
بسم الله الرحمن الرحيم

دانشگاه کردستان
University of Kurdistan
زانکۆی کوردستان

فصلنامه مطالعات ادب اسلامی

دوره ۴، شماره ۳، پیاپی ۱۰، زمستان 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 دانشگاه تربیت مدرس)
۷. محسن پیشوایی علوی (دانشیار دانشگاه کردستان)
۸. مرتضی قائمی (استاد دانشگاه بوعلی سینا همدان)
۹. مصطفی کمالجو (دانشیار دانشگاه مازندران)
۱۰. هادی رضوان (دانشیار دانشگاه کردستان)

بین المللی:
۱. أمیر رفیق عولا محمود المصیفي (أستاذ بجامعة سوران، إقلیم کردستان العراق)
۲. دلدار غفور حمد أمین (أستاذ بجامعة صلاح الدین، إقلیم کردستان العراق)
۳. سعاد بسناسي (استاذة بجامعة وهران ۱ أحمد بن بلة، الجزائر)
٤. السید محمد سالم العوضي (أستاذ بجامعة مینسوتا، أمریکا)
٥. عاصم شحادة صالح علي (أستاذ بالجامعة الإسلامیة العالمیة، کوالالمبور، مالیزیا)
٦. مصطفی محمد رزق السواحلي (أستاذ بجامعة سلطان شریف 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: ۶۶۱۷۷-۱۵۱۷۵

شرایط پذیرش مقاله و ویژگی‌های آن در مجله مطالعات ادب اسلامی

مقاله ارسالی باید دارای ویژگی‌های زیر باشد:

- در حیطه موضوعات تعریف شده برای محتوای نشریه مطالعات ادب اسلامی باشد.
- حاصل کار پژوهشی نویسنده/ نویسندگان باشد و در حوزه ادبیات اسلامی از اصالت علمی برخوردار باشد.
- در نشریه دیگری چاپ نشده و یا هم‌زمان برای سایر مجلات داخلی یا خارجی ارسال نشده باشد.
- مقاله باید دارای بخش‌های زیر باشد:

  چکیده (به سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی)؛

  مقدمه (شامل بیان مسأله، سؤالات تحقیق و پیشینه)؛

  چارچوب نظری؛

  متن اصلی؛

  نتیجه‌گیری؛

  فهرست منابع.
- لازم است کلیه موارد قید شده در فایل راهنمای نویسندگان، به طور کامل و با دقت رعایت شود.
- مقاله باید در محیط نرم افزار ورد ۲۰۱۰ و یا نسخه‌های بروزتر، تایپ شده باشد.
- حجم مقاله بدون چکیده‌های فارسی و عربی و انگلیسی، چکیده تفصیلی و فهرست منابع، نباید از ۲۲ صفحه یا از ۷۵۰۰ کلمه بیشتر باشد.
- مقاله باید 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 نیـز بـه دو شـکل آورده می‌شوند: داخل گیومه «» یا بدون گیومه.
- برای اجتناب از اشتباه در تاریخ چاپ کتب، **بهتر است** بـرای تـاریخ قمـری، حـرف ق و بـرای 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**

بررسی خطبه ۲۳۰ نهج البلاغه (در پرتو آرای محمود بستانی در بلاغت جدید) ۱

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

مریم اطهری نیا* (دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشگاه خوارزمی)

بررسی تطبیقی تعهد دینی در اشعار حافظ ابراهیم و محمدتقی بهار ۲۹

برزو نظری (دانشجوی دکتری گروه ادبیات عرب، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران)

فرهاد دیوسالار* (دانشیار گروه ادبیات عرب، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران)

حسن شوندی (استادیار گروه ادبیات عرب، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران)

شهرزاد شیدا (استادیار گروه ادبیات عرب، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران)

تحلیل ساخت‌های گفتمان مدار نامه‌های امام علی (ع) به معاویه براساس الگوی لاکلا و موف ۵۵

راضیه حیدرپور* (فارغ التحصیل کارشناسی ارشد گروه عربی دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران)

عاطفه رحمانی (دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران)

نرگس انصاری (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران)

تحلیل کارکرد معنایی تفاوت الفاظ در داستان حضرت موسی (ع) در قرآن کریم ۷۷

محمداکبر میربلوچ (کارشناسی ارشد رشته علوم قرآن و حدیث، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران)

ولی اله حسومی* (دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه میبد، میبد، ایران)

هادی زینی ملک‌آباد (استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران)

بررسی عناصر پیرامتنی و کارکرد آن در شماره‌های ۱۲۹-۱۴۰ مجلهٔ اسلامی «الحسینی الصغیر» ۱۰۳

عبدالباسط عرب یوسف آبادی* (استادیار زبان و ادبیات عربی، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه زابل، زابل، ایران)

تحلیل مؤلفه‌های معنایی واژه «جدال» در قرآن با تأکید بر روابط هم‌نشینی ۱۳۱

سیده سکینه موسوی اصل (دانشجوی کارشناسی ارشد مترجمی زبان عربی، دانشگاه سمنان)

شاکر عامری* (دانشیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه سمنان)

علی اکبر نورسیده (دانشیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه سمنان)

نقد تطبیقی ترجمه‌های آیه ۷۱ سوره هود با تکیه بر عنصر تقدیم و تأخیر ۱۵۷

علی سلحشور* (استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران)

مبتدا و کانونی سازی در گزیده‌هایی از صحیفه سجادیه (بر اساس نظریه لمبرکت) ۱۸۷

امیر حسین جمالی (دانشجوی دکتری زبان وادبیات عربی، دانشگاه خوارزمی، کرج، ایران)

سودابه مظفری* (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران)
زهره ناعمی (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران)
هومن ناظمیان (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران)
سعدالله همایونی (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه تهران، تهران، ایران)

فصلنامه مطالعات ادب اسلامی
دوره ۴، شماره ۳، پیاپی ۱۰، زمستان ۱۴۰۴

فصلية دراسات الأدب الإسلامي
السنة ۴، العدد ۳، التسلسل ۱۰، شتاء ۲۰۲۶

بررسی خطبه ۲۳۰ نهج البلاغه (در پرتو آرای محمود بستانی در بلاغت جدید)

علی پیرانی شال[۱] (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه خوارزمی)
مریم اطهری نیا*[۲] (دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشگاه خوارزمی)

DOI: 10.22034/jilr.2025.140914.1191

CC BY

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۱۱
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۲۶

صفحات: ۱-۲۷

تاریخ الوصول: ۲۰۲۴/۰۸/۰۱
تاریخ القبول: ۲۰۲۵/۰۵/۱۶

چکیده

بستانی از جمله نویسندگانی است که با دیدگاهی نو به علم بلاغت پرداخته و روش جدیدی را جهت تحلیل متون اسلامی ارائه داده است. وی با تاکید بر متون اسلامی دیدگاهش را مطرح نموده و در این راستا، عناصر سازندهٔ موجود در متن را به هشت عنصر؛ فکری، موضوعی، معنایی، لفظی، تصویری، موسیقائی، شکلی و ساختاری تقسیم کرده است. خطبه ۲۳۰ نهج‌البلاغه به عنوان یکی از متون اسلامی دارای موضوعات متعدد و ارزشمندی است که رهنمودهای مناسبی در تمام دوران به شمار می‌آید. پژوهش حاضر بر اساس عناصر هشتگانهٔ مدنظر بستانی و با روش توصیفی - تحلیلی خطبهٔ مذکور را که بررسی آن می‌تواند زیبایی‌های نهفتهٔ بلاغی و ادبی موجود در آن را برای مخاطب آشکار نماید، مورد بررسی قرار داد و به این نتایج دست یافت که امام (ع) با رویکرد تعدد پیام و تعدد موضوع، استفاده از تقابل، تفصیل، تشبیه، رمز، استعاره، به کارگیری واژگان و جملات فصیح، شیوهٔ روایت و گفتگو، کاربرد جناس، توازن، ساختار موضوع و تجانس، که از مهم‌ترین مؤلفه‌های عناصر سازندهٔ خطبهٔ ۲۳۰ هستند، مفاهیم مدنظرش را در زیباترین قالب به مخاطب عرضه نموده است.

واژه‌های کلیدی: نهج‌البلاغه، خطبه ۲۳۰، محمود بستانی، بلاغت جدید، عناصر ادبی

[۱] پست الکترونیک: pirani@khu.ac.ir
[۲] نویسنده مسؤول؛ پست الکترونیک: hadisathary@gmail.com

دراسة خطبة رقم ۲۳۰ من نهج البلاغة فی ضوء آراء محمود البستانی فی البلاغة الحدیثة

الملخص

یُعَدُّ البستانیُّ مِنَ الکُتّابِ الّذینَ تَطَرَّقوا إلی عِلمِ البلاغَةِ مِن مَنظورٍ جَدیدٍ وَ قَدَّمَ طَریقَةً حَدیثَةً لِتَحلیلِ النُّصوصِ الإسلامِیَّةِ. وَ قَد طَرَحَ آرائهُ خِلالَ التَّرکیزِ عَلَی النّصوصِ الإسلامیّةِ وَ فی هذا الصَّدَدِ، قَد قَسَّمَ العَناصرَ البنائیّةَ فی النّصِّ إلی ثَمانیةِ عَناصر: الفِکریَّة، الموضوعیّة، الدّلالیّة، اللّفظیة، التّصویریّة، الموسیقیّة، الشّکلیّة وَ الهیکلیّة. تحتوی خُطبة ۲۳۰ مِن نَهج البلاغَةِ کَأحَدِ النّصوصِ الإسلامیّةِ عدیداً مِنَ المواضیعِ القیّمةِ وَ تُعتَبَرُ إرشاداتٍ مِلائمَةً فی جَمیع الأوقات. إنَّ هذه الدّراسة الّتی یَتمّ البَحث عنها وفقاً لِلمنهج الوصفی- التحلیلی، تَقومُ بدراسَةِ الخطبة المذکورة استِناداً إلی العَناصرِ الثّمانیّةِ عِندَ البُستانی، وَ یُمکن بِدراسَتِها أن تُکشَفَ للمُخاطَب الجَمالاتُ البَلاغیّةُ وَ الأدبیَّةُ الخَفِیّةُ. تُشیر نتائجُ البَحث إلی أنَّ الإمامَ (ع) قَدَّمَ مفاهیمَه المقصودةَ للمُخاطَبِ بأجمل طریقَةٍ بِمَنهجِ تعدّدِ الرسائلِ وَ تعدّدِ المواضیع، استخدام التَقابل، التفصیل، التشبیه، الرّمز، الاستعارة، استخدام الألفاظ و الجمل البلیغة، أسلوب الروایة وَ المحادثة، استخدام الجناس، التوازن، بنیة الموضوع وَ التّجانس، الّتی تُعتَبَرُ مِن أهَمّ المکَوّنات لِبناء الخطبةِ المذکورَة.

الکلمات المفتاحیة: نهج‌البلاغه، خطبة۲۳۰، محمود البستانی، البلاغة الحدیثة، العَناصر الأدبیّة

مقدمه

از جمله علومی که به ارزیابی و تحلیل متون ادبی و شناخت شگردها و زیبایی‌های موجود در آن می‌پردازد علم بلاغت است. در این زمینه رویکردها و نظریات مختلفی وجود دارد که بررسی متن بر اساس این نظریات با توجه به چارچوب‌ها و مؤلفه‌های موجود در آن، زمینه دستیابی به نکات و معانی نهفته موجود در متن را فراهم می‌آورد. محمود بستانی از جمله نویسندگانی است که با دیدگاه متفاوت و نوینی به علم بلاغت نگریسته و معتقد است «بلاغت سنتی دچار کمبودها و نواقص غیر قابل اغماض است، به ویژه زمانی‌که ژرف‌تر به موضوع می‌نگریم، درمی‌یابیم که اصول و قواعد آن بیش از هزار سال پیش وضع شده است. می‌دانیم که در این دوران طولانی، دگرگونی‌های ادبی بی‌شماری پدید آمده و رویکردهای هنری گوناگونی به منصه ظهور رسیده است در حالی‌که بلاغت قدیمی همپای این تحولات حرکت نکرده و راکد و ایستا باقی مانده است» (بستانی،۱۳۹۴: ۵). وی با این هدف که بلاغت را از ساختار سنتی و کلاسیکش که در علم معانی و بیان و بدیع بروز یافته خارج کند و با رویکردی نو درآمیزد، با تکیه بر متون اسلامی نظریاتش را در دو کتاب «القواعد البلاغیۀ فی ضوء المنهج الإسلامی و البلاغۀ الحدیثۀ فی ضوء المنهج الإسلامی» مطرح نموده است و عناصر ادبی مدنظرش را جهت تحلیل متن به هشت عنصر؛ فکری، موضوعی، معنایی، تصویری، لفظی، موسیقائی، شکلی و ساختاری تقسیم کرده و سعی نموده زیبایی‌های متون اسلامی و از جمله قرآن را با عناصر مذکور آشکار نماید. نهج البلاغه به عنوان یک متن اسلامی و ادبی ضمن برخورداری از حیث فصاحت و بلاغت از نظر ساختار و محتوا نیز دارای ارزش ادبی والایی است و امیر مؤمنان در این کتاب ارزشمند با بهره‌گیری از عناصر و زیبایی‌های متعدد ادبی، ارزش و تاثیرگذاری کلام خویش را دو چندان ساخته است. در این میان خطبه ۲۳۰ این کتاب با مضامین مختلف؛ تقوا، پایان زندگی دنیوی، آمادگی برای سفر آخرت و صفات زاهدان، از نظر عناصر ادبی موجود در آن در خور توجه و پژوهش است. لذا پژوهش حاضر بر آن است به شیوۀ توصیفی – تحلیلی و بر مبنای مؤلفه‌های مورد توجه محمود بستانی درعلم بلاغت، به بررسی خطبۀ ۲۳۰ نهج-البلاغه بپردازد تا ضمن آشکار نمودن زیبایی‌های پنهان خطبۀ مذکور، مخاطب را در دریافت مفاهیم موجود در خطبه یاری رساند.

بیان مسئله

خطبۀ ۲۳۰ نهج‌البلاغه از جمله خطبه‌هایی است که امام (ع) در آن پیرامون مسائل گوناگونی سخن می‌گوید؛ در بخش اوّل خطبه، امام (ع) درباره اهمیّت و فضیلت تقوا و پرهیزکاری سخن می‌گوید. در بخش دوم پس از سفارش به انجام اعمال صالح، ضرورت یاد مرگ و از دست رفتن فرصتها را تذکر می‌دهد. در بخش سوم پس از تأکید مجدّد بر تلاش و کوشش در جهت جمع آوری توشۀ

سفر آخرت، به ویژگی‌های دنیای حیله‌گر اشاره می‌کند و در چهارمین و آخرین بخش خطبه، پیرامون صفات زاهدان و ویژگیهای زندگی آنان سخن می‌گوید.

مباحثی که در خطبهٔ ۲۳۰ مطرح شده است در پرتو آرای بستانی و عناصر هشتگانهٔ مدنظر وی که تلفیقی از بلاغت سنتی و نوین است و توضیح آنها در ادامه می‌آید، قابل تبیین و درک است و بررسی خطبه از این منظر، بستر مناسب را جهت درک معانی موجود در خطبه و مقصود امام (ع) فراهم می‌آورد. در پرتو مطالب گفته شده، پژوهش حاضر بر آن است با تحلیل خطبهٔ ۲۳۰ به این سوالات پاسخ دهد که؛ مهم‌ترین و بارزترین مؤلفه‌های سازندهٔ خطبهٔ ۲۳۰ نهج‌البلاغه بر مبنای عناصر هشتگانهٔ بستانی کدام است؟ و این عناصر چه تأثیری در زیبایی‌شناسی و برجسته‌سازی ساختار خطبهٔ مذکور دارند؟

پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهش‌های متعددی در تحلیل متون ادبی و دینی، به ویژه از منظر آرای محمود بستانی، انجام شده است. این پژوهش‌ها با بهره‌گیری از آرای بستانی در تحلیل جنبه‌های بلاغی و زیبایی‌شناسی متون، به نتایج قابل‌توجهی دست یافته‌اند. از جمله این پژوهش‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- پایان نامه‌ای با عنوان «**العناصر البلاغية في سورة يوسف**» (دراسة تحليلية بلاغية حديثة عند دكتور محمود البستاني) (۲۰۲۰) توسط عریق وسم حرّیهٔ نوشته شده و نویسنده در این پژوهش به تحلیل عناصر بلاغی موجود در سوره یوسف از جمله «عنصر فکری، موضوعی، معنوی و لفظی» در پرتو رویکرد بستانی پرداخته است و به این نتایج دست یافت که؛ از مهم‌ترین عناصر بلاغی موجود در سورهٔ یوسف از منظر فکری و موضوعی؛ پیروزی خداوند بر پیامبرانش، صبر و حسد، از منظر معنوی عناصری چون؛ تقدیم و تاخیر، ذکر و حذف، اجمال و تفصیل، نفی و از نظر لفظی؛ گزینش واژگان متناسب و هماهنگ با متن و روابط آشکار میان واژگان است.

- مقاله‌ای با عنوان «قصیدهٔ نهج‌البرده» احمد شوقی در آیینهٔ آرای نقدی و بلاغی محمود بستانی (۱۴۰۰) از رضایی و رئیس میرزایی در مجلهٔ ادب عربی به چاپ رسیده است و نویسندگان در این پژوهش به بررسی زیبائی‌های ادبی قصیدهٔ نهج‌البرده با تکیه بر روش ساختارگرائی بستانی در ۴ عنصر پرداخته‌اند و به این نتایج دست یافتند که؛ عناصری چون؛ رمز و استعاره به عنوان دو عنصر از عناصر صوری، جناس و توازن به عنوان عناصر موسیقائی و تکرار و تقابل به عنوان عناصر معنایی، علاوه بر کارکرد زیبایی، دارای کارکرد معنایی هم هستند و در عنصر ساختاری، عناصر زیبایی شناسی و معناشناسی در قصیده با یکدیگر ارتباط منسجم دارند.

- مقالهٔ «تحلیل عناصر زیباشناسی و معناشناسی سورهٔ قارعه بر اساس روش ساختارگرایی» (۱۳۹۶) از معصومی و تشنیزی، نشریهٔ زیبایی‌شناسی ادبی؛ نویسندگان در این پژوهش به بررسی عناصر زیباشناسی و معناشناسی سورهٔ قارعه با بهره‌جویی از روش ساختارگرایانه بستانی پرداخته‌اند و به این نتایج دست یافتند که در عنصر ساختارگرایی، شکل و محتوا در یک سوره از یکدیگر جداناپذیرند و برای بیان پیام‌های سوره باید ویژگی‌های ادبی را در کنار ویژگی‌های موضوعی و فکری بررسی کرد.

با توجه به پژوهش‌های فوق، می‌توان دریافت که آرای بستانی به عنوان یک چارچوب تحلیلی، در بررسی متون ادبی و دینی کاربرد گسترده‌ای دارد. با این حال، تاکنون پژوهشی که به طور خاص به تحلیل خطبهٔ ۲۳۰ نهج‌البلاغه از این منظر پرداخته باشد، انجام نشده است. بنابراین، پژوهش حاضر با تمرکز بر این خطبه و با استفاده از عناصر هشت‌گانه‌ی بستانی، سعی در شناسایی زوایای پنهان بلاغی و ادبی این خطبه دارد و در این راستا تلاش دارد جنبه‌های زیبایی‌شناختی و معناشناختی خطبهٔ ۲۳۰ را بررسی کرده و به نتایج جدیدی در این زمینه دست یابد.

ضرورت و اهمیّت پژوهش

از آنجائی‌که بیشتر پژوهش‌های صورت گرفته در کتاب نهج‌البلاغه، بر مبنای بلاغت سنتی بوده و از منظر آرای بستانی، پژوهش مستقلی در خطبهٔ ۲۳۰ صورت نگرفته و با توجه به نکات ارزشمند موجود در خطبهٔ مذکور که از نظر اخلاقی دارای اهمیت فراوانی است و رهنمودهای مناسبی در تمام دوران به شمار می‌آید، نویسندگان پژوهش حاضر بر آن شدند با نگاهی متفاوت و نو به بررسی این خطبه در پرتو آرای بستانی بپردازند و با تحلیل عناصر مدنظر بستانی، روش‌های القای پیام و مضامین موجود در خطبه و وجوه زیباشناسانهٔ آن را جهت درک عمیق‌تر معنا و اثرگذاری بر مخاطب آشکارتر سازند و زمینهٔ تحلیل و بررسی عناصر مدنظر بستانی را در دیگر متون ادبی و اسلامی برای پژوهشگران فراهم آورند.

بحث

نگاهی کوتاه به زندگی بستانی و رویکرد وی در بلاغت جدید

محمود بستانی شاعر و ادیب بزرگ در سال ۱۹۳۷ میلادی در شهر مقدس نجف اشرف دیده به جهان گشود (امینی، ۱۹۶۴: ۶۸). وی پس از گذراندن دوره تحصیلات ابتدایی و متوسطه، تحصیلات خود را در مقطع کارشناسی و کارشناسی ارشد در دانشکدهٔ فقه نجف اشرف ادامه داد، سپس برای تحصیل در مقطع دکترای دانشگاه الأزهر عازم مصر شد. او توانست در سال ۱۹۷۳ میلادی از رسالهٔ خود با موضوع نقد ادبی دفاع کند. پس از بازگشت از مصر در دانشکدهٔ فقه نجف به تدریس ادبیات

عرب، نقد ادبی و علوم دیگر پرداخت و با تحصیل در فقه و اصول تا درجه اجتهاد پیش رفت (الساعدی،۲۰۰۰: ۲۱۸). رویکرد اصلی افکار بستانی، اسلامی سازی علوم بود و بر همین مبنا، آثار ادبی زیادی را در زمینه‌های گوناگون؛ ادبی، تفسیری، روان‌شناختی و حوزه‌های مختلف علوم انسانی ارائه کرده است. از مهم‌ترین آثار بستانی در زمینهٔ بلاغت می‌توان به دو کتاب؛ «**القواعد البلاغية في ضوء المنهج الإسلامي والبلاغة الحديثة في ضوء المنهج الإسلامي**» اشاره کرد که با ارائهٔ نظریات و رویکردهای جدید در زمینهٔ بلاغت، مباحث بلاغی را با محوریت قرآن و متون دینی استخراج نموده و در قالبی جدید به تبیین نمونه‌های آن‌ها پرداخته است. وی معتقد بود که بلاغت قدیم «تمامی اصول و قواعد مرتبط با شیوایی و رسایی کلام را در بر نمی‌گیرد و فقط به چند نمونه بسنده کرده» (بستانی،۱۴۱۴: ۱۳) و از مشخصهٔ اصلی بلاغت قدیم این است که به جای بررسی ساختار کلی یک متن به بررسی ساختار جزئی آن توجه دارد. ضمن اینکه در بلاغت قدیم برخی از مفاهیم بلاغی از جمله تشبیه بلیغ و تشبیه تمثیل و برخی از موارد علم معانی و بدیع با یکدیگر هم‌پوشانی دارند (همان: ۱۶-۱۴). لذا بستانی با توجه به این موارد و بر اساس اصول بلاغت قدیم، اما با رویکردی نوین، دیدگاه خود را در زمینه بلاغت بیان می‌کند. او عناصر تشکیل‌دهنده متن ادبی را به هشت بخش تقسیم می‌کند که شامل: عنصر فکری، موضوعی، معنایی، لفظی، تصویری، موسیقائی، شکلی و ساختاری هستند (همان: ۳۱). توضیحات مربوط به هر یک از این عناصر هشت‌گانه در ادامه در مدخل مربوطه ارائه خواهد شد.

تحلیل ادبی و بلاغی خطبهٔ ۲۳۰ نهج‌البلاغه

خطبه ۲۳۰ نهج‌البلاغه با مضامین اخلاقی موجود در آن حاوی نکات ادبی و بلاغی بسیاری است که بر مبنای عناصر هشتگانهٔ بستانی قابل تبیین و بررسی است. شایان ذکر است که در تحلیل و بررسی متن خطبه، به دلیل ارتباط نزدیک میان دو عنصر فکری و موضوعی و جهت تحلیل درست‌تر و شفاف‌تر، به این دو عنصر در یک بخش پرداخته می‌شود و بقیه عناصر به صورت جداگانه مورد بررسی قرار خواهند گرفت.

بررسی عنصر فکری و موضوعی خطبهٔ ۲۳۰

اولین عنصری که بستانی به تحلیل آن می‌پردازد، عنصر فکری است. منظور از عنصر فکری در دیدگاه بستانی، «پیام و هدف اصلی متن است و هر متن ادبی، حاوی موضوع یا موضوعاتی است که دارای اندیشه و پیام کلی هستند و متن، پیرامون آن دور می‌زند (همان: ۳۵). بستانی عنصر موضوع را به عنوان دومین عنصر تحلیل متن ادبی این گونه تبیین می‌کند: «هر متن ادبی موضوعی دارد که بستر پیام به شمار می‌رود. به عبارت دیگر، موضوع، پیامی را مطرح می‌کند که متن در صدد

رساندن آن به مخاطب است» (بستانی،۱۴۱۴ به نقل از رضایی و همکاران،۱۴۰۰: ۱۲۹). از دیدگاه بستانی، موضوعِ یک متن ادبی از چهار عنصر تشکیل می‌شود که عبارتند از: شخصیت‌ها، حادثه‌ها، محیط‌ها یا فضاها و ارزش‌ها که غالب موضوعات، این چهار عنصر را با هم دارند اما در برخی از متون، موضوع، شامل سه عنصر یا دو عنصر یا حتی یک عنصر می‌باشد (بستانی،۱۴۱۴: ۵۰). اشکال مختلف دو عنصر فکری و موضوعی، بر اساس ارتباط میان آن دو در «قالب‌های گوناگون؛ «وحدت پیام و وحدت موضوع»، «وحدت پیام و تنوّع موضوع»، «تعدّد پیام و وحدت موضوع» و «تعدّد پیام و تعدّد موضوع» (همان: ۵۵) نمود می‌یابد. خطبهٔ ۲۳۰ نهج‌البلاغه از چند بخش تشکیل شده که هر بخش شامل یک موضوع است و هر یک از این موضوعات دارای یک پیام هستند. بر اساس آرای بستانی، این خطبه دارای تعدّد پیام و تعدّد موضوع است، چرا که هر بخش از خطبه شامل موضوعات و پیام‌های مختلفی است که در نهایت به شکل هماهنگ در خدمت پیام اصلی خطبه قرار گرفته‌اند. این ساختار باعث می‌شود که امام علی (ع)، مخاطب را به طور متناوب با پیام‌های متنوع و به هم پیوسته‌ای مواجه کند.

در بخش اوّل خطبه، امام (ع) می‌فرماید: «**فَإِنَّ تَقْوَى اللَّهِ مِفْتَاحُ سَدَادٍ وَ ذَخِيرَةُ مَعَادٍ**...» (خطبه/۲۳۰): پرهیزکاری و ترس از خدا کلید هدایت و رستگاری و اندوخته برای روز قیامت است... در این فراز، موضوع مد نظر امام (ع) «فضیلت تقوا و آثار مهم آن» و پیام اصلی و مهم آن «لزوم پیشه کردن تقوا» است. در این قسمت، عنصر فکری (پیام) و عنصر موضوعی (تقوا) به شکل هماهنگ در کنار هم قرار گرفته‌اند.

در بخش دوم خطبه آمده است: «**فَاعْمَلُوا وَ الْعَمَلُ يُرْفَعُ وَ التَّوْبَةُ تَنْفَعُ**...» (خطبه/۲۳۰): پس کار کنید در این حالی‌که عمل بالا می‌رود و توبه و بازگشت (از گناه) سود می‌بخشد... در این قسمت، امام (ع) با موضوع؛ «سفارش به انجام اعمال صالح و مبادرت ورزیدن به آن» در صدد رساندن این پیام است که؛ «لازم است انسان‌ها پیش از فرا رسیدن اجل، از فرصتها بهره بگیرند و آن را غنیمت بشمرند». درادامهٔ همین بخش امام (ع) می‌فرماید: «**فَإِنَّ الْمَوْتَ هَادِمُ لَذَّاتِكُمْ وَ مُكَدِّرُ شَهَوَاتِكُمْ وَ**...» (خطبه/۲۳۰): زیرا مرگ، لذّت و خوشی‌های شما را نابود ساخته خواهش‌هاتان را از بین می‌برد و... در این بخش، «ذکر صفات و ویژگی‌های مرگ و شدائد آن» موضوع این قسمت را پدید می‌آورد که پیام اصلی آن «روشن کردن حقیقت مرگ برای انسانهاست تا غافلان از خواب غفلت بیدار شوند.» قابل ذکر است که در این دو فراز، موضوع خطبه بر عنصر؛ موقف و ارزش[1] به عنوان یکی از

[1] اندیشه‌ها و باورهای فکری و ذهنی، مانند؛ عدالت، حق، آزادی و... (بستانی،۱۴۱۴: ۲۹)

عناصر چهارگانهٔ تشکیل دهندهٔ موضوع، تکیه دارد که در بخش اول، مفهوم تقوا و پرهیزکاری و در بخش دوم، اعمال صالح و ضرورت یاد مرگ، ارزش و موقف خطبه را تشکیل می‌دهند.

در بخش سوم خطبه، امام (ع) در «**فَعَلَيْكُمْ بِالْجِدِّ وَ الِاجْتِهَادِ وَ التَّأَهُّبِ وَ الِاسْتِعْدَادِ... وَ لَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا...**» (خطبه/۲۳۰): پس بر شما باد سعی و کوشش و آماده بودن... و زندگی دنیا شما را فریب ندهد... با موضوع «شرح حال گذشتگان و بیان صفات دنیا» این پیام را به مخاطب ارسال می‌کند که «از پیشینیان عبرت بگیرید و اسیر زرق و برق زودگذر دنیا نشوید.» عناصر تشکیل دهندهٔ موضوع در این قسمت عبارتند از: شخصیت[۱]، فضا و ارزش یا موقف. بر این اساس در این بخش از خطبه، «اهل دنیا»؛ عنصر شخصیت، «دنیا»؛ عنصر محیط و «جمع‌آوری توشهٔ آخرت» به عنوان عنصر ارزش یا موقف به شمار می‌رود.

در فراز پایانی خطبه، امام (ع) در «**كَانُوا قَوْماً مِنْ أَهْلِ الدُّنْيَا وَ لَيْسُوا مِنْ أَهْلِهَا...** » (خطبه۲۳۰): پارسایان گروهی هستند (در ظاهر) از اهل دنیا که (در باطن) اهل آن نیستند.....، در راستای این پیام که «لازم است انسانها زهد و پاسائی پیشه کنند» به موضوع «صفات زاهدان» می‌پردازد و «زاهدان» به عنوان شخصیت‌ها، «دنیا» به عنوان محیط و «زهد و پارسایی» به عنوان موقف و ارزش از عناصر تشکیل دهندهٔ موضوعِ این قسمت می‌باشند.

با توجه به شواهد مذکور، امام علی (ع) با استفاده از موضوعات مختلف و پیام‌های مرتبط، مخاطب را به سوی تقوا، عمل صالح، یاد مرگ و زهد هدایت می‌کند. و ارتباط تنگاتنگ دو عنصر فکری و موضوعی موجب می‌شود تا پیام امام (ع) به‌طور کامل و به‌طور مؤثر به مخاطب منتقل شود و خطبه از یک ساختار منسجم و هدفمند برخوردار باشد.

بررسی عنصر معنایی خطبهٔ ۲۳۰

آنچه بستانی در بخش عنصر معنایی به آن می‌پردازد، مهم‌ترین مباحث علم معانی در بلاغت سنتی می‌باشد. از نظر وی عنصر معنایی عبارت است از «چینش منطقی جزئیات یک موضوع در ذهن بر اساس واژه، جمله و بخش‌های متن از نگاه تقدیم و تأخیر، ذکر و حذف، اجمال و تفصیل و... در واقع رسایی و تا اندازهٔ زیادی برجستگیِ متن بستگی به نحوهٔ چینش معانی در ذهن و رعایت این ترتیب از سوی پدید آورندهٔ متن دارد.» (بستانی،۱۳۹۴: ۵۴) از مهم‌ترین مواردی که در خطبهٔ ۲۳۰ در عنصر معنایی سبب زیبایی و برجسته‌سازی خطبه گشته عبارتند از: تقابل و اجمال و تفصیل.

تقابل یا تضاد: در بلاغت سنتی تقابل و تضاد در زیر مجموعهٔ علم بدیع جای می‌گیرد اما بستانی، تقابل را به عنوان یکی از مؤلفه‌های عنصر معنایی مورد بررسی قرار می‌دهد. در نظر

[۱] هر موجود آگاهی که سخن می‌گوید و واکنش نشان می‌دهد. اعم از انسان و غیر انسان (همان: ۲۸)

بستانی، «چنانچه دو امر در تضاد با هم باشند آن را تقابل گویند و تقابل همانند تشبیه و یا تعریف یکی از راه‌های شناساندن پدیده‌هاست.» (همان: ۱۱۸) امام (ع) در خطبه ۲۳۰ با بهره جستن از تقابل و با خلق تصاویری متقارن سبب زیبایی خطبه گشته است. به عنوان نمونه امام (ع) با به‌کارگیری واژگان متقابل «**عَظُمَتْ**» (بزرگ شدن) و « **قَلَّتْ**» (کم شدن) در«**عَظُمَتْ فِيكُمْ سَطْوَتُهُ وَ قَلَّتْ عَنْكُمْ نَبْوَتُهُ**» (خطبه/۲۳۰) تقابل میان بزرگی صحنهٔ مرگ و کم بودن خطای آن در گرفتن جان انسان‌ها را به تصویر می‌کشد. این تقابل نه تنها به زیبایی خطبه افزوده است، بلکه به انتقال پیام اصلی خطبه، یعنی هشدار درباره‌ی مرگ و لزوم آمادگی برای آن، کمک می‌کند. یا در عبارت؛ **فَأَسْكَتَ نَجِيَّكُمْ وَ فَرَّقَ نَدِيَّكُمْ** امام (ع) با آوردن واژگان متقابل سکوت و نجوا و متفرق شدن و اجتماع، پیوندی زیبا میان آنها برقرار نموده و بر تناسب معنایی واژگان افزوده است.

در فرازی دیگر امام (ع) با استفاده از تقابل تکرار به صورت گسترده و تفصیلی که «یکی از اسلوب‌های متنوع تقابل است» (بستانی،۱۴۱۴: ۱۶۰) به بهترین شکل اینگونه صفات ناپایدار دنیا را اینگونه بر می‌شمرد: «**فَإِنَّهَا مُعْطِيَةٌ مَنُوعٌ مُلْبِسَةٌ نَزُوعٌ**» (خطبه/۲۳۰) دنیا در عین بخشندگی(**مُعْطِيَةٌ**)، منع کننده (**مَنُوعٌ**) است و در عین پوشاننده بودن (**مُلْبِسَةٌ**)، پوشش را از آدمی در می‌آورد و برهنه می‌کند (**نَزُوعٌ**). این تقابل‌ها با ارائهٔ تصاویری از دنیا که در آن خوشی‌ها و ناراحتی‌ها به‌طور همزمان وجود دارند، نه تنها بر زیبایی خطبه افزوده‌اند، بلکه به درک عمیق‌تری از ماهیت دنیای مادی می‌انجامد.

در انتهای این فراز، امام (ع) با آوردن جملات «**لَا يَدُومُ رَخَاؤُهَا وَ لَا يَنْقَضِي عَنَاؤُهَا وَ لَا يَرْكُدُ بَلَاؤُهَا**» (خطبه/۲۳۰) معنای مدنظرش را تاکید و تکمیل نموده است. در این بخش واژهٔ رخاء با عناء و بلاء در تقابل است چرا که «منظور از «رخاء» آرامش است که در دنیا کمتر پیدا می‌شود. «عناء» سختی‌ها و مشکلات است که همواره دامان اهلش را گرفته و «بلاء» حوادث ناگوار است اعم از حوادث طبیعی همچون زمین لرزه‌ها و سیلاب‌ها و طوفان‌ها یا بلاهای خودساخته بشری همچون جنگها» (مکارم شیرازی،۱۳۹۰: ۵۰۳/۸) و به این ترتیب امام (ع) در نهایت دقت و با استفاده از عنصر تقابل، تناسبی در ساختار خطبه ایجاد کرده که تأثیر عمیقی بر ذهن مخاطب می‌گذارد و پیامی از نابودی و فریبندگی دنیا به‌عنوان دنیایی ناپایدار و در حال تغییر را به خوبی به خواننده منتقل می‌کند.

نکته دیگری که بستانی در بحث تقابل به آن می‌پردازد گونه‌های مختلف تقابل است که شامل «تقریر، استفهام، گفتگو و داستان» (بستانی،۱۴۱۴ :۱۵۹) می‌باشد. تقابل موجود در خطبهٔ ۲۳۰ از نوع تقریر «بیان تقابل به شکل اخباری» (همان: ۱۵۹) است و امام (ع) در بیان ویژگی‌های مرگ و دنیا که از امور مجرد و انتزاعی هستند به شکل اخباری از تقابل بهره گرفته است. این تقابل‌ها، علاوه بر

تقویت زیبایی‌شناسی خطبه، به‌عنوان ابزاری معنایی برای رساندن پیام‌های مهم اخلاقی و دینی استفاده می‌شوند. امام علی (ع) با نمایش تضاد میان لذت‌ها و رنج‌های دنیوی در برابر مرگ، در واقع به‌طور غیرمستقیم مخاطب را از فریب دنیا و غفلت از آخرت برحذر می‌دارد و او را به اندیشیدن دربارهٔ هدف واقعی زندگی و ضرورت تقوا و عمل صالح دعوت می‌کند.

اجمال و تفصیل

اجمال عبارتست از بیان موضوع یا ایده با عباراتی کوتاه و بدون توضیح و تفصیل و در مقابل آن تفصیل یعنی بیان موضوع یا ایده به نحوی که از خلال آن ویژگی‌ها و اجزای آن موضوع یا ایده به صورت مفصّل بیان شود. (همان: ۱۰۴) یکی از نمونه‌های واضح از استفاده امام علی (ع) از **تفصیل**، در بیانی است که به ویژگی‌های **مرگ** می‌پردازد: «**هَادِمُ لَذَّاتِكُمْ وَ مُكَدِّرُ شَهَوَاتِكُمْ وَ مُبَاعِدُ طِيَّاتِكُمْ؛ زَائِرٌ غَيْرُ مَحْبُوبٍ وَ قِرْنٌ غَيْرُ مَغْلُوبٍ وَ...**» (خطبه/۲۳۰). امام (ع) ابتدا مرگ را به‌طور کلی به‌عنوان چیزی که لذت‌ها را از بین می‌برد و شهوت‌ها را نابود می‌کند معرفی می‌کند و سپس ویژگی‌های مرگ را با تفصیل توضیح می‌دهد، به‌طوری‌که مخاطب به عمق معنای آن پی می‌برد. این نوع تفصیل کمک می‌کند تا ویژگی‌های مرگ، نه به‌صورت یک حکم کلی، بلکه به‌طور جزئی و ملموس برای مخاطب روشن شود.

همچنین در بخش دیگری از خطبه، امام علی (ع) در بیان عبرت گرفتن از سرگذشت پیشینیان، ابتدا با اجمال به ذکر وضعیت گذشته می‌پردازد: «**كَمَا غَرَّتْ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ مِنَ الْأُمَمِ الْمَاضِيَةِ وَ الْقُرُونِ الْخَالِيَةِ**». سپس با استفاده از تفصیل ویژگی‌های آن‌ها را بیان می‌کند: «**الَّذِينَ احْتَلَبُوا دِرَّتَهَا وَ أَصَابُوا غِرَّتَهَا وَ أَفْنَوْا عِدَّتَهَا وَ أَخْلَقُوا جِدَّتَهَا**» در این بخش، امام علی (ع) به‌طور مفصل توضیح می‌دهد که چگونه افرادی از تمام امکانات دنیا بهره‌مند شدند/ گرفتار فریب دنیا شدند/ زمان را بیهوده سپری کردند/ تازهٔ آن را کهنه کردند. این تفصیل نه تنها وضوح بیشتری به وضعیت گذشتگان می‌دهد، بلکه باعث می‌شود مخاطب با توجه به جزئیات آن‌ها، درسی از تاریخ بگیرد و از تکرار آن خطاها اجتناب کند.

در ادامهٔ خطبه امام (ع) به‌طور اجمالی و کلی به دنیا اشاره می‌کند: فَاحْذَرُوا الدُّنْيَا سپس با تفصیل ویژگی‌های آن را بیان می‌کند: «**فَإِنَّهَا غَدَّارَةٌ غَرَّارَةٌ خَدُوعٌ مُعْطِيَةٌ مَنُوعٌ مُلْبِسَةٌ نَزُوعٌ، لَا يَدُومُ رَخَاؤُهَا وَ لَا يَنْقَضِي عَنَاؤُهَا وَ ...**» (خطبه/۲۳۰) جملاتی که هرکدام از آن‌ها ویژگی‌های متناقض و فریبنده دنیا را شرح می‌دهند و آن را به‌عنوان پدیده‌ای بی‌ثبات و فریبنده معرفی می‌کنند. این تفصیل از دنیا، علاوه بر اینکه مخاطب را نسبت به فریب آن آگاه می‌کند، به‌طور ضمنی به او می‌آموزد که دنیا در حقیقت در مقابل آخرت هیچ‌گونه استحکام و ثباتی ندارد.

بررسی عنصر تصویری خطبهٔ ۲۳۰

عنصر صوری یا همان تصویر هرگونه کاربرد مجازی زبان است که شامل همهٔ صناعات و تمهیدات بلاغی از قبیل تشبیه، استعاره، مجاز، کنایه، تمثیل، نماد، اغراق، مبالغه، تلمیح، اسطوره و ... می‌شود. (فتوحی،۱۳۸۶: ۴۱) به اعتقاد بستانی مقصود از عنصر صوری همان صور خیال است که طی آن با استفاده از عنصر خیال، میان دو پدیده که با یکدیگر ارتباط حقیقی ندارند، ارتباط برقرار می‌شود. (بستانی،۱۴۱۴: ۱۷۱) مواردی که بستانی در این عنصر به آن‌ها می‌پردازد گونه‌های جدیدی از عنصر خیال است که در بلاغت قدیم به آن‌ها اشاره نشده است. بلاغت سنتی «معمولا عنصر صوری را منحصر در موارد مشخصی چون؛ تشبیه، استعاره، کنایه و ... می‌داند. اما از نظر بستانی این عنصر مواردی چون؛ تشبیه، استعاره، تقریب، تمثیل، رمز، استدلال، تضمین، فرضیه، مبالغه و احاله را شامل می‌شود» (ن.ک همان: ۲۲۳-۱۷۱). امام علی (ع) در خطبهٔ ۲۳۰ با بهره‌گیری از تشبیه، استعاره و رمز به عنوان عنصر صوری، تصاویر زیبایی را متناسب با مضمون خطبه ترسیم نموده است.

