پرداخت زکات (۱۷۷، ۲۷۷)، با وفای به عهد و صبر در سختی‌ها (۱۷۷)، و با قرار گرفتن ایمان‌آورندگان در کنار هجرت‌کنندگان و مجاهدان در راه خدا (۲۱۸). در این سوره هم‌آیی ایمان با عمل صالح نمود بیشتری داشته است. این هم‌آیی‌ها در عین حال می‌تواند تاکیدی باشد بر

این معنا که در کنار اقرار زبانی، دو مرحله ایمان قلبی و عملی نیز مورد توجه پروردگار است. همچنان که در هم‌آیی ایمان با نماز و انفاق تاکید بر اثرات فردی و اجتماعی ایمان حقیقی مورد نظر خداوند وجود دارد.

انفاق از دیگر اعمال صالحه‌ای است که بسیار مورد توجه و سفارش خداوند در قرآن کریم و به‌ویژه در سوره بقره بوده است؛ به‌گونه‌ای که در آیات متعددی به‌طور اختصاصی به آن پرداخته و وجوه گوناگون آن را برای مومنان تبیین کرده است (نک بقره: ۲۵۴، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۷، ۲۷۱). در این آیات انفاق یکی از مهمترین اعمال ایمانی و در ردیف ایمان به خداوند قرار گرفته است. از این رو در بحث مفهوم‌شناسی ایمان توجه به این موضوع اهمیت فراوانی دارد. از سوی دیگر یکی از مواردی که بیشترین مثل‌های سوره بقره در باره آن آمده موضوع انفاق است که از این طریق وجوه گوناگون آن در آیات متعدد تجسمی عینی یافته است. چنانکه در آیه ۲۶۱ در تمثیلی، افزایش چندبرابری پاداش انفاق‌کنندگان را در تصویر دانه‌ای که به هفتصد دانه تبدیل می‌شود تمثل می‌بخشد. خداوند از اهل ایمان می‌خواهد تا پیش از مرگ به انفاق بپردازند ضمن آنکه به‌طور غیرمستقیم سرباز زنندگان از این امر مهم را هم‌ردیف با کافران و ظالمان معرفی می‌کند (۲۵۴). همچنانکه در آیات ۲۶۲ و ۲۶۴ نیز با استفاده از امثالی تقابلی انفاق خداپسندانه را معادل ایمان و انفاق با منت و آزار را معادل کفر برمی‌شمارد. در جای دیگر به‌صراحت از اهل ایمان می‌خواهد که از بهترین داشته‌های خود انفاق کنند (۲۶۷)؛ همچنین به آنها توصیه می‌کند انفاق را پنهانی و در خفا انجام دهند و چنین عملی را برای آنها بهتر و از بین‌برنده گناهانشان می‌داند (۲۷۱).

روابط معنایی

در یک متن واژگان می‌توانند در روابط معنایی گوناگونی قرار بگیرند. از منظر فرکلاف این روابط را "غالبا می‌توان با ایدئولوژی‌های خاص مرتبط تلقی نمود خواه این ایدئولوژی‌ها در بستر متن خاصی از گفتمان واقع شده باشند و چه به نحو خلاقانه‌ای در متن ایجاد شده باشند" (فرکلاف، ۱۳۹۹: ۱۵۹). در همین رابطه در شبکه معنایی ایمان نیز نوع دیگری از شگردهای زبانی وجود دارد که بررسی آنها می‌تواند در بازنمایی این مفهوم در سوره بقره راهگشا باشد.

شمول‌معنایی [hyponymy]: در بیان فرکلاف "شمول‌معنایی موردی است که در آن معنای یک واژه در درون معنای واژه‌ای دیگر قرار دارد (۱۳۹۹:۱۵۹). به‌تعبیر دیگر "شمول‌معنایی، رابطه میان یک مفهوم و مفهوم‌های تحت شمول آن است (صفوی، ۱۳۹۹: ۹۹). در سوره بقره مفهوم ایمان به‌عنوان دالی مرکزی گاه در شمول‌معنایی با مفاهیم دیگری چون تقوی، هدایت، فلاح و اسلام قرار گرفته است. در آیه ۵ خداوند اهل ایمان را کسانی می‌داند که بر مسیر هدایت پروردگار قرار دارند و در نتیجه در زمره رستگارانند: ﴿**أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾ و این در حالی

است که در آیات پیش از آن پس از اثبات هدایت برای اهل تقوی (۲)، به تفصیل ویژگی‌های متقین را برشمرده که ایمان به غیب و آیات الهی، برپایی نماز، انفاق، ایمان به پیامبران و کتاب‌های آسمانی و سرانجام یقین به آخرت از جمله آنها می‌باشد (۳و ۴). در واقع با گذر از این مراحل است که خداوند هدایت را همپایه معنوی مقام رستگاری قرار می‌دهد و بدین ترتیب تقوا، ایمان، هدایت و فلاح همگی در یک شبکه معنایی قرار می‌گیرند. در این شبکه معنایی ایمان با همه هم‌آیندهایش شمول‌معنای تقوی است و تقوی مقدمه هدایت و هم‌معنای رستگاری است. در آیه دیگری از سوره بقره، ایمان به خدا در رابطه شمول‌معنایی با مفهوم "بِرّ" قرار گرفته است (۱۷۷)؛ در این آیه خداوند مفهوم "بِرّ" را گسترانده و آن را بر مجموعه‌ای از شبکه‌های معنایی شامل می‌گرداند که عبارتند از: ایمان به خدا، روز آخرت، پیامبران، قرآن، کتابهای آسمانی؛ انفاق خداپسندانه ؛ پرداخت زکات و برپایی نماز. در این آیه خداوند موارد انفاق را متعدد و راه‌های مصرف آن را به وضوح برای مومنان مشخص می‌سازد؛ در ادامه نیز وفای به عهد و صبر در سختی‌ها و تنگناها را از دیگر اوصاف اهل ایمان برمی‌شمارد و به این ترتیب وجوه فردی و اجتماعی ایمان را به تفکیک بیان می‌فرماید و ایمان را در بعد درونی و انتزاعی در مفاهیمی چون صبر و وفای به عهد و در بعد عینی در موضوعاتی چون انفاق و پرداخت زکات تبیین نموده و همگی این موارد را شمول‌معنای "بِرّ" قرار داده و آن را نشانه تقوی برمی‌شمارد ﴿**وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى**﴾ (بقره/ ۱۸۹). از این رو "بِرّ" همچنان که به لحاظ معنایی تمام موارد گفته شده را در بردارد، در دایره معنایی تقوی نیز قرار می‌گیرد.

هم‌معنایی [synonymy]: هم‌معنایی یکی از شناخته‌ترین روابط مفهومی است که از دیرباز مورد بحث و بررسی دستورنویسان ادوار مختلف قرار گرفته است (صفوی، ۱۳۹۹: ۱۰۶). از نظر معناشناسی، الفاظی که یک معنی داشته باشند هم‌معنی به حساب می‌آیند. ملاک هم‌معنایی، یکسانی معنی است، نه شباهت معنایی (لاینز، ۱۳۹۱: ۹۱) صفوی هم‌معنایی را به‌عنوان یکی از شناخته‌ترین روابط مفهومی معادل ترادف قرار می‌دهد (۱۳۹۹ :۱۰۶) و این درحالی است که از نظر پالمر ترادف یکی از انواع هم‌معنایی است (۱۳۹۱: ۱۰۹) در تعبیر قرآن کریم، ایمان‌آورندگانی که در مسیر هدایت الهی قرار گرفته‌اند، همان رستگارانند (بقره/ ۵)؛ در این آیه آوردن ضمیر فصل "هُم" در میانه مبتدا (اولئک) و خبر (مفلحون)، تاکیدی بر این برابری معنایی است. همچنین در تصویری از کنش تعاملی خداوند با اهل ایمان و کفر در آیه ۲۵۷ بقره، ایمان هم‌معنای با نور و کفر هم‌معنای با ظلمت قرار گرفته است ﴿**اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ**﴾ (بقره/ ۲۵۷).

تقابل/ تضادمعنایی: از منظر کلامی اولین مرزبندی اعتقادی در قرآن کریم براساس دو مفهوم ایمان و کفر ترسیم می‌شود (آذربایجانی، ۱۳۸۵: ۱۲). براین اساس مفهوم ایمان مفهومی تقابلی است

که همواره ضد خود را حاضر می‌کند. در آیه ۲۶ بقره خداوند با استفاده از نمونه مثالی بعوضهٔ (پشه) به رویکرد تقابلی اهل ایمان و کفر در برابر کلمات الهی اشاره می‌فرماید و کنش‌گفتارهای متفاوت این دو گروه در برابر مثل‌آوری خداوند را به تصویر می‌کشد: ﴿**فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا**﴾ . این آیه مبین آن است که موضع‌گیری اهل کفر در برابر رفتار الهی موجب ضلالت و گمراهی آنها و رویکرد اهل ایمان موجب هدایت و رستگاری آنها می‌شود. پس سرسپردگی و تسلیم محض دربرابر فرامین الهی که رمز عبودیت حقیقی است، زمینه هدایت را برای اهل ایمان و در مقابل، نافرمانی اهل کفر در برابر این دستورات، مقدمه ضلالت آنان را فراهم می‌کند. در آیات دیگری تعامل متفاوت خداوند با اهل ایمان و کفر در وعده‌هایی که به هر کدام از آنها داده شده است، نمایان می‌شود (بقره/ ۲۴ و ۲۵). خداوند در برابر سرباز زدن کافران از ایمان به خداوند و پرستش او، به آنان وعده آتشی را می‌دهد که برایشان آماده ساخته است و سپس در همان موقعیت از پیامبر می‌خواهد که بهشت را به اهل ایمان بشارت دهد. این رویکرد تقابلی در آیات دیگر این سوره نیز تکرار شده و در آنها قرار گرفتن جاودانه کفار در آتش در تقابل با سکونت جاودانه اهل ایمان در بهشت وعده داده شده است ﴿**بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ * وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**﴾ (بقره/ ۸۱ و ۸۲). در آیه دیگری ظلمات و نور استعاره‌ای تقابلی از گمراهی اهل کفر و هدایت اهل ایمان است. در این آیه خداوند می‌فرماید که اهل ایمان را به‌واسطه ایمانشان از تاریکی گمراهی به وادی نورانی هدایت می‌برد و در مقابل اهل کفر را از موقعیت هدایت‌پذیری خارج ساخته و در وادی گمراهی رهایشان می‌سازد (بقره/ ۲۵۷). در داستان آفرینش انسان نیز، خداوند تصویری تقابلی را از کنش‌ورزی اهل ایمان و کفر در صورت آدم و شیطان و در دو گروه متباین از نسل آدم (ع) ترسیم می‌کند (بقره/ ۳۴- ۳۹). در این آیات ملائکه نماینده اهل ایمان هستند و ابلیس نماینده اهل کفر است که فرمان خداوند را در باب سجده به آدم برنمی‌تابد و خداوند او را بدین سبب کافر خطاب می‌کند (۳۴). یکی دیگر از این تصاویر تقابلی در مقایسه نوع انفاق مومنان با کافران نمایان می‌شود. در آیه ۲۶۴ تمثیل دیگری برای انفاقِ همراه با منت و آزار ارائه شده است. در این تصویر چنین انفاقی در بی‌مقداری و بی‌ارزشی به لایه خاکی بر روی صخره‌ای سخت مانند شده که با بارانی تند از بین رفته و محو می‌گردد. در رویکردی تقابلی و در آیه ۲۶۲ این رفتار در برابر انفاق خداپسندانه قرار می‌گیرد و خداوند وعده پاداش به این دست از انفاق‌کنندگان می‌دهد. قرآن کریم در این مقایسه کافران را کسانی می‌داند که از روی ریا به انفاق دست می‌زنند (بقره/ ۲۵۴).). در آیه ۲۶۵ بقره نیز که باز با استفاده از تمثیلی در مفهوم‌سازی از انفاق و در تقابل با مضمون آیه پیش از آن آمده «استفاده از اسلوب تقابل تضادی در دو واژه (وابل

و طل) تاکید بر ثمردهی محصولات این باغ دارد و نیز قرارگرفتن اثبات و نفی در تقابل سلبی و ایجابیِ دو کلمه (أصابها) و (لم یصبها) از وجوه ایجاد تناسب و وحدت موضوعی در صحنه به‌شمار می‌رود" (میرصابری و خزئلی، ۱۴۰۲: ۲۰۶) ضمن آنکه "منظور از ربوهٔ در این مثال مستعدبودن زمین از نظر رشد و حاصلخیزی است و در تقابل تضادی با صفوان (در آیه قبل) قرار می‌گیرد (همان). یکی از صریح‌ترین تقابل‌های میان اهل ایمان و کفر در بیان استعاری و متوازن خداوند در آیه ۲۵۷ دیده می‌شود. در این آیه واژگان "ولی" و "یخرج" درباره اهل ایمان به‌صورت مفرد آمده که در تناسب با ذات واحد الله قرار گرفته است؛ و این درحالی است که در مقابل و در خوشه واژگانی طاغوت، الفاظ "اولیاء" و "یخرجون" به‌صورت جمع بیان شده است؛ در این آیه واژه "اولیاء" در تناسب با "یخرجون" نشان از شرک دارد که با معنای تعدد و تکثرپذیری در تناسب است. این تقابل علاوه بر تاکید بر وحدانیت خداوند و اصل توحید می‌تواند تاکیدی باشد بر معنای صراط مستقیم و هدایت واحدی از جانب خداوند که برای مومنان در نظر گرفته شده است.

خوشه واژگانی- تقابلی اهل ایمان و کفر در آیه ۲۵۷ سوره بقره

مختصات اهل ایمان	مختصات اهل کفر
الله	طاغوت
ولی	اولیاء
الذین امنوا	الذین کفروا
یخرجهم	یخرجونهم
من الظلمات	من النور
الی النور	الی الظلمات

بافت بیرونی

انسجام: از نظر فرکلاف یکی از ویژگی‌های صوری متن که در مرحله توصیف مورد بررسی قرار می‌گیرد انسجام است که در سطحی "فراتر از جمله" قرار دارد (سلطانی، ۱۳۹۷: ۶۴) زبانشناسان انسجام را مجموعه‌ای از روابط و پیوندسازهای معنایی توصیف می‌کنند "که به کلام یکپارچگی و وحدت می‌بخشد و آن را به مثابه یک متن از مجموعه جملات نامربوط جدا می‌سازد" (نبوی، ۱۳۷۶: ۶۳). به‌تعبیر دیگر انسجام مفهومی معناشناختی است که از طریق ابزارهای ارتباطی گوناگونی در متن حاصل می‌شود. از جمله این ابزارها می‌توان به تکرار، ارجاع، جایگزینی، حذف و وصل اشاره کرد. لازم به ذکر است که این عناصر گاه به تنهایی و گاه با یگدیگر موجب تحقق انسجام در متن آیات می‌شوند.

در این میان تکرار نقش مهمی در دلالت‌بخشی معنایی و ساختار انسجامی متن آیات دارد. تکرار نوعی شگرد بیانی است که اغلب تاکید و تایید را افاده می‌کند و در زمره اطناب قرار می‌گیرد. در سوره بقره نیز صنعت تکرار در انواع سازه‌های نظام زبانی دیده می‌شود. چنانکه در آیه ۴ و در تبیین مفهوم ایمان تکرار مواردی چون حرف جر "ب"، اسم موصول "ما" به همراه فعل مجهول "أُنزِل" و ضمیر خطاب "ک" موجب ایضاح هر چه بیشتر معنا برای مخاطب می‌شود تا بداند رسیدن به مرتبه یقین مستلزم ایمان به قرآن کریم و تمام کتابهای آسمانی پیشین است. تکرار "اولئک" نیز در آیه ۵ با تاکید بر ویژگی‌های اهل ایمان بر تمرکزبخشی بر این گروه افزوده است ﴿**أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾. ضمن آنکه اولئک کاربستی ارجاعی نیز دارد و منظور از آن همان مومنانِ اهل یقین است؛ علاوه برآن موجب می‌شود تا مفهوم هدایت و فلاح نیز در حیطه معنایی ایمان قرار بگیرد و به این ترتیب موجب گسترش و تعمیق دلالت معنایی ایمان می‌شود. در آیه ۲۱ خداوند در تخاطبی مستقیم که تا آیه بعد ادامه می‌یابد، سخن با مردم را بسط می‌دهد و با تکرار ۶ باره ضمیر خطاب "کُم" آنها را به پرستش خود و دوری از شرک ترغیب می‌نماید. در آیه ۲۵ تکرار سه‌باره ضمیر "هُم" در کنار تکرار "و"عطف موجب انسجام و پیوستگی معنایی مفهوم آیه در موضوع بشارت بهشت برای اهل ایمان گردیده است تا کمترین شائبه‌ای در تحقق وعده‌های الهی به‌وجود نیاید و موجب اطمینان خاطر مومنان گردد. همچنین تکرار چهاربارهٔ "هُم" در آیه ۶۲ بقره ﴿ **فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ** ﴾ علاوه بر ایفای نقش ارجاعی ضمیر در گسترش دلالت معنایی آیه تاکیدی بر تحقق وعده‌های الهی به مومنان است که با همراهی مکرر "لا" در فراز پایانی آیه، مفهوم امنیت و سرور قلبی مومنان را برجستگی بیشتری بخشیده است. در آیه ۲۵۷ ذکر جداگانه الفاظ "ظلمات" و "نور" برای هر کدام از دو گروه کفر و ایمان، موجب تکرار این الفاظ گردیده که بیانگر جدایی و انفصال همواره جریان کفر از ایمان است. در آیه ۲۸۵ عنصر انسجامی وصل در کاربست حرف عطف "و" موجب همپیوندی مفاهیم ایمان به خدا با ایمان به ملائکهٔ، کتب و رسل گردیده و علاوه بر آن حذف فعل آمن به‌قرینه لفظی و همچنین تکرار ضمیر "ه" که موجب ارجاع‌دهی الفاظ مذکور به لفظ جلاله الله شده است فرایند انسجام را در این آیه تحقق بخشیده است.

شکل دیگری از سازه تکرار در این سوره، در تکرار مفهومی تجلی می‌یابد. چندانکه موضوعاتی نظیر عمل صالح، انفاق، برپایی نماز، ابعاد و وجوه گوناگون ایمان، هدایتگری خداوند و نیز وعده‌های الهی در همراهی با مومنان بارها تکرار شده است. یکی از برجسته‌ترین موارد تکرار در این سوره با جمله‌های طلبی ندا است که با عبارت ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا**﴾ آغاز شده است (نک بقره: ۱۰۴، ۱۵۳، ۱۷۲، ۱۷۸، ۱۸۲، ۲۰۸، ۲۵۴، ۲۶۴، ۲۶۷، ۲۷۸، ۲۸۲). در این دسته از آیات خداوند دستوراتی را به صورت

امر یا نهی به اهل ایمان ابلاغ می‌کند که از آن جمله‌اند: احکام مربوط به قصاص، روزه، قرض‌الحسنه، زکات، نماز و یا فرامینی در پاسداست اخلاق فردی و اجتماعی چون صبر، پرهیزگاری، تسلیم در برابر دستورات الهی و مانند آن. از آنجا که سوره بقره جزو سوره‌های مدنی است و این نوع خطاب‌ها در باید و نبایدهای یک جامعه ایمانی تازه تاسیس بروز یافته است، می‌توان کاربست یکسان این شیوه گفتمانی را از سوی خداوند، با هدف تمرکزبخشی بر موضوعات مطرح شده و با رویکرد مخاطب‌محوری تبیین کرد.

ارزش‌های بیانی

در سوره مورد بررسی تصاویر بیانی اندکی را می‌توان به‌دست آورد. علت این موضوع بی‌ارتباط به مضمون این آیات که بحث حساس و مهم ایمان و تاسیس جامعه‌ای ایمانی را بر اساس فرامین الهی با خود دارد نیست. چه، در تمامی این آیات خداوند با بیانی صریح و بی‌پرده به طرح منویات خود پرداخته است و اگر هم در جایی تصاویر بیانی را در بافت کلام خود و به ضرورت به‌کار برده، در جهت تبیین و تحکیم همان اندیشه‌ها و مفاهیم بوده است. مضاف بر اینکه در این سوره برای اهل ایمان در قیاس با اهل کفر و نفاق، از تصاویر بیانی کمتری استفاده شده است. شاید دلیل آن اشاره‌ای باشد که ذات مقدس اله به دو رویکرد متفاوت مومنان و کافران در برابر سخنان پروردگار دارد. خداوند می‌فرماید هرگاه بخواهد برای تبیین کلامش به پشه‌ای مثال بزند مومنان با علم به اینکه این سخن از جانب خداست آن را بی‌کم و کاست می‌پذیرند، حال آنکه کافران به چون و چرا می‌پردازند (بقره/ ۲۶). این توصیف خداوند درباره اهل ایمان نشانه اطمینان آنها به خداوند و تسلیم و سرسپردگی بی‌چون و چرای آنها دربرابر فرامین الهی است. با این حال همین میزان از تصاویر بیانی و موقعیت کاربست آنها در آیات مورد مطالعه جای تامل دارد. در آیه ۲۲ بقره و در تشبیهی ضمنی و غیرمستقیم زمین به بستری یا فرشی و آسمان به بنا و سقفی مانند شده است: ﴿**الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً**﴾. این فراز ادامه آیه قبل است که در آن خداوند مردمان را با عبارت ندایی ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ**﴾ در فراخوانی کلی و عمومی به پرستش خود و دوری از شرک دعوت می‌کند. در این آیه، خداوند از خود با کلمه "رب" تعبیر کرده و با عبارت "الذی" به شیوه‌گردانی کلام التفات داشته است: ﴿**اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾ (بقره/ ۲۱). خداوند در آیه بعد با بیانی تفصیلی به تشریح معنای "رب" می‌پردازد تا جایگاه الهی خود را در آفرینش عالم برای مردم تبیین کند. پس در رویکردی مخاطب‌محور به خلق تصویری ملموس و نزدیک به ادراک مردم از آسمان و زمین می‌پردازد و آن تشبیه زمین به فرش و تشبیه آسمان به سقف یا بناست. این تشبیه تداعی‌گر خانه و مکانی برای اقامت است و حسّ اطمینان و آرامش را در مخاطب

برمی‌انگیزد. در عین حال ادراک مفهوم نعمت‌بخشی و نعمت‌آفرینی خداوند را نیز برای مردم میسر می‌سازد. در آیه ۲۵۶ بقره خداوند ایمان حقیقی مومنان به خود را که در دو راهه کفر و ایمان، او را برمی‌گزینند در تشبیهی غیرمستقیم و ضمنی به "عروۀالوثقی" مانند می‌کند تا بدین‌گونه تصویر ایمان حقیقی را نزد مخاطبان قرآن تبیین نماید. "عروه" در لغت به معنای دستگیره و دسته و نیز درختی که برگش در زمستان نریزد آمده است (سیاح، ۱۳۷۰: ۹۸۶). "وثقی" نیز تانیث اوثق است به معنای محکم‌تر. "نخستین مصداق عروۀالوثقی در قرآن ایمان به خداوند است"(عارفی، ۱۴۰۲: ۸۶) چنانکه می‌فرماید: ﴿**فمن یکفر بالطاغوت و یومن بالله فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا**﴾. "از آنجا که دلایل اسلام قوی‌ترین دلایل و واضح‌ترین دلایل است به عروۀ الوثقی وصف شده است" (همان) در این آیه عروۀ الوثقی استعاره از هدایت الهی است و کلمه عروۀ در حقیقت حسن تعبیری از کلمه رشد است که پیش از این در آیه ذکر شده است. از آنجا که استعاره بیان این‌همانی طرفین تشبیه است خداوند در این آیه مسیرهدایت را همان دستگیره محکمی می‌داند که انسانِ با ایمان، با تمسّک به آن به مسیر هدایت راه می‌یابد. در آیه ۲۵۷ "ظلمات" استعاره برای گمراهی و "نور" استعاره برای هدایت قرار گرفته شده و از این طریق مفهوم هدایت و اختصاص آن به خواست، قدرت و اراده پروردگار به تصویر کشیده شده است. در آیه ۲۶۵ خداوند در تبیین مفهوم اجر مضاعف عمل انفاق از سوی اهل ایمان از تمثیل استفاده می‌کند و می‌فرماید ﴿**وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِنْ لَمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ**﴾. در این آیه که در تقابل با مضمون آیه قبل آمده، نتیجه انفاق اهل ایمان در تصویر دانه‌ای ترسیم شده است که چون در زمینی شایسته پاشیده شود و بر آن باران فراوانی در موقع مناسبی ببارد، ثمره و حاصلی دوچندان می‌دهد. حتی اگر باران کمی هم بر آن بذر ببارد باز به ثمر می‌رسد. در این تمثیل انفاق بی‌ریای اهل ایمان که مضمونی انتزاعی و ذهنی است به هیئتی متشکل از تصاویر گوناگونی از عناصر عینی و حسی مانند شده است تا نتیجه چنین انفاقی در تصویری ملموس به ادراک خوانشگران برسد.

ارزش‌های دستوری

بررسی دستور زبان متن، بخشی از فرایند تحلیل متن در سطح توصیف نظریه فرکلاف است (نک: ۱۳۹۹: ۱۵۲) در این مرحله، از انواع عناصر زبانی موثر در سطح دلالی متن چون وجوه گوناگون افعال و جملات، فعل‌های معلوم و مجهول، مثبت و منفی و غیره سخن به میان می‌آید. در اینجا به مواردی از این دست اشاره می‌شود. در آیه ۳ بقره ویژگی‌های متقین نخست در قالب افعال "یومنون"، "یقیمون" و "ینفقون" آمده است که هر سه مضارع معلوم هستند و معنای استمرار در

عمل ایمان، برپایی نماز و انفاق را نزد ایمان‌آورندگان تبیین می‌کنند. به این ترتیب شرط لازم تقوی و قرارگرفتن تحت عنوان متقین، از سوی خداوند، استمرار مومنان در این اعمال است. پس اهل ایمان کسانی هستند که در همه آنات زندگی خود ایمان به غیب را که مرتبه‌ای درونی است در کنار ابعاد عملی و بیرونی ایمان در اندیشه و اقدام خود استمرار می‌بخشند. در آیه بعد حذف فعل "یومنون" به‌قرینه ماقبل و کاربست حرف عطف مبیّن این نکته است که خداوند تنها ایمان به آنچه بر پیامبر اسلام (ص) نازل شده را برای مومنان کافی نمی‌داند ؛ بلکه بایستی به پیامبران پیشین (ع) و کتاب‌های آسمانی آنها نیز ایمان داشته باشند (بقره/ ۴). در آیه ﴿**كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ**﴾ (بقره/ ۲۵)، افعال "رُزِقوا" در بیان خداوند و "رُزِقنا" در بیان اهل بهشت به‌شیوه مجهول آورده شده است تا نشان دهد که اهل ایمان به‌درستی پروردگار خویش را می‌شناسند. مجهول آوردن این افعال یقینی بودن شناخت مومنان از خداوند رزّاق را تایید می‌کند. در آیه ۲۵۷ آوردن فعل مضارع "یخرج" به صیغه مفرد درباره اهل ایمان با فاعلیت خداوند نشانگر استمرار همواره حرکت هدایت الهی است. در مقابل فعل مضارع "یخرجون" به صیغه جمع درباره اهل کفر با فاعلیت طاغوت و اولیاء شرک، نشان از استمرار جریان ضلالت در مخالفت با هدایت الهی دارد.

ساختار نحوی

آیاتی که در پژوهش حاضر در موضوع ایمان مورد واکاوی و مطالعه قرار گرفته است از منظر ساختار نحوی به دو نوع جمله‌های خبری و طلبی تقسیم می‌شود که به برخی از ویژگی‌های هر کدام از این دسته آیات اشاره می‌شود.

ساختار خبری/ توصیفی: در این ساختار می‌توان به آیاتی از سوره بقره اشاره کرد که همگی با جملات اسمیه شروع شده و مبتدای این جملات، از نوع معارف است؛ چون "ذلک" (۲)، "الذین" (۳ و۴) و "اولئک" (۵) یعنی واژگانی که بار نشان‌دهندگی و اشاره‌ای دارند و کاربست آنها با هدف ایجاد و گسترش دلالت معنایی در این مضامین صورت گرفته است. چه، هم اسم موصول در دلالت‌بخشی ناگزیر از صله است و هم اسماء اشاره در قیام وجودی‌شان مبتنی و متکی بر مشارالیه هستند؛ ضمن اینکه آوردن این کلمات، بیانی تفصیلی در توضیح مفهوم ایمان ایجاد کرده و موجب انسجام معنایی آن در سراسر آیات شده است. نکته دیگر دراین باره آن است که در هیچکدام از این آیات جملات به‌صورت تاکیدی نیامده‌اند، گویا خداوند در این فراز با مخاطبانی سخن می‌گوید که در مقام انکار قرار نگرفته‌اند.

ساختار طلبی/ کنش‌گفتاری: این گروه از آیات که از ساختاری طلبی برخوردارند به دو دسته ایجابی و سلبی تقسیم می‌شوند. در این میان بیشترین کاربست ساختار طلبی در جملات ندایی و در آیاتی است که با عبارت "یا أیها الذین آمنوا" آغاز شده‌اند. این آیات که تعداشان به ۱۱ مورد می‌رسد در طول سوره بقره پراکنده شده‌اند. آیات مذکور در بردارنده فرامین و دستورات الهی است که به دو شکل ایجابی و سلبی صادر گردیده‌اند. در این میان ۸ آیه از نوع امر، ۲ آیه امر و نهی و ۱ آیه از نوع نهی است.

نمودار ساختار طلبی ندا: از نوع امری

یا أیها الذین آمنوا	**استعینوا بالصبر و الصلوة**	۱۵۳
یا أیها الذین آمنوا	**کلوا من طیبات مما رزقناکم واشکروا الله**	۱۷۲
یا أیها الذین آمنوا	**کُتِب علیکم القصاص**	۱۷۸
یا أیها الذین آمنوا	**کُتِب علیکم الصیام**	۱۸۲
یا أیها الذین آمنوا	**انفقوا مما رزقناکم**	۲۵۴
یا أیها الذین آمنوا	**انفقوا من طیبات ما کسبتم**	۲۶۷
یا أیها الذین آمنوا	**اتقوالله و ذروا ما بقی من الربا**	۲۷۸
یا أیها الذین آمنوا	**اذا تداینتم بدین الی اجل مسمی فاکتبوه**	۲۸۲

نمودار ساختار طلبی ندا: از نوع امر و نهی

یا أیها الذین آمنوا	**نهی :لا تقولوا راعنا**	**امر: قولوا انظرنا**	۱۰۴
یا أیها الذین آمنوا	**امر:ادخلوافی‌السلم کافة**	**نهی:لاتتبعواخطوات الشیطان**	۲۰۸
یا أیها الذین آمنوا	**نهی:لا تبطلوا صدقاتکم بالمن**	**امر:–**	۲۶۴

در این آیات که خداوند مستقیم، بی‌واسطه و به‌صراحت با مومنان سخن می‌گوید به موضوعات گوناگونی چون برخی قوانین دینی و احکام اسلامی مانند روزه، قصاص، ادای دین و نیز اعمال

صالحه‌ای چون انفاق و پایبندی به ابعاد معنوی ایمان چون صبر و نماز و نیز مراتب و درجات تقوی و تسلیم محض در برابر خداوند اشاره شده است.

ساختار نحوی آیات مورد بررسی تنها منحصر به این موارد نیست و در هر دو گروه انواع دیگری نیز وجود دارد که به جهت پرهیز از اطاله کلام از بیان تک تک آنها خودداری می‌شود. لازم به ذکر است که اولین جمله سوره بقره خبری و آخرین آن از نوع طلبی و دعایی است که از زبان اهل ایمان گفته می‌شود. ضمن آنکه آخرین کلمه این سوره نیز اسم جمع"کافرین" است: ﴿**فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ**﴾ (بقره/ ۲۸۶). ذکر این واژه در فراز پایانی می‌تواند مبین آن باشد که کفر همواره در کمین اهل ایمان است و مومنان بایستی برای غلبه بر آن و در امان ماندن از آن، از خداوند یاری بجویند و به لطف او امیدوار باشند.

نتایج تحقیق

از آنچه گفته شد و در پاسخ به پرسش‌های مطرح شده در این پژوهش دریافتیم که:

- واکاوی آیات سوره بقره با هدف تبیین مفهوم ایمان و با استفاده از سطح توصیفی نظریه تحلیل گفتمان فرکلاف نشان می‌دهد که ایمان مفهومی قائم به‌ذات و مستقل از مفاهیم دیگر قرآنی نیست. به‌عبارت دیگر تحقق ایمان تنها در لفظ و از طریق اقرار زبانی میسر نمی‌باشد؛ بلکه بایستی مفهوم ادراکی ایمان در تعاملی معنایی با موضوعاتی از انواع عمل صالح و نیز در باور قلبی به همه اوامر و نواهی الهی توام باشد.
- در این سوره مفهوم ایمان در تعاملی ترتّبی با مفاهیمی چون تقوی، هدایت، اسلام و رستگاری قرار گرفته که در آن، شبکه گسترده و بهم پیوسته‌ای از روابط معنایی چون شمول معنایی، هم‌معنایی و تقابل را به‌وجود آورده است. در این شبکه معنایی ایمان شرط لازم تقوی و تقوی شرط لازم هدایت الهی است ضمن آنکه مفاهیم اسلام و فلاح نیز در ارتباطی هم‌معنا با هدایت قرار گرفته‌اند.
- تکرار یکی از عناصر انسجامی موثر و نیز از مهمترین تکنیک‌های زبانی به کار رفته در این آیات است که نقش برجسته‌ای را در دلالت بخشی به مفاهیم محتوایی آیات برعهده دارد.
- در این سوره تصاویر بیانی در انواع مختصری از تشبیه، استعاره و تمثیل یافت می‌شوند که آنهم در مجموع آیات مورد بررسی، بسیار اندک است و بیشتر با هدف تبیین سیمای تقابلی- رفتاری کفر و ایمان به کار رفته و نشان می‌دهد که این تصویرسازی‌ها هدف اولیه مضمون‌پردازی آیات نبوده و جز به ضرورت از جانب خداوند به کار نرفته است.

- بررسی ساختار نحوی سوره نشان می‌دهد که دو رویکرد خبری و طلبی در این آیات وجود دارد؛ به‌عبارت دیگر جملات این سوره برخی به‌صورت جملاتی توصیفی– خبری و برخی به صورت جملات طلبی- انشائی شروع شده‌اند. در نوع خبری آن توصیف، فرم غالب در تبیین محتوای آیات است و در ساختار طلبی، کنش‌گفتار ثابت "منادی" همراه با امر و یا نهی و یا هر دوی آنها به کار گرفته شده است که نشان از وجوه گوناگون دیدگاه الهی در موضوع ایمان و جامعه ایمانی دارد.
- هم‌آیی مفهوم ایمان با مفاهیمی چون عمل صالح، انفاق، برپایی نماز و موضوعات دیگری که بدان اشاره شد، نشان‌دهنده آن است که در دیدگاه الهی مراتب سه‌گانه زبانی، قلبی و عملی ایمان در تعاملی همواره و تفکیک‌ناپذیر با یکدیگر قرار دارند.

منابع

قرآن کریم

آذربایجانی، مسعود (۱۳۸۵)، «ساختار معنایی ایمان در قرآن»، *انجمن معارف اسلامی ایران*، سال دوم، شماره دوم، صص۱۱- ۴۸.

بندرریگی، محمد (۱۳۷۰)، *منجد الطلاب*، چاپ هفتم، تهران: انتشارات اسلامی.

رهبر، عباسعلی و مسعود آخوند مهریزی (۱۳۸۸)، «تحلیل گفتمانی نظام اندیشگی رهبری انقلاب اسلامی»، *زمانه*، شماره ۸۴- ۸۵، صص۲۳ – ۳۱.

سلطانی، سید علی اصغر (۱۳۹۷)، *قدرت، گفتمان و زبان*، چاپ ششم، تهران: نشر نی.

سیاح، احمد (۱۳۷۰)، *فرهنگ بزرگ جامع نوین*، چاپ چهاردهم، تهران: اسلام.

صفوی، کورش (۱۳۹۹)، *درآمدی بر معناشناسی*، چاپ ششم، تهران: سوره مهر.

عارفی، محمد یونس (۱۴۰۲)،«بررسی تطبیقی واژه "عروۀ الوثقی" در آیه ۲۵۷ سوره بقره از منظر فریقین»، دوفصلنامه علمی- ترویجی مطالعات قرآن و حدیث ، سال یازدهم، شماره ۲۱، صص۸۳-۱۱۵.

فتوحی، محمود (۱۳۹۸)، *سبک‌شناسی، نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها*، چاپ چهارم، تهران: سخن.

فرکلاف، نورمن (۱۳۹۹)، *تحلیل گفتمان انتقادی*، ترجمه روح الله قاسمی، چاپ دوم، تهران: اندیشه احسان.

لاینز، جان (۱۳۹۱)، *درآمدی بر معنی شناسی*، ترجمه کورش صفوی، تهران: علمی.

لی، الیسون و کیت پوینتون (۱۳۸۸)، *فرهنگ و متن*، ترجمه حسین چاوشیان، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

مهاجر، مهران و محمد نبوی (۱۳۷۶)، به سوی زبانشناسی شعر، تهران: نشر مرکز.

محدثی، جواد (۱۳۷۶)، «فرهنگ قرآنی: ۱. ایمان چیست؟ مومن کیست؟» *بشارت*، شماره ۱، صص ۱-۱۰.

محسنی، سید جواد (۱۳۹۱)، «جستاری در نظریه و روش تحلیل گفتمان فرکلاف»، *معرفت فرهنگی و اجتماعی*، سال ۳، شماره ۳، صص ۶۳- ۸۶.

مقدمی، محمد تقی (۱۳۹۰)، «نظریه تحلیل گفتمان لاکلا و موف و نقد آن»، *معرفت فرهنگی و اجتماعی*، سال ۲، شماره ۲، صص ۹۱- ۱۲۴.

میرصابری، انسیه سادات و انسیه خزعلی (۱۴۰۱)، «تحلیل تصویری آیات تقابلی انفاق (مطالعه موردی آیات موردی آیات ۲۷۴- ۲۶۱ سور البقره)»، فصلنامه علمی :تحقیقات علوم قرآن و حدیث" دانشگاه الزهرا(س)، سال بیستم، شماره ۳، پیاپی ۵۹٪ صص۲۲۲-۱۹۳.

یحیائی ایله‌ای، احمد (۱۳۹۰)، «تحلیل گفتمان چیست؟»، *دوماهنامه تحقیقات روابط عمومی*، شماره ۶۰، صص ۵۸- ۶۴.

OpenAI. (2025). *ChatGPT (Version 5.1) [Large language model]*. https://www.openai.com

Transliterated References (OpenAI, 2025)

Quran Karim [in Arabic]

Azarbayajani, Masud. (1385). “Sakhtar ma nayi iman dar Quran.” *Anjoman Maaref Eslami Iran*, 2(2), pp. 11–48. [in Persian]

Bandar Rigi, Mohammad. (1370). *Munjid al-Tullab*, Chap haftom. Tehran: Entesharat Eslami. [in Arabic]

Rahbar, Abbas Ali & Masud Akhund Mehrizi. (1388). “Tahlil goftemani nezam andishegi rahbari enqelab eslami.” *Zamaneh*, Nos. 84–85, pp. 23–31. [in Persian]

Soltani, Seyed Ali Asghar. (1397). *Ghodrat, Gofteman va Zaban*, Chap sheshom. Tehran: Nashr Ney. [in Persian]

Sayyah, Ahmad. (1370). *Farhang Bozorg Jame Novin*, Chap chahardahom. Tehran: Eslam. [in Persian]

Safavi, Kurosh. (1399). *Daramadi bar Manashenas i*, Chap sheshom. Tehran: Sureh Mehr. [in Persian]

Arefi, Mohammad Yunus. (1402). “Barrasi tatbighi vajeh arwat al wuthqa dar aye 257 Surah Baqarah az manzar fargheyn.” *Do Faslname Elmi Tarviji Motaleat Quran va Hadith*, Sal yazdahom, No. 21, pp. 83–115. [in Persian]

Fotouhi, Mahmoud. (1398). *Sabkshenasi: Nazariyeha, Ravashha va Roykardha*, Chap chaharom. Tehran: Sokhan. [in Persian]

Fairclough, Norman. (1399). *Tahlil Gofteman Enteqadi*, tr. Ruhollah Ghasemi, Chap dovom. Tehran: Andisheh Ehsan. [in Persian]

Lyons, John. (1391). *Daramadi bar Mani Shenasi*, tr. Kurosh Safavi. Tehran: Elmi. [in Persian]

Lee, Alison & Kate Poynton. (1388). *Farhang va Matn*, tr. Hossein Chavoshian. Tehran: Pazhuheshkade Motaleat Farhangi va Ejtemai. [in Persian]

Mohajer, Mehran & Mohammad Nabavi. (1376). *Be Su ye Zabanshenasi Sher*. Tehran: Nashr Markaz. [in Persian]

Mohaddesi, Javad. (1376). “Farhang Qurani: Iman chist? Momen kist?” *Besharat*, No. 1, pp. 1–10. [in Persian]

Mohseni, Seyed Javad. (1391). “Jostari dar nazariye va ravesh tahlil gofteman Fairclough.” *Marefat Farhangi va Ejtemai*, Sal 3, No. 3, pp. 63–86. [in Persian]

Moghaddami, Mohammad Taqi. (1390). “Nazariye tahlil gofteman Laclau va Mouffe va naqd an.” *Marefat Farhangi va Ejtemai*, Sal 2, No. 2, pp. 91–124. [in Persian]

Mir Saberi, Ansieh Sadat & Ansieh Khazali. (1401). “Tahlil tasviri ayat teqaboli anfaq (motale eh moredi: ayat 261–274 Surah Baqarah).” *Faslname Elmi Tahqiqat Olum Quran va Hadith*, Daneshgah Al Zahra, Sal bistom, No. 3, Payapi 59, pp. 193–222. [in Persian]

Yahyaei Eilaei, Ahmad. (1390). “Tahlil gofteman chist?” *Domaahname Tahqiqat Ravabet Omumi*, No. 60, pp. 58–64. [in Persian]

Reexamining the Linguistic Techniques of the Quran in Describing the Believers Based on Fairclough's Level of Descriptive Theory (Case Study: Surah al-Baqarah)

Ezzat Molaebrahimi*
(Professor, Department of Arabic Language and Literature, University of Tehran, Tehran, Iran)
Zohreh Noraeinia
(Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Islamic Azad University, Yadegar-e Imam Khomeini (RA) Branch, Shahr-e Rey, Tehran, Iran)

Abstract
Recognizing and explaining Quranic concepts in a systematic manner is a topic that has attracted the attention of many researchers in the field of religious texts, especially Quranic studies. In this regard, the present study has attempted to apply Fairclough's theory of critical discourse analysis to the analysis of the verses of Surah Al-Baqarah to examine the concept of faith and the indicators of faith in these verses. Since the Holy Quran is considered a supreme example of rhetoric and eloquence, the manifestations of these indicators have crystallized in the linguistic structure of the verses and in various types of lexical and syntactic relations, as well as semantic values and expressive forms. This research aims to explain the divine discourse on this matter and also to answer the question of how analyzing these verses based on Fairclough's theory can lead to expanding and deepening the level of semantic interpretation and coherence of the concept of faith in the verses of Surah Al-Baqarah, the largest and second Surah of the Holy Quran. The findings of the research, which were conducted with a qualitative approach and in a descriptive-analytical manner and by applying the level of description of Fairclough's model, show that the word faith in these verses is used in a series of relationships such as semantic order, congruence, semantic inclusion, synonymy, and semantic contrast and contradiction with other concepts; a significant part of the current processes is in the form of adverbs, and the most prominent images are expressed through contrasting similes. In addition, in the external context, various coherence elements such as repetition, reference, connection, and deletion are seen. The results of the research indicate that applying the verses under study to the Fairclough model can expand the level of interpretation and strengthen the semantic coherence of these verses regarding the concept of faith.
***Keywords**:* Holy Quran, Surah Al-Baqarah, the believers, discourse analysis, Fairclough

---

Extended Abstract (OpenAI, 2025)

Introduction
Surat al-Baqara, the longest chapter of the Qur’an and a Medinan surah, offers

one of the most comprehensive Qur'anic constructions of faith (īmān) and the identity of the believers. Its title is linked to the story of the cow of the Children of Israel, but its dominant concern is the formation of a believing community in belief, practice, and social ethics. Since the classical sciences of rhetoric themselves arose from reflection on the Qur'anic text, a renewed, linguistically grounded reading of Qur'anic discourse remains crucial. Critical Discourse Analysis (CDA), especially Norman Fairclough's model, treats language as social action and thus allows the verses of al-Baqara to be approached as discourse rather than as isolated theological statements. While previous research has treated al-Baqara through speech act theory, conceptual blending, or metaphor, and faith through mainly doctrinal approaches, no study has systematically examined how the Qur'an represents "the people of faith" using Fairclough's descriptive level. This article addresses that gap.

Methodology

The study adopts Fairclough's three-dimensional model of CDA but restricts itself to the first dimension, the descriptive analysis of the text. A set of verses from Surat al-Baqara that characterize the believers or contrast them with disbelievers, hypocrites, and other groups is selected and examined in detail. On the descriptive level, the analysis explores the experiential values of key lexical items (īmān, taqwā, hudā, islām, birr, falāḥ), the semantic relations among them (hyponymy, synonymy, antonymy), patterns of collocation and co-occurrence, grammatical and syntactic choices (tense, voice, sentence type), cohesive devices (repetition, reference, coordination, ellipsis), and the limited but strategic use of simile, metaphor, and parable. The method is qualitative and descriptive–analytical, combining CDA tools with insights from semantics, rhetoric, and Qur'anic studies.

Results

The findings demonstrate that faith in Surat al-Baqara functions as a dynamic, relational, and multi-dimensional concept, never isolated from its moral, emotional, and social contexts. Faith is consistently intertwined with taqwā, guidance, islām, righteousness, and ultimate salvation, creating a layered semantic architecture. Faith enables taqwā; taqwā prepares the ground for divine guidance; and guidance ensures moral clarity and spiritual success. The concept of birr, widely developed in verse 177, gathers within its scope a constellation of beliefs and actions: belief in God, the Last Day, angels, scriptures, and prophets; acts of charity; prayer; zakāt; fulfillment of covenants; and patience in times of difficulty. Thus, birr serves as a semantic umbrella under which faith appears as both a foundational and yet incomplete element unless accompanied by ethical and ritual performance.

The collocational behavior of īmān further reinforces this relational view. Throughout al-Baqara, faith appears in constant association with belief in the unseen, performance of prayer, charity, adherence to prophetic tradition, commitment to divine scripture, belief in the Last Day, and practice of righteous deeds. It also co-occurs with migration, striving in God's path, and fulfillment of moral covenants. This pattern affirms the Qur'an's insistence on the three inseparable dimensions of faith: verbal confession, internal conviction, and outward action. The repeated pairing of faith with ṣalāh (prayer) and infāq (charity) reflects both the spiritual discipline and the social responsibility

required of believers. Semantic relations amplify this picture. Inclusion relations place faith within broader constructs such as birr and taqwā, while near-synonymy links guidance and success to the believer's state. Antonymy structures much of the surah's moral discourse: faith versus disbelief, light versus darkness, guidance versus misguidance, Paradise versus Fire. The vivid imagery of God bringing believers "from darknesses into light" while the patrons of the disbelievers lead them into deeper darkness encapsulates the Qur'an's moral hierarchy and ideological positioning.

Grammatical patterns further shape this representation. Actions of the believers are typically expressed in the imperfect tense and active voice—"they believe," "they establish," "they spend"—suggesting continuity and renewal. Imperative and prohibitive constructions appear frequently in direct addresses beginning with "O you who believe," underscoring the believers' identity as a morally addressed community bound by divine law. These vocatives introduce rulings on fasting, retaliation, financial dealings, ethical behavior, and communal discipline. Passive constructions in eschatological contexts subtly reinforce God's role as the ultimate agent behind reward and provision. Cohesive devices strengthen thematic unity: repetition of pronouns and demonstratives ("those," "they," "these"), repeated descriptions of reward and reassurance ("no fear upon them, nor shall they grieve"), and parallel structures link verses across the surah into a cohesive discourse on faith. Figurative language, though employed sparingly, appears in crucial moments: the firm handhold that symbolizes unshakable faith, the light–darkness imagery that dramatizes spiritual destinies, and parables of fertile high ground or barren rock that illustrate the outcomes of sincere versus insincere charity. These images make abstract spiritual concepts physically imaginable, reinforcing the Qur'anic argument through sensory experience.

Conclusion

Applying Fairclough's descriptive level to verses on faith in Surat al-Baqara reveals īmān as a dynamic, relational concept whose validity depends on its integration with piety, guidance, righteous action, and communal obligations. The Qur'anic image of the believers emerges from the interaction of lexical choice, semantic relations, grammar, cohesion, and controlled use of imagery, rather than from doctrinal statements alone. Faith is consistently represented as more than verbal assent: it requires inner conviction, continuous practice, and full submission to divine guidance. At the same time, the discourse constructs sharp contrasts with disbelief, hypocrisy, and injustice, assigning distinct linguistic and symbolic markers to each group. The study suggests that Fairclough's model is highly suitable for Qur'anic analysis and that extending the inquiry to the interpretive and explanatory levels, and to other surahs, can further enrich both Qur'anic studies and critical discourse analysis.

فصلنامه مطالعات ادب اسلامی | فصلية دراسات الأدب الإسلامي
دوره ۴، شماره ۲، پیاپی ۹، پاییز ۱۴۰۴ | السنة ۴، العدد ۲، التسلسل ۹، خریف ۲۰۲۵

تحلیل نگاشت‌های استعاره‌های مفهومی هستی‌شناختی از نوع «شیء انگاری» در قرآن کریم

حسین خانی کلقای*[1] (استادیار گروه عربی دانشکده خوی، دانشگاه علوم ومعارف قرآن کریم، خوی، ایران)

DOI: 10.22034/jilr.2025.142877.1228

CC BY

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۳ | صفحات: ۱۶۵-۱۸۷ | تاریخ الوصول: ۲۰۲۵/۰۱/۰۲
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۷ | تاریخ القبول: ۲۰۲۵/۰۳/۰۷

چکیده

بررسی و تحلیل مفاهیم بلند وحیانی از منظر دیدگاه‌های زبان شناختی، ساختار فکری قرآن کریم را برای ما می‌نمایاند و ما به فهم حقایق قرآنی رهنون می‌سازد. نظریه استعاره‌های مفهومی، یک امکان زبانی برای مفهوم سازی پدیده‌ها و مفاهیم معنوی و انتزاعی قرآن کریم است، استفاده از این ابزار زبان شناختی در درک و فهم مقوله های قرآنی بسیار کارساز است. «شیء انگاری» یک نوع استعاره مفهومی هستی‌شناختی است که پدیده‌ها و مفاهیم را به مثابه یک شیء مادی مفهوم سازی کرده و به تصویر می‌کشد.ارتباط‌های که قرآن کریم میان فضاهای مادی و معنوی فراهم می‌کند مخاطب را بی‌وقفه درگیر این ارتباط‌ها کرده و در اندیشه و فهم او تحول ایجاده کرده و جهان‌بینی او را در راستای جهان‌بینی توحیدی قرار می‌دهد. بر این اساس این مقاله با روش تصیفی- تحلیلی نمونه‌هایی از استعاره مفهومی هستی شناختی(وجودی) از نوع "شیء انگاری" را در قرآن کریم مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است که نتایج حاصله نشان می‌دهد که «شیء آویزان صدادار» (مُذَبذَب)، یک تصویر ناب و محسوس از صفات بی‌هدفی، بی‌جهتی و سرگردانی منافقان را به نمایش می‌گذارد، پاره نمودن طناب پیمان، خیمه زدن ذلت و بدبختی بر روی کافران یهودی نمونه‌ای دیگر استعاره‌های مفهومی «شیء انگاری» در قرآن کریم است که این مفاهیم انتزاعی را به شکل خیلی ملموس و مادی به تصویر کشیده است تا در نظام‌مفهومی قرآن درک روشن و عمیقی از آنها در اختیار مخاطب قرار دهد.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، استعاره مفهومی، استعاره هستی شناختی (وجودی)، شیء انگاری

[1] نویسنده مسؤول؛ پست الکترونیک: khani@quran.ac.ir

تحليل خرائط الاستعارات المفاهيمية الوجودية من نوع «تشييء» في القرآن الكريم

الملخّص

إن دراسة وتحليل مفاهيم الوحى الطويلة من منظور لغوى يبين لنا البنية الفكرية للقرآن الكريم ويقودنا إلى فهم الحقائق القرآنية. تعتبر نظرية الاستعارات المفهومية إمكانية لغوية لتصور الظواهر والمفاهيم الروحية والتجريدية فى القرآن الكريم، واستخدام هذه الأداة اللغوية فعال للغاية فى فهم المقولات القرآنية. "التشييء" هو نوع من الاستعارة المفهومية الأنطولوجية التى تصور وتصور الظواهر والمفاهيم كأشياء مادية، والروابط التى يوفرها القرآن الكريم بين الفضاءات المادية والروحية تجعل الجمهور منخرطا فى ذلک الفكر والفهم وجعل رؤيته للعالم تتماشى مع النظرة التوحيدية للعالم. وبناء على ذلک، فقد قامت هذه المقالة بتحليل أمثلة من الاستعارات المفهومية الأنطولوجية (الوجودية) من النوع "التشييء" فى القرآن الكريم باستخدام المنهج الوصفى التحليلى، وأظهرت النتائج أن "الشيء المعلق السبر"، يعرض صورة نقية وملموسة لعبث المنافقين وضياعهم وتيههم وتمزيق حبل العهد والخيمة إن إلقاء الذل والبلاء على الكفار اليهود هو مثال آخر على الاستعارات المفاهيمية لـ "التشييء" فى القرآن الكريم، والتى صورت هذه المفاهيم المجردة فى شكل ملموس ومادى للغاية، وذلک لتوفر للجمهور صورة واضحة ومفيدة. الفهم العميق لها فى النظام المفاهيمى للقرآن.

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، الاستعارة المفهومية، الاستعارة الوجودية ، التشييء

مقدمه و بیان مسأله

انسان با توجه به ساختار ذهنی خود کـه حالـت اسـتعاری دارد، مقولـه‌هـا و مفـاهیم انتزاعـی را بـا شباهت‌سازی ادراک و فهم می‌کند. به عبارت دیگر مفاهیم معنوی و غیرمادی را بر اساس تجربیـات مادی و حسی خود مفهوم‌سازی کرده و می‌فهمد. دنیای متافیزیک و فراماده بـا ذهـن مـادی آدمـی قابل درک نیست مگر این‌که بر اساس مؤلفه‌های مادی و تجربیات اجتماعی، مقوله‌بندی و مفهـوم-سازی شده باشند.

استعاره و مجاز از مهم ترین پدیده‌های زبانی هستند که در چهـارچوب علـوم شـناختی معنـا و مفهوم جدیدی پیدا کرده‌اند. استعاره و مجاز در زبان شناسی سنتی صـرفاً ابزارهـایی بـرای زیبـایی تعبیرهای زبانی بودند؛ اما در چشم انداز جدید این علوم، استعاره و مجاز جزء اساسـی تفکـر بشـر و بلکه وجه و بعد بنیادی آن هستند تفکر بشر استعاری اسـت، همـان طـوری کـه ادراک بشـر وجـه استعاری دارد، استعاره به نحوه فهم و ادراک عالم واقع برمی‌گردد (قائمی‌نیا، ۱۳۹۶ ش: ۱۹). استعاره در زندگی روزمره ما نه تنها در زبان، بلکه در اندیشه و عمل نیز نفوذ دارد. ماهیت نظام مفهومی عـادی ما، که اندیشه و عمل مان مبتنی بر آن است، از بنیادی استعاری است (لیکاف و جانسون، ۱۴۰۰ ش: ۹). عمدتاً بر اساس شواهد زبانی دریـافتیم کـه ماهیـت بخـش عمـده‌ای از نظـام مفهـومی روزمـره مـا استعاری است (همان: ۱۰) این دیدگاه در خصوص استعاره، تحت عنوان نظریه «استعاره مفهومی» در سال ۱۹۷۹ از سوی جورج لیکاف و مارک جانسون در کتابی با عنوان «استعاره‌هایی کـه بـا آن هـا زندگی می‌کنیم» ارائه شده است. این نظریه به انسان این امکان را می‌دهد کـه پدیـده‌ها و مفـاهیم معنوی و انتزاعی که تصویر روشنی از آن ها نداریم بر اساس تجارب فیزیکی، اجسام، سـمت گیـری فضائی و مانند آن، شکل خیلی دقیق در ذهن خود مفهوم سازی کرده و درک کند.

بررسی مفاهیم قرآنی و وحیانی از منظر این نظریه زبان‌شناختی می‌تواند برای ما روشن کند که قرآن چه ساختار فکری را دنبال می‌کند. چرا که با بررسی و تحلیل استعاره‌های قرآنی می‌تـوان بـه جهان‌بینی قرآن‌کریم هم دست یافت. بنابراین این پژوهش بر آن اسـت کـه نمونـه‌هایی از اسـتعاره هستی‌شناختی از نوع «شیء انگاری» را در قرآن کریم مورد تحلیل و بررسی قـرار دهـد تـا از ایـن مسیر بتوان مفاهیم وحیانی را که در چهارچوب مفاهیم مادی و حسی که از طرف خداونـد متعـال، مفهوم سازی شده‌است، خوب درک کرده و به پیام الهی این آیات و جهان‌بینی قـرآن کـریم دسـت یافت. ارتباط‌هایی که قرآن میان فضاهای مادی و معنوی برقرار می‌کند مخاطبش را پیوسـته میـان دو فضا درگیر کرده و اندیشه و فهم او را نسبت به مقوله‌های گوناگون متحـول کـرده و عمـق مـی-بخشد.

سؤالات تحقیق

۱. استعاره‌های هستی شناختی از نوع «شیء انگاری» چگونه میان فضاهای مادی و معنوی برای شناخت مفاهیم و پدیده‌های قرآنی ارتباط ایجاد می‌کنند ؟

۲. نگاشت های استعاره‌های مفهومی «شی انگاری» در قرآن چگونه بیان شده است ؟

پیشینه تحقیق

بررسی‌های انجام شده نشان می‌دهد در خصوص استعاره‌های مفهومی در قرآن‌کریم مقالات و پژوهش‌های انجام شده که به برخی از آن ها اشاره می‌شود، ولی در موضوع استعاره هستی شناختی آن هم از نوع «شی انگاری» در قرآن‌کریم پژوهش مستقلی انجام نشده است و این پژوهش برآنست ضمن آوردن نمونه‌های از این نوع استعاره مفهومی، به تبیین و تحلیل مفهوم‌سازی مقوله‌های متعدد معنوی و حیانی بپردازد.

- «استعاره‌های مفهومی در قرآن از منظر زبان‌شناسی شناختی» اثر دکتر حسین هوشنگی و محمود سیفی‌پرگو، *پژوهشنامه علوم و معارف قرآن کریم*، سال اول، شماره ۳، تابستان ۱۳۸۸. این پژوهش پس از معرفی و مرور نظریهٔ استعارهٔ مفهومی، برخی حوزه‌های مفهومیِ مبدأ در قرآن کریم -مانند بدن، حیوانات و گیاهان- را بررسی می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه این حوزه‌ها در شکل‌گیری معانی استعاری و نظام تصویرپردازی قرآن نقش دارند.
- «استعارهٔ مفهومی آیهٔ نور در قرآن» نوشته بهجت‌السادات حجازی، *فنون ادبی*، سال هشتم، پاییز ۱۳۹۵. این مقاله به تحلیل استعاره‌های مرتبط با حوزهٔ مفهومی «نور» در قرآن می‌پردازد. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که فهم استعارهٔ کلانِ «اللَّهُ نورُ السَّمَواتِ وَالأرض» بر پایهٔ مجموعه‌ای از خرده‌استعاره‌ها استوار است که معادل‌های معنایی نور را در ساختار بیانی و معرفتی آیات تبیین می‌کنند.
- «استعاره‌های جهتی در قرآن با رویکرد شناختی» اثر فاطمه یگانه و آزیتا افراشی، *ماهنامه جستارهای زبانی*، آذر و دی ۱۳۹۵. این پژوهش به بررسی استعاره‌های جهتیِ قرآن بر اساس چارچوب زبان‌شناسی شناختی می‌پردازد. تحلیل داده‌ها نشان می‌دهد که واژه‌های جهت‌نما در قرآن کاربردهایی فراتر از معنای اصلی خود یافته و در نقش استعاری به‌کار رفته‌اند؛ امری که می‌توان آن را یکی از ویژگی‌های معناشناختی برجستهٔ زبان قرآن دانست.

چارچوب نظری

نظریه استعاره مفهومی

به‌طور خلاصه، دیدگاه کلاسیک به رغم تقسیم استعار ه به انواع مختلف و درنظرگرفتنِ کارکردهـای گوناگون برای آن، در نهایت استعاره را دارای یک کارکرد اصلی‌که همان شکوهمندسـازی و پیرایـه بندیِ گفتار و نوشتار، می داند ؛ کارکردی که می تواند سیاق کلام را از سطح عادی و معمولِ زبـان فراتر برد. نظریهٔ استعار ۀ مفهومی برخلاف دیدگاه کلاسیک استعاره، بر ایـن بـاور اسـت کـه کـانون استعاره در

مفهو م است، نه در کلمات، بنیان استعاره نه براسـاس شـباهت، کـه برپایـهٔ ارتبـاط قلمروهـای متقاطع همزمان در تجربهٔ انسان و درک شباهت های این حوزه هـا شـکل گرفتـه اسـت همچنـین بخش عمدهٔ نظامِ مفهومیِ ما استعاری اسـت کـه شـامل مفـاهیم عمیـق و پایـدار ی چـون زمـان، رخدادها، علل، اخلاق، ذهن و... می شود (هاشمی، ۱۳۸۹: ۱۱۹-۱۴۰).

استعاره به نظر بیشتر مردم، ابزاری برای تخیل شاعرانه و آرایـش بلاغـی اسـت. موضـوع، زبـان غیرعادی است؛ نه زبان عادی و روزمره؛ بنابراین، استعاره فقط مشخصهٔ زبـان، یعنـی واژه‌هـا تعبیـر می‌شود، نه اندیشه یا رفتار. به همین دلیل، بیشتر مردم فکر می‌کنند که بدون استعاره می‌توانند بـه طور کامل روزگار بگذرانند. بر عکس، ما دریافته‌ایم که استعاره در زندگی روزمرهٔ ما نه‌تنها در زبـان، بلکه در اندیشه و عمل نیز نفوذ دارد. ماهیت نظام مفهومی عادی ما که اندیشه و عملمان مبتنی بـر آن است، از بنیاد استعاری است (لیکاف و جانسون ۱۴۰۰ش: ۹).

نظریه «استعاره مفهومی» مشهور به «استعاره شناختی» از نظریات مهم زبان‌شناسی شـناختی محسوب می‌شود که این نظریه، در سال ۱۹۸۰، توسط «جورج لیکاف و مـارک جانسـون در کتـاب استعاره‌هایی که با آن‌ها زندگی می‌کنیم» مطرح شد. بر پایه ایـن نظریـه، اسـتعاره صـرفاً پدیـده‌ای زبانی نیست، بلکه ریشه در نظام مفهومی ذهن انسان داشته و عمـلاً سـاختار ادراک و دریافت‌هـای آدمی را نیز شکل می‌دهد (خرقانی، ۱۳۹۸ش: ۱۱۷/۱).

جوهر استعاره، فهم و تجزیهٔ یک نوع چیز، برحسب تجربه نوع دیگر است. استعاره صرفاً مسئله واژه نیست؛ بلکه فرایندهای اندیشهٔ انسان، عمدتاً اسـتعاری‌اند. اسـتعاره‌ها بـه ایـن دلیـل در قالـب عبارت‌های زبانی ظاهر می‌شوند که در نظام مفهومی انسان، حضور دارند (لیکاف و جانسـون، ۱۴۰۰: ۱۲) بنابراین می‌توان استعاره مفهومی را چنین تعریف کرد: «فهم بخشی از حوزهٔ ادراکی در چهـارچوب الفاظ حوزهٔ ادراکی دیگر» (نورگارد و دیگران، ۱۳۹۴: ۹۲). هر «اسـتعاره مفهـومی» دارای یـک حـوزه‌ی مبدأ، و یک حوزهٔ مقصد (هدف) و یک نگاشت، انطباق مبدأ بر مقصد است (خرقانی، ۱۳۹۸ش: ۱۱۹/۱).

به رابطه میان حوزه مبدأ و حوزه مقصد که به شکل تناظرهایی میان دو مجموعه صورت می‌گیرد،"نگاشت" اطلاق می‌شود. ذهن مادی انسان با استفاده از این نگاشت ها و انطباق‌های میان حوزه مادی و حسی مبدأ و حوزه معنوی و انتزاعی مقصد، به ادراک دقیق مفاهیم معنوی دست می‌یابد.

استعاره‌های مفهومی در سه دسته تقسیم‌بندی شده‌اند:

استعاره‌های ساختاری: در این نوع استعاره، یک حوزه مفهومی بر اساس حوزه مفهومی دیگر فهمیده می‌شود بنابرین کانون استعاره مفهوم است نه کلمات. این نوع استعاره، به ما امکان می‌دهد که یک مفهوم کاملاً ساختمند و خوش تعریف را برای ساختاربخشی به مفهوم دیگر به کار ببریم. این نوع استعاره‌ها بر اساس همبستگی نظام‌مند در تجربهٔ ما شکل می‌گیرند. به‌عنوان‌مثال: در استعاره «بحث منطقی جنگ است» این استعاره به ما امکان می‌دهد که بحث منطقی را بر حسب چیزی که راحت آن را می‌فهمیم، نزاع فیزیکی، مفهوم‌سازی کنیم (لیکاف و جانسون، ۱۴۰۰ش: ۸۴).

استعاره‌های جهتی – فضایی: در این نوع استعاره، نه یک مفهوم بر حسب دیگری، بلکه در عرض یک نظام کامل از مفاهیم نسبت به دیگری سازمان‌دهی می‌شود. این نوع استعاره را استعاره‌های حتمی - فضایی می‌نامیم، چون بیشتر آن با سمت‌گیری فضایی مانند: بالا - پایین، داخل، خارج و... سروکار دارند (همان: ۲۳).

استعاره‌های هستی‌شناختی (وجودی): فهم تجربه‌های ما بر حسب اجسام و مواد، به ما امکان می‌دهد که بخش‌هایی از تجربهٔ خود را انتخاب و با آن‌ها به‌صورت هستی‌ها و مواد مجزای از یک نوع، یک‌نواخت برخورد کنیم. وقتی بتوانیم تجربه‌های خود را به‌صورت هستی یا ماده شناسایی کنیم، می‌توانیم به آن‌ها اشاره کنیم، آن‌ها را مقوله‌بندی یا دسته‌بندی کنیم و به‌صورت کمّی درآوریم و از این راه، دربارهٔ آن‌ها استدلال کنیم (همان: ۳۷).

استعاره مفهومی هستی‌شناختی (وجودی)

استعاره‌های مفهومی درسه دسته، استعاره‌های ساختاری، استعاره های جهتی- فضایی و استعاره‌های هستی شناختی (وجودی) تقسیم بندی شده‌اند. در این نوع استعاره، وجود و هستی یک چیزی بر اساس وجود چیز دیگری فهمیده می‌شود. استعاره‌های هستی‌شناختی، هدف‌های گوناگونی را برآورده می‌کنندو تجربهٔ افزایش قیمت‌ها را در نظر بگیرید که به طور استعاری می‌توان از طریق اسم تورم آن را یک هستی در نظر گرفت؛ "باید به تورم مبارزه کنیم" (لیکاف و جانسون، ۱۴۰۰ش: ۵۱). بنابراین تورم به مثابه یک دشمن مفهوم‌سازی شده که بایستی با تمام قدرت در مقابل آن استادگی کنیم.

در این نوع استعاره‌ها، وجود چیزی را در قالب چیز دیگر می‌فهمیم. برای مثال چیز غیر مادی را در قالب شیء مادی می‌فهمیم، یا یک شیء بی جان را در قالب یک گیاه یا یک انسان می‌فهمیم (خرقانی، ۱۳۹۸ش: ۱۲۲/۱).

استعاره وجودی (هستی‌شناختی) اقسام گوناگونی می‌تواند داشته باشد، البته این بدین معنا نیست که همه این اقسام کاربرد دارند، ولی از نظر عقلی وجود این اقسام امکان‌پذیر است ممکن است ما وجود یک شیء غیر مادی را در قالب شیء مادی - جسم یا گیاه یا انسان - یا وجود یک شیء مادی در قالب شیء غیر مادی پردازش کنیم، همچنین ممکن است یک شیء مادی را در قالب شیء مادی دیگری پردازش می‌کنیم (قائمی نیا، ۱۳۹۶ ش: ۳۰۲).

بررسی‌ها نشان می‌دهد قرآن کریم از همه موجودات واقع در زنجیره بزرگ هستی از جمله ؛ طبیعت و پدیده‌های طبیعی، اشیاء و موجودات بی‌جان، گیاهان، حیوانات و بشر و پدیده‌های بشری، برای نشان دادن حقائق معنوی و مجرد کمک گرفته است. و قرآن این حقایق را در ارتباط با استعاره های راجع به سلسله مراتب موجودات ارائه می‌دهد و میان آن ها ارتباط و نظم خاصی می‌بیند (همان: ۲۹۵).

نوع خاصی از استعاره ی وجودی، «شیء انگاری» است به طوریکه فعالیت موجودات و پدیده‌های معنوی و مفاهیم انتزاعی به مثابه یک «شیء» فرض می‌شود و ما آن ها را با توجه به شباهت‌های هستی شناختی و معرفت شناختی میان آن‌ها، بهتر می‌فهمیم . در قرآن کریم از این امکان زبان شناسی شناختی به بهترین و زیباترین شکل برای مفهوم سازی مفاهیم معنوی و اخلاقی و دینی بهره برده است که نمونه‌هایی از این آیات را در این مقاله مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد.