تشبیه: تشبیه عبارتست از: برقراری همانندی و مشابهت میان دوچیز یا بیشتر که اشتراک آنها در یک صفت یا بیشتر از یک صفت، موردنظر است. این شباهت‌سازی با استفاده از اداتی خاص و برای هدفی که متکلم در نظر دارد انجام می‌شود (الهاشمی،۱۴۲۵: ۲۵۵). بستانی تشبیه را اینگونه تعریف می‌کند: «ایجاد ارتباط میان دو طرف به گونه‌ای که طرف اول به خاطر وجود صفت مشترک میان دو طرف، شبیه طرف دوم قرار داده شود» (بستانی،۱۴۱۴: ۱۷۳). بستانی تشبیه را از زوایای مختلفی مورد بررسی قرار داده و به تقسیمات جدیدی چون؛ (تشبیه متفاوت، متضاد، متداخل و ...) دست یافته است. آنچه در خطبه ۲۳۰ نهج‌البلاغه از انواع تشبیه به کار رفته چند مورد از تشبیه بلیغ می‌باشد که در بلاغت سنتی هم این نوع تشبیه مورد بررسی قرار گرفته است:

در فراز ابتدای خطبه، امام (ع) با استفاده از تشبیه بلیغ به بیان اهمیت تقوا می‌پردازد: «**فَإِنَّ تَقْوَى اللَّهِ مِفْتَاحُ سَدَادٍ وَ ذَخِيرَةُ مَعَادٍ**» (خطبه/۲۳۰). تشبیه «تقوا به کلید» در این فراز، به‌ویژه بار معنایی مهمی دارد. همان‌طور که یک کلید برای باز کردن در بسته به‌عنوان وسیله‌ای برای ارتباط با فضایی جدید عمل می‌کند، تقوا نیز به‌عنوان وسیله‌ای برای گشایش درهای رحمت الهی و نزدیک‌شدن به آخرت عمل می‌کند. این تشبیه، تقوا را نه تنها به‌عنوان یک رفتار دینی، بلکه به‌عنوان ابزاری کارآمد برای عبور از مشکلات و دستیابی به سعادت و رستگاری در دنیا و آخرت معرفی می‌کند. در ادامه، امام (ع) تقوا را به «ذخیره» نیز تشبیه می‌کند. همان‌طور که ذخیره کردن مواد غذایی یا منابع مالی برای استفاده در آینده به معنای آمادگی برای روزهای سخت است، تقوا نیز به‌عنوان یک ذخیره عمل می‌کند که در روزهای نیاز، انسان را از آسیب‌های دنیوی و اخروی حفظ می‌کند.

یا در فراز دیگری از خطبه در بیان روشن ساختن حقیقت مرگ برای انسانها مـی‌فرمایـد: «**زَائِرٌ غَيْرُ مَحْبُوبٍ وَ قِرْنٌ غَيْرُ مَغْلُوبٍ وَ وَاتِرٌ غَيْرُ مَطْلُوبٍ**» (خطبه/۲۳۰) در این عبارت، سه تشبیه بلیغ بـه‌کار رفته که امام (ع) مرگ را از زوایای مختلف به تصویر می‌کشد:

در تشبیه اول، مرگ به زائری ناخوشایند تشبیه شده که به دیدار انسـان می‌آیـد، امـا حضـور او ناخواسته و نامحبوب است. این تصویر، احساس اضطراب و گریزناپذیری مرگ را در ذهـن مخاطـب ایجاد می‌کند.

در ادامه مرگ به حریفی شکست‌ناپذیر تشبیه شده است: این تشبیه، بر قـدرت مطلـق مـرگ و غیرقابل‌گریز بودن آن تأکید دارد. انتخاب واژۀ « **قِرْنٌ** » در کنار صفت «غَيْرُ مَغْلُوبٍ» نشان‌دهندۀ این است که هیچ موجودی توان غلبه بر مرگ را ندارد.

همچنین مرگ به انتقام‌جویی غیرقابل انتقام تشبیه شده است که پس از گـرفتن انتقـام، خـود مورد پیگرد قرار نمی‌گیرد، یعنی انسان توان مقابله و انتقام‌جویی از مرگ را ندارد. این سـه تشـبیه، ترکیبی از تشبیه محسوس به محسوس است که با ذکر صفات تفصیلی پس از مشبه‌به، مفهوم مرگ را به‌صورت تجسم‌یافته و ملموس به مخاطب القا می‌کند. این تصاویر، علاوه بر تأثیرگذاری عـاطفی، مرگ را به شکلی شفاف و قابل درک بـرای مخاطـب ترسـیم می‌کننـد، به‌گونـه‌ای کـه هـر یـک از تشبیهات، ویژگی‌های خاص و هراس‌انگیز مرگ را از جنبه‌های مختلف آشکار می‌سازند.

امام علی (ع) در بخش سوم خطبه با بیانی بدیع و هنـری بـه افشـای حقیقـت دنیـا و ماهیـت فریبنده آن پرداخته و با بهره‌گیری از تشبیه بلیغ، چهره‌ای دوگانه از دنیا را بـرای مخاطـب ترسـیم می‌کند: «**فَإِنَّهَا غَدَّارَةٌ غَرَّارَةٌ خَدُوعٌ مُعْطِيَةٌ مَنُوعٌ مُلْبِسَةٌ نَزُوعٌ**» (خطبـه/۲۳۰) در ایـن قسـمت، امـام (ع)، دنیا را به شخص بی‌وفا (**غَدَّارَةٌ**)، گمراه کننـده (**غَـرَّارَةٌ**)، نیرنـگ بـاز (**خَـدُوعٌ**)، بسـیار بخشـنده (**مُعْطِيَةٌ**)، بسیار منع کننده یا بخیل (**مَنُوعٌ**)، پوشاننده (**مُلْبِسَةٌ**) و برهنـه کننـده (**نَـزُوعٌ**) ماننـد کرده است. این مجموعه از اوصاف، تصویری متناقض و متزلزل از دنیا ارائه می‌دهد که در آن، دنیـا همزمان هم نیرنگ می‌زند و هم فریب می‌دهد. هم می‌بخشد و هم محروم می‌سازد، هم می‌پوشـاند و هم عریان می‌کند.

استعاره: استعاره، تصویری است که گرچه اساس اولیه آن، تشبیه بوده، اما تنها یکی از دو رکن اصلی تشبیه در آن وجود دارد و رکن دیگر را خواننده، به کمک شباهت‌های ممکن قابل حدس که در بحث استعاره، علاقه نامیده می‌شود و از قرائن موجود در سخن فهمیـده مـی‌شـود، درمـی یابـد. (الجرجانی، ۱۴۰۴: ۴۱) بستانی معتقد است «استعاره عبارت اسـت از: ایجـاد رابطـه میـان دو طـرف از طریق انتقال صفات یکی از آنها به دیگری» (بسـتانی،۱۴۱۴ :۱۹۱). بلاغت‌شناسان سنتی «استعاره را به اعتبار آنچه از طرفین آن ذکر می‌شود به دو دسته؛ مصرّحه و مکنیّه تقسیم کرده‌اند (الهاشـمی،۱۴۲۵:

۳۱۷). اما دیدگاه بستانی در رابطه با استعاره اندکی متفاوت است و بر اساس مواردی که در بررسی مفهوم استعاره بیان نموده است منظور وی از استعاره، تنها شامل استعاره مکنیه می‌شود و استعارهٔ مصرحه را تحت عنوان «رمز» بررسی می‌کند.

امام (ع) در بیان ضرورت مرگ می‌فرماید: «**وَ مُكَدِّرُ شَهَوَاتِكُمْ**» (خطبه/۲۳۰) در این عبارت شهوت به آب زلالی تشبیه شده که مرگ آن را تیره می‌کند و صفت آب زلال به گونهٔ کلی به شهوت منتقل شده است.

یا در بخش پایانی خطبه آمده است: «**وَ هُمْ أَشَدُّ إِعْظَاماً لِمَوْتِ قُلُوب أَحْيَائِهِم**» (خطبه/۲۳۰) در این عبارت، در کلمهٔ قلب استعاره وجود دارد زیرا قلب در قالب انسانی متصور شده که می‌میرد و موت که از ویژگی‌های انسان است به شکل کلی به قلوب منتقل شده است.

رمز: از دیدگاه بستانی، رمز یا نماد عبارتست از: «ایجاد ارتباط میان دو پدیده با حذف یکی از دو طرف (طرف اول) و باقی گذاشتن طرف دیگر با هدف پی بردن به ماهیت طرف محذوف که همان طرف اول است» (بستانی،۱۴۱۴: ۲۰۵). همانطور که بیان شد بستانی، استعاره مصرّحه را تحت عنوان رمز یا نماد بررسی می‌کند.

در بخش دوم خطبهٔ ۲۳۰، امام (ع) با بهره‌گیری از رمز، ویژگی‌های مرگ را به تصویر می‌کشد: **قَدْ أَعْلَقَتْكُمْ حَبَائِلُهُ** در این جمله، واژهٔ **حَبَائِلُ**، رمز و نمادی برای ناراحتی‌ها و بیماری‌های بدنی است. امام (ع) بدون ذکر صریح بیماری‌ها، به طور غیر مستقیم ذهن مخاطب را به سمت درک ماهیت مرگ سوق می‌دهد.زیرا بیماری‌ها و ناراحتی‌ها مانند دام و طناب صیادان که صید و شکار را به دام می‌کشد، سبب مرگ انسان می‌شوند. این رویکرد رمزآلود، که مطابق با دیدگاه بستانی است، با حذف یکی از طرفین برای ایجاد ارتباط ضمنی، به تعمیق معنا و تقویت تأثیرگذاری کلام کمک می‌کند.

در ادامه در **وَ أَقْصَدَتْكُمْ مَعَابِلُهُ**، واژهٔ **معابل**، نمادی برای آفتها و بلاهایی که از عوامل مرگ انسان است می‌باشد، چرا که آفتها و بلاهای سهمگین به مانند نوک تیرهای پهن که آزار دهنده است، بدن انسان را می‌آزارد و انسان همواره در معرض و هدف این بلاهاست.

«**وَ عَظُمَتْ فِيكُمْ سَطْوَتُهُ وَ تَتَابَعَتْ عَلَيْكُمْ عَدْوَتُهُ وَ قَلَّتْ عَنْكُمْ نَبْوَتُهُ**» (خطبه/۲۳۰) امام (ع) در این فراز، «مرگ را به خاطر هیبت و ترسی که دارد به سلطانی قاهر و غالب و یا درنده ای که با چنگال‌ها و دندان‌های تیز، طرف را از پا در می‌آورد و به ستمگری که به ناحق کسی را مورد حمله قرار دهد و به شمشیر قاطع و برنده ای که کمتر کند می‌شود» (بحرانی،۱۳۷۵: ج۱۹۱/۴) تشبیه فرموده و واژگان **سَطْوَت، عَدْوَتُ و نَبْوَتُ**، با این ویژگی‌ها، نماد و رمزی برای مرگ هستند. چنین کاربردی

از رمز، مطابق با دیدگاه بستانی؛ حذف یکی از طرفین مقایسه (مرگ) و انتقال صفات آن به نمادهای ذکرشده است که موجب درک عمیق‌تر از هولناکی مرگ در ذهن مخاطب می‌شود.

در ادامهٔ این عبارات، امام (ع) تصاویری تلخ از حملات مرگ و لحظات وحشتناک آخر عمر را به تصویر می‌کشد: «**فَيُوشِكُ أَنْ تَغْشَاكُمْ دَوَاجِي ظُلَلِهِ وَ احْتِدَامُ عِلَلِهِ وَ حَنَادِسُ غَمَرَاتِهِ وَ غَوَاشِي سَكَرَاتِهِ**» (خطبه/۲۳۰) ظُلَلِ وَ احْتِدَامُ نماد بیماری‌های مرگ آور و حَنَادِسُ وَ غَوَاشِی نماد حالات و سختی‌هایی هستند که در هنگام فرا رسیدن مرگ بر انسان عارض می‌شود. این کاربرد هوشمندانه از رمز، هم‌راستا با رویکرد بستانی، با انتقال غیرمستقیم مفاهیم، بر تأثیر احساسی و درونی کلام می‌افزاید و مرگ را به‌عنوان نیرویی قاهر و گریزناپذیر در ذهن مخاطب تثبیت می‌کند.

دُجُوُّ أَطْبَاقِهِ: «اطباق» جمع «طبق» به معنای چیزی است که روی چیز دیگری قرار داده می‌شود، گویی برای تاریکی طبقاتی وجود دارد که گاه روی هم متراکم و شدید می‌شود (مکارم شیرازی،۱۳۹۰: ج۴۹۲/۸). لذا اطباق نمادی برای فراگیری حالات جانکاه لحظهٔ مرگ است و در ادامه، امام (ع) در **جُشُوبَةُ مَذَاقِهِ** از «دریافتن مرگ، تعبیر به چشیدن آن فرموده و برای تأکید بیشتر از درک سختی‌های آن صفت **جُشُوبَةُ** را که به معنای خشونت و درشتی می‌باشد برای آن بیان داشته است» (بحرانی،۱۳۷۵: ج۱۹۳/۴) که بر این مبنا **مَذَاقِهِ** نمادی برای فرا رسیدن و دریافتن مرگ می‌باشد. در بخش دیگری از خطبه، امام (ع) شرح حال پیشینیان را اینگونه بیان می‌کند: **الَّذِينَ احْتَلَبُوا دِرَّتَهَا**: آنان که شیر آن را دوشیدند. مطابق دیدگاه بستانی، «احتلب» (دوشیدن شیر) نماد و رمزی از تلاش انسان‌ها برای گردآوری و اندوختن منافع دنیوی است که با حرص و طمع در پی کسب لذت‌های زودگذر آن هستند. در این استعاره‌ی نمادین، «درّة» (شیر) به‌عنوان نمادی از مواهب مادی دنیا ظاهر می‌شود که گرچه در ابتدا شیرین و مطلوب به نظر می‌رسد، اما در نهایت جز خسران و پشیمانی چیزی عاید انسان نمی‌کند.

بررسی عنصر لفظی خطبهٔ ۲۳۰

آنچه که بستانی درعنصر لفظی به آن می‌پردازد، مواردی است که مربوط به الفاظ و واژگان مفرد (از حیث مفرد بودن، فصیح بودن، مألوف بودن، متناسب بودن و...) یا عبارات مرکب (از جنبه مرکب بودن، فصاحت و شیوایی، غیر مبتذل بودن و مألوف بودن) که دارای ساختار ویژه‌ای هستند، می‌باشد.» (بستانی،۱۴۱۴: ۲۲۸) امام (ع) در خطبهٔ ۲۳۰ با استفاده از واژگان فصیح و مأنوس و منسجم و هماهنگ با محتوای خطبه و چگونگی چیدمان آنها در بخش عبارات مفرد، سبب فصاحت واژگان شده و بافت لفظی خطبه را تقویت نموده است. به عنوان نمونه امام (ع) در بیان لحظات هول انگیز آخر عمر انسان با واژگان متعددی چون؛ **دَوَاجِي، حَنَادِسُ، غَوَاشِي وَ دُجُوُّ** که نشان دهندهٔ تسلط

امام (ع) بر الفاظ و واژگان بوده نهایت ظلمت و تاریکی را به شکل فصیح به مخاطب رسانده و بر ارزش تاثیرگذاری سخن خود افزوده است. یا در بیان دلایل لزوم دوری از دنیا با استفاده از واژگانی چون؛ **غَدَّارَةٌ / غَرَّارَةٌ / خَدُوعٌ** و با در نظر گرفتن معانی آنها سبب فصاحت خطبه شده است. این واژگان هر چند از نظر معنایی به هم نزدیک هستند ولی تفاوتهای دقیقی با هم دارند و امام (ع) با علم به تفاوت ظریف میان آنها و با آوردن واژگانی که در یک حوزۀ معنایی جای می‌گیرند، سبب تقویت عنصر لفظی شده و شدت تاکید بر فریبنده بودن دنیا را به خواننده القا می‌کند. چرا که «غدّار از ریشۀ غدر به معنای نقض عهد و بی‌وفایی و خیانت است» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۸/۵). غرّار از ریشۀ غرر و غرور، «توهمی است که موجب می‌شود انسان به خاطر آن، کاری انجام دهد که موجب ضرر به خود شود؛ مثلاً شخصی از دور سرابی می‌بیند و تصور می‌کند که آب است. اما «خدع» به معنای این است که افرادی فضا را چنان سنگین و ابرآلود می‌کنند که راه درست و کار صحیح بر انسان پوشیده می‌ماند و به این دلیل که علم به صواب و صلاح ندارد، راه اشتباه را انتخاب می‌کند و به خود ضرر وارد می‌کند» (العسکری،۱۴۳۳: ۳۸۴-۳۸۳). مؤلفۀ دیگری که در این بخش سبب برجسته‌سازی واژگان شده، تناسب میان الفاظ از حیث ساختار است یعنی انتخاب هماهنگ کلمات با ساختار صیغۀ مبالغه (**غَدَّارَةٌ / غَرَّارَةٌ / خَدُوعٌ**) که دلالت بر مبالغه و فزونی دارد. علاوه بر این، امام علی (ع) در استفاده از جملات ترکیبی و واژگان فصیح و مأنوس، ساختار خطبه را به‌گونه‌ای سازماندهی کرده که این ویژگی‌ها، خطبه را از متون عادی متمایز ساخته و بر فصاحت و تاثیرگذاری آن افزوده است.

بحث دیگری که بستانی در عنصر لفظی به آن می‌پردازد اسلوب و شیوه لفظی است. منظور بستانی از اسلوب لفظی «شیوۀ بیان الفاظ مفرد و مرکب است و آن را به دو نوع؛ سرد یا روایت و گفتگو تقسیم می‌کند» (بستانی،۱۴۱۴: ۲۳۱). سرد عبارت است از «نقل رویداد از صورت واقعی آن به صورت گفتاری» (یوسف،۲۰۱۵: ۳۸). از نظر بستانی، سرد یا روایت یعنی اینکه حقایق در قالب خبر به مخاطب گزارش داده شود و گفتگو عبارت است از رد و بدل شدن سخن میان دو نفر یا بیشتر» (بستانی،۱۴۱۴: ۲۳۴و۲۳۵). اسلوب لفظی امام (ع) در خطبۀ ۲۳۰ تلفیقی از شیوۀ روایت و گفتگو است. به این ترتیب که امام (ع) با استفاده از شیوۀ روایت، حقایق و موضوعاتی چون؛ اهمیت تقوا، روشن ساختن حقیقت مرگ و صفات آن، شرح حال پیشینیان و بیان صفات زاهدان واقعی را در قالب خبر به خواننده ارائه می‌کند و در بیان ویژگی‌های عمل صالح، لزوم فراگیری از فرصتها، اندوختن توشۀ آخرت و عبرت گرفتن از دنیای حیله‌گر به عنصر گفتگو روی می‌آورد تا با شیوۀ خطابی و گفتگو، مخاطبان را ترغیب به مبادرت به انجام اعمال صالح و جمع‌آوری ذخیرۀ آخرت نماید تا دنیای پر زرق و برق آنان را نفریبد. لازم به ذکر است که امام (ع) در بیان این مفاهیم متعدد به علت تنوع

موضوعات از روش «تنوّع ضمائر» (همان: ۲۶۳) استفاده می‌کند. یعنی در مواردی که شیوهٔ بیان به گونهٔ روایت است بر اساس سیاق عبارات از ضمایر غایب بهره می‌گیرد و در مواردی که اسلوب لفظی به شکل گفتگو است، بر حسب شرایط خطبه، ضمایر مخاطب را به کار می‌گیرد. این شیوه‌های مختلف بیان، به‌طور هماهنگ نه‌تنها ساختار خطبه را غنی می‌سازد، بلکه اثرگذاری آن را در مخاطب نیزتقویت می‌کند.

بررسی عنصر موسیقائی خطبهٔ ۲۳۰

موسیقی «آهنگ متن ادبی است که از انتخاب حروف و هماهنگی عبارات و نغمه‌های اوزان و قوافی و حروف روی به وجود آمده است» (التونجی،۱۹۹۹: ۸۳۷/۲). در نظر بستانی عنصر موسیقائی یکی از بارزترین عناصری است که به متن، ارزش هنری می‌بخشد تا جائی که می‌توان گفت گاهی اوقات تنها عنصری است که ویژگی هنری به یک متن می‌دهد، زیرا وجه ممیّزهٔ هنر از غیر هنر این است که هنر و ادب، تعبیر زیبایی از حقایق است (بستانی،۱۴۱۴: ۲۶۹). بستانی عنصر موسیقی را در دو سطح بررسی می‌کند که عبارتند از؛ ساختار؛ (صدا – کشش) و شکل؛ (جناس – توازن). منظور از صدا (آوا)، همان حرف و منظور از دامنه (کشش)، حرکت حرف است به لحاظ کشش و تفخیم و قصر آن (همان :۲۷۱و۲۷۲). بر «همگان مبرهن است که صوت، جلوه‌گاه احساسات درونی است و این انفعال، طبیعتا سبب تنوّع صوت و آوا می‌شود» (الرافعی،۱۹۹۷: ۱۶۷). در خطبهٔ ۲۳۰ نهج‌البلاغه، برجستگی آواهای حاصل از تکرار حروف و حرکات و نظام آوایی آنها غیر قابل انکار است و امام (ع) با به کارگیری مکرّر حروف و حرکات، سطح موسیقایی خطبه را بالا برده است. به عنوان نمونه، در این فراز «**فَإِنَّ الْمَوْتَ هَادِمُ لَذَّاتِكُمْ وَ مُكَدِّرُ شَهَوَاتِكُمْ وَ مُبَاعِدُ طِيَّاتِكُمْ**...» (خطبه/۲۳۰) تکرار حروف «میم-کاف-تاء» که تولید کنندهٔ صدا است باعث ایجاد موسیقی و آهنگ زیبایی شده است. هم چنین تکرار مصوت «آ» در کلماتی چون؛ **هَادِمُ، لَذَّاتِ، شَهَوَاتِ، مُبَاعِدُ، طِيَّاتِ** که به تناسب تکرار شده، سبب کشیدگی صدا و موسیقی شده است. ضمن اینکه تکرار حرکات فتحه و ضمّه نقش مهمی در موسیقی کلمات ایفا کرده است. در ادامهٔ همین فراز در «**زَائِرٌ غَيْرُ مَحْبُوبٍ وَ قِرْنٌ غَيْرُ مَغْلُوبٍ وَ وَاتِرٌ غَيْرُ مَطْلُوبٍ**» (خطبه/۲۳۰) تکرار حروف «راء- باء» جلب توجه می‌کند و مصوت «او» که پیش از صامت «باء» قرار گرفته با توجه به بافت صوتی‌اش که کشش و مد است، علاوه بر اینکه سبب کشش صدایی هماهنگ و ایقاع گوش‌نواز شده، باعث جذب توجه مخاطب نیز می‌شود.

دومین سطح از عنصر آوایی در نظر بستانی در شکل؛ (جناس و توازن) نمود می‌یابد. جناس در لغت، از مادّهٔ جنس است که مجانسه و تجنیس نیز از این ریشه است. گفته می‌شود: **هَذَا يُجَانِسُ هَذَا أَي يُشَاكِلُهُ** (ابن‌منظور،۱۴۱۴: ۴۳/۶) از نظر بستانی، جناس یعنی «هم جنس بودن دو آوا یا بیشتر»

(بستانی،۱۴۱۴: ۲۷۲) که یا در کلمه نمود می‌یابد و یا در یک عبارت، در اینصورت میان دو واژه یا بیشتر جناس وجود دارد. این نوع جناس بر دو نوع است: جناس منظم و جناس نامنظم. منظور از جناس منظم، تجانس و هماهنگی میان واژه‌هاست بر اساس جایگاه مکانی آنها در جمله که خود بر دو نوع است: جناس مطلق (هم جنس بودن دو حرف یا بیشتر در هر جای عبارت؛ پایان، میانه و آغاز) و جناس قرار (هم جنس بودن میان عباراتی که در پایان جمله قرار دارند که شامل سجع و فاصله می‌شود) (همان :۲۷۴-۲۷۳). با توجه به تقسیم‌بندی مد نظر بستانی، در خطبهٔ ۲۳۰ نهج‌البلاغه از انواع جناس، جناس منظم در دو نوع؛ مطلق و قرار به کار رفته که نمونه‌هایی از آن‌ها در جدول زیر قابل مشاهده است:

جناس قرار					
سَدَادٍ/ مَعَادٍ	مَلَكَةٍ/ هَلَكَةٍ	الطَّالِبُ/ الْهَارِبُ	يُرْفَعُ/ يُسْمَعُ	هَادِئَةٌ/ جَارِيَةٌ	نَاكِساً/ خالِسا
مَحْبُوبٍ/ مَغْلُوبٍ مَطْلُوبٍ	سَطْوَتُهُ/ عَدْوَتُهُ نَبْوَتُهُ	غَمَرَاتِهِ/ سَكَرَاتِهِ	نَجِيَّكُمْ/ نَدِيَّكُمْ	آثَارَكُمْ/ دِيَارَكُمْ	وُرَّاثَكُمْ/ تُرَاثَكُمْ
الْمَاضِيَةِ/ الْخَالِيَةِ	درَّتَهَا/ غِرَّتَهَ	عِدَّتَهَا/ جِدَّتَهَا	أَجْدَاثاً مِيرَاثاً	خَدُوعٌ/ مَنُوعٌ نَزُوعٌ	أَجْسَادِهِمْ/ أَحْيَائِهِم
جناس مطلق					
حَمِيمٍ/ قَرِيبٍ	باجْدِّ الِاجْتِهَاد	التَّأَهُّب/ التَّزَوُّد	احْتَلَبُوا أَصَابُوا	أَفْنَوْا أَخْلَقُوا	مَسَاكِنُهُمْ أَمْوَالُهُمْ	لَا يَعْرِفُونَ لَايَخْفِلُونَ لَا يُجِيبُونَ	غَدَّارَةٌ غَرَّارَةٌ	مُعْطِيَةٌ مُلْبِسَةٌ

واژگانی که در جدول فوق آورده شده، با یکدیگر هم جنس و هماهنگ هستند و امام (ع) با آوردن واژگان مسجع و منظم در میانه و پایان هر عبارت در خطبهٔ ۲۳۰ که منجر به جناس مطلق و قرار شده‌اند و به دلیل اشتراک صامتها و تکرار یک حرف یا دو حرف یا بیشتر، موسیقی و آهنگ خاصی در خطبه ایجاد نموده که سبب جلب توجه مخاطب و تاثیرگذاری کلام امام (ع) شده است. از این رو می‌توان گفت جناس یکی‌از عوامل ایجاد زیبایی در عنصر موسیقایی خطبه ۲۳۰ می‌باشد. زیرا «زیبایی و فخامت در سخن از دو سرچشمه جاری می‌شود: یکی آنچه مربوط به آهنگ و طنین واژه‌هاست و دیگر آنچه به نیروی لذت‌زای تداعی معانی مربوط می‌شود» (تجلیل، ۱۳۸۵: ۸). لازم به ذکر است بر مبنای چیزی که بستانی در تعریف انواع جناس منظم گفت می‌توان گفت از نظر وی، جناس قرار، جناس مطلق هم به شمار می‌رود اما جناس مطلق، جناس قرار نیست چرا که جناس قرار فقط در پایان عبارات قرار می‌گیرد، اما جناس مطلق در کل عبارات (پایان، میانه و آغاز) و از

جهت رابطه‌ای که با عبارات قبل و یا بعد ازخود دارد، مورد بررسی قرار می‌گیرد. لذا بر این مبنا مواردی که در خطبهٔ ۲۳۰ درجایگاه سجع قرار دارند و از نوع جناس قرار هستند، جناس مطلق هم به حساب می‌آیند.

از دیدگاه بستانی انواع مختلف جناس زمانی زیبایی‌اش را نشان می‌دهد که با توازن عبارات یا بخش‌های مختلف عبارات همراه باشد. منظور از توازن، هماهنگی آواهایی است که در یک مجموعه شکل یافته‌اند نه اینکه فقط در آواها نمود یابند. توازن بر دو نوع است: توازن تفعیلی و توازن مقطعی (بستانی،۱۴۱۴ :۲۷۶-۲۷۵). توازن موجود در خطبهٔ ۲۳۰ از نوع توازن مقطعی مطلق[۱] است که در میان کلمات و جملات خودنمایی می‌کند. تمامی مواردی که در جناس قرار ذکر شد از نوع توازن مطلق در نوع مفرد یا کلمه هستند. اما توازن جمله که در میان عبارات نمود یافته است، شامل مواردی چون؛ «**مِفْتَاحُ سَدَادٍ وَ ذَخِيرَةُ مَعَادٍ/ عِتْقٌ مِنْ كُلِّ مَلَكَةٍ وَ نَجَاةٌ مِنْ كُلِّ هَلَكَةٍ/ الْعَمَلُ يُرْفَعُ وَ التَّوْبَةُ تَنْفَعُ/ الْحَالُ هَادِئَةٌ وَ الْأَقْلَامُ جَارِيَةٌ/ زَائِرٌ غَيْرُ مَحْبُوبٍ وَ قِرْنٌ غَيْرُ مَغْلُوبٍ / قَدْ أَعْلَقَتْكُمْ حَبَائِلُهُ وَ تَكَنَّفَتْكُمْ غَوَائِلُهُ وَ.../ فَأَسْكَتَ نَجِيَّكُمْ وَ فَرَّقَ نَدِيَّكُمْ... / الَّذِينَ احْتَلَبُوا دِرَّتَهَا وَ أَصَابُوا غِرَّتَهَا.../ لَا يَدُومُ رَخَاؤُهَا وَ لَا يَنْقَضِي عَنَاؤُهَا** و...» (خطبه/۲۳۰) می‌شود. همانطور که مشاهده می‌شود تکرار کلمات متوازن که باعث توازن مطلق میان عبارات شده، موسیقی زیبایی را پدید آورده و سبب علاقه‌مندی خواننده به متن خطبه می‌شود. ضمن اینکه در اکثر موارد، کلمات متوازن علاوه بر همپایگی موسیقائی دارای ساختار نحوی یکسانی هستند که این امر سبب انسجام و توازن میان جملات شده است. این توازن در هر دو سطح آوایی و نحوی، علاوه بر تقویت موسیقی خطبه، به انتقال مؤثر مفاهیم عمیق و آموزنده نیز کمک کرده است.

بررسی عنصر شکلی خطبهٔ ۲۳۰

مقصود از عنصر شکلی در نگاه بستانی، ظاهر و شکل بیرونی یک متن است از قبیل؛ سورهٔ قرآن، خطبه، قصه، خاطره و... که به آنها اشکال ادبی یا انواع ادبی هم گفته می‌شود (بستانی،۱۴۱۴: ۲۸۲). عنصر شکلی مورد پژوهش ما در این جستار، خطبهٔ ۲۳۰ نهج‌البلاغه است که امام (ع) در آن پیرامون مسائل گوناگونی سخن می‌گوید و به عنوان اشکال ادبی که «می‌توان از اسالیب و شیوه‌های آن در تجارب ادبی تقلید کرد» (همان: ۲۸۵) در تجارب ادبی قابل استفاده خواهد بود. بن مایه و جوهرهٔ اساسی این خطبه مانند اغلب خطبه‌های موجود در نهج‌البلاغه، عاطفه و احساس است که به‌ویژه در موضوعات مهمی چون فضیلت تقوا، لزوم انجام عمل صالح، یادآوری مرگ، توصیه به اعمال نیکو و معرفی صفات زاهدان نمود پیدا می‌کند و امام (ع) با بهره‌گیری از عناصر مختلف

[۱] توازن و هماهنگی میان کلمات، عبارات و بندها (بستانی،۱۴۱۴ :۲۷۶).

تصویری، بلاغی، ایقاعی و هنری در قالب ساختاری منسجم، سخنان خود را به گونه‌ای ایراد می‌کند که نه‌تنها به افزایش تأثیرگذاری کلام کمک می‌کند، بلکه در عین حال شرایط مخاطب را نیز در نظر می‌گیرد. هدف از این خطبه بیداری غافلان و هدایت آنها به سوی درک و عمل به مفاهیم ارزشمند اخلاقی و دینی است، که در این راستا عنصر شکلی با تأثیرگذاری عاطفی و زبانی نقش اساسی ایفا می‌کند.

بررسی عنصر ساختاری خطبهٔ ۲۳۰

متن دنباله‌ای محدود از نشانه‌های زبانی است که در ذات خود منسجم هستند و در کل وظیفه ارتباطی خاصی را انجام می‌دهند (قائمی‌نیا،۱۳۸۹: ۱۴۴). از دیدگاه بستانی، «متن ادبی از مجموعه‌ای از پیام‌ها و موضوع‌هایی تشکیل می‌شود که در ساختار خود از یک نقشه خاص و یا یک طرح ویژه پیروی می‌کنند؛ بدین ترتیب که آغاز، میانه و پایان آن با یکدیگر و نیز هر یک از موضوع‌های آن با موضوع‌های قبل یا بعد از خود ارتباط منطقی دارد. افزون بر این، عناصر لفظی، موسیقائی و صور خیال نیز با موضوع‌ها و پیام‌های متن در پیوند و هماهنگی قرار دارند» (بستانی،۱۳۹۴: ۲۲۶). بستانی مؤلفه‌های گوناگونی را در یکپارچگی و انداموارى متن دخیل می‌داند اما آنچه که در خطبهٔ ۲۳۰ سبب ساختار منسجم و انداموارى متن گشته، عبارتست از: ساختار موضوع و تجانس. امام (ع) در خطبهٔ مذکور از روش «تعدد موضوعات و تعدد اهداف مستقل» (بستانی،۱۴۱۴: ۳۱۸) بهره گرفته است. همانطور که در عنصر فکری و موضوعی بیان شد خطبهٔ ۲۳۰ نهج‌البلاغه دارای موضوعات متعددی است. در نگاه ابتدایی چنین به نظر می‌رسد که میان موضوعات مختلف خطبه ارتباطی نیست اما با نگاهی ژرف و با بررسی مفاهیم مطرح شده متوجه می‌شویم میان موضوعات متعدد خطبه، انسجام و هماهنگی وجود دارد؛ چرا که بخش اول خطبه که بعد از تقوا با **تُنَالُ الرَّغَائِب** پایان می‌یابد بخش بعدی با **فَاعْمَلُوا وَالْعَمَلُ يُرْفَعُ**... شروع می‌شود. واضح است که یکی از راههای رسیدن به تقوا، انجام عمل صالح است و در ادامه که خطبه با **مَوْتاً خَالِسا** پایان می‌یابد، فراز بعدی با **فَإِنَّ الْمَوْت**... شروع می‌شود که در واقع تکمیل سخن قبلی دربارهٔ ویژگی‌های مرگ است که سبب بسط و گسترش متن خطبه شده است. فراز بعدی که در بیان سرگذشت پیشینیان و ویژگی‌های دنیاست بی ارتباط با مرگ نیست و در بخش پایانی خطبه که بیان صفات زاهدان است می‌توان گفت که با توجه به مفهوم زهد که رویگردانی از دنیاست، امام (ع) با بیان این حقیقت که انسان اسیر مسائل زودگذر و زرق و برق دنیا نشود، بر اهمیت تقوا تاکید دارد و تمامی این موضوعات (انجام عمل صالح، مرگ اندیشی، جمع‌آوری توشه آخرت و دنیاگریزی) از راه‌های رسیدن به تقوا محسوب می‌شوند و هر کدام از این‌ها به نوبهٔ خود به پیام ابتدایی خطبه که «لزوم پیشه کردن

تقوا» است، کمک می‌کنند و این همان چیزی است که بستانی تحت عنوان «تجانس میان موضوعات» (همان: ۳۲۲) به آن می‌پردازد. نوع دیگری از تجانس که در خطبهٔ ۲۳۰ نمود دارد و سبب تناسب ساختار خطبه گشته است، تجانس در «عناصر یا سازه‌هاست یعنی تجانس تمامی عناصر متن با یکدیگر؛ تجانس موضوعات و پیام‌ها با ادوات هنری مانند عناصر لفظی، موسیقائی، تصویری و...» (همان: ۳۲۳) خطبهٔ ۲۳۰ با توجه به موضوعات متعدد مطرح شده در فرازهای مختلف آن، دارای تجانس و تنوع تصویری، لفظی و موسیقائی است که در بخش‌های مربوطه به طور مفصل به آنها پرداخته شد و امام (ع) جهت تبیین موضوعات متعددی که دارای پیام خاصی هستند از مؤلفه‌های متعدد ادبی چون؛ تشبیه، رمز، استعاره، جناس، توازن و... بهره گرفته و هر کدام از این عناصر در عین اینکه کارکرد معینی دارند در کنار یکدیگر و در ارتباط با هم به طور هماهنگ در خدمت القای پیام موردنظر امام (ع) ایفای نقش می‌کنند. با توجه به موارد مذکور، خطبه ۲۳۰ نمونه‌ای برجسته از نحوهٔ استفادهٔ مؤثر از عناصر ساختاری و بلاغی در ایجاد یک متن منسجم و تأثیرگذار است.

نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر، خطبهٔ ۲۳۰ نهج‌البلاغه بر اساس آرای بستانی مورد بررسی قرار گرفت و نتایج زیر حاصل گردید:

- در دو عنصر فکری و موضوعی، امام (ع) با ارائهٔ موضوعات مختلف که هر کدام بستر پیام خاصی هستند، ساختاری چندلایه ایجاد کرده است. این تنوع موضوعی و پیامی، در عین حفظ انسجام درونی، به‌صورت هماهنگ در خدمت هدف اصلی خطبه، یعنی هدایت انسان به سوی تقوا و دوری از فریب دنیا، قرار گرفته است.

- در عنصر معنایی، امام (ع) با بهره جستن از تقابل تکرار به صورت گسترده و به شکل اخباری بر زیبایی معنوی خطبه افزوده است و با استفاده از تفصیل به بیان مصداق‌هایی از مرگ، شرح حال پیشینیان و ویژگی‌های دنیا می‌پردازد.

- در عنصر تصویری، امام (ع) با به کارگیری تشبیه، استعاره و رمز، تصاویر زیبایی را در راستای مضامین خطبه ترسیم نموده و سبب شده درک و دریافت مفاهیم خطبه با تاثیر بیشتر همراه گردد. این تصاویر، علاوه بر افزایش جذابیت ادبی، به انتقال مؤثر پیام‌های اخلاقی کمک شایانی کرده‌اند.

- در بخش لفظی، استفاده از واژگان و عبارات فصیح و مأنوس، به کارگیری شیوهٔ روایت، گفتگو و تنوع ضمائر سبب تقویت بافت لفظی خطبه شده است. این عناصر لفظی، در کنار هماهنگی با محتوای خطبه، به افزایش فصاحت و تأثیرگذاری کلام امام (ع) انجامیده‌اند.

- در عنصر موسیقائی، امام (ع) با کاربست مکرّر حروف و حرکات، سطح آوایی خطبه را بالا برده و با استفاده از جناس منظم در دو نوع مطلق و قرار و با کاربرد توازن مقطعی مطلق، اوج هنرنمایی خود را در متن خطبه نشان داده است. این موسیقی، علاوه بر جلب توجه مخاطب، به انتقال روان و تأثیرگذار پیام‌ها کمک کرده است.

- در عنصر شکلی امام (ع) با استفاده از جوهرهٔ عاطفه و احساس و با در نظر داشتن هدف خطبه و با رعایت شرایط مخاطب، خطبه را ایراد فرمودند. به‌گونه‌ای که نه تنها مفاهیم عمیق اخلاقی را منتقل می‌کند، بلکه مخاطب را به تأمل و عمل ترغیب می‌نماید.

- در عنصر ساختاری، امام (ع) با روش تعدد موضوعات و اهداف مستقل، و ایجاد تجانس میان موضوعات و سازه‌های متن، ساختاری منسجم و یکپارچه ایجاد کرده‌اند. این تجانس، علاوه بر تقویت انسجام درونی خطبه، به انتقال هماهنگ و مؤثر پیام‌های متعدد کمک کرده است.

این پژوهش همچنین نشان می‌دهد که آرای بستانی به‌عنوان یک چارچوب تحلیلی، قادر است ابعاد مختلف زیبایی‌شناسی و ساختاری متون ادبی دینی را تبیین کند و در نتیجه، به درک عمیق‌تر و جامع‌تر از متون ارزشمند دینی کمک نماید.

منابع و مآخذ

نهج‌البلاغه با ترجمه فیض الاسلام

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

امینی، محمد هادی. (۱۹۶۴). *معجم رجال الفکر و الادب فی النجف خلال ألف عام*. النجف الأشرف: مطبعة الآداب.

بحرانی، کمال‌الدین میثم بن علی. (۱۳۷۵). *شرح نهج البلاغه ابن میثم* (ترجمه قربانعلی محمدی مقدم و علی اصغر نوایی یحیی زاده). مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.

بستانی، محمود. (۱۳۹۴). *بلاغت جدید* (ترجمه محمدحسن معصومی، چاپ اول). قم: انتشارات مارینا.

البستانی، محمود. (۱۴۱۴). *القواعد البلاغیة فی ضوء المنهج الإسلامی* (الطبعة الأولی). مشهد: مجمع البحوث الإسلامیة.

تجلیل، جلیل. (۱۳۸۵). *جناس در پهنه ادب فارسی* (چاپ سوم). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

التونجی، محمد. (۱۹۹۹). *المعجم المفصل فی الأدب* (الطبعة الثانیة). بیروت: دار الکتب العلمیة.

الجرجانی، عبدالقاهر. (۱۴۰۴). *أسرار البلاغة فی علم البیان* (الطبعة الثانیة). قم: منشورات الرضی.

الرافعی، مصطفی صادق. (۱۹۹۷). *إعجاز القرآن والبلاغة النبویة*. قاهره: دار المنار.

رضایی، ابوالفضل، رسولی، حجت، و رئیس میرزایی، فاطمه. (۱۴۰۰). بررسی رویکردهای بلاغی نوین در تفسیر قرآن. *پژوهشنامه نقد ادب عربی*، (۲۰)، ۱۲۱–۱۵۲.

الساعدی، الشیخ محمد. (۲۰۰۰). *الدکتور محمود البستانی مفکراً إسلامیاً*. لامک: المؤلف.
العسکری، ابو هلال. (۱۴۳۳). *معجم الفروق اللغویة* (الطبعة السادسة). قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
فتوحی، محمود. (۱۳۸۶). *بلاغت تصویر*. تهران: نشر سخن.
قائمی‌نیا، علیرضا. (۱۳۸۹). *بیولوژی نص: نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن*. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
مکارم شیرازی، ناصر، و همکاران. (۱۳۹۰). *پیام امام امیرالمؤمنین (ع): شرح تازه و جامعی بر نهج البلاغه* (چاپ اول). قم: انتشارات امام علی بن ابیطالب (ع).
الهاشمی، احمد. (۱۴۲۵). *جواهر البلاغة* (الطبعة الأولی). الناشر: اسماعیلیان.
یوسف، آمنة. (۲۰۱۵). *تقنیات السرد فی النظریة و التطبیق* (الطبعة الثانیة). بیروت: المؤسسة العربیة للدراسات و النشر.