تحلیل نمونه‌های قرآنی استعاره هستی‌شناختی «شیء انگاری»

شیء آویزان صدادار

کاربرد واژه "مذبذب" که از ویژگی‌های اشیاست، برای توصیف انسان منافق، استعاره هستی-شناختی از نوع شیئ‌انگاری را می‌نمایاند.

﴿مُذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَلَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا﴾ (نساء/۱۴۳) در این آیه مُذَبذَب: اسم مفعول از مصدر ذبذبهٔ بوده و مفهوم اصلی و مرکزی آن در زبان عربی عبارت است از حرکت و جابجایی یک شیء معلق در هوا. (فراهیدی، بی تا: ۱۷۸/۸ / ابن منظور، بی تا: ۳۸۴/۱) و یا اشیائی که از کجاوه یا سر شتر به منظور زینت آویزان می‌شود (ابن منظور، بی‌تا: ۷/ ۳۸۴) صدای حرکت شیء آویزان را هم ذبذبه گویند که برای استعاره از اضطراب و حرکت به کار رفته است (صافی: ۱۴۱۸ ق: ۲۱۶/۵).

در این آیه شریفه، خداوند متعال یکی از ویژگی‌ها و صفات منافقین را به شکل هنرمندانه و اعجاز گونه و به صورت استعاره مفهومی هستی‌شناسی از نوع «شیء انگاری» در کمال زیبایی به تصویر می‌کشد به طوریکه حال انسان منافق را به یک «شیء آویزان صدادار» تشبیه می‌کند که از سقفی آویزان شده و آن طرف و این طرف، حرکت می‌کند و از نوسانات این حرکت صدایی هم برای جلب توجه و خودنمایی تولید می‌کند، آن میان دو چیز در حال جابجائی است بدون اینکه به یکی از آنها تعلق یابد و این صفت منافقین است و آنها میان ایمان و کفر در حال حرکت و جابجایی هستند نه به مومنین حقیقی می‌مانند و نه به کافران واقعی (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۱۱۷/۵)، فضای سازی و تصویری که این استعاره مفهومی از منافق مفهوم سازی می‌کند، بسیار ملموس و قابل تامل است چرا که اگر به مؤلفه‌های این شیء آویزان صدادار (مذبذب) دقت کنیم، ویژگی و خصوصیات منافقین روشن خواهد شد:

- جسم معلق و آویزان ذاتاً فاقد جهت حرکتی است و اصلاً مشخص نیست از کدام سمت به کدام جهت در حال حرکت است و انسان منافق هم شخص سرگردان، متحیر و فاقد برنامه می‌باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش: ۱۷۸/۴)
- جسم معلق و آویزان از سقف عملاً یک مسافت ثابتی را طی کرده و دوباره همان مسافت را باز می‌گردد یعنی کار بیهوده انجام می‌دهد در حقیقت طی مسافت نمی‌کند و اگرچه ساعت‌ها و روزها و سال‌ها در حال حرکت و تکاپو باشد، راه به جائی نخواهد برد و انسان منافق هم چه بسا یک عمر در حرکت و تلاش و مجاهدت بی‌هدف و تزویرانه بوده که در نهایت جز گمراهی و خسران چیزی نصیبش نمی‌شود که ادامه آیه شریفه خیلی زیبا و لطیف به این امر هم اشاره می‌کند ﴿**ومن یضلل الله فلن تجد له سبیلا**﴾ (و هر کس را خدا گمراه کند هیچگاه راه نجاتی برای آنان نخواهی یافت).
- عدم استقرار و ثبات از دیگر مولفه‌های یک شیء آویزان صدادار (ذبذبه) است که از صفات منافقین هم به شمار می‌آید، صف مومن یا صف کافر (این آمد و شد) جز احتقار و بیزاری مومنان نسبت به ایشان، چیزی را بر نمی‌انگیزد و همچنین به نقطه ضعف ذاتی منافقین اشاره می‌کند که نمی‌توانند در یک موضع و جایگاه، نظر و عقیده ثابت بمانند (سید، ۱۴۱۲ ق: ۷۸۴/۲).
- بی‌هدفی، سرگردانی و عدم استقلال و عدم آرامش از دیگر ویژگی‌های ذبذبه است که استعاره از نفاق می‌باشد. فقدان معیار و حکم با شک یکی از صفات و ویژگی‌های منافقین است که یک دیدگاه و موضع ثابت اتخاذ نمی‌کنند، بلکه بر اساس توفیقات و پیروزی جبهه ی کفر و باطل یا جامعه اسلامی (جبهه حق) موضع‌گیری می‌کنند و تنها مصالح و منافع

زودگذر دنیوی را معیار خود قرار می‌دهند (مدرسی، ۱۴۱۹ ق: ۲۳۰/۲). منافق، استقلال فکر و عقیده ندارد و به هر حرکتی می‌چرخد، به دیگران وابسته و بی‌هدف و سرگردان است، آرامش ندارد، چون پیوسته باید موضع جدید، تصمیم فوری و عجولانه بگیرد (قرائتی، ۱۳۸۳ ش: ۱۹۳/۲).

- عدم تعلق و وابستگی به یک طرف و سمت و منافق هم نه بر جبهه حق تعلق دارد و نه به جبهه ی باطل

طرحواره استعاره شیء انگاری منافقین

(حوزه مقصد) منافق	→	(حوزه مبدا) شیء آویزان صدادار
	نگاشت‌ها ↓	
رفتار منافق بدون هدف ثابت	----------	حرکت بی‌هدف
منافق دقیق مشخص نمی‌کند به سمت جبهه حق یا باطل حرکت می‌کند	----------	حرکت بدون جهت مشخص
عدم رهیابی به صراط مستقیم و سرگردانی در گمراهی	----------	حرکت و جنب و جوش بدون طی مسافت
سر و صدا و جلب توجه از نشانه های رفتارهای منافقانه	----------	صدادار بودن حرکت
عدم ثبات عقیده و دیدگاه منافق	----------	عدم ثبات و نماندن در یک سمت
رفتارهای تکراری دوگانه و کلیشه‌ای	----------	حرکت تکراری و یکنواخت
منافق حزب باد بوده و استقلال رای و اندیشه ندارد	----------	حرکت در سمت محرک ها مانند باد
عدم آرامش روحی بخاطر نداشتن موضع ثابت	----------	عدم سکون

پاره کردن طناب عهد و پیمان

﴿الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ (بقره/۲۷) ﴿وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ﴾ (رعد/۲۵)

کاربرد واژه «نقض» برای عهد و پیمان، قرینه‌ای است که نشان می‌دهد این واژه به صورت مجاز از نوع استعاره بکار رفته است. «نقض» در لغت عربی به مفهوم گسستن و پنبه کردن طناب بافته شده یا درست کردن ساختمان محکم بکار رفته است و با واژه «ابرام» (محکم کردن) تقابل معنایی دارد (فراهیدی، بی تا: ۵۰/۵ / راغب اصفهانی، بی تا: ۸۲۱ / مصطفوی، بی تا: ۱۲/ ۲۲۳).

از دیدگاه استعاره سنتی در عبارت «**الذین ینقضون عهد الله**» استعاره مکنیه وجود دارد، به طوری که نقض (پنبه کردن ریسمان) برای ابطال عهد و پیمان بکار رفته است (صافی، ۱۴۱۸: ۸۹/۱ / ابن عاشور، بی تا: ۳۶۲/۱).

استعاره مفهومی به کار رفته در این آیه شریفه، استعاره هستی شناسی از نوع «شیء انگاری» است بدین صورت که عهد و پیمان به مثابه یک طناب محکم بافته شده میان خداوند متعال و انسان ارتباط برقرار نموده است و یک طرف این طناب محکم دست خدا و طرف دیگرش دست انسان است اگر این انسان به ریسمان محکم الهی چنگ بزند و آن را پنبه نکند و خرابش نکند به سر منزل سعادت خواهد رسید. اما گروهی از انسان‌ها، نخ این طناب عهد و پیمان الهی را یکی یکی باز کرده و پاره می‌کنند و ارتباط خود را با خدای خود و اوامر و احکام او قطع می‌کنند و به عبارت قرآنی فساد می‌کنند و در نهایت به لعن و نفرین و بدبختی دچار شده و از بازندگان اصلی و حقیقی عالم هستی، محسوب می‌شوند.

واقعیت این است که برای هر عهد و پیمانی، حداقل، دو طرف متصور است و این دو طرف معاهده را امضاء می‌کنند و متعهد به مفاد آن می‌شوند. خداوند در عمق روح و باطن سرشت انسان، شعور مخصوص و نیروهای ویژه‌ای قرار داده که از طریق هدایت آن می‌تواند، راه راست را پیدا کند و از شیطان و هوای نفس پیروی نکند، به دعوت رهبران الهی پاسخ مثبت داده و خود را با آن هماهنگ سازند. قرآن کریم از این فطرت مخصوص تعبیر به عهد خدا و پیمان الهی می‌کند. در حقیقت این یک پیمان تکوینی است نه تشریعی و قانونی، قرآن می‌گوید: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ (یس/۶۰) (ای فرزندان آدم، مگر از شما پیمان نگرفتم که شیطان را نپرستید که او دشمن آشکار شما است، و مرا پرستش کنید که راه راست همین است) (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۵۴/۱). کسانی که عهد ازلی و فطری خود را نقض می‌کنند در حقیقت

تمامی عهد و پیمان‌ها را نقض می‌کنند چرا که هر عهدی بر پیمان ازلی استوار است (سید، ۱۴۱۲: ۴/ ۲۰۵۸).

از محتوای آیات مذکور استفاده می‌شود که مفاسد عقیدتی و علمی دنیاپرستان در سه محور خلاصه می‌شود:

۱) شکستن پیمان‌های الهی که شامل پیمان‌های فطری، پیمان‌های عقلی و پیمان‌های تشریعی می‌شوند.

۲) قطع رابطه‌ها: رابطه با خدا، رابطه با رهبران الهی، رابطه با خلق و رابطه با خویشتن

۳) فساد در روی زمین که ثمره دو قسمت قبل است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۰/ ۱۹۹).

(حوزه مقصد) باطل کردن و بی وفائی به پیمان نامه	→	(حوزه مبدا) پنبه کردن و پاره کردن نخ های طناب بافته شده
	نگاشت‌ها ↓	
باطل کردن مواد عهدنامه به صورت تدریجی	----------	جداکردن و پاره کردن تک تک نخ ها
اختلال در روابط (خدا و انسان)	----------	از دست دادن استحکام
سقوط انسان به صراط جحیم و سبیل شیطان	----------	پاره شدن طناب

خیمه ذلت و مسکنت:

﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نَصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا ۖ قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ ۚ اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ ۗ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ ۗ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ۗ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾ (بقره/۶۱) **﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَ مَا ثُقِفُوا إِلَّا بِحَبْلٍ مِنَ اللَّهِ وَحَبْلٍ مِنَ النَّاسِ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾** (آل عمران/۱۱۲).

در عبارت «ضربت علیهم الذلت والمسکنه» استعاره مکنیه وجود دارد که «ذلت» و «مسکنت» به خیمه و گنبدی تشبیه شده که بر روی کافران یهودی افراشته شده و طوری به آنها چسبیده که

رهایی از آن برایشان ممکن نیست (صافی، ۱۴۱۸ ق: ۱/ ۱۴۷ / زمخشری، ۱۴۰۷ ق: ۱/ ۱۴۵/ زحیلی، ۱۴۱۸ ق: ۱۷۲/۱ / طبرسی، ۱۳۷۲ ش: ۲/ ۸۱۳).

از منظر نظریه استعاره مفهومی در این دو آیه شریفه، استعاره هستی شناسی از نوع «شیء انگاری» وجود دارد چرا که «ذلت و مسکنت» که مفهوم انتزاعی دارند به مثابه یک شیء مادی (خیمه و گنبد) مفهوم سازی شده که بر سر کافران یهودی طوری برافراشته شده که آنها را بطور کامل احاطه کرده و راه برون رفت از این خیمه شوم و ذلت بار برای این یهودیان میسور نیست.

«مسکنت» به مفهوم فقر مطلق (عسکری، بی تا: ۱/ ۱۹۶ / مصطفوی، بی تا: ۵/ ۱۶۳) و یا به عبارت دقیق‌تر و روشن‌تر «فقر روحی» است که در بنی اسرائیل و یهودیان مورد خطاب این آیه وجود داشت به طوری حتی اگر ثروتمند هم بودند باز خود را در لباس فقر در می‌آوردند تا مالیات ندهند (طبرسی، ۱۳۷۲ ش: ۱/ ۱۹۵). بنی اسرائیل به جای شکرگزاری از نعمت‌های «منّ و سلوی» به فکر زیاده خواهی و تنوع طلبی افتاده و از غذاهای زمینی خواستند و برای نمونه، تعدادی از آنها مانند: سبزی، خیار، پیاز و سیر را نام بردند. تنوع طلبی و افزون‌خواهی، دامی برای اسیر شدن انسان‌هاست. استعمارگران نیز از همین خصیصه مردم، برای لباس، مسکن، مرکب و تجملات استفاده کرده و مردم را به اسارت خود می‌کشند (قرائتی، ۱۳۸۳ ش: ۱/ ۱۲۶). بنابراین «مسکنت» به معنای بیچارگی شدید که راه نجات از آن مشکل است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش: ۳/ ۵۳) و «ذلت و خواری» دو خیمه و قبه محکم و سیاهی هستند که بر روی کافران و ستمگران سایه می‌افکنند و آنها را چنان در آغوش خود می‌گیرند که جدا شدن و بیرون رفتن از زیر سایه این خیمه‌های خار کننده برای آنها ممکن نیست.

(حوزه مقصد) خواری و بیچارگی یهودیان کافر	⟶	(حوزه مبدا) چادر و خیمه و قبه تاریک
	نگاشت‌ها ↓	
عدم امکان برون رفت از ذلت	----------	محدودیت و تنگی عذاب آور
ذلت و مسکنت صفت دائمی برای کافران و ستمگران	----------	چسبیده و غیر منفک بودن
جمود فکری و روحی کافران	----------	عدم امکان دید وسیع
هبوط اخلاقی و فکری و سقوط در جهنم	----------	آسیب پذیر بودن

غلاف دل (روکش)

﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَا يُؤْمِنُونَ﴾ (بقره/۸۸) **﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ وَكُفْرِهِمْ بِآيَاتِ اللَّهِ وَقَتْلِهِمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾** (نساء/۱۵۵)

غلف: اصل ریشه بر پوشش چیزی اطلاق می‌شود مانند غلاف شمشیر یا چاقو (مصطفوی، بی تا: ۷/ ۲۵۳) و غلف به پوشش محکم و به محافظ چیزی یا روکش یک چیز که مانع از رسیدن آسیب به آن می‌شود، اطلاق می‌گردد (ابن عاشور، بی تا: ۱/ ۵۸۲) «قلب» در این آیات به مفهوم عقل و ادراک است نه عضو صنوبری شکل بدن، بنابراین در عبارت «قلوبنا غلف» استعاره مفهومی هستی‌شناسی از نوع «شیء انگاری» وجود دارد به طوری که دل‌های درکی و عقل کافران به مثابه یک شیء دارای محافظ و روکش مفهوم سازی شده که مانع رسیدن حقایق به آن می‌شود و عدم تاثیر پذیری این دل‌های کافر به شکل خیلی زیبا و کاملاً حسی به تصویر کشیده است. همانطور که آب، باد و سایر پدیده‌ها بر اجسام روکش‌دار تاثیر نمی‌گذارند، کافران بنی اسرائیل، دل‌های آلوده به کفر و شرک خودشان را چنین وصف می‌کنند که دل‌ها و عقل‌های ما داخل محافظ و روکش قرار گرفته و هیچ‌گونه از کلمات حق الهی و پیامبران او تاثیر نمی‌پذیرند. این همان عناد و راه شیطانی است که کافران برگزیده‌اند و راه سعادت و فوز و رستگاری را خود به روی خود بسته‌اند.

حوزه مقصد (قلب ادراکی)	→	حوزه مبدا (روکش و محافظ)
	نگاشت‌ها ↓	
عدم تاثیرپذیری از حق	----------	دارای پوشش محکم
اختیار پذیرش حق را داشتند ولی عنادورزی کافران مانع حق پذیری آن‌ها شد	----------	روکش قابلیت جداشدن از ابزار محافظت شده را دارد
آماده سازی دل ها برای پذیرش حق	----------	برداشتن روکش از روی وسیله

لباس تقوی

﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾ (اعراف/۲۶)

از دیدگاه استعاره سنتی در عبارت «و لباس التقوی» استعاره مکنیه تخیلیه وجود دارد (صافی، ۱۴۱۸ ق: ۳۸۴/۸) و از منظر استعاره مفهومی در عبارت شریفه «و لباس التقوی» استعاره هستی شناسی از نوع «انسان انگاری» وجود دارد به طوری که «تقوی» این ملکه ایمانی و معنوی به مثابه «لباس» مفهوم سازی شده است تا ذهن انسان با تحلیل مولفه‌های مادی و حسی لباس مانند، عیب پوشی، آراستگی، محافظت از بدن انسان در مقابل گرما و سرمای و سایر عناصر بیرونی به خوبی بتواند کارکردهای اصلی تقوا را که سبب پوشش عیوب باطنی و رذائل اخلاقی، نگه داری از آتش جهنم، آراستگی روحی و معنوی بهتر و دقیق‌تر مفهوم سازی کند.

خداوند بعد از ذکر پوشش شرمگاه‌ها و زشتی‌های ظاهری و جسمانی انسان به لباس و پوشش عیوب باطنی آدمی مانند رذائل معاصی و شرک و غیره می‌پردازد که نمایان شدن آنها، موجب رسوایی حقیقی انسان می‌شود، بنابراین می‌فرماید: لباس تقوی بهتر از لباس ظاهریست (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۸/ ۷۰) تشبیه تقوی و پرهیزگاری به لباس، تشبیه بسیار رسا و گویایی است، زیرا همان طور که لباس، هم بدن انسان را از سرما و گرما حفظ می‌کند و هم سپری است در برابر بسیاری از خطرها، و هم عیوب جسمانی را می‌پوشاند و هم زینتی است برای انسان، روح تقوا و پرهیزکاری نیز علاوه بر پوشانیدن بشر از زشتی گناهان و حفظ بسیاری از خطرات فردی و اجتماعی، زینت بسیار بزرگی برای او محسوب می‌شود. زینتی است چشمگیر که بر شخصیت او می‌افزاید (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش: ۶/ ۱۳۲).

لباس مادی و لباس معنوی تقوی، هر دو لباس و پوشش هستند، آن عیوب شرمگاه‌های جسمانی را می‌پوشاند و انسان را آراسته می‌کند و این یکی، عیوب دل‌ها را می‌پوشاند و آن را آراسته نشان می‌دهد (سید، ۱۴۱۲ ق: ۳/ ۱۲۷۸). انسان بی تقوا هم انسان عریانی است که بی‌حیایی می‌کند و زشتی‌های درونی و قلبی خود را به نمایش می‌گذارد، همان طور انسان بدون لباس مادی و عریان جسمانی، خجالت و شرم و حیا می‌کند، انسان‌های مومن و موحد و خداپسند هم بدون لباس تقوا، عریان از فضائل اخلاقی و ایمانی می‌شوند و می‌بایست از این عریانی حقیقی شرم و حیا کنند.

نکته قابل توجه دیگری که از این آیه شریفه به دست می‌آید این است که پوشش و پوشاندن کار خداست ﴿**انزلنا علیکم لباساً یواری**﴾، ولی برهنگی و برهنه کردن کار شیطان است ﴿**فَوَسْوَسَ... لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا**﴾، لباس نعمت الهی است و برهنگی و خلع لباس، کیفر گناه، معنویت در کنار مادیت، تقوا در کنار زینت لازم است وگرنه لباس می‌تواند وسیله اسراف، تکبر، فساد، خودنمایی، مد پرستی، شهوترانی، فخر فروشی و امثال آن شود (قرائتی، ۱۳۸۳: ۴۴/۳).

طرح واره لباس تقوا

حوزه مقصد (تقوا)	→	حوزه مبدا (لباس)
	نگاشت‌ها ↓	
سبب پوشش عیوب باطنی و رذائل اخلاقی	----------	سبب پوشش عیوب جسمانی انسان
نگهداری انسان از آتش جهنم	----------	نگهداری از گرما و سرما و دیگر عناصر مزاحم
عامل آراستگی روحی و معنوی	----------	سبب آراستگی جسمانی
نبود تقوا باعث رسوایی درونی و باطنی است	----------	نبود لباس باعث رسوایی و بی‌حیایی است

پرتاب حق بر باطل

﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ﴾ (انبیاء/۱۸)

«قذف» به معنای پرتاب جسمی بر روی جسم دیگر است که در اینجا استعاره از نابود کردن و از بین بردن بکار رفته است (ابن عاشور، بی تا: ۱۷/ ۲۵). «دمغ» به مفهوم شکافتن دِماغ و مغز سر است (مرتضی زبیدی، بی تا: ۱۲/ ۱۶ / راغب اصفهانی، بی تا: ۳۱۸) و همچنین «دمغ» به شکستن جسم محکم و خشک اطلاق می‌شود که در اینجا استعاره از بین رفتن باطل است (ابن عاشور، بی تا: ۱۷/ ۲۶)

این آیه شریفه یک تصویر حسی زنده و متحرکی را به نمایش می‌گذارد که گوئی حق، وزنه‌ای در دست قدرت است که با آن بر سر باطل می‌کوبد و مغزش را می‌شکافد که ناگهان باطل نابود شده و ناپدید می‌گردد (سید، ۱۴۱۲: ۴/ ۲۳۷۲). استعاره مفهومی هستی شناسی از نوع «شیء انگاری» در این آیه شریفه وجود دارد که حق به مثابه یک جسم سخت و باطل به مثابه یک شیء نرم مفهوم سازی شده (صافی، ۱۴۱۸ ق: ۱۵/۱۷) که از دور بر روی باطل چنان محکم و با ضربه ی شدید پرتاب می‌شود که مغز و جمجمه باطل را می‌شکافد بطوریکه ناگهان باطل از بین رفته و ناپدید می‌شود. کاربرد حرف «علی» قبل از باطل و آمدن اذای فجائیه (صافی، ۱۴۱۸ ق: ۱۷/ ۱۴) بر سر جمله «هو زاهق» این تصویر حسی و زنده را تکمیل نموده است.

(حوزه مقصد)	→	(حوزه مبدا)
آمدن حق و ناپدید شدن باطل		پرتاب جسم سخت و مچاله

		کردن و از بین بردن جسم نرم
	نگاشت‌ها ↓	
حق باطل را هلاک می‌کند	----------	جسم سخت، شیء نرم را از بین می‌برد
باطل توان مقابله با حق را ندارد	----------	جسم نرم در مقابل جسم سخت مقاومت ندارد

سازه(فونداسیون) تقوا

﴿لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ، فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِينَ﴾ (توبه/۱۰۸)

الأُسّ به اصل و پایه ساختمان اطلاق می‌شود «اسس بنیانه» یعنی برای ساختمانش پایه قرار داد (جوهری، بی تا: ۹۰۳/۳ - قرشی، ۱۳۷۱ ش: ۱/ ۸۳).

در عبارت قرآنی «لمسجد اسس علی التقوی» استعاره مفهومی هستی شناسی از نوع «شیء انگاری» وجود دارد که تقوا به مثابه فونداسیون و پی ساختمان این مسجد مفهوم سازی شده است، بنای مسجد ساخته شده با نیت خالص و الهی بر روی آن ایجاد شده است و از آنجا شالوده ی این بنا، نیت خالص الهی و به عبارت دیگر تقوای الهی است، یک ساختمان محکم و مقاومی است که فتنه‌های منافقان و دشمنان جبهه ی حق نمی‌توانند در آن ساختمان خللی ایجاد کنند. روشن است که فونداسیون یا پی ساختمان در پایین‌ترین قسمت ساختمان قرار دارد و با توجه به اینکه بار ساختمان از طریق آن به زمین منتقل می‌شود، استحکام فونداسیون، نقش مهمی در ایستایی و استحکام کل سازه دارد. پس اگر مسجدی بر پی محکم و قوی و نیت خالصانه و خدایی (تقوا) بنا شده باشد از ایستایی و استحکام بالای معنوی و ایمانی برخوردار خواهد بود.

گفته شده ؛ مسجدی که در آیه ی فوق به آن اشاره شده که شایسته است پیامبر (ص) در آن نماز بخواند همان مسجد «قبا» است که منافقان مسجد ضرار را در نزدیک آن ساخته بودند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش: ۱۴۱/۸). در آیه بعدی یک مقایسه زیبا میان دو بنا و ساختمان صورت گرفته است که می فرماید **﴿أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَى مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ﴾** (توبه/۱۰۹) (آیا کسی که بنای آن مسجد را بر پایه ی تقوا و پرهیز از مخالفت فرمان خدا و جلب خوشنودی او نهاده است بهتر است یا کسی که شالوده آن را بر لبه پرتگاه هستی در کنار دوزخ نهاده که به زودی در آتش جهنم سقوط خواهد کرد).

مومنان به کسی می‌مانند که برای بنای یک ساختمان، زمین بسیار محکم را انتخاب کرده و آن را از شالوده با مصالحی پردوام و مطمئن بنا می‌کند، اما منافقان به کسی می‌مانند که ساختمان خود را بر لبه رودخانه‌ای که سیلاب زیر آن را به کلی خالی کرده و هر آن آماده سقوط است می‌سازد، همانگونه که نفاق ظاهری دارد فاقد محتوا، چنین ساختمانی نیز ظاهری دارد بدون پایه و شالوده. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش: ۸/ ۱۴۲).

(حوزه مقصد) تقوی و نیت الهی	←	(حوزه مبدا) فوندانسیون و پی ساختمان
	نگاشت‌ها ↓	
پایه همه اعمال صالح انسان است	----------	أساس مایه دوام ساختمان است
نیت پایه اصلی، اعمال انسان است	----------	کل ساختمان بر روی آن بنا شده است
شک و تردید و بی اخلاصی در نیت، سبب از بین رفتن عمل صالح می‌شود		ریزش آن برابر خرابی کل ساختمان است

نتایج

استعاره مفهومی به عنوان صنایع فکری، یک امکان ویژه‌ای است که انسان بتواند مفاهیم انتزاعی و معنوی را با کیفیت مفاهیم حسی و مادی در ذهن خود مفهوم گذاری کرده و درک عمیق نماید. استعاره مفهومی «شیء انگاری» نوعی از استعاره مفهومی هستی‌شناسی است که به ما کمک می‌کند پدیده‌ها و مفاهیم مبهم و انتزاعی به یک شیء مادی تشبیه کرده و از این طریق فهم آن برای با دقت بیشتر میسور گردد که قرآن کریم به زیبایی هرچه تمام‌تر از این امکان زبانی استفاده کرده و مفاهیمی مانند نفاق، عهد شکنی، تقوا و... به مثابه یک شیء مادی به تصویر کشیده است.

برای درک عمیق و مفهوم‌ساری دقیق ما از انسان منافق، آن را به مثابه مذبذب (شیء آویزان صدادار) به تصویر می‌کشد که فاقد هدف و جهت حرکتی بوده و همواره در یک مسیر ثابت حیران و سرگردان است هرچند برای جلب توجه از خود صدایی هم تولید می‌کند.

خداوند متعال برای نشان دادن ناپسندی و قباحت بی‌وفایی به عهد و پیمان‌شکنی، آن را به مثابه طنابی مفهوم‌سازی نموده که دو نفر یا دو گروه و جامعه را به هم پیونده داده است با رشته

نمودن و پاره کردن این طناب ارتباطی، روابط انسانی میان مردم دچار تزلزل شده و جهانی با مردمان غیرقابل اعتماد تداعی می‌شود. تقوا با استفاده از استعاره مفهومی، زیربنای و سازهٔ ساختمان ایمان و عمل صالح تصویری سازی شده است که عدم استحکام آن موجب فروپاشی بنای ایمان آدمیست.

کتابنامه

ابن‌عاشور، محمد بن طاهر. (بی‌تا). *التحریر و التنویر* (چاپ اول). بیروت: مؤسسه التاریخ.

ابن‌فارس، احمد بن فارس. (بی‌تا). *معجم مقاییس اللغه* (چاپ اول). قم: مکتب الإعلام الإسلامی.

ابن‌منظور، محمد بن مکرم. (بی‌تا). *لسان العرب* (چاپ سوم). بیروت: دار صادر.

جوهری، اسماعیل بن حماد. (بی‌تا). *الصحاح: تاج اللغه و صحاح العربیه* (چاپ اول). بیروت: دارالعلم للملایین.

خرقانی، حسن. (۱۳۹۸). *علوم بلاغی و زیبایی‌شناختی قرآن*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (بی‌تا). *مفردات ألفاظ القرآن* (چاپ اول). بیروت: دارالعلم.

زبیدی، مرتضی، محمد بن محمد. (بی‌تا). *تاج العروس من جواهر القاموس* (چاپ اول). بیروت: دارالفکر.

زحیلی، وهبه بن مصطفی. (۱۴۱۸ ق). *التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج* (چاپ دوم). بیروت: دارالفکر المعاصر.

زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل* (چاپ سوم). بیروت: دار الکتب العربی.

سید قطب، بن ابراهیم شاذلی. (۱۴۱۲ ق). *فی ظلال القرآن* (چاپ هفدهم). بیروت: دارالشروق.

طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ ق). *المیزان فی تفسیر القرآن* (چاپ پنجم). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعهٔ مدرسین.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۶۰). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن* (ترجمهٔ مترجمان؛ چاپ اول). تهران: انتشارات فراهانی.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن* (چاپ سوم). تهران: انتشارات ناصرخسرو.

عسکری، حسن بن عبدالله. (بی‌تا). *الفروق اللغویه* (چاپ اول). بیروت: دارالآفاق الجدیده.

فراهیدی، خلیل بن احمد. (بی‌تا). *کتاب العین* (چاپ دوم). قم: نشر هجرت.

فیوحی، احمد بن محمد. (بی‌تا). *المصباح المنیر* (چاپ دوم). قم: مؤسسه دارالهجره.

قائمی‌نیا، علیرضا. (۱۳۹۶). *استعاره‌های مفهومی و فضاهای قرآن*. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

قرائتی، محسن. (۱۳۸۳). *تفسیر نور* (چاپ یازدهم). تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.

قرآن کریم. (بی‌تا).

قرشی، علی‌اکبر. (۱۳۷۱). *قاموس قرآن* (چاپ ششم). تهران: دار الکتب الاسلامیه.

لیکاف، جورج، و جانسون، مارک. (۱۴۰۰). *استعاره‌هایی که با آن‌ها زندگی می‌کنیم* (ترجمهٔ ج. میرزابیگی). تهران: انتشارات آگاه.

مدرسی، سید محمدتقی. (۱۴۱۹ ق). *من هدی القرآن* (چاپ اول). تهران: دار محبی الحسین.
مصطفوی، حسن. (بی‌تا). *التحقیق فی کلمات القرآن* (چاپ سوم). بیروت: دارالکتب العلمیه.
مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه* (چاپ اول). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
هاشمی، زهره. (۱۳۸۹). استعارهٔ مفهومی از دیدگاه لیکاف و جانسون. *ادب‌پژوهی*، ۱۲.

Transliterated Resources (OpenAI, 2025)

Askari, Hasan ibn ‘Abd Allah. (n.d.). *Al-Furuq al-Lughawiyyah* (1st ed.). Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah. [in Arabic]
Farahidi, Khalil ibn Ahmad. (n.d.). *Kitab al-‘Ayn* (2nd ed.). Qom: Nashr-e Hijrat. [in Arabic]
Fiyuhi, Ahmad ibn Muhammad. (n.d.). *Al-Misbah al-Munir* (2nd ed.). Qom: Mu’assisah Dar al-Hijrah. [in Arabic]
Hashemi, Zohreh. (1389). *Este‘areh-ye Mafhumi az Didgah-e Lakoff va Johnson*. *Adab-pazhuhi*, 12. [in Persian]
Ibn ‘Ashur, Muhammad ibn Tahir. (n.d.). *Al-Tahrir wa-l-Tanwir* (1st ed.). Beirut: Mu’assasat al-Tarikh. [in Arabic]
Ibn Faris, Ahmad ibn Faris. (n.d.). *Mu‘jam Maqayis al-Lughah* (1st ed.). Qom: Maktab al-I‘lam al-Islami. [in Arabic]
Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram. (n.d.). *Lisan al-‘Arab* (3rd ed.). Beirut: Dar Sader. [in Arabic]
Jawhari, Isma‘il ibn Hammad. (n.d.). *Al-Sihah: Taj al-Lughah wa-Sihah al-‘Arabiyyah* (1st ed.). Beirut: Dar al-‘Ilm li-l-Malayin. [in Arabic]
Khurqani, Hasan. (1398). *‘Olum-e Balaghi va Zibayi-shenakhti-ye Qur’an*. Qom: Pazhuheshgah-e Howzeh va Daneshgah. [in Persian]
Lakoff, George, & Johnson, Mark. (1400). *Este‘areh-ha’i ke ba Anha Zendegi Mikonim* (Trans. J. Mirzabeygi). Tehran: Entesharat-e Agah. [in Persian]
Makarem Shirazi, Naser. (1374). *Tafsir-e Nemuneh* (1st ed.). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [in Persian]
Modarresi, Sayyid Muhammad-Taqi. (1419 AH). *Min Huda al-Qur’an* (1st ed.). Tehran: Dar Muhibbi al-Husayn. [in Arabic]
Mostafavi, Hasan. (n.d.). *Al-Tahqiq fi Kalimat al-Qur’an* (3rd ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah. [in Persian]
(Note: Arabic title but Persian author/publisher → Persian source.)
Qaemi-Nia, Alireza. (1396). *Este‘areh-haye Mafhumi va Fazaha-ye Qur’an*. Tehran: Sazman-e Entesharat-e Pazhuheshgah-e Farhang va Andisheh-ye Eslami. [in Persian]
Qara’ati, Mohsen. (1383). *Tafsir-e Nur* (11th ed.). Tehran: Markaz-e Farhangi-ye Dars-hayi az Qur’an. [in Persian]
Qur’an Karim. (n.d.). [in Arabic]
Qurashi, Ali-Akbar. (1371). *Qamus-e Qur’an* (6th ed.). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [in Persian]
Raghib Isfahani, Husayn ibn Muhammad. (n.d.). *Mufradat Alfaz al-Qur’an* (1st ed.). Beirut: Dar al-‘Ilm. [in Arabic]

Sayyid Qutb, Ibrahim Shadhili. (1412 AH). *Fi Zilal al-Qur'an* (17th ed.). Beirut: Dar al-Shuruq. [in Arabic]

Tabarsi, Fadl ibn Hasan. (1360). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (Trans. group of translators; 1st ed.). Tehran: Entesharat-e Farahani. [in Persian]

Tabarsi, Fadl ibn Hasan. (1372). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (3rd ed.). Tehran: Entesharat-e Nasr-e Khosrow. [in Persian]

Tabataba'i, Sayyid Muhammad Husayn. (1417 AH). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (5th ed.). Qom: Daftar-e Nashr-e Islami, Jame'eh-ye Modarresin. [in Arabic]

Zabidi, Murtada, Muhammad ibn Muhammad. (n.d.). *Taj al-'Arus min Jawahir al-Qamus* (1st ed.). Beirut: Dar al-Fikr. [in Arabic]

Zamakhshari, Mahmud. (1407 AH). *Al-Kashshaf 'an Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil* (3rd ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabi. [in Arabic]

Zuhayli, Wahbah ibn Mustafa. (1418 AH). *Al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa-l-Shari'ah wa-l-Manhaj* (2nd ed.). Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir. [in Arabic]

Analysis of the Mappings of Ontological Conceptual Metaphors of the Objectification Type

Hossein Khani Kolqay*
(Assistant Professor, Department of Arabic, Khoy Faculty, University of Quranic Sciences and Teachings, Khoy, Iran)

Abstract :
Examining and analyzing the long concepts of revelation from the perspective of linguistic perspectives shows us the intellectual structure of the Holy Quran and leads us to understand the Quranic truths. The theory of conceptual metaphors is a linguistic possibility to conceptualize spiritual and abstract phenomena and concepts of the Holy Quran, the use of this linguistic tool is very effective in understanding the Quranic categories. "Objectification" is a type of ontological conceptual metaphor that conceptualizes and depicts phenomena and concepts as a material object. The connections that the Holy Quran provides between material and spiritual spaces keep the audience involved in this. He made connections and created a transformation in his thought and understanding and put his worldview in line with monotheistic worldview. Based on this, this article has analyzed examples of ontological (existential) conceptual metaphors of the "objective" type in the Holy Qur'an in a descriptive-analytical way, and the results show that the "sounding hanging object" (Muzabzab), shows a pure and palpable image of the aimlessness, aimlessness and wandering of the hypocrites, tearing the covenant rope, putting humiliation and misery on the Jewish disbelievers is another example of the conceptual metaphors of "objectification" in the Holy Quran, which are abstract concepts. He has depicted in a very concrete and material way in order to provide the audience with a clear and deep understanding of them in the conceptual system of the Qur'an.
Keywords: the Holy Quran, conceptual metaphor, ontological metaphor, objectification

---

Extended Abstract (OpenAI, 2025)

Introduction

This paper investigates the vital role of ontological conceptual metaphors—specifically the subtype known as objectification—in shaping the Quran’s presentation of abstract, ethical, and metaphysical realities. Within the broader field of cognitive linguistics, the study proceeds from the foundational premise that human cognition is inherently metaphorical: individuals grasp nonmaterial or spiritual concepts only by projecting structures from their embodied, sensory, and social experiences onto abstract domains. This theoretical perspective challenges classical views that treated metaphor as merely ornamental or

rhetorical. Instead, metaphor is understood as a core mechanism of thought and meaning-making, one that informs how humans reason, evaluate, and interact with the world around them. Thus, when the Quran uses concrete imagery to frame spiritual truths—such as hypocrisy, covenant loyalty, or ultimate moral judgment—it is not engaging in literary embellishment but in cognitive guidance, inviting readers to comprehend the unseen through the familiar.