Transliterated References (ChatGPT, OpenAI, 2026)

Nahj al-Balagha ba Tarjomeh-ye Fayz al-Islam. [in Persian]
Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram. (1414). *Lisan al-Arab* (3rd ed.). Beirut: Dar Sadir. [in Arabic]
Amini, Mohammad Hadi. (1964). *Mojam Rijal al-Fikr wa al-Adab fi al-Najaf Khilal Alf Am*. Al-Najaf al-Ashraf: Matbaat al-Adab. [in Arabic]
Bahrani, Kamal al-Din Maytham ibn Ali. (1375). *Sharh Nahj al-Balagha Ibn Maytham* (trans. Qorbanali Mohammadi Moghadam & Ali Asghar Navaei Yahya Zadeh). Mashhad: Bonyad-e Pazhuheshhaye Eslami-ye Astan Qods Razavi. [in Persian]
Bustani, Mahmud. (1394). *Balaghat-e Jadid* (trans. Mohammad Hasan Masoumi, 1st ed.). Qom: Entešarat-e Marina. [in Persian]
Al-Bustani, Mahmud. (1414). *Al-Qawaid al-Balaghiya fi Daw al-Manhaj al-Islami* (1st ed.). Mashhad: Majma al-Buhuth al-Islamiyya. [in Arabic]
Tajlil, Jalil. (1385). *Jenas dar Pahneh-ye Adab-e Farsi* (3rd ed.). Tehran: Pazhuheshgah-e Olum-e Ensani va Motaleat-e Farhangi. [in Persian]
Al-Tunji, Mohammad. (1999). *Al-Mojam al-Mufassal fi al-Adab* (2nd ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. [in Arabic]
Al-Jurjani, Abd al-Qahir. (1404). *Asrar al-Balagha fi Ilm al-Bayan* (2nd ed.). Qom: Manshurat al-Radi. [in Arabic]
Al-Rafi‘i, Mustafa Sadiq. (1997). *Ijaz al-Quran wa al-Balagha al-Nabawiyya*. Cairo: Dar al-Manar. [in Arabic]
Rezaei, Abolfazl, Rasouli, Hojjat, & Rais Mirzaei, Fatemeh. (1400). *Barrasi-ye Roykardhaye Balaghi-ye Novin dar Tafsir-e Quran*. *Pazhuheshnameh-ye Naqd-e Adab-e Arabi*, (20), 121–152. [in Persian]
Al-Sa‘idi, al-Shaykh Mohammad. (2000). *Al-Duktur Mahmud al-Bustani Mufakkiran Islamiyyan*. Lamak: al-Muallif. [in Arabic]
Al-Askari, Abu Hilal. (1433). *Mojam al-Furuq al-Lughawiyya* (6th ed.). Qom: Muassasat al-Nashr al-Islami. [in Arabic]
Fotuhi, Mahmud. (1386). *Balaghat-e Tasvir*. Tehran: Nashr-e Sokhan. [in Persian]

Qaemi-Nia, Alireza. (1389). *Biology-ye Nass: Neshaneh-Shenasi va Tafsir-e Quran*. Tehran: Sazman-e Entešarat-e Pazhuheshgah-e Farhang va Andisheh-ye Eslami. [in Persian]

Makarem Shirazi, Naser, et al. (1390). *Payam-e Imam Amir al-Momenin (A): Sharh-e Tazeh va Jamei bar Nahj al-Balagha* (1st ed.). Qom: Entešarat-e Imam Ali ibn Abi Talib (A). [in Persian]

Al-Hashimi, Ahmad. (1425). *Jawahir al-Balagha* (1st ed.). Ismailiyan Publishing. [in Arabic]

Yusuf, Amina. (2015). *Taqniyat al-Sard fi al-Nazariyya wa al-Tatbiq* (2nd ed.). Beirut: al-Muassasa al-Arabiyya li al-Dirasat wa al-Nashr. [in Arabic]

An Analysis of Sermon 230 of *Nahj al-Balagha* (in Light of Mahmoud al-Bustani's Views on Modern Rhetoric)

Ali Pirani Shal
(Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Kharazmi University)
Maryam Ataheri-Nia*
(PhD Candidate in Arabic Language and Literature, Kharazmi University)

Abstract
Bustani is one of the authors has looked at rhetoric with a new perspective and has presented a new method for analyzing islamic texts. he has expressed his views with emphasis on islamic texts and in this regard,has divided the constituent elements in the text into eight elements; intellectual, thematic, semantic, verbal, visual, phonetic, formal and structural. the 230 sermon of nahj-albalaghah as one of the islamic texts has many and valuable topics Which are good guidelines for all ages. the present study examined of the said sermon by descriptive-analytical method and on the basis of eight elements by Bustani which study can reveal to the reader the hidden rhetorical and literary beauties in it and achieved the results that imam has presented his intended concepts to the reader in the most beautiful format with the approach message multiplicity and subject multiplicity, by using,confrontation,detail, simile**,** symbol, metaphor, eloquent words and sentences, narrative and conversation style, pun**,** Balance, subject structure and homogeneity which are of most important components of the constituent elements of 230 sermon.
Keywords: *Nahj al-Balagha*, Sermon 230, Mahmoud al-Bustani, modern rhetoric, literary elements

---

Extended Abstract (ChatGPT, OpenAI, 2026)

Introduction
The study of rhetoric has long functioned as a central discipline for analyzing literary texts and uncovering their aesthetic and semantic dimensions. In the Arabic literary tradition, classical rhetoric developed a highly structured system grounded in three main sciences: maʿani (meanings), bayan (clarity and figurative expression), and badiʿ (embellishment). These branches provided scholars with refined tools for interpreting eloquence and stylistic beauty. However, with the evolution of literary forms and the emergence of modern interpretive approaches, many scholars have begun to question whether this inherited framework remains sufficient. Among the most prominent voices advocating for a renewed rhetorical theory is Mahmoud al-Bustani, who contends that traditional rhetoric—formulated more than a millennium ago—cannot fully account for the complexity of texts when examined through contemporary analytical perspectives.

Al-Bustani proposes a comprehensive reformulation that integrates classical rhetorical insights with a broader, more holistic methodology rooted in Islamic epistemology. His model of modern rhetoric introduces eight interrelated elements for textual analysis: intellectual, thematic, semantic, imagistic, lexical, musical, formal, and structural. Rather than focusing on isolated rhetorical devices, this framework emphasizes the organic unity of the text and the interaction of its components. Such an approach is especially effective for analyzing religious texts, where linguistic artistry and ethical guidance are deeply intertwined.

Within this theoretical context, the present study examines Sermon 230 from Nahj al-Balagha, attributed to Ali ibn Abi Talib. This sermon addresses central themes such as piety, the transient nature of worldly life, preparation for the afterlife, and the qualities of ascetics. Although Nahj al-Balagha has been widely studied through classical rhetorical perspectives, this particular sermon has not been systematically analyzed using al-Bustani's model. The study therefore seeks to fill this gap by applying the eightfold framework to uncover both the layered meanings and the aesthetic strategies embedded in the text.

The guiding question of this research concerns the identification of the most significant rhetorical elements in Sermon 230 and the evaluation of their role in shaping its aesthetic and communicative power. By doing so, the study aims to demonstrate how a modernized rhetorical approach can deepen our understanding of classical Islamic texts and enhance engagement with their ethical and spiritual messages.

Methodology

This research adopts a descriptive-analytical methodology grounded in close textual analysis. The primary corpus consists of Sermon 230 from Nahj al-Balagha, which is examined through the lens of al-Bustani's eight rhetorical elements. In contrast to traditional approaches that isolate individual stylistic features, this study emphasizes the dynamic interaction between different levels of textual organization, reflecting al-Bustani's holistic perspective. Each element is analyzed in terms of its contribution to meaning, structure, and aesthetic effect.

The analysis begins with the intellectual and thematic elements, which are treated as closely interconnected. The intellectual element refers to the overarching purpose or message of the text, while the thematic element concerns the specific subjects through which this message is conveyed. The sermon is divided into several thematic sections addressing issues such as the virtue of piety, the necessity of righteous action, the inevitability of death, and the characteristics of ascetic individuals. Examination of these sections reveals that the sermon exhibits multiplicity in both theme and message rather than strict unity.

The semantic element is then explored, focusing on how meanings are organized through techniques such as contrast, ellipsis, and elaboration. Special attention is given to the use of antithesis and the movement from general statements to more detailed explanations, both of which enhance clarity and persuasive force. The imagistic element is analyzed through the identification of figurative language, including simile, metaphor, and symbolic representation, in line with al-Bustani's expanded understanding of imagery.

Results

The findings demonstrate that Sermon 230 presents a sophisticated interplay of rhetorical elements that collectively enhance its aesthetic appeal and communicative effectiveness. At the intellectual and thematic levels, the sermon is characterized by a multiplicity of themes and messages, yet these are unified by an overarching moral vision centered on piety. Each section introduces a distinct subject—such as righteous action or the deceptive nature of worldly life—while contributing to a broader call for spiritual awareness and ethical conduct. This structure achieves a balance between diversity and coherence, sustaining audience engagement while reinforcing the central message.

From a semantic perspective, the sermon makes extensive use of contrast to clarify abstract ideas. Oppositional pairs such as abundance and scarcity or ease and hardship illustrate the instability of worldly existence and the inevitability of death. These contrasts function not merely as stylistic embellishments but as cognitive tools that facilitate understanding by juxtaposing familiar experiences with deeper moral insights. Additionally, the progression from concise expressions to detailed elaborations allows meanings to unfold gradually, guiding the audience from general awareness to more focused reflection.

The imagistic dimension of the sermon is particularly powerful. Through similes and metaphors, abstract concepts such as piety and death are transformed into concrete and sensory experiences. Piety is portrayed as a provision (zakhira), emphasizing its preparatory and sustaining role, while death is depicted as an unavoidable adversary or unexpected visitor, conveying both its inevitability and its emotional impact. Symbolic expressions further enrich the discourse by pointing beyond literal meanings and inviting deeper interpretation. These imagistic strategies significantly enhance both the aesthetic quality and persuasive force of the text.

Conclusion

The application of al-Bustani's rhetorical framework to Sermon 230 of Nahj al-Balagha demonstrates the effectiveness of a modern, integrative approach to literary analysis. By moving beyond the limitations of traditional rhetorical models, this methodology enables a more comprehensive understanding of how various elements interact to produce meaning and aesthetic value. The study

confirms that the sermon is not only rich in rhetorical features but also carefully structured to maximize its communicative impact.

One of the most significant findings is that thematic multiplicity does not weaken coherence; rather, it enhances it by offering multiple pathways for reflection. The central concept of piety functions as a unifying axis (mehvar) around which all other themes revolve. Semantic techniques such as contrast and elaboration facilitate comprehension, while imagistic and symbolic representations translate abstract ideas into tangible (malmus) experiences. Lexical precision and musical harmony further reinforce the text's persuasive and artistic qualities.

The study also underscores the importance of analyzing rhetorical elements in their interaction rather than in isolation. The effectiveness of the sermon lies in the seamless integration of form and content, sound and meaning, and image and idea. This insight highlights the value of al-Bustani's holistic approach, which emphasizes the organic unity of the text.

فصلنامه مطالعات ادب اسلامی
دوره ۴، شماره ۳، پیاپی ۱۰، زمستان ۱۴۰۴

فصلية دراسات الأدب الإسلامي
السنة ۴، العدد ۳، التسلسل ۱۰، شتاء ۲۰۲۶

بررسی تطبیقی تعهد دینی در اشعار حافظ ابراهیم و محمدتقی بهار

برزو نظری[۱] (دانشجوی دکتری گروه ادبیات عرب، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران)
فرهاد دیوسالار*[۲] (دانشیار گروه ادبیات عرب، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران)
حسن شوندی[۳] (استادیار گروه ادبیات عرب، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران)
شهرزاد شیدا[۴] (استادیار گروه ادبیات عرب، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران)

DOI: 10.22034/jilr.2025.143194.1240

CC BY

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۰۴
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۱۱

صفحات: ۲۹-۵۳

تاریخ الوصول: ۲۰۲۵/۰۲/۲۲
تاریخ القبول: ۲۰۲۵/۰۶/۰۱

چکیده

هدف این پژوهش، تحلیل ساختار جهان‌بینی دینی و مؤلفه‌های تعهد دینی در گزیده‌ای از اشعار دو شاعر معاصر، ملک‌الشعرای بهار (شاعر ایرانی) و حافظ ابراهیم (شاعر مصری) است. بر اساس تحلیل مضمون متون منتخب، چهار محور اصلی شناسایی شده است: ۱) معجزه زنده کردن مردگان به دست حضرت عیسی(ع)، ۲) یاد مرگ و تأمل در سرانجام انسان، ۳) دینداری و التزام عملی به آموزه‌های اسلامی، و ۴) نقش برکات دینی در اصلاح فرد و جامعه. روش پژوهش توصیفی–تحلیلی و کیفی است؛ بدین‌صورت که ابتدا نمونه‌های شاخصی از غزل و قصیده در دیوان دو شاعر استخراج و با تمرکز بر تحلیل مضمون، فرکانس، و نحوه بروز هر مضمون در ساختار بلاغی و استدلالی شعر بررسی شده‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهند که در مقایسه اشعار ملک‌الشعرای بهار و حافظ ابراهیم، هر دو شاعر با بهره‌گیری از مؤلفه‌هایی چون یاد مرگ به‌عنوان تلنگری برای تأمل در کوتاهی حیات، روایت بازگشت به زندگی از طریق معجزه حضرت عیسی(ع)، اعتراف به ناتوانی عقل بشری در درک تمامیت قدرت الهی، و تکیه بر آموزه‌های دینی، ساختاری فکری و احساسی مشترک را می‌سازند. با این حال، ملک‌الشعرای بهار در پرداختن به مرگ و رستاخیز بیشتر بر جنبه فردی و عرفانی تأکید دارد و از آن برای دعوت به خودسازی و جست‌وجوی حضور الهی بهره می‌برد، در حالی‌که حافظ ابراهیم، یاد مرگ و امید به معاد را به‌مثابه انگیزه‌ای برای مبارزه در راه عدالت اجتماعی و رستگاری جمعی مطرح می‌سازد.

[۱] پست الکترونیک: barzonazari5@gmail.com
[۲] نویسنده مسؤول؛ پست الکترونیک: f.divsalar@iau.ac.ir
[۳] پست الکترونیک: hsh50165@yahoo.com
[۴] پست الکترونیک: Shahrzadsheyda@gmail.com

کلیدواژه ها: ادبیات متعهد، تعهد دینی، شعر معاصر، حافظ ابراهیم، محمدتقی بهار

دِراسَةٌ مُقارَنَةٌ لِلالتِزامِ الدِّينِيِّ فِي أَشْعارِ حافِظِ إِبْراهِيمَ وَمُحَمَّدِ تَقِي بَهار

الملخص

هدفُ هذا البحث هو تحليلُ بُنيةِ الرؤيةِ الكونيةِ الدينية ومُكوِّنات الالتزام الديني في مختاراتٍ من أشعار شاعرين معاصرين: ملك الشعراء بهار (الشاعر الإيراني) وحافظ إبراهيم (الشاعر المصري). وبالاستناد إلى تحليل المضمون للنصوص المختارة، تمّ تحديد أربعة محاور رئيسية، وهي: ١) معجزة إحياء الموتى على يد السيد المسيح (عليه السلام)، ٢) تذكُّر الموت والتأمُّل في مصير الإنسان، ٣) التديُّن والالتزام العملي بالتعاليم الإسلامية، ۴) دور البركات الدينية في إصلاح الفرد والمجتمع. منهج البحث وصفي–تحليلي ونوعي، حيث تمّ أولاً استخراج نماذج بارزة من الغزل والقصيدة من ديواني الشاعرين، ثم تمّ تحليل المضمون وتكراره وكيفية ظهوره في البنية البلاغية والحجاجية للشعر. تشير النتائج إلى أنّ مقارنة أشعار ملك الشعراء بهار وحافظ إبراهيم تُظهِر أن كليهما يستخدمان عناصر مشتركة مثل تذكّر الموت كتنبيه للتأمُّل في قِصَر الحياة، وسرد العودة إلى الحياة من خلال معجزة السيد المسيح (عليه السلام)، والاعتراف بعجز العقل البشري عن إدراك كمال القدرة الإلهية، والاعتماد على التعاليم الدينية، لبناء بُنية فكرية وعاطفية مشتركة. ومع ذلك، فإن ملك الشعراء بهار يُركّز في تناوله للموت والبعث على البُعد الفردي والصوفي، ويستخدمه كوسيلة للدعوة إلى تهذيب النفس والبحث عن الحضور الإلهي، في حين يرى حافظ إبراهيم في تذكُّر الموت والأمل في المعاد دافعاً للنضال من أجل العدالة الاجتماعية والخلاص الجماعي.

الكلمات المفتاحية: الأدب الملتزم، الالتزام الديني، الشعر المعاصر، حافظ إبراهيم، محمد تقي بهار

مقدمه و بیان مسأله

ادبیات آیینه‌ای است که رویدادها، آیین‌ها، رفتارها، تلاش‌ها و اندیشه‌های جامعه را منعکس می‌کند و زبان حال و شناسنامه یک ملت است. با تحلیل محتوا و موضوعات ادبیات هر جامعه، می‌توان آن را شناخت و مسیر تحولات اجتماعی را ردیابی کرد. ادبیات هر ملت، نماینده دل و جان آن ملت است و یکی از ارکان سیاسی، فرهنگی و تمدن هر قوم به شمار می‌رود. ادبیات تطبیقی به مطالعه پیوندهای میان ادبیات در دوره‌های مختلف تاریخی و روابط پیچیده آن در زمینه‌های تأثیر و تأثر هنری، مکاتب ادبی، جریان‌های فکری، موضوعات و شخصیت‌ها می‌پردازد. این شاخه از ادبیات با آشکار کردن سرچشمه‌های جریان‌های فکری و هنری در ادبیات ملی، اهمیت ویژه‌ای دارد. ادبیات، ابزاری جامع برای بیان احساسات فردی و جمعی، اخلاقیات و گرایش‌های زیبایی‌شناسی افراد جامعه است (نظری منظم، ۱۳۹۸: ۲۲۱).

بطورکلی رویکردهای اصلی ادبیات تطبیقی شامل نقد تئوریک و مطالعات رستاخیز ژانر است. در رویکرد نقد تئوریک نظریه‌های ادبی کلاسیک و پسااستعماری برای درک گفتمان‌های متداخل در متون مختلف ترکیب می شوند. اما در رویکرد ژانر به سفر ژانرها از یک فرهنگ به فرهنگ دیگر (مثلاً غزل از ایران تا هند) و بررسی بازآفرینی معنایی آن‌ها در متن‌های مختلف پرداخته می شود. ادبیات متعهد آن دسته آثار ادبی است که نویسنده با انگیزه دفاع یا ترویج ارزش‌های اخلاقی، سیاسی یا دینی به خلق اثر پرداخته است. در حوزه شعر، تعهد دینی می‌تواند به شکل نمادگرایی مذهبی، ارجاعات قرآنی و حدیث و یا روایت‌های عارفانه ظاهر شود. تعهد دینی شاعر به معنای التزام شاعر به نقل باورها و ارزش‌های دینی نه به‌عنوان تزئین که به‌عنوان هسته هستی‌شناختی شعر است. در شعر کلاسیک فارسی این تعهد اغلب در قالب غزل‌های عرفانی، استعارات قرآنی و دعاهای درون‌متنی دیده می‌شود، و در شعر معاصر ممکن است با مضامین اجتماعی–سیاسی آمیخته گردد (آلبوغبیش، ۱۳۹۹: ۵۶).

تعهد دینی به معنای التزام شاعر به آموزه‌های دینی و تلاش برای تحقق اخلاق نبوی و عدل در بستر جامعه تعریف می‌شود و در مطالعات ادبی، تعهد و التزام ادیبان، نویسندگان و شاعران در آثارشان همواره مورد توجه پژوهشگران بوده است.

پیشینه پژوهش

مطالعات تطبیقی متعددی درباره تعهد دینی در اشعار شاعران ایرانی و غیرایرانی انجام شده است. برای نمونه، رحیمیان و جباره‌ناصرو (۱۳۸۷) در پژوهشی به تحلیل تطبیقی برخی مسائل مرتبط با ایمان از دیدگاه مولانا و کی‌یرکگور پرداختند. این پژوهش نشان می‌دهد که با وجود تفاوت‌های فکری و فرهنگی میان این دو اندیشمند، هر دو بر جنبه‌های اخلاقی، شهودی و باطنی ایمان تأکید

دارند. مقاله مذکور با بررسی نسبت ایمان با عقل، اخلاق و تجربه دینی، بستری مفهومی برای تحلیل ایمان در سنت‌های فکری مختلف فراهم کرده است.

در پژوهشی دیگر با عنوان «بررسی تطبیقی ظهور شعر عارفانه در ایران و انگلستان» (بهتاش و الهامی، ۱۳۹۸)، خاستگاه و ویژگی‌های ظهور شعر عرفانی در این دو کشور مورد بررسی قرار گرفته است. نویسندگان با تمرکز بر دوره قرون میانه، به مقایسه بسترهای فرهنگی، اجتماعی و مذهبی مؤثر در رشد این نوع شعر پرداخته و از طریق تحلیل آثار شاعرانی چون مولوی، عطار و حافظ از ایران و نیز دان، هربرت و ویگان از انگلستان، نشان داده‌اند که عرفان در هر دو فرهنگ به‌عنوان راهی برای رسیدن به کمال انسانی و عشق الهی مطرح بوده است.

دانش‌پژوه و شیردل (۱۴۰۲) در مقاله‌ای با عنوان «مطالعه تطبیقی جلوه‌های تعهد دینی و سیاسی در سرود سپیده حمید سبزواری و دیوان مصطفی جمال‌الدین» به مقایسه مضامین مشترک در شعر دو شاعر متعهد معاصر ایرانی و عراقی پرداخته‌اند. این مضامین شامل ظلم‌ستیزی، دفاع از حق، بیداری اسلامی و آرمان‌گرایی دینی است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که شعر متعهد، با وجود تفاوت‌های فرهنگی و سیاسی، بستری مؤثر برای ابراز عقیده و مبارزه اجتماعی فراهم می‌آورد.

فرحانی (۱۴۰۱) نیز در پژوهشی با عنوان «بررسی تطبیقی جلوه‌های میراث دینی در شعر قیصر امین‌پور و فائز حضور» به تحلیل تطبیقی مفاهیم دینی همچون ایمان، شهادت، انتظار و روحانیت در اشعار این دو شاعر پرداخته است. نویسنده با رویکرد تطبیقی، نشان داده است که هر شاعر با توجه به زمینه فرهنگی و ادبی خود، چگونه این مفاهیم را بازتاب داده و از میراث دینی به‌عنوان منبع الهام در خلق شعر بهره برده است.

همچنین، رفیعی و رضایی (۱۳۹۲) در مقاله‌ای با عنوان «اندیشه دینی در اشعار ملک‌الشعرا بهار و احمد صافی‌النجفی»، به تحلیل تطبیقی باورهای دینی و ارزش‌های اخلاقی در اشعار این دو شاعر پرداخته‌اند. آنان با بررسی نمونه‌هایی از استعارات و ایهام‌های مذهبی، نشان داده‌اند که این شاعران چگونه با تکیه بر آموزه‌های اسلامی، خواننده را به اخلاق‌مداری و اصلاح اجتماعی دعوت کرده‌اند.

در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، هم‌زمان با تشدید فشارهای استعمار و گسترش نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی همچون فقر و جهل، شعر متعهد دینی در کشورهای مصر و ایران مجال بروز یافت. در این میان، دو چهره برجسته یعنی ملک‌الشعرا بهار از ایران و حافظ ابراهیم از مصر، ضمن وفاداری به مضامین اصیل دینی، واکنشی شاعرانه و متعهدانه به بیداد استعمار و بی‌عدالتی اجتماعی نشان دادند. این دو شاعر، مفهوم «مبارزه در راه خدا» را نه‌فقط در قالب تعابیر

عرفانی و اخلاقی، بلکه به‌مثابه مصداقی از جهاد و مسئولیت اجتماعی در برابر ظلم، به تصویر کشیده‌اند؛ مبارزه‌ای برای پاسداشت ایمان، حمایت از محرومان و تحقق عدالت الهی در بستر جامعه.

از این منظر، آزادی‌خواهی و استعمارستیزی در شعر ایشان، جلوه‌ای از تعهد دینی به‌شمار می‌رود؛ تعهدی که ریشه در آموزه‌های اسلامی و دغدغه‌های اخلاقی دارد. با وجود اهمیت چنین رویکردی، تاکنون مطالعه‌ای جامع به تحلیل تطبیقی تأثیر باورهای اسلامی در اشعار این دو شاعر نپرداخته است. بر این اساس، پژوهش حاضر می‌کوشد با نگاهی تطبیقی، نشان دهد که چگونه بهار و حافظ ابراهیم از مؤلفه‌هایی چون یاد مرگ به‌عنوان فرصتی برای تأمل در معنای زندگی، بازنمایی معجزه رستاخیز مردگان به‌دست حضرت عیسی(ع)، اذعان به ناتوانی عقل بشر در درک قدرت مطلق خداوند، و ترویج آموزه‌های اخلاقی و عرفانی بهره می‌گیرند تا هم ساختار زبانی و بلاغی اشعار خود را غنا بخشند و هم پیام اجتماعی و دینی خویش را انتقال دهند. بنابراین براساس هدف فوق الذکر، این مطالعه با تمرکز بر زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی دو کشور، به دنبال پاسخ به سوالات زیر است:

۱. چگونه یاد مرگ به‌عنوان تلنگری برای تأمل در کوتاهی حیات در اشعار بهار و حافظ ابراهیم به‌کار رفته است؟
۲. در اشعار هر یک از شاعران، معجزه زنده کردن مردگان توسط حضرت عیسی(ع) چگونه روایت شده و چه اهدافِ بلاغی–استدلالی را دنبال می‌کند؟
۳. بر بنیادِ چارچوب نظریِ «شعر متعهد دینی»، در چه بُعدی اعتراف به ناتوانی عقل بشری از درک قدرت مطلق الهی در اشعار دو شاعر بازتاب یافته است؟
۴. نحوه‌ی نمایش دینداری و التزام عملی به آموزه‌های اسلامی در شعر هر یک از شاعران چه شباهت‌ها و تفاوتی دارد؟
۵. زمینه‌های فرهنگی–اجتماعی ایران و مصر چگونه بر به‌کارگیری این مؤلفه‌های دینی در شعر ملک‌الشعرای بهار و حافظ ابراهیم تأثیر گذاشته است؟

چارچوب نظری

شعر و ادبیات در نگاه دینی

از منظر دینی، شعر و ادبیات به دو دسته کلی تقسیم می‌شود: شعر و ادبیات غیرمتعهد و شعر و ادبیات متعهد. این تقسیم‌بندی در قرآن کریم، به‌ویژه در آیاتی از سوره شعراء، به وضوح بیان شده است: ﴿**وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الغَاوُونَ**﴾ (شعراء، ۲۲۴)؛ ﴿**أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وادٍ يَهِيمُونَ**﴾ (۲۲۵)؛ ﴿**وَ أَنَّهُم**

يَقُولُونَ مَا لا يَفْعَلُونَ﴾ (۲۲۶). این آیات تصویر شاعران غیرمتعهد را به نمایش می‌گذارد: کسانی که در مسیر هدایت الهی نیستند و شعرشان به گمراهی دیگران می‌انجامد.

اما شاعران متعهد از این حکم مستثنا شده‌اند؛ آن‌ها اهل ایمان، عمل صالح و ذکر خداوند هستند، چنان‌که در آیه ﴿**إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيراً**﴾ (۲۲۷) آمده است. نگاه قرآنی به شعر و شاعران در حدیثی از پیامبر اکرم (ص) نیز به شکلی متفاوت بیان شده است: «**الشّعرُ كلامٌ، حُسنُهُ حُسنٌ وقبيحُهُ قبيحٌ**» (عبدالباقی، ۱۹۵۵: ۱۴۰). این حدیث تأکید می‌کند که شعر، همچون هر سخن دیگری، اگر نیکو باشد، پسندیده است و اگر ناپسند باشد، مذموم خواهد بود.

از آنجا که آدمی صاحب اختیار و انتخاب است و مسئول پیامدهای رفتار خویش را می‌پذیرد، هنر و ادبیات—به‌عنوان جلوه‌ای از تجربه و دغدغه‌های بشری—نمی‌توانند از التزام و پاسخگویی خالی باشند. هنر متعهد، از این منظر، همیشه باید مسئولانه و پاسخگو باشد. هنر، نمود اراده آگاهانه و انگیزه‌های خالق آن است؛ کیفیت اثر هنری منعکس‌کننده عمق باورها و عهده‌دار بودن هنرمند نسبت به ارزش‌هاست. ازآنجاکه اراده در انسان صاحب فضیلت، با مسئولیت اخلاقی درآمیخته است، هنرمند راستین نمی‌تواند از پاسخگویی به پیام اثرش شانه‌خالی کند (موسوی‌گرمارودی، ۱۳۸۳: ۵۳). حتی اگر فرد ادیب یا هنرمند از باورهای دینی بی‌بهره باشد یا نگاهش به هنر و ادبیات از زاویه دین نباشد، باز هم به دلیل داشتن روح آزادگی و وجدان انسانی، نسبت به جامعه و انسان‌ها حس مسئولیت خواهد داشت. بنابراین، جدا کردن تعهد از هنر برای او امکان‌پذیر نیست. در دوره معاصر نیز شاعران زیادی یافت می‌شوند که گرچه شعرشان متکی به اندیشه دینی نیست، اما نسبت به وظایف اخلاقی و اجتماعیِ هنر احساس مسئولیت داشته‌اند. نیما یوشیج یکی از بارزترینِ این گروه است. صفارزاده در شرح نگرش او می‌نویسد: «نیما پیوسته در نوشته‌های خود بر مسئولیت هنرمند تأکید می‌کرد و معتقد بود ادبیات والا محصول وجدان برتر است.» (صفارزاده، ۱۳۶۵: ۱۷۹).

دین، با تعریف خود از ماهیت انسان، جهان و سرنوشت آن، سرچشمه‌ای برای جهان‌بینی و نگرش مسلمانان به هستی، چه درونی و چه بیرونی، فراهم می‌کند. این جهان‌بینی، مسیر و رویکرد ادبیات متعهد دینی را تعیین می‌کند. ادبیات متعهد دینی، ادبیاتی است که با ایمان آمیخته شده و عمق معنوی یافته باشد. لئون تولستوی نیز بر این باور است که: «هنرمند باید بر بلندای عالی‌ترین جهان‌بینی‌های عصر خویش ایستاده باشد» (کاشانی، ۱۳۷۳: ۱۵۷).

جهان‌بینی بستر ایمان است و هنر حقیقی از دل ایمان زاده می‌شود. حکیمی نیز در این‌باره می‌گوید: «هنر بدون ایمان، همچون گلی بی‌ریشه است؛ اما هنر آمیخته با ایمان، گلستانی در کنار دریاست. هنرمند کسی است که بتواند عمق را درک کند، نه فقط سطح را. درک عمق، گذر از

ظاهر به باطن و دستیابی به ایمان است. ایمان، راهی به‌سوی جاودانگی می‌گشاید و هنرمندی که به ایمان نرسیده باشد، به حقیقت چیزی دست نیافته است. هنرمند بی‌ایمان، در حاشیه هنر سرگردان می‌ماند، بی‌آنکه خود آگاه باشد. نفی ایمان، نفی انسان است؛ درحالی‌که هنر، تأییدکننده انسان و کرامت اوست، نه نفی‌کننده آن.» (حکیمی، ۱۳۷۳: ۴۶/۱).

ادبیات متعهد دینی با برجسته‌سازی معیارهای ایمان و کردار نیک، عناصر خیال و احساس را در راستای آرمان‌ها و اهداف متعالی به‌کار می‌گیرد. در این رویکرد، شاعر متعهد با استفاده از تخیل و عواطف خود، جهان هستی را از منظر هنری می‌بیند و جلوه‌های زیبایی و شکوه الهی را در آثار خود بازتاب می‌دهد. هنر شاعر متعهد زمانی به کمال می‌رسد که بتواند روزنه‌هایی از شهود عالم غیب را به روی دیگران بگشاید و شعر او، در نهایت، نقشی چون آینه‌ای ایفا کند که بازتاب‌دهنده حقایق ملکوتی و واسطه‌ای میان جهان مادی و معنوی باشد. شاعران متعهد و محققان این عرصه بر اهمیت الهام در فرآیند سرایش شعر تأکید دارند.

شاعر متعهد دینی کسی است که انگیزه خلق ادبی و هنری او از درک حقیقت هستی سرچشمه می‌گیرد. این انگیزه زمانی معنا می‌یابد که شاعر به حقایق هستی باور داشته باشد. به‌عبارتی، «هنر نردبانی است که به بام حقیقت می‌رسد، به شرط آنکه بر دیوار ایمان تکیه کند» (حسینی، ۱۳۸۵: ۳۲). از دیدگاه ادبیات متعهد دینی، اثر ادبی مانند آینه‌ای است که شاعر از آن برای نمایاندن صحنه‌های نامحسوس و فراطبیعی استفاده می‌کند. در این زمینه، دکتر عفیف البهنسی در کتاب هنر اسلامی کارکردی استعلایی برای اثر هنری قائل است و می‌نویسد: «هنر تلاش می‌کند تا از طریق گواهی‌های عینی، به عالم غیب راه یابد و از ورای تصاویر، به جوهر وجود دست پیدا کند» (البهنسی، ۱۳۸۵: ۹۵).

این مقاله به دلیل اهمیت موضوع، در نظر دارد تعهد دینی را در شعر حافظ ابراهیم و ملک‌الشعرای بهار بررسی و تحلیل کند و به مؤلفه‌های اصلی آن بپردازد.

تعریف لغوی و اصطلاحی تعهد

تعهّد در زبان عربی به معنای پایبندی و التزام است و بیانگر نوعی تسلیم و خضوع نسبت به یک موضوع یا مسأله خاص می‌باشد. در قاموس المحیط فیروزآبادی، التزام به این صورت تعریف شده است: «**لزم الشیء: ثبت ودام، لزم بیته: لم یُفارقه، لزم بالشیء: تعلق به ولم یفارقه، التزم: اعتقد، التزم الشیء: لزمه من غیر أن یفارقه، التزم العمل والمال: أوجبه علی نفسه**» (فیروزآبادی، ماده لزم). از این تعاریف برمی‌آید که التزام به معنای پایبندی مستمر به چیزی، پایداری و تعهد وجدانی نسبت به آن، و قبول مسئولیت در برابرش است. بنابراین، فرد متعهد کسی است که خود را به انجام کاری

ملزم کرده و مسئولیت آن را پذیرفته باشد. از نظر اصطلاحی، تعهد به معنای مشارکت فعال شاعر یا ادیب در مشکلات و دغدغه‌های اجتماعی و سیاسی، و همراهی او با مردم در مواضع ملی و میهنی تعریف می‌شود؛ به‌گونه‌ای که او در کنار مردم برای دستیابی به اهداف و خواسته‌هایشان، نقش مؤثری ایفا کند (ابوحاقه، ۱۹۷۹: ۱۴). تعهّد، که در زبان انگلیسی به Commitment Literary و در زبان عربی به التزام ترجمه می‌شود (بعلبکی، ۱۹۹۵: ۱۵۷)، به معنای درگیر بودن ذهنی و عملی شاعر یا هنرمند با مسائل جامعه، مردم یا گروه‌های خاص است و شامل اتخاذ مواضع نسبت به موضوعات سیاسی، اجتماعی و دینی می‌گردد (براده، ۲۰۰۱: ۳۲). احساس تعهد، شاعر یا هنرمند را به قبول رسالتی انسانی وامی‌دارد که هدف آن تولید اندیشه‌ای نو، حمایت از باوری ویژه یا ترویج آن است (مکاریک، ۱۳۸۵: ۲۳).

تعهد دینی

هرچند دین و اخلاق از دیرباز به‌عنوان معیاری برای تعهد در ادبیات شناخته شده‌اند، اما تأکید بر دین، مذهب، و آموزه‌های اسلامی در آثار شاعران و نویسندگان مسلمان، به‌ویژه در کشورهای اسلامی و عربی، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده است. بسیاری از این اندیشمندان، تعالی انسان‌ها، آزادی ملت‌ها از سلطه استعمار، و رهایی جوامع از مشکلات اجتماعی را در گرو پایبندی به تعالیم اسلام می‌دانستند. از این رو، گرایش به اسلام به‌عنوان تنها راه‌حل ممکن، در ادبیات اسلامی بازتاب یافته و به یکی از محورهای اصلی آن تبدیل شده است. تعهد دینی در ادبیات عربی پیشینه‌ای دیرینه دارد و از نخستین روزهای ظهور اسلام در شبه‌جزیره عربستان، مضامین شعری نیز رنگ و بوی اسلامی به خود گرفتند. از همان زمان، تعهد دینی در شعر پدیدار شد و ابتدا در آثار شاعرانی متجلی گشت که به ستایش پیامبر اکرم (ص) و تمجید از لشکرهایی می‌پرداختند که در نبردها علیه کفار شرکت داشتند. این نوع اشعار در اصطلاح «مَنقَبت» نامیده می‌شد و سرایندگان آن را «مَنقَبت‌سُرا» می‌خواندند (رزمجو، ۱۳۶۶: ۲۵۶). خداوند متعال نیز در چندین آیه از قرآن کریم به ذکر مناقب و فضائل رسول اکرم (ص) پرداخته است. شاعران مسلمان، با الهام از قرآن، به سرایش اشعار در وصف پیامبر (ص) و اهل‌بیت (ع) روی آوردند. چه منقبت‌سرایی برتر از خدای متعال که درباره پیامبر (ص) می‌فرماید: ﴿**وَإِنَّکَ لَعَلی خُلُقٍ عَظیمٍ**﴾ (سوره قلم، آیه ۴). (=و به‌راستی که تو به اخلاق پسندیده و بزرگی آراسته شده‌ای.)

نمونه‌ای برجسته از شعر دینی و متعهد که در مدح پیامبر اکرم (ص) و یاری دین خدا سروده شده است، آثار ابوطالب، عبد مناف بن عبدالمطلب بن هاشم، پدر امام علی (ع) و عموی پیامبر (ص)، است. وی که سرپرستی پیامبر (ص) را بر عهده داشت، از قهرمانان و بزرگان قبیله بنی‌هاشم، خطیبی خردمند، با جایگاه والا و نیز تاجری توانا بود (زرکلی، ۱۹۶۹: ۳۱۵).

از ابوطالب اشعاری در مدح پیامبر (ص) و دین خدا نقل شده است که نمونه‌ای از آن چنین است:

لَقَـــد أکـــرَمَ اللهُ النبـــیَّ مُحَمَّـــداً فَـــاکرَمُ خَلـــقِ الله فـــی النّـــاسِ أحمَـــدُ
وَشَـــقَ لَـــهُ مِـــن اسمـــه لِیُجَّلِـــهِ فَـــذو العَـــرشِ مَحمـــوُدٌ وهـــذا مُحَمـــد
(الخطیب، ۱۹۶۸: ۷۵)

(=خداوند پیامبر محمد (ص) را گرامی داشت، پس گرامی‌ترین مخلوق خداوند در میان مردم احمد است. خداوند نام پیامبر (ص) را از اسم خود مشتق کرد تا او را گرامی بدارد؛ بدین جهت، صاحب عرش محمود است و این محمد است.)

تحول در تعهد دینی در شعر معاصر

با آغاز دوره معاصر، نگاه مدح‌گرایانه در ادبیات عربی و تعهد دینی شاعران دستخوش تغییر شد. در قرن اخیر، تعهد دینی در شعر با التزام اجتماعی و سیاسی پیوند یافت. شاعر متعهد، دین خود به جامعه را با پرداختن به احکام و آموزه‌های دینی و دفاع از اسلام و پیامبر اکرم (ص) در برابر تهمت‌ها ادا می‌کند. او از ارزش‌های دینی برای حل مشکلات و معضلات جامعه بهره می‌گیرد. در این دوران، علاوه بر حفظ ارزش‌های اسلامی، تعهد در آثار شاعران متعهد با به‌کارگیری تکنیک‌های ادبی جدید همچون نقاب، رمز، و نماد در شعر معاصر تجلی می‌یابد. این گرایش‌ها که ادبیات متعهد را معادل ادبیات اسلامی می‌دانند، به‌عنوان یک طرز تفکر، طرفداران زیادی دارند. با این حال، نباید تبلیغات دینی یا مذهبی به‌گونه‌ای باشد که ادبیات به ابزاری صرف برای تقدیس نوع خاصی از شعائر دینی، مذهبی یا حزبی تبدیل شود. چنین نگرشی ممکن است ارزش ادبی اثر را از محدوده‌های ادبی فراتر برده و وابسته به عوامل بیرونی کند (غنیمی هلال، ۱۹۹۷: ۱۵۲).

سه جریان اصلی ادبیات متعهد در دنیای عرب امروز را می‌توان به ترتیب زیر شناسایی کرد: ۱- جریان اسلامی: این جریان از زمان سید جمال‌الدین اسدآبادی و شاگردش محمد عبده آغاز شد و در قالب بیداری عربی-اسلامی شکل گرفت. هدف اصلی آن تقویت مسلمانان در برابر تهدیدهای بیگانگان بود و همچنان در حوزه ادبیات فعال است (ابوحاقه، ۱۹۷۹: ۱۰۹). ۲- جریان قومی-عربی: تمرکز این جریان بر احیای تمدن عربی و میراث زبانی آن بود و از تمدن مدرن اروپایی به‌عنوان نمونه‌ای برتر پیروی می‌کرد (همان: ۱۷۶). ۳- جریان اقلیمی: این جریان بر پایه عشق هر عرب به میهن و سرزمینش استوار بود، با هدف رهایی از بند استعمار و استبداد (همان: ۱۳۶-۱۳۷). این سه جریان در بسیاری از موارد در تعامل با یکدیگر بوده‌اند، به‌طوری که تفکیک آن‌ها در اشعار شاعران معاصر عرب اغلب دشوار است. نتیجه‌ای که از این موضوع می‌توان گرفت، این است که تعهد دینی

در ادبیات عربی، در تمامی ادوار تاریخی به اشکال مختلف وجود داشته است. با این حال، شدت و نمود آن بسته به شرایط سیاسی و اجتماعی هر دوره متفاوت بوده است. نباید به ارزش‌های دینی به‌عنوان الگویی منفصل از رویدادها و تحولات اجتماعی و سیاسی نگریسته شود. ادبیات معاصر عربی و اشعار شاعران عرب نشان داده‌اند که تعهد دینی به‌تنهایی نمی‌تواند معنا و جایگاه یابد؛ بلکه این تعهد در بستر حوادث و شرایط اجتماعی و سیاسی هر دوره معنا پیدا کرده و با ارزش‌های ادبی و هنری همراه شده است. شعر فارسی نیز از آغاز پیدایش خود، هم‌زمان با دوره سامانیان، از محتوای دینی برخوردار بوده است. فرهنگ و معارف دینی به‌عنوان پشتوانه‌ای غنی و ارزشمند، نقشی اساسی در جاودانگی و ماندگاری اشعار شاعران در دوره‌های مختلف تاریخی داشته‌اند. در قرن پنجم و ششم هجری، پیوند شعر فارسی با تصوف تحولی بزرگ در این حوزه ایجاد کرد. این تحول باعث شد که شعر وارد عرصه معارف دینی شود و مضامین عرفانی و الهی را در خود جای دهد، که یکی از عوامل شکوفایی و تعالی آن به شمار می‌آید.

التزام دینی در شعر

التزام دینی به‌عنوان یک مفهوم کلی در ادبیات عرب، دارای پیشینه‌ای عمیق است که به دوران جاهلیت بازمی‌گردد. برخی از اشعار جاهلی، مانند معلّقه زهیر بن أبی سلمی، محتوای انسانی ارزشمندی چون توصیه به نیکی و احسان را دربرداشتند. با ظهور اسلام، تعهد دینی در ادبیات به‌ویژه در اشعار به شکل آشکارتر ظهور یافت. شاعران با سرودن اشعاری در مدح پیامبر (ص) و ذکر فضایل و احکام دینی، نقشی مهم در دفاع از اسلام و ارزش‌های آن ایفا کردند. در این دوره، اشعار مذهبی بازتابی از تحولات اعتقادی جامعه اسلامی بودند. در دوره‌های بعد، مفهوم تعهد دینی گسترش یافت و شامل ارزش‌های انسانی و اعمالی شد که مورد پذیرش اسلام بودند. این نوع تعهد، ادبیات را به ابزاری برای خدمت به بشریت تبدیل کرد که بر خیر و صلاح جامعه انسانی تأکید داشت (قطب، ۱۹۸۳: ۶؛ الحسنی الندوی، ۱۹۸۵: ۲۸). یکی از مباحث جدی میان منتقدان، سازگاری یا ناسازگاری تعهد دینی با ذات شعر است. برخی معتقد بودند که پرداختن به آموزه‌های دینی، مانعی بر سر راه خلاقیت و زیبایی‌شناسی شعر است. اصمعی، یکی از ادیبان برجسته، بیان می‌کرد که شعر با روح دین سازگار نیست. او این نکته را با اشاره به تغییر سبک شعری حسّان بن ثابت پس از اسلام آوردن او توضیح می‌داد (جاحظ، ۱۴۲۰: ۶۱).

همچنین، لبید بن ربیعه پس از پذیرش اسلام از سرودن شعر دست کشید و تنها به سرودن تک‌بیتی بسنده کرد:

الحَمـــــدُلله إذا لَمَ يَاتِـــــني أجلـــــي حتَّـــى كَســـاني مِـــن الإســـلام سِـــربَالا

(غنیمی هلال، ۱۹۹۷: ۲۱۶)

(=ستایش خداوندی را سزاست که پیش از رسیدن مرگم، ردای اسلام را بر من پوشاند.)