Building on this premise, the study concentrates on a particular class of metaphors known as ontological metaphors, in which abstract concepts are understood as objects, substances, or spatially bounded entities. Through such metaphors, intangible realities become cognitively manipulable; they can be grasped, resisted, measured, approached, or avoided. The paper pays special attention to objectification, a subtype in which abstract phenomena are represented as concrete material objects with identifiable physical properties. In the Quran, this mechanism manifests in representations of hypocrisy as a suspended, oscillating object; covenant-breaking as the gradual unravelling of a tightly woven rope; humiliation as an enclosing tent; spiritual hardness as a protective sheath; piety as both a garment and a structural foundation; and truth as a solid force capable of crushing falsehood.

By analyzing these examples, the research aims to reveal how the Quran systematically links the material and spiritual domains through patterned metaphorical projections. These projections create a network of conceptual mappings that allow complex religious ideas to be apprehended through lived human experience. More importantly, they contribute to a cohesive Quranic worldview in which metaphysical realities are portrayed as grounded, tangible, and experientially vivid. The study therefore situates Quranic discourse within a broader cognitive model of meaning, showing how its linguistic choices not only communicate doctrine but also shape moral perception and guide spiritual understanding.

Methodology

The study adopts a descriptive analytical approach grounded in the theory of conceptual metaphor proposed by Lakoff and Johnson and developed in cognitive linguistics. It distinguishes ontological metaphors from structural and orientational ones, then concentrates on cases where immaterial phenomena are conceptualized as material objects or configurations. Selected Quranic verses form the corpus; they are chosen because key abstract notions in them are expressed through lexical items whose basic meanings belong to concrete domains.

For each example, classical Arabic lexicons are used to recover the primary, nonfigurative meanings of the relevant terms, such as a hanging object, a woven rope, a tent or dome, a sheath, a garment, a thrown projectile, and a building foundation. These are then compared with classical and modern exegetical interpretations, which are re-read through the lens of conceptual metaphor

theory. The analysis reconstructs the mappings between source and target domains, specifying how particular physical properties and image schemas are projected onto ethical and spiritual concepts.

Results

The analysis shows that the Quran systematically employs ontological metaphors of objectification to structure key religious concepts. Hypocrisy is conceptualized as a hanging, oscillating, noisy object, highlighting instability, directionless motion, repetitive movement without real progress, and attention-seeking display. Covenant-breaking is conceptualized as unravelling a tightly twisted rope, framing betrayal as a gradual undoing of a structural bond that connects God and human beings and supports all other covenants.

Humiliation and destitution are portrayed as a dark tent or dome erected over a people, enclosing them in an inescapable, narrowing space that restricts vision and movement and marks a persistent condition. The hardened or unbelieving heart is presented as encased in a sheath or covering that prevents divine guidance from penetrating, implying a chosen and removable barrier rather than an innate incapacity. Piety is conceptualized both as a garment that covers inner defects, protects from harm, and adorns the self, and as a foundation on which religious institutions and righteous deeds are built. Finally, the triumph of truth over falsehood is depicted as a hard projectile striking and shattering a brittle object, underscoring the structural asymmetry between the two.

Conclusion

The study concludes that ontological metaphors of objectification are central to how the Quran communicates its theological and ethical vision. By construing abstract realities as concrete objects and spatial configurations, the text enables its audience to grasp and evaluate complex spiritual states in terms of familiar sensory experiences. These metaphors do more than embellish the discourse; they organize the underlying conceptual system through which the reader understands core religious notions.

From a theoretical perspective, the findings show that applying conceptual metaphor theory to Quranic discourse clarifies the systematic nature and internal logic of Quranic imagery in ways that complement traditional rhetorical analysis. Ontological metaphors emerge as cognitive and affective bridges between the unseen and the seen, making metaphysical concepts experientially vivid and morally compelling. In this way, the Quranic use of objectification metaphors supports deeper reflection, self-assessment, and spiritual transformation within a unified cognitive and religious framework.

فصلنامه مطالعات ادب اسلامی
دوره ۴، شماره ۲، پیاپی ۹، پاییز ۱۴۰۴

فصلية دراسات الأدب الإسلامي
السنة ۴، العدد ۲، التسلسل ۹، خريف ۲۰۲۵

تحلیل اقتباسات قرآنی حافظ و ارتباط آن با تسمیهٔ لسان الغیب

تیمور مالمیر*[1] (استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده زبان و ادبیات، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران)
محسن پیشوایی علوی[2] (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده زبان و ادبیات، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران)

DOI: 10.22034/jilr.2025.144408.1307

CC BY

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۰۶
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۰۷

صفحات: ۱۸۹-۲۱۲

تاریخ الوصول: ۲۰۲۵/۰۸/۲۸
تاریخ القبول: ۲۰۲۵/۱۰/۲۹

چکیده

قرآن کریم و تأثیر آن در بالندگی معنایی اشعار حافظ همواره موردِتوجه تحلیلگران ادبی بوده است. اقتباس‌های قرآنی این شاعر نکته‌سنج چنان است که معانی و مفاهیم قرآنی نه تنها به اشعار او جهت‌گیری معنوی خاصی بخشیده است بلکه در تسمیهٔ وی به لقب «لسان الغیب» نقش‌آفرین بوده است، طوری که از اوائل سدهٔ نهم به بعد در میان شاعران پارسی‌گوی، این لقب صرفاً به حافظ شیرازی اطلاق شده است. در این میان، جمع اقتباس قرآنی و غیب‌گویی در ظاهر، دشوار و ناپذیرفتنی است. آنچه در این مقاله بدان می‌پردازیم مسئلهٔ لسان الغیب بودنِ حافظ در عین اقتباس از قرآن کریم است. هدف آن است که نشان دهیم اگر حافظ را لسان الغیب خوانده‌اند به سبب غیب‌گویی و پیشگویی شگفت نیست بلکه لسان الغیب بودنِ وی، بیانگر مطالعهٔ دقیق و درک عمیق او از حقایق است؛ به‌گونه‌ای که توانسته است با دقت در ریزه‌کاری‌های منابع خود، سخن را به‌گونه‌ای ترکیب کند که جلوهٔ تازه بیابد. لسان الغیب نامیدنِ حافظ به اعتبار همین ریزه‌کاری‌ها و ریزبینی‌ها است. اقتباس‌های حافظ از قرآن کریم نوع خاصی از اقتباس است که با اقتباس یا تعامل سایر شاعران با قرآن کریم متفاوت است. لایه‌های این نوع اقتباس عمدتاً براساس بازسازی تفسیری از مفاهیم و تعابیر قرآنی با استفاده از «قاعدهٔ استطراد» یعنی شیوهٔ عرضهٔ متنوع موضوعات و درعین‌حال، هماهنگ با آیات و سوره‌های قرآنی است.

واژه‌های کلیدی: غزلیات حافظ شیرازی، لسان الغیب، اقتباس از قرآن کریم، قاعدهٔ استطراد

[1] نویسنده مسؤول؛ پست الکترونیک: t.malmir@uok.ac.ir
[2] پست الکترونیک: m.pishvaii@uok.ac.ir

تحليل الاقتباسات القرآنية لدى حافظ وعلاقتها بلقبه «لسان الغيب»

الملخص

لطالما كان القرآن الكريم وتأثيره في الازدهار الدلالي لشعر حافظ الشيرازي محل اهتمام الباحثين في الأدب. فاقتباسات هذا الشاعر الدقيق من القرآن بلغت حدا أصبحت معه المعاني والمفاهيم القرآنية لا تمنح شعره بعدا روحانيّا خاصا فحسب، بل تسهم كذلك في تلقيبه بـ «لسان الغيب»؛ حتى غدا هذا اللقب، منذ أوائل القرن التاسع الهجري، مقصورا على حافظ الشيرازي وحده بين الشعراء الفارسيين. غير أنّ الجمع بين الاقتباس القرآني وبين ما ينسب إليه من الكشف عن الغيب يبدو — في الظاهر — أمرا صعب القبول. وما تسعى هذه المقالة إلى معالجته هو مسألة لسان الغيب عند حافظ، مع كونه مقتبسا من القرآن الكريم. والهدف هو بيان أن إطلاق هذا اللقب على حافظ ليس بسبب التنبؤ بالغيب أو الإخبار عن المجهول، بل لأنه يدل على دراسة واعية وفهم عميق لحقائق الأمور؛ إذ استطاع، عبر دقّته في تتبّع دقائق المصادر التي اعتمد عليها، أن يصوغ كلامه صياغة تكسبه إشراقا جديدا. فتلقيب حافظ بـ «لسان الغيب» إنما هو من جهة هذا التدقيق والوعي العميق بتفاصيل المعاني. أما اقتباسات حافظ من القرآن الكريم فهي نوع خاص من الاقتباس، يختلف عن تعامل بقية الشعراء مع القرآن. إذ تقوم طبقات هذا الاقتباس في الغالب على إعادة بناء تفسيرية للمفاهيم والتعابير القرآنية، اعتمادا على قاعدة الاستطراد؛ أي طريقة عرض الموضوعات المتنوّعة في نسق متسق، مع المحافظة على الانسجام مع الآيات والسور القرآنية.

الكلمات المفتاحية: غزليات حافظ الشيرازي، لسان الغيب، الاقتباس من القرآن الكريم، قاعدة الاستطراد

مقدمه

مسئلهٔ اقتباس و تکرار در شعر حافظ مسئله‌ای است کـه محققـان بـه تفصـیل نمونـه‌هایی از آن را برشمرده‌اند. درعین‌حال، از اوائل سدهٔ نهم به حافظ لقب مبالغه‌آمیز لسـان الغیـب اطـلاق کرده‌انـد (مجتبـائی، ۱۳۸۶: ۱۴۳-۱۴۴). جمع اقتباس و غیب‌گویی حافظ در ظاهر مقوله‌ای دشـوار و ناپـذیرفتنی است، بدین سبب است که برخی محققان در پی ارائه مفهومی پذیرفتنی از لقب لسان الغیب حـافظ برآمده‌اند (زریاب خویی، ۱۳۶۸: ۱۸-۱۹).

حافظ ریزه‌کاری‌های بسیار در عبارت می‌کند که باید در آن دقـت کـرد. اگـر گفته‌انـد اشـعار او زنگ آگاهی را در گوش‌ها می‌نوازد (سید قطب، ۱۹۸۳: ۶۷) یا نشانه‌های عزت الهـی در شـعر او نمـودار است (الفروخ، ۱۹۸۹، ج۳: ۸۱۶) یا اینکه دیوان او تفسیر عرفانی قرآن است (الصـاوی، ۱۹۸۹: ۲۵)، بخشـی از علت آن همین مسئله است. لسان الغیب نامیدنِ او بـه اعتبـار همـین ریزه‌کاری‌هـا و ریزبینی‌هـا است. در شعر حافظ، مواردی هست که در آنها اقتبـاس از آیـات قرآنـی صـورت گرفتـه اسـت و یـا به‌گونه‌ای تلمیح روشن در آنها قابل فهم اسـت و اساسـاً در مـواردی کـه حـافظ از تلمیحـات رایـج استفاده می‌کند، شعر او با سایر شاعران برابر است و حاوی نحوهٔ بیان خاصـی نیسـت و وی بـا ایـن قبیل تکرارها حافظ نگشته است؛ مثلاً در بیتِ

ببـین کـه سـیب زنخـدان تـو چـه می‌گویـد هـزار یوسـف مصـری فتـاده در چـه ماسـت

(حافظ شیرازی، ۱۳۶۷: ۱۰۸)

حافظ با ذکر تلمیحی، به داستان حضرت یوسف(ع) بسـنده کـرده اسـت، امـا اقتبـاس از قصـهٔ یوسف صورت پیچیده و بحث‌انگیزی هم دارد که با تلمیحات دیگران متفاوت است و حاوی عظمـت هنری حافظ است. چنان مواردی غالباً یا از سـوی حافظ‌شناسـان، بـر سـرش اختلاف‌هـای متعـدد هست، یا به‌گونه‌ای طرح شده است که نشان از پیچیدگی شعر حافظ دارد، ولی برای شـارحانی کـه در پی حل مشکل معنایی دیوان حافظ بوده‌اند، چنین مواردی «آسان» بـوده و چیـزی در بـاب آن ننوشته‌اند. البته فقط دانستن شیوهٔ اقتباس حافظ به راز عظمت هنری او کمک نمی‌کند، بلکه بایـد منابع اقتباس او و ریزه‌کاری اقتباس او نیز دانسته شود تا شیوهٔ اقتباس وی فهم شود. حافظ اگـر از مضامین قرآنی یا قصه‌های قرآن اقتباس کرده است، برخی ریزه‌کاری‌هـا را در نظـر دارد کـه سـبک خاص اوست، مثلاً به قصهٔ طاوس و فردوس در داستان آدم اشاره کرده است، منتهی دقـت دارد کـه طاووس، زشتی پایش براثر گناهی است که مرتکب شده است و به‌خاطر آن از بهشت رانـده شـده و زشت گشته است. بنـابراین وقتـی زلـف پریشـان معشـوق را بـر رخ او تصـویر می‌کنـد، طـاووس را به‌صورتِ مقیّد به کار برده است که در باغ نعیم است؛ یعنـی طـاوس بهشـت را گفتـه کـه خـالی از زشتی و عیب است:

زلـف مشـکین تـو در گلشـن فـردوس عـذار　　چیسـت طـاوس کـه در بـاغ نعـیم افتادسـت
(همان: ۱۱۴)

یا اگر در بیتِ:

من از آن حسن روزافزون که یوسف داشت دانستم　　که عشق از پـردهٔ عصـمت بـرون آرد زلیخـا را
(همان: ۹۸)

تلمیح به قصهٔ یوسف و زلیخا را به کار برده است، اما دقت کرده اسـت کـه از حسـن روزافـزون یوسف یاد کند که با کودکی یوسف پیوند دارد، تا آینده را بیـان کنـد و بـا مطـالبی کـه در قصـه‌ها دربارهٔ کودکی یوسف و ماجرای خریدن او از سوی زلیخا گفته‌انـد تناسـب دارد امـا شـارحان بـدان توجهی نکرده‌اند چنانکه هروی می‌نویسد «حاصل معنی اینکه از آنچه در آغـاز داسـتان یوسـف، در شرح زیبائی او خواندم، یقین داشتم که زلیخا در برابر جمال او نمی‌تواند پرهیزگاری خود را محفوظ دارد» (هروی، ۱۳۶۷: ۱۹).

حافظ گاهی آیه یا آیاتی از *قرآن کریم* را مبنای سخن خود قرار می‌دهد اما سخن را با ترکیبـی شگفت از ظاهر آیه دور می‌کند، مثل این بیت:

حُسـن خلقـی ز خـدا مـی‌طلبم خـوی تـرا　　تـا دگـر خـاطر مـا از تـو پریشـان نشـود
(حافظ شیرازی، ۱۳۶۷: ۲۱۶)

که مفهوم آن با این آیات مرتبط است: ﴿**وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ**﴾ (قرآن کریم، سورهٔ۳، آیـهٔ۱۵۹) ترجمه: «اگر سنگدل بودی از اطرافت پراکنـده می‌شـدند»؛ ﴿**وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ**﴾ (سورهٔ۶۸، آیهٔ۴)، ترجمه: «و تو اخلاق عظیم و برجسته ای داری». حافظ، مضون این دو آیه را با هم ترکیب کرده است تا با آن پندی بدهد. ظاهر بیت در برخی اقتباس‌های حافظ نمی‌نمایـد کـه اقتباس صورت گرفته است؛ البته راز هنرمندی حافظ در همین پیچیدگی نهفته است.

آنچه در این مقاله بدان می‌پردازیم تحلیـل رابطـهٔ لسـان الغیـب بـودنِ حـافظ بـا اقتباس‌هـا و تلمیحات قرآنی است؛ تعاملی که ظرافت‌ها و نکته‌سنجی‌های برآمـده از آن لقـب مـذکور را بـه وی اختصاص داده است، ضمن آنکه ممکن است معانی برخی ابیـات حـافظ را روشـن سـازد یـا تعبیـر تازه‌ای از آن ارائه کند و برخی اختلافِ نظرها را دربارهٔ ابیات موردِ مناقشه برطرف نمایـد. هـدف آن است که نشان دهیم اگر حافظ را لسان الغیب خوانده‌اند به سـبب غیـب‌گویی و پیشـگویی شـگفت نیست، بلکه لسان الغیب بودنِ وی، بیانگر مطالعهٔ عمیق و ژرف نگری او در لایـه‌های معنـایی آیـات قرآنی و به تعبیری باطن آیات است، طوری که بـا فهـم وگـزینش معنـای مـورد نظـر خـود از ایـن لایه‌های معنایی و با دقت در ریزه‌کاری‌های آن، سخن خود را به‌گونه‌ای ترکیب کند که جلـوهٔ تـازه بیابد.

پیشینهٔ تحقیق

حافظ را از جامی به این سوی لسان الغیب خوانده‌اند (زریاب خویی، ۱۳۶۸: ۱۷). تصوری که درموردِ این لفظ وجود دارد عمدتاً غیب‌گویی است، هرچند غیب‌دانی و غیب‌گویی براساس *قرآن کریم* ممکن نیست؛ چنان‌که می‌فرماید: ﴿**وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ**﴾ (سورهٔ۳، آیهٔ۱۷۹)؛ ترجمه: «و نیز چنین نبود که خداوند شما را از اسرار غیب، آگاه کند ولی خداوند از میان رسولان خود، هر کس را بخواهد برمی‌گزیند»؛ یعنی علم غیب و اطلاع از باطن روحی مردم مخصوص ذات الهی و برگزیدگان از پیامبران اوست که به‌وسیلهٔ وحی انجام می‌شود و این اطلاع به ترغیب در عموم طبقات مردم نیست (طباطبایی، ۱۴۲۷، ج۴: ۶۷). زریاب خویی این تصور را به‌گونه‌ای دیگر تبیین کرده است؛ ایشان براساس دیدگاهی که از قدیم، شعر را امری متافیزیکی و فراتر از محاکات و تقلید طبیعت می‌دانستند، معتقد است سبب اینکه حافظ را لسان الغیب گفته‌اند آن است که «برتر و بهتر از شاعران دیگر از امور حسی، جهانی فراحسی ساخته است» (زریاب خویی، ۱۳۶۸: ۱۹). محققان بسیاری در نشان‌دادنِ معانی و مضامین ابیات حافظ با تکیه بر منابع پیشین کوشیده‌اند (مجتبائی، ۱۳۸۶: ۲۳-۲۴) و یا آنکه به ذکر معانی اشعار حافظ و وجود قالب‌های هم‌وزن و هم‌قافیه در سایر دیوان‌ها اشاره کرده‌اند. همهٔ این موارد نشان می‌دهد که اندیشه‌ها و افکاری که در غزل حافظ وجود دارد با سابقهٔ قبلی است، اما همچنان عنوان لسان الغیب درموردِ وی به کار می‌رود و در میان شاعران پارسی‌گو صرفاً این عنوان برازندهٔ اوست و تصوری دیگر برای او ممکن نیست. ما در مقالهٔ حاضر به تبیین پیوند شیوهٔ شگفت اقتباس حافظ با عنوان مبالغه‌آمیز لسان الغیب پرداخته‌ایم. در اینکه سخن حافظ ازنظرِ مفاهیم و مطالب تک و منحصر نیست بلکه جزئی از کل فرهنگ ایرانی است و زبده و چکیدهٔ چند قرن فرهنگ و تمدن ایرانی با پشتوانه تعالیم قرآنی است محققان اتفاقِ‌نظر دارند (ریاحی، ۱۳۷۴: ۱۰۷). در همین راستا، تعبیر لسان الغیب نیز درموردِ حافظ به سبب نوع خاص ترکیب و تعبیر اوست که حاصل همنشینی ذوق هنری او با آموزه‌های قرآنی است نه آنکه صرفاً معانی غیبی یا معانی از غیب را گزارش کند. البته نوع نگاه حافظ به جهان و انسان و درک تودرتوی لایه‌های وجودی انسان کم نظیر است و همین امر موجب شده است که او آنچه در باطن یا ماورای افکار، سخنان و حالات روحی و روانی انسان نهفته است و دیگران از فهم آن ناتوان یا نسبت به آن دغدغهٔ خاصی ندارند بفهمد و با زبان شعری به تصویر بکشد.

محققان به استفاده و اقتباس‌های حافظ از *قرآن کریم* اشاره کرده‌اند، درعین‌حال، بسیاری از اشعار وی به استقبال ازاشعار شاعران دیگر ساخته شده است، چنانکه خرّمشاهی (۱۳۶۷) در آغاز *حافظ‌نامه* به این گونه اقتباس و تشابهات اشاره کرده است. بعد از چاپ این کتاب همچنان محققان

دیگر در کامل‌کردنِ این بخش کوشیده‌اند و نمونه‌های دیگری از شاعران پیش از حافظ نقل کرده‌اند و در بخش «مستدرک» آن کتاب چاپ شده است.

خرّمشاهی، کلام حافظ را در نظم پریشان، متأثر از قرآن شمرده است که در هر سوره، موضوعات مختلف گنجانده شده است. محققی دیگر کوشیده است اثبات کند کثرت مضمون در *قرآن کریم*، ظاهری است و هر سوره در بطن خود دارای وحدت است اگر نه، جمع آیات در سوره‌ها ضرورت نداشت، همچنین شیوهٔ عرضهٔ متنوع موضوعات و درعین‌حال هماهنگ آیات سور قرآنی را «قاعدهٔ استطراد» شمرده است و دربارهٔ آن می‌نویسد: «استطراد آن است که گوینده به‌خاطرِ وجود مناسبتی در سخن، به آرامی از موضوع اصلی، کلام را انتقال داده و پس از تشریح و تبیین آن، پس از مدتی به خلاف موضوع اصلی سخن بازگردد و این شیوه را با حفظ تنوع و طراوت ارائهٔ مطلب، بدون آنکه به پریشان گویی گرفتار شود، ادامه دهد. فهم پیام اصلی گوینده، مرهون کشف استطرادها و جداسازی اجمالی آنها از هدف اصلی است» (گلجانی امیرخیز، ۱۳۷۹: ۴۹۴). در خصوص حافظ نیز وضع به همین شکل است حافظ یک سخن اصلی دارد آنگاه برای آن مصداقی می‌آورد گاهی نیز در دل مصداق، به سخنی دیگر می‌رسد آنگاه مصداقی برای آن می‌آورد، گاهی- البته نسبت به قبلی بیشتر- نسبت به سخن اصلی خود چند مسئله را در نظر دارد مثل مصداق، عوارض، شیوهٔ مقابله و راهکار یا اظهار نومیدی. در این موارد ساختار غزل حافظ بدین صورت است که نخست معنی یا مضمونی را طرح می‌کند سپس از مصداق‌های آن بر می‌شمارد آنگاه نتیجه یا عوارض مصداق‌ها یا اصل مضمون را بیان می‌کند یا اینکه گاهی روش مبارزه یا مصداق‌هایی از آن را طرح می‌کند.

تصور عدم انسجام، یکی از مواردی است که موجب شده برخی در توجیه شعر حافظ به تأویل روی بیاورند، نه آنکه شعر حافظ قابل تأویل نیست بلکه مراد تأویل‌هایی است که هیچ پیوندی با سخن حافظ ندارد و به گونه‌ای خنک است مثل تأویل مشهور می دو ساله و محبوب چهارده ساله به قرآن کریم و پیامبر اکرم(ص) (ر.ک: هروی، ۱۳۶۷: ۱۰۶۹). درحالی‌که اگر باتوجه‌به ساختار پیوستهٔ غزل حافظ و ارتباط ابیات با هم، کسی تعبیر یا بیتی از حافظ را تأویل کند حتی اگر یک قرائت شخصی و کاملاً خواننده‌محور هم باشد تا این اندازه بی‌ربط نیست.

در شرح و توضیح غزلیات حافظ به داستان خلقت آدم خصوصاً گناه آغازین، قوس نزول، هبوط انسان در جهان، بار امانت و موارد نظیر آن اشاره کرده‌اند؛ ازجمله در کتاب *فرهنگ اشعار حافظ*، دربارهٔ الفاظ قرآنی به‌کاررفته در مصطلحات صوفیانهٔ غزلیات حافظ اشاره شده است (رجائی بخارائی، ۱۳۶۸: ۱۳۸-۱۳۷، ۳۹۱-۳۹۰، ۶۰۰). محققان دربارهٔ کارکرد داستان آفرینش، ورای مباحث لغوی و عرفانی خیلی کم سخن گفته‌اند اما آنچه هست عمدتاً اشاره‌هایی راهگشا است: پورنامداریان، به

پیوند داستان آفرینش با ریاستیزی حافظ اشاره کرده است؛ ازنظرِ ایشان، داستان آفرینش در شعر حافظ متناسب با این داستان در *قرآن کریم* است که مبتنی بر دوبُعدی‌بودنِ وجود انسان است (پورنامداریان، ۱۳۸۴: ۲۲)، برداشت حافظ از داستان خلقت آدم «هم بخشی از زمینه‌های فکری غزل‌های او را می‌سازد که به‌صورتِ مخالفت با ریا و ریاکاران ظاهر می‌شود و هم حساسیّت عاطفی حافظ را نسبت به ریا و تظاهر و سالوس رقم می‌زند» (همان:۴۳). مجتبایی، به استفادهٔ حافظ از داستان آفرینش با تعبیر «جمع و ترکیب لطایف حکمی با نکات قرآنی» اشاره کرده است و به تطبیق ابیاتی از غزلی با مطلع «مرا به رندی و عشق آن فضول عیب کند/ که اعتراض بر اسرار علم غیب کند»، با آیات مربوط به خلقت انسان در سورهٔ بقره و برخی احادیث پرداخته‌اند (مجتبایی، ۱۳۸۶: ۱۴۸-۱۴۶). همچنین اشارهٔ ایشان به تعبیر «سبکباران ساحل‌ها» در غزل نخست در مفهوم فرشتگان مقرّبی که پیش از خلقت آدم در باغ بهشت به تسبیح و تقدیس ذات الهی مشغول بودند، اما تاب و توان قبول و تحمل بار امانت را نداشتند (همان: ۱۹۸-۱۹۹)، با اقتباس حافظ از داستان آفرینش متناسب است و برای فهم و تبیین غزل، راهگشا است. آشوری برای شناخت و ترسیم اندیشه و ذهن حافظ، به نقد هرمنوتیکی *دیوان* روی آورده است (آشوری، ۱۳۹۲: ۲۷)؛ آشوری می‌خواهد *دیوان* حافظ را تا حدّ ممکن در متن تاریخی دورهٔ حافظ بنگرد؛ برای رسیدن به این مطلب، رابطهٔ *دیوان* حافظ را با متن‌های پیش از وی و همزمان با وی بررسی می‌کند تا با شناخت سرچشمه‌ها به افزوده‌های حافظ و اندیشهٔ او دست یابد (همان: ۲۸). آشوری با این بررسی بینامتنی به این نتیجه رسیده است که میان بخش عرفانی *کشف الاسرار* و *مرصاد العباد* به لحاظ واژگان و نوع تأویل‌های آنها ارتباط تنگاتنگ وجود دارد (همان:۳۰)، تازگی کار خود را برای توجه به این دو متن عرفانی، در این می‌داند که به غزل‌هایی از حافظ توجه کرده است که «بر محور داستان آفرینش آدم و تأویل عرفانی آن در مکتب خراسانی می‌گردد» (همان:۳۱).

در کتاب‌هایی هم که دربارهٔ تأثیر قرآن و حدیث در ادبیات فارسی نوشته‌اند به اشعار بسیاری از *دیوان* حافظ اشاره کرده‌اند که متأثر از قرآن و حدیث است اصطلاحاتی برای تبیین شیوه‌های تأثیرپذیری حافظ از *قرآن کریم* چون اشاره و اقتباس، حل، عقد، درج، ترجمه، تلمیح وضع کرده‌اند (راشد محصل، ۱۳۸۰: ۱۸-۲۲).

هروی در مقدمهٔ شرح غزل‌های حافظ ذیل عنوانِ «اشارهٔ کوتاه» می‌نویسد: «اشارهٔ کوتاه: و آن چنین است که به آیه‌ای از *قرآن کریم* یا به یک قصهٔ تاریخی یا به حکایت مشهوری یا به مضمون معروفی که در ادب فارسی سابقه دارد، اشاره‌ای تند و گذرا دارد و یافتن نکته را که درک معنی تمام بیت موکول به آن است، به عهدهٔ خواننده می‌گذارد» (هروی، ۱۳۶۷: هیجده).

بازسازی تفسیری از مفاهیم و تعابیر قرآنی

افتادن ستارگان

غزل گفتی و درّ سفتی بیا و خوش بخوان حافظ که بر نظم تو افشاند فلک عقد ثریا را
(حافظ شیرازی، ۱۳۶۷: ۹۸)

در قیامت، آفتاب و ستارگان در هم پیچیده می‌شوند و فرومی‌افتند: ﴿**وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى**﴾ (قرآن کریم، سورهٔ۵۳: آیهٔ۱)؛ ترجمه: «سوگند به ستاره هنگامی که افول می‌کند». در بیت حافظ نیز مضمون قرآنی اقتباس شده است تا مبالغه در شعر را بیشتر کند تا بگوید با این نوع شعر گفتن قیامت کرده‌ای. در خود شعر نیز به‌گونه‌ای این کار شگفت خود را تصویر کرده است که چنان شعرت زیباست که اگر برای فلک آن را بخوانی صله‌ای که به تو می‌دهد ثریا را همچون عقد بر تو می‌افشاند، فلک در قبال شعر تو مهم‌ترین چیز خود را که نظم است بر تو می‌پاشد؛ نظم تو برتر از نظم فلک است.

درازی قیامت

چه قیامت است جانا که به عاشقان نمودی دل و جان فدای رویت بنما عذار ما را
(حافظ شیرازی، ۱۳۶۷: ۱۰۰)

در قیامت آفتاب و ستارگان در هم پیچیده می‌شوند و تاریک می‌شود: ﴿**إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ**﴾ (قرآن کریم، سورهٔ۸۱: آیهٔ۱-۲)؛ ترجمه: «در آن هنگام که خورشید در هم پیچیده شود و در آن هنگام که ستارگان بی‌فروغ شوند». قرآن کریم درموردِ طولانی بودنِ قیامت می‌فرماید: ﴿**يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ**﴾ (سورهٔ۳۲: آیهٔ۵)؛ ترجمه «امور این جهان را از آسمان به سوی زمین تدبیر می‌کند؛ سپس در روزی که مقدار آن هزار سال از سال‌هایی است که شما می‌شمرید». شاعر این مسئله را بدین صورت اقتباس کرده است تا مبالغه در درازی و انبوهی زلف را بیان کند دو استعاره به کار برده است قیامت مصرحه از زلف و به‌صورتِ استعارهٔ مکنیه روی معشوق را به خورشید مانند کرده است به سبب عدم توجه به همین مفهوم مقتبس از *قرآن کریم* است که هروی، ضبط مصرع دوم را در چاپ قزوینی و خانلری ضعیف و با نقص شمرده است و ضبط چاپ قدسی را بر آن ترجیح داده که بدین صورت است: «رخ همچو ماه تابان قد سرو دلربا را» (هروی، ۱۳۶۷: ۱۲). البته روشن است که ارتباط دو مصرع را با این ضبط از بین برده است و شعر را در قالب‌های کلیشه‌ای غیر حافظانه برده است. زریاب خویی به اختصار اما به درستی نوشته است که «مقصود از قیامت در اینجا تیرگی و درازی روز محشر است که زلف یار را به آن تشبیه می‌کند» (زریاب خویی، ۱۳۶۸: ۲۰۴).