تعهد دینی در ادبیات عرب از زمان جاهلیت تا دوران اسلامی به اشکال مختلف حضور داشته است. در حالی که برخی منتقدان آن را مانع خلاقیت ادبی می‌دانستند، اما در واقع، بسیاری از اشعار اسلامی توانسته‌اند میان تعهد دینی و ارزش‌های هنری پیوندی مستحکم برقرار کنند و به عنوان ابزار مهمی برای انتقال آموزه‌های دینی و انسانی به کار گرفته شوند.

التزام دینی در شعر عربی نه‌تنها به کاهش کیفیت یا زیبایی شعر منجر نشده، بلکه در بسیاری از موارد به آن طراوت، عمق و ماندگاری بخشیده است. این واقعیت با بررسی آثار شاعرانی که از تعهد دینی بهره برده‌اند، کاملاً آشکار می‌شود. با طلوع خورشید اسلام، شاعرانی چون اعشی تمیمی، معبد الخزاعی، کعب بن زهیر و حسان بن ثابت به سرودن اشعاری با مضامین فضایل دینی و اخلاقی پرداختند و به‌عنوان اولین شاعران متعهد به دین شناخته شدند. اشعار این شاعران، به‌ویژه در ستایش پیامبر اسلام (ص) و دفاع از اسلام، به نخستین تجلیات تعهد دینی در ادبیات عرب تبدیل شد (عید، ۱۹۸۸: ۲۱۴). در دوره‌های بعد، شعر دینی با فراز و نشیب‌های فراوانی مواجه شد:

در دوره اموی، شعر دینی با ضعف شدید همراه بود. اما در دوره عباسی و پس از آن، نمونه‌هایی از اشعار دینی بار دیگر ظهور یافت، مانند آثار ابوالعتاهیه و ابن فارض و قصایدی که به مدح پیامبر اسلام (ص) و ائمه اطهار (ع) اختصاص داشتند (کیلانی، ۱۹۸۷: ۲۱۴).

در قرن نوزدهم و دوران معاصر، با نفوذ بیداری فکری در جوامع اسلامی، رویکرد دینی بار دیگر به مرکز توجه شاعران بازگشت. جنبش جمال‌الدین اسدآبادی یکی از مهم‌ترین عوامل این بیداری بود که با هدف افزایش خودباوری مسلمانان در برابر استعمار غرب و با ایده تشکیل حکومت اسلامی واحد شکل گرفت. این ایده، زمینه‌ساز ظهور اشعار متعهد با مضامین سیاسی، اجتماعی و دینی شد. شاعران متعهدی چون رصافی، احمد شوقی و حافظ ابراهیم به دفاع از اسلام و مبارزه با اتهامات بی‌دینی و افکار جدید پرداختند و موضوعاتی مانند مقابله با استعمار و احیای ارزش‌های دینی را در اشعار خود گنجاندند (ابوحاقه، ۱۹۷۹: ۱۱۴).

شاعر متعهد به اصول اولیه اسلام توجه دارد، اما نگاه او تنها محدود به دین نیست. او ابعاد مختلف شخصیت انسانی را که در چارچوب جهان‌بینی اسلامی اهمیت دارند، مدنظر قرار می‌دهد. چنین شاعری موضوعاتی را در اشعار خود مطرح می‌کند که با نیازهای جامعه هماهنگ و تأثیرگذار باشند. این موضوعات ممکن است شامل دفاع از اسلام، مبارزه با بی‌عدالتی، و یا حتی مسائل خاص جامعه شاعر باشند. در حقیقت، تعهد دینی در شعر معاصر عربی نشان‌دهنده توانایی ادبیات برای سازگاری با نیازهای زمانه و ارائه پاسخی هنری و موثر به مسائل اجتماعی است.

موضوع تعهد دینی در شعر حافظ ابراهیم و بهار

حافظ ابراهیم و محمدتقی بهار، هر دو شاعرانی هستند که گرایش عمیقی به دین اسلام دارند و در اشعار خود به موضوعات دینی همچون ایمان به خداوند، زنده شدن مردگان به دست حضرت عیسی (ع) و مرگ پرداخته‌اند. شاعر عرب‌زبان بر برتری دین اسلام تأکید کرده و آن را بی‌همتا می‌داند، در حالی که ملک‌الشعراء دین را سرچشمه پاکی، اخلاق و توجه به مبدأ و معاد معرفی می‌کند. این دو شاعر به عظمت خداوند باور داشته و بر این نکته اشاره کرده‌اند که ذات الهی فراتر از درک انسان است و عقل بشری از شناخت حقیقت کامل الهی ناتوان است. همچنین، آنان در اشعار خود به معجزه زنده کردن مردگان توسط حضرت عیسی (ع) پرداخته و موضوع مرگ را مورد توجه قرار داده‌اند. حافظ ابراهیم با یادآوری نزدیکی مرگ، مردم را به انجام اعمال نیک فرا می‌خواند و معتقد است که در جهان آخرت، تنها پاکی و نیکی‌ها همراه انسان خواهند بود. از سوی دیگر، بهار مرگ را امری طبیعی می‌داند و با دیدگاهی آرام، آن را برابر با زندگی تلقی می‌کند و بر این باور است که آسایش واقعی در سرای دیگر نهفته است.

دین و مسائل دینی

در میان تمام ملت‌ها، دین جایگاهی والا و ارزشمند دارد و در جهان ادیان متعددی مانند مسیحیت، یهودیت، اسلام و دیگر مذاهب وجود دارند. در این میان، اسلام به‌عنوان کامل‌ترین و برترین دین شناخته می‌شود. حافظ ابراهیم نیز در اشعار خود به برتری دین اسلام اشاره کرده و تأکید می‌کند که هیچ دینی در جهان توان برابری با اسلام را ندارد. او مردم را به پاسداری از میراث اسلامی و دفاع از دین اسلام دعوت می‌کند و اهمیت این امر را یادآور می‌شود:

أَعیدُوا مَجدَنا دُنیا ودِینَا ... و ذُودُوا عن تُراثِ المُسلِمینا

فَمَن یَعنُو لِغَیرِاللهِ فینا ... و نحنُ بَنُو الغُزاةِ الفاتِحینا

سَلُوا (بَغدادَ) وَالإسلامِ دِین ... أکانَ لها علی الدُّنیا قَرینُ

رِجالٌ لِلحوادِثِ لاتَلَینُ ... وَعِلمٌ أَیَّدَ الفَتحَ المُبینا

(حافظ ابراهیم، بی تا: ۳۱۵/۱)

مجد و عظمت ما را در دین و دنیا بازگردانید و از میراث ارزشمند مسلمانان حمایت کنید. چه کسی در میان ما جز خدا را می‌خواند، در حالی که ما فرزندان شجاع و جنگجویانی پیروز هستیم؟ از بغداد و دین اسلام بپرسید؛ آیا در دنیا نظیر و همتایی برای آن وجود دارد؟ مردانی که در برابر سختی‌های روزگار استوارند و علم، یاور پیروزی آنان است. محمدتقی بهار دین و آیین را اصولی والامرتبه می‌داند که سبب تعالی انسان‌ها می‌شوند. او معتقد است که ظهور اسلام بر این اصول

تأکید کرد و بیان می‌کند که دین ناظر به توجه به مبدأ و معاد است، در حالی که آیین، نظم را به سرزمین‌ها می‌بخشد. بهار همچنین در اشعار خود از پاکی و طهارت در دین سخن می‌گوید و افراد مشرک و بی‌دین را به سگ چرکین تشبیه می‌کند:

دین وآیین دو اصل عالی بود — خلق را زین دو منزلت افزود
دین اسلام چون به کار افتاد — هم بنا را براین دو اصل نهاد
دین توجه به مبدأ است ومعاد — هست آیین اساس نظام بلاد
(بهار، ۱۳۶۸: ۸۶۷/۲)

پاکی وپاکیزگی از دین بود — مشرک و بی دین سگ
(همان: ۹۶۴)

حافظ ابراهیم و ملک‌الشعرای بهار، هر دو در اشعار خود به موضوعات دینی همچون ایمان به خداوند، ناتوانی انسان در درک عظمت و قدرت الهی، معجزه زنده شدن مردگان به دست حضرت عیسی (ع)، و مسئله مرگ پرداخته‌اند. این شاعران بزرگ با رویکردی عمیق و معنوی، به بررسی این مفاهیم پرداخته و آن‌ها را در آثار خود منعکس کرده‌اند.

اعتقاد به خدا و ناتوانی انسان از درک قدرت خداوند

حافظ ابراهیم به ناتوانی فلاسفه در درک عظمت و قدرت خداوند اشاره کرده و تأکید می‌کند که عقل انسان از دستیابی به معرفت حقیقی الهی عاجز است. او بیان می‌کند که هیچ‌کس توان درک کامل قدرت بی‌پایان خداوند را ندارد و این حقیقت، فراتر از توانایی فهم بشری است:

یَفرَعُ النَّجمَ سائلاً ثُمَّ یَرتَدُّ — الی الأرض باحِثاً عن جوابِ
أعجَزَتهُ مِن قُدرَةِ اللهِ أسبابً — طَواها مُسَبِّبُ الأسباب
لَم یَکُن مُلحِداً وَلکن تَصَدَّی — لِشؤونِ المُهَیمِنِ الوَّهابِ
رامَ إدراکَ کُنهِ ماأَعجَزَ الناسَ — قَدیماً فَلَم یَفِزُ بالطَّلابِ
(حافظ ابراهیم، بی تا: ۱۸۲/۱)

حافظ ابراهیم در اشعار خود از جستجوی بی‌پایان انسان برای درک قدرت خداوند سخن می‌گوید. او به تصویر می‌کشد که انسان، حتی با عبور از ستارگان و بازگشت به زمین برای یافتن پاسخ، همچنان از درک علت‌العلل و قدرت الهی عاجز می‌ماند. او اشاره می‌کند که انسان، هرچند کافر و ملحد نیست، اما تلاش برای درک اسرار خداوند بزرگ و بخشنده، فراتر از توان اوست. جستجوی حقیقت وجودی خداوند، که از دیرباز برای بشر ناشناخته باقی مانده، همچنان بی‌ثمر است.

ملک‌الشعرای بهار نیز در اشعار خود به ذات الهی پرداخته و تأکید می‌کند که هیچ‌کس به کنه و حقیقت ذات خداوند متعالی دست نیافته است. او از نقص انسان سخن می‌گوید و اشاره دارد که ناتوانی بشر در درک معرفت حقیقی، حتی با استدلال‌های حکما و فلاسفه، آشکارتر می‌شود. بهار معتقد است که این دلایل و براهین نه‌تنها کمکی به درک عظمت الهی نمی‌کنند، بلکه بر عمق این ناتوانی می‌افزایند:

ای نبرده کسی به کُنه تو راه — تاری و دیو و اورمزد و اله
ای خدایی که در تو حیرانم — گفته ام در تو بهترین اشعار
کرده ام به هستیت اقرار — گفته ام در تو بهترین اشعار
هم چنین گاهگاه از ته دل — کرده ام یادت ای شه عادل
لیکن از نقص خویش عاجزوار — در نیاورده ام سر از این کار
حکما بس که حجت آوردند — کارها را خراب ترکردند
درتو و هستی تو حیرانم — این بدانسته ام که نادانم
آن قدر دیدم وشنیدم تا — گوش کر گشت و چشم نابینا
کسب کردم به معرفت قدری — که رسیدم به قرب لا أدری

(بهار، ۱۳۶۸: ۸۳۱/۲)

اشاره به زنده شدن مردگان توسط حضرت عیسی (ع)

حافظ ابراهیم در اشعار خود از پزشکی به نام «لونا» یاد می‌کند که در علم پزشکی و طبابت شهرتی گسترده داشته و توانسته است جان انسان‌های بسیاری را از مرگ نجات دهد. این شاعر عرب با اشاره به ایمان این پزشک به دین حضرت موسی (ع)، یادآور می‌شود که با وجود توانایی‌های این پزشک، معجزه حضرت عیسی مسیح (ع) در زنده کردن مردگان همچنان فراتر از دستاوردهای بشری است و قدرتی الهی را به نمایش می‌گذارد:

(لِلُونا) شُهرَةٌ فی الطِّبِّ تاهَت — بِها مِصرٌ و تاهَ بِها مَدیحی
و مِن عَجَبٍ تَدینُ بِدینِ (موسی) — وتأتِینا بِمُعجزةِ (المَسیحِ)

(حافظ ابراهیم، بی تا:۷۱/۱)

شهرت «لونا» در پزشکی و طب چنان گسترده است که مصر را در حیرت فرو برده و مدایح من نیز از سر شگفتی است. شگفتی من از آنجا ناشی می‌شود که این پزشک، با وجود ایمان به دین موسی (ع)، یادآور معجزه حضرت مسیح (ع) در زنده کردن مردگان است.

ملک‌الشعرای بهار نیز کمک و یاری مردم را به معجزه زنده کردن مردگان توسط حضرت عیسی (ع) تشبیه می‌کند. او با این بیان، مردم را به مساعدت و کمک به شهر آمل که در آتش سوخته است، فرا می‌خواند و از آنان می‌خواهد که در بازسازی و احیای این شهر سهیم باشند:

مدد مردم ری باید، تا همتشان — سازد اموات فتن را چو دم عیسی حی
راستی را که با احیای ولایات، بود — چون دم عیسی مریم، مدد مردم ری

(بهار، ۱۳۶۸: ۳۲۱/۱)

یاد مرگ

حافظ ابراهیم تأکید می‌کند که مرگ نزدیک است و از مردم می‌خواهد که همواره به یاد مرگ باشند. او مردم را به انجام کارهای شایسته دعوت می‌کند و از آنان می‌خواهد که در راه خیر قدم بردارند، زیرا این بهترین عمل است. حافظ همچنین از شور و اشتیاق خود به مرگ سخن می‌گوید و آن را به‌عنوان فرصتی برای رهایی از آزار و اذیت‌های مردم و سختی‌های زندگی می‌داند، جایی که در قبر می‌توان به آرامش و آسایش دست یافت:

واذکُری الوَحشَةَ فی القبر فلا — مُونسٌ فیه سِوی تَقوی القُلُوبِ
قَدِّمِی الخَیرَ احتساباً فکفَی — بعضُ ماقَدَّمتِ مِن تِلکَ الذُّنُوبِ
راعَنی فَقدُ شَبابی إلی بردِ الثَّری — حَیثُ أُنسَی مِن عَدُوٍّ وحَبیبِ
حَنَّ جَنبایَ إلی بردِ الثَّری — حَیثُ أُنسَی مِن عَدُوٍّ وَ حَبیبِ
مَضجَعً لا یَشتَکِی صاحِبُهُ — شِدَّةَ الدَّهرِ ولا شَدَّ الخُطُوبِ

(حافظ ابراهیم، بی تا: ۲۰۴/۲-۲۰۳)

حافظ ابراهیم مرگ را در لحظات خواب و در هنگام وزش تندبادها به یاد می‌آورد و از غفلت نکردن در برابر آن سخن می‌گوید. او از تنهایی در قبر یاد می‌کند، جایی که تنها پاکی دل‌ها می‌تواند همراه انسان باشد. حافظ مردم را به پیش فرستادن کارهای خوب توصیه می‌کند که بخش زیادی از گناهان گذشته را جبران می‌کند. او از از دست دادن جوانی به وحشت می‌افتد، اما اکنون از از دست دادن پیری نمی‌ترسد. پهلوهای او مشتاق سردی خاک است، جایی که هیچ‌گونه همراهی جز سکوت و آرامش نیست. او به آرامگاهی می‌اندیشد که صاحب آن از سختی‌های روزگار شکایت نمی‌کند.

ملک‌الشعرای بهار نیز باور دارد که آسایش و آرامش جاودان تنها با مرگ به دست می‌آید و در زندگی چیزی جز رنج و درد وجود ندارد. این شاعر شوقی به زندگی و بقای آن ندارد و می‌گوید از مرگ هراسی ندارد؛ برای او مرگ و زندگی برابرند و هیچ تفاوتی میان آن‌ها نیست.

مـارا کـه بـرنجیم از ایـن زنـدگی امـروز / در سـرهوس زیسـتن و شـوق بقـا نیسـت
گرزنـدگی از بهـرغم و رنـج و عذابسـت / دردی است که جز نیستیش هیچ دوا نیست
آسـایش جاویـد از آن سـوی حیـات اسـت / زین سوبه جزاز رنج و غم و درد و بلا نیسـت
(بهار، ۱۳۶۸: ۴۴۰/۱)

مرا ز نیستی و مرگ بـیم و وحشـت نیسـت / کـه لـذتی نبـرم ز یـن حیـات نـاموزون
چه تندرست و چه بیمار، پیش دیـده ی من / خوش است مرگ، چو لیلی به دیده مجنـون
برابراسـت مـرا فکرزنـدگانی ومـرگ / نـه از یکـی متنفـرو نـه بـر یکـی مفتـون
(همان: ۶۸۹)

دعوت به بخشش و نیکی

حافظ ابراهیم مردم را به انجام کارهای نیکو، بخشش و احسان دعوت می‌کند و می‌گوید که در ایـن راه باید از یکدیگر پیشی گرفت. او تأکید می‌کند که هر اندازه نیکی و بخشش کنید، خداوند در روز قیامت پاداش نیکوکاران را به‌طور کامل و برابر خواهد داد. حافظ همچنین اشاره می‌کند که پـاداش خداوند در روز قیامت از هر میزان و هر نوع پاداش دنیوی برتر و عالی‌تر است، زیرا آن پاداشی است که از جانب خداوند متعال به انسان‌ها داده می‌شود:

لاتُهمِلُـوا فـی الصّـالحاتِ فـإنّکُم / لاتَجهَلُـونَ عَواقِـبِ الإهمـالِ
إنـی أَرَی فُقـراءَکُم فـی حاجـةٍ / لـو تَعلَمُـونَ–لِقـائلٍ فَعَّـالِ
فَتَسـابَقوا الخَـیراتِ فَهـی أمـامَکُم / یـومَ الإثابَـةِ عَشـرَةُ الأمثـالِ
وجـزاءُ رَبَّ المُحسـنینَ یَجِـلُّ عَـن / عَـدٍّ و عَـن وَزنٍ و عَـن مِکیـالِ
(حافظ ابراهیم، بی تا: ۲۷۹/۱)

حافظ ابراهیم در اشعار خود به مردم توصیه می‌کند که در انجام کارهای نیکو و بخشش سستی نورزند و به درستی از پیامدهای اهمال و سستی آگاه باشند. او به فقیران اشاره می‌کند که در میان شما نیازمندان وجود دارند و اگر از این نیازها مطلع باشید، باید فعالانـه بـه کمـک آن‌هـا بپردازیـد. حافظ تأکید می‌کند که در انجام کارهای خیر باید از یکدیگر پیشی گرفت، زیرا نیکی و بخشـش در برابر شما میدان وسیعی است که در آن بخشندگان با یکدیگر رقابت می‌کنند. او می‌گوید که نیکـی نیکوکاران در روز قیامت ده برابر پاداش خواهد داشت و پاداش خداوند برای نیکوکاران از هر لحـاظ برتر و عالی‌تر است.

ملک‌الشعرای بهار نیز در اشعار خود از جود و بخشش سخن می‌گویـد و بـه داسـتان پادشـاهی بدچهره اشاره می‌کند که از وزیر خود می‌خواهد تا به او کمک کند تا مهر مردم را جلب کنـد. وزیـر

خردمند به پادشاه پیشنهاد می‌دهد که ثروت و گنج خود را برای کمک به مردم ببخشد تا آن‌ها او را به عنوان دوست و حامی بپذیرند. پادشاه به پیشنهاد وزیر عمل می‌کند و با بخشش و احسان، نامش جاوید و ماندگار می‌شود:

پادشـــــه را صـــــباحتی بایـــــد — کـــه بـــدو مهـــر خلـــق بگرایـــد
ای دریغـــا کـــزین دُژم رویـــم — نکشـــد مهـــر مردمـــان ســـویم
گفـــت بـــا او وزیـــر روشـــن رأی — بـــاد پاینـــده عمـــر بـــار خـــدای
چـــاره ی ایـــن دَمامـــت آسانســـت — خـــود علاجـــش بـــه دســـت سلطانســـت
پـــیش ایـــن رنـــگ وپـــیش ایـــن رخســـار — پـــرده بـــرکش زدســـت گوهریـــار
گنجـــت آکنـــده اســـت و دخـــل فـــراخ — کشـــورت پهـــن ولشـــکرت گســـتاخ
خویشـــتن را بـــه گـــنج نـــامی کـــن — در برمردمـــــان گرامـــــی کـــــن
بـــا زر ســـرخ ســـرخرو گـــردی — زر نکـــوبخش تـــانکو گـــردی
از کـــرم خلـــق در پـــذیرندت — رو کـــرم کـــن کـــه دوســـت گیرنـــدت
پادشـــه گفتـــه ی وزیـــر شـــنید — جـــود واحســـان بکـــرد وشـــد جاویـــد

(بهار، ۱۳۶۸: ۹۰۸/۲)

نتیجه گیری

در مقایسه اشعار ملک‌الشعرا بهار و حافظ ابراهیم می‌توان نشان داد که هر دو شاعر با بهره‌گیری از مؤلفه‌های مشترکی چون یاد مرگ به‌عنوان تلنگری برای تأمل در کوتاهی حیات، بازگشت به حیات پس از مرگ از زبان معجزه‌آمیز حضرت عیسی(ع)، اعتراف به ناتوانی عقل بشری در درک تمامیت قدرت الهی و تکیه بر آموزه‌های دینی، ساختار فکری و احساسی مشترکی را می‌سازند؛ با این حال، ملک‌الشعرا بهار در نمود مرگ و رستاخیز، بیشتر بر جنبه فردی و عرفانی تأکید می‌کند و از آن برای دعوت به خودسازی و جست‌وجوی حضور الهی بهره می‌برد، در حالی که حافظ ابراهیم به یاد مرگ و امید معاد به‌مثابه انگیزه‌ای برای پیکار در راه عدالت اجتماعی و رستگاری جمعی نظر دارد. به همین ترتیب، ایمان به خدا و بزرگیِ مطلق ذات او در شعر بهار اغلب با زبانی عرفانی و تمثیلی طرح می‌شود و نشانگر تکاپوی معنوی شاعر است، اما در آثار حافظ ابراهیم این اعتقاد رنگ و بوی سیاسی می‌یابد و به قوّت چشم‌انداز مبارزه علیه ظلم و استثمار کمک می‌کند. در نهایت، استفاده هر دو شاعر از چارچوب دین و مسائل دینی نه‌تنها به تثبیت مبناهای اخلاقی و معنوی اشعارشان انجامیده، بلکه پویایی نوینی به فرم و محتوای شعرهایشان بخشیده است؛ از طریق یاد مرگ، امید به معاد، توحید مطلق و آموزه‌های دینی، هر یک از آن‌ها تصویر متمایزی از رابطه انسان با خدا، خود و جامعه به نمایش می‌گذارند.

منابع

ابوحاقه، أ. (۱۹۷۹). *الالتزام فی الشعر العربی*. بیروت: دارالعلم الملایین.

آلبوغبیش، ع. (۱۳۹۹). مکتب نقدبنیاد در مطالعات ادبیات تطبیقی؛ مبانی نظری و الگوهای روش‌شناختی. *ادبیات پارسی معاصر، ۱۰*(۱)، ۶۵-۴۱.

براده، م. (۲۰۰۱). *تحولات مفهوم الالتزام فی الأدب العربی الحدیث*. بیروت: دارالفکر.

بهار، م.ت. (ملک‌الشعراء). (۱۳۸۱). *دیوان اشعار* (چاپ اول). تهران: انتشارات علم.

بهتاش، ا. و الهامی، ف. (۱۳۹۸). بررسی تطبیقی ظهور شعر عارفانه در ایران و انگلستان. *مجله مطالعات ایرانی، ۱۸* (۳۶-۳۷)

البهنسی، ع. (۱۳۸۵). *هنر اسلامی* (محمودپورآقاسی، م.، مترجم؛ چاپ اول). تهران: مهر.

جاحظ، ع. ب. ب. (۱۴۲۰ق). *البیان والتبیین* (ج. ۱). بیروت: مکتبة العصریة.

حافظ ابراهیم، م. (بی‌تا). *دیوان اشعار*.

حسینی، ح. (۱۳۸۵). *براده‌ها* (چاپ اول). تهران: سوره مهر.

حکیمی، م.ر. (۱۳۷۳). شعر و آفاق تعهد: افسوس بی‌سخن (یادنامه مهرداد اوستا). تهران: حوزه هنری.

الخطیب، ی. (۱۹۶۸). *دیوان الوطن المحتّل*. دمشق: دارفلسطین.

دانش‌پژوه، م. و شیردل، ح. (۱۴۰۲). مطالعه تطبیقی جلوه‌های تعهد دینی و سیاسی در «سرود سپیده» حمید سبزواری و دیوان مصطفی جمال‌الدین. *مطالعات بین‌رشته‌ای در مطالعات اسلامی، ۱*(۵)، ۱۴۲-۱۱۵.

رحیمیان، س. و جباره‌ناصرو، م. (۱۳۸۷). *بررسی تطبیقی برخی از مسائل مرتبط با ایمان از دیدگاه مولانا و کی‌یرکگور*. شیراز: دانشگاه شیراز، دانشکده الهیات و معارف اسلامی.

رزمجو، ح. (۱۳۶۶). *شعر کهن فارسی در ترازوی نقد اخلاق اسلامی* (جلد ۲). مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.

رفیعی، ب. و رضایی، ر. (۱۳۹۲). اندیشه دینی در اشعار ملک‌الشعرای بهار و احمد صافی‌النجفی. *مطالعات ادبیات تطبیقی، ۷*(۲۵)، ۷۱-۴۹.

زرکلی، خ. د. (۱۹۶۹). *الأعلام*. بیروت: دارالعلم للملایین.

صفارزاده، ط. (۱۳۶۵). *مردان منحنی* (چاپ اول). شیراز: انتشارات توحید.

عبدالباقی، ف. (۱۹۵۵). *المعجم المفهرس لألفاظ الحدیث النبوی* (ج. ۳). لندن: مطبعة بریل.

عید، ر. (۱۹۸۸). *فلسفه الالتزام فی النقد الادبی*. الاسکندریه: منشأة المعارف.

غنیمی هلال، م. (۱۹۹۷). *قضایا معاصره فی الأدب والنقد*. القاهره: دارالنهضة.

فرحانی، م. (۱۴۰۳). بررسی تطبیقی جلوه‌های میراث دینی در شعر قیصر امین‌پور و فائز حضور. *فصلنامه پژوهش‌های ادبیات تطبیقی، ۱۲*(۲)، ۱۸۷-۱۵۹.

قطب، م. (۱۹۸۳). *فلسفه الالتزام فی النقد الادبی*. الاسکندریه: منشأة المعارف.

کاشانی، س. (۱۳۷۳). عقاب ستیغ ادب: افسوس بی‌سخن (جلد ۱؛ چاپ اول). تهران: حوزه هنری.

کیلانی، ن. (۱۹۸۷). *الاسلامیۀ والمذاهب الادبیۀ*. بیروت: [بدون ناشر].
مکاریک، ا. (۱۳۸۵). *دانشنامه نظریه‌های ادبی معاصر* (مهران مهاجر، م.، مترجم؛ چاپ دوم). تهران: آگه.
موسوی‌گرمارودی، ع. (۱۳۸۳). *صدای سبز* (چاپ اول). تهران: انتشارات پریان.
الندوی، م. ر. ح. ا. (۱۹۸۵). *الأدب الاسلامی و صلته بالحیاۀ* (ط ۱). بیروت: مؤسسه الرسالۀ.
نظری‌منظم، ه. (۱۳۸۹). ادبیات تطبیقی: تعریف و زمینه‌های پژوهش. *ادبیات تطبیقی*، ۱(۲)

Transliterated References (ChatGPT, OpenAI, 2026)

Abu Haqqah, A. (1979). *Al-Iltizam fi al-Shi'r al-'Arabi*. Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malayin. [in Arabic]

Albughabish, A. (1399). *Maktab-e Naqd-Bonyad dar Motale'at-e Adabiyat-e Tatbiqi; Mabani-ye Nazari va Olguhaye Ravesh-Shenakhti*. *Adabiyat-e Farsi-ye Mo'aser*, 10(1), 41–65. [in Persian]

Baradah, M. (2001). *Tahawwulat Mafhum al-Iltizam fi al-Adab al-'Arabi al-Hadith*. Beirut: Dar al-Fikr. [in Arabic]

Bahar, M. T. (Malek al-Sho'ara). (1381). *Divan-e Ash'ar* (1st ed.). Tehran: Entešarat-e Elm. [in Persian]

Behtash, A., & Elhami, F. (1398). *Barrasi-ye Tatbiqi-ye Zohur-e She'r-e 'Arefaneh dar Iran va Englestan*. *Majalleh-ye Motale'at-e Irani*, 18(36–37). [in Persian]

Al-Bahansi, A. (1385). *Honar-e Eslami* (M. Mahmoudpour Aqasi, Trans.; 1st ed.). Tehran: Mehr. [in Persian]

Al-Jahiz, A. b. B. (1420 AH). *Al-Bayan wa al-Tabyin* (Vol. 1). Beirut: Maktabat al-'Asriyya. [in Arabic]

Hafez Ibrahim, M. (n.d.). *Divan Ash'ar*. [in Arabic]

Hosseini, H. (1385). *Boradeha* (1st ed.). Tehran: Sureh Mehr. [in Persian]

Hakimi, M. R. (1373). *She'r va Afaq-e Ta'ahhod: Afsus Bi Sokhan (Yadnameh-ye Mehrdad Osta)*. Tehran: Hozeh Honari. [in Persian]

Al-Khatib, Y. (1968). *Divan al-Watan al-Muhtall*. Damascus: Dar Filastin. [in Arabic]

Daneshpazhuh, M., & Shirdel, H. (1402). *Motale'eh-ye Tatbiqi-ye Jelvehaye Ta'ahhod-e Dini va Siasi dar "Sorud-e Sepideh" Hamid Sabzevari va Divan Mostafa Jamal al-Din*. *Motale'at-e Beyn-Reshte'i dar Motale'at-e Eslami*, 1(5), 115–142. [in Persian]

Rahimiyan, S., & Jabbareh-Nasro, M. (1387). *Barrasi-ye Tatbiqi-ye Barkhi az Masa'el-e Mortabet ba Iman az Didgah-e Molana va Kierkegaard*. Shiraz: Daneshgah-e Shiraz, Daneshkadeh-ye Elahiyat va Ma'aref-e Eslami. [in Persian]

Razmjou, H. (1366). *She'r-e Kohan-e Farsi dar Tarazu-ye Naqd-e Akhlaq-e Eslami* (Vol. 2). Mashhad: Mu'asseseh-ye Chap va Entešarat-e Astan Qods Razavi. [in Persian]

Rafiei, B., & Rezaei, R. (1392). *Andisheh-ye Dini dar Ash'ar-e Malek al-Sho'ara Bahar va Ahmad Safi al-Najafi*. *Motale'at-e Adabiyat-e Tatbiqi*, 7(25), 49–71. [in Persian]

Al-Zirikli, Kh. D. (1969). *Al-A'lam*. Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malayin. [in Arabic]

Saffarzadeh, T. (1365). *Mardan-e Monhani* (1st ed.). Shiraz: Entešarat-e Towhid. [in Persian]

Abd al-Baqi, F. (1955). *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Hadith al-Nabawi* (Vol. 3). London: Matba'at Brill. [in Arabic]

Eid, R. (1988). *Falsafat al-Iltizam fi al-Naqd al-Adabi*. Alexandria: Munsha'at al-Ma'arif. [in Arabic]

Ghonimi Hilal, M. (1997). *Qadaya Mo'asirah fi al-Adab wa al-Naqd*. Cairo: Dar al-Nahda. [in Arabic]

Farahani, M. (1403). *Barrasi-ye Tatbiqi-ye Jelvehaye Miras-e Dini dar She'r-e Qeysar Aminpour va Faez Hozur*. *Faslnameh-ye Pazhuheshhaye Adabiyat-e Tatbiqi*, 12(2), 159–187. [in Persian]

Qutb, M. (1983). *Falsafat al-Iltizam fi al-Naqd al-Adabi*. Alexandria: Munsha'at al-Ma'arif. [in Arabic]

Kashani, S. (1373). *Oqab-e Satigh-e Adab: Afsus Bi Sokhan* (Vol. 1; 1st ed.). Tehran: Hozeh Honari. [in Persian]

Kilani, N. (1987). *Al-Islamiyya wa al-Madhahib al-Adabiyya*. Beirut: [No publisher]. [in Arabic]

Makkarik, A. (1385). *Daneshnameh-ye Nazariyehaye Adabi-ye Mo'aser* (M. Mehran Mohajer, Trans.; 2nd ed.). Tehran: Agah. [in Persian]

Mousavi-Garmarudi, A. (1383). *Sedaye Sabz* (1st ed.). Tehran: Entešarat-e Pariyan. [in Persian]

Al-Nadwi, M. R. H. A. (1985). *Al-Adab al-Islami wa Silatuhu bi al-Hayah* (1st ed.). Beirut: Mu'assasat al-Risala. [in Arabic]

Nazari-Monzam, H. (1389). *Adabiyat-e Tatbiqi: Ta'rif va Zaminehaye Pazhuhesh*. *Adabiyat-e Tatbiqi*, 1(2). [in Persian]

A Comparative Study of Religious Commitment in the Poetry of Hafez Ibrahim and Mohammad-Taqi Bahar

Borzoo Nazari
(PhD Candidate, Department of Arabic Language and Literature, Ka.C., Islamic Azad University, Karaj, Iran)
Farhad Divsalar*
(Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Ka.C., Islamic Azad University, Karaj, Iran)
Hassan Shavandi
(Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Ka.C., Islamic Azad University, Karaj, Iran)
Shahrzad Sheyda
(Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Ka.C., Islamic Azad University, Karaj, Iran)

Abstract
The worldview of a committed and religious poet is shaped by the religious definition of human nature, existence, and its ultimate fate, determining the course of committed religious literature. Within this framework, commitment, as a fundamental principle, encompasses various poems in which poets consciously engage with political, social, and moral issues. In the modern era, committed literature played a crucial role in resisting foreign domination and colonial oppression, making social and religious concerns essential criteria of literary commitment. The core of this commitment is religious adherence, through which poets sought to raise awareness and liberate Muslim societies from suffering. This study employs a descriptive and qualitative analytical method. Contemporary Persian and Arabic literature are significant for two reasons: a return to the styles of past poets and a thematic shift due to political and social transformations. A key feature of this period was the integration of political and social elements into poetry, introducing themes such as justice, freedom, awakening, and progress. For the first time, poetry became a platform for political and social discourse. Hafiz Ibrahim and Mohammad-Taqi Bahar, as pioneering poets of committed literature, used Islamic teachings to dedicate their poetry to combating colonialism, poverty, ignorance, envy, and defending women's rights, Islam, and the Prophet Muhammad (PBUH). Their works reflect a conscious effort to address societal struggles through poetry, emphasizing the role of literature as a means of reform and resistance.

Keywords: Committed literature, religious commitment, contemporary poetry, Hafiz Ibrahim, Mohammad-Taqi Bahar

---

Extended Abstract (ChatGPT, OpenAI, 2026)

Introduction

This study approaches literature as a reflective medium through which the cultural, ethical, and intellectual dimensions of a society become visible. Literary texts are not merely aesthetic productions but function as repositories of collective experience, revealing patterns of belief, social structure, and historical transformation. Within this context, comparative literature provides a critical framework for examining relationships between literary traditions across time and space, particularly in terms of influence, thematic convergence, and the transmission of artistic forms. One of the most significant areas within this field is the study of committed literature, especially religious commitment, which positions literary creation as an ethically grounded and socially responsive act.

The concept of religious commitment in poetry extends beyond superficial references to faith. It implies a deep integration of religious worldview into the structural and semantic core of the poem. In classical Persian and Arabic traditions, such commitment often appears through symbolic language, scriptural allusions, and mystical reflection. In modern contexts, however, it frequently intersects with social and political concerns, producing a hybrid discourse that combines spirituality with activism. This transformation reflects broader historical changes, particularly in societies experiencing colonial pressure and internal reform movements.

The present study focuses on the poetry of Mohammad-Taqi Bahar and Hafez Ibrahim, two influential figures whose works exemplify the integration of religious commitment and social consciousness. Writing in Iran and Egypt during periods of political upheaval and cultural transition, both poets engage deeply with Islamic values while addressing issues such as injustice, moral decline, and national identity. Despite the importance of these themes, there has been limited comparative analysis of how specific religious concepts function within their poetic systems.

This research therefore seeks to analyze how key religious motifs are employed in their poetry, including the remembrance of death, the miracle of resurrection associated with Jesus, the limits of human reason in understanding divine power, and the promotion of ethical values such as charity and compassion. These elements are examined not only as thematic features but also as cognitive and rhetorical tools that shape meaning and influence the reader. The study aims to answer how these motifs are constructed, what functions they serve, and how they are shaped by the cultural and social contexts of each poet.

Methodology

The study adopts a qualitative comparative methodology based on close textual analysis and theoretical interpretation. It draws on the framework of committed religious literature, which emphasizes the ethical responsibility of the poet and

the integration of belief systems into literary production. In addition, insights from cognitive poetics are employed to explore how religious concepts are encoded in language and how they activate mental frameworks related to morality, time, and transcendence. This interdisciplinary approach allows for a deeper understanding of both form and meaning.

Selected poems from both poets are analyzed in detail, focusing on recurring themes, metaphors, and stylistic patterns. The analysis examines how religious motifs are linguistically represented and how they function within the overall structure of the poem. Attention is given to rhetorical strategies such as symbolism, analogy, and narrative framing, as well as to the emotional and persuasive effects of these techniques. The goal is to identify both similarities and differences in how each poet constructs and communicates religious meaning.

The research also considers the broader historical and cultural contexts in which the poets wrote. This includes the impact of colonialism, intellectual reform movements, and changing social conditions in Iran and Egypt during the late nineteenth and early twentieth centuries. By situating the texts within these contexts, the study highlights how external factors influence the شـاعر's use of religious themes and the ways in which poetry responds to societal needs.

In addition, the study engages with previous scholarship on religious commitment in literature, including comparative analyses of mystical poetry and ethical discourse. These works provide a theoretical foundation while also revealing gaps that the current study seeks to address. The combination of textual analysis, theoretical reflection, and contextual interpretation ensures a comprehensive and nuanced approach to the subject.

Results

The findings indicate that both poets employ the theme of death as a central element in their poetic discourse, though they approach it in different ways. In the poetry of Hafez Ibrahim, death is presented as an immediate and urgent reality that serves as a moral reminder. It encourages individuals to reflect on their actions and to prioritize ethical behavior, particularly acts of charity and kindness. Death functions as a motivational force, directing attention toward accountability and the consequences of human actions.

In contrast, Mohammad-Taqi Bahar treats death with a more contemplative and philosophical tone. Rather than emphasizing fear or urgency, he often portrays death as a natural and even comforting aspect of existence. It represents a release from the suffering of life and a transition to a more peaceful state. This difference reflects a broader divergence in emotional and intellectual orientation, with Hafez Ibrahim focusing on moral urgency and Bahar emphasizing existential reflection.

The motif of resurrection, particularly the miracle associated with Jesus, is used by both poets but with different rhetorical purposes. Hafez Ibrahim employs this

motif to highlight the limitations of human knowledge and the superiority of divine power. By contrasting human achievements with divine miracles, he underscores the inadequacy of human understanding. Bahar, however, uses the same motif metaphorically to inspire social action, suggesting that collective effort can revive a suffering society in a manner analogous to resurrection.

Both poets also address the limits of human reason in comprehending divine reality. Hafez Ibrahim expresses this idea through vivid imagery and narrative scenarios, emphasizing the failure of human inquiry to grasp ultimate truth. Bahar adopts a more introspective approach, often reflecting on the inadequacy of philosophical reasoning and the inevitability of uncertainty. Despite these stylistic differences, both poets affirm the transcendence of divine power and the necessity of humility in the face of it.

The theme of ethical responsibility, particularly charity and generosity, plays a significant role in both bodies of work. Hafez Ibrahim frames these actions in terms of religious duty and divine reward, encouraging readers to act in anticipation of the afterlife. Bahar, on the other hand, emphasizes the social impact of generosity, presenting it as a means of gaining public trust and improving communal life. In both cases, religious commitment is closely linked to social ethics and practical action.

Conclusion

The study concludes that religious commitment in the poetry of Mohammad-Taqi Bahar and Hafez Ibrahim is a dynamic and multifaceted phenomenon that integrates spiritual belief with social engagement. Rather than limiting artistic expression, this commitment enhances the depth and effectiveness of poetic language by providing a coherent ethical and philosophical framework. Religious motifs are not merely decorative but serve as central elements that shape both the structure and purpose of the poetry.

The comparative analysis reveals that while both poets share a common foundation in Islamic thought, their different cultural contexts and personal perspectives lead to distinct expressions of religious commitment. This highlights the importance of considering historical and social factors when analyzing literary texts, as these elements significantly influence both content and form. The study demonstrates that similar themes can be adapted to serve different rhetorical and ideological purposes.

Furthermore, the findings suggest that committed religious poetry functions as a bridge between individual belief and collective experience. It allows poets to address personal concerns while also engaging with broader societal issues, thereby reinforcing the relevance of literature in times of change and crisis. The integration of ethical values into poetic discourse contributes to the enduring impact of these works.

In conclusion, this research contributes to the field of comparative literature by offering a detailed analysis of how religious commitment operates within two

distinct yet related literary traditions. It underscores the role of poetry as a medium for expressing complex relationships between faith, reason, and society, and opens the way for further studies on the interaction between religion and literary creativity across cultures.

فصلنامه مطالعات ادب اسلامی
دوره ۴، شماره ۳، پیاپی ۱۰، زمستان ۱۴۰۴

فصلية دراسات الأدب الإسلامي
السنة ۴، العدد ۲، التسلسل ۱۰، شتاء ۲۰۲۶

تحلیل ساخت‌های گفتمان مدار نامه‌های امام علی (ع) به معاویه براساس الگوی لاکلا و موف

راضیه حیدرپور* [۱] (فارغ التحصیل کارشناسی ارشد گروه عربی دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران)
عاطفه رحمانی [۲] (دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران)
نرگس انصاری [۳] (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران)

DOI: 10.22034/jilr.2025.140939.1151

CC BY

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۲۳
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۹

صفحات: ۵۵-۷۶

تاریخ الوصول: ۲۰۲۴/۰۳/۱۳
تاریخ القبول: ۲۰۲۵/۰۳/۰۹

چکیده

تحلیل گفتمان انتقادی شاخه‌ای جدید و نوظهور از دانش بشری است که به بررسی متون با نگاه انتقادی می‌پردازد. تحلیل گفتمان انتقادی نگاهی عمیق و واکاوی هدفمندی است که به منظور شناخت و خلق معرفت انجام می‌پذیرد و در تحلیل گفتمان مناسبات قدرت و بررسی ساخت‌های گفتمان مدار مطرح می‌گردد. یکی از حوزه‌های تحلیل گفتمان انتقادی نظریه لاکلا و چنتال موف است. نظریه‌ی انتقادی لاکلا و موف به بررسی سازه‌های گفتمان مدار و سلسله دال‌های مختلف گفتمان می‌پردازد و فرآیند برجسته سازی را مورد بررسی و کند و کاو قرار می‌دهد. پژوهش حاضر بر روش توصیفی - تحلیلی استوار است و با تکیه بر این روش و در چارچوب نظریه‌ی انتقادی لاکلا و موف به بررسی نامه‌های امام علی (ع) به معاویه می‌پردازد. بر اساس این نظریه، گفتمان اثبات حقانیت امام علی (ع) در خلافت را در رقابت با گفتمان حاکم، یعنی گفتمان معاویه و عدم صلاحیت ایشان شکل می‌گیرد و «تصدی خلافت» را به عنوان دالّ تهی در جایگاه دالّ مرکزی قرار می‌دهد. از سوی دیگر، دال‌های پراکنده و شناور دیگری در متن این نامه‌ها است که دال مرکزی را قوت می‌بخشد و در پیرامون دالّ مرکزی مفصل‌بندی می‌کند و ساخت‌های گفتمان‌مدار نیز در این نامه‌ها به مثابهٔ سوژهٔ سیاسی در ضدیت با غیرهای رقیب و به دنبال مشروعیت بخشی به خلافت امام علی (ع) و خارج کردن و به حاشیه راندن گفتمان رقیب است

واژگان کلیدی: تحلیل گفتمان انتقادی، ساخت‌های گفتمان مدار، لاکلا و موف، نامه‌های نهج البلاغه

[۱] نویسنده مسؤول؛ پست الکترونیک: raziyehheidarpour19@gmail.com
[۲] پست الکترونیک: atefh.27aban.rahmani@gmail.com
[۳] پست الکترونیک: n.ansari@hum.ikiu.ac.ir

تحليل الخطاب في بناءات الخطاب عند رسائل الإمام على(ع) إلى معاويه فى ضوء نماذج لاكلاو وموف

الملخص

تحليل الخطاب النقدى، هو فرع جديد وناشئ في العلوم البشرية والذي يقوم بقراءة النصوص بصورة نقدية. تحليل الخطاب النقدى له نظرة عميقة و هادفة و يعمل على حصول المعرفة وايجاده. في تحليل الخطاب يتم طرح علاقات القوة ودراسة بناءات الخطاب. احدى حوزات تحليل الخطاب النقدى هو نظرية لاكلا وشنتال مف. نظرية لاكلا ومف النقدية تسعى إلى دراسة بناء الخطاب ومجموعة الدلالات المتنوعة للخطاب. وأيضًا تقوم بدراسة عملية تسليط الضوء. هذه الدراسة قائمة على المنهج التحليلي الوصفي. وعلى هذا الأساس وفي إطار نظرية لاكلا ومف النقدية يتم دراسة رسائل الإمام على إلى معاوية. نتيجة هذه الدراسة تشير إلى هذه الحقيقة بأن الإمام على صاحب حق في شأن الخلافة وفي المقابل يثبت عدم أحقية معاوية في هذا الشأن. هناك دلالات محورية فى رسائله عليه السلام. هناك أيضا دلالات عائمة ومتناثرة أخرى في نص هذه الرسائل التى تقوّى الدلالات المركزية. بناء الخطاب في هذه الرسائل يسعى إلى إثبات أحقية خلافة أمير المؤمنين على عليه السلام ودفع خطاب معاوية إلى الهامش وخروجه من حلبة النزاع.

الكلمات المفتاحية: تحليل الخطاب، بناءات الخطاب، لاكلاو وموف، رسائل نهج البلاغه

مقدمه

تحلیل گفتمان انتقادی شاخه نوظهور از دانش بشری است که نقش مهمی در فهم متون مقدس و متون کهن دارد؛ لذا با توجه به اهمیت فهم و شناخت متون دینی و مقدس و نقش تحلیل گفتمان انتقادی پژوهشگران علاقمند به این حوزه به بررسی متون دینی بر اساس الگوهای رایج تحلیل گفتمان انتقادی پرداخته‌اند. درباره نهج‌البلاغه و بررسی و تحلیل نامه‌ها و خطبه‌های آن در چارچوب نظریات تحلیل گفتمان انتقادی، جایگاه بارز این اثر دینی موجب توجه و اهتمام پژوهشگران شده است و نتیجه آن پژوهش‌های متعددی است که درباره نهج البلاغه نگاشته شده است. «تحلیل گفتمان، چگونگی تبلور و شکل‌گیری معنا و پیام واحدهای زبانی در ارتباط با عوامل درون زبانی، برون زبانی و زمینه موقعیتی گفتمان را بررسی می‌کند» (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۸). از صاحب نظران به نظام تحلیل گفتمان انتقادی، لاکلا و چنتال موف است. نظریه انتقادی این دو به بررسی مناسبات قدرت و حضور دال‌های مرکزی و شناور در گفتمان می‌پردازد و مفصل بندی گفتمان را در چارچوب محورهای فرعی مورد بررسی قرار می‌دهد. پژوهش حاضر با تکیه بر روش توصیفی - تحلیلی و در چارچوب روش انتقادی لاکلا و موف به بررسی نامه‌های امام علی(ع) به معاویه پرداخته است و حرکت دال‌ها در این گفتمان و همچنین فرآیند مفصل‌بندی در گفتمان امام علی(ع) را در نامه‌های نهج‌البلاغه مورد بررسی و تحلیل قرار می‌دهد.

بیان مسأله

گفتمان زاییده شرایط سیاسی و اجتماعی است و از طرفی دیگر خود گفتمان نیز نقش اساسی در خارج کردن مناسبات قدرت دارد؛ به عبارت دیگر ارتباط همسو یا ناهمسویی که گفتمان با مناسبات قدرت دارد، در تحلیل گفتمان انتقادی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. هر گفتمانی معنی و هویت خود را با قرار گرفتن در درون شبکه ای از نشانه‌های دیگر که روی هم رفته نظام نشانه‌ای را تشکیل می‌دهند، کسب می‌کند (لاکلا و موف، ۱۹۸۵: ۱۰۵).

لازم به ذکر است هیچ گفتمانی به معنای دقیق کلمه از شرایط زمانه خود جدا نیست و پیوند زیادی بین هر گفتمان با واقعیت‌های محیطی و ساختارهای زبانی وجود دارد. این مطلب به عوامل پراگماتیک و فهم سخنان امام در نهج‌البلاغه به شدت نیازمند عوامل پراگماتیک ایشان است که بخش مهم از این عوامل به اسباب صدور سخن ایشان برمی‌گردد که بازتاب حوادث روزگار حیات ایشان می‌باشد.

رویکرد لاکلا و موف بیشتر در متون سیاسی و اجتماعی مورد توجه قرار می‌گیرد. پژوهش حاضر با تکیه بر روش توصیفی – تحلیلی بر اساس الگوی لاکلا و موفه در تحلیل گفتمان انتقادی به خوانش مناسبت‌های حکومتی در نامه‌های امام علی (ع) می‌پردازد و برای رسیدن به این منظور

ابتدا به توصیف تحلیل گفتمان، تحلیل گفتمان انتقادی پرداخته شد و سپس در خصوص تحلیل گفتمان لاکلا و موفه مختصر تعریفاتی ارائه خواهد شد و سپس مؤلفه‌های برگزیده در مورد مناسبات حکومتی در تقابل با سیاست‌های معاویه مورد بررسی و تحلیل انتقادی قرار می‌گیرد.

مفصل‌بندی لاکلا و موفه به گزاره‌های گفتمانی در نظریه انتقادی لاکلا و موف اشاره دارد که به بررسی سیر دال‌های مختلف و فرآیند برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی و شکل‌گیری ایدئولوژی گفتمانی می‌پردازد. جستار حاضر در پی یافتن پاسخی در خور برای سؤالات ذیل است:

۱. چگونه سازه‌های گفتمان مدار در برجسته‌سازی دال مرکزی و دیگر دال‌ها تثبیت کننده معنای گفتمان و اثبات حقانیت امام علی (ع) و رد اثبات حقانیت معاویه در گفتمان رقیب است؟

۲. مهم‌ترین ساختارهای زبانی گفتمان امام علی(ع) برای برجسته سازی گفتمان خود و به حاشیه راندن گفتمان رقیب کدام است؟

پیشینه‌ی پژوهش

پژوهش حاضر، با توجه به عنوان مقاله به دو قسم تقسیم می‌شود، قسمت اول شامل پژوهش‌هایی است که در پرتو نظریه تحلیل گفتمان انتقادی لاکلا و موف انجام شده که برای آشنایی به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

پایان نامه ارشد: «**بررسی رباعیات خیام بر اساس نظریه تحلیل گفتمان لاکلا و موف**»، زینب شریعتی، دانشگاه فردوسی مشهد، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دکتر علی شریعتی، گروه آموزشی زبان شناسی، ۱۳۹۴. این پژوهش که بر اساس چارچوب نظریه لاکلا و موف صورت گرفته است، به دنبال دستیابی به گفتمان‌های حاکم در رباعیات خیام بوده و بر این اساس کشف نظام معنایی دال‌های اصلی در هرگفتمان و بازسازی این گفتمان‌ها مورد بررسی قرار می‌گیرد. از نتایج حاصله این است که دال‌های مرکزی رباعیات خیام را ریا ستیزی، حیرت و حال اندیشی تشکیل می‌دهند. البته باید گفت خیام با دال مرکزی ریا ستیزی تصویر روشن‌تری از زمانه خود ارائه داده است.

مقاله: «**تحلیل گفتمان انتقادی نامه محمد بن عبدالله و منصور عباسی بر اساس نظریه لاکلا و موف**» عبدالباسط عرب یوسف آبادی و طاهره میرزاده، مجله لسان مبین، ۱۳۹۵ش. این مقاله مکاتبه سیاسی منصور عباسی و محمد بن عبدالله را با تکیه بر نظریه گفتمان انتقادی لاکلا و موف با هدف کشف مواضع سیاسی و اجتماعی آن زمان بررسی می‌کند. نامه محمد بن عبدالله و منصور عباسی از جمله آثاری است که می‌توان با تحلیل مکاتبات سیاسی آن‌ها، به اوضاع سیاسی و

مناسبات قدرت دوره عباسی پی برد و در آخر به این نتیجه می‌رسد که گفتمان محمد و منصور برای هویت بخشیدن به خود و موضع گیری در برابر رقیب، در تضاد و غیریت خاصی با هم قرار دارند. نمود این غیریت را در اختلاف نظر هر یک مبنی بر خلافت بر امت اسلامی می‌توان دید.

مقاله: «**تحلیل (گفتمان ناسیونالیستی) در مجموعه اشعار احمد شاملو (بر مبنای نظریه تحلیل گفتمان لاکلا و موفه)**»، رقیه صدرایی و معصومه صادقی، مجله متن پژوهی ادبی، شماره ۷۵، ۱۳۹۷. این مقاله چگونگی کاربرد مفصل‌بندی، مفاهیم، فرایند هویت‌یابی و سوژه (گفتمان ناسیونالیسم) از پهلوی دوم تا انقلاب اسلامی را در مجموعه اشعار احمد شاملو بررسی می‌کند. برخی از یافته‌های پژوهش نشانگر آن است که میهن دوستی، نظام سیاسی مطلوب و ... از مهم‌ترین دال‌هایی هستند که در حول دال مرکزی (آزادی و استقلال) در گفتمان ناسیونالیسم مفصل‌بندی می‌شوند و در شرایط بی‌قرار اجتماعی-سیاسی دوره پهلوی دوم، مفهوم استقلال و آزادی ایران با بحران معنا روبرو می‌شود و به دال تهی مبدل می‌شود.

قسمت دوم پیشینه پژوهش، مربوط به پژوهش‌هایی است که در مورد نهج‌البلاغه نگاشته شده است که در این قسمت به پژوهش‌هایی اشاره می‌شود که به نحوی با موضوع مقاله حاضر در ارتباط باشند:

مقاله: «**تحلیل گفتمان نامه امام علی (ع) به معاویه**»، صفایی و سلطانی، جستارهای زبانی، ۱۳۹۵ش. پژوهش حاضر به بررسی انتقادی نامه‌ی ۲۸ امام بر اساس الگوی هالیدی می‌پردازد و ساختارهای زبانی و انسجام متنی نامه را بررسی می‌کند. برخی از نتایج حاصله نشانگر آن است که گفتمان مشروعیت امام، برای تثبیت، ترویج و تقویت در برابر گفتمان معاویه، ایده «ما و آن‌ها» را می‌گستراند.

مقاله: «**تحلیل گفتمان انتقادی در نهج البلاغه بر اساس تئوری فرکلاف (مطالعه‌ی موردی خطبه‌های امام علی(ع) در جریان فتنه خوارج)**»، علی قهرمانی و فاضل بیدار، پژوهشنامه نهج‌البلاغه، ۱۳۹۸ش. پژوهش حاضر همچون پژوهش سابق به بررسی خطبه‌های امام در جریان خوارج براساس الگوی فرکلاف و در سه سطح توصیف، تبیین و تفسیر می‌پردازد و در پایان برخی از یافته‌های پژوهش نشان دهنده آن است که امام علی (ع) به منظور اقناع مخاطبان، نخست سرانجام تلخ برون رفت از سلطه قدرت حاکم را بیان می‌کند تا مانع تغییر ایدئولوژی یاران خود شود و در گام بعد، باطل بودن جهان بینی خوارج را نمایان و از تقابل با ایدئولوژی قدرت مسلط بر جامعه منصرف می‌سازد.

مقاله: «**تحلیل گفتمان نامه‌ی دهم نهج‌البلاغه براساس الگوی فرکلاف**»، عبدالحسین ذکایی، روح الله صیادی نژاد و عباس اقبالی، مجله ادب عربی، ۱۳۹۹ش. به بررسی نامه‌ی امام

علی(ع) براساس الگوی انتقادی فرکلاف و در سه سطح توصیف، تفسیر و تبیین می‌پردازد. برخی از یافته‌های پژوهش حاکی از این است که در بُعد کاربردی الگوی فکری امام متوجه پرداخت‌های نحوی، موسیقایی، بلاغی و اقناعی در نامه مذکور است تا ضمن اقناع مخاطب و تبیین بافت موقعیتی، سطح توصیفی و تبیینی را شکل دهد.

در خصوص وجه تمایز این پژوهش با پژوهش‌هایی که در این زمینه نگاشته شده‌اند می‌توان گفت که تاکنون پژوهشی درباره‌ی نامه‌های امام علی(ع) به معاویه براساس الگوی مفصل بندی گفتمانی لاکلا و موف نگاشته نشده است و جستجوها نشان دهنده فقدان پژوهشی با رویکرد لاکلا و موف است و این پژوهش برای نخستین بار در چارچوب الگوی لاکلا و موف به بررسی فرآیند مفصل‌بندی گفتمان و گزاره‌های گفتمانی امام علی(ع) می‌پردازد.

ضرورت و اهمیت پژوهش

نوع تعامل حاکمان با مردم سرزمین خود از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است آن تعاملی که میان حاکمان و جامعه حاکم است می‌تواند بر سرنوشت سیاسی، اجتماعی و حتی اقتصادی آن سرزمین تأثیرگذار باشد. جایگاه ادبی نهج‌البلاغه روشن و آشکار است و به مثابه برخورداری از ساختار زبانی ممتاز و پویا، مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است. بنابراین گفتمان امام علی (ع) و آشنایی با محورهای تحلیل گفتمان انتقادی لاکلا و موف که نقش مهمی در بیان سازی دلالت‌ها و اشارات متن ایفا کرده و از پوشش ظاهری گفتمان که مانع رسیدن به معنا و مقصود در فهم گفتمان می‌شود گذر کرده و فهم معنای نهفته را هموار می‌سازد تا معلوم شود که لاکلا و موف از برجسته‌ترین صاحب نظران در این جنبش انتقادی هستند و رویکرد خاصی در تعامل با گفتمان و به خصوص گفتمان سیاسی داشته‌اند در این زمینه می‌تواند برای تمام سیاستمدارن یک منبع مناسب در جهت تمدن سازی و تبیین مؤلفه‌های مقاومت و استعمار ستیزی باشد تا از طریق آن یک محیط مؤثر و فعال در عرصه‌های گوناگون فراهم کند.

الگوی لاکلا و موف در تحلیل گفتمان انتقادی

گفتمان در ساده‌ترین شکل، همان زبان به همراه بافت است. میشل فوکو نظریه‌پرداز معروف گفتمان که آثارش نقش جدی در انکشاف طیفی از نظریه‌های گفتمانی داشته، معتقد است گفتمان چیزی است که چیز دیگر (متن، مفهوم، پاره گفته) را تولید می‌کند نه چیزی که وجود دارد و می‌تواند به صورت جدا از هم تجزیه و تحلیل شود (فضل، ۱۹۹۲: ۱۱). اما در تحلیل گفتمان، به عنوان روشی برای تحلیل متون با نگاه زبان‌شناسانه، ارتباط بین ساختارهای گفتمان‌مدار و دیدگاه‌های اجتماعی حاکم بر تولید گفتمان، بررسی، توصیف و سپس تبیین می‌شوند.

طبق نظریه تحلیل گفتمان انتقادی لاکلا و موف هرچیز صرفاً در شبکه هویت‌های دیگر که با هم مفصل‌بندی شده‌اند پدید می‌آیند. هویت از این منظر ارتباطی است ممکن هست یک فعل، سخن و نماد در دو گفتمان متفاوت و متضاد با یکدیگر داشته باشند (خلجی، ۱۳۸۶: ۴۳).

گفتمان، پیکره نظامندی است که از مفصل بندی عناصر و مفاهیم مرتبط حاصل می‌شود و مجموعه‌ای از واژگان را در برمی‌گیرد که به گونه‌ای معنادار با هم مرتبط هستند. به عبارت دیگر، گفتمان‌ها، مفصل‌بندی مجموعه‌ای منسجم از افراد، مفاهیم و واژگان هستند که حول یک دال برتر قرار گرفته و به زندگی انسان معنا می‌بخشد (همان: ۵۴).

وجه تمایز نظریه لاکلا و موف با نظریات دیگر در این است که تمایز گفتمانی و غیرگفتمانی را مردود می‌شمارد و بر گفتمانی بودن تمام حوزه‌های اجتماعی تأکید می‌کند؛ بنابراین تحلیل گفتمانی لاکلا و موف با مجموعه وسیعی از داده‌های زبانی و غیر زبانی به مثابه متن برخورد می‌کند (مقدمی، ۹۴:۱۳۹۰).

پژوهش حاضر به بررسی نامه‌های امام علی (ع) بر اساس رویکرد انتقادی لاکلا و موف می‌پردازد و فرآیند مفصل‌بندی در گفتمان امام (ع) را بررسی می‌کند.

تحلیل گفتمان انتقادی نامه‌های امام علی(ع) به معاویه

گفتمان دینی امام علی(ع) که متأثر از گفتمان قرآن و اسلام است، سرشار از غنای زبانی است. با تجزیه و تحلیل گفتمان نامه‌های ایشان که در بردارنده لایه‌های پنهان زبانی است، می‌توان به درک عمیقی از گفتمان امام علی(ع) دست یافت. در ادامه و با توجه به اهمیت تحلیل گفتمان انتقادی مؤلفه‌های تحلیل گفتمان انتقادی لاکلا و موف را در نامه‌های امام علی (ع) بررسی می‌کنیم.

دال مرکزی

دال مرکزی در هر گفتمانی به عنوان هسته مرکزی گفتمان است. دال مرکزی گفتمان محوری معنایی است که دیگر دال‌ها پیرامون آن در حرکت هستند و تثبیت کننده دال مرکزی و بار معنایی دال مرکزی است یا محور گفتمان را عمق می‌بخشند. دال مرکزی در گفتمان به واسطه اهمیتی که در فرآیند دریافت دارد به شیوه‌های مختلف و با تکیه بر دال‌های متحرک شناور بازنمایی می‌شود که حاصل این ساختار در گفتمان برجسته‌سازی معنای مورد نظر است (یورگنس، ۱۳۹۰: ۱۱۴). در مطالعات گفتمانی و بر اساس آنچه در نظریه تحلیل گفتمان لاکلا و موف آمده است، دال مرکزی دال برتر است که دیگر دال‌ها را به عنوان نیرویی جاذبه پیرامون خود جمع می‌کند و به مثابه عمود خیمه است که دیگر دال‌ها پیرامون آن جمع می‌شوند و وجود دال مرکزی در گفتمان سبب وجود منظومه‌ای منسجم می‌شود که از وجود هسته مرکزی قوام‌بخش ناشی

می‌شود و سبب انسجام گفتمان می‌گردد. دال مرکزی در نامه ۶۵ امام به معاویه تأکید بر ستیزه‌جویی معاویه است:

«**كتابٌ منك أتاني ذو أفانين من القول ضعُفَت قُواها عن السلم**: نامه‌ای از تو به من رسیده که در سخن پردازی آراسته اما از صلح و دوستی نشانه‌ای در این نامه نیست» (نامه/ ۶۵). در این فراز از سخن امام (ع) ایشان بر روی این حقیقت تکیه می‌کند که معاویه صلح‌گرا نیست و سودای صلح و دوستی ندارد و حقیقت معاویه چیزی نیست که مبلغان او ادعا می‌کنند و قصد فریب مردم را دارند. دال محوری دیگر در نامه امام علی(ع) به معاویه، برجسته‌سازی گفتمان خویش و بیان تفاوت بین خویش و گفتمان غالب است و حضرت به دنبال به چالش کشیدن دال محوری در گفتمان رقیب است که همان ادعای صلح و دوستی و یا اصلحیت در خلافت است: «**ففرّق بيننا وبينكُم أمسِ إنّا آمنا و كفَرتُم**: دیروز در میان ما و شما بدان جهت جدایی افتاد که ما ایمان آوردیم وشما کافر شدید» (نامه/ ۶۴). در این نامه امام علیه السلام به دنبال به چالش کشیدن گفتمان رقیب است و در پی این است تا دال محوری گفتمان رقیب را به چالش کشیده و بطلانی بر ادعای خلافت از سوی معاویه باشد. بنابراین ایشان با سخن گفتن از موضوع کفر و ایمان و سابقه ایمان خود و کفر ورزیدن نیاکان معاویه این موضوع را برجسته می‌سازد و این موضوع به عنوان دال مرکزی در نامه امام علی(ع) به طرزی ماهرانه به دنبال خارج کردن گفتمان رقیب است و به چالش کشیدن این گفتمان و آگاهی بخشی به دروغ بودن ادعاهای معاویه است و گفتمان به دنبال اثبات همین معنا است و براساس منطق تفاوت سازه‌های گفتمان مدار در برجسته‌سازی دال محوری تثبیت کننده معنای گفتمان و اثبات حقانیت امام علی (ع) و رد اثبات حقانیت معاویه در گفتمان رقیب است که با ترکیب دیگر دال‌های گفتمانی این حقیقت را تثبیت می‌کند که رهبری و پیشوایی مردم و صلاحیت این اقتدا از آن کسی است که سعادت دنیا و آخرت مردم را نصب‌العین خود قرار دهد و خود دین محوری را پیشه کند؛ نه اینکه همچون معاویه دنیاگرایی را پیشه گرفته باشد که سبب آشوب و بحران و عامل اختلاف شود. گفتمان علی(ع) به دنبال تثبیت همین معنا است و دال مرکزی در گفتمان ایشان در پی خارج کردن دال محوری و باطل کردن دال محوری در گفتمان رقیب است: «**ترقَبتَ إلى مرقبة بعيدة المرام ونازحة الأعلام، تقصر دونها الأنوق**: تو با این سخنان نادرست به کسی مانی که در زمین هموار شن‌زار فرو رفته و مانند خبط کننده در جای تاریک حتی را برده‌ای به جای بلندی که رسیدن به آن دور و نشانه‌هایش بلند است و عقاب به آنجا نمی‌رسد و آن مقام از قدر وارزش تو بالاتر است» (نامه/ ۶۵). در این بخش از نامه امام علی(ع) دال محوری نامه را تثبیت می‌کند و تصدی ولایت امر مسلمین را سزاوار معاویه نمی‌داند. دال محوری در گفتمان امام (ع) که خلافت و

شایستگی در تصدی امور است، امام را به عنوان شایسته‌ترین مردم می‌داند و گفتمان امام (ع) با تثبیت دال محوری شایستگی معاویه رد می‌کند و نمی‌پذیرد و این معنا و مفهوم را تثبیت می‌کند.

دال شناور

دال شناور دالی است که در گفتمان هیچ وقت به طور کامل تثبیت نمی‌شود و همیشه روی تغییر در سطوح دال‌ها باز است. دال شناور دالی است که معنای غیر ثابت و مدلول‌های متعددی دارد و گفتمان‌ها سعی می‌کنند مدلول مورد نظر خود را که همان معنای خاص بر مبنای ساختار نظام معنایی پذیرفته شده در آن گفتمان است، به دال شناور نسبت دهند و آن را در مفصل‌بندی خویش وارد سازند (کسرایی، ۱۳۸۸: ۳۸۴). در واقع دال شناور دالی است که در گفتمان معنای ثابت خویش را از دال مرکزی می‌گیرد و یا دارای مدلول‌های مختلف است و هر مدلول پیرامون دال محوری و مرکزی می‌چرخد و تثبیت کننده معنا و مفهوم دال مرکزی و محوری است. در گفتمان امام علی(ع) دال‌های متعدد شناور به دنبال تثبیت معنای دال اصلی و اثبات معنای دال گفتمانی است که در فرآیند مفصل بندی برجسته می‌گردد. موضوع اسلام آوردن امام علی(ع) و اینکه نخستین کسی بود که ندای رسول الله را لبیک گفت، در گفتمان امام علی (ع) دال شناوری است که معنای دال مرکزی گفتمان حضرت را تثبیت می‌کند:

«**ما أسلَمَ مُسلِمكم إلا كَرهاً وبعد أن كانَ أنفُ الإسلامِ كلُه لرسولِ اللهِ حِزباً**: اسلام آوردگان شما با ناخشنودی، آن هم زمانی به اسلام روی آوردند که بزرگان عرب تسلیم شدند» (نامه/ ۶۴) در این فراز از نامه امام (ع) موضوع اسلام و پیشی گرفتن از دیگران و عدم اسلام آوردن نیاکان معاویه در این گفتمان تثبیت می‌شود و این موضوع به عنوان دال شناور گفتمان امام علی(ع) دال مرکزی گفتمان امام را تثبیت می‌کند. در نامه ۴۸ نهج‌البلاغه امام معاویه را مورد خطاب قرار می‌دهد و ستمگری وی را یادآوری می‌کند: «**إنَّ البغي والزورَ يُوتغان المرء في دينه و دنياه و يُبديانِ خلله عند من يعيبه**: همانا ستمگری و دروغ‌پردازی انسان را در دین و دنیا رسوا می‌کند و عیب او را نزد عیب جویان آشکار می‌سازد (نامه/ ۴۸).

ستمگری و دروغ‌پردازی به عنوان ویژگی‌های معایه در گفتمان امام علی(ع) به عنوان دال شناور این گفتمان معنای دال مرکزی گفتمان امام (ع) را در تثبیت معنای عدم شایستگی معاویه در بر عهده گرفتن ولایت مردم را، تثبیت می‌کند.

تضاد و غیریت

موضوع تضاد و غیریت از موضوع‌های مرتبط و اساسی مطرح در تحلیل گفتمان است. در حقیقت برخی مفاهیم مطرح شده در نظریات تحلیل انتقادی گفتمان ارتباط زنجیره‌ای و پیوسته‌ای با هم

دارند. یکی از مهم‌ترین این موضوعات موضوع تضاد و غیریت است. به عقیده‌ی لاکلا و موف گفتمان‌ها اساساً در ضدیت و تفاوت با یکدیگر شکل می‌گیرند (لاکلا، ۱۹۸۵: ۱۰۵). هسته تضاد و غیریت به عنوان یک دافعه و انگیزه، نقش مهمی در تکوین گفتمان دارد و گفتمان‌ها هویت خود را از همین تضاد و مفهوم غیریت می‌گیرند.

«طلبتَ أمراً لَستَ من أهلهِ ولا في مَعدَنهِ فما أبعَدَ قَولکَ مِن فِعلك وقريبٌ ما أشبهتَ من أعمامِك وأخوالك: منصبی را می‌خواهی که سزاوار آن نبوده و در شأن تو نیست و تو برای این کار ساخته نشده‌ای، چقدر تو به عموها و دایی‌های خود شباهت داری» (نامه/۶۴).

در نامه فوق غیریت و تضاد در گفتمان امام علی (ع) از هسته مرکزی و دال محوری گفتمان سرچشمه می‌گیرد و موضوع خلافت و جانشینی و حق شرعی امام علی (ع) در تصدی ولایت امر مسلمین در تضاد و غیریت با دال شناور در گفتمان معاویه شکل می‌گیرد. معاویه از هژمونی و اعمال قدرت و به پا کردن آشوب به دنبال خارج کردن این دال مرکزی از محوریت گفتمان رقیب است و امام با تکیه بر دلایل و براهین و در تضاد با گفتمان رقیب، گفتمانی را رهبری می‌کند که معترف به حق شیعه بر خلافت و حق شرعی ایشان در به عهده گرفتن ولیعهدی مسلمین است. چیزی که در یک درگیری گفتمانی و ستیز گفتمانی به چشم می‌خورد این است که یک گفتمان همزمان می‌تواند در نزاع، ستیز و تضاد با یک گفتمان رقیب یا در غیریت با گفتمان‌های متعددی باشد. موضوع خوارج و حضور امام علی (ع) در دو جبهه گفتمانی را شکل می‌دهد در ارتباط با موضوع تضاد وغیریت در دو جهت است؛ یک جهت مبارزه و ستیز گفتمانی با معاویه و تلاش برای آگاهی بخشی به مردم و یادآوری و برجسته کردن صفات و خصالی که در معاویه وجود دارد و شایسته نیست که خلیفه مسلمین از این خصال برخوردار باشد و در نتیجه این غیریت گفتمان امام علی(ع) به دنبال تثبیت همین معنا در گفتمان خویش است و در پی باطل کردن دال مرکزی گفتمان رقیب است.

برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی

مفهوم غیریت با مفاهیمی هم چون برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی همراه است و با این مفاهیم ارتباط دارد. این دو مفهوم یکی از موضوعاتی است که در تحلیل گفتمان لاکلا و موف مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. این دو مفهوم به اشکال مختلف در عرصه‌ی منازعات گفتمانی ظاهر می‌شود. برجسته‌سازی نقاط قوت خود و نقاط ضعف رقیب و حاشیه‌رانی نقاط قوت گفتمان رقیب از این جمله‌اند. در حقیقت می‌توان گفت که حاشیه‌رانی و برجسته‌سازی شیوه‌ای برای حفظ و استمرار قدرت و تداوم هژمونی یک گفتمان است (کسرایی، ۱۳۸۸: ۳۴۸). در گفتمان امام علی (ع) در ارتباط با

این موضوع برجسته‌سازی و به حاشیه‌رانی گفتمان رقیب که معاویه است، نمود دارد. حضرت علی(ع) در نامه ۶۵ و در خطاب به معاویه می‌فرماید: «**ما أبعَدَ قَولَك من فِعلِك وقريبٌ ما أشبهتَ من أعام وأخوالك..سلكت مدارج أسلافك بإدعاءك الباطل..أصبحتَ كالخائص في الدهاسِ والخابط في الدماسِ**: چقدر گفتارت با کارت فاصله دارد. کسی را مانی که در گل فرو رفته و در بیغوله‌ها سرگردان است» (نامه/۶۵).

حضرت علی (ع) در این فراز از نامه با یادآوری خصال ناپسند معاویه و شباهت وی به نیاکان خویش در کفر، دروغ و ریاکاری، این صفات ناپسند در وجود معاویه را در گفتمان خویش برجسته می‌سازد و به دنبال این است که با برجسته‌سازی این صفات که شایسته تصدی ولایت مسلمین نیست، رقیب خود را به حاشیه رانده و حق شرعی خود در بر عهده گرفتن خلافت مسلمین برجسته کرده و تثبیت می‌کند. کسی توانایی دارد و شایسته است که خلیفه باشد و ولایت مسلمین را بر عهده بگیرد که از هر صفت زشتی به دور باشد؛ اما معاویه که در گفتمان امام (ع) متمسک باطل می‌شود و دروغ‌پردازی می‌کند و راه نیاکان خود را می‌پیماید، شایسته بر عهده گرفتن ولایتعهدی مسلمین نیست و این حقیقتی است که امام علی (ع) در گفتمان خویش برجسته می‌سازد و امام علی(ع) با برجسته‌سازی این خصال در وجود معاویه رقیب خویش را به حاشیه برده و صلاحیت و شایستگی خود را برجسته می‌سازد.

زنجیره هم‌ارزی و تفاوت

یکی دیگر از مفاهیم مهم و اساسی در نظریه لاکلا و موف که زیر مجموعه تضاد و غیریت قرار دارد و زنجیره هم‌ارزی و تفاوت است. گفتمان‌ها از طریق زنجیره هم‌ارزی تفاوت‌های موجود در میان عناصر را پنهان و به نوعی به وحدت و انسجام میان آن‌ها کمک می‌کند. ولی هیچ‌گاه نمی‌تواند به حذف کامل این تفاوت‌ها بی‌انجامد (حسینی‌زاده، ۱۳۸۳: ۱۹۲). زنجیره هم‌ارزی به این معنا است که فرآیند مفصل‌بندی نشانه‌های اصلی یک گفتمان و در یک زنجیره معنایی با نشانه‌های دیگر ترکیب می‌شوند و در مقابل غیری که به نظر تهدید کننده است قرار می‌گیرند (لاکلا، ۱۹۸۵: ۱۰۳). از سوی دیگر زنجیره تفاوت بر منطق اختلاف‌ها تکیه دارد و در پی این است تا با تکیه بر اختلاف‌ها و منطق تفاوت در عرصه‌ی اجتماعی زنجیره هم‌ارزی موجود را بر هم زند. زنجیره هم‌ارزی و هم منطق تفاوت و اختلاف بنا ساز گفتمان‌ها هستند و در محور رقابت در دل گفتمان‌ها نمود پیدا می‌کنند و در دل نظام معنایی قرار می‌گیرند و به دنبال تثبیت و بر هم زدن و برجسته‌سازی در فرآیند مفصل‌بندی به دنبال هژمونی و قدرت ثابت هستند. این دو ویژگی و این دو مفهوم به عنوان یکی از محورها و مفهوم‌های اساسی در نظریه لاکلا و موف هم در نامه‌های معاویه و هم در نامه‌های امام

علی (ع) دیده می‌شود. امام علی (ع) به عنوان نخستین پرورش یافته مکتب اسلام، با ذکر شواهد و با قطعیت صحبت کردن و با تکیه بر منطق؛ دلیل و اثبات تفاوت بین خود و معاویه را شرح می‌دهد. منطق تفاوت در روحیه اشرافی‌گری معاویه و مردم محوری و دین محوری امام (ع) برجسته می‌شود.

منطق تفاوت در نامه امام علی(ع) در اختلاف بین امام و معاویه نمود دارد. در گفتمان امام علی(ع) که به هسته‌های بدعت‌زا وابسته است: «**ماأشدَّ لزومك للأهواءِ المبتدعة** (نامه/۳۷). و ستمگری و دروغ‌پردازی را از خصال مهم معاویه برمی‌شمارد و منطق تفاوت در این گفتمان با تشریح تفاوت بین شخصیت امام علی و معاویه؛ مسأله خلافت و صلاحیت در برعهده گرفتن اداره مردم را مطرح می‌کند و این حقیقت را برجسته می‌سازد که امام علی (ع) به واسطه تقدم در اسلام آوردن و قرابت به رسول الله و همچنین نزاع با معاویه که طریقت نیاکان خویش را در پیش گرفته است و حکمی که منطق تفاوت گفتمان روشن کرده؛ لذا گفتمان این حقیقت را برجسته می‌سازد که امام علی(ع) صلاحیت رهبری مردم را دارد و معاویه شایسته رهبری بر مردم نیست و حضرت این حقیقت را تأکید و برجسته می‌کند.

هژمونی و قدرت

هژمونی با مفهوم اقتدار در ارتباط است و به معنای نفوذ یک گروه اجتماعی بر گروهی دیگر است. اصطلاح هژمونی را نخستین بار مارکسیست ها مطرح کردند و از نظر این جریان هژمونی به معنای چیرگی مادی و معنوی گروه مسلط بر گروه تحت سلطه است و گروه تحت سلطه باید تحت تأثیر آن‌ها نگرش آن گروه به خود و دیگر انسان‌ها را در خود بپذیرند و پذیرای این نگرش باشند که در گفتمان محقق می‌شود (عبید، ۲۰۰۵: ۶۲). در نظریه لاکلا و موف مفهوم هژمونی با مفاهیمی چون قدرت و اعمال فشار، نیرو و برتری در ارتباط است و این مفهوم از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. از نظر لاکلا و موف مفهوم هژمونی زمانی برقرار می‌شود که قدرت گفتمان سبب به حاشیه بردن گفتمان رقیب است و فرآیند استحکام هژمونی از به هم پیوستن دال‌ها ناشی می‌شود و هژمونی زمانی اتفاق می‌افتد که گفتمان بتواند عامه مردم را با خود همراه سازد و دال مرکزی گفتمان در بین مردم نهادینه شود در این صورت می‌توان گفت که گفتمان برای مدتی در بین مردم و برای مدت زمانی نهادینه شده است (سلطانی، ۱۳۸۴: ۸۲- ۸۳).

در نامه امام علی(ع) به معاویه مشهود است که امام (ع) در گفتمان خویش به سراغ دال مرکزی گفتمان رقیب رفته است وآن را به چالش می‌کشد و قصد دارد تا هژمونی گفتمان رقیب را درباره مشروعیت معاویه در به عهده گرفتن ولایت مسلمین درهم بکوبد:

«وَقَدْ أَتَانِي كِتَابٌ مِنْكَ ذُو أَفَانِينَ مِنَ الْقَوْلِ، ضَعُفَتْ قُوَاهَا عَنِ السَّلْمِ، وَ أَسَاطِيرَ لَمْ يَحُكْهَا [عَنْكَ] مِنْكَ عِلْمٌ وَ لَا حِلْمٌ؛ أَصْبَحْتَ مِنْهَا كَالْخَائِضِ فِي الدَّهَاسِ وَ الْخَابِطِ فِي الدِّيمَاسِ، وَ تَرَقَّيْتَ إِلَى مَرْقَبَةٍ بَعِيدَةِ الْمَرَامِ نَازِحَةِ الْأَعْلَامِ، تَقْصُرُ دُونَهَا الْأَنُوقُ وَ يُحَاذَى بِهَا الْعَيُّوقُ. وَ حَاشَ لِلَّهِ أَنْ تَلِيَ لِلْمُسْلِمِينَ [مِنْ] بَعْدِي صَدَراً أَوْ وِرْداً، أَوْ أُجْرِيَ لَكَ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ عَقْداً أَوْ عَهْداً. فَمِنَ الْآنَ فَتَدَارَكْ نَفْسَكَ وَ انْظُرْ لَهَا، فَإِنَّكَ إِنْ فَرَّطْتَ حَتَّى يَنْهَدَ إِلَيْكَ عِبَادُ اللَّهِ أُرْتِجَتْ عَلَيْكَ الْأُمُورُ وَ مُنِعْتَ أَمْراً هُوَ مِنْكَ الْيَوْمَ مَقْبُولٌ؛ وَ السَّلَامُ (نامه/ ۶۵): نامه‌ای از تو به من رسید، سراسر سخن‌پردازی و مبهم و مغشوش، در آشتی‌جویی، سست و ناتوان. افسانه‌هایی که در بافتن آن نه دانشی به کار رفته و نه خردی. همانند کسی شده‌ای که بر روی ریگ روان راه می‌سپرد یا در بیابانی تاریک، بی‌آنکه راه را بشناسد، گام بر-می‌دارد. می‌خواهی به جایی بروی که برای تو دست نایافتنی است و به راهی روی که نشانه‌هایش ناپیداست. عقابان بلند پرواز به اوج آن نتوانند رسید هر که بر آن بالا رود به ستاره عیوق خواهد رسید. پناه می برم به خدا، که پس از من بست و گشاد کارهای مسلمانان را تو بر دست گیری. یا تو را منصبی دهم که با یکی از آن‌ها عقدی توانی بست یا پیمانی توانی نهاد. پس اکنون، در پی چاره کار خویش باش که اگر تقصیر و کوتاهی کنی، بندگان خدا به سوی تو بسیج شوند و درهای چاره به رویت بسته گردد، و آن‌چه امروز از تو می پذیرند، دیگر نخواهند پذیرفت. والسلام».

هژمونی گفتمان با تلاش برای تثبیت کردن دال محوری و تحقق یافتن آن انجام می‌گیرد. در نامه‌هایی که امام علی (ع) به معاویه داده است سعی بر این داشته که دال محوری گفتمان خویش را قوت ببخشد و صلاحیت خود و مشروعیت حکومت خود بر مسلمانان را هژمونی کند. مفهوم هژمونی در این نامه‌ها حول این حقیقت می‌چرخد که معاویه و گفتمانی که دارد متناسب با فضای جامعه نیست. گفتمان معاویه به ظاهر صلح محور است و گفتمان رقیب در درون خود؛ هویت و حقیقتی ناپیدا دارد که اوضاع نابسامان مردم و جامعه مصیبت‌زده در صورت قدرت پیدا کردن این گفتمان نابود خواهد شد؛ لذا با توجه به حقیقتی که امام (ع) به آن ایمان دارد، به دنبال تحقق هژمونی گفتمان خویش است تا با کنار زدن گفتمان رقیب، مشروعیت حکومت خویش و صلاحیت خود در اداره امور مسلمین را گوش زد کند.

گفتمان حاضر با تکیه بر تولید معنا و برجسته‌سازی و تأکید بر محتوای دال مرکزی به دنبال هژمونی و حاکمیت ایدئولوژی شیعی بر جامعه است که در مقابل جریان اموی فاسد قرار دارد و به دنبال استیلای هژمونیک بر سراسر جامعه است و شگرد استیلای هژمونی در گفتمان امام علی(ع) به حاشیه راندن گفتمان رقیب و تأکید بر صفاتی است که در رقیب هست و شایسته رهبری جامعه اسلامی نیست و از این رهگذر به دنبال تثبیت هژمونی و برجسته ساختن دال مرکزی گفتمان خویش است. امام علی(ع) در گفتمان خویش از هویت و حقیقت رقیب پرده برمی‌دارد و بر این

است تا با داخل شدن در یک نزاع گفتمانی مانع از فریب افکار عمومی شود. معاویه در پی این است تا با در نقاب کردن خود و هویت خود افکار خود را در جامعه هژمونی کند.

در مقابل امام که به دنبال تثبیت دال مرکزی گفتمان خویش است و در پی معناسازی و یادآوری مشروعیت خود در اداره امور مسلمین است، وارد یک رقابت گفتمانی با معاویه می شود و از چهره و هویت حقیقی معاویه پرده برمی‌دارد و مانع از هژمونیک شدن افکار و رفتارهایی نامناسب در درون جامعه اسلامی است و در مقابل در پی این است تا تفکر ناب شیعی را در درون جامعه هژمونیک کند که منجر به حفظ کرامت مردم و سعادت دنیوی و اخروی مردم است. یکی از مهم‌ترین مفاهیم و محورهای مرتبط با هژمونی، مفهوم ساختارشکنی است که به عنوان یکی از زیر مجموعه‌های هژمونی در نظریه لاکلا و موف مورد بررسی قرار می‌گیرد.

ساختارشکنی

ساختارشکنی در نظریه لاکلا و موف یکی از محورهایی است که در ارتباط با مفهوم هژمونی بحث و بررسی می‌شود. ساختارشکنی در گفتمان به صورت هدفمند انجام می‌گیرد و هدف از آن از بین بردن ثبات معنایی رقیب و شکستن هژمونی گفتمان رقیب است؛ زیرا شکست ثبات معنایی یک گفتمان در نهایت موجب از میان رفتن هژمونی گفتمان و در نهایت از بین رفتن گفتمان است (کسرایی، ۱۳۸۸: ۳۵۱). یک گفتمانی که ساختارشکنی را محور خود قرار می‌دهد، با تکیه بر یک سری ساز و کارهای اساسی در جدال با گفتمان رقیب، به دنبال از بین بردن گفتمان رقیب است و در پی این است تا گفتمان رقیب را در فضایی ناآرام قرار دهد و مانع از ثبات و تحقق هژمونی گفتمان رقیب شود و در این فضا مدلول خاص خود را پیوند می‌زند و نظام معنایی خود را تثبیت می‌کند (مقدمی،۱۳۹۰: ۱۴). در نامه امام علی(ع) به معاویه می‌بینیم که امام (ع) در گفتمان خویش به سراغ دال مرکزی گفتمان رقیب رفته است و آن را به چالش می‌کشد و قصد دارد تا هژمونی گفتمان رقیب را درباره‌ی مشروعیت معاویه در به عهده گرفتن ولایت مسلمین در هم بکوبد:

«**طلبتَ أمراً لَستَ من أهلهِ ولا في مَعدَنهِ فما أبعَدَ قَولکَ مِن فِعلك وقريبٌ ما أشبهتَ من أعمامِك وأخوالك:** منصبی را می‌خواهی که سزاوار آن نبوده و در شأن تو نیست و برای این کار تو ساخته نشده‌ای چقدر تو به عموها و دایی‌های خود شباهت داری» (نامه/۶۴).