هرکـه آمـد بـه جهـان نقـش خرابـی دارد　　در خرابـات بگوییـد کـه هشـیار کجاسـت
آن کس است اهـل بشـارت کـه اشـارت دانـد　　نکتـه‌ها هسـت بسـی محـرم اسـرار کجاسـت
(حافظ شیرازی، ۱۳۶۷: ۱۰۶)

مبالغه است در سرشت گناه آمیز آدمی؛ ظاهر آیه اشاره‌ای است بـه آیـهٔ ﴿**كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ**﴾ (قرآن کریم، سورهٔ۵۵: آیهٔ۲۶)؛ ترجمه: «همهٔ کسانی که روی آن [زمـین] هسـتند فـانی می‌شـوند». امـا باتوجه‌به ایهامی که در خرابی هست به نکته‌ای دیگر نیز اشاره دارد بیت بعـدی نیـز بـرای دقـت در همین مفهوم آمده است: آری نفس هیچ‌کس از گناه بری نیست. دنیا محـل آزمـون اسـت و مکـانی است که پارسایی نتوان کرد، هزار فتنه بر سر راه آدمی است. خرابات= دنیا ؛ سخن خواجه این است که همچنان‌که در خرابات همه مست هستند و هشیاری نیست، اگر کسی هسـت کـه هنـوز مسـت نشده از آن است که دور به او نرسیده است. در جهان نیز لاف پارسایی‌زدن بیهوده است. این بیـت، اشاره‌ای دارد به داستان حضرت یوسف (ع)، در این ماجرا، یک‌سوی زلیخا زن عزیز مصـر قـرار دارد که نفس او لغزیده است و درخواست ناروا دارد اما زنـان مصـر او را سـرزنش می‌کننـد لـیکن وقتـی یوسف را می‌بینند دست از سیب نمی‌شناسند و می‌لغزند؛ در سوی دیگر، یوسـف اسـت کـه پـاک و پارساست. اما حتی یوسف نیز نفس خود را بری از گناه نمی‌شمرد بلکـه بی‌گنـاهی‌اش را رحمـت و لطف خداوند می‌داند: ﴿**وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾ (قرآن کریم، سورهٔ۱۲: آیهٔ۵۳)؛ ترجمه: «من خودم را تبرئه نمی‌کنم، که نفس سرکش بسـیار بـه بـدی‌ها امر می‌کند؛ مگر آنکه پروردگارم رحم کند. پروردگارم آمرزنده و مهربان است». منظور یوسـف(ع) از این سخن آن است که میان نفس من با سایر نفوس که به حسـب طبـع امـاره بالسـوء و مایـل بـه شهوات است فرقی نیست، زیرا به‌طورِکلی نفس، آدمی را به سوی بدی‌ها و زشتی‌ها وامی‌دارد، مگـر آنکه پروردگار من ترحم کند، و این سخن من برای آن است که لطف و رحمت خدای را نسـبت بـه خودم حکایت کرده باشم (طباطبایی، ۱۴۲۷، ج۱۰: ۱۶۶). بیت حافظ نیز همین مطلب را تأکید می‌کنـد که اگر کسی اهل اشارت باشد، منظورها را درمی‌یابد و رستگار می‌شود و به‌گونه‌ای توصـیه می‌کنـد که زود قضاوت نکنید گناه کسی را بر سر نیزه و چوب نکنید، انسان ممکـن اسـت در هـر مکـانی و زمانی بلغزد پس از خدا بخواهیم که ما را به راه خیر و راستی هدایت کند، در بیت زیـر نیـز چنـین مفهومی هست:

شـکرانه را کـه چشـم تـو روی بتـان ندیـد　　مـا را بـه عفـو و لطـف خداونـدگار بخـش
(حافظ شیرازی، ۱۳۶۷: ۲۴۰)

و به همین سبب است که حافظ با شیوه‌ای طنزآمیز نیکنامی را با معنی بدنامی به کار می‌بـرد و می‌گوید:

دامنی گر چاک شد در عالم رندی چه باک　　جامه‌ای در نیکنامی نیز می‌باید درید
(حافظ شیرازی، ۱۳۶۷: ۲۲۲)

فتنه

سرم به دنیا و عقبی فرو نمی‌آید　　تبارک الله از این فتنه‌ها که در سر ماست
(حافظ شیرازی، ۱۳۶۷: ۱۰۷)

به روشی مبالغه‌آمیز گفته است که ترک تعلق کرده‌ام منتهی با تکیه بر قرآن کریم که می‌فرماید: ﴿**وَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَ أَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ**﴾ (سورهٔ۸: آیهٔ۲۸)؛ ترجمه: «و بدانید که اموال و فرزندانتان فقط وسیلهٔ آزمایش شماست». در مصرع اول می‌گوید ورای دنیا و آخرت می‌اندیشم کسی که در بند این دو است، سطح نازلی دارد و در بند است و رنگی از تعلق دارد لیکن من از هرچه رنگ تعلق پذیرد آزادم. در قرآن کریم هست که مظاهر دنیا نظیر فرزند را فتنه خوانده است و غالباً انسان در قبال این فتنه‌ها خود را می‌بازد و تسلیم می‌شود، حافظ از همین روی گفته است: من رنگ تعلق نمی‌پذیرم و این تسلیم‌ناپذیری از فتنه‌ای تازه و شگفت است که فقط در سر ما است. منتهی برای این فتنه تبارک الله به کار برده است، چون در این فتنه غالباً شکست می‌خورند. اینکه دوست را فقط برای دوست بخواهی نه برای نعمتی دیگر، آزمونی است که اگر سربلند باشیم باید آرزوی فزونی آن کنیم، خلاف چیزهای دیگر که از آن می‌گریزیم و آرزو می‌کنیم که کاش به این فتنه‌ها آزمون نمی‌شدیم.

کثرت قبائل و شعوب

ساقی به چند رنگ می اندر پیاله ریخت　　این نقش‌ها نگر که چه خوش در کدو ببست
(حافظ شیرازی، ۱۳۶۷: ۱۱۱)

این بیت مقتبس از آیهٔ *قرآن کریم* است ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَ أُنْثَى وَ جَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَ قَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا**﴾ (سورهٔ۴۹: آیهٔ۱۳)؛ ترجمه: «ای مردم! ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و ملت‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید». این آیه، دلالت بر فرقه‌فرقه‌بودنِ انسان‌ها برای تمییز است و رنگارنگ‌شدنِ آنان موجب زیبایی می‌شود. حافظ از این اقتباس برای مبالغه و تأکید بر لزوم فرقه‌های متعدد استفاده کرده است با کمک تصویری از کدو، به مشکلات تفرقه‌های مذهبی اشاره کرده است خصوصاً مسئلهٔ برای آن است که مشکل و عوارض تفرقه‌ها را برجسته‌تر سازد، زیرا کدوها براثرِ خوردن به هم شکسته می‌شوند؛ فهم کثرت باید موجب تفاهم شود نه اینکه باعث برخوردهای تباه‌کننده گردد.

مبالغه در زیبایی

روی خوبت آیتی از لطف بر ما کشف کرد　　زان زمان جز لطف و خوبی نیست در تفسیر ما
(حافظ شیرازی، ۱۳۶۷: ۱۰۱)

این بیت، توجیه کردار پیر است از سوی کسی که درونش مشکل ندارد در مقابل کسی که منکر است. اگر به پیر معتقد شویم، می‌دانیم هیچ چیز ناشایستی نیست هرچه هست عین لطف است. آنان که عمل او را درک نمی‌کنند مشکل آنان از درون ناپاک خودشان است. این بیت متأثر است از *قرآن کریم* که می‌فرماید: ﴿**فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ**﴾ (سورۀ۲۳: آیۀ۱۴)؛ ترجمه: «پس بزرگ است خدایی که بهترین آفرینندگان است». بنابراین، نظام آفرینش، نظام احسن است، بدین صورت که ایجاد موجودات و ترکیب اجزای آنها، ازجمله انسان با یکدیگر متناسب و با موجودات دیگر سازگاری دارد و خیر کثیر از همین جا برمی‌خیزد و منتشر می‌شود (طباطبایی، ۱۴۲۷، ج۱۵: ۱۹). در حقیقت حافظ با نقل نمونه‌ای از این خلقت احسن یعنی روی خوب، نشان می‌دهد که تصور نظام احسن علاوه بر نظام فیزیکی و ملموس در موجودات مختلف، درموردِ انسان مبتنی بر سازگاری و تناسب درونی و وجود خود فرد است.

بازسازی داستان آفرینش

قصۀ آفرینش و تلمیح به آن یا ذکر لفظ آدم یا الفاظ مشابه مثل پدر، ابوالبشر و عناصر و شخصیّت‌های همراه نخستین انسان مثل حوا، شیطان یا ابلیس، بهشت، میوۀ ممنوعه و روضۀ رضوان در آثار مختلف فرهنگ اسلامی فراوان است؛ چنان‌که حافظ در بیتِ «مرغ روحم که همی‌زد ز سر سدره صفیر/ عاقبت دانۀ خال تو فکندش در دام» (حافظ شیرازی، ۱۳۶۷: ۲۵۹) برای مبالغه در عشق یا وصف مبالغه‌آمیز معشوق، از عناصر داستان آفرینش استفاده می‌کند تا بگوید من به‌خاطر تو به دنیا آمدم؛ مثل آدم که دانه‌ای او را به دنیا آورد، روح مرا خال تو مثل دانه‌ای به سوی خود کشانده است. حافظ، قصۀ آفرینش را متناسب با موقعیت و زمانه، بازآفرینی کرده است. در برخی موارد با اشاره به بخش‌هایی از قصۀ آفرینش به مبارزه با صوفی و ریای او پرداخته است. گاهی به نقل گزاره‌ای از قصۀ آفرینش و ماجرای آدم در بهشت می‌پردازد بدون آنکه در قصه تصرفی کند. در این موارد، شیوۀ حافظ با شاعران پیش از وی تفاوتی ندارد؛ چنان‌که در بیت زیر از عمل آدم برای نقد کردار صوفیان در استفاده از مواهب دنیا یاد کرده است:

در عیش نقد کوش که چون آبخور نماند　　آدم بهشت روضۀ دارالسلام را
(حافظ شیرازی، ۱۳۶۷: ۱۰۰)

تلقی ما از این بیت ممکن است با تلقی دیگران متفاوت باشد؛ باتوجه‌به ساختار غزل و طنزی که از آغاز نسبت به صوفی دارد، این بیت را هم مبتنی بر طنز می‌پنداریم اما ممکن است دیگران،

این بیت را در حدّ پند یا دعوت به اغتنام فرصت بدانند که ارتباطی با مبارزه با ریاکاران نداشته باشد. نشانهٔ روشنی نیز وجود ندارد تا بتواند میان این دو استنباط مختلف، تقارنی ایجاد کند؛ اما در مواردی که قصهٔ آفرینش بازآفرینی شده باشد ما با یک داستان گسترده روبرو هستیم که در کلیّت غزل، امکان تطبیق میان داستان آفرینش و عناصر و شخصیّت‌های آن با موقعیت و زمانهٔ حافظ و عناصر و شخصیّت‌های آن دوره وجود دارد.

حافظ در برخی از غزل‌ها با منظر عرفا به توجیه چگونگی پیدایش خلقت می‌پردازد. در برخی غزل‌ها مثل غزل ۴۵۲ با مطلعِ «طفیل هستی عشقند آدمی و پری/ ارادتی بنما تا سعادتی ببری» (همان: ۳۴۳)، از اهمیّت عشق در آفرینش یاد کرده است. چنین تفسیر و تعبیری متناسب با تفکر و جهان‌بینی عرفانی است. در برخی از غزل‌های عرفانی به آفرینش آغازین یا بازگشت به عالم قدس اشاره می‌کند اما از طرح یا بازآفرینی قصهٔآفرینش استفاده نمی‌کند مثل ۳۴۲ با مطلعِ «حجاب چهرهٔ جان می‌شود غبار تنم/ خوشا دمی که از آن چهره پرده برفکنم» (همان: ۲۷۸)، اما در برخی موارد به بازآفرینی قصهٔ آفرینش در مفهوم جهان‌بینی عرفانی استفاده می‌کند. در این موارد، در میان محققان اختلافِ نظر نیست مثل غزل ۱۵۲ با مطلعِ «در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد/ عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد» (همان: ۱۷۶). اما در برخی غزل‌ها از طرح یا بازآفرینی قصهٔآفرینش استفاده می‌کند. در غزل نخست *دیوان* با مطلعِ «الا یا ایها الساقی اَدِر کَاساً و ناولها/ که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکل‌ها» (همان: ۹۷)، حافظ به بازآفرینی قصهٔ آفرینش برای مبارزه با ریاکاران پرداخته است. حافظ در این غزل، از داستان آدم برای ترسیم وضع روزگار خود استفاده کرده است اما محققان به سبب عدم توجه به ساختار غزل دربارهٔ مسئلهٔ عشق که چرا اول آسان به نظر می‌رسد ولی بعداً دشوار می‌شود بحث کرده‌اند (خرّمشاهی، ۱۳۶۷: ۹۲و۱۳۴۴)؛ یعنی در بیت اول، عشق را در معنای اصلی آن و فارغ از کلیّت غزل تصور کرده‌اند.

ساختار رندانهٔ غزل، با اقتباس پیچیده از قصهٔ آدم و آفرینش و بازسازی آن در دنیای مادی تبیین شده است. سخن اصلی غزل دربارهٔ وصل و رسیدن به مطلوب است، سرگذشت انسان است که به دنبال معرفت و رسیدن است، منتهی از ابزار و روش رسیدن یاد کرده است. این غزل، نوعی بازآفرینی قصهٔ آفرینش است؛ سرگذشت آدمی است که برای رسیدن به وضع بهتر، وضع خوب موجود خود را نیز از دست داده است؛ دچار رنج‌ها و راهنمائی‌های کسانی گشته است که خود گرفتارند. ساختار غزل، قلندری است، منتهی قلندر آن از آدم شروع می‌شود؛ سرگشتهٔ این سوی و آن سوی است تا دوباره به ساقی بازگردد. انتخاب لفظ «ساقی» غیر از آنکه به‌گونه‌ای برساخته از این آیه است که می‌فرماید: ﴿**وَ سَقاهُم رَبُّهُم شَراباً طَهوراً**﴾ (قرآن کریم، سورهٔ۷۶: آیهٔ۲۱)؛ ترجمه: «و پروردگارشان شراب طهور به آنان می‌نوشاند». بیت حافظ ضمن اقتباس از *قرآن کریم*، متناسب با

وضع روزگار حافظ نیز هست که یکرنگی نزد مستان است. عشق هم در بیت اول، همان بار امانت است. حافظ، آدم را به دنیای روزگار خود کشانده است؛ نابکاران و ریاکاران و صوفیان ناراست را جایگزین شیطان کرده است که راهنمائی آنان، انسان را به جایی نمی‌رساند، بی‌دردان روزگار و عافیت‌طلبان را نیز با فرشتگان همسان کرده است و انسان را با همهٔ مشکلاتش دوباره با بار امانت همراه ساخته و گران‌بارش خوانده است، درنهایت با اصطلاحات عرفانی حضور و غیبت (بیت هفتم) او را به نزد ساقی خوانده است، در عین آنکه، در اصل نیز او در بهشت حاضر بود و نمی‌بایست از او غایب شود.

غزل ۱۸۴با مطلعِ «دوش دیدم که ملایک در میخانه زدند/ گل آدم بسرشتند و به پیمانه زدند» (حافظ شیرازی، ۱۳۶۷: ۱۹۳) نیز مثل غزل اول *دیوان*، بازسازی آفرینش است. روایت آفرینش در سورهٔ بقره به تفصیل نقل شده است؛ در این روایت، فرشتگان برترند؛ از آتش آفریده شده‌اند و آدمی از گل است. وقتی هم خداوند می‌فرماید که آدم را فرشتگان سجده کنند، برای آنان دشوار است و درموردِ آدم، بدگویی می‌کنند که ﴿**أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا و يَسفِكُ الدِّماءَ**﴾ (قرآن کریم، سورهٔ۲: آیهٔ۳۰)؛ ترجمه: «آیا کسی را در آن قرار می‌دهی که فساد و خونریزی کند؟!». خداوند می‌فرماید من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید. آنگاه آزمون دانستن اسماء است و بعد بدان سبب، همه سجده می‌کنند جز ابلیس که ابا ورزید و گفت من از آتشم. آنچه حافظ در این غزل نقل کرده، ادامهٔ آیه است که می‌فرماید: ﴿**إِنّی أعْلَمُ مَا لا تَعلَمُونَ**﴾ (سورهٔ۲: آیهٔ۳۰)؛ ترجمه: «من حقایقی را می‌دانم که شما نمی‌دانید». حافظ در این غزل، روایتی نقل می‌کند که نشان می‌دهد آنچه خداوند متعال وعده فرموده بود، تحقق یافته است؛ وعدهٔ خداوند آن بود که من در آیندهٔ انسان، وجه مثبت و نیکی می‌بینم بر عکس آنچه شما فرشتگان درموردِ خون‌ریزی و فساد نقل می‌کنید. آدمی در نظر حافظ، حاوی نکاتی است که موجب شده فرشتگان به در خانهٔ او بیایند و با او هم‌آوا شوند اگر پیشتر اعتراض می‌کردند که انسان از گل است و فساد می‌کند، اکنون خودشان همین وساطت را در خلقت انجام می‌دهند و گِل او را سرشته‌اند و به پیمانه زده‌اند (به تعابیر مختلف آن). مراد از «میخانه»، آفرینش انسان است که می از لوازم عاشقی است. بیتی هم از حافظ آن را تأیید می‌کند که می‌گوید:

بر در میخانهٔ عشق ای ملک تسبیح گوی که اندر آنجا طینت آدم مخمر می‌کنند

(حافظ شیرازی، ۱۳۶۷: ۲۰۰)

در غزل مذکور، از عبادت بی‌حاصل امثال شیطان، به سبب عدم سجدهٔ آدم یاد شده است اکنون ملائکه این سخن را به نیکی دریافته‌اند؛ نمی‌خواهند عبادت بی‌حاصل کنند، به عشق روی آورده‌اند و خودشان واسطهٔ خلق آدمی گشته‌اند. بیت دوم نیز همین عاشقی را با بادهٔ مستانه‌زدن

نشان داده است. در بیت سوم، از بار امانت انسان یاد کرده که همه به اهمیّت عشق اذعان داشتند اما چون ناتوان بودند، نپذیرفتند اما انسان به اعتبار جهولی پذیرفت. در بیت چهارم، جنگ هفتاد و دو ملت غیر از مسئلهٔ زمینی آن به جنگ فرشتگان که نادان بودند نیز اشاره دارد اگر در بیت پنجم، از صلح من و او یاد کرده، صلح بین انسان و فرشتگان است. منتهی درد اصلی حافظ آن است که برخی از آدمیان همچون صوفیان به اهمیّت عشق پی نبرده‌اند. منکران آسمانی عشق به اهمیّت آن واقف گشته‌اند اما صوفی چنان نیست؛ اگر به اهمیّت انسان در آیات و روایات اشاره‌ای هست آن را به نفع خود مصادره می‌کنند و به ظاهری بسنده می‌کنند اگر انسان نسبت به فرشته برتری دارد به اعتبار عشق است. به این مسئله، فرشتگان اذعان دارند اما صوفی به ظاهر بسنده می‌کند. در بیت ششم از مسئلهٔ ظاهری صوفیان، یک نمونهٔ عینی آورده است از آتش شمع در مقابل آتش‌زدن به زندگی و خرمن پروانه سخن می‌گوید تا نشان دهد باده‌نوشی یا ظاهرسازی صوفیان مثل شعلهٔ شمع است در تقابل عشق راستین که آتش عشق در خرمن پروانه است که موجب تباه‌شدن ناپاکی می‌شود و انسان را از خود به در می‌آورد. این نحوهٔ سخن را حافظ در بیتی دیگر نیز نشان داده است:

تـوئی آن گـوهر پـاکیزه کـه در عـالم قـدس ذکـر خیـر تـو بـود حاصـل تسـبیح ملـک

(حافظ شیرازی، ۱۳۶۷: ۲۵۴)

وقتی خداوند به ملائکه فرمود ﴿**إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾ (قرآن کریم، سورهٔ۲، آیه۳۰)؛ ترجمه: «من در روی زمین، جانشینی [= نماینده‌ای] قرار خواهم داد»، ملائکه که صدها سال عبادت و تسبیح کرده بودند گفتند ﴿**أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ**﴾ (همان)؛ ترجمه: «آیا کسی را در آن قرار می‌دهی که فساد و خونریزی کند؟! ما تسبیح و حمد تو را به جا می‌آوریم، و تو را تقدیس می‌کنیم». ملائکه که به گفتهٔ خودشان تقدیس و تسبیح پروردگار می‌کردند از آدمی ذکر شرّ و بدی کردند، خداوند در پاسخ آنان فرمود: ﴿**إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ**﴾ (همان)؛ ترجمه: «من حقایقی را می‌دانم که شما نمی‌دانید». تفسیرها دربارهٔ این آیه متنوع و متفاوت است؛ یکی از آنها چنین است: «خلیفتی خواهم آفرید که از او و فرزندان او نه همه طاعت بود، چنانکه از شما نه نیز همه معصیت، چنانکه از پریان، بل که هم طاعت بود و هم معصیت؛ تا من به طاعت ایشان را ثواب دهم تا فضل من پدید آید و معصیت ایشان را بیامرزم تا رحمت من پدید آید» (سورآبادی، ۱۳۸۱: ۵۰). شعر حافظ مبالغه‌اش بر بنیاد چنین تفسیری از آیهٔ مذکور است که نشان می‌دهد آنچه خداوند فرمود که ﴿**إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ**﴾، اکنون با پیداگشتن طرف خطاب شاعر، ملائکه نیز متفق شده‌اند و در عالم قدس برعکسِ تصوّر پیشین خود ذکر خیر

می‌کنند و حاصل تسبیح آنان با گذشته متفاوت شده است؛ ﴿**نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ**﴾؛ برای آنها نیز حاصلی داشته است؛ حاصل تسبیح آنان ذکر خیر انسان شده است.

در غزل ۷۱ با مطلع «زاهد ظاهرپرست از حال ما آگاه نیست/ در حق ما هرچه گوید جای هیچ اکراه نیست» (حافظ شیرازی، ۱۳۶۷: ۱۳۰)، علاوه بر شروع غزل، برخی ابیات درون غزل مثل بیت ششم، نشان‌دهندهٔ این موقعیت است که زاهد به اعتبار زهد و پارسایی خود، موردِتوجه حاکم وقت قرار گرفته و به مقام دیوان احتساب منصوب گشته است. محتسب، بنابر وظیفه‌ای که بر عهده‌اش نهاده‌اند، در همه‌جا باید بگردد و مراقب باشد که مبادا کسی عملی خلاف اسلام انجام دهد، اما این شخص به عوض انجام وظیفه، در پناه ایمنی‌ای که موقعیت شغلی‌اش برای او فراهم کرده به گناهان متعددی روی آورده است؛ کسی را هم مراقب خود نپنداشته است. برای آنکه نشان دهد به شغل خود وفادار است و بیکار ننشسته به دیگران تهمت می‌زند. روکردنِ دست چنین کسی آسان نیست، حافظ در این راه به می و میخانه پناه می‌برد تا با راستی و رازگشایی که از پرتو باده نصیبش می‌شود، بتواند دو رنگی و ریای زاهد را نشان دهد. در بیت اول نیز می‌گوید زاهد ظاهرپرست است و از باطن بی خبر است، چون ظاهر ما مثل او نیست حکم بر بدی ما می‌کند و هرچه دلش می‌خواهد به ما نسبت می‌دهد. تا بگوید زاهد گمراه است و سخنش اعتبار ندارد شیوهٔ خود را صراط مستقیم شمرده است که امکان گمراهی در آن نیست. درحقیقت زاهد باید طلب مغفرت کند که خدا او را به صراط مستقیم هدایت کند. یادآور خرده‌گیری و اغواگری شیطان نیز هست که از خداوند برای گمراه‌کردنِ انسان‌ها مهلت خواست و خداوند به او مهلت داد: «قَالَ إِنَّکَ مِنَ ٱلمُنظَرِینَ» (قرآن کریم، سورهٔ۷: آیهٔ۱۵) ؛ ترجمه: «تو از مهلت داده‌شدگانی». در آیهٔ بعد، از زبان شیطان نقل شده که ﴿**قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ**﴾ (سورهٔ۷: آیهٔ۱۶)؛ ترجمه: «گفت اکنون که مرا گمراه ساختی، من بر سر راه مستقیم تو، در برابر آنها کمین می‌کنم»؛ حافظ پاسخی به زاهد شیطان‌صفت می‌دهد که کسی در صراط مستقیم گمراه نمی‌شود. به همین سبب، همواره در نماز می‌خوانیم: ﴿**اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ**﴾ (سورهٔ۱: آیهٔ۶)؛ ترجمه: «ما را به راه راست هدایت کن»؛ گویی زاهد همچون شیطان در صراط مستقیم، کمین کرده است تا آدم‌ها را از راه دور کند، خرده‌گیری و اعتراض زاهد همان شیوهٔ معهود شیطان است.

در بیت سوم، تا بگوید برخلاف زاهد که به مقام دنیوی وابسته است اما من به مقام و موقعیت اهمیت نمی‌دهم؛ پیاده (بیدق معرب پیاده و پیادک پهلوی است) شطرنج را مهم‌تر از شاه نشان داده است و کار خود یا امثال خود را راندن بیدق یا پیاده در عرصهٔ شطرنج خوانده است. در بیت چهارم، علت این کار را توضیح داده است که حدّ ما همین قدر است؛ ما که از پهنهٔ آسمان چیزی در نمی‌یابیم، کسی که در عرصهٔ شطرنجی فعال است، چگونه می‌تواند سر از کار آسمان درآورد؟ در

بیت‌های بعد برای نقل نمونه‌های عینی عرصهٔ شطرنج به کار و بار همین دنیا و وضع جامعه می‌پردازد در اینجا هم انسان از حکمت خیلی از کارها آگهی ندارد؛ مثل آنکه زخم‌های نهان را می‌بیند اما از حکمت آن آگاه نیست. در بیت پنجم، «مجال آه نیست»، تعبیری از عدم آگاهی انسان از حکمت کارها است؛ چون ممکن است همان زخم‌ها نیز سودمند باشد. در بیت ششم، از عدم آگاهی زاهد یا صاحب دیوان احتساب از حساب‌ها یاد کرده است. نوشته و سخنان او را از آن روی خطا شمرده که نشانی در آن از رضای خدا نیست. بنابراین، سخنان او برای حفظ خود یا پوشیدن گناهان خود است یعنی تکرار همان اندیشهٔ بیت آغازین است که زاهد ظاهرپرست است و از باطن بی‌اطلاع است. در بیت هفتم، برای اثبات بی‌گناهی خود می‌گوید هرکه می‌خواهد بگو بیاید و ببیند و هرچه می‌خواهد بگوید چون (برخلاف زاهد) بر این درگاه به کبر و ناز و حاجب و دربان نیازی نیست. در بیت هشتم روشن می‌شود که مرادش از «این درگاه»، میخانه است که حاجب و دربان ندارد اما یک ویژگی مهم دارد و آن این است که خودفروشان به آن راه ندارند چون ویژهٔ یکرنگان است.

این سخن، برای آن است که خودفروشی یا ظاهرپرستی یا دین به دنیا فروختنِ زاهد را آشکار کند. باتوجه‌به اعتراف به گناه باده‌نوشی و رفتن به میخانه، آن را از ناگزیری مسائل جامعه مثل دورنگی دانسته‌اند؛ یعنی اگر باده می‌نوشد برای دفع دورنگی است. مضمون بیت ۱۰ نیز تمجید میخانه و پیر خرابات در مقابل زاهد یا شیخ ناپسند است. اگر می‌گوید «لطف شیخ و زاهد گاه هست و گاه نیست» برای آن است که دورنگی آنان را نشان دهد که لطفی اگر می‌کنند برای خودشان است. لطفی که گاه هست و گاه نیست؛ تعبیری طنزآمیز از ریاکاری شیخ و زاهد است؛ یعنی اصل کار آنان مبتنی بر سودجویی و دغل است نه لطف. در مقابلاین شیوهٔ شیخ و زاهد، از لطف پیوسته و دائم پیرخرابات یاد می‌کند که برای خودش چیزی نمی‌خواهد؛ تعبیری دیگر از یکرنگی بیت هشتم در مقابل خودفروشی مصرع دوم بیت است که شیخ و زاهد را خودفروش می‌نمایاند. در بیت آخر نیز همچنان از عدم توجه به مقام و موقعیت خود سخن می‌گوید که حافظ یا عاشق درد می‌کشد. در این بیت، تعبیر دیگری است از «رندان» در بیت سوم، طنزی هم به زاهد و شیخ ظاهرپرست دارد که در بند مال و جاه هستند.

خلق استعارهٔ تازه از تعبیری قرآنی

ماه کنعانی من مسند مصر آن تو شد　　وقت آن است که بدرود کنی زندان را

(حافظ شیرازی، ۱۳۶۷: ۱۰۰)

حافظ باتوجه‌به داستان حضرت یوسف، زیبایی و ماجرای زندانی و عزّت‌یافتنِ وی، در مقابل پسر نوح، یک «ماه کنعانی» عرضه کرده که عزّت یافته است. شارحان بدون توجه به انگیزهٔ شاعر از

انتخاب تعبیر «ماه کنعانی»، آن را یوسف پنداشته‌اند (خرّمشاهی، ۱۳۶۷: ۱۵۷، جلالیان، ۱۳۷۹: ۱۶۵، حمیدیان، ۱۳۹۲: ۸۴۵-۸۴۴). سودی، آن را یوسف دانسته که شاعر برای جانان خود استعاره به‌کار برده است (سودی بسنوی، ۱۳۶۶: ۷۸). برخی آن را استعارهٔ مصرحه از معشوق یا روح تصور کرده‌اند (محمودی و حیران، ۱۳۸۶: ۹۸۵)، درعین‌حال معتقدند «ماه در زیبایی و معصومیّت و بی‌گناهی به حضرت یوسف هم تشبیه شده است» (همان: ۹۸۶). لاهوری، «ماه کنعانی» را مرشد حافظ عارف پنداشته است (ختمی لاهوری، ۱۳۸۷: ۷۹-۷۸). استعلامی، آن را روح انسان دانسته که در زندگی تن زندانی است (استعلامی، ۱۳۸۶: ۹۲). امامی، آن را استعاره از یوسف دانسته با اشاره‌ای تاریخی به یکی از وزیران روزگار حافظ «که مانند یوسف چندی اسیر زندان شده و انتظار می‌رفته است تا پس از بیرون‌آمدن از زندان، مسند و منزلت از دست دادهٔ خویش را بازیابد» (امامی، ۱۳۸۸: ۱۶۴ نیز هروی، ۱۳۶۷: ۵۱).

محققان متوجه شده‌اند که به‌کاربردنِ این استعاره از سوی حافظ باید سببی داشته باشد لیکن به سبب آنکه به غزل حافظ با مبنایی از رابطهٔ تاریخی شعر و دربار یا کلیشه‌های رایج غزل نگریسته‌اند، از حصر «ماه کنعانی» به «من» غفلت کرده‌اند. یک مسئلهٔ مهم درخصوصِ «شراب» در *دیوان* حافظ، توجه به این نکته است که حصر و حرمت شراب مطابق آنچه در جامعهٔ عصر حافظ رخ داده است زندانی‌کردنِ یک عنصر مطلوب است و مبتنی بر اعتقادی شرعی نیست؛ یعنی از شریعت برای پیشبرد اهداف خود سوءاستفاده کرده‌اند. بنابراین، طبیعی است که شاعر، آن هم حافظ که مبتنی بر تفکر سیاسی غزل‌سرائی می‌کند (شفیعی کدکنی، ۱۳۶۸: ۴۲۲-۴۲۱)، نسبت به این سوءاستفاده‌ها به مبارزه برخیزد؛ منتهی مبارزه‌ای هنرمندانه تا آنکه بتواند هم به مبارزهٔ خود استمرار ببخشد هم نافذ و ماندگار باشد. سراسر غزل مبتنی بر دعوت به شادی و سرخوشی و ترک ریا و زهد ریائی و گرانجانی است. در بیت نخست از تغییر فصل و رسیدن بهار خبر داده است. واژهٔ «دگر» در مصرع اول، از آن روی انتخاب شده تا تکرار و جابه‌جایی در کار صوفیان را همچون تغییر فصل بازنمایی کند؛ یعنی بهاریهٔ آغاز غزل، با واژهٔ «دگر» و مسئلهٔ «جلوهٔ» مغبچه با جابه‌جایی ایمان با شراب تناسب دارد. شاعر می‌خواهد دیگران را از اعتماد به ظاهر پارسایان خصوصاً با انتخاب «ماه کنعانی» پرهیز بدهد. چون کنعان پسر نوح تباه شد و جلوه‌اش به جایی نرسید و صرفاً یک ادعای بی‌سرانجام کرد، کنعان از یکسو نام جایی است و از سویی نام شخص (جاوید، ۱۳۷۷: ۱۸۶)، اما شاعر کنعانی دیگر آورده: ماه کنعانی که تعبیری کنایی است از یوسف و این تعبیر با استفاده از روش جایگزینی با تکیه بر تناسب و انسجام سراسر غزل می‌تواند شراب باشد. بهار نیز فصل عیش و طرب است. نسبت «من» در «ماه کنعانی من»، خود دلالتی است که مطلوبی دیگر غیر از یوسف مشهور را در نظر دارد؛ مطلوبی که زندانی شده است اما زندان به او عزّت می‌دهد.

نتیجه

اگر حافظ را لسان الغیب خوانده‌اند به سبب غیب‌گویی و پیشگویی شگفت نیست بلکه لسان الغیب بودنِ وی، بیانگر مطالعهٔ عمیق و دقیق او در آیات آفاقی و انفسی است که در *قرآن کریم* دو رکن اساسی معرفت به شمار آمده است. او توانسته است با ژرف‌نگری و دقت در ریزه‌کاری‌های منابع خود، سخن را به‌گونه‌ای ترکیب کند که حاصل آن معنای جدید و انسجام و هماهنگی درونی آن جلوهٔ تازه‌ای بیابد. بازسازی‌های تفسیری حافظ از مفاهیم و تعابیر قرآنی نشان می‌دهد برای درک معنا و اهداف وی باید براساس قاعدهٔ اسطراد به وحدت و انسجام غزلیات توجه کنیم. خلق مفاهیم و تعابیر بدیع با اقتباس خاص از آیات *قرآن کریم* ازجمله مواردی است که می‌تواند اطلاق تعبیر لسان الغیب به حافظ را توجیه‌پذیر سازد. حافظ برای نشان‌دادنِ وضع و حالت صوفیان و گرفتاری‌های نوع انسان، قصهٔ آفرینش را بازآفرینی می‌کند و برای تبیین چگونگی اوضاع و احوال زمانهٔ خویش روایت‌های قصه آفرینش را شکل می‌دهد؛ یعنی بر بنیاد آن روایت‌ها، روایت تازه‌ای بنا می‌کند. علت اینکه حافظ برای مبارزه با ریاکاران صوفیه به بازسازی قصهٔ آفرینش می‌پردازد آن است که می‌خواهد از زبان و بیان خود آنان استفاده کند.

منابع

قرآن کریم، با ترجمهٔ ناصر مکارم شیرازی، تهران: پیام عدالت.

آشوری، داریوش. (۱۳۹۲). *عرفان و رندی در شعر حافظ*، چاپ یازدهم، تهران: مرکز.

استعلامی، محمد. (۱۳۸۶). *درس حافظ (نقد و شرح غزل‌های حافظ)*، چاپ دوم، تهران: سخن.

امامی، نصر الله. (۱۳۸۸). *بر آستان جانان (گزیدهٔ صد و یک غزل حافظ با مقدمه و شرح غزل‌ها)*، چاپ اول، اهواز: رسش.

پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۴). *گمشدهٔ لب دریا (تأملی در معنی و صورت شعر حافظ)*، چاپ دوم، تهران: سخن.

جاوید، هاشم. (۱۳۷۷). *حافظ جاوید (شرح دشواری‌های ابیات و غزلیات دیوان حافظ)*، چاپ دوم، تهران: فرزان‌روز

جلالیان، عبدالحسین. (۱۳۷۹). *شرح جلالی بر حافظ*، چاپ اول، تهران: یزدان.

حافظ شیرازی، شمس الدین محمد. (۱۳۶۷). *دیوان*، تصحیح قزوینی- غنی، چاپ اول، تهران: اساطیر.

حمیدیان، سعید. (۱۳۹۲). *شرح شوق (شرح و تحلیل اشعار حافظ)*، چاپ دوم، تهران: قطره.

ختمی لاهوری، ابوالحسن عبدالرحمان. (۱۳۸۷). *شرح عرفانی غزل‌های حافظ*، چاپ اول، تصحیح بهاءالدین خرّمشاهی و همکاران، تهران: قطره

خرّمشاهی، بهاءالدین. (۱۳۶۷). *حافظ‌نامه (شرح الفاظ، اعلام، مفاهیم کلیدی و ابیات دشوار حافظ)*، چاپ دوم، تهران: علمی و فرهنگی و سروش.

راشدمحصل، محمدرضا. (۱۳۸۰). *پرتوهایی از قرآن و حدیث در ادب فارسی*، چاپ اول، مشهد: آستان قدس رضوی، به‌نشر.

رجائی بخارائی، احمدعلی. (۱۳۶۸). *فرهنگ اشعار حافظ*، چاپ پنجم، تهران: علمی.

ریاحی، محمد امین. (۱۳۷۴). *گلگشت در شعر و اندیشهٔ حافظ*، چاپ دوم، تهران: علمی.

زریاب خویی، عباس. (۱۳۶۸). *آئینهٔ جام (شرح مشکلات دیوان حافظ)*، چاپ اول، تهران: علمی.

سودی بسنوی، محمد. (۱۳۶۶). *شرح سودی بر حافظ*، ترجمهٔ عصمت ستارزاده، چاپ پنجم، تهران: زرین و نگاه.

سورآبادی، ابوبکر عتیق نیشابوری. (۱۳۸۱). *تفسیر سورآبادی (تفسیر التفاسیر)*، تصحیح علی اکبر سعیدی سیرجانی، چاپ اول، تهران: فرهنگ نشر نو.

سید قطب، إبراهیم حسن. (۱۹۸۳). *کتب و شخصیات*، الطبعة الثانیة، بیروت، دارالشروق.

شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۶۸). *موسیقی شعر*، چاپ دوم، تهران: آگاه.

الصاوی، صلاح. (۱۹۸۹). *دیوان العشق*، الطبعة الأولی، تهران: الثقافی.

طباطبایی، محمد حسین. (۱۴۲۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*، الطبعة الأولی، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

الفروخ، عمر. (۱۹۸۹). *تأریخ الأدب العربی*، الطبعة الخامسة، بیروت: دار العلم للملایین.

گلجانی امیرخیز، ایرج. (۱۳۷۹). «هر سوره به سان مجموعه‌ای منظم»، *نشریهٔ دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد*، ۱۶(۴۹-۵۰)، ۵۰۹-۴۶۷.

مجتبایی، فتح الله. (۱۳۸۶). *شرح شکن زلف (بر حواشی دیوان حافظ)*، چاپ اول، تهران: سخن.

محمودی، خیرالله و صغری حیران. (۱۳۸۶). *کلک مشاطهٔ صنع (بررسی تصاویر در اشعار حافظ)*، چاپ اول، تهران: آسیم.

هروی، حسینعلی. (۱۳۶۷). *شرح غزل‌های حافظ*، چاپ اول، تهران: نو.

Transliterated References (OpenAI, 2025)

Quran Karim, with the translation of Naser Makarem Shirazi, Tehran: *Payam-e Adalat*. [in Persian]

Ashuri, Dariush. (1392). *Mysticism and Roguery in the Poetry of Hafez*, 11th edition, Tehran: *Markaz*. [in Persian]

Este'lami, Mohammad. (1386). *Lesson of Hafez (Criticism and Commentary on the Ghazals of Hafez)*, 2nd edition, Tehran: *Sokhan*. [in Persian]

Emami, Nasrollah. (1388). *On the Threshold of the Beloved* (A Selection of 101 Ghazals of Hafez with an Introduction and Commentary), 1st edition, Ahvaz: *Resh*. [in Persian]

Purnamdarayan, Taghi. (1384). *The Lost One by the Sea* (A Reflection on the Meaning and Form of Hafez's Poetry), 2nd edition, Tehran: *Sokhan*. [in Persian]

Javid, Hashem. (1377). *Eternal Hafez* (A Commentary on the Difficult Verses and Ghazals of the Divan of Hafez), 2nd edition, Tehran: *Farzanruz*. [in Persian]

Jalalian, Abdolhossein. (1379). *Jalali's Commentary on Hafez*, 1st edition, Tehran: *Yazdan*. [in Persian]

Hafez Shirazi, Shams al-Din Mohammad. (1367). *Divan*, edited by Qazvini – Ghani, 1st edition, Tehran: *Asatir*. [in Persian]

Hamidian, Saeed. (1392). *Commentary of Longing* (Explanation and Analysis of Hafez's Poems), 2nd edition, Tehran: *Ghatreh*. [in Persian]

Khatami Lahuri, Abolhassan Abdolrahman. (1387). *Mystical Commentary on the Ghazals of Hafez*, 1st edition, edited by Bahaoddin Khorramshahi and colleagues, Tehran: *Ghatreh*. [in Persian]

Khorramshahi, Bahaoddin. (1367). *Hafeznameh* (Explanation of Terms, Names, Key Concepts, and Difficult Verses of Hafez), 2nd edition, Tehran: *Elmi va Farhangi* and *Soroush*. [in Persian]

Rashed Mohassel, Mohammad Reza. (1380). *Rays from the Quran and Hadith in Persian Literature*, 1st edition, Mashhad: *Astan-e Qods-e Razavi, Be-nashr*. [in Persian]

Raja'i Bokhara'i, Ahmad Ali. (1368). *Dictionary of Hafez's Poems*, 5th edition, Tehran: *Elmi*. [in Persian]

Riahi, Mohammad Amin. (1374). *A Journey Through the Poetry and Thought of Hafez*, 2nd edition, Tehran: *Elmi*. [in Persian]

Zaryab Kho'i, Abbas. (1368). *The Cup-Mirror* (Commentary on the Difficulties in the Divan of Hafez), 1st edition, Tehran: *Elmi*. [in Persian]

Sudi Besnavi, Mohammad. (1366). *Sudi's Commentary on Hafez*, translated by Esmat Satarzadeh, 5th edition, Tehran: *Zarrin va Negah*. [in Persian]

Sourabadi, Abubakr Atiq Nishaburi. (1381). *Tafsir-e Sourabadi* (Explanation of the Commentaries), edited by Ali Akbar Saeedi Sirjani, 1st edition, Tehran: *Farhang-e Nashr-e Now*. [in Persian]

Sayyid Qutb, Ibrahim Hasan. (1983). *Books and Personalities*, 2nd edition, Beirut: *Dar al-Shorouq*. [in Arabic]

Shafi'i Kadkani, Mohammad Reza. (1368). *The Music of Poetry*, 2nd edition, Tehran: *Agah*. [in Persian]

Al-Sawi, Salah. (1989). *Diwan al-Ishq*, 1st edition, Tehran: *al-Thaqafi*. [in Arabic]

Tabataba'i, Mohammad Hossein. (1427). *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran*, 1st edition, Beirut: *Dar Ihya al-Turath al-Arabi*. [in Arabic]

Al-Farrukh, Omar. (1989). *History of Arabic Literature*, 5th edition, Beirut: *Dar al-Ilm lil-Malayin*. [in Arabic]

Goljani Amirkhiz, Iraj. (1379). "Each Surah as a Structured Collection," *Journal of the Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad*, 16(49–50), 467–509. [in Persian]

Mojtaba'i, Fathollah. (1386). *Commentary on the Curl of the Lock* (Marginal Notes on the Divan of Hafez), 1st edition, Tehran: *Sokhan*. [in Persian]

Mahmoudi, Kheyrallah, and Soghra Heiran. (1386). *The Comb of the Craft* (A Study of Imagery in the Poetry of Hafez), 1st edition, Tehran: *Asim*. [in Persian]

Haravi, Hossein Ali. (1367). *Commentary on the Ghazals of Hafez*, 1st edition, Tehran: *Now*. [in Persian]

Analysis of Qur'anic Quotations by Hafez and Their Relationship with the Title of Lisan al-Ghayb

Teymour Malmir*
(Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Language and Literature, University of Kurdistan, Sanandaj, Iran)
Mohsen Pishvaei Alavi
(Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Language and Literature, University of Kurdistan, Sanandaj, Iran)

Abstract
The Holy Qur'an and its influence on the semantic flourishing of Hafez's poems have always attracted the attention of literary critics. The Qur'anic borrowings of this astute poet are such that Qur'anic meanings and concepts not only impart a distinct spiritual orientation to his verse but have also played a role in his being given the epithet "Lisan al-Ghayb." So much so that from the early ninth century onward, among Persian-speaking poets this title was applied exclusively to Hafez of Shiraz. At first glance the combination of Qur'anic allusion and claims of speaking about the unseen appears difficult and even implausible. What this article addresses are the problem of Hafez's being called Lisan al-Ghayb while simultaneously drawing on the Qur'an. Its aim is to show that, if Hafez was named Lisan al-Ghayb, this was not because of astonishing prophecy or miraculous foretelling; rather, his status as Lisan al-Ghayb reflects his careful study and deep understanding of truths — to the extent that, by attending precisely to the subtleties of his sources, he was able to recombine expressions so that they acquired a new manifestation. Calling Hafez Lisan al-Ghayb is due to these very subtleties and perceptiveness. Hafez's borrowings from the Qur'an constitute a particular kind of appropriation that differs from the way other poets have borrowed from or engaged with the Qur'an. The layers of this type of borrowing are mainly based on an interpretive reconstruction of Qur'anic concepts and expressions, employing the"qāʿideh -e- Istedrād" (rule of digression), — a method of presenting a variety of topics while at the same time remaining consonant with Qur'anic verses and surahs.
***Keywords**:* the ghazals of Hafez of Shiraz, Lisan al-Ghayb, quotations from the Qur'an, the rule of digression

---

Extended Abstract (OpenAI, 2025)

Introduction
This article examines the relationship between Hafez of Shiraz's title Lisan al-ghayb (Tongue of the Unseen) and his practice of Qur anic citation, allusion, and narrative reworking in his ghazals. While scholars have long documented Hafez's extensive dependence on earlier poetic and religious sources, including the Qur an, the widespread attribution of the hyperbolic title Lisan al-ghayb

since the ninth century AH creates a conceptual tension. If Hafez borrows and reconfigures inherited material, how can he at the same time be regarded as a voice of the unseen, often misunderstood as implying prophetic foreknowledge? The study argues that this difficulty is resolved once the title is detached from notions of literal prophecy, which are theologically excluded by the Qur an, and instead linked to Hafez's way of engaging the deep semantic layers of Qur anic discourse. Lisan al-ghayb here denotes an interpretive capacity: Hafez reads, internalizes, and rearticulates Qur anic narratives and concepts with such hermeneutic acuity that his speech appears to draw out meanings latent yet not previously articulated. The focus therefore falls on his minute lexical choices, his recombination of multiple verses within a single couplet, and his ability to reframe familiar stories such as those of Adam and Joseph in order to address hypocrisy, false piety, and human frailty in his own time.

Methodology

The article adopts a close-reading, intertextual method that combines Qur anic hermeneutics and poetics. It begins with a critical review of prior scholarship on Hafez's title Lisan al-ghayb and on his borrowings from earlier Persian poetry, Qur anic exegesis, and Sufi discourse, especially the work of Zaryab Khuyi, Mojtaba i, Purnamdarian, Ashuri, and others. These studies collectively show that Hafez's thought is deeply rooted in a long-standing religious and cultural tradition and that his originality must be located in the mode rather than the mere fact of borrowing.

On this basis, the article selects a set of ghazals and verses where Hafez's engagement with the Qur an is both dense and structurally decisive. Examples include ghazals centered on the creation and fall of Adam, variations on the story of Joseph and Zulaikha, and poems that mobilize Qur anic imagery of the Day of Judgment, human trial, and the multiplicity of nations and tribes. Individual verses such as "Ghazal gofti o darr sefti," "Cho qiyamat ast jana," "Zahid zahir parast az hal-e ma agah nist," and "Dush didam ke malaik dar maykhane zadand" serve as key case studies for detailed analysis.

The readings trace explicit and implicit Qur anic echoes, identify the specific suras and ayas involved, and compare Hafez's usage with traditional exegetical interpretations. Special attention is given to what the article calls "interpretive reconstruction," where Hafez does not only allude to a verse but fuses several verses, shifts the narrative focus, or repositions Qur anic characters within new symbolic constellations. The principle of istitrad (digressive progression), originally proposed to account for the apparent thematic dispersion of Qur anic suras, is used as a heuristic to explain how Hafez's seemingly scattered couplets form structurally coherent wholes.

Results

The analysis first shows that Lisan al-ghayb becomes conceptually coherent when understood as recognition of Hafez's ability to penetrate the inner

semantic possibilities of Qur anic narratives. Foundational stories such as the creation of Adam, the bearing of the trust, and the dialogue between God, angels, and Iblis are repeatedly reworked not as didactic retellings but as frameworks for critiquing jurists, false Sufis, and institutional religion. In the opening ghazal "Ala ya ayyuha l-saqi," for instance, a recast story of Adam grounds a meditation on misguided spiritual authorities and the necessity of returning to the true "saqi," implicitly aligned with the divine giver of "sharab tahur."

Second, many of Hafez's most famous lines emerge as condensed exegeses of Qur anic expressions. When he speaks of the "qiyamat" manifested in the beloved's hair and face, he is reworking Qur anic descriptions of judgment, darkness, and the length of that day into a metaphor for the overwhelming temporal and existential power of love. Verses on human sinfulness and trial resonate with Joseph's confession "wa ma ubarrio nafsi" and the portrayal of wealth and children as "fitna," while ironic uses of "nek-nami" and "badnami" transpose these theological insights into a critique of reputational politics and moral surveillance in society.

Third, applying the principle of istitrad clarifies that Hafez's ghazals possess more internal coherence than is often assumed. What appears as thematic dispersion—movement from qiyamat to Joseph, from the story of Adam to attacks on hypocritical Sufis—proves to be a controlled sequence of exemplifications, digressions, and returns that converge on a central stance regarding love, hypocrisy, or divine grace. This structural insight helps to correct arbitrary allegories that lift isolated couplets out of their architectural context and misread the poems as incoherent or purely ornamental.

Finally, the study shows that Hafez also forges new metaphors out of Qur anic phrases. The "mah-e Kan ani," conventionally understood as Joseph, is reread in light of the poem's broader critique of wine prohibition and the politicization of sharia. Here the "Canaanite moon" functions as a metaphor for wine itself, unjustly imprisoned yet destined for honor, in deliberate contrast to the lost figure of Noah's son Kan an. Similarly, images of multicolored wine evoke the Qur anic creation of "shuauban wa qabail" to suggest that diversity should lead to recognition rather than destructive sectarian conflict.

Conclusion

The article concludes that the title Lisan al-ghayb is best understood as designating a specific mode of poetic and hermeneutic knowledge rather than supernatural prediction. Hafez's engagement with the Qur an consists in sustained, highly selective rereading of its verses in light of both "signs on the horizons and in the souls." He reexamines layered meanings, chooses particular narrative elements, and recombines them so that they speak directly to the ethical and political crises of his own time. His speech thus gives voice to what

is hidden in scripture and experience, not by revealing new revelations, but by releasing the latent potential of inherited texts.
The study further shows that attention to Qur anic intertextuality and to the principle of istitrad leads to a more coherent understanding of the ghazal form. When read as digressively structured yet convergent wholes, the ghazals reveal networks of internal cross-reference that bind together their Qur anic allusions, social critiques, and emotional registers. This perspective provides a more rigorous basis for interpretation and protects against uncontrolled allegorization. Finally, by tracing Hafez's repeated rewritings of the story of creation and the fall, and his reconfiguration of the roles of angels, Iblis, lovers, and Sufis, the article shows how foundational religious narratives become instruments of coded socio-political critique. Hafez uses the language and imagery of his opponents to expose their failures, while affirming a vision of humanity defined by love, fallibility, and divine mercy. In this way, his poetry stands at once within and beyond tradition, speaking from its depths while unveiling possibilities that justify, in a precise and non-miraculous sense, the enduring attribution of the title Lisan al-ghayb.

فصلنامه مطالعات ادب اسلامی
دوره ۴، شماره ۲، پیاپی ۹، پاییز ۱۴۰۴

فصلية دراسات الأدب الإسلامي
السنة ۴، العدد ۲، التسلسل ۹، خريف ۲۰۲۵

متغیّرهای نحوی و توسّعات معنایی در خطبه‌های نهج البلاغه (مطالعه موردی: جای‌گردانی‌های اجزای جمله)

فاروق نعمتی*[۱] (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه پیام نور، تهران، ایران)
سیدصدرالدین محمودی[۲] (استادیار گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران)

DOI: 10.22034/jilr.2025.144213.1296

CC BY

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۱۰
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۲۲
صفحات: ۲۱۳-۲۳۹
تاریخ الوصول: ۲۰۲۵/۰۸/۰۱
تاریخ القبول: ۲۰۲۵/۰۹/۱۳

چکیده

ارتباط نحو و معناشناسی از موضوعات مورد توجّه میان زبان‌شناسان بوده است. اگرچه در باب سبک، دو دیدگاه متقابل «تزیینی» و «ارگانیک» وجود دارد، امّا نمی‌توان رابطه‌ی وجوهِ نحوی با موضع گوینده و رویکردهای وی به موضوع را نادیده گرفت؛ بدین معنی که بهره‌گیری از ساختارهای دستوری خاصّ در برابر «نظم پایه» یا «نحوِ معیار»، افزون برآن‌که مبنایی برای شناسایی سبک گوینده به شمار می‌رود، در توسّع معنایی و تنوّع بخشی به دلالت‌های کلام نیز مؤثر است. در این زمینه، تصرّفات نحوی و خلافِ عادت در متن نهج البلاغه؛ به‌ویژه «جای‌گردانی‌های اجزای جمله» یا «تبادل مکان واژگان» به عنوان یکی از ابزارهای پُر بسامد، علاوه بر تقویت جنبه‌های زیبایی‌شناختی زبان، نقش معنی‌رسانی در آن را به کمال، تشخّص می‌بخشد. به سبب گستردگی موضوع، پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی در دو حوزهٔ «نحو» و «معنا شناسی»؛ تنها بر مبنای بررسی شواهدی از تقدیم و تأخیرهای هدفمند نهج البلاغه در سیاق‌های «شرط»، «عطف»، «ترکیبات وصفی»، «عامل و معمول»، درصدد آن است تا جای‌گردانی‌های نحوی مؤثر بر توسّع و تولید معنا در سیاق‌های مذکور را معرفی و دستاوردهای معنایی نشأت گرفته از تبادل در جایگاه واژگان را تفسیر نماید. نتایج پژوهش گویای آن است که چیدمان عادی واژگان و نظم معمول بسیاری از ساختارهای نحوی نهج البلاغه در پیوند با اندیشه‌های حضرت علی(ع) دگرگون شده است که اتّخاذ چنین سبکی، افزون بر کارایی لازم در سطوح بلاغی، به شیوه‌های مختلفی، توسّع معنایی زبان را نیز به دنبال دارد.

کلمات کلیدی: متغیر نحوی، توسّع معنایی، جای‌گردانی واژگان، خطبه‌های نهج البلاغه

---

[۱] نویسنده مسؤول؛ پست الکترونیک: faroogh.nemati@pnu.ac.ir
[۲] پست الکترونیک: ss.mahmodi@cpu.ac.ir

المتغيرات النحوية والتطورات الدلالية في خطب نهج البلاغة
(دراسة حالة: تبديل مكونات الجملة)

الملخص

كانت العلاقة بين النحو وعلم الدلالة موضوع خلاف بين اللغويين. على الرغم من وجود وجهتي نظر متقابلتين في الأسلوب، وهما "التزييني" و"العضوي"، إلا أنه لا يمكن تجاهل العلاقة بين الجوانب النحوية وموقف المتحدث ونهجه تجاه الموضوع؛ بمعنى أن استخدام تراكيب نحوية خاصة مقابل "النظام الأساسي" أو "النحو المعياري"، بالإضافة إلى كونه أساسًا لتحديد أسلوب المتحدث، يؤثر أيضًا في التطور الدلالي وتنويع دلالات الكلام. في هذا السياق، فإن التغييرات النحوية وغير المعتادة في نص نهج البلاغة؛ وخاصة "تبديل مكونات الجملة" أو "تبادل أماكن الكلمات" كواحدة من الأدوات الأكثر استخدامًا، بالإضافة إلى تعزيز الجوانب الجمالية للغة، تضفي على دورها في إيصال المعنى كمالًا وتميزًا. نظرًا لاتساع الموضوع، تسعى هذه الدراسة، باستخدام المنهج الوصفي التحليلي في مجالين هما "النحو" و"علم الدلالة"؛ فقط بناءً على دراسة أمثلة من التقديم والتأخير الهادفين في نهج البلاغة في سياقات "الشرط"، "العطف"، "التراكيب الوصفية"، "العامل والمعمول"، إلى تحديد التبديلات النحوية المؤثرة في تطور وإنتاج المعنى في السياقات المذكورة وتفسير الإنجازات الدلالية الناتجة عن تبادل أماكن الكلمات. تشير نتائج البحث إلى أن الترتيب العادي للكلمات والنظام المعتاد للعديد من التراكيب النحوية في نهج البلاغة قد تغيرت بالارتباط بأفكار الإمام علي (ع)، وأن اعتماد هذا الأسلوب، بالإضافة إلى فعاليته اللازمة على المستويات البلاغية، يؤدي أيضًا إلى تطور دلالي للغة بطرق مختلفة.

الكلمات الرئيسية: متغير نحوي، تطور دلالي، تبديل الكلمات، خطب نهج البلاغة

مقدمه

امکانات بالقوه و بی‌پایان زبان این مجال را فراهم آورده تا نویسندگان و سخنوران در طول تاریخ همواره در پیِ شناسایی تمهیدات سبک‌سازی باشند که تأثیر معناداری بر کلیّت متن و دیدگاه خواننده بگذارد. در این میان، بدیهی است که «شناخت و درک عمیق از متن و پی بردن به لایه‌های زیرین معنایی، نیازمند به‌کارگیری ابزارهای روشمند علمی است» (هاشمی و نعمتی قزوینی: ۱۴۰۱: ۷۰). در بررسی ساختاری یک اثر، «زبان معیار» یا «چیدمان طبیعی واژگان» و «میزان خروج از قواعد نحوی پایه»، مبنایی متقابل برای شناسایی سبک گوینده است؛ چرا که «یکی از مواردی که در لایه نحوی مورد بررسی قرار می‌گیرد، ساختمان جملات و بررسی ساختار کلام است» (راه چمنی و دیگران، ۱۳۹۸: ۱۵۳). در این میان، اگر الگو را در ساحت نحو به‌گونه‌ای فرض نماییم که به جای تغییر در نظم سازنده‌ی زبان عادی و تنوّع در ساختارهای معمول آن، به صورت واحدی ثابت در تکرار باشد، در این صورت؛ زبان بر مدار طبیعی خود؛ یعنی بر مسیر نحو پایه در حرکت است. امّا گاهی به اقتضای اغراض نحوی- بلاغی، برخی از اجزای جمله مانند مبتدا، خبر، فاعل و مفعول، مقدّم یا مؤخّر از جایگاه قراردادی خود آورده می شوند؛ تا دامنه‌ی معنایی متن را گسترش دهند. به بیان دیگر، در مقوله‌ی جابه‌جایی سازه‌های جمله یا همان تقدیم و تاخیر، پس از ایجاد تغییر بر ساختار و الگوی اولیّه کلام؛ به سبب گسترش زبان و رسیدن به معانی ثانوی نظیرِ «تخصیص»، «تاکید»، «توبیخ»، «تقلیل» و «تعظیم»؛ اجزای کلام برخلاف ترتیب مألوف خود قرار می‌گیرند و واژه‌ای که باید موخّر گردد را مقدّم می‌سازند و کلمه‌ای که باید مقدّم شود را به تاخیر می‌اندازند.

با عنایت به این مؤلفه و در شرایطی که گوینده بر فضای متن اشراف کافی دارد؛ جای‌گردانی عناصر نحوی جمله‌ها در صورتی‌که در شعاع معنایی متن حرکت نماید، می‌تواند به برجسته‌سازی زبان کمک کند و در نهایت، مخاطب را به اندیشه‌های نهفته رهنمون سازد؛ بدین معنی‌که با جابه‌جایِ عُرف رایج بر ترتیب سازه‌های موجود در جملات، می‌توان برجستگی معنایی و نقش یکی از اجزای جمله را افزایش داد. در چنین چارچوبی، بررسی شیوه‌های واژه‌چینی در نهج البلاغه گویای آن است که نحوه‌ی نظم واژگان و شکل تألیف کلام همگام با تجسّم مفهوم در تناسب است. در این میان، جای‌گردانی سازه‌های جمله یا تقدیم و تأخیرها، اسلوبی ویژه است که بر ارتقا و تنزّل عناصر زبان در کلام حضرت علی(ع) نقشی مؤثر دارد. مطالعات نحوی در نهج البلاغه نشان می‌دهد که یک واحد معنایی تا چه اندازه می‌تواند در ساخت‌های نحوی مشابه متحوّل گردد. به بیان دیگر، تنوّع‌پذیری واژگان و تحوّل در چیدمان طبیعی سازه‌های جمله‌های نهج البلاغه، مسیر اندیشه را تغییر می‌دهد.

جای‌گردانی‌های آگاهانه‌ی اجزای جمله در سیاق‌های گوناگون و تغییر جایگاه عامل و معمول در نهج البلاغه، یک مشخصه‌ی سبکی بارز است که افزون‌بر درهم‌ریزی ساخت عادی نحو زبان و برون‌کردِ گفتار از زنجیرهٔ معمول، اندیشه‌ی گوینده در کلام و وجهیّت کیفیّت‌های بیان امور را با فراز و نشیب‌های متنوّع مواجه می‌سازد.

برمبنای آن‌چه که در بالا آمد می‌توان گفت؛ اسلوب تقدیم و تأخیر یکی از جلوه‌های معناآفرینی در کلام حضرت علی(ع) بوده است؛ به گونه‌ای که مقدّم داشتن و یا مؤخّر نهادن یک لفظ و جای‌گردانی آن‌ها در دگرگونی معنای جمله‌ها نقشی مؤثر داشته است و ترتیب الفاظ به‌صورت اتّفاقی صورت نگرفته، بلکه بر پایه‌ی اغراض گوینده‌ای سخنور شکل گرفته که به سبک بیان آگاه بوده، و تقدیم و تأخیر وی هدفمند و در راستای تعمیق معانی بوده است.

بی‌تردید، تحلیل و بررسی واژگان در متن نهج البلاغه و دریافت پیام‌های نهفته در آن‌ها از دریچه‌ی نحو، افزون بر توسّع معنایی، در فهم این کتاب ارزشمند بسیار مؤثر است که در این پژوهش، اسلوب تقدیم و تأخیر اجزای جمله به‌عنوان نمودی از فرایند عدول از نحو پایه؛ مدخلی برای تفسیر معنایی شواهدی از کلام امیرالمؤمنین(ع) قرار می‌گیرد.

پرسش‌های پژوهش

پژوهش حاضر، ضمن بررسی و تحلیل شواهد متعدّدی از سیاق‌های جای‌گردانی عناصر موجود در متون نهج البلاغه، درصدد پاسخ به دو پرسش است:

۱) جای‌گردانی‌های نحوی مؤثر بر توسّع و تولید معنا کدامند؟

۲) دستاوردهای معنایی مقوله‌ی تبادل در جایگاه واژگان چیست؟

پیشینه پژوهش

پژوهش‌هایی که به نوعی با موضوع این تحقیق در ارتباط هستند را می‌توان به دو دسته‌ی عمده تقسیم نمود: دسته‌ی اوّل؛ شامل پژوهش‌هایی است که در ضمنِ دیگر موضوعات و به شکل غیرمستقل، جای‌گردانی‌های نحوی را برمبنای شواهدی از نهج البلاغه واکاوی نموده‌اند. دسته‌ی دوم، پژوهش‌هایی است که موضوع نحو و معنا را با تمرکز بر متونی غیر از نهج البلاغه مورد بررسی قرار داده‌اند؛ که در این مجال به ذکر نمونه‌هایی از هر دو دسته اشاره می‌گردد:

- محمد حماسه عبداللطیف (۲۰۰۰م) در کتاب «النحو والدلالة: مدخل لدراسة المعنی النحوی الدلالی»؛ موضوع کاربردهای معنایی نحو و تعاملات دستوری زبان با واژگان را تحلیل و بررسی نموده است.

- عبدالله حمود العانی (۲۰۰۳م) در رساله‌ی «البنی النحویه وأثرها فی المعنی»؛ ضمن مباحثی همچون «تقدیم و تأخیر»، «تعریف و تنکیر»، «فصل و وصل»، «تناوب میان حروف» و... پیوندهای نحوی و معنایی را واکاوی نموده است.
- محمد امیری فر و عیسی متقی‌زاده (۱۳۹۶) در مقاله‌ی «منهج فاضل السامرایی فی تحدید العلاقة بین النحو والمعنی» ابتدا نظر «السامرایی» را در رابطه با پیوند نحو و معنا آورده‌اند و سپس دیدگاه‌های دیگر نحویان و نیز علمای بلاغت ازجمله «عبدالقاهر جرجانی» را پیرامون این مقوله بیان نموده‌اند و در انتهای بحث، به بررسی برخی از معانی نحوی پرداخته‌اند.
- حسین العمری (۲۰۱۰م) در کتاب «الخطاب فی نهج البلاغة؛ بنیته وأنماطه ومستویاته: دراسة تحلیلیه» گفتمان نهج البلاغه را در قلمروهای «روایی»، «شعری» و «متنی» و نیز در سطوح «بلاغی»، «تفهیمی»، «حججی» و «تامّلی» مورد نقد و بررسی قرار داده است.

در مجموع باید گفت، اگرچه درباره‌ی نهج البلاغه و ویژگی‌های سبکی آن، پژوهش‌های متعدی به نگارش درآمده، امّا بررسی این کتاب با تکیه بر تبیین جای‌گردانی‌های نحوی در توسّعات معنایی؛ به شکل یک پژوهش مستقل و بر مبنای سیاق‌های مورد مطالعه در این تحقیق، مورد اهتمام پژوهشگران واقع نشده است.

پیوند ساختارهای نحوی و معنای سخن

«تاکنون دو دیدگاه متقابلِ «تزیینی» و «ارگانیک» در باب سبک مطرح بوده است. دیدگاه نخست چنین می‌انگارد که معانی، نخست بر زبان می‌آید؛ سپس با سبک، آراسته می‌شود. دیدگاه دوم، اندیشه و سبک را با هم متقارن و هم‌بوده می‌داند و این هر دو را پشت و روی یک سکّه می‌شمارد. ساختِ زبان از این دیدگاه، ساختِ اندیشه را شکل می‌دهد» (ر.ک: فتوحی، ۱۳۹۰: ۲۶۸). از دیدگاه برخی از متفکّران نظیر جرجانی، «موضوع نحو از بررسی کیفیّت چینش واژه‌ها و رابطه‌ی آن‌ها با دیگر عناصر جمله فراتر می‌رود و علاوه بر بررسی طول جمله‌ها در سطحی بالاتر به بررسی رابطه‌ی جمله‌ها با هم نیز می‌پردازد؛ امّا در نظرگاه نحوی برخی از محققان همچون «چامسکی»، نحو معادل کل دستور است، منهای معنی‌شناسی و آواشناسی» (همان: ۲۷۰-۲۶۹)؛ این در حالی است که میان ساختارهای نحوی و دلالت‌های معنایی موجود در آن‌ها هیچ جدایی نیست و آن چیزی که توهّم جدایی این دو مقوله را ایجاد نموده، همان اختلاف نظری است که میان پیروان نظریه‌پردازان نحوی شکل گرفته است؛ چرا که تأثیرگذاری متقابلی بین عناصر دلالی و نقش‌های نحوی در جمله‌ها وجود دارد و بررسی و شناخت نقش‌های مختلف نحوی برخی واژه‌ها و جمله‌ها، معنا را نیز تغییر می‌دهد و موجب برداشت‌های متفاوت و در نتیجه، فهم عمیق‌تر می‌شود؛ بنابراین «از آن جا

که هر ساختار با معنای جمله پیوندی مستقیم دارد، الگوهای نحوی می‌توانند در رابطه با معنا بررسی شوند. به عنوان نمونه تقدیم مسند بر مسندالیه در بافت معنایی جمله گاه اندوه، گاه شادی، گاه هشدار، گاه تأکید، جلب توجّه و مانند این‌ها را در برمی‌گیرد» (ر.ک: کزازی، ۱۳۷۰: ۱۷۱-۱۶۸؛ شمیسا، ۱۳۷۴: ۹۴-۹۱) .

در تأیید این دیدگاه که میان نحو و اندیشه پیوندی ناگسستنی وجود دارد، همین بس که از نظرگاه عبدالقاهر جرجانی «میان نظم یا ساختار و قوانین نحوی اتّحاد و ارتباط تنگاتنگی هست. این اتّحاد و ارتباط آن قدر بر ذهن وی مستولی است که بیان آن را ضروری می‌داند و بارها در آغاز و میانه و انجام کتاب «دلایل الاعجاز» به تبیین و توضیح آن می‌پردازد» (ر.ک: عبدالحسینی، ۱۳۹۳: ۶۹). جرجانی در یکی از گویاترین تعابیرش در این باره، چنین می‌گوید: «ای خواننده! بدان که معنی نظم کلام این است که اساس کلام را آن‌گونه که علم نحو اقتضاء می‌کند بگذاری، کلام را بر پایه‌ی قوانین و اصول این علم بنا کنی، روش‌هایی را که کلام بر آن استوار می‌شود بشناسی، از آن راه‌ها منحرف نشوی، حدّ و مرزهایی را که برای تو تعیین شده است نگاه داری، و نسبت به هیچ یک بی‌اعتنا نباشی. هر معنایی که درستی و ناردرستی آن به نظم کلام مربوط می‌شود و تحت این عنوان درمی‌آید، مقصودی از مقاصد نحوی خواهد بود. یعنی اگر آن مقصود نحوی در محل خودش به کار رفته و در مقامی که شایسته‌ی آن است جای گرفته باشد، عبارت صحیح و معنا مستقیم است. اما اگر خلاف این عمل شده باشد، یعنی از محل خودش کنار رفته، در غیر موضعی که شایسته است جای گرفته باشد، خطاست. در نتیجه؛ هر توصیفی از کلام خواه صحّت نظم یا فساد و هر چه از این دست، ریشه در مقاصد نحوی و احکام آن دارد» (جرجانی، ۱۹۹۲: ۷۷ـ ۷۸).