در این فراز از نامه‌ای که امام علی(ع) به معاویه داده‌اند می‌بینیم که امام (ع) موضوع جانشینی و خلافت مسلمین را مطرح می‌کند و به طور مستقیم به منظور از بین بردن هژمونی گفتمان رقیب و جلوگیری از تثبیت این گفتمان، دال محوری این گفتمان را نشانه گرفته و شایستگی معاویه در به عهده گرفتن اداره امور مسلمین را با اثبات و ادله به چالش می‌کشد. حضرت برای تثبیت دال

محوری گفتمان خویش و در هم کوبیدن دال محوری گفتمان رقیب و به حاشیه بردن این گفتمان با صراحت بیان می‌کند که معاویه شایسته خلافت نیست و در شأن او نیست و از این طریق هژمونی گفتمان رقیب را به صورت مستقیم در هم می‌ریزد و در پی تثبیت نظام معنایی گفتمان خویش است. در این فراز به این منظور امام علی(ع) شباهت معاویه به دایی‌ها وعموهای خودش را متذکر می‌شود و پیشینه بد بنی‌امیه را یاد آور می‌شود که در انکار نبوت و رسالت بر دیگران پیشی گرفته و بر رسول الله (ص) تیغ کشیدند. حضرت با تکیه بر اثبات و یادآوری گذشته معاویه از یکسو هژمونی گفتمان رقیب را به چالش می‌کشد و از سوی دیگر به دنبال تثبیت دال مرکزی گفتمان خویش است.

انسداد یا توقف

یکی دیگر از مفاهیم مطرح شده در نظریه لاکلا و موف موضوع توقف و یا انسداد گفتمانی است. موضوع انسداد و یا توقف با موضوع رقابت در گفتمان و تلاش برای برجسته‌سازی گفتمان خود و دال مرکزی گفتمان خود و به حاشیه‌رانی گفتمان رقیب در ارتباط است. در این تعریف همیشه روابط گفتمانی بر اساس تزلزل، تضاد و بی‌ثباتی همیشگی بنا می‌شود. توقف یا انسداد در گفتمان زمانی رخ می‌دهد که یک عنصر از حالت انسداد خارج شود و تحت اراده هژمونیک به ثبات موقت گفتمان منجر شود (مقدمی، ۱۳۹۰: ۱۰۱). در ارتباط با موضوع توقف و انسداد می‌توان گفت که لازمه این انسداد و توقف برجسته‌سازی نظام معنایی خود و به حاشیه‌راندن گفتمان رقیب و نظام معنایی گفتمان رقیب است که در سطح نزاع گفتمانی با گفتمان دیگر قرار دارد و هر گفتمان به دنبال کنار زدن گفتمان رقیب و برجسته‌سازی نظام معنایی گفتمان خویش از طریق تولید و بازتولید است که می‌توان این را هدف نهایی و هژمونیک را وسیله و ابزار این اعمال قدرت و فشار دانست که از یکسو سبب حاشیه‌رانی و از سوی دیگر برجسته‌سازی گفتمان در برابر گفتمان رقیب است. حضرت امیرالمؤمنین در گفتمان خود با خطاب قرار دادن رقیب در گفتمان خود در نامه ۶۵ نهج‌البلاغه در مقابل گفتمان رقیب واکنش نشان داده است. معاویه با شایعه پراکنی و شبهه‌آفرینی به دنبال کنار زدن و به حاشیه بردن گفتمان امام بود و تلاش بر این داشت تا دال مرکزی گفتمان خود را تثبیت کند و نظام معنایی خاص خود را تولید و نشر دهد. امام (ع) در گفتمان خود به دنبال توقف و انسداد کنش معاویه است که با این کنش و شبهه آفرینی به دنبال رسیدن به هژمونی و تسلط بر گفتمان رقیب است. امام علی(ع) در این نامه می‌فرماید:

«اقتحامك الغرور و الأكاذيب/ فاحذر الشبهة واشتمالها على لبستها/ فان الفتنة طالما أغدقت جلابيبها: ای معاویه تو خود را در دروغ و فریب افکندی. از فتنه و حق پوشی بپرهیز و می‌دانم که

فتنه‌ها دیر زمانی است که به واسطه تو پرده‌های سپاه خود را گسترانیده است و دیده‌هایی را کور کرده است» (نامه/ ۶۵).

معاویه با شایعه‌پراکنی و شبهه‌آفرینی به دنبال رسیدن به یک هژمونی خاص برای برجسته سازی دال مرکزی گفتمان خود و به حاشیه بردن گفتمان رقیب و انسداد این گفتمان است. حضرت علی(ع) در این فراز از نامه به معاویه او را مورد خطاب قرار می‌دهد و از حقیقت این شبهه‌آفرینی و شک و تردیدی که در میان مسلمانان پخش می‌کند پرده بر می‌دارد و فتنه‌آفرینی و بدعت‌سازی را یکی از ویژگی‌های بارز گفتمان رقیب معرفی می‌کند و به دنبال توقف و انسداد این استراتژی گفتمانی است.

نتایج پژوهش

پژوهش حاضر با تکیه بر روش تحلیل گفتمان انتقادی به بررسی نامه‌های امام علی (ع) به معاویه پرداخته است. روش تحلیل گفتمان لاکلا و موف در جریان نزاع گفتمانی به دنبال حرکت دال‌ها در درون گفتمان است و مفصل‌بندی گفتمان را در چارچوب موضوعاتی چون هژمونی و برجسته‌سازی و حاشیه‌رانی و مفاهیم دیگر مورد بررسی قرار می‌دهد. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که موضوع خلافت بر مسلمین و اعلان حق مشروع امام علی(ع) دال مرکزی گفتمان امام علی (ع) است که دال‌های شناوری چون صداقت و مردم محوری و دال‌های دیگری معنای دال مرکزی را تثبیت می‌کند. حضرت در رقابت گفتمانی با معاویه در پی به چالش کشیدن گفتمان رقیب است و در گفتمان خویش با تکیه بر منطق تفاوت، به بیان ویژگی‌های شخصیتی خود با معاویه می‌پردازد و با سخن از خصلت‌ها و ویژگی‌های رقیب به دنبال به چالش کشیدن گفتمان رقیب و از بین بردن هژمونی این گفتمان و خلق فضایی ناآرام به منظور جلوگیری از تثبیت گفتمان رقیب است. گفتمان تقابلی امام علی (ع) و معاویه در دوره‌ای ظهور پیدا کرد که خلافت و حکومت فضای جامعه را تحت تأثیر قرار داده بود. به همین جهت هسته مرکزی گفتمان آن دو متأثر از این فضا و نیز متأثر از نوع نگاه طرفین به حکومت و حکمرانی در بستر زبان در آن برهه زمانی خاص است. امام علی(ع) در راستای تقویت هسته مرکزی گفتمان خود، از قرآن بهره می‌گیرد به طوری که ظرفیت گفتمانی حضرت خاستگاه توحیدی دارد و مرتبط با اصول اسلامی و بر مبنای عدالت محوری و دینداری است. در واقع ساختار زبانی گفتمان امام (ع) با محوریت حکومت توحیدی و دین محوری شکل می‌گیرد و امام در تلاش است سطح ظاهری و ساختاری گفتمان خود را با فضای آن زمان گره بزند. این فضای ساختاری به نحوی بیان می‌شود که فضای معنایی قابل فهمی را می‌سازد.

حضرت علی(ع) با بیان تضاد بین خود و معاویه موضوع اسلام را مطرح می‌کند و پیشی گرفتن از دیگران در اسلام آوردن را برای خود یک امتیاز به شمار می‌آورد. گفتمان حاضر با استراتژی

ناهمسو در پی کنار زدن گفتمان غالب رقیب است و به دنبال هژمونی خاص خود است و در پی این است تا گفتمان رقیب را به حاشیه برده و دال مرکزی این گفتمان را به حالتی شناور و بعد بی نفوذ در بین مردم سازد. در رقابت بین هویت‌های گفتمانی امام در پی کشف و بیان حقیقت هویت رقیب است و فتنه انگیزی و اختلاف آفرینی را استراتژی رقیب برای تثبیت معنایی و تولید معنا می‌داند وی دنبال از بین بردن گفتمان رقیب و خلق هژمونی در مقابل گفتمان باطل رقیب است که با روش‌های گوناگون به دنبال کسب مشروعیت می‌باشد.

منابع و مصادر

آقا گل‌زاده، فردوس. (۱۳۸۴). تحلیل گفتمان انتقادی. *جستارهای ادبی*، (۲)، ۱۴–۳۲.

تاجیک، محمدرضا. (۱۳۸۳). *گفتمان و تحلیل گفتمانی*. تهران: انتشارات فرهنگ گفتمان.

تاجیک، محمدرضا، و روزخوش، محمد. (۱۳۸۷). بررسی نهمین دوره انتخابات ریاست جمهوری از منظر تحلیل گفتمان. *مجله دانشکده ادبیات*، (۱۶)، ۱۶–۳۲.

حسینی‌زاده، محمد علی. (۱۳۸۳). نظریه‌ی گفتمان و تحلیل سیاسی. *علوم سیاسی*، (۲۹)، ۱۸۹–۱۹۹.

خلجی، عباس. (۱۳۸۶). *ناسازه‌های نظری و ناکامی سیاسی گفتمان اصلاح‌طلبی (۱۳۷۶–۱۳۸۴)* (پایان‌نامه دکتری، دانشگاه تهران).

دشتی، محمد. (۱۳۹۲). *نهج البلاغه* (چاپ دوازدهم). قم: انتشارات نشتا.

سلطانی، محمد رضا. (۱۳۸۴). *کارآمدی نظریه لاکلا و موف در تبیین و فهم متون: روشی انتقادی*. تهران: انتشارات پگاه.

کسرایی، شیرزاد. (۱۳۸۸). نظریه‌ی گفتمان لاکلا و موف؛ ابزاری کارآمد در فهم و تبیین پدیده‌های سیاسی. *سیاست*، (۱۱)، ۳۶۰–۳۹۹.

عبید، حاتم. (۲۰۰۵). *فی تحلیل الخطاب*. صفاقس: کلیة الآداب والعلوم الإنسانیة.

فرکلاف، نورمن. (۱۳۷۹). *تحلیل گفتمان انتقادی* (ترجمه شایسته پیران). تهران: پگاه.

فضل، صلاح. (۱۹۹۲). *بلاغة الخطاب ولغة النص* (الطبعة الأولی). الکویت: سلسلة الکتب للثقافة والفنون والأدب.

لاکلاو، إرنستو، و موف، شانتال. (۱۹۸۵). *هژمونی و استراتژی‌های گفتمانی* (ترجمه منصوری). تهران: انتشارات نظری.

لاکلاو، إرنستو، و موف، شانتال. (۱۳۹۳). *هژمونی و استراتژی سوسیالیستی* (ترجمه محمد رضایی). تهران: نشر ثالث.

مقدمی، محمد تقی. (۱۳۹۰). نظریه تحلیل گفتمان لاکلا و موف و نقد آن. *فصلنامه معرفت فرهنگی و اجتماعی*، ۲(۲)، ۹۱–۱۲۴.

یورگنسن، فیلیپس. (۱۳۹۰). *تحلیل گفتمان انتقادی: نظریه و عمل*. تهران: نشر نی.

Transliterated References (ChatGPT, OpenAI, 2026)

Aqa Golzadeh, Ferdows. (1384). *Tahlil-e Gofteman-e Enteqadi*. *Jostarha-ye Adabi*, (2), 14–32. [in Persian]

Tajik, Mohammad Reza. (1383). *Gofteman va Tahlil-e Goftemani*. Tehran: Entešarat-e Farhang-e Gofteman. [in Persian]

Tajik, Mohammad Reza, & Roozkhosh, Mohammad. (1387). *Barrasi-ye Nohomin Dowreh-ye Entekhabat-e Riyasat-e Jomhuri az Manzar-e Tahlil-e Gofteman*. *Majalleh-ye Daneshkadeh-ye Adabiyat*, (16), 16–32. [in Persian]

Hosseinizadeh, Mohammad Ali. (1383). *Nazariyeh-ye Gofteman va Tahlil-e Siasi*. *Olum-e Siasi*, (29), 189–199. [in Persian]

Khalaji, Abbas. (1386). *Nasazehaye Nazari va Nakamiy-e Siasi-ye Gofteman-e Eslah-talabi (1376–1384)* (Doctoral dissertation, University of Tehran). [in Persian]

Dashti, Mohammad. (1392). *Nahj al-Balagha* (12th ed.). Qom: Entešarat-e Nashta. [in Persian]

Soltani, Mohammad Reza. (1384). *Karamadi-ye Nazariyeh-ye Laclau va Mouffe dar Tabyin va Fahm-e Motun: Raveshi Enteqadi*. Tehran: Entešarat-e Pegah. [in Persian]

Kasraei, Shirzad. (1388). *Nazariyeh-ye Gofteman-e Laclau va Mouffe; Abzari Karamad dar Fahm va Tabyin-e Padidehaye Siasi*. *Siasat*, (11), 360–399. [in Persian]

Ubayd, Hatim. (2005). *Fi Tahlil al-Khitab*. Safaqis: Kulliyat al-Adab wa al-Ulum al-Insaniyya. [in Arabic]

Fairclough, Norman. (1379). *Tahlil-e Gofteman-e Enteqadi* (trans. Shayesteh Piran). Tehran: Pegah. [in Persian]

Fadl, Salah. (1992). *Balaghat al-Khitab wa Lughat al-Nass* (1st ed.). Kuwait: Silsilat al-Kutub li al-Thaqafa wa al-Funun wa al-Adab. [in Arabic]

Laclau, Ernesto, & Mouffe, Chantal. (1985). *Hegemony va Estratezhiha-ye Goftemani* (trans. Mansouri). Tehran: Entešarat-e Nazari. [in Persian]

Laclau, Ernesto, & Mouffe, Chantal. (1393). *Hegemony va Estratezhi-ye Sosiyalisti* (trans. Mohammad Rezaei). Tehran: Nashr-e Sales. [in Persian]

Moqaddami, Mohammad Taqi. (1390). *Nazariyeh-ye Tahlil-e Gofteman-e Laclau va Mouffe va Naqd-e An*. *Faslnameh-ye Marefat-e Farhangi va Ejtemaei*, 2(2), 91–124. [in Persian]

Jorgensen, Phillips. (1390). *Tahlil-e Gofteman-e Enteqadi: Nazariyeh va Amal*. Tehran: Nashr-e Ney. [in Persian]

Discourse analysis of the discourse constructions of the documents of Imams Ali's letters to Muawiyah, the model of Laklau and Mouffe

Razieh Heydarpour*
(M.A. Graduate of the Department of Arabic Language, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran)
Atefeh Rahmani
(Ph.D. Candidate in Arabic Language and Literature, Shahid Madani University of Azerbaijan, Tabriz, Iran)
Narges Ansari
(Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran)

Abstract
Critical discourse analysis is a new and emerging branch of human knowledge that examines texts with a critical eye. Critical discourse analysis is a deep look and purposeful analysis that is done in order to recognize and create knowledge, and it is brought up in the discourse analysis of power relations and the investigation of discourse-oriented constructions. One of the areas of critical discourse analysis is Lacla and Chantal Mouffe's theory. Lacla and Mouffe's criticism examines the discourse structures of evidence and different discourse chains and examines prominent theorizing. The research is based on the descriptive and analytical method, and based on this method and within the framework of the critical theory of Lacla and Moff, it examines the letters of Imam Ali to Muawiyah. The present results indicate the fact that proving the legitimacy of the caliphate as well as proving the incompetence and incompetence of Muawiyah in office is against the central and central signs of his letters. There are other scattered and floating signs in the text of these letters that strengthen the central sign. The discourse constructions in these letters seek to legitimize the caliphate of Imam Ali and exclude and marginalize the rival discourse

Keywords: critical discourse analysis, circular discourse constructions, Laklau and Mouffe, Nahj al-Balagha's letters

---

Extended Abstract (ChatGPT, OpenAI, 2026)

Introduction
Critical discourse analysis has become an important interdisciplinary approach for interpreting religious and historical texts because it reveals the relationship between language, ideology, and power. Sacred texts are closely connected to political and social realities, and discourse analysis helps uncover the hidden meanings and ideological structures embedded within them. Among the major approaches in this field is the theory of Ernesto Laclau and Chantal Mouffe,

which focuses on concepts such as central signifiers, hegemony, antagonism, and articulation. Their theory examines how discourse constructs authority and marginalizes competing ideologies through linguistic and symbolic strategies.

The present study analyzes the letters of Imam Ali to Muawiya ibn Abi Sufyan in Nahj al-Balagha using the discourse theory of Laclau and Mouffe. The research investigates how Imam Ali constructs a discourse of legitimacy, justice, and moral authority while simultaneously challenging the political discourse of Muawiya. Since discourse is inseparable from its historical and social context, the study also considers the political tensions of the early Islamic period and the struggle over leadership within the Muslim community.

Previous studies have examined Nahj al-Balagha through various discourse-oriented approaches, especially those influenced by Halliday and Fairclough. However, few studies have applied the discourse model of Laclau and Mouffe to Imam Ali's letters. The present research therefore seeks to fill this gap by examining how discursive structures, linguistic strategies, and ideological oppositions are employed to establish Imam Ali's legitimacy and undermine the rival Umayyad discourse.

Methodology

The study adopts a descriptive-analytical method based on the critical discourse theory of Laclau and Mouffe. Selected letters addressed by Imam Ali to Muawiya are analyzed as political and ideological texts in which language serves not only as communication but also as a means of exercising power and shaping public consciousness. The research focuses on the interaction between linguistic structures and sociopolitical realities in order to uncover the hidden ideological dimensions of the discourse.

Several key concepts from Laclau and Mouffe's theory guide the analysis. The first is the central signifier, which functions as the organizing core of discourse. In Imam Ali's letters, legitimacy, justice, and rightful leadership represent the dominant signifiers around which other concepts are organized. The analysis also examines floating signifiers, whose meanings remain contested between competing discourses. Terms such as Islam, leadership, peace, and authority are interpreted differently within the discourses of Imam Ali and Muawiya.

The study further investigates antagonism, otherness, foregrounding, and marginalization. Imam Ali constructs his discourse through opposition to Muawiya's political claims and moral character. Chains of equivalence and difference are also analyzed to determine how concepts such as faith, truth, and justice are connected to Imam Ali's discourse, while tyranny, deception, and worldly ambition are associated with the rival discourse. Finally, the concepts of hegemony and deconstruction are examined to show how Imam Ali seeks to dismantle the ideological foundations of Muawiya's authority.

Results

The analysis reveals that the dominant central signifier in Imam Ali's discourse is legitimate leadership based on justice, faith, and moral superiority. All other signifiers reinforce this central meaning. Imam Ali repeatedly emphasizes his early acceptance of Islam, closeness to the Prophet, and commitment to religious values, while portraying Muawiya as driven by worldly ambition and political manipulation. Through this contrast, the discourse establishes a clear moral and ideological distinction between the two sides.

Floating signifiers such as Islam and leadership acquire different meanings depending on the discourse in which they are articulated. Imam Ali redefines leadership as a moral and religious responsibility rooted in justice and truth, whereas Muawiya's discourse associates authority with political control and tribal influence. Similarly, the concept of peace is presented by Imam Ali not as compromise for political gain, but as a principle inseparable from justice and ethical conduct. These reinterpretations allow Imam Ali to challenge the meanings promoted by the rival discourse.

The study also demonstrates that antagonism and otherness play a central role in constructing discursive identity. Imam Ali portrays Muawiya as representing deception, sedition, and deviation from authentic Islamic principles. References to falsehood, greed, and resemblance to unbelieving ancestors function as rhetorical strategies for delegitimizing Muawiya's claims to authority. In contrast, Imam Ali's discourse foregrounds values such as sincerity, justice, and devotion to Islam.

Foregrounding and marginalization appear as important discursive mechanisms throughout the letters. Imam Ali highlights his own legitimacy and moral authority while marginalizing Muawiya's political ambitions. Through metaphors of blindness, confusion, and moral deviation, Muawiya is depicted as unfit for leadership. The discourse therefore weakens the rival ideological system and prevents it from achieving hegemony within the Muslim community.

The analysis further shows that Imam Ali constructs chains of equivalence linking justice, piety, truthfulness, and legitimate succession. Opposed to these are chains associated with tyranny, deception, and innovation. These interconnected signifiers simplify the political conflict into a moral opposition between truth and falsehood. Imam Ali's discourse thus seeks to stabilize its ideological framework while dismantling the foundations of the Umayyad discourse.

Conclusion

The study concludes that Imam Ali's letters to Muawiya represent a highly sophisticated political and religious discourse shaped by ideological conflict and historical circumstances. Through the framework of Laclau and Mouffe, it becomes clear that Imam Ali constructs a discourse centered on justice,

legitimacy, and faith while simultaneously undermining the rival discourse through antagonism, marginalization, and deconstruction. Language in these letters functions as a strategic tool for shaping political awareness and defending moral authority.

The findings demonstrate that the central signifier of legitimate leadership organizes the entire discourse and determines the meanings of surrounding signifiers. Floating signifiers such as Islam and authority are strategically redefined to support Imam Ali's ideological vision. The discourse also relies heavily on oppositional binaries such as truth versus falsehood and justice versus tyranny in order to reinforce ideological boundaries and strengthen persuasive power.

The research further highlights the effectiveness of critical discourse analysis in interpreting classical Islamic texts. The theory of Laclau and Mouffe provides a valuable framework for understanding how political legitimacy is constructed through discourse and how competing ideologies struggle for dominance. Imam Ali's discourse emerges as a model of ethical and political resistance against manipulation and authoritarianism.

Ultimately, the study emphasizes the enduring intellectual and rhetorical value of Nahj al-Balagha. Imam Ali's letters reveal how discourse can function simultaneously as political resistance, moral instruction, and ideological critique. By exposing the contradictions of the rival discourse and affirming principles of justice and truth, Imam Ali presents a vision of leadership grounded in ethical responsibility and social guidance.

فصلنامه مطالعات ادب اسلامی
دوره ۴، شماره ۳، پیاپی ۱۰، زمستان ۱۴۰۴

فصلية دراسات الأدب الإسلامي
السنة ۴، العدد ۲، التسلسل ۱۰، شتاء ۲۰۲۶

تحلیل کارکرد معنایی تفاوت الفاظ در داستان حضرت موسی (ع) در قرآن کریم

محمداکبر میربلوچ[۱] (کارشناسی ارشد رشته علوم قرآن و حدیث، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران)
ولی اله حسومی*[۲] (دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه میبد، میبد، ایران)
هادی زینی ملک‌آباد[۳] (استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران)

DOI: 10.22034/jilr.2025.140865.1145

CC BY

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۱۴
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۱
صفحات: ۷۷-۱۰۱
تاریخ الوصول: ۲۰۲۴/۰۳/۰۴
تاریخ القبول: ۲۰۲۵/۰۳/۱۱

چکیده

قرآن کریم برای هدایت‌کردن انسان‌ها از روش‌های متعددی استفاده کرده است، از میان این روش‌ها نقل داستان انبیا و پیروان آنها از جذابیت خاصی برای هدایت برخوردار است. داستان حضرت موسی (ع) که در این پژوهش مورد بررسی قرار گرفته، از جمله داستان‌های پر تکرار قرآن کریم است. بدین صورت که گاهی بخشی از داستان در چندین سوره، با الفاظ متفاوت آمده است که به‌ظاهر تکرار؛ اما هر لفظ و جمله آن برای بیان نکته‌ای آمده است و عناصر یک صحنه از داستان با هم تفاوت‌های معنایی دارند. نتایج این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی نشان می‌دهد که علت اصلی اختلاف الفاظ داستان بستگی به بافت و غرض سوره‌ای دارد که صحنه‌ای از داستان در آن سوره نقل شده است. مثلاً در سوره طه بحث تجلی سایهٔ عطوفت و مهربانی خداوند بر وادی مقدس و حضرت موسی است؛ لذا بحث فرار حضرت موسی به عقب هنگام دیدن اژدها در این سوره نیامده است یا در سوره بقره که محل بیان نعمت‌های الهی بر بشریت است نوع خطاب خداوند به بنی‌اسرائیل در این سوره با دیگر سوره‌ها متفاوت است؛ لذا آوردن یک صحنه از داستان در چندین جا از قران تکرار نیست؛ بلکه برای بیان نوع جدیدی از اسلوب قرانی است و هدف تازه را دنبال می‌کند.

کلید واژه: داستان حضرت موسی، قرآن، تفاوت تعابیر، تشابه لفظی

---

[۱] پست الکترونیک: m.mirbaloch1370@gmail.com
[۲] نویسنده مسؤول؛ پست الکترونیک: hasoomi@meybod.ac.ir
[۳] پست الکترونیک: zeini@theo.usb.ac.ir

تحليل الوظيفة الدلالية لاختلافات الكلمات في قصة النبي موسى (ع) في القرآن

الملخص

لقد استخدم القرآن الكريم العديد من الأساليب لإرشاد الناس، ومن هذه الأساليب أن قصة الأنبياء وأتباعهم لها جاذبية خاصة للهداية. تعتبر قصة النبي موسى (ع) التي يتناولها هذا البحث من أكثر القصص تكراراً في القرآن الكريم.. و بهذه الطريقة، يُذكر أحيانًا جزء من القصة في عدة سور، بكلمات مختلفة، مما يبدو وكأنه تكرار؛ لكن كل كلمة وكل جملة تهدف إلى التعبير عن نقطة ما، وعناصر مشهد القصة لها معاني مختلفة. وتظهر نتائج هذا البحث باستخدام المنهج الوصفي التحليلي أن السبب الرئيسي لاختلاف ألفاظ القصة يعتمد على سياق وهدف السورة التي روى فيها مشهد من القصة. فمثلاً في سورة طه يدور الحديث عن ظهور رحمة الله وإحسانه على الوادي المقدس والنبي موسى؛ ولذلك فإن الحديث عن النبي موسى وهو يتراجع عندما رأى التنين لم يرد في هذه السورة، ولا في سورة البقرة، وهي موضع نعمة الله على البشرية، ونوع خطاب الله لبني إسرائيل في هذه السورة. يختلف عن سائر السور . ولذلك فإن إحضار مشهد من القصة في عدة مواضع من القرآن ليس تكراراً؛ بل هو للتعبير عن نوع جديد من الأسلوب القرآني ويسعى إلى هدف جديد.

الكلمات المفتاحية: قصة النبي موسى، القرآن، اختلاف التأويل، التشابه اللفظي

مقدمه

قرآن کریم تاریخ امت‌های گذشته را در سوره‌های مختلف به تصویر کشیده است از بدو خلقت انسان تا داستان حضرت رسول اکرم (ص) که آخرین پیامبران است؛ ولی در بسیاری از موارد فقط اسم بعضی از پیامبران را ذکر کرده است و در جای دیگر، داستان پیامبر دیگری را با تفصیل بیشتری بیان می‌کند. داستان حضرت موسی (ع) در قرآن به‌تفصیل آمده است؛ از نحوه ولادت، پرورش در قصر فرعون و فرار به‌سوی مدین از ترس فرعونیان، ده سال زندگی در مدین، ازدواج با دختر حضرت شعیب، مبعوث‌شدن به پیامبری و مواجهه با فرعون و نجات بنی‌اسرائیل.

بیان مسأله

ازآنجاکه گاهی یک قسمت از داستان حضرت موسی در چندین سوره مختلف و با الفاظ متفاوت بیان شده است حجم زیادی از آیات متشابه لفظی قرآن را به خود اختصاص داده است. به‌عنوان‌مثال در سوره بقره آیاتی که خطاب به بنی‌اسرائیل و برای سرزنش آنها است، تشابه زیادی با هم دارند؛ یا آیات سوره اعراف که مواجهه موسی با فرعون را به تصویر کشیده است، شبیه به هم هستند. در سوره قصص ابتدای ولادت حضرت موسی مفصل بیان می‌شود و در ادامه نحوه پرورش وی در قصر فرعون و در ادامه داستان، دلیل اخراج موسی از مصر و رفتن به‌سوی مدین و ازدواج با دختر شعیب و بعثت موسوی بیان می‌شود. این مضامین در سوره طه با تقدیم وتأخیر آمده‌اند؛ ولی در سوره قصص به ترتیب ذکر شده‌اند. داستان حضرت موسی (ع) علاوه بر این، در سور مختلف علی‌رغم تشابه لفظی، تفاوت‌هایی از نوع حذف و اضافه، تقدیم وتأخیر، تبدیل و تغییر کلمات دارد. تحلیل علت این تفاوت‌ها مسأله‌ی نوشتار حاضر است و پاسخ به سؤالات زیر دنبال می‌شود:

سؤالات تحقیق

۱. داستان حضرت موسی(ع) در قرآن چگونه طرح شده است؟

۲. کارکرد معنایی تغییر الفاظ در مواردی که داستان تکرار شده است چیست؟

جهت پاسخ به سؤالات فوق، در این نوشتار ماجرای حضرت موسی به ترتیب زمانی از آغاز تولد و آیات مطابق این سیر زمانی بررسی شده‌اند. توجه به ترتیب زمانی در داستان‌های قرآنی می‌تواند به روشن شدن زوایای مختلف آن داستان‌ها کمک کند.

پیشینه تحقیق

تا آنجایی که نگارنده بررسی کرده است نوشته مستقلی که آیات مربوط به داستان حضرت موسی را به این ترتیب و به طور مستقل و جداگانه مورد بررسی قرار داده و در یک عنوان گنجانده باشد

یافت نشد؛ بلکه هر نویسنده‌ای در مقامی به بعضی از آیات اشاره داشته است. برخی نیز با رویکردهای متفاوت به بررسی داستان حضرت موسی(ع) پرداخته‌اند از جمله: رؤیا مقصودی(۱۳۹۲) در پایان‌نامه «شباهت‌ها و تفاوت‌های داستان حضرت موسی در سوره‌های قصص و طه» به بررسی این داستان در این دو سوره پرداخته و معتقد است یکسان بودن حوادث و شخصیت داستان به‌گونه‌ای روایت شده که گویا دو داستان مجزا هستند و این خود از وجوه اعجاز قرآن است و به این نتیجه رسیده است که حوادث و دیگر عناصر داستان متأثر از بافت و غرض هر سوره هستند. پایان‌نامه «آیات متشابه لفظی در داستان حضرت موسی» نوشته‌ی کلثوم افضلی (۱۳۹۴) در این اثر به بررسی آیات متشابه لفظی پرداخته شده است به‌خصوص آیاتی که نقش واژگان در آنها پررنگ‌تر است و یافتن حکمت تفاوت تعابیر در آیات متشابه مدنظر بوده است که از جهت روش و همچنین تحلیل‌ها با نوشتار حاضر متفاوت است. اما نوشتار حاضر با تمرکز بر سیر زمانی داستان حضرت موسی (ع) به دنبال آن است که تفاوت تعابیر قرآن در این داستان را متناسب با زمان و شرایط داستان و ارتباط آن با مضمون کلی سوره، مورد تحلیل قرار دهد.

چارچوب نظری

مفهوم لغوی و اصطلاحی متشابه

لغت‌شناسان می‌گویند شبه در اصل بر چیزی اطلاق می‌شود که از نظر شکل، رنگ و یا اوصاف شبیه چیز دیگری باشد تا آنجا که در تشخیص مانعی ایجاد کند. (ابن فارس،۱۳۹۹: ۳ /۱۴۳) در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که مضمونی تقریباً واحد و تعبیراتی شبیه یکدیگر را دارا هستند؛ ولی برخی کلمات آنها با هم تفاوت دارد از جمله تفاوت‌ها می‌توان به تغییر و تبدیل کلمات حذف و اضافه تقدیم‌وتأخیر اشاره کرد به این دسته از آیات متشابه می‌گویند. متشابه در معنای کلی برای دو مدلولِ – معنوی و لفظی- به کار می‌رود.

متشابه معنوی: که معنای ظاهر منظور نیست این نوع متشابه در برابر محکم به کار می‌رود چنانچه در سوره آل‌عمران آیات قران به دودسته تقسیم شده‌اند آیات متشابه و محکم. متشابه لفظی(ظاهری): در تعدادی از آیات قرآن الفاظ مشابه به‌گونه‌ای به کار رفته‌اند که در ظاهر به هم شبیه هستند؛ ولی اهداف متفاوتی را دنبال می‌کنند و تفاوت‌هایی را با یکدیگر دارند. در آیاتی از قرآن کریم برای بیان موضوع و یا موضوعاتی از الفاظ شبیه به هم استفاده شده و دراین آیات تفاوت‌هایی مانند معرفه و نکره زیادت و نقصان، تفاوت در به‌کارگیری حرف جر، تقدیم‌وتأخیر، مجمل و مفصل وجود دارد.

آیات متشابه لفظی بر اساس شباهت و تفاوت به دودسته تقسیم می‌شوند: الف: مشابه تام یا تکرار که بر دو قسم است: ۱- تکرار لفظ با کلمه مترادف: در تکرار لفظی گاهی یک کلمه را با

آوردن مترادف آن تکرار می‌کنند مانند: ضَیِّقاً حَرَجاً و غرابیب سود ۲- تکرار با ذکر عین لفظ اول: این نوع تکرار در اسم، فعل، و حرف و جمله می‌آید. مانند: قواریرا قواریرا. فمهل الکافرین امهلهم رویداً. فَاِنَّ مع العسر یسرا اِنَّ مع العسر یسرا. (سیوطی، ۱۳۸۷: ۲ /۲۳۸) در قرآن کریم آیاتی هستند که بدون هیچ تفاوتی تکرار شده‌اند، تکرار آنها نه‌تنها از فصاحت کلام نکاسته است؛ بلکه فصیح بودن آن را ثابت کرده؛ زیرا تکراری مذموم است که بدون فایده باشد؛ ولی در قرآن کریم هیچ تکراری بدون فایده نیست نمونه‌های تشابه تام آیه بسم‌الله الرحمن الرحیم یا آیه سوره ۱۳۴ و ۱۴۱ بقره. ب: تشابه ناقص: آیاتی از قرآن کریم هستند که به هم شبیه هستند؛ ولی تفاوت‌های اندکی با یکدیگر دارند که این تفاوت‌ها گاهی با ابدال حروف یا ابدال کلمات، تقدیم وتأخیر، تفاوت در تأکید یا تفاوت در اعراب هستند. (زرکشی،۱۳۷۶: ۱۴۵)

تحلیل داستان حضرت موسی(ع) در قرآن کریم

بحث داستان حضرت موسی علیه‌السلام در قرآن کریم هم در سوره‌های مکی و هم در سوره‌های مدنی مطرح شده است. حضرت موسی (ع) از جمله پیامبرانی است که به‌سوی بنی‌اسرائیل فرستاده شده است و داستان او از طولانی‌ترین داستان‌های سراسر قرآن است. این داستان به صورت مفصّل تنها در ده جای قرآن و در ده سوره ذکر شده است. البته در سی و چهار سوره از سوره‌های قرآن کریم به نحوی از ماجرای حضرت موسی و فرعون سخن به میان آمده است. ازآنجاکه داستان در پنج سوره‌ی قصص، شعرا، اعراف، بقره، طه از شرح و بسط بیشتری برخوردار است، تحلیلی آیات متشابه داستان مطابق همین ترتیب مورد بررسی قرار می‌گیرند. اکثر متشابهات داستان در سوره نمل و قصص هستند البته سوره قصص از تفصیل بیشتری برخوردار است و در مقام خوف و ترس نازل شده است؛ ولی سوره نمل مقام تکریم حضرت موسی و بشارت برای او هست؛ به‌خاطر همین رویکردِ دو سوره است که تعابیر آن دو از یک صحنه مختلف شده‌اند. تنها در سوره قصص به اکثر زوایای زندگی حضرت موسی از تولد، کودکی، جوانی، ازدواج نبوت و دعوت به یکتاپرستی توجه شده است. لذا سیر داستان از این سوره دنبال می شود.

بخش‌های داستان حضرت موسی (ع) در سوره قصص

تنها در این سوره هست که از بخش نخست داستان - یعنی تولد حضرت موسی سخن- به میان آمده است (نک: قصص ۴) این سوره مکی است. زمانی نازل شده است که مسلمانان در مکّه گروه اندک و ضعیفی بودند. ولی مشرکان صاحبان قدرت و جاه و مقام و منزلت بودند. این سوره نازل گردید تا معیارها و مقیاس‌های حقیقی برای نیروها و ارزش‌ها مثل جوانمردی، پیشوای حق و باطل و... را مشخص و معیّن کند. (المخلص، ۱۳۹۳: ۳۷۷/۴)

داستان در این سوره سه بخش را شامل می‌شود:

۱- تولّد موسی علیه السلام

۲- جوانمردی حضرت موسی و فرزانگی و دانشی که خدا به او داد.

۳- فریاد زدن او از سوی یزدان، و موظّف کردن او به رسالت آسمان.

در ادامه از رویاروی شدن با فرعون و درباریانش سخن می‌رود، و بیان می‌شود که چگونه موسی و هارون را تکذیب کردند، و سرانجام چه شد. سرانجام غرق شدن است که تند و سریع و مختصر بیان می‌شود. فرعون تمام تدابیر را کرد تا حضرت موسی زنده نماند تا آنجا که دایگانی را بر سر زنان حامله گمارد تا وقت وضع‌حمل آن‌ها را زیر نظر بگیرند که اگر پسری به دنیا آوردند فوراً کشته شود. (ابن کثیر،۱۴۲۳: ۳۱۰) اما خداوند به مادر پریشان و هراسان الهام می‌کند که چگونه عمل بکند (قصص:۷) این صحنهٔ نخستین داستان، صحنهٔ مادر پریشانی است که پیام اطمینان‌بخش را دریافت کرده و به او وعده بازگرداندن پسرش داده می‌شود. (ابن کثیر،۱۴۲۳: ۳۱۲) در صحنه دوم (**فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ**) (قصص:۸) این دست قدرت خدا است که پسر بچه را به دست آنها رسانده و سپس (نک: قصص:۹) با مداخله همسر فرعون زنده می ماند. تعبیر قرآنی: ﴿**وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِغًا**﴾(قصص:۱۰) دل مادر مسکین را به شکل زنده‌ای برای ما به تصویر می‌کشد؛ یعنی دل مادر حضرت موسی از تمام امور دنیوی خالی شد و تنها به فکر فرزند خود بود. (ابن کثیر،۱۴۲۳، ۳۱۰) به عبارتی دیگر دل مادر حضرت موسی به‌وسیله وحی الهی آرام گرفت و دیگر خوف و ترسی نداشت (طباطبائی،۱۳۹۰: ۱۶/ ۵) در ادامه داستان با عدم پذیرش دیگران سرانجام مادر حضرت موسی، با عنوان دایه‌ای مهربان به موسی می‌رسد(قصص:۱۲و۱۳) بازگرداندن حضرت موسی به مادرش، در سوره قصص با تعبیر فَرَدَدْنَاهُ و در سوره طه فَرَجَعْنَاک آمده، که هر چند از نظر معنای یکی هستند؛ ولی کلمه «رجع» ثقیل است؛ لذا فتحهٔ کاف خطاب مناسب با آن است؛ اما کلمه الرد خفیف است و ضمهٔ هاء ضمیر مناسب با آن است.(سنیکی زین الدین۱۴۰۳: ۳۶۴/۱) و نکته دوم آن است که ﴿**فَرَدَدْنَاهُ**﴾ مناسب با آیهٔ قبل ﴿**انا رادوه الیک**﴾ آمده است.

صحنه دوم بلافاصله زمانی است که موسی رشد پیدا کرده و قد کشیده است و خدا بدو دانش و فرزانگی بخشیده است (قصص:۱۴) داستان با کمک‌خواهی فردی بر علیه قبطی و کشتن قبطی توسط موسی (ع) ادامه می‌یابد (قصص:۵) موسی ع از کشتن قبطی پشیمان است و به درگه خداوند طلب بخشش می‌کند (قصص:۱۶) احوال موسی با عبارت ﴿**فَأَصْبَحَ فِي الْمَدِينَةِ خَائِفًا يَتَرَقَّبُ**﴾ به خصوص واژه «یترقب» (یعنی می‌پائید و انتظار می‌کشید)، به تصویر می‌کشد که ترسان و هراسان است و هر لحظه‌ای انتظار شر و بلا را می‌کشد.

در ادامه ناگهان سر و کلّه مرد اسرائیلی دیروزی پیدا می‌شود و موسی به سمت او حمله می‌کند (قصص:۱۹) شیوهٔ مخاطب قرار دادن و موضوع خطاب موسی(ع) نشان می‌دهد موسی در آن زمان جزو مردان و اطرافیان فرعون نبوده است: ﴿**وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يسْعَى قَالَ يا مُوسَى إِنَّ الْمَلأَ يأْتَمِرُونَ بِک لِيقْتُلُوک فَاخْرُجْ إِنِّي لَک مِنَ النَّاصِحِينَ**﴾(قصص:۲۰) با پیام خیرخواهی آن فرد، موسی از شهر خارج شد، و داستان با رویارویی با شعیب و دخترانش ادامه می‌کند (قصص:۲۳، ۲۴) سرآغاز سخنان شعیب با «لا تَخَفْ» و علت نترسیدن با عبارت ﴿**نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ**﴾(قصص:۲۵) به موسی اطمینان و آرامش می‌دهد و این بخش از داستان با ازدواج موسی با یکی از دختران شعیب و تعهد خدمت ده ساله او به پایان می‌رسد.