افزون بر این، جرجانی درخصوص پیوند زبان و اندیشه و عوامل مؤثر بر ایجاد کلام و تحلیل گفتمان با تکیه بر تأویل نحوی، دیدگاه‌های شایان تأمّلی ارائه نموده است؛ از جمله آن که، وی تأکید می‌کند که «زبان به مثابهٔ یک مفهوم و توانایی نهاده در وجود انسان است که به وسیله‌ی آن امکان برقراری ارتباط با دیگران و انتقال داشته‌های ذهنی خود را می‌یابد؛ همچنان که به مفهوم دیگر، نشانه‌ها و دلالت‌هایی است برای ارجاع به هستی‌ها و معانی از پیش دانسته؛ نشانه‌هایی قراردادی که دارای ساختاری منظّم است و هر شخص نسبت به توانایی‌های خود در طول زمان با زندگی در اجتماع انسانی به آن آگاهی می‌یابد» (ر.ک: عبدالحسینی، ۱۳۹۳: ۸۲).

بر مبنای آن‌چه در باب پیوند نحو و اندیشه ذکر گردید، پیش‌نمایِ مطالعات عمیق نگارندگان در معناشناسی گفتمان امام علی(ع) گویای این واقعیت است که واژگان به ظاهر پراکنده در جای جای متن نهج البلاغه با همدیگر ارتباطی سیستماتیک، منطقی و ارگانیک دارند؛ بدین معنی که

سیستم ارتباطی واژگان این کتاب، نمودی از تلفیق ساختارهای نحوی و معنایی سخن را به خوانندگان مخابره می‌نمایدکه در ادامه به تفصیل به آن می‌پردازیم.

چیدمان‌های نشان‌دار و دستاوردهای معنایی در نهج البلاغه

ساختارهای نحوی جملات، یکی از مهم‌ترین شاخص‌های تعیین سبک متون به شمار می‌رود. یک اثر هنری به‌مثابه‌ی یک سیستم نظام‌مند است که همه‌ی عناصر آن با یکدیگر در ارتباط هستند. نقش ساختارهای نحوی در خوانش متون بسیار مؤثر است و با معنای آن‌ها پیوندهای تنگاتنگی دارد؛ به‌گونه‌ای‌که بخشی از ادراک ما از قراین و شاخص‌های نحوی آن به دست می‌آید. بر این اساس می‌توان گفت؛ «نحو منظم، مولود ذهن نظام‌مند است. ساختِ اندیشه با نحو پیوند آشکارتری دارد تا با واژه. کیفیّت چیدمان کلمه‌ها در جمله، طول جمله‌ها، نوع جمله‌ها، کیفیّات وجه و زمان همگی بیان‌گر نوع اندیشه‌اند. بنابراین، کیفیّات روحی و ذهنیّات پنهان گوینده در عناصر نحوی بیش‌تر خودنمایی می‌کند. باید از رهگذر همین عناصر نحوی نشان‌دار، ردّپای سبک و اندیشه و دل‌سپردگی گوینده به موضوعات را دنبال کرد» (فتوحی۱۳۹۰: ۲۶۷).

سازه‌های موجود در جملات، ساختارهای نگاه و فکر ما هستند نحویون بر این باورند که توسّعات دلالی یا گسترش‌های معنا به‌واسطه‌ی نقش‌های نحوی؛ همان «انحراف از معیار» یا «عدول از اصل» است که در آن، ترکیب سازه‌ها یا ترتیب اجزای جمله به‌گونه‌ای نامتعارف درکنار یکدیگر قرار می‌گیرند؛ تا با تساهل در قواعد نحوی زبان، جانب دلالی و معنوی کلام را تقویت نمایند. به تعبیر دقیق‌تر، نحوشناسان، "در برابر نظم پایه یا نحو معیار، «نظم نشان‌دار» را مطرح می‌کنند. اگر در یک متن، نظم عادی نحو به خاطر تأکید بر بخشی از کلام تغییر کند و ساختاری غیرمتداول و نامعمول و متفاوت با نظم پایه داشته باشد، نشان و تشخّص خاصّی خواهد یافت»(فتوحی، ۱۳۹۰: ۲۷۵). براین مبنا، «عدول از هنجارهای تابع قواعد زبان، نوعی تلنگر هنری است که خالق اثر آن را به خواننده وارد می‌کند» (عبدالمطلب، ۱۹۹۴: ۲۷۱).

در این زمینه، دست‌اندازی در ساحت قواعد محتوم دستوری و خلافِ عادت‌های نحوی بی-شمار در متن نهج البلاغه؛ به‌ویژه «جای‌گردانی‌های اجزای جمله» یا «تبادل جایگاه واژگان» به عنوان یکی از ابزارهای هنری کارآمد، افزون بر تقویت جنبه‌های زیبایی‌شناختی زبان، نقش معنی-رسانی در آن را نمایان می‌سازد. به بیان دیگر؛ تغییر نظم طبیعی واژگان، یکی از اسرار زیبایی در نهج البلاغه است. در واقع، ساخت‌های نحوی متن نهج البلاغه بی‌تأثیر از ساخت معنایی آن نیست؛ بنابراین، هر واژه‌ای که در کلام علی(ع) از جایگاه نحوی خود به جای دیگری در جمله نقل مکان می‌کند، در تفسیر سبک‌شناسیک خوانندگان تغییر نگرش ایجاد می‌نماید.

آن گونه که می‌دانیم، «مطالبی چون تقدیم و تأخیرها و به‌طور کلی مباحثی که با چگونگی قرار گرفتن، چینش واژگان و کم و زیاد بودن اجزای جمله مرتبط است، در حوزه‌ی نظم بیانی متن جای می‌گیرند» (الکوز، ۱۳۸۶: ۳۰۲-۲۷۳). در چنین چارچوبی، حضرت علی(ع) هنر پیرایش کلام را با استمداد از قابلیّت‌های نهفته‌ی معنایی تقدیم و تأخیر اجزای موجود در جمله و پس و پیش نمودن عناصر زبانی تکمیل می‌نماید؛ بدین معنی که آرایش سازه‌های گفتمان نهج البلاغه و جابه‌جای آن-ها به راست یا چپ در حدّ تزیین کلام متوقف نمی‌گردد؛ بلکه با رمزگشاییِ بافت نحوی، از معانی جدیدی پرده برمی‌دارد. در واقع، جلوه‌های اتساع دلالت در متن نهج البلاغه بیشتر از طریق عدول از اصل و تساهل در قواعد مألوف نمودار می‌گردد که در این میان، جای‌گردانی‌های نحوی یا تقدیم و تاخیرهای جهت‌مند در سیاق «جملات مرکب شرطی»، «معطوف و معطوف علیه»، «ترکیبات وصفی مقلوب» و «پیش‌آیی معمول‌ها» حضوری چشمگیر دارند که در ادامه به کارکرد هر یک از این سیاق‌ها در حوزه‌ی معناآفرینی می‌پردازیم.

جابه‌جایی «فراکردهای پیرو و پایه» در جمله‌های شرطی

تغییر نظم طبیعی کلمات، مسیر اندیشه را تغییر می‌دهد. در واقع باید گفت که «ساخت نحوی یک گزاره و کیفیّت نظم واژه‌ها در جمله، نسبت میان ایده‌ی ما و پدیده‌ها را تعیین می‌کند. هر نوع نظمی از یک گروه واژه‌ها، حامل معنایی متفاوت است؛ یعنی تغییر نظم واژگان، کاربردهای معنایی کاملاً متفاوتی به‌بار می‌آورد» (ر.ک: فتوحی، ۱۳۹۰: ۲۷۲).

از زمینه‌هایی که در جای جای نهج البلاغه در حدّ یک سبک، عرصه را بر توسّع معنایی گفتمان امام علی(ع) گشوده؛ کاربرد گسترده «عبارت‌های شرطی» یا «فراکردهای پیرو و پایه در جملات شرطی» به شکل نامتعارف است. شیوه‌ی متعارف به‌کارگیری سازه‌های شرطی در جمله‌ها بدین-گونه است که ابتدا «ادوات شرط» ذکر می‌گردند و پس از آن‌ها به ترتیب «شرط» و «جزای شرط» می‌آیند. بدیهی است که کاربرد این اسلوب برمبنای ترتیب مألوف نحوی اگرچه در متن نهج البلاغه بسامد فراوانی دارد؛ امّا نمودی از «خنثایی» و «بی‌نشانی» نحوی است و به فرایند تنوّع معنایی یاری نمی‌رساند. با این حال، به موازات بهره‌برداری خنثی از این ساختار نحوی در نهج البلاغه؛ به وفور به شواهدی برخورد می‌کنیم که «فراکردهای پیرو و پایه» از مدار طبیعی خود خارج شده‌اند؛ تا موقعیت عناصر جملات شرطی در نوسان معنایی قرار گیرد.

ذکر این نکته لازم است که رابطه‌ی معنایی شرط و جزاء ویژه‌ی زبان خاصّی نیست و در همه‌ی زبان‌ها قابل طرح است و ساختار نحوی جمله‌های شرطی بر مبنای سه رکن اساسی پی‌ریزی می-گردد:

۱) ادوات شرط

۲) «جمله‌ی شرطی» یا «جمله‌واره‌ی پیرو شرطی» یا «فراکرد پیرو»

۳) جمله‌ی «جزای شرط» یا «جمله‌واره‌ی پایه‌ی شرطی» یا «فراکرد پایه»

ناگفته نماند که «در جمله‌های شرطی اگرچه حرف شرط نقش رابط و پیوند دهنده را ایفا می‌کند، لازم است بین دو جمله‌واره‌ی پایه و پیرو، رابطه‌ی معنایی ویژه‌ای نیز برقرار باشد تا از پیوند لفظ و معنی، مفهوم شرط دریافت شود. پیوند لفظی دو جمله‌واره با پیوند معنایی آن ارتباطی تنگاتنگ دارد؛ چرا که معنی، خود غایت و هدف است و لفظ تنها ابزار بیان معنی است؛ به همین رو، شناخت رابطه‌ی دو جمله‌واره‌ی پایه و پیرو شرطی، سهم بسزایی در شناخت دقیق ساختار زبانی جمله‌های شرطی دارد.» (ابن الرسول و دیگران، ۱۳۹۵: ۹۴). در این چارچوب، آن‌گونه که اشاره شد، در نهج البلاغه باوجود کاربردهای معمول «جمله‌واره‌ی پیرو شرطی» و «جمله‌واره‌ی پایه‌ی شرطی» پس از «ادوات شرط» گاهی نظم طبیعی جملات شرطی درهم می‌ریزد و در اثر این جابه‌جایی‌ها، معنای عبارت نیز توسعه می‌یابد.

تأمّل بر جای‌گردانی‌های عناصر شرطی در متن نهج البلاغه گویای آن است که در چنین ساختارهایی، پیوند تلازمی اساس رابطه‌ی معنایی دو جمله‌واره‌ی پایه و پیرو به شمار می‌رود و این رابطه‌ی معنوی به دو صورت سببی و غیر سببی نمود می‌یابد. بدین معنی که ارتباط دو جمله‌واره‌ی پایه و پیرو در بسیاری از جمله‌های شرطی برمبنای سببیّت است. در این رابطه‌ی معنایی، شرط خود سبب پدید آمدن جواب است و در نتیجه‌ی آن حاصل می‌گردد. گاهی نیز جمله‌واره‌ی پیرو سبب پدید آمدن و به وقوع پیوستن جمله‌واره‌ی پایه نیست، بلکه جواب در پی شرط یا هم زمان با آن به وقوع می‌پیوندد، بدون آن که بر تحقّق آن تأثیر علیّتی بگذارد؛ بنابراین رابطه‌ی معنایی میان شرط و جواب، غیر سببی است. شواهد اخذ شده از متن نهج البلاغه در این زمینه نشان می‌دهد که دگردیسی نحوی در ساختار جمله‌های مرکب شرطی و ارتباط معنایی میان «جمله‌واره‌های پایه» و «جمله‌واره‌های پیرو»، نقش بسزایی در توصیف محتوایی این جملات بر پایه‌ی توصیف مؤلفه‌های تشکیل دهنده‌ی آن دارد که در اینجا به ذکر نمونه‌هایی از دستاوردهای معنایی این حوزه بسنده می‌گردد:

بشارت بر بهبود تفکّر بشری و تجدید حیات قرآن

حضرت علی(ع) در ابتدای خطبه‌ی ۱۳۸ نهج البلاغه به شکل ضمنی و بدون آن‌که به نام مبارک حضرت مهدی(عج) تصریح کند، با عدول از ترتیبی که بر ساختار معمول جملات شرطی حاکم است؛ دوبار «فراکرد پایه» را بر «ادات شرط» و «فراکرد پیرو» مقدّم می‌نماید؛ تا از رهگذر این تصرّف نحوی، پیش از آن‌که اخبار دوران تیره‌ی هوس‌رانی‌ها و کنارنهادن قرآن را بازتاب دهد، بشارت بهبود یافتن اندیشه‌ی بشری و تجدید حیات قرآن را در منصه‌ی نگاه خوانندگان بگذارد:

يَعْطِفُ الْهَوَى عَلَى الْهُدَى إِذا عَطَفُوا الْهُدَى عَلَى الْهَوَى وَيَعْطِفُ الرَّأْيَ عَلَى الْقُرْآنِ إِذا عَطَفُوا الْقُرْآنَ عَلَى الرَّأْيِ. (=او [امام مهدی] امیال نفسانی را تابع هدایت قرار می‌دهد؛ آن‌گاه که (مردم) هوای نفس را بر هدایت مقدّم بدارند. و رأی و نظر خود را دنباله‌رو قرآن خواهد ساخت؛ آن گاه‌که دیگران قرآن را تابع نظر و آرای شخصی قرار داده باشند).

آن‌گونه که ملاحظه می‌گردد، جمله‌واره‌های پایه‌ی «يَعْطِفُ الْهَوَى عَلَى الْهُدَى» و «يَعْطِفُ الرَّأْيُ عَلَى الْقُرْآنِ» علاوه بر ادات شرط «إِذا» به ترتیب بر جمله‌واره‌های پیرو «عَطَفُوا الْهُدَى عَلَى الْهَوَى» و «عَطَفُوا الْقُرْآنَ عَلَى الرَّأْيِ» مقدّم شده‌اند و چنین تقدیمی هرگز جنبه‌ی تزیینی ندارد و در پسِ این جای‌گردانی‌هایِ نحوی، انبوهی از معنا نهفته است؛ چراکه در صورت کاربرد خنثای ساختار شرطی در این فراز از خطبه، خواننده از همان ابتدا، فضای مهیبی از هوس‌رانی‌ها و تنزّل اعتبار قرآن را به نظاره می‌نشت؛ امّا هوش سرشار و سخنوری امام علی(ع) در چنین فضایی نمود می‌یابد که با جابه‌جایی به موقع سازه‌های شرطی، اخبار بهبود اوضاع و تجدید حیات قرآن را پیش از نابسامانی‌های جوامع بشری در آینده بشارت می‌دهد.

تسریع بر اقرار به ناتوانی در پاسخ‌گویی

در فرازی از خطبه‌ی۱۸۳ نهج البلاغه، امام علی(ع) در بستر عبارتی که با جای‌گردانیِ سازه‌های شرطی برجسته شده است با لحنی انذاری- ارشادی، پیران کهن‌سال را مورد خطاب قرار می‌دهد و بخشی از درناک‌ترین صحنه‌های قیامت را برای آنان این‌گونه توصیف می‌کند:

اَيُّهَا الْيَفَنُ الْكَبِيرُ الَّذِي قَدْ هَزَّهُ الْقَتِيرُ، كَيْفَ أَنْتَ إِذا الْتَحَمَتْ أَطْوَاقُ النَّارِ بِعِظامِ الأَعْناقِ وَنَشِبَتِ الْجَوَامِعُ حَتَّى أَكَلَتْ لُحُومَ السَّوَاعِدِ. (=ای پیر سالخورده که ضعف پیریت از پای درآورده! چگونه هستی آن‌گاه که طوق‌های آتش به استخوان‌های گردنت بچسبد و غُل‌ها و زنجیرها گوشت ساعدان را خورده باشند).

همان‌گونه که اشاره شده، آن‌چه در حوزه‌ی نحوی به برجستگی این فراز از خطبه‌ی امام علی(ع) منجر گشته، جابه‌جایی سازه‌های جمله‌ی شرطی است که در پس زمینه‌ی خود، معنایی نهفته دارد. در نمایِ ظاهری این عبارت، دو نوع عذاب دردناک برای دوزخیان مشهود است: یکی طوق-های آتشینی است که بر گردن آنان انداخته می‌شود و در گوشت آنان نفوذ می‌کند و دیگری غُل و زنجیرهایی است که دستان را محکم بر گردن می‌بندد و ساق دست‌ها را زخمی می‌نماید. امّا در پس‌زمینه‌ی این عبارت، جمله‌واره‌ی پایه‌ی شرطی«كَيْفَ أَنْتَ؟» که در پوشش یک پرسش بر ادات شرط «إِذا» و «جمله‌واره‌ی پیرو شرطی» مقدّم شده، حامل معنایی است که از سیاق کلّی عبارت به‌دست می‌آید؛ بدین معنی که آشنایی‌زدایی از حوزه‌ی دستوری زبان که از طریق تغییر در چینش

واژگان حاصل گشته، فراکرد پایه‌ی«کَیْفَ أَنْتَ؟» را بر فراکرد پیرو «الْتَحَمَتْ أَطْوَاقُ النَّارِ» پیشی داده است؛ تا از همان ابتدا و به سرعت از ناتوانی مجرمان در پاسخگویی به برخورد با صحنه‌های هولناک قیامت پرده بردارد. به تعبیر دقیق‌تر، در صورتی که عناصر شرط در عبارت مذکور در جای خود به‌کار می‌رفتند، ناتوانی مجرمان از پاسخگویی دربرابر چنان صحنه‌های مهیبی، چندان نمود پیدا نمی‌کرد؛ امّا با چنین ترفندی به سرعت، عجز گنهکاران در واکنش به روبرو شدن با آن عذاب-های دردناک، نمودی مضاعف پیدا می‌کند.

پیش‌آییِ معمول و پهنایِ معنایی تأخیر عامل

زبان‌ها به لحاظ پذیرش انعطاف دربرابر جابه‌جایی عناصر موجود در جمله، روال یکسانی ندارند. سازه‌های جمله‌های فعلیّه و اسمیّه در زبان عربی با حداکثر انعطاف‌پذیری، می‌توانند در «آغاز»، «میانه» و «پایان» کلام جابه‌جا گردند. ذکر این نکته ضروری است که حدودِ جای‌گردانی‌های اجزای جمله‌ها به هر میزان که باشد، تأویل آن‌ها در گِروه آشنایی به نحوِ معیار امکان‌پذیر است؛ چراکه «ما برای درک هر سخنی که با نظم پایه، هم‌خوان نیست نخست از طریق برگرداندنِ آن به شکل‌های عادی نحو، به «گشتار نحوی» دست می‌زنیم؛ یعنی ساخت نحویِ غیرعادی را با ساخت-های پایه که در دانش زبانی خود داریم، تأویل می‌کنیم. این گشتارها، فهم نحوی را ساده می-کند» (فتوحی، ۱۳۹۰: ۲۷۱). برمبنای این اصل است که «تحلیل‌گران ایدئولوژی و گفتمان‌شناسان سعی بر آن دارند تا معنای متن و به‌ویژه ایدئولوژی را از طریق کشف روابط میان سازه‌های متن با بافت؛ یا به تعبیری پیوند میان متن با زیر متن تاریخی، سیاسی و اجتماعی تفسیر کنند» (همان:۳۴۵) که در این میان، ساختارهای نحوی غیرمعمول جملات، می‌توانند در ارئه‌ی ایدئولوژیکِ سخن، بسیار مؤثر باشند.

در این چارچوب، سبک گفتمان و ایدئولوژی امام علی(ع) در کتاب نهج البلاغه که مضامین متنوّعی را پوشش می‌دهد، در بیشتر اوقات بر مبنای «تغییر جایگاه عامل و معمول» پیش می‌رود که در این قسمت، به شواهدی از دستاوردهای معنایی تقدیم «جار و مجرور بر فعل» و «مفعول‌به بر فعل»، بسنده می‌شود.

پهنای معنایی تقدیم جار و مجرور بر فعل:

یکی از موارد توسّع معنایی در نهج‌البلاغه، تقدیم جارّ و مجرور بر فعل است که همین امر موجب دلالت‌ها و معانی جدیدی در گسترهٔ سخن شده است؛ از جمله:

برانگیختن روح حماسی و تشویق به مبارزه

حضرت علی(ع) در آغاز خطبه‌ی ۱۱۸ نهج البلاغه که پس از پیروزی در جنگ جمل ایراد فرمود؛ ضمن ستایش یاران مبارز خویش، با بهره بردن از شگرد نحوی تقدیم جار و مجرور بر فعل؛ این‌گونه عزم آنان را بر ادامه‌ی جهاد تحریک می‌نماید: **أَنْتُمُ الأنصارُ عَلَى الْحَقِّ وَالإخوانُ فِي الدِّيْنِ وَالْجُنَنُ يَوْمَ الْبَأْسِ وَالْبِطَانَةُ دُوْنَ النَّاسِ بِكُمْ أَضْرِبُ الْمُدْبِرَ وَأَرْجُو طَاعَةَ الْمُقْبِلِ** (=شما یاران حق و برادران در دین و سپرهای روز سختی و محرمان اسرار من؛ جدا از سایر مردم هستید. با یاری شما منحرفان را شمشیر می‌زنم، و به فرمانبری روآوران به حق امیدوارم).

آن‌گونه که ملاحظه می‌گردد؛ امام علی(ع) در این فراز از خطبه خویش با عدول از هنجارهای نحوی زبان معیار، نظم طبیعی واژگان «أضْرِبُ بکم الْمُدْبِرَ» را برهم زده است و از طریق تقدیم جار و مجرور «بِكُمْ» بر فعل «أضْرِبُ» در جمله‌ی «بِكُمْ أضْرِبُ الْمُدْبِرَ» روحیه‌ی حماسی یاران را برای تداوم مبارزه با دشمنان برانگیخته است. بدیهی است که اگر کلام آن حضرت بر مدار نحو طبیعی زبان حرکت می‌کرد و به‌جای جمله‌ی مذکور، از جمله‌ی «أضْرِبُ بکم الْمُدْبِرَ» استفاده می‌شد، کاربرد عنصر «بِكُمْ» در جایگاه مألوف خود، نمی‌توانست به تولید معنای انگیزشی در حدّ مطلوب منجر گردد.

توبیخ و مذمّت غفلت‌زدگان

امام علی(ع) در فرازی از خطبه‌ی ۲۲۱ نهج البلاغه، با تأثیرپذیری از دو آیه‌ی نخست سورهٔ تکاثر[۱]، اسلوب نحوی جای‌گردانی جارو مجرور با فعل را در خدمت گفتمان انتقادآمیز خود درآورده است: **يا لَهُ مَراماً ما أَبْعَدَهُ! وَزَوْراً ما أَغْفَلَهُ! وَخَطَراً ما أَفْظَعَهُ! لَقَدْ اسْتَخْلَوا مِنْهُمْ أَيَّ مُدَّكِرٍ وتَناوَشُوهُمْ مِنْ مَكانٍ بَعِيدٍ أَ فَبِمَصارِعِ آبائِهِمْ يَفْخَرُونَ أَمْ بِعديدِ الْهَلْكَى يَتَكاثَرُونَ.** (=شگفتا! چه هدف بسیار دوری؟ و چه زیارت‌کنندگان غافلی؟ و چه افتخار موهوم و رسوایی؟ به یاد استخوان پوسیده کسانی افتاده‌اند که سالها است خاک شده‌اند، آن‌هم چه یادآوری؟ با این فاصله دور به یاد کسانی افتاده‌اند که سودی به حالشان ندارند. آیا به محل نابودی پدران خویش افتخار می‌کنند؟یا با شمردن تعداد مردگان و معدومین خود را بسیار می‌شمرند؟)

همان‌گونه‌که ملاحظه می‌گردد، جار و مجرور و مضاف الیه «بِمَصارِعِ آبائِهِمْ» و «بِعديدِ الْهَلْكَى» به‌ترتیب بر فعل‌های «يَفْخَرُونَ» و «يَتَكاثَرُونَ» که به آن تعلّق دارند مقدّم شده است؛ تا پیش از آن‌که خواننده متوجّه «يَفْخَرُونَ» و «يَتَكاثَرُونَ» گردد، نکوهش به سببِ «مَصارِعِ آبائِهِمْ» و «عديدِ الْهَلْكَى» را نظاره‌گر باشد؛ چراکه بار معنایی مذمّت این دو فعل در حال حرکت بر مدار

---

[۱] ﴿أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ﴾﴿حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ﴾

نحو طبیعی زبان و در صورتی که پیش از جار و مجرور ذکر می‌شدند، چندان بر ذهن سنگینی نمی‌کند، امّا در چنین حالتی که آن حضرت اراده نموده‌اند، در پس‌زمینه‌ی خود، پیام توبیخ و مذمّت غفلت‌زدگان را مُخابره می‌نماید.

افاده‌ی حصر و اختصاص

یکی از اسباب تقدیم جار و مجرور بر عامل فعلی خود در نهج البلاغه، «اراده حصر» است؛ یعنی امام علی(ع) برای افاده اختصاص، چنین معمولی را بر عامل خود مقدّم می‌نماید. آن حضرت در فرازی از خطبه‌ی ۱۷ که در برملا ساختن ماهیّت مُدّعیانی ایراد نموده که عهده‌دار قضاوت هستند، با بهره‌برداری از اسلوب جای‌گردانی معمول به جای عامل، چنین می‌فرمایند: **إِلی اللهِ أَشکو مِن مَعْشَرٍ یعیشون جُهّالاً ویموتونَ ضلّالاً** (=به خدا شکایت می‌برم از مردمی که در جهالت زندگی می کنند و با گمراهی می میرند).

آن‌گونه که مشاهده می‌گردد در این فراز از خطبه، حضرت علی(ع) آنانی که شایستگیِ نشستن بر مسند قضاوت ندارند را نکوهش و با دلی پُر درد و آهی سوزان در پیشگاه خداوند از آنان شکایت می‌نماید. آن‌چه که در عبارت فوق بیشتر جلوه‌گری می‌کند، چیدمان نشان‌داری است که در تقدیم جار و مجرور «إِلی اللهِ» بر فعل «أشکو» پدیدار می‌گردد؛ بدین معنی که این جای‌گردای نحوی بیانگر انحصار معنای شکایت به خداوند است. بدیهی است در صورتی که جار و مجرور «إِلی اللهِ» بر فعل «أشکو» مقدّم نمی‌شد، و کلام بر مدار نحو طبیعی زبان حرکت می‌کرد، معنای شکایت از انحصار خداوند بیرون می‌آمد و به دیگران نیز تعمیم داده می‌شد.

توسع معنایی تقدیم مفعول بر فعل

در این بخش به مواردی از تقدیم مفعول بر فعل در راستای توسّع معنایی اشاره می‌شود:

تأکید بر حقارت دنیا و نکوهش دنیازدگان

حضرت علی(ع) در فرازی از خطبه۱۱۱ نهج البلاغه به‌واسطه‌ی «هذه» به «دنیا» اشاره می‌کند و از باب تأکید بر بی‌ارزش بودن دنیا، اسم اشاره‌ی مربوط به آن را که در نقش مفعول، ظاهر گشته بر فعل «تُؤْثِرُونَ» مقدّم نموده است و بدین طریق در ساحت نحو عادی زبان، دست‌اندازی می‌کند: **أَ فَهَذِهِ تُؤْثِرُونَ أَمْ إِلَیْها تَطْمَئِنُّون أَمْ عَلَیْها تَحْرِصُونَ!؟** (=آیا شما چنین دنیایی را بر همه چیز مقدّم می‌دارید و بدان اطمینان می‌کنید؛ یا در آرزوی آن به‌سر می‌برید؟)

تأمّل در عبارت بالا گویای آن است که حضرت علی(ع) در سه موقعیّت ذیل از شیوه‌ی جای‌گردانی عناصر جمله‌ها بهره برده است:

۱) تقدیم مفعول «هذه» بر فعل«تُؤْثِرُونَ» مفهوم ناچیز بودن و حقارت دنیا را انتقال می‌دهد.
۲) تقدیم جار و مجرور «إلیها» بر فعل «تطمئنون» پیامِ بی‌اعتبار بودن دنیا را مخابره می‌کند.
۳) تقدیم جار و مجرور «عَلَیها» بر فعل «تَحْرِصُونَ» معنای بی‌ثمر بودن را می‌رساند.

افزون براین موارد، مضمون مشترکی که از جای‌گردانی‌های متوالی عبارت بالا به‌دست می‌آید، «نکوهش» کسانی است که از آخرت غافلند؛ چراکه آنان هستی خود را به دنیا گره زده‌اند و به آن تکیه کرده‌اند و نسبت به آن حرص می‌ورزند.

بیم و تهدید

امیرالمؤمنین(ع) آن‌گاه که شعار معروف خوارج را شنید که می‌گویند: «لا حکم إلاّ الله» و پس از آن‌که از تفکّر آنارشیسمی آنان مبنی بر اداره‌ی جامعه بدون حکومت مطلع گشت، پیام خویش به آنان را که دربردارنده‌ی «بیم» و «تهدید» بود، برمبنای تقدیم مفعول بر فعل این گونه بیان نمود: **حُكْمَ اللهِ أَنْتَظِرُ فِيْكُمْ** (منتظر حکم خدا درباره‌ی شما هستم).

در عبارت فوق، تقدیم ترکیب اضافی «حُكْمَ اللهِ» که گروه مفعولی به شمار می‌رود بر فعل «أَنْتَظِرُ»، پیوندی عمیق با گفتمان و رمزگان ایدئولوژیک و فضای اجتماعی کلام دارد و در پس-زمینه‌ی آن، مضمون بیم دادن خوارج و تهدید آنان به هلاکت در دنیا و عقوبت در آخرت جای دارد.

حسرت بر دنیاپرستی و ندامت بر مال‌اندوزی

حضرت علی(ع) در فرازی از خطبه‌ی ۱۱۴ نهج البلاغه، پس از آن‌که حرص انسان را در جمع‌آوری چیزهایی که آن‌ها را نمی‌خورد و ساختن جاهایی که در آن‌ها سکنی نمی‌گزیند توصیف می‌کند، به منظور تأکید کلام پیشین و این بار به‌شیوه‌ی تخطّی از ترتیب نحو عادی، «مفعول» را بر «فعل» مقدّم می‌نماید؛ تا حسرت خویش را بر احوال مال‌اندوزانِ دنیاپرست این‌گونه بیان کند: **وَمِنَ الْعَناءِ أَنَّ المرءَ يَجْمَعُ ما لا يَأْكُلُ وَيَبْنِي ما لا يَسْكُنُ ثُمَّ يَخْرُجُ إلى اللهِ تَعَالَى لا مالاً حَمَلَ وَلا بِناءً نَقَلَ** (=یکی از رنج‌ها این است که انسان چیزی را فراهم آورد که نمی‌خورد و بنایی بسازد که در آن سکونت نمی‌کند و سپس به جانب خداوند متعال می‌رود در حالی که نه مالی با خود می‌برد و نه ساختمانی منتقل می‌کند!)

آن‌گونه که می‌بینیم مفعول به «مالاً» و «بناءً» برخلاف عُرف رایج در نحو معیار، به ترتیب بر دو فعل «حَمَلَ» و «نَقَلَ» مقدم شده است؛ تا شدّت اندوه امام علی(ع) را از احوال افرادی که متعلّقات زودگذر دنیوی آنان را از آخرت غافل نموده، بیان نماید. ذکر این نکته ضروری می‌نماید که اگر در

این مجال، جابه‌جایی میان فعل و مفعول صورت نمی‌گرفت، نـدامت بـر حـرص مـال‌انـدوزی و دل-بستگی به دنیا چندان مشهود نبود.

تقدیم و تأخیر در سیاق عطف و چرایی آن

«سیاق، همان "قرینه مقالیه" یا "مصداقی" یا "نشانه‌ی درون متنی" است که ترکیب صـدر و ذیـل کلام، شکل‌دهنده آن خواهد بود» (ربانی، ۱۳۸۰: ۳۲۲). به عبارتی دیگر، «سیاق در اصطلاح اهـل ادب به طرز جمله‌بندی که برگرفته از چینش و نظم خاصّ کلمات است، گفـته می‌شود؛ به گونـه‌ای کـه گاهی افزون بر معنای هریک از کلمه‌ها و سپس معنای جمله، معنایی دیگر را نیز بـه همـراه آورد.» (نک: تابان، ۱۳۸۷: ۱۰۲).

بنابراین؛ نقش سیاق در تفسیر، توسیع و معنای واژگان و یا در تعیین و تـرجیح یـک کلمـه بـر کلمه‌ی دیگر بسیار مؤثر است. در این زمینه، رسیدن به مفاهیم ارزشمند نهج البلاغـه نیـز هماننـد قرآن کریم، مستلزم تأمّل در ما قبل و ما بعد عبارت‌ها و توجّه به روند کلی کلام؛ یعنی سیاق است.

در این چارچوب، یکی از ساختارهای دستوری زبان عربی، پیوند دادن دو یا چند واژه با حروفـی معیّن به یکدیگر است. حروف پیوند دهنده یا به تعبیر علم نحو، «حروف عطف» را می‌توان بـه سـه دسته تقسیم نمود:

۱) حروفی که بر «معطوف» و «معطوف علیه» حکمی واحـد، تحمیـل مـی‌کننـد. ایـن حـروف عبارتند از:] واو- فاء- ثُمَّ- حتّی[

۲) حروفی که حکم را بر یکی از آن دو؛ یعنی «معطوف» یا «معطوف علیه» به شکل مشـخص، تحمیل می‌کنند. این حروف عبارتند از:] لا- لکنْ- بلْ[

۳) حروفی که حکم را بر یکی از آن دو؛ یعنی «معطوف» یا «معطوف علیه» بـه شـکلی مـبهم، تحمیل می‌کنند. این حروف عبارتند از:] أمْ- أو[(نک: شرتونی، ۱۳۸۱، ج۴: ۳۷۵)

در مقولهٔ عطف و قرائن مربوط به چرایی جایگاه معطوف و معطوف علیه در نهج البلاغـه، سـیاق به عنوان مبنای اساسی ساخت کلام، نقشی عمده در فهم مخاطب دارد و مطمئن‌تـرین ابـزار بـرای شناسایی علل معنوی تقدیم معطوف بر معطوف علیه دارد. جرجانی بر این بـاور اسـت کـه «ترتیـب واژگان در کلام بر مبنای ترتیب معانی آن‌ها در نفس آدمی صورت می‌پذیرد؛ بدین معنـی کـه اگـر معنایی در ابتدای نفس آدمی قرار داشته باشد، لفظی که بر آن معنا دلالت می‌کنـد نیـز در ابتـدای کلام قرار می‌گیرد» (ر.ک: جرجانی، ۱۹۹۲: ۵۲).