بخش بعثت حضرت موسی: پس از پایان تعهد و حرکت موسی از مدین به مصر با آیه ﴿ **فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا قَالَ لأَهْلِهِ امْكثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ لَعَلَّكمْ تَصْطَلُونَ**﴾(قصص:۲۹) آغاز می‌شود. همین صحنه در سوره نمل با این تعابیر آمده است: ﴿**إِذْ قَالَ مُوسَى لأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَارًا سَآتِيكمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ آتِيكمْ بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَعَلَّكمْ تَصْطَلُونَ**﴾(نمل:۷)؛ در سوره قصص لفظ ﴿**وَسَارَ بِأَهْلِهِ- امْكثُوا**﴾ اضافه شده‌اند؛ چون مبنای سوره بر تفصیل است ولی چنانکه ملاحظه شد، این الفاظ در سوره نمل ذکر نشده است. الفاظی از قبیل ﴿**فَإِذَا خِفْتِ عَلَيهِ، فَأَصْبَحَ فِي الْمَدِينَةِ خَائِفًا؛ فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا؛ وَلا تَخَفْ؛ فَأَخَافُ أَنْ يقْتُلُونِ؛ إِنِّي أَخَافُ**﴾ فقط در سوره قصص آمده‌اند؛ چون مقام سوره مقام خوف و ترس است. تفاوت کلمات -لَعَلِّي آتِيكمْ مِنْهَا- در سوره قصص و -سَآتِيكمْ مِنْهَا- در سوره نمل بدان خاطر است که سوره قصص مقام خوف است و شخص ترسان نمی‌تواند از روی یقین سخن بگوید؛ لذا کلمه (لَعَلِّي) که دلالت بر امید و ترجی می‌کند، آمده و در کل سوره این مورد قابل‌مشاهده است مانند ﴿**عَسَى أَنْ ينْفَعَنَا؛ عَسَى رَبِّي أَنْ يهْدِينِي**﴾ ولی مقام سوره نمل مقام قطع و یقین است؛ لذا الفاظ یقین در آن آمده است (سامرائی، ۱۴۲۳: ۱/ ۹۱)

تفاوت کلمه أَتَاهَا و جَاءَهَا

همچنین صحنه رویارویی موسی با اتفاق بزرگ و شگفتی او در سوره قصص: ﴿**فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِي مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الأَيمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ**﴾ (قصص:۳۰) با تفصیل بیشتری نسبت به سوره نمل ﴿ **فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِي أَنْ بُورِک مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حولها وَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ** ﴾(نمل:۸) آمده است. تفاوت کلمه أَتَاهَا و جَاءَهَا در این دو آیه محل تأمل است. از نظر معنایی فعل (جاء) به نسبت فعل (أتی) در اموری که با مشکل و دشواری همراه است،

به کار می‌رود. چون در سوره نمل که مقام قطع و یقین بود فعل (جاء) آمده است.(سامرائی، ۱۴۲۳: ۱۰۵/۱)؛ و نکته دوم این است که فعل(آتی) در آیهٔ قبلی سوره نمل دو بارآمده است لذا برای اینکه ثقل لسانی پیش نیاید از فعل «أتی» به «جاء» عدول شده است. (کرمانی، ۱۳۹۶: ۱/ ۱۹۱)

تفاوت تعابیر إِنَّک مِنَ الآمِنِینَ با إِنِّی لَا یخَافُ لَدَی المُرْسَلُونَ

موقع انداختن عصا، تعابیر در سوره قصص به صورت، ﴿**یا مُوسَی أَقْبِلْ وَلا تَخَفْ إِنَّک مِنَ الآمِنِین**﴾(قصص:۳۱) ذکر شده است؛ اما در سوره نمل ﴿**یا مُوسَی لاَ تَخَفْ إِنِّی لَا یخَافُ لَدَی المُرْسَلُونَ**﴾(نمل:۱۰) آمده است؛ دلیل این است که مقام سوره قصص مقام خوف است؛ لذا تعبیر ﴿**إِنَّک مِنَ الآمِنِینَ**﴾ مناسب همین مقام آمده است؛ بنای سوره نمل بر اکرام حضرت موسی(ع) است و تعبیر ﴿**إِنِّی لَا یخَافُ لَدَی المُرْسَلُونَ**﴾ که اشاره به آن دارد که ای حضرت موسی تو از جمله مرسلین هستی، مناسب رویکرد سوره است(سامرائی، ۱۴۲۳: ۸۸/۱)؛ در مورد اینکه انبیاء مگر خوف دارند، صاحب تفسیر نور می‌نویسد: «انبیاء در جنبه بشری، همچون سایر انسان‌ها نسبت به اموری دغدغه و ترس داشته‌اند.» (قرائتی ۱۳۸۴: ۹/ ۵۱)

تفاوت فعل اسْلُک و أَدْخِلْ

تعبیر ﴿**اسْلُک یدَک فِی جَیبِک تَخْرُجْ بَیضَاءَ مِنْ غَیرِ سُوءٍ وَاضْمُمْ إِلَیک جَنَاحَک مِنَ الرَّهْبِ**﴾ (قصص: ۳۲) با ﴿**وَأَدْخِلْ یدَک فِی جَیبِک تَخْرُجْ بَیضَاءَ مِنْ غَیرِ سُوءٍ**﴾(نمل:۱۲) تفاوت دارد. فعل (اسْلُک) مصدر آن دلالت بر دخول به‌آسانی دارد بر خلاف ادخال و مشتقات آن‌که دال بر مشقت و سختی است؛ لذا مناسب آن است که در مقام خوف و ترس فعل اسْلُک بیایید و در مقام امن و امنیت فعل وَأَدْخِلْ. (سامرائی ۱۴۲۳: ۹۰/۱)

در ادامه سوره قصص، درخواست همراهی هارون توسط موسی برای ارشاد فرعون (قصص: ۳۴، ۳۵) و ماجرای رویارویی با ساحرا مطرح می‌شود (قصص:۳۷، ۳۸) اما جزئیات گفتگو با ساحران در این سوره وجود ندارد؛ بلکه صحنه مبارزهٔ با آنها به تصویر کشیده شده است، تا فرجام کار با عبارت ﴿**وَاسْتَکبَرَ هُوَ وَجُنُودُهُ فِی الأَرْضِ به غیر الْحَقِّ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ إِلَینَا لا یرْجَعُونَ**﴾ (قصص:۳۹) بیان شود.

صحنه‌های داستان در سوره شعراء

داستان حضرت موسی در سوره قصص به‌صورت مفصل آمده و در سوره اعراف ضمن بیان تاریخ بنی‌اسرائیل است؛ اما موضوع سوره شعراء تفصیل مقابله با فرعون است و بخش مفصل داستان در این سوره بیان‌شده است. این سوره دو چیز را به طور مفصل و واضح بیان می‌کند: ۱- تفصیل مقابله

با فرعون ۲- قوت مقابله و مبارزه‌طلبی. اکثر اختلاف الفاظ ناظر به همین دو دلیل هستند که در ادامه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

صحنه مواجهه حضرت موسی(ع) با فرعون

در سوره شعراء داستان حضرت موسی از مواجهه با فرعون شروع می‌شود تا عاقبت تکذیب و روی‌گردانی از رسالت انبیاء را به مشرکان نشان دهد(نک: شعراء:۱۰-۲۶) این جریان در سوره طه و اعراف با اختلاف در الفاظ ذکر شده است. رفتن به‌سوی فرعون : این جریان در سوره طه و اعراف با اختلاف در الفاظ ذکر شده است: ﴿**فَأْتِیاهُ فَقُولا إِنَّا رَسُولا رَبِّک فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِی إِسْرَائِیلَ**﴾ (طه: ۴۷) ﴿**وَقَالَ مُوسَی یا فِرْعَوْنُ إِنِّی رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِینَ* حَقِیقٌ عَلَی أَنْ لا أَقُولَ عَلَی اللَّهِ إِلا الْحَقَّ قَدْ جِئْتُکُمْ بِبَیِّنَةٍ مِنْ رَبِّکُمْ فَأَرْسِلْ مَعِی بَنِی إِسْرَائِیلَ**﴾(اعراف:۱۰۴-۱۰۵)

در سوره شعراء ﴿**فَأْتِیا فِرْعَوْنَ**﴾ به اظهار اسم ﴿ **فَأْتِیا فِرْعَوْنَ فَقُولا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِینَ* أَنْ أَرْسِلْ مَعَنَا بَنِی إِسْرَائِیلَ**﴾ (شعراء:۶-۱۷) و در سوره طه فَأْتِیاهُ با ضمیر آمده است؛ در سوره طه چون در ماقبل ذکر فرعون هست؛ لذا به ضمیر به آن اشاره نمود؛ اما نکته مهم در سوره شعراء این هست که در ابتدا آمده ﴿**وَإِذْ نَادَی رَبُّک مُوسَی أَنِ ائْتِ الْقَوْمَ الظَّالِمِینَ**﴾ (شعراء:۱۰) اگر در اینجا ضمیر آورده می‌شد وهم آن بود که حضرت موسی به طرف قوم فرعون فرستاده‌شده است نه خود فرعون لذا تصریح به اسم او شد. (غرناطی، ۱۴۱۰: ۲، ۳۳۹)

تفاوت لفظ: معی و معنا

در مورد «معیت بنی‌اسرائیل» در سوره اعراف با لفظ «معی» مفرد و در سوره شعراء و طه «معنا»؛ یعنی به‌صورت جمع آمده است. در سوره اعراف چون تمام فعل‌ها تنها به حضرت موسی منسوب هستند کلمه «معی» مفرد آمده اما در سوره شعراء و طه چون در ماقبل اسناد فعل به حضرت موسی و هارون با هم است معنا به شکل جمع آمده است. (ابن جماعه ۱۴۱۰: ۱/ ۱۸۲)

تفاوت لفظ ثُعْبَانٌ و کأَنَّهَا جَانٌّ و حَیةٌ تَسْعَی

تبدیل‌شدن عصای حضرت موسی به مار با لفظ ثُعْبَانٌ(نک: شعراء:۳۲؛ اعراف:۱۰۷) و کأَنَّهَا جَانٌّ(قصص:۳۱) و حَیةٌ تَسْعَی(طه:۲۰) تعبیر شده است؛ "حیه" اسم جنس و به معنای مطلق مار است اما ثعبان به معنای اژدها و جانّ به معنای مار کوچک و باریک است؛ برای این اختلاف الفاظ دو دلیل ذکر شده: **اول**: در ذات و هیکل اژدها بود ولی در سرعت و حرکت مانند مار کوچک تند و تیز بود. **دوم**: عصا در ابتدای تبدیل‌شدن مانند مار کوچک بود سپس کم‌کم تبدیل به اژدها می‌شد. اما تعبیر "کانها

جانّ"گویا مانند مار کوچک بود احتمال اول را قوی می‌کند گرچه وجه دوم هم می‌تواند صحیح باشد. (زمخشری ۱۴۰۷: ۳/ ۵۸؛ بغوی ۱۴۱۷: ۹/ ۸۳)

در اینجا یک نکته قابل‌تأمل است و آن اینکه آیات سوره اعراف محل آشکار شدن معجزه موسوی را نشان می‌دهند؛ لذا در آن واژه ثُعبان به معنای اژدها به‌کاررفته است تا فرعون با دیدن آن تحت‌تأثیر قرار بگیرد. ولی واژه حیه از ماده (ح ی ا) به معنای حیات موقع مکالمه حضرت موسی با خدا آمده است تا موسی را متوجه عظمت قدرت خدا نماید که خداوند توانایی زنده کردن جمادات را دارد؛ اما واژه ی جانّ از ماده (ج ن ن) به معنای پوشش و نهان است در وصف حالتی آمده است که حضرت موسی با دیدن عصای در حال حرکت تمام وجود او را ترس و اضطراب فراگرفته بود.

تفاوت تعبیر در ساحر خطاب‌کردن موسی (ع)

در مورد مشاهده معجزه ید بیضا در سوره شعراء آمده است:﴿ **وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ * قَالَ لِلْمَلَإِ حَوْلَهُ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ * يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ * قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَابْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ**﴾(شعراء:۳۳-۳۶) و در سوره اعراف آمده است: ﴿ **وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ *قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ *يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ *قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ *يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَاحِرٍ عَلِيمٍ**﴾ (اعراف: ۱۰۸-۱۱۲) گوینده تعبیر﴿**إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ**﴾ در سوره شعراء خود فرعون است و اطرافیان وقتی از زبان او شنیدند به عامه مردم آن را رساندند؛ چون جمله ﴿**ارجه و اخاه**﴾خطاب به فرعون است نه اطرافیان وی و اگر آنها مخاطب می‌بودند باید صیغه جمع می‌آورد (ارجوه و اخاه). لذا هر دو اسناد درست هستند؛ اما سخن فرعون در سوره شعراء ذکر شده است چون او اولین کسی بود که در امر حضرت موسی را با جمله ﴿**أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا** ...﴾ (شعراء: ۱۸) تردید کرد و این جمله در سوره شعراء است. در سوره شعراء چون اسناد قول به فرعون است و او متمردترین شخص در امر حضرت موسی بود در کلام خود برای رد حضرت موسی از صلابت و تندی بیشتری استفاده می‌کرد و علت اخراج موسی را با کلمه «بسحره» ذکر کرد و از واژه سحّار ﴿ **يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَحَّارٍ عَلِيمٍ**﴾(شعراء:۳۷) که برای مبالغه است استفاده کرده؛ ولی در سوره اعراف چون حکایت قول اطرافیان است و آن‌ها این شدت را نداشتند کلمه‌ی بسحره مذکور نیست. (اسکافی، ۱۴۲۲: ۲/ ۶۴۸)

مؤلف کتاب اسرار البیان می‌نویسد: «در سوره اعراف قائل این جمله اطرافیان فرعون هستند در حالی که در سوره شعراء قائل این قول خود فرعون است؛ زیرا روی کلام با او است پس در آیه سوره اعراف فرعون در اعجاب و خودبینی پادشاهی خود است و خود را بالاتر از آن می‌بینند که لب به

سخن بگشاید؛ اما در سوره شعراء وقتی معجزات حضرت موسی را دید و در مقابل حضرت موسی قرار گرفت جبروت و خودپسندی خود را از یاد برد و خودش همان جمله را به زبان آورد.» (سامرائی، بی‌تا: ۵۴۷/۱)

ذکر و عدم ذکر ترکیب بِرَبِّ الْعَالَمِينَ

در سوره اعراف آیه۱۰۴﴿**إِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ و در سوره شعراء آیه ۱۶﴿**إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ آمده بود؛ اما در سوره طه این جمله نیامده است؛ لذا مناسب است که در ادامه این جملات در این دو سوره بیاید ﴿**آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾(اعراف:۱۲۱؛ شعراء:۴۷) (ابن جماعه ۱۴۱۰: ۱۸۷/۱) بنابراین می‌بینیم که نوعی هماهنگی آیات در یک سیاق وجود دارد.

مقدم و مؤخر بودن لفظ موسی و هارون

تعبیر ﴿**رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ**﴾(اعراف:۱۲۲؛ شعراء:۴۸) در سوره طه با تقدیم هارون به صورت ﴿ **رَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى**﴾(طه:۷۰) امده است؛ توضیح این است که در هر تعبیر قرآنی بر نوعی از فضای ذهنی استوار است. در این آیات فضای ذهنی فرعون این بود که او پرورش دهنده موسی است. اصل ترتیب به این شکل است ﴿**آمنا به رب العالمین رب موسی و هارون**﴾. وقتی ساحران گفتند «رب العالمین» فرعون گفت منظورشان من هستم چون خود را خدا می‌دانست اما وقتی گفتند رب موسی باز گمان کرد که "رب موسی" هم او هست؛ زیرا حضرت موسی را پرورش داده بود اما وقتی گفتند «و هارون» شبهه دور شد و همه فهمیدند که ساحران به رب آسمان‌ها و زمین ایمان آورده‌اند. (نیشابوری، ۱۴۱۶: ۳ /۳۰۱)؛ علاوه بر دلیل معنایی، به جهت موسیقیایی نیز مقدم بودن کلمه موسی در دو آیهٔ اول و مؤخر بودن آن در آیهٔ سوم به خاطر فواصل آیات است(نک: آیات مربوط)

مرجع ضمیر مجرور در کلمه آمَنْتُمْ لَهُ و آمَنْتُمْ بِه

در سوره شعراء پس از نقل جریان معجزه حضرت موسی آمده است: ﴿**قَالَ آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ فَلَسَوْفَ تَعْلَمُونَ لَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ**﴾ (آیه:۴۹) و در سوره اعراف آمده است: ﴿**قَالَ فِرْعَوْنُ آمَنْتُمْ بِهِ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ إِنَّ هَذَا لَمَكْرٌ مَكَرْتُمُوهُ فِي الْمَدِينَةِ لِتُخْرِجُوا مِنْهَا أَهْلَهَا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ**﴾ ضمیر مجرور در (به) به لفظ الله بر می‌گردد و در (له) به حضرت موسی. به این علت که در سوره شعراء بیان مقابله شدید و سخت فرعون و حضرت موسی است و حضرت موسی با دلایل قاطع فرعون را مغلوب کرد و سبب شد که او به انتهای خشم و ناراحتی برسد؛ لذا روی کلام در سوره شعراء به حضرت موسی است به این

شکل که ضمیر مجرور به حضرت موسی بر می‌گردد و بیان‌گر این است که مراد ازجمله‌ی ﴿**إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ**﴾(شعراء:۴۹) حضرت موسی است؛ ولی در سوره اعراف ضمیر (به) به لفظ الله برمی‌گردد و درست نبود که بعد از آن ﴿**إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ**﴾ بیاید؛ لذا ﴿**إِنَّ هَذَا لَمَكْرٌ مَكَرْتُمُوهُ فِي الْمَدِينَةِ**﴾ ذکر شده است. به خاطر خشم و غضب فرعون است که کلامش در سوره شعراء از تأکید بیشتری (فَلَسَوْفَ تَعْلَمُونَ) - مؤکد با لام تاکید-برخوردار است به نسبت سوره اعراف که تنها ﴿**فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ**﴾ آمده است، و خشم فرعونی در سوره شعراء چنان با شدت بیان شده که به ساحران مهلت نداد و گفت ﴿**لَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ**﴾ بدون از اینکه در کلامش حرف عطف آورده شود اما این صلابت در سوره اعراف قابل مشاهده نیست؛ لذا در آنجا حرف ثُمَّ که برای تراخی است آمده؛ ساحران وقتی این طرز برخورد و خشم فرعونی را دیدند کلام خود را هم مؤکد آوردند و گفتند ﴿**لَاضَيرَ انا الی ربنا منقلبون**﴾ و لی در سوره اعراف با این تاکید نیامده است؛ یعنی سوره شعراء مقام تهدید فرعونی است؛ لذا جواب تهدید هم باید داده می‌شد که در کلام ساحران ذکر است. (سامرایی، بی تا: ۹۵ ؛ ابن جماعه، ۱۴۱۰: ۱۸۷/۱)

تفاوت نوع خطاب «قَالُوا يا مُوسَى» با «يا ايها السَّاحِرُ»

پس از آمدن عذاب قوم، در سوره اعراف آمده است: ﴿**وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ الرِّجْزُ قَالُوا يَا مُوسَى ادْعُ لَنَا رَبَّكَ**﴾(آیه۱۳۴) و در سوره زخرف آمده است: ﴿**وَقَالُوا يَا أَيُّهَ السَّاحِرُ ادْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ إِنَّنَا لَمُهْتَدُونَ**﴾(آیه ۴۹) جمهور مفسرین گفته‌اند که خطاب ساحر، برای تعظیم و تکریم است زیرا آن‌ها به شخص عالم و ماهر و چیره‌دست می‌گفتند: «ساحر». (آلوسی ۱۴۱۵: ۱۳/ ۸۸)؛ اما چون فرعونیان با حضرت موسی سخت دشمن بودند نمی‌توان تصور کرد که آن‌ها احترامی برای حضرت موسی قائل بوده‌اند؛ لذا توجیه بهتر این اشکال را می‌توان این‌گونه توضیح داد که: آن‌ها در درون خود، حضرت موسی را ساحر تصور می‌کردند گرچه در ظاهر خطاب به وی گفتند ﴿**يا مُوسَى ادْعُ لَنَا رَبَّكَ**﴾(اعراف:۱۳۴) لذا خداوند آنچه را آن‌ها در دل داشتند در سوره زخرف اظهار کرد.

داستان در سوره بقره

در این سوره بیشترین آیاتی که خطاب به بنی‌اسرائیل هستند با صیغه متلکم مع الغیر و منسوب به خداوند و با حرف ندا آمده است که نشان می‌دهد این آیات در مقام بیان نعمت‌ها هستند و ناظر به دوران پسا فرعون است. در آغاز این سوره، روند گفتار متوجه بنی‌اسرائیل می‌گردد، آنان که در مدینه به گونه‌ی زشتی با رسالت اسلام روبرو گشتند و در نهان و آشکار با آن به نبرد خاستند. و به‌صورت مستمر به نیرنگ پرداختند، و از آن زمان که اسلام در مدینه پیدا شد، لحظه‌ای حیله‌گری

و نیرنگشان، سستی و درنگ به خود نگرفت. انتظار چنین بود که یهودیان در مدینه، نخستین کسانی باشند که به رسالت تازه‌ی اسلام و به پیغمبر جدید، ایمان بیاورند. این درس با ندای آسمانی بزرگی که متوجه بنی‌اسرائیل است، آغاز می‌گردد(بقره:۴۰، ۴۷)

علت تقدیم وتأخیر شفاعت و فدیه

در ادامه در آیه ۴۸ سوره مبارکه بقره ابتدا ﴿**وَلا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلا هُمْ يُنْصَرُونَ**﴾ آمده؛ یعنی ابتدا شفاعت آمده است؛ اما در آیه ۱۲۳ همین سوره ﴿**وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ**﴾، برعکس است؛ در مورد این تقدیم و تأخیر گفته شده است: «مردم دو گروه هستند: گروهی که محبت شدید به مال دارند و گروهی دیگر که از عزت‌نفس بالایی برخوردارند. گروه اول در صورت ارتکاب جرم برای فرار از مجازات به خاطر محبت مال ابتداً به سفارش سفارش کنندگان متوسل می‌شوند و از بذل مال امتناع می‌کنند. اما گروه دوم از همان اولبه بذل مال روی می‌آورند. لذا آیهٔ اول راجع به گروه اول است و آیهٔ دوم مربوط به گروه دوم. (نیشابوری،۱۴۱۶: ۱/ ۲۸۰ و رازی،۱۴۲۰،۲: ۸۰ ؛ زین الدین الانصاری۱۴۰۳: ۲۴)؛ قران کریم مشتمل بر نقل از یک اسلوب به اسلوبی دیگر است ولی در عین حال این نقل خالی از حکمت نیست. این آیات در حق بنی‌اسرائیل هست آن‌ها معتقد بودند چون از نسل انبیاء و پیامبران هستند اجداد آن‌ها برایشان شفاعت می‌کنند خداوند در این آیات به آن‌ها گوش زد می‌کند که اگر خودشان عمل نیک نداشته باشند. شفاعت برای آن‌ها سودمند نخواهد بود. (زرکشی، ۱۳۷۶: ۱/ ۱۲۴ و سیوطی ۱۴۰۸: ۱/ ۶۷).

تشریح عذاب سوء با کلمه يذَبِّحُونَ و يقَتِّلُونَ با حذف و ذکر حرف عطف و تشدید فعل

در فضای پس از نزول عذاب، در سوره بقره و ابراهیم در مقام یادآوری نجات از آن عذاب آمده است: ﴿**وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ**...﴾ (بقره:۴۹ و مشابه این تعبیر با فعل ماضی (وَإِذْ أَنْجَيْنَاكُمْ) در ابراهیم:۶ و همین فعل در اعراف: ۱۴۱) و تشریح عذاب سوء با کلمه (يذبّحُونَ) شده و در سوره اعراف با کلمه (يقَتِّلُون) ﴿**وَإِذْ أَنْجَيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُقَتِّلُونَ أَبْنَاءَكُمْ**﴾ (اعراف:۱۴۱)؛ همچنین در سوره بقره بدون حرف عطف و در دو سوره دیگر با حرف عطف آمده است.

در ابتدای سوره بقره بحث خلقت انسان و بیان نعمت‌های بی‌شماری است که خداوند بر آن‌ها ارزانی داشته؛ بر مبنای همین مسئله خطاب به بنی‌اسرائیل می‌فرماید ﴿**يا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِي**﴾ و نجات از چنگال فرعون و شکافته شدن دریا و قبول توبه آن‌ها بعد از گوساله‌پرستی و ارسال من و سلوی بر آن‌ها از جمله این نعمت‌هاست. مطابق با این مقدمه می‌توان گفت که چون

در سوره بقره بیان نعم الهی و شمارش آن‌ها بر بنی‌اسرائیل است کلمه نَجَّینَاکمْ با تشدید که اشاره به کثرت دارد آمده. (کرمانی، ۱۳۹۶: ۱/ ۷۲) و چون در سوره بقره و اعراف کلام منسوب به خداوند است حرف عطف (واو) نیامده است ولی آنچه در سوره ابراهیم است از جمله کلام حضرت موسی است لذا در آنجا حرف عطف آمده است. (غرناطی، ۱۴۱۰: ۱/ ۳۵. و زین الدین الانصاری، ۱۴۰۳: ۲۵)؛ تفاوت یقَتِّلُونَ وَ یذَبِّحُونَ: قتل عام هست و شامل هر نوع سلب حیات می‌شود و از جمله آن ذبح نفس است در سوره بقره مقصود اصلی، یعنی قتل بنی‌اسرائیل را همراه با نوع آن را ذکر کرده است؛ ولی در سوره اعراف فقط قتل آن‌ها بیان شده است. (غرناطی،۱۴۱۰: ۱/ ۳۵)

تفاوت (وَإِذْ قُلْنَا وَإِذْ قِیلَ) و حذف و اضافه شدن کلمهٔ «رَغَدًا»

یادکرد نعمتهای داده شده به بنی اسرائیل متفاوت است؛ خداوند خطابِ بنی‌اسرائیل را در سوره بقره با آیهٔ ﴿**یا بَنِی إِسْرَائِیلَ اذْکُرُوا نِعْمَتِیَ الَّتِی أَنْعَمْتُ عَلَیکم**﴾ شروع کرد شایسته بود فعل ﴿**وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْیةَ فَکلُوا مِنْهَا حَیثُ شِئْتُمْ رَغَدًا...**﴾ (بقره:۵۸) را به خود نسبت دهد و رغداً که برای اکمال نعمت است و با این مضمون مناسبت دارد آورده شود و مقدم بودن جمله ﴿**وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا**﴾ (بقره:۵۸)، و کلمه خطایا که جمع کثرت است و واو در ﴿**وَسَنَزِیدُالْمُحْسِنِینَ**﴾ (بقره:۵۸)که دال بر جمع است همه مناسب این مقام هستند؛ زیرا محل تفصیل است اما سوره اعراف محل توبیخ و زجر برای بنی‌اسرائیل است لذا آیه با صیغه مجهول ﴿**وَإِذْ قِیلَ لَهُمُ اسْکنُوا هَذِهِ الْقَرْیةَ وَکلُوا مِنْهَا حَیثُ شِئْتُمْ**﴾ (اعراف:۱۶۱) آمده و کلمه‌ی رغدا در آن ترک داده شد و قولوا حطهٔ که برای مغفرت ذنوب است مقدم شده و بر سر جملهٔ «سنزید المحسنین» واو نیامده است. (ابن جماعه، ۱۴۱۰: ۱ /۹۷)

فرق بین اسْکنُوا و ادْخُلُوا

دخول در یک مکان بر سکونت مقدم است لذا در سوره بقره(نک: آیه ۵۸) که مقدم است ادخلوا آمده و در سوره اعراف(آیه:۱۶۱) که مؤخر است اسکنوا آمده است (رازی، ۱۴۲۰: ۳/ ۵۲۵) بین داخل شدن در قریه و سکونت در آن مغایرت است؛ زیرا دخول همیشه مستلزم سکونت نیست؛ لذا در سوره اعراف اسکنوا آمد تا واضح بکند که برای آن‌ها حق سکونت هم بوده است (غرناطی، ۱۴۱۰ :۱ /۳۶)؛ بنابراین در تفاوت این دو تعبیر نیز به دنبال تکمیل جزئیات داستان نیز به‌گونه‌ای است.

تفاوت افعال «فَکلُوا- وَکلُوا»

در همان دو آیه مورد بحث (بقره:۵۸؛ آعراف:۱۶۱) تفاوت «فکلوا» و «وکلوا» قابل توجه است؛ زیرا خوردن همیشه بعد از دخول شدن میسر می‌شود نه قبل از آن و نه همراه با آن، به همین دلیل در

مقام ادخلوا با فاء که مفید تعقیب است آمده ولی خوردن می‌تواند همراه با سکونت باشد و لازم نیست که حتماً بعد از آن باشد (غرناطی، ۱۴۱۰: ۱/ ۳۶)

تفاوت « وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ - وَقُولُوا حِطَّةٌ وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا»

مخاطبین ایات دو گروه بودند: نیکوکاران و گناهکاران. شایسته نیکوکاران مقدم کردن عبادت است؛ لذا خداوند خطاب به این گروه فرمود: (وادخلوا الباب سجداً) و ذکر توبه (و قولوا حطـة) برای ازاله عجب است و شایسته گناهکاران مقدم کردن توبه است و آیه اعراف راجع به همین گروه است.

نکتهٔ دیگر اینکه در سوره بقره آمد «**وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية**» لذا در اینجا [برای تکمیل جزئیات] کیفیت دخول را بیان می‌کند که «**وادخلوا الباب سجداً**» (نیشابوری،۱۴۱۶: ۱/ ۲۹۵ و رازی، ۱۴۲۰: ۳/ ۵۲۷)

تفاوت «خطَایاکمْ – خَطِیئَاتِکمْ» و تفاوت «وَسَنَزِیدُ الْمُحْسِنِینَ- سَنَزِیدُ الْمُحْسِنِینَ»

در همین دو ایه مورد بحث، خطایا جمع مکسر خطیئهٔ و برای کثرت است، زیرا اوزان جمع مکسر همه برای کثرت می ایند مگر چهار وزن افعل، افعلهٔ، افعال، فعلهٔ، و خطایا هم جزء این اوزان نیست و مناسب با مضمون سوره بقره است که در آن امتنان نعمت‌های الهی بر بنی‌اسرائیل است و به همین دلیل آخرآیه با واو (**وسَنَزِیدُ الْمُحْسِنِینَ**) آمده که برای تنویع می‌باشد ختم شده به خلاف خطیئات که جمع سالم و برای قلت است که مناسب مقام توبیخ و تانیب می‌باشد که مضمون سوره اعراف است(رازی،۱۴۲۰: ۳/ ۵۲۵ -غرناطی،۱۴۱۰: ۱ /۳۶)

علت تغییر «ظَلَمُوا قَوْلًا» به «ظَلَمُوا مِنْهُمْ قَوْلًا»

ظَلَمُوا قَوْلًا= ظَلَمُوا مِنْهُمْ قَوْلًا. در ایات قبلی سوره اعراف آمده بود «و من قوم موسی امهٔ یهدون به الحق»؛ لذا تبعیض در این آیه به مناسبت همان است که در ماقبل ذکر شده است، برای تطبیق ابتدا و انتهای داستان در هر دو تبعیض ذکر شد ولی در سوره بقره چنین تبعیضی در سیاق ایات نیامده است. (نیشابوری، ۱۴۱۶: ۱/ ۲۹۶)

تفاوت فَأَنْزَلْنَا- فَأَرْسَلْنَا

برای فرستادن عذاب دو لفظ آمده « فَأَنْزَلْنَا = فَأَرْسَلْنَا» هر جا عقوبت شدید و سخت باشد فعل ارسال می آید مانند «و ارسل علیهم طیرا ابابیل» و سور اعراف هم مقام توبیخ بنی‌اسرائیل است لذا در آنجا فعل «فَأَرْسَلْنَا» آمده است. هم چنین فعل ارسال همراه با مشتقاتش در سوره اعراف به کثرت آمده است (سامرایی، بی‌تا: ۱ /۹۵) خداوند برای بنی‌اسرائیل، در بیابان خوراک آماده می‌فرمود و

در نیمروز و به هنگام شدّت گرما، از ابر بر سرشان سایه می‌افکند، به همان شکل با امر خارق‌العاده‌ای از خوارق عادات زیادی که بر دست موسی علیه السّلام انجام می‌گرفت در آنجا برایشان آب فوران می‌کرد. قرآن نعمت خدا را بر آنان در چنین جایگاهی، به یادشان می‌اندازد، و بیان می‌دارد که روش ایشان بعد از آن همه فضل و نعمت الهی، چه بوده است: ایشان را به یاد نعمت‌های فراوانی می‌اندازند که خداوند در تاریخ دور و درازی که داشته‌اند، بدیشان عطاء فرموده است.

فرق بین انفجار و انبجاس

ماجرای چیره شدن تشنگی بر بنی اسرائیل و تقاضای آب و سپس جوشش اب به سبب زدن عصای موسی ع به سنگ نیز دارای تفاوت هایی در دو موضع است که این گونه تحلیل می شود؛ چون در ابتدا جوشش آب اندک اندک بوده پس لفظ «انبجاس»(نک: اعراف/۱۶۰) آمده است و بعد که زیاد شده لفظ انفجار (بقره:۶۰) به کار رفته است. (مکارم ، ۱۳۹۱: ۱/ ۸۸)، مفسری دیگر گفته: این آب بستگی به احتیاج مردم داشت اگر نیاز شدید به آب بود به‌صورت انفجار بیرون می‌شد و اگر نیاز کم داشتند به‌صورت اندک و انبجاس بود. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۵۰/۱)

انبجاس و انفجار در معنا یکی هستند ولی در یک مورد فرق دارند؛ انبجاس به ابتدای خروج آب می‌گویند و انفجار بعد از آن است یعنی انتهایِ انبجاس، انفجار است. آنچه در سوره اعراف آمده این است که ابتداًبنی‌اسرائیل از حضرت موسی طلب آب کردند و بعد حضرت موسی از خداوند طلب کرد و مناسب ابتدای طلب آن‌ها ابتدای خروج آب است که انبجاس است و مناسب با طلب حضرت موسی که در انتها صورت گرفت انفجار باشد که انتهای خروج است. (غرناطی، ۱۴۱۰: ۳۹/۱) تعبیر فَانْفَجَرَتْ با محتوای سوره بقره که بیان احسانات الهی بر قوم حضرت موسی است و با کلمه «فقلنا» که قول و سخن مستقیم خداوند است، تطابق دارد.

نکته دیگری که به ذهن می‌رسد این است که در سوره بقره طلب آب از جانب حضرت موسی مطرح شده لذا اجابت الهی مقرون به حرف فاء است «فَقُلْنَا» که به پیوستگی بدون فاصله، اشاره دارد؛ اما در سوره اعراف که نسبت استسقاء به قوم است با واو آمده که برای مطلق جمع است.

داستان در سوره طه

میان سرآغاز و سرانجام سوره، داستان موسی (علیه‌السلام) عرضه می‌شود، و از بخش رسالت تا بخش زنجیره داستان‌گوساله‌پرستی بنی‌اسرائیل را در بر می‌گیرد. در این سوره مناجات با خدا، جانشینی هارون، گوساله پرستی قوم موسی، خشم موسی بر هارون و امتحان موسی، و سوختن و

خاکسترشدن گوساله سامری پایان می‌یابد. در آیات سوره طه دو مورد تفاوت تعبیر قابل‌بحث هستند.

نبودن لفظ (وَلَّى مُدْبِرًا) در سوره طه

بحث فرار حضرت موسی به عقب در سوره طه نیست (طه:۲۱) ولی در سوره قصص ذکر شده است(قصص:۳۱)؛ علت آن موضوع سوره طه است؛ موضوع ویژه‌ای دارد که سراسر فضای آن را سایه افکده است که دل‌ها در برابرش کرنش می‌برند، و چهره‌ها در مقابل آن بر خاک می‌افتند. این موضوع، تجلی یزدان مهربان بر وادی مقدس و بر بنده خود موسی است. این سایه، همان تجلی خداوند ذیل آیه‌ی «**قَالَ خُذْهَا وَلا تَخَفْ**»(طه:۲۱) به این شکل آمده است که گریختن حضرت موسی به عقب و پشت کردن وی در این سوره نیامده است؛ بلکه در اینجا اکتفاء می‌کند به این‌که اشاره‌ای نهانی به هراسی بکند که به موسی (علیه‌السلام) دست داده است. زیرا سایه روشن این سوره سایه امن و امان و آرامش و اطمینان است. نباید تکان و جنبش هراس و پشت‌کردن و دور رفتن، با آن بیامیزد.

سازنده گوساله سامری بود یا قوم بنی‌اسرائیل

در سوره طه(طه/۸۸) سازنده گوساله، سامری و در سوره اعراف (اعراف:۱۴۸) قوم بنی اسرائیل دانسته شده است؛ تفاوت تعبیر به نظر آلوسی چنین است که بنی‌اسرائیل زیورآلاتی که از قبطی‌ها قرض گرفته بودند را بر خود حرام می‌دانستند سامری آن‌ها را از قوم گرفت و درون آتش انداخت و مشت خاکی را که از رد پای اسب جبرئیل برداشته بود درون آن قرار داد و صدایی شبیه صدای گوساله داشت. چون سامری این گوساله را از زیورآلات قوم درست کرد در سوره اعراف ساخت گوساله به آن‌ها نسبت داده شده است. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۸/ ۵۸۸)

نتیجه‌گیری

وقتی یک داستان در جاهای مختلف از قرآن مجید می‌آید می‌توان به جزئیات بیشتری از ابعاد داستان پی برد که بیان آن جزئیات در یکجا مقدور نیست و شاید خسته‌کننده و ملال‌آور باشد؛ زیرا پرداختن به تمام جزئیات یک داستان خواننده را از هدف اصلی دور می‌سازد.

تکمیل تصاویر مختلف داستان، مهم‌ترین علت ذکر داستان با الفاظ مختلف است، برای اینکه تمام اجزا داستان حضرت موسی به تصویر کشید شود باید در جاهای مختلف بخشی از داستان ذکر شود. گاهی یک بخش از داستان هماهنگ با محتوای سوره‌ای شده؛ لذا مناسب با همان سوره یک قسمت از داستان در آن سوره آمده است.

حذف و اضافه در داستان مناسب با سیاق و سباق آیات، تقدیم وتأخیر در الفاظ داستان، اجمال و تفصیل داستان مطابق با اهداف سوره از جمله تفاوت‌هایی هستند که در داستان حضرت موسی به چشم می‌خورد.

در داستان حضرت موسی تفاوت‌های بسیاری مشاهده می‌شود از جمله تغییر یک‌لفظ به‌جای لفظ دیگر که هر کدام از این دو لفظ مطابق با سیاق و مضمون سوره‌ای است که در آن وارد شده‌اند.

گاهی حذف و اضافه الفاظ در داستان صورت‌گرفته است؛ در جایی که اشاره‌ای گذرا به دستان شده در آنجا حذفیات هست؛ اما در سوره‌ای که تفصیل آن را آورده است همین بخش از داستان با کلمات بیشتری آمده است.

به کار بردن الفاظ متعدد در یک داستان این را می‌رساند که با کمی دقت در الفاظ به کار رفته در داستان به این وجه معنایی می توان پی برد که داستان دارای ابعاد جزئی تری هست که اگر تمام آن جزئیات در یک سوره ذکر می‌شد نمی‌توان به آن ابعاد دست یافت. هرگاه حلقه‌ای از زنجیره داستان ذکر می‌شود و یا اشاره‌ای به داستان می‌شود، هماهنگ با موضوع سوره یا روندی است که آیات در آن ذکر می‌شوند.

داستان حضرت موسی با وجود کثرت عرضه در سوره‌های قرآن هرگز در عرضهٔ داستان تکرار نمی‌بینیم. زیرا گوناگونی گزینش حلقه‌هایی که عرضه می‌گردند، و صحنه‌هایی که در هر حلقه‌ای نشان داده می‌شوند، و شیوهٔ عرضهٔ هر صحنه، اینها همه داستان را تازه و خوشایند می‌کند، و با آن جایگاه هماهنگ و هم‌آوا می‌سازد.

منابع

القرآن الکریم.

آلوسی، محمود بن عبد الله. (۱۴۱۵). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی*. بیروت: دار الکتب العلمیهٔ.

ابن جماعهٔ، أبو عبد الله، محمد بن إبراهیم. (۱۴۱۰). *کشف المعانی فی المتشابه من المثانی*. المنصورهٔ: دار الوفاء.

ابن فارس، أحمد بن زکریاء القزوینی الرازی. (۱۳۹۹). *معجم مقاییس اللغهٔ*. بیروت: دار الفکر.

ابن کثیر، إسماعیل بن عمر. (۱۴۲۳). *قصص الأنبیاء*. بیروت: مؤسسهٔ أم القری.

ابن کثیر، إسماعیل بن عمر. (۱۴۲۰). *تفسیر القرآن العظیم*. سعودیهٔ: دار طیبهٔ للنشر والتوزیع.

ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۳۶۵). *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

زرکشی، بدرالدین محمد. (۱۳۷۶). *البرهان فی علوم القرآن*. قاهرهٔ: إحیاء الکتب العربیهٔ.

زمخشری، محمود بن عمرو. (۱۴۰۷). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*. بیروت: دار الکتاب العربی.
زین الدین سنیکی، زکریا بن محمد بن أحمد. (۱۴۰۳). *فتح الرحمن بکشف ما یلتبس فی القرآن*. بیروت، لبنان: دار القرآن الکریم.
سامرائی، فاضل بن صالح. (۱۴۲۳). *لمسات بیانیة فی نصوص من التنزیل*. عمان، أردن: دار عمار للنشر والتوزیع.
سامرائی، فاضل بن صالح. (بی‌تا). *أسرار البیان فی التعبیر القرآنی*. بیروت: دار الفکر.
سخاوی، علی بن محمد بن عبدالصمد. (بی‌تا). *هدایة المرتاب وغایة الحفاظ والطلاب فی تبیین متشابه الکتاب*. دار الغوثانی للدراسات القرآنیة، دار الفکر.
سیوطی، جلال الدین. (۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م). *الإتقان فی علوم القرآن*. قاهره: دار السلام.
سیوطی، جلال الدین. (۱۴۰۸). *معترک الأقران فی إعجاز القرآن*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۵). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسة الأعلمی.
قرائتی، محسن. (۱۳۸۴). *تفسیر نور*. تهران: مرکز فرهنگی درسهایی از قرآن.
قرطبی، ابوعبدالله محمد بن احمد. (۱۴۱۷ق). *الجامع لأحکام القرآن*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
مخلص، عبدالروف. (۱۳۹۳). *تفسیر انوار القرآن*. بی‌جا: مکتبة البشری.
مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۹۱). *برگزیدهٔ تفسیر نمونه* (تحقیق احمدعلی بابایی). تهران: دارالکتب الاسلامیه.

Transliterated References (ChatGPT, OpenAI, 2026)

Al-Quran al-Karim. [in Arabic]
Alusi, Mahmud ibn Abd Allah. (1415). *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Quran al-Azim wa al-Sab al-Mathani*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. [in Arabic]
Ibn Jamaa, Abu Abd Allah, Muhammad ibn Ibrahim. (1410). *Kashf al-Ma'ani fi al-Mutashabih min al-Mathani*. Al-Mansura: Dar al-Wafa. [in Arabic]
Ibn Faris, Ahmad ibn Zakariyya al-Qazwini al-Razi. (1399). *Mujam Maqayis al-Lugha*. Beirut: Dar al-Fikr. [in Arabic]
Ibn Kathir, Ismail ibn Umar. (1423). *Qisas al-Anbiya*. Beirut: Muassasat Umm al-Qura. [in Arabic]
Ibn Kathir, Ismail ibn Umar. (1420). *Tafsir al-Quran al-Azim*. Saudiya: Dar Tayba li al-Nashr wa al-Tawzi. [in Arabic]
Abolfotuh Razi, Hosayn ibn Ali. (1365). *Rawz al-Janan va Ruh al-Janan fi Tafsir al-Quran*. Mashhad: Bonyad Pazhuheshhaye Eslami Astan Qods Razavi. [in Persian]
Zarkashi, Badr al-Din Muhammad. (1376). *Al-Burhan fi Ulum al-Quran*. Qahira: Ihya al-Kutub al-Arabiyya. [in Arabic]
Zamakhshari, Mahmud ibn Amr. (1407). *Al-Kashshaf an Haqaiq Ghawamid al-Tanzil*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [in Arabic]
Zayn al-Din Saniki, Zakariya ibn Muhammad ibn Ahmad. (1403). *Fath al-Rahman bi Kashf ma Yaltabis fi al-Quran*. Beirut, Lebanon: Dar al-Quran al-Karim. [in Arabic]

Samarrai, Fadil ibn Salih. (1423). *Lamasat Bayaniyya fi Nusus min al-Tanzil*. Amman, Jordan: Dar Ammar li al-Nashr wa al-Tawzi. [in Arabic]

Samarrai, Fadil ibn Salih. (n.d.). *Asrar al-Bayan fi al-Tabir al-Qurani*. Beirut: Dar al-Fikr. [in Arabic]

Sakhawi, Ali ibn Muhammad ibn Abd al-Samad. (n.d.). *Hidayat al-Murtab wa Ghayat al-Huffaz wa al-Tullab fi Tabyin Mutashabih al-Kitab*. Dar al-Ghawthani li al-Dirasat al-Quraniyya, Dar al-Fikr. [in Arabic]

Suyuti, Jalal al-Din. (1387 AH/1967 CE). *Al-Itqan fi Ulum al-Quran*. Qahira: Dar al-Salam. [in Arabic]

Suyuti, Jalal al-Din. (1408). *Mutarak al-Aqran fi Ijaz al-Quran*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. [in Arabic]

Tabarsi, Fadl ibn Hasan. (1415). *Majma al-Bayan fi Tafsir al-Quran*. Beirut: Muassasat al-Alami. [in Arabic]

Qaraati, Mohsen. (1384). *Tafsir Nur*. Tehran: Markaz Farhangi Darshayi az Quran. [in Persian]

Qurtubi, Abu Abd Allah Muhammad ibn Ahmad. (1417 AH). *Al-Jami li Ahkam al-Quran*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. [in Arabic]

Mokhles, Abd al-Rauf. (1393). *Tafsir Anwar al-Quran*. Bi-ja: Maktabat al-Bushra. [in Persian]

Makarem Shirazi, Naser. (1391). *Bargozide-ye Tafsir Nemuneh* (tahqiq Ahmad Ali Babaei). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [in Persian]

Linguistic analysis of the difference in the interpretation of the stories of Prophet Moses (pbuh) in the Quran

Mohammad Akbar Mirbaluch
(M.A. in Quranic Sciences and Hadith Studies, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran)
Valiulah Hasoomi*
(Associate Professor, Meybod University, Meybod, Iran)
Hadi Zeini Malekabad
(Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran)

Abctract
The Holy Qur'an has used many methods to guide people, among these methods, the story of the prophets and their followers has a special attraction for guidance. The difference in the narration of the story of Prophet Moses, which was investigated in this research, is among the stories of the Holy Quran that are repeated in such a way that sometimes a part of the story is written in several surahs, with different words, which seems to repeat; But every word and sentence is meant to express a point, and the elements of a story's scene have different meanings. The results of this research using a descriptive analytical method show that the main reason for the difference in the words of the story depends on the context and purpose of the surah in which a scene of the story is narrated. For example, in Surah Taha, the discussion is about the manifestation of God's mercy and kindness on the holy valley and Prophet Moses; Therefore, the discussion of Prophet Moses running back when he saw the dragon is not discussed in this surah, or in Surah Al-Baqarah, which is the place of God's blessings on humanity, the type of address of God to the Israelites in this surah is different from other surahs; Therefore, bringing a scene from the story in several places in the Qur'an is not a repetition; Rather, it is to express a new type of Qur'anic style and pursues a new goal.
***Keywords**:* The story of Prophet Moses, the Qur'an, differences in expression, verbal similarities

---

Extended Abstract (ChatGPT, OpenAI, 2026)

Introduction
The story of Prophet Musa occupies a unique position in the Quran as one of the most extensive and frequently repeated prophetic narratives. The Quran recounts various stages of Musa’s life, including his birth, upbringing in Pharaoh’s palace, migration to Madyan, marriage, prophethood, confrontation with Pharaoh, and the salvation of Bani Israil. Unlike many prophetic accounts that appear briefly, the narrative of Musa is distributed across numerous surahs and presented through different linguistic forms and narrative arrangements.

Although the core events remain constant, the Quran repeatedly introduces variations in wording, sentence structure, omission, addition, substitution, and order. These variations form a significant part of what classical scholars describe as mutashabih lafzi, or verbal similarity in Quranic discourse.

The present study examines the verbal variations in the story of Musa and investigates the semantic and rhetorical functions of these differences. The research argues that Quranic repetition is never purposeless; rather, every linguistic variation corresponds to the thematic context, psychological atmosphere, and rhetorical objective of each surah. For this reason, the study analyzes the story according to its chronological sequence, beginning with the birth of Musa and continuing through his prophetic mission and the events involving Pharaoh and Bani Israil. This chronological approach allows the semantic relationships between the repeated passages to become clearer and reveals the coherence between narrative development and linguistic choice.

Previous studies have discussed the similarities and differences between specific surahs such as Taha and al-Qasas or have focused generally on verbal similarities in Quranic narratives. However, few studies have examined the entire story of Musa through a chronological and contextual analysis of linguistic variation. The present research therefore seeks to fill this gap by demonstrating how verbal differences correspond to the emotional and rhetorical purposes of each surah and how they contribute to the broader coherence of Quranic discourse.

The theoretical framework of the study is grounded in the classical concept of mutashabih. Scholars distinguish between semantic ambiguity and verbal similarity, the latter referring to Quranic verses that share similar structures while differing in certain lexical or grammatical details. These differences may involve substitution of words, variation in emphasis, changes in word order, omission, addition, or shifts in grammatical form. The study adopts this framework to explore the rhetorical wisdom behind the verbal diversity in the Musa narrative.

Methodology

The study adopts a descriptive-analytical approach based on rhetorical and semantic analysis of Quranic discourse. The research examines the story of Musa across several major surahs, especially al-Qasas, al-Shuara, al-Araf, al-Baqara, and Taha, because these surahs contain the most detailed narrative presentations. The analysis follows the chronological sequence of events in Musa’s life in order to identify the semantic significance of repeated passages and verbal variations within their narrative contexts.

The methodology relies on comparing parallel Quranic passages and analyzing differences in lexical choice, grammatical construction, omission, addition, and word order. Each variation is examined in relation to the thematic atmosphere of the surah in which it appears. Particular attention is devoted to the

psychological and rhetorical dimensions of the narrative, such as fear, reassurance, confrontation, warning, and divine mercy. Classical exegetical works and rhetorical studies are employed to support the linguistic analysis and explain the semantic implications of specific expressions.

The study also considers the relationship between Quranic wording and the broader objectives of each surah. For example, al-Qasas is characterized by an atmosphere of fear, danger, and divine protection, while al-Naml emphasizes honor, reassurance, and certainty. These thematic differences explain why the same event may appear with distinct expressions in different contexts. Through this contextual approach, the research demonstrates that verbal variation in the Quran serves rhetorical precision rather than stylistic repetition.

In addition, the analysis investigates how semantic nuances emerge through apparently synonymous expressions. Variations between verbs such as ata and jaa, salluk and adkhil, or between phrases such as innaka min al-aminin and inni la yakhafu ladayya al-mursalun are examined carefully to reveal their rhetorical appropriateness. The study thus combines semantic analysis, contextual interpretation, and rhetorical criticism to uncover the artistic coherence of the Quranic narrative.

Results

The analysis reveals that verbal variations in the story of Musa are closely connected to the thematic and emotional atmosphere of each surah. In Surah al-Qasas, which emphasizes fear, vulnerability, and divine care, expressions associated with anxiety and uncertainty frequently appear. Terms such as khaifan, yatarraqab, la takhaf, and inni akhafu reflect the psychological condition of Musa and correspond to the broader context of persecution and escape. By contrast, Surah al-Naml emphasizes reassurance, certainty, and divine honor, leading to the use of stronger and more confident expressions.

One of the major findings concerns the semantic distinction between similar verbs. For example, the variation between latiyannakum and saatikum in the descriptions of the fire reflects differing emotional states. In al-Qasas, Musa speaks with uncertainty because he is in a state of fear, whereas in al-Naml the wording expresses greater confidence and certainty. Similarly, the distinction between ata and jaa reflects varying rhetorical implications, since jaa often conveys effort and intensity while ata suggests easier arrival. Such differences demonstrate the precision of Quranic lexical selection.

The study also shows that variations in pronouns, grammatical structure, and word order correspond to contextual purposes. In Surah al-Shuara, the confrontation between Musa and Pharaoh is depicted with stronger rhetorical intensity, which explains expressions such as amantum lahu and the repeated emphasis in Pharaoh’s threats. By contrast, Surah al-Araf presents the same events with less intensity because the focus is broader and includes the historical condition of Bani Israil rather than direct confrontation alone.

Another significant result concerns the symbolic and semantic dimensions of specific words describing Musa's miracles. The transformation of the staff is described through different expressions such as thuaban, hayya tasaa, and kaannaha jann. Each term reflects a distinct aspect of the miracle. Thuaban emphasizes the terrifying size of the serpent and corresponds to the public confrontation with Pharaoh, while hayya highlights the miracle of life itself, and jann conveys rapid movement and the fear experienced by Musa. These variations reveal the Quran's ability to portray psychological and visual dimensions through subtle lexical differences.

The analysis of Surah al-Baqara demonstrates that variations in the narrative concerning Bani Israil also reflect thematic objectives. Expressions involving divine blessings employ forms emphasizing abundance and generosity, whereas verses concerned with rebuke and condemnation adopt shorter and less emphatic constructions. Similarly, the differences between infajarat and inbajasat in the story of water flowing from the rock indicate stages of water emergence, with the first referring to abundant eruption and the second to initial flow.

The study further demonstrates that repetition in the Quran strengthens narrative coherence rather than producing redundancy. Each retelling of the Musa narrative highlights a particular dimension suitable for the surah's objectives. Consequently, the verbal differences are not random stylistic variations but deliberate rhetorical choices that deepen meaning and reinforce the emotional and theological impact of the narrative.

Conclusion

The study concludes that the verbal similarities and variations in the story of Musa constitute a remarkable aspect of Quranic rhetorical and semantic coherence. Although many passages describe the same events, every variation in wording, syntax, emphasis, or order serves a specific contextual and rhetorical purpose. The Quran therefore transforms repetition into a sophisticated literary technique that enriches meaning and adapts the narrative to the thematic objectives of each surah.

The findings confirm that the story of Musa cannot be understood fully through isolated verse comparison alone. Rather, the semantic value of each expression emerges through its relationship with the emotional atmosphere, rhetorical function, and thematic orientation of the surah. Expressions associated with fear, reassurance, confrontation, or divine mercy correspond directly to the psychological and narrative context in which they appear.

The study also demonstrates the importance of chronological analysis in understanding Quranic narratives. Following the events of Musa's life sequentially clarifies the relationship between repeated passages and reveals how the Quran develops meaning progressively across different contexts. This

approach highlights the interconnectedness of Quranic discourse and its ability to combine narrative repetition with rhetorical diversity.

Ultimately, the research confirms that verbal variation in the Quran is a deliberate and meaningful stylistic strategy. The differences in lexical choice, grammatical structure, and rhetorical emphasis in the story of Musa contribute to the artistic and semantic richness of the Quran and demonstrate the precision of its linguistic expression. Through these variations, the Quran presents a dynamic narrative that combines historical continuity, psychological depth, and rhetorical eloquence within a unified theological message.

فصلنامه مطالعات ادب اسلامی
دوره ۴، شماره ۳، پیاپی ۱۰، زمستان ۱۴۰۴

فصلية دراسات الأدب الإسلامي
السنة ۴، العدد ۲، التسلسل ۱۰، شتاء ۲۰۲۶

بررسی عناصر پیرامتنی و کارکرد آن در شماره‌های ۱۲۹-۱۴۰ مجلهٔ اسلامی «الحسینی الصغیر»

عبدالباسط عرب یوسف آبادی*[۱] (استادیار زبان و ادبیات عربی، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه زابل، زابل، ایران)

DOI: 10.22034/jilr.2025.141448.1170

CC BY

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۱۵
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۰۱

صفحات: ۱۰۳-۱۳۰

تاریخ الوصول: ۲۰۲۴/۰۶/۰۴
تاریخ القبول: ۲۰۲۵/۰۳/۲۱

چکیده

در پیدایش یک اثر علاوه‌بر متن، عواملی همچون عنوان، مقدمه، طرح جلد، سرمقاله، قطعِ اثر و غیره دخیل است که به آن پیرامتن می‌گویند. پیرامتن در ادبیات کودک نقش پررنگ‌تری به نسبت ادبیات بزرگسال دارد؛ زیرا کودک برای فهم بهتر متن نیازمند محرکی خارج از متن است که فضای لازم رابرای درک متن فراهم نماید و تفسیر مناسبی از متن را برای او مهیا کند. ماهنامهٔ کودک «الحسینی الصغیر» یکی از بروزترین مجلات اسلامی کودک است که با تنوع در فرم و محتوا مورد استقبال جمع کثیری از کودکان عرب قرار گرفته و از سال ۲۰۰۹م تا کنون نیز در حال چاپ است. در این پژوهش تلاش می‌شود با تکیه‌بر روش توصیفی-تحلیلی مهم‌ترین عناصر پیرامتنی شماره‌های سال ۲۰۲۰م این ماهنامه بررسی شود و کارکردهای هر کدام از آن‌ها تحلیل گردد. هدف اصلی این مطالعه، تحلیل نقش و کارکرد عناصر پیرامتنی در شکل‌گیری فضای تفسیری و درک محتوای مجلهٔ «الحسینی الصغیر» است. نتایج نشان می‌دهد عنوان «الحسینی الصغیر» از یک‌سو با ایدئولوژی و نگرش تحریریهٔ مجله در ارتباط است و ازدیگرسو با کودک و محیط پیرامونی او. دو لایهٔ نظام زبانی و نظام تصویری در قابی به نام طرح جلد و سرمقاله به‌عنوان دروازه‌ای برای ورود به متن اصلی مجله قرار گرفته‌است. مجموع دلالت‌های دو نظام یادشده به درک تصویر و دریافت محتوای مجله کمک شایانی می‌کند.

واژگان کلیدی: پیرامتن، عنوان، طرح جلد، تحلیل تصویری و زبانی، مجلهٔ «الحسینی الصغیر»

[۱] نویسنده مسؤول؛ پست الکترونیک: arabighalam@uoz.ac.ir

دراسة عناصر النص الموازي ووظيفتها في الأعداد ١٢٩-١٤٠ للمجلة الإسلامية «الحسيني الصغير»

الملخّص

يطلق النص الموازي على جميع المعلومات أو البيانات الهامشية والتكميلية التي تدور حول النص. إنه يتضمن ما تطلق عليه العتبات المتنوعة كالعنوان، والمقدمة، وتصميم الغلاف، والافتتاحية، والإهداءات، وأحجام الأثر وغيرها. للنص الموازي دور أهم في أدب الأطفال بالنسبة إليه في أدب الكبار؛ لأنه لكي يفهم النص بشكل أفضل يحتاج الطفل إلى حافز خارج النص يوفر المساحة اللازمة لفهم النص ويوفر له تفسيراً مناسباً للنص. تعتبر المجلة الشهرية «الحسيني الصغير» من أحدث مجلات الأطفال الإسلامية، والتي لاقت استقبال عدد كبير من الأطفال العرب لتنوعها في الشكل والمضمون، ويتم إصدارها منذ عام ٢٠٠٩م إلى حد الآن. تسعى هذه الدراسة البحث عن أهم عناصر النص الموازي لأعداد السنة ٢٠٢٠م من هذه المجلة بالاعتماد على المنهج الوصفي-التحليلي وتحليل وظائف كل منها. الهدف الرئيسي لهذه الدراسة هو تحليل عناصر النص الموازي ووظيفتها في تشكيل الفضاء التفسيري وفهم محتوى مجلة «الحسيني الصغير». أظهرت النتائج أن عنوان «الحسيني الصغير» يرتبط بأيديولوجيات محرّري المجلة من جهة، وبالطفل والبيئة المحيطة به من جهة أخرى. يتم وضع طبقتي نظام اللغة ونظام الصورة في إطار يُسمّى تصميم الغلاف والافتتاحية كعتبة للدخول إلى النص الرئيسي للمجلة. إن مجموع معاني النظامين المذكورين يساعد على فهم الصورة واستقبال محتوى المجلة.

الكلمات المفتاحية: النص الموازي، العنوان، تصميم الغلاف، التحليل البصري واللغوي، مجلة «الحسيني الصغير»

مقدمه

هیچ متنی قابلیت آن را ندارد که به صورت تهی و عریان در اختیار مخاطب قرار گیرد؛ زیرا عناصری در پیدایش آن دخیل است که مخاطب برای ورود به جهان متن باید از آن‌ها گذر نماید؛ بنابراین ادراک و تصور اولیهٔ مخاطب از هر متنی، منوط به این عناصر خواهد بود. این عناصر شامل عنوان، نام نویسنده، درآمد، پی‌نوشت، طرح روی جلد، جملات پشت جلد، عناوین فصول، فهرست‌ها، یادداشت‌ها و غیره است که از آن‌ها به پیرامتن یاد می‌شود. عناصر پیرامتن متعلق به متن یک اثر نیست؛ اما آن را در قالب یک کتاب شکل می‌دهد و در ارائهٔ متن نقش بسزایی دارد. اصطلاح پیرامتن برای نخستین‌بار توسط ژرار ژنت در کتاب «آستانه‌ها» (۱۹۹۷م) مطرح شد. وی پیرامتن را عاملی می‌داند که متن را از حالت عریانی خارج می‌کند و به آن کُنش توصیفی و روایی می‌بخشد (Genette, 1997: 1). همچنین پیرامتن، یک اثر را تبدیل به متن می‌کند و در تولید معنای اثر مشارکت نموده و تأویل و ادراک مخاطب را جهت می‌دهد (Batchelor, 2018: 8).

با ظهور پساساختارگرایی ناقدان ادبیات کودک توجه ویژه‌ای به پیرامتن نمودند. از نظر آن‌ها این پیرامتن است که باعث می‌شود کودکی که برای نخستین‌بار داستان یا شعر کودک را می‌بیند در همان وهلهٔ نخست جذب ظاهر و جلد کتاب شود و از طریق آن اطلاعاتی دریافت نماید؛ به‌عنوان مثال دریابد کتاب متعلق به گروه سنی وی است یا خیر، ویا این‌که در چه ژانری قرار دارد. به همین جهت است که ادبیات کودک به نسبت ادبیات بزرگسال با عناصر پیرامتنی بیشتری عرضه می‌شود. اخیراً در کشورهای عربی مجلات ویژهٔ کودک، عرضه و چاپ شده که مؤلفه‌های رشدی-شناختی کودک در آن‌ها لحاظ می‌شود. مجلهٔ عراقی «الحسینی الصغیر» که به‌صورت ماهنامه عرضه می‌شود ازجمله مجلات مشهور و پرمخاطب این حوزه است که به دلیل رویکرد اسلامی و همچنین طراحی و گرافیک بی‌نظیر و تنوع ژانر و درونمایه‌های جذاب، گزینهٔ مناسبی جهت بررسی و نقد پیرامتن است. هر شمارهٔ مجله تقریبا در ۴۰ صفحه جمع‌بندی شده‌است که حاوی چندین داستان مصور دینی، علمی و اخلاقی است. بخش‌های دیگر آن شامل آموزش کاردستی، حل جدول، کارگاه داستان‌نویسی، ادبیات محلی، آموزش قرآن و ادعیه، حل معما، آموزش ریاضی و اشکال، رنگ‌آمیزی و معرفی تصویری مخاطبان مجله است. در این پژوهش تلاش می‌شود شماره‌های ۱۲۹-۱۴۰ مجله که در سال ۲۰۲۰ چاپ شده است، مورد بررسی قرار گیرد. علت انتخاب شماره‌های این سال به این دلیل است که شماره‌های مجله در سایت اختصاصی آن، از بدو تأسیس مجله (۲۰۰۹م) تا صرفاً سال ۲۰۲۰م (شمارهٔ ۱۴۰) بارگزاری شده‌است و شماره‌های سال‌های پس از ۲۰۲۰م در دسترس نیست. همچنین شماره‌های سال ۲۰۲۰ به نسبت سال‌های پیش از آن از لحاظ گرافیکی و طراحی، به‌روزتر و جذاب‌تر است.

مهم‌ترین اهداف مدنظر این پژوهش عبارت است از: بررسی نقش و کارکرد عناصر پیرامتنی در مجلهٔ «الحسینی الصغیر» به‌عنوان یکی از مجلات برجستهٔ اسلامی کودک، تحلیل تأثیر این عناصر در ایجاد فضای تفسیری مناسب برای درک بهتر محتوا توسط کودکان، واکاوی ارتباط عناصر پیرامتنی مانند عنوان، طرح جلد و سرمقاله با ایدئولوژی مجله و مخاطب کودک، و همچنین تحلیل نظام‌های زبانی و تصویری به‌عنوان ابزارهایی که به درک بهتر تصاویر و محتوای مجله کمک می‌کنند. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی به دنبال آن است که نشان دهد چگونه عناصر پیرامتنی به‌عنوان پل ارتباطی بین متن و مخاطب کودک عمل می‌کنند و چگونه در جذب و هدایت مخاطب نقش ایفا می‌نمایند. بنابراین برای تحقق این هدف تلاش می‌شود به پرسش‌های زیر پاسخ داده شود:

۱. وجوه ارتباط عناصر پیرامتنی مجلهٔ «الحسینی الصغیر» با دنیای کودک چگونه است؟
۲. مهم‌ترین کارکرد پیرامتن در شماره‌های مورد بررسی مجله کدام است؟

مهم‌ترین فرضیه‌های پیش‌بینی‌شده برای این مقاله عبارت است از:

۱. عناصر پیرامتنی مانند عنوان، طرح جلد، سرمقاله، فهرست مطالب و قطع مجله در طراحی مجلهٔ «الحسینی الصغیر» نقش کلیدی دارد و کودک را برای ورود به جهان متن آماده می‌کند.
۲. کارکرد اصلی پیرامتن در شماره‌های بررسی‌شدهٔ این مجله، اطلاع‌رسانی و جذب کودک است، به‌طوری که کودک با مشاهدهٔ عناصر پیرامتنی، پیش‌فرض‌هایی در ذهن شکل می‌دهد و سپس مطالب مجله را بر اساس آن‌ها ارزیابی می‌کند.

پیشینهٔ پژوهش

تاکنون پژوهش‌های متعددی دربارهٔ پیرامتن در متون ادبی انجام شده‌است که در زیر به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.

سلیمی کوچی (۱۳۹۶ش) در مقالهٔ «نقش عناصر پیرامتنی در توسعه، دریافت و فهم متن مثنوی» چنین دریافت که عناصر پیرامتنی مثنوی عرصهٔ تحقق گفتگویی واقعی میان مولف و مخاطب و نشانهٔ روشنی از عنایت مولانا به نقش چشمگیر مخاطب در معناآفرینی متن است. یعقوبی و نامور مطلق (۱۳۹۶ش) در مقالهٔ «بررسی پیرامتنیت در کتاب سوموکاری که نمی‌توانست چاق شود اثر اریک امانویل اشمیت» با بررسی کتاب فوق نشان دادند انتقال معنا تنها به متن اصلی خلاصه نمی‌شود؛ بلکه شامل پیرامتن‌ها نیز است. حاتم‌پور و همکاران (۱۳۹۹ش) در مقالهٔ «بررسی عناصر پیرامتنی نفحات الانس جامی» نتیجه گرفتند که پیرامتن‌های این اثر با ارائهٔ اطلاعاتی دربارهٔ متن اصلی، از طرفی فهم و دریافت مخاطب را عمق می‌بخشد و ازدیگرسو مخاطب را در چگونگی

استفاده از این اثر راهنمایی می‌کند. رأفت و الطنطاوی (۲۰۲۱م) در مقالهٔ «عتبات النص کآلیات لإعادة التأطیر فی الترجمة ترجمة النصوص الصحفیة بین العربیة والفارسیة نموذجاً» معتقدند مترجم می‌تواند با تغییر عناصر پیرامتنی در متن ترجمه، آن ایدئولوژی و اندیشه‌ای که مدنظر دارد به مخاطب منتقل نماید، امری که در ترجمهٔ برخی از متون مطبوعاتی عربی به فارسی توسط گروه مترجمین مشهود است. مرسلی توحیدی (۱۴۰۱ش) در مقالهٔ «مطالعهٔ تطبیقی کارکرد پیرامتنی طرح جلد کتاب در دههٔ هفتاد هجری شمسی و بازطراحی کنونی آن» بر این باور است که کارکرد پیرامتن‌ها در این آثار از بستر توصیفی و روایی خارج شده و گاهاً کارکرد دلالت نهان و اغواگری پیدا کرده است. ریاضی‌نیا و همکاران (۱۴۰۲ش) در مقالهٔ «بازخوانی پیرامتن‌های اشعار حافظ با تکیه بر نظریهٔ ترامتنیت» به این نتیجه رسیدند که اشعار حافظ در پوششی از پیرامتن‌های درونی است که نقش تداوم‌بخشی و تکمیل‌کنندگی متن کانونی اشعار وی را ایفا می‌کند.

در حوزهٔ ادبیات کودک و نوجوان نیز چند اثر یافت شد که به بررسی پیرامتن در این حوزه پرداخت؛ ازآن‌جمله: زنجانبَر و همکاران (۱۴۰۱ش) در مقالهٔ «مقایسه برگردان‌های فارسی داستان کودکانهٔ درخت بخشنده از منظر پیراترجمه» نشان می‌دهند که در این داستان برهم‌کُنش متن و پیراترجمه به پنج شیوهٔ تقارنی، تکمیلی، توسیعی، ترکیبی و تناقضی صورت می‌پذیرد و مترجمان و همکاران ایشان خوانش متن زبان اصلی را از طریق تغییر شیوهٔ برهم‌کُنش پیراترجمه‌های آن دستخوش تغییر نموده‌اند. جعفری و الهدادی (۱۴۰۲ش) در مقالهٔ «کارکردهای پیرامتن در رمان نوجوان این وبلاگ واگذار می‌شود اثر فرهاد حسن‌زاده» معتقدند عناصر پیرامتنی در این رمان گسترده است و به دلیل شیوهٔ ویژهٔ روایت این اثر، در تمام صفحات حضور دارد و به این ترتیب متن را همراهی و خواننده را یاری و هدایت می‌کند. حصهٔ بنت زید (۲۰۲۲م) در مقالهٔ «تلقی العتبات فی المنجز النقدی لأدب الطفل فی السعودیة: النصوص السردیة أنموذجاً» با نقد و بررسی پیرامتن در داستان‌های کودکانهٔ سعودی به این نتیجه رسید که پیرامتن در متون داستانی کودک نقش بسیار مهمی دارد؛ چه آن‌که عنوان و طرح روی جلد می‌تواند در جذب و استقبال مخاطبِ کودک تأثیری مضاعف داشته باشد.

در ارتباط با مجلهٔ «الحسینی الصغیر» نیز یک پژوهش یافت شد. عامر هاتو حمید (۲۰۲۳م) در پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد تحت عنوان «قصص الاطفال فی العراق ۲۰۰۹-۲۰۲۰ مجلة الحسینی الصغیر أنموذجاً» به شناسایی دورهٔ رونق داستان کودک در عراق (۱۹۹۰-۲۰۱۰)، تحلیل تأثیر شرایط اجتماعی-فرهنگی بر شکل‌گیری مضامین داستانی، و استخراج ارزش‌های ملی، اخلاقی و هنری نهفته در آثار منتشرشده در مجلهٔ «الحسینی الصغر» پرداخت. وی در این پژوهش با بررسی تجربیات نویسندگان کودک عراقی، نقش این مجله را در شکل‌دهی به هویت فرهنگی و ارتقای

سطح ادبیات کودک در عراق روشن می‌سازد و پای‌های برای تحقیقات آتی در حوزۀ تحلیل محتوای نشریات کودک محور ارائه می‌دهد.

باتوجه به پیشینۀ یادشده می‌توان به درستی ادعا کرد که تاکنون هیچ پژوهشی دربارۀ پیرامتن در مجلات تخصصی کودک و به‌ویژه مجلات عربی انجام نشده‌است و این پژوهش نخستین تحقیقی است که در این زمینه صورت می‌پذیرد و این امر بیش‌ازپیش بر ضرورت تحقیق در این حوزه می‌افزاید.

بررسی پیرامتن در مجلۀ اسلامی «الحسینی الصغیر»

در طرح نظریۀ پیرامتن، اثر ادبی غالباً دربردارندۀ یک متن کانونی و چندین متن پیرامونی است که این متن‌های پیرامونی به عنوان آستانه‌های ایجاد ارتباط با متن اصلی درنظر گرفته می‌شود (Genette, 1997: 12). پیرامتن به دو نوع درون‌متن و برون‌متن تقسیم می‌شود. درون‌متن به عناصری همچون عناوین اصلی، عناوین فصل‌ها، درآمدها و پی‌نوشت‌ها اطلاق می‌شود و برون‌متن شامل عناصری همچون مصاحبه‌ها، آگهی‌های تبلیغاتی، نقد و نظرات منتقدان و جوابیه‌های آنان و دیگر موضوعات مربوط به مؤلف و یا تدوین‌کنندۀ اثر است (Allen, 2000: 150). در مجلۀ «الحسینی الصغیر» عناصر درون‌متن مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ زیرا از عناصر برون‌متنی این مجله اطلاعات درستی در دست ما نیست. در توضیح پیرامتن‌ها، چهار کارکرد متفاوت برای آن‌ها درنظر گرفته شده‌است که البته همۀ آن‌ها در دریافت خواننده تأثیرگذار است. این چهار کارکرد عبارتند از هویت‌بخشی، توصیفی، دلالت ضمنی و اغواگری (Pellatt, 2013: 2). در ادامه عناصر درون‌متنی با تأکید بر کارکردهای آن در مجلۀ «الحسین الصغیر» بررسی می‌شود.

عنوان «الحسینی الصغیر»

عنوان یک اثر، مجموعه نشانه‌های زبان‌شناختی است که در یک نظام کلامی ارائه شده و در قالب یک عنصر پیرامتنی در کنار متن اصلی حضور پیدا می‌کند. عنوان، نخستین دریچه‌ای است که به واسطۀ آن خالق اثر و خواننده با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند. این نوع پیرامتن کوتاه، با دلالت مستقیم یا غیرمستقیم به موضوع اثر موردنظر، اولین عاملی است که خواننده را به جهان آن اثر و معنای آن و برگزیدن رویکردی خاص به آن راهنمایی می‌کند (بنی‌طالبی و فروزنده، ۱۴۰۲ش: ۵۵).

«الحسینی الصغیر» عنوانی است که هیأت تحریریۀ مجلۀ کودک زیر نظر آستان قدس حسینی از سال ۲۰۰۹م تا کنون آن را نام‌گذاری کرده و از طریق این عنوان، قصد به اشتراک‌گذاری مطالب دینی و آموزنده را برای کودکان عرب‌زبان دارد. عنوان «الحسینی» نخستین چیزی است که نظر کودک را به خود جلب می‌کند و سبب برانگیختن حس کنجکاوی و تکاپوی او برای دریافت

محتوای مجله می‌شود. کودکی که برای اولین‌بار با این مجله آشنا می‌شود، اطلاع دقیقی از محتوای مجله و چارچوب و فرم آن ندارد؛ لذا بر اساس عنوان است که تصمیم به خواندن یا نخواندن این مجله می‌کند و ذهنیت کلی مجله را دریافت می‌نماید. دربارهٔ اهمیت عنوان و دریافت ذهنیت کلی این مجله می‌توان به این سخن ناقدان اشاره نمود که «هیچ ضرورتی ندارد که برای تحلیل ساحت‌های جمال‌شناسی یک شاعر حتماً دیوان‌های او خوانده شود، می‌توان از روی نام کتاب‌ها ذهنیت او را تحلیل کرد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶ش: ۴۴۲). واژهٔ «الحسینی» اسم علم و منسوب به امام حسین (ع) است و می‌تواند صفت برای موصوف محذوف «الإنسان» باشد. این عنوان، گیرا و ترغیب‌کننده است و ویژگی الهام‌بخشی دارد؛ زیرا مکتب و رویکرد فکری امام حسین (ع) را برای خواننده تداعی می‌نماید. رویکرد کلی مجله نیز با این عنوان تناسب و هماهنگی دارد؛ به‌گونه‌ای که فهرست مطالب هر شماره از نشریه نشان می‌دهد که در طرح داستان‌ها، اشعار، پازل‌ها و حتی کاردستی‌های کودکانه مفاهیم ناب مکتب حسینی همچون آزادگی، عدالت‌خواهی، راستگویی، اخلاق حسنه، انسانیت، نوع‌دوستی، صبوری، فداکاری، وفاداری و دیگر محسنات اخلاقی درنظر گرفته شده‌است. واژهٔ «الصغیر» نیز به طور گویا اشاره می‌کند که مخاطب این مجله، کودکان و به‌ویژه کودکان گروه سنی «ب» و «ج» هستند. با نگاه به ساختار و محتوای مجله نیز می‌توان دریافت که عمدهٔ بخش‌های هر شماره با عنوان «الصغیر» همخوانی دارد.

در تعیین و تشخیص عنوان «الحسینی الصغیر» دو عامل را باید مدنظر داشت. عوامل درون‌متنی و عوامل برون‌متنی. در مبحث درون‌متنی، مجموعه عوامل برگرفته از فضا و مضمون مجله مانند داستان‌ها، رنگ‌ها، نقاشی‌ها، ساختار بلاغی و زیباشناسی اشعار و قصاید و غیره بررسی می‌شود و در مبحث برون‌متنی، مجموعه عوامل خارجی که با ساختار و محتوای مجلهٔ «الحسینی الصغیر» ارتباط دارد بررسی می‌گردد، مانند مسائل تاریخی، اسطوره‌ای، فرهنگی، مکان‌های خاص، باورها و اعتقادات دینی و اسلامی. رابطهٔ بینامتنی مطالب مجله با سایر متون نیز در مبحث برون‌متنی بررسی می‌گردد. بنابراین عنوان «الحسینی الصغیر» از یک‌سو با ایدئولوژی و نگرش هیأت تحریریهٔ مجله در ارتباط است و ازدیگرسو، با کودک و محیط پیرامونی او.

عوامل درون‌متنی مجلهٔ «الحسینی الصغیر» به هنگام سخن از دیگر عناصر پیرامتن مورد بررسی قرار خواهد گرفت؛ اما در ارتباط با عوامل برون‌متنی باید گفت مهم‌ترین مسئلهٔ مطرح‌شده در این مجله، مسئلهٔ فرهنگی و اعتقادی است. فرهنگ حسینی به مجموعه ارزش‌ها، اخلاقیات، اصول و آموزه‌هایی اطلاق می‌شود که معصومین با دفاع و مبارزه علیه ظلم و فساد، به جوامع انسانی آموزه‌های مهمی انتقال دادند. این فرهنگ بر پایهٔ عدالت، صداقت، خیرخواهی، خشنودی خدا، قوت قلب، استقامت در راه حق و مبارزه علیه ظلم بنا شده‌است. به‌عنوان مثال شمارهٔ ۱۲۹ مجله با

داستان مصور «الصالحون: صعصعة بن صوحان» کـه از یـاران باوفـای حضـرت علـی (ع) بـود آغـاز می‌شود (الحسینی الصـغیر، ۱۲۹: ۵). در طول این داستان از شجاعت، وفاداری، حق‌طلبی و استقامت در راه حق سخن گفته شده و کودک نیز ناخودآگاه این مفاهیم را دریافت می‌کند و تلاش می‌کند خود را به چنین اخلاقیاتی مزین نماید. همچنین در همین شماره (صـفحات ۱۱-۱۲) بـه معرفـی حضـرت مهدی (ع) پرداخته و نکات تاریخی و عقیدتی مرتبط با ایشان با نقاشی‌های زیبا و طراحی دلنشـین برای کودک ارائه شده است.

در هر شماره مبحثی تحت عنوان «من تراثنا» اختصاص داده شده‌است که بـه تـاریخ درخشـان اسلام و آثار برجای‌ماندهٔ تاریخی از آن دوران پرداختـه می‌شـود. بـه عنـوان مثـال در شـمارهٔ ۱۳۷ (صفحات ۶-۷) به معرفی منطقهٔ باستانی «مدائن صالح» یـا «حِجـر» پرداختـه کـه در اسـتان حجـاز عربستان قرار دارد. داستان اصحاب حِجر (قوم ثمود) در قرآن چنـین آمـده اسـت: «اصـحاب حجـر پیامبران را تکذیب کردند. اما آیات خود را به آنـان دادیـم؛ ولـی آن‌هـا از آن روی گرداندنـد. آن‌هـا خانه‌های امن در دل کوه‌ها می‌تراشیدند. اما سرانجام صیحه (مرگبار)، صبحگاهان آنان را فرا گرفت؛ آنچه را به دست آورده بودند، آن‌ها را از عذاب الهی نجات نداد» (حجر: ۸۰-۸۴). آن‌چه در این شماره از مجلهٔ «الحسینی الصغیر» دربارهٔ معرفی «مدائن صالح» آمده است در راستای پندگیری از عاقبت این قوم است. امری که در فرهنگ اسلامی نیز به آن تأکید شده است.

دربارهٔ کارکرد عنوان «الحسینی الصغیر» این نکته آشکار می‌شود که کـودک ناآشـنا بـا جهـان درون مجله، با مشاهدهٔ عنوان، در ذهنش مقدمات و پیش‌فرض‌هایی را درنظر می‌گیـرد و سـپس بـا خواندن مطالب مجله درمی‌یابد که آیا این مجله با مفروضات و پیش‌فرض‌هـای او مطابقـت دارد یـا خیر. بدین‌ترتیب یکی از کارکردهای عنوان «الحسینی الصغیر» در خوانش متن مجله، ایجاد قرارداد خوانش است. به این معنی که عنوان، کودک را یاری می‌دهد تا بـه هنگـام مطالعـهٔ مجلـه، دیـدگاه صحیح و مناسبی را برگزیند. این قرارداد خوانش، بخشی از افق انتظارهای خواننده را شکل می‌دهد (کرمـی، ۱۳۹۵ش: ۵). با ورود کودک به جهان متن «الحسینی الصغیر» انتظاراتش برآورده می‌شود و با این امر همسویی عنوان با اهـداف تربیتـی کـودک بـه دسـت می‌آیـد. کارکردهـای دیگـری نظیـر اطلاع‌رسانی و تبلیغ متن، جذب کودک و راهنمایی برای خواندن مجله را نیز می‌توان بـرای عنـوان «الحسینی الصغیر» متصور شد. هیأت تحریریهٔ مجله با وضع عنوانی شایسـته توانسـته‌اند کـودک را برای ورود به جهان متن ترغیب نمایند. با خوانش داستان‌های هر شماره از مجله و بررسـی ارتبـاط آن با عنوان «الحسینی الصغیر» چنین دریافت می‌شود کـه عنـوان در اینجـا صـرفا همـان کـارکرد عنوان در متنی واحد را ندارد؛ زیرا در این مجله ارتباط عنوان با چند داسـتان مجـزا کـه هـر کـدام عنوان مجزایی نیز دارند، مطرح است. قرارداد خوانشی که شکل گرفته در ارتباط عنوان هر داسـتان

با آن متن داستان ایجاد می‌شود و نمی‌توان یک قرارداد خوانش را برای کل داستان‌های مجلهٔ «الحسینی الصغیر» درنظر گرفت. بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که کارکرد عنوان در این مجله بیشتر کارکرد اطلاع‌رسانی و جذب مخاطب است.

طرح روی جلد

طراحی جلد کتاب یکی از عوامل مهم در جذب خواننده و جلب توجه او به کتاب است. یک جلد زیبا و جذاب می‌تواند اولین تأثیرگذاری بر خریدار و مخاطب داشته باشد و او را به خواندن کتاب ترغیب کند. طراحی جلد کتاب باید با محتوای کتاب هماهنگ و مناسب با موضوع و اهداف کتاب باشد. همچنین، اهمیت طراحی جلد از لحاظ تبلیغاتی و بازاریابی نیز بسیار بالا است؛ زیرا جذابیت جلد می‌تواند نقش مهمی در فروش و معرفی کتاب داشته باشد (الزیات، ۲۰۱۶م: ۴). کاربرد جلد به‌عنوان پیرامتنی برای ورود به متن و دریافت آن ازجمله مباحث امروزی نقد ادبی به شمار می‌آید. در فرایند تولید کتاب این ناشر است که با امکانات و محدودیت‌های مالی و فرهنگی خود، هنرمند را به طراحی جلدی متناسب با آن‌چه ناشر می‌خواهد سوق می‌دهد.

طرح جلد مجلهٔ «الحسینی الصغیر» در دو لایهٔ نظام تصویری و نظام زبانی ارزیابی می‌شود. این دو لایه در قابی به نام طرح جلد به‌عنوان متنی برای ورود به متن اصلی مجله قرار می‌گیرد. مجموع دلالت‌های دو نظام یادشده به درک تصویر و دریافت محتوای مجله می‌انجامد. در ارتباط با لایهٔ تصویری می‌توان به نقش‌مایه‌های دینی-اسلامی کادرهای هر جلد اشاره نمود. به‌عنوان مثال جلد شمارهٔ ۱۳۱ به مولود کعبه، حضرت علی (ع) اشاره دارد. به نقل مورخان و محدثان مشهور ولادت امام علی(ع) در سیزدهم رجب سی سال بعد از عام الفیل در درون خانهٔ کعبه روی داده است (المسعودی، ۲۰۱۸م: ۱۴۲). تصویر زیر به این نکته اشاره دارد:



در ارتباط با نظام تصویری جلد فوق باید گفت از آن‌جاکه مخاطبِ تصویر، کودک است؛ لذا طراح جلد به سراغ فرم‌های انتزاعی نرفته است، بلکه تصویری را طراحی نموده که صراحت زیادی داشته باشد و برای کودک قابل فهم باشد. تصویر نوزادی نورانی در دست بانویی محجبه و همچنین سیمای شاد مردم نشان می‌دهد که چگونه یک ایدهٔ موجز را می‌توان به‌واسطهٔ تصویر قابل فهم کرد. این تصویر معنای موضوع موردبحث مجله را به خوبی روشن نموده و بستری تازه برای نشان دادن این موضوع به جهان کودک به وجود آورده است. نوع طراحی جلد بیانگر حال و هوای کودکانه است؛ بنابراین کودک به خوبی آن را درک می‌نماید. با نگاه به مطالب شمارهٔ ۱۳۱ مجلهٔ «الحسینی الصغیر» چنین دریافت شد که تصویر فوق با سلیقه و شناخت کودک به خوبی جهت‌دهی شده‌است. پژوهش‌هایی که در حوزهٔ تصویرگری کتاب‌های کودک صورت پذیرفته نیز به این نکته اشاره دارد که اصولاً کودکان تا حدود ده سالگی از تصویرهای عجیب و غریب و غیرواقعی که برای بزرگسالان معانی نمادین و کنایه‌ای دارد گریزانند و بیشتر به دنبال تصاویری پرنشاط و سالم و سرزنده‌اند (اقبالی، ۱۳۹۰ش: ۱۱۸). این ویژگی در طرح روی جلد شمارهٔ ۱۳۱ مجله نمود یافته‌است. در ارتباط با نظام زبانی طرح روی جلد نیز مطلب خاصی که در ارتباط با تصویر روی جلد باشد، ارائه نشده و صرفاً به دلالت تصویری طرح روی جلد اکتفا شده است.

از دیگر موضوعاتی که در مجلهٔ «الحسینی الصغیر» به آن پرداخته شده و طرح روی جلد با محتوای مجله همخوانی دارد، اعیاد شعبانیه است. اعیاد شعبانیه به مجموعه ولادت‌های امام حسین

(ع) (روز سوم)، حضرت ابوالفضل (ع) (روز چهارم)، امام سجاد (ع) (روز پنجم) و میلاد امام زمان (عج) (روز نیمهٔ شعبان) گفته می‌شود که در ماه شعبان قرار گرفته است. دربارهٔ عبادت در شب نیمهٔ شعبان حدیثی از پیامبر (ص) نقل شده است که می‌فرمایند: «شب نیمهٔ شعبان که فرا رسید، شب‌زنده‌داری کرده و روزش را روزه بدارید؛ زیرا خداوند متعال از هنگام غروب تا طلوع فجر ندا می‌دهد: آیا کسی برای بخشیده شدن هست که او را ببخشم؟ آیا کسی در پی روزی می‌گردد که به او روزی برسانم؟ آیا بیماری وجود دارد که او را عافیت دهم؟» (ابن ماجه، ۲۰۰۶م: ۵۰۸/۲). تصویر زیر طرح روی جلد شمارهٔ ۱۳۲ مجلهٔ «الحسینی الصغیر» است که به اهمیت اعیاد شعبانیه اشاره دارد:



در ارتباط با نظام تصویری جلد بالا نخستین چیزی که به ذهن متبادر می‌شود شور و شعف چند کودک است که برای اظهار محبت و علاقه‌شان نسبت به ائمه، آمادهٔ برپایی مراسم اعیاد شعبانیه هستند. شمع بزرگی که در وسط آن نام حضرت مهدی (ع) درج شده و دو