حضرت علی(ع) در نهج البلاغه تقدیم و تأخیر در سیاق عطف را به‌عنوان شیوه‌ای تأثیرگـذار در گسترش معنا و تفسیر واژگان به کار برده است. از مهم‌تـرین ظرافـت‌هـای موجـود در سـاختارهای

عطف نهج البلاغه که افزون بر زیبایی‌های لفظی، معانی و پیام‌هایی را در خود نهفته دارند، به شواهد ذیل بسنده می‌گردد:

تقدیم جبرئیل بر میکائیل

از میان فرشتگان، چهار فرشته وجود دارند که در پیشگاه الهی قُرب و منزلت خاصّی دارند. این فرشتگان عبارتند از: «جبرئیل»، «میکائیل»، «اسرافیل» و «عزرائیل». نام جبرئیل در قرآن کریم بر نام میکائیل مقدّم شده است: ﴿**مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ**﴾ (بقره/۹۸)

در فرازی از خطبه‌ی ۱۸۲ نهج البلاغه نیز بسان قرآن کریم، نام جبرئیل بر نام میکائیل تقدّم دارد: **إِنْ كُنْتَ صادقاً أَيُّها الْمُتَكَلِّفُ لِوَصْفِ رَبِّكَ فَصِفْ جِبْرِيْلَ وَمِيْكَائِيلَ وَجُنُودَ الْمَلائِكَةِ الْمُقَرَّبِينَ** (=ای کسی که برای توصیف کردن پروردگارت به زحمت افتاده‌ی! اگر راست می‌گویی جبرئیل و میکائیل و لشکرهای فرشتگان مقرّب را وصف کن).

تأمّل در اسباب نحوی- معنایی چنین تقدیمی در قرآن و نهج البلاغه گویای آن است که «جبرئیل صاحب «وحی» و «علم» است و میکائیل صاحب «ارزاق» است، و از آن‌جا که «نیکی‌های نفسانی» بر «نیکی‌های جسمانی» برتری دارد؛ بنابراین نام جبرئیل بر میکائیل ارجحیت دارد» (ر.ک: زرکشی، ۱۴۱۰: ۲۵۵/۳-۲۵۶).

برمبنای آن‌چه آمد می‌توان گفت؛ پیوند دو واژه‌ی «جبرئیل» و «میکائیل» به واسطه‌ی حرف عطف «واو»، یکی از ساختارهای نحوی زبان عربی است که تقدیم نامحسوس «جبرئل» بر «میکائیل» شکل خنثایی ندارد و در ورای آن معنای برتری نهفته است.

تقدیم جنّ بر انس

در آیات بسیاری از قرآن کریم نام «جن» و «انس» در کنار هم و با ترتیبی متفاوت ذکر شده است؛ بدین معنی که در برخی آیات، نام انس و در آیاتی دیگر نام جنّ مقدم شده است. البته این تقدیم‌ها و تأخیرها همگی بر اساس سیاق و معنای جملات صورت گرفته است. در باب علل چنین تقدیم و تأخیری اختلاف نظر وجود دارد. «برخی گفته‌اند: در برخی آیات انسان به دلیل شرافت و برتری، بر جنّ مقدم شده است و در آیاتی دیگر جنّ مقدم شده است، زیرا در خلقت بر انسان پیشی دارد. برخی نیز معتقدند علت پیش‌آییِ جنّ در عجیب و غریب بودن خلقت آنان نسبت به انسان بوده است؛ یا دلیل آن بوده که بدن آن‌ها قویتر و اعمال آن‌ها بزرگتر از انسان‌هاست» (العارضی، ۲۰۱۲: ۱۸۶).

در نهج البلاغه نیز همانند قرآن، آن‌جا که واژه‌ی جنّ بر انسان مقدّم گشته، در حقیقت عامل اصلی در این تقدیم و تأخیر نحوی، همان سیاق آیات؛ یعنی پیشی داشتن سابقه‌ی خلقت جنّ بر انسان بوده است که در این‌جا به ذکر دو نمونه اشاره می‌گردد: **فَلَوْ أَنَّ أَحَداً يَجِدُ إِلَى الْبَقَاءِ سُلَّماً أَوْ لِدَفْعِ الْمَوْتِ سَبِيلًا، لَكَانَ ذَلِكَ سُلَيْمَانَ بْنَ دَاوُدَ عليه‌السلام الَّذِي سُخِّرَ لَهُ مُلْكُ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ مَعَ النُّبُوَّةِ وَعَظِيمِ الزُّلْفَةِ**: (=اگر کسی می توانست جاوید زیستن را راهی جوید یا دفع مرگ را وسیله‌ای اندیشد؛ کسی جز سلیمان بن داود(ع) نبود.آن‌که خداوند پادشاهی جن و انس با پیامبری و منزلت و مقام رفیع را مسخر او ساخته بود). (خطبه ۱۸۲)

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمَعْرُوفِ مِنْ غَيْرِ رُؤْيَةٍ وَ... الَّذي أسْكَنَ الدُّنيا خَلْقَهُ وَبَعَثَ إلى الجِنِّ وَالإنْسِ رُسُلَهُ (=ستایش خداوندی را که شناخته است بی‌آن‌که دیده شود. اوست که آفریدگان خود را در این جهان جای داد و پیامبران را بر جنّ و انس مبعوث فرمود). **(خطبه ۱۸۳)**

تقدیم خورشید بر ماه

امام علی(ع) در نهج البلاغه مقوله‌ی نحوی معطوف و معطوف علیه را با الگوبرداری معنایی از قرآن کریم بر واژگان «الشمس» و «القمر» تحمیل نموده و واژه‌ی «الشمس» را بر واژه‌ی «القمر» مقدّم کرده است. بی‌تردید، هم‌آیی این دو واژه در نهج البلاغه؛ در حالی که همواره حقّ تقدّم با «الشمس» بوده، گویای چیدمانی نشان‌دار است که زبان را از خنثایی درمی‌آورد؛ چیدمانی معنادار که «سبقت آفرینش خورشید بر ماه» (السامرایی، ۲۰۰۶: ۵۶-۵۴) را حکایت می‌نماید: **والشَّمسُ وَالْقَمَرُ دَائبانِ في مِرْضَاتِهِ يُبْلِيانِ كُلَّ جديدٍ وَيُقَرِّبانِ كُلَّ بَعيدٍ** (=خورشید و ماه به رضایت او می‌گردند که هر تازه‌ای را کهنه و هر دوری را نزدیک می‌گردانند). (خطبه۹۰)

در عبارت فوق، حضرت علی(ع) با تأثیرپذیری صریح از آیه ۳ سوره‌ی مبارکه‌ی ابراهیم ﴿**وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهارَ**﴾ واژه‌ی «الشمس» را بر «القمر» مقدّم نموده؛ تا در پس‌توی کلام خویش، مضمون قدمتِ آفرینش خورشید بر ماه را به ما انتقال دهد.

در فرازی از خطبه‌ی ۱۸۵ نهج البلاغه نیز به تأثیر از آیات قرآنی، واژه‌ی «الشمس» بنا بر همان دلیلی که پیش از این ذکر شد، بر واژهٔ «القمر» مقدّم شده است: **فَانْظُرْ إِلى الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ والنَّبَاتِ وَالشَّجَرِ وَالماءِ وَالْحَجَرِ وَاخْتِلافِ هذا اللَّيلِ والنَّهارِ وَتَفَجُّرِ هَذِهِ الْبِحارِ وَكَثْرَةِ هَذِهِ الْجِبالِ وَطولِ هَذهِ الْقَلالِ وَتَفَرُّقِ هَذِهِ اللُّغَاتِ والْأَلْسُنِ الْمُخْتَلَفاتِ** (=پس اندیشه کن در آفتاب و ماه و درخت و گیاه و آب و سنگ و اختلاف شب و روز و جوشش دریاها و فراوانی کوه‌ها و بلندی قلّه‌ها و گوناگونی لفت-ها و تفاوت زبان‌ها).

ناگفته نماند که در عبارت فوق، افزون بر عطف بین دو واژه «الشمس» و «القمر»، میان واژگان دیگری نیز چنین حالتی تحقق یافته که هریک از این پیوندها و تقدیم و تأخیرهای که میان کلمات شکل گرفته، حامل معنایی خاصّ است که در این مجال نمی‌گنجد.

تقدیم جاهل بر عالم

در خطبه‌ی ۱۲۵ نهج البلاغه، این‌بار از باب اهمیّت، «تبیُّنِ جاهل» بر «تثبُّتِ عالم» مقدّم گشته است: **وَأَمَّا قُولُكُمْ: لِمَ جَعَلْتَ بَيْنَكَ وَبَيْنَهُمْ أَجَلاً فِي التَّحْكِيمِ؟ فَإِنَّمَا فَعَلْتُ ذَلِكَ لِيَتَبَيَّنَ الْجَاهِلُ وَ يَتَثَبَّتَ الْعَالِمُ** (=و امّا سخن شما که چرا میان خود و آنان برای حکمیّت (داوری) مدّت تعیین کردی؟ من این کار را کردم تا نادان خطای خود را بشناسد و دانا بر عقیده‌ی خود استوار بماند).

آن‌گونه‌که ملاحظه می‌گردد، در این فراز که پاسخ امام علی(ع) به خوارجی است که «حکمیّت» را نمی‌پذیرفتند؛ بنابر اقتضایی که مورد نظر حضرت است، «آگاه گشتن جاهلان» موضوعی بسیار بااهمیّت‌تر از «تثبّت عالمان». بنابراین، به سبب قلّتِ معرفت جاهلان نسبت به موضوع «حکمیّت» و شدّت حاجت آنان به تبصُّر در این مسأله و اطمیانی که آن حضرت بر ثبات عقیده‌ی عالمان داشت، واژه‌ی «جاهل» را بر «عالم» مقدّم نموده است.

واژگونگی ترکیبات وصفی (=تقدیم صفت بر موصوف)

«شاهکارهای انسانی؛ به‌ویژه در حوزهٔ هنرهای کلامی، علی‌رغم تنوّع و تفاوت‌هایی که در ذات، زمان، مکان و زبان دارند، از بنیادهای مشترکی نیز برخوردارند. مقایسهٔ آثار برتر بشری در درازنایِ حیات اجتماعی، اندیشه را بدان سو می‌راند تا ویژگی‌ها و اصول همانندی را در تمامی آن‌ها بیابد و ایمان آورد که انسان در بُرهه‌های روشن روح و جامعهٔ خویش یا روزگاران تاریک و تهیِ خود، آرزوها، دردها و ناکامی‌های یکسانی داشته و آن‌ها را با شیوه‌ها و ابزارهای همسانی بروز داده است» (محبّتی، ۱۳۸۰: ۲۵۱).

بهره‌برداری مناسب از ترکیبات بدیع در ساختار کلام، افزون بر توازن زبان، درگشایش چشم‌اندازهای نوینِ معنایی نیز نقشی برجسته و تعیین‌کننده دارد. در این زمینه، تصاویری که بر بستر ترکیبات وصفیِ واژگونه در نهج البلاغه تکوین یافته، دربردارنده‌ی دریافت‌های هنری امام علی(ع) از محیط پیرامون و ارائه‌ی ادبی آن به واسطه‌ی همنشینی مقلوب واژگان در قالب آرایه‌هایی همانند تشبیه، مجاز، استعاره و... است که هم می‌تواند آشنایی‌زدایی نحوی ایجاد کند و هم هنر ایجاز معنایی را به شکل زیبایی باز نمایاند. به بیان دیگر، همنشینی واژگان نهج البلاغه در بستر ترکیبات وصفی مقلوب، ابزاری مناسب برای پردازش کلام به شمار می‌آید که زمینه‌ساز بسیاری از آرایه‌های

ادبی در اغراض متنوّع بوده که در نقد و تحلیل‌های صرفی، نحوی و بلاغی متون مدّنظر قرار گرفته است.

خاصیّت جای‌گردانی موصوف با صفت در کلام حضرت علی(ع) مفهوم ترکیبات وصفی را تأویل-پذیر می‌نماید؛ هرچند که تفسیر رابطه‌ای که در واژگونگی این ترکیبات وجود دارد و کشف معنایی که در پس‌توی آن‌ها نهفته است بر عهده‌ی مفسّر است؛ بدین معنی که این ترکیبات، برانگیزنده‌ی ذهن مخاطبان به سوی جست‌وجو در پیوند دادن اجزا و یافتن رابطه معنایی در آن‌هاست.

در نمونه‌های زیر، هنرنمایی امام علی(ع) در پوشش ترکیبات وصفی مقلوب؛ در جهت «تأکید»، «تخصیص»، «تبیین» و «تبلیغ» صفاتی است که برخلاف نحو معیار در ظاهری «مضاف‌گونه» مقدّم گشته‌اند:

كَأَنَّهُ مُتَلَفِّح بِمَعْجَرٍ أَسْحَمَ إِلَّا أَنَّهُ يُخَيَّلُ لِكَثْرَةِ مَائِهِ وَشِدَّةِ بَرِيقِهِ أَنَّ الْخُضْرَةَ النَّاضِرَةَ مُمْتَزِجَةٌ بِهِ وَمَعَ فَتْقِ سَمْعِهِ خَطٌّ كَمُسْتَدَقِّ الْقَلَمِ فِي لَوْنِ الْأُقْحُوَانِ (=گویی بر اطراف گردنش معجری است سیاه رنگ که به خود پیچیده؛ ولی از کثرت شادابی و درخشندگی به نظر می‌رسد که رنگ سبز پرطراوتی با آن آمیخته شده است و در کنار گوشش خط باریک بسیار سفیدی همچون نیش قلم به رنگ گل بابونه کشیده شده که بر اثر سفیدی درخشنده اش در میان آن سیاهی تلألؤ خاصّی دارد). (خطبه ۱۶۵)

عبارت فوق در توصیف شگفتی رنگ‌آمیزی پَرهای طاووس است که در آن اضافه در «مُسْتَدَقِّ الْقَلَمِ» از نوع اضافه صفت به موصوف است که تقدیر آن «الْقَلَم الْمُسْتَدَقّ» است؛ امّا چیدمان ترکیب به‌گونه‌ای دگرگون شده؛ تا اضافه شدن صفت بر موصوف، افاده‌ی «تخصیص و تبیین» نماید، و چنین افاده‌ای از آن جهت است که در زیر گوش طاووس خطی دقیق وجود دارد که گویی شبیه به نیش قلم است و این چنین توصیفی تنها منحصر به طاووس و در بیان شگفتی رنگ‌آمیزی پَرهای این پرنده‌ی زیبا است.

أَحْمَدُهُ عَلَى عَوَاطِفِ كَرَمِهِ وَسَوَابِغِ نِعَمِهِ وَأُؤْمِنُ بِهِ أَوَّلاً بَادِياً (=او را می‌ستایم در برابر مهربانی‌ها و نعمت‌های فراگیرش، و به او ایمان می‌آورم چون مبدأ هستی و آغاز کننده‌ی خلقت آشکار است). (خطبه ۸۳)

در عبارت بالا، ترکیب وصفی مقلوب «سَوَابِغِ نِعَمِهِ» که در تقدیر «نِعَمه السَّوابق» است، کانون برجستگی هنری و توجه مخاطب محسوب می‌گردد و معنایی فراتر از الفاظی که در ظاهر کلام جلوه‌گری می‌کنند، ایجاد نموده و به‌طور کلّی برای تبیین مضمون فراگیری و شمول به‌کار رفته است.

فَلا تَزَالونَ كَذلكَ حَتَّى تَؤُوبَ إِلَى الْعَرَبِ عَوَازِبُ أَحْلَامِها (=و این وضع خونبار تداوم یابد؛ تا آن‌که عقل از دست رفته عرب بازآید).

در این عبارت که از خطبه‌ی ۱۳۸ نهج البلاغه گرفته شده و به اتّحاد و هماهنگی مردم در نابودی بنی‌امیّه و ظهور بنی‌العباس اشاره دارد، امام علی(ع) ترکیب وصفی «أحلامها العازبة» را واژگونه نموده است و از طریق تقدیم تابع (= صفت) و اضافه نمودن آن به متبوع (= موصوف) از نحو طبیعی زبان عدول کرده است. بدیهی است این واژگونگی فراتر از ظاهر عادی ترکیب، معنای «مبالغه در تقبیح عقل‌هایی که به غایت از دست رفته‌اند» را به خوانندگان انتقال می‌دهد.

نتیجه

امکانات بالقوه و بی‌پایان زبان این مجال را فراهم آورده تا نویسندگان و سخنوران در طول تاریخ همواره در پیِ شناسایی تمهیدات سبک‌سازی باشند که تأثیر معناداری بر کلیّت متن و دیدگاه خواننده بگذارد. در این میان؛کشف تمهیداتی که در مقوله‌ی دستوری زبان به توسیع مضمون منجر گردد، قبل از هرچیز مستلزم مهارت در دو حوزه‌ی «نحو» و «معنی‌شناسی» است که با عنایت به اشراف بالای حضرت علی(ع) به این دو دانشِ زبانی، می‌توان نهج البلاغه را در قلمرو رابطه‌ی هدف-مند «متن» با «بیرونِ متن»، سرآمد دانست.

تبیین پیوند میانِ جابه‌جایی در ساختارهای دستوری و معنای سخن یا تحلیل نقش عناصری که در پیوند «برونه» و «درونه»ی زبان سخنوری امام علی(ع) مؤثرند گویای آن است که در گنجینه‌ی گفتمان‌های نهج البلاغه، تنوّع صورت‌های کاربردی معنای حاصل از «جای‌گردانی-های عناصر» جملات یا همان «تقدیم و تأخیرها»؛ به‌گونه‌ای است که می‌توان این دو را پشت و روی یک سکّه قلمداد نمود. بدین‌معنی که هر نوع تغییری که بر نظم طبیعی واژگان در کلام امیرالمؤمنین(ع) تحمیل گشته، رتبه‌ی اجزای زبان را هوشمندانه ارتقاء یا تنزّل داده است. بر این مبنا باید گفت؛ واژگان به ظاهر پراکنده در جای جای متن نهج البلاغه با همدیگر ارتباطی سیستماتیک، منطقی و ارگانیک دارند و جای‌گردانی‌های نحوی یا تقدیم و تاخیرهای جهت‌مند در سیاق «جملات مرکب شرطی»، «معطوف و معطوف علیه»، «ترکیبات وصفی مقلوب» و «پیش‌آیی معمول‌ها» هر یک حامل معانی متنوّعی هستند که نسبت میان ایده‌ی ما و پدیده‌ها را در گفتمان حضرت علی(ع) تعیین می‌کنند و درصورت کاربرد این سیاق‌ها بر مدار نحو طبیعی کلام، دیدگاهی خنثی و طبیعی از جانب آن حضرت ارائه می‌گردید که در چنین حالتی، ایده‌ی ما در قبال آن سیاق‌های طبیعی، از مرزهای عادی کلام فراتر نمی‌رفت.

منابع

القرآن الکریم.

ابن الرسول، سید محمد رضا، کاظمی نجف آبادی، سمیه، و کاظمی، مهری. (۱۳۹۵). رابطه معنایی جمله‌واره پایه و پیرو در جمله‌های شرطی زبان فارسی. *نشریه‌ی ادب فارسی*, ۱(۱۷), ۱۱۲–۹۳.

امیری‌فر، محمد، و متقی‌زاده، عیسی. (۱۳۹۶). منهج فاضل السامرائی فی تحدید العلاقة بین النحو والمعنی. *مجلة بحوث فی اللغة العربیة*, ۱۸, ۸۲–۶۷.

تابان، جعفر. (۱۳۸۷). نقش سیاق در تفسیر قرآن. *فصلنامه دین و سیاست*, ۱۵, ۱۱۸–۹۹.

جرجانی، عبدالقاهر. (۱۹۹۲). *دلائل الاعجاز* (تحقیق محمد تنجی). بیروت: دارالکتاب.

حمود المظهور العانی، احمد عبدالله. (۲۰۰۳). *البنی النحویه وأثرها فی المعنی* (أطروحة دکتوراه). جامعة بغداد.

دشتی، محمد. (۱۳۸۴). *نهج البلاغه* (چاپ ۷). قم: پارسیان.

راه چمنی، زهرا، آباد، مرضیه، عبدالهی، حسن، و سیدی، حسین. (۱۳۹۸). سبک‌شناسی نحوی تشبیهات بلیغ در خطبه‌های نهج‌البلاغه. *مجله زبان و ادبیات عربی*, ۱(۱۷۷/۱/۲۰), ۱۴۷–۱۷۰.

ربّانی، محمدحسین. (۱۳۸۰). نقش سیاق در تفسیر. *فصلنامه پژوهش‌های قرآنی*, ۲۷–۲۸, ۳۲۲–۳۴۱.

الزرکشی، محمد بن عبد الله. (۱۴۱۰). *البرهان فی علوم القرآن* (جلد ۳). بیروت: دارالمعرفه.

السامرائی، فاضل. (۲۰۰۶). *التعبیر القرآنی*. عمّان: دار العمان.

شرتونی، رشید. (۱۳۸۱). *مبادی العربیه: قسم النحو* (تحقیق حمید محمدی). قم: موسسه انتشارات دارالعلم.

شمیسا، سیروس. (۱۳۷۴). *معانی* (چاپ ۳). تهران: میترا.

العارضی، رفاه عزیز. (۲۰۱۲). *الترتیب فی القرآن الکریم*. دمشق: تموز للطباعه والنشر.

عبدالحسینی، حسین. (۱۳۹۳). تحلیل روانشناختی سخنور بر مبنای تأویل نحوی: بازخوانی رویکرد عبدالقاهر جرجانی به فلسفه زبان در کتاب دلائل الاعجاز. *فصلنامه صحیفه مبین*, ۵۵, ۶۵–۸۴.

عبدالمطلب، محمد. (۱۹۹۴). *البلاغه والأسلوبیه* (الطبعة ۱). لبنان: الشرکه المصریه العالمیه.

عبداللطیف، محمد حماسه. (۲۰۰۰). *النحو والدلاله* (الطبعة ۱). القاهرة: دار الشروق.

العمری، حسین. (۲۰۱۰). *الخطاب فی نهج البلاغة: بنیته وأنماطه ومستویاته؛ دراسة تحلیلیه* (الطبعة ۱). بیروت: دارالکتب العلمیه.

فتوحی، محمود. (۱۳۹۰). *سبک‌شناسی: نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها*. تهران: سخن.

فخر الرازی، فخر الدین محمد بن ضیاء الدین. (۱۹۸۱). *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)* (جلد ۳). بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۷۰). *زیبایی‌شناسی سخن پارسی*. تهران: مرکز.

الکواز، محمد کریم. (۱۳۸۶). *سبک‌شناسی اعجاز بلاغی قرآن کریم* (ترجمه سید حسین سیدی). تهران: سخن.

محبّتی، مهدی. (۱۳۸۰). *بدیع نو: هنر ساخت و آرایش سخن* (چاپ اول). تهران: سخن.

مختار عمر، احمد. (۱۳۸۶). *معناشناسی* (ترجمه سید حسین سیّدی). مشهد: دانشگاه فردوسی.

هاشمی، مریم، و نعمتی قزوینی، معصومه. (۱۴۰۱). شاخصه‌های فردیت مؤلف در گفتمان علوی: مطالعه موردی خطبه ۲۳۸ با محوریت دعوت به وحدت و نهی از تفرقه. *مجله زبان و ادبیات عربی*، ۱۴(۲/۲۹)، ۷۰–۸۷.

Transliterated Resources (OpenAI, 2025)

Ibn al-Rasul, Seyyed Mohammad Reza, Kazemi Najafabadi, Somayeh, & Kazemi, Mahri. (2016). *Semantic Relationship Between Main and Subordinate Clauses in Persian Conditional Sentences*. [in Persian]

Amiri-Far, Mohammad, & Motaghi-Zadeh, Isa. (2017). *Fadel al-Samarrai's Method in Defining the Relationship Between Grammar and Meaning*. [in Arabic]

Taban, Jafar. (2008). *The Role of Context in Interpreting the Qur'an*. [in Persian]

Jurjani, Abd al-Qahir. (1992). *The Proofs of Inimitability (Dalā'il al-I'jaz)*, ed. by Mohammad Tanji. Beirut: Dar al-Kitab. [in Arabic]

Hamoud al-Mazhur al-Aani, Ahmad Abdullah. (2003). *Syntactic Structures and Their Effect on Meaning* (PhD dissertation, University of Baghdad). [in Arabic]

Dashti, Mohammad. (2005). *Nahj al-Balaghah* (7th ed.). Qom: Parsian. [in Persian]

Rah-Chamani, Zahra, Abad, Marzieh, Abdollahi, Hassan, & Seyyedi, Hossein. (2019). *Syntactic Stylistics of Complete Metaphors in the Sermons of Nahj al-Balaghah*. [in Persian]

Rabbani, Mohammad Hossein. (2001). *The Role of Context in Interpretation*. [in Persian]

Al-Zarkashi, Mohammad ibn Abdullah. (1990/1410 AH). *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* (Vol. 3). Beirut: Dar al-Ma'rifah. [in Arabic]

Al-Samarrai, Fadel. (2006). *The Qur'anic Expression*. Amman: Dar al-Uman. [in Arabic]

Shartouni, Rashid. (2002). *Mabadi al-'Arabiyyah: Section of Syntax*, ed. by Hamid Mohammadi. Qom: Dar al-'Ilm Publications. [in Arabic]

Shamisa, Siros. (1995). *Ma'ani* (3rd ed.). Tehran: Mitra. [in Persian]

Al-'Aridi, Rafah Aziz. (2012). *Arrangement in the Noble Qur'an*. Damascus: Tamuz Press. [in Arabic]

Abdolhosseini, Hossein. (2014). *A Psychological Analysis of the Speaker Based on Syntactic Interpretation: A Re-reading of Abd al-Qahir al-Jurjani's Approach to the Philosophy of Language in Dalā'il al-I'jaz*. [in Persian]

Abdul-Muttalib, Mohammad. (1994). *Rhetoric and Stylistics*. Lebanon: Al-Sharika al-Misriyya al-'Alamiyya. [in Arabic]

Abdul-Latif, Mohammad Hamaasah. (2000). *Syntax and Semantics*. Cairo: Dar al-Shorouq. [in Arabic]

Al-Omari, Hossein. (2010). *Discourse in Nahj al-Balaghah: Its Structure, Types, and Levels – An Analytical Study*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [in Arabic]

Fotouhi, Mahmoud. (2011). *Stylistics: Theories, Approaches, and Methods*. Tehran: Sokhan. [in Persian]

Fakhr al-Razi, Fakhr al-Din Mohammad ibn Diya' al-Din. (1981). *The Great Commentary (Mafatih al-Ghayb)*, Vol. 3. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [in Arabic]

Kazazi, Mirjalal al-Din. (1991). *The Aesthetics of Persian Speech*. Tehran: Markaz. [in Persian]

Al-Kawwaz, Mohammad Karim. (2007). *Stylistics of the Rhetorical Inimitability of the Qur'an*, trans. by Seyyed Hossein Seyyedi. Tehran: Sokhan. [in Arabic → Persian translation]

Mohabbati, Mahdi. (2001). *Badi'-e Now: The Art of Construction and Ornamentation of Speech* (1st ed.). Tehran: Sokhan. [in Persian]

Mukhtar Omar, Ahmad. (2007). *Semantics*, trans. by Seyyed Hossein Seyyedi. Mashhad: Ferdowsi University. [in Arabic → Persian translation]

Hashemi, Maryam, & Ne'mati Qazvini, Ma'soumeh. (2022). *Indicators of Authorial Individuality in Alawi Discourse: A Case Study of Sermon 238 Focusing on the Call for Unity and the Prohibition of Division*. [in Persian]

Syntactic Variables and Semantic Expansions in Nahj al-Balagha Sermons (Case Study: Sentence Component Reordering)

Farooq Ne'mati*
(Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Payame Noor University, Tehran, Iran)
Seyyed Sadr al-Din Mahmoudi
(Assistant Professor, Department of Islamic Studies Education, Farhangian University, Tehran, Iran)

Abstract
The relationship between syntax and semantics has been a contentious issue among linguists. Although there are two opposing views on style, "ornamental" and "organic," one cannot ignore the relationship between syntactic aspects and the speaker's position and approach to the subject. This means that the use of specific grammatical structures, as opposed to "basic order" or "standard syntax," not only serves as a basis for identifying the speaker's style but also contributes to semantic expansion and diversification of discourse implications. In this regard, syntactic manipulations and unusual arrangements in the text of Nahj al-Balagha, especially "reordering of sentence components" or "word displacement," as one of the most frequent tools, in addition to strengthening the aesthetic aspects of language, fully characterizes its meaning-conveying role. Due to the breadth of the topic, the present research, using a descriptive-analytical method in the two fields of "syntax" and "semantics," based solely on examining evidence of purposeful fronting and postponement in Nahj al-Balagha in the contexts of "condition," "conjunction," "descriptive phrases," and "agent and patient," seeks to introduce syntactic reorderings that affect the expansion and production of meaning in the mentioned contexts and to interpret the semantic achievements resulting from word displacement. The research results indicate that the normal arrangement of words and the usual order of many syntactic structures in Nahj al-Balagha have been altered in connection with the thoughts of Imam Ali (AS). Adopting such a style, in addition to its necessary efficiency at rhetorical levels, also leads to semantic expansion of language in various ways.
Keywords: syntactic variable, semantic expansion, word displacement, Nahj al-Balagha sermons

---

Extended Abstract (OpenAI, 2025)

Introduction
This study examines how syntactic structure operates as a central stylistic device in the sermons of Imam Ali in Nahj al Balagha. It is based on the

premise that the virtually unlimited potential of language allows speakers to shape meaning and perspective through deliberate manipulation of word order. Rather than treating syntax as a neutral, purely formal system, the research approaches it as a domain in which semantic, rhetorical, and cognitive effects are actively produced. In this view, any marked departure from basic word order is a motivated choice that reshapes how the text is processed and understood.

Within structural analysis, the opposition between standard or basic syntax and systematic deviations from it provides a key indicator of style. When elements such as subject, predicate, agent, and object are advanced or delayed beyond their conventional positions, the resulting reconfiguration generates secondary meanings such as specification, emphasis, rebuke, restriction, or magnification. These syntactic shifts, commonly conceptualized as taqdim and takhir, do not merely rearrange surface form; they reorganize the hierarchy of information, foreground certain semantic components, and guide the reader toward the speaker's evaluative and ideological stance. Nahj al Balagha is especially rich in this regard, because its syntactic flexibility mirrors the complexity of its intellectual and spiritual content.

Methodology

The study adopts a qualitative, descriptive analytical approach that combines classical Arabic grammatical thought with modern theories of the syntax semantics interface and stylistics. The conception of nazm in the work of Abd al Qahir Jurjani provides a foundational framework for viewing syntactic order as inseparable from meaning. Insights from contemporary discourse analysis further support the idea that marked syntactic structures can be read as stylistic signals revealing how thought is organized and how communicative priorities are encoded in the text.

The corpus consists of selected passages from Nahj al Balagha in which syntactic displacement is both structurally clear and semantically productive. Three domains are foregrounded: complex conditional sentences, where the relative positioning of conditional clause and apodosis is altered; patterns of preposing and postponing in simple and complex clauses, especially the advancement of prepositional phrases and objects; and marked coordination and adjectival constructions, including the ordering of matuf and matuf alayh and the inversion of the usual noun adjective sequence. In each case, the basic expected order is first reconstructed, and the nature and degree of deviation are then related to contextual cues and to the rhetorical function of the utterance.

Results

The analysis of conditional structures shows that Nahj al Balagha frequently departs from the canonical sequence in which the conditional particle is followed by the conditional clause and then the apodosis. In several key passages, the base clause is advanced before the particle and its clause, so that the reader first encounters a declarative statement of promise, guidance, or

warning, and only afterwards the condition that frames it. This inversion shifts the emotional and cognitive focus: instead of beginning with scenes of deviation or threat, the discourse opens with the restoration of right guidance or the affirmation of a decisive truth, thereby privileging hope, renewal, or definitive judgement over anxiety and decline.

A similar mechanism appears in eschatological contexts, where interrogative clauses such as kayfa anta are advanced before their conditional frames. By placing the initial question before the temporal conditional clause, the text dramatizes the inability of the sinner to respond in the face of terrifying punishment. The syntactic foregrounding of the question itself makes helplessness and paralysis the central meaning, rather than a secondary conclusion derived after the description of torment. In both types of conditional complexes, syntactic rearrangement reconfigures temporal and logical relations, altering the reader's perception of cause, consequence, and thematic priority.

The second cluster of findings concerns the preposing of adjuncts and objects. Prepositional phrases advanced before the verb frequently encode emphasis, exclusivity, and affective intensification. Clause initial elements such as bikum or ila Allah do not simply fill a syntactic slot; they restrict and focus the scope of the predicate so that support, complaint, or reliance is understood as tied exclusively to the highlighted element. In calls to struggle, preposing bikum before the verb presents the supporters as the primary instrument of action and so amplifies their heroic agency. In laments that begin with ila Allah ashku, fronting the prepositional phrase makes the act of complaint an explicitly exclusive turning to God.

Object fronting likewise proves to be semantically significant. In passages that censure attachment to worldly life, advancing objects such as hadhihi or malan before their verbs underscores the smallness and futility of what is desired, inviting the reader to contemplate the nature of the object before processing the action. In threats addressed to the Kharijites, fronted objects like hukm Allah frame the entire clause within the horizon of divine authority and make the expectation of divine judgement a dominant presence preceding the act of waiting. Across these examples, marked placement of adjuncts and objects is systematically correlated with semantic expansions such as intensified rebuke, strengthened motivational appeal, and encoded exclusivity or restriction.

Conclusion

The study shows that syntactic displacement in Nahj al Balagha is a central mechanism of meaning production and stylistic differentiation rather than a marginal ornament. In conditional structures, preposed adjuncts and objects, coordinated pairs, and inverted descriptive compounds, Imam Ali exploits the flexibility of Arabic word order to redistribute prominence, restructure logical and temporal relations, and encode nuanced evaluative and ideological positions. Each deviation from basic syntax signals a reorientation of

perspective: promise may precede warning, divine authority may precede human reaction, or censure may precede the act that provokes it. Taqdim and takhir thus emerge as key to understanding how the text guides the reader toward specific interpretive pathways.

More broadly, the findings confirm the deep interdependence between syntax and thought that classical theorists associated with nazm. In Nahj al Balagha, the network of seemingly scattered lexical items is organized through a systematic interplay of syntactic and semantic structures. Marked word orders, when interpreted in their discourse context, illuminate the underlying architecture of Imam Ali's discourse: his prioritization of spiritual over material values, his severe condemnation of heedlessness, his insistence on divine centrality, and his didactic aim of awakening consciousness. Approaching Nahj al Balagha through syntactic foregrounding therefore sharpens our understanding of both its stylistic sophistication and its coherent ethical and theological worldview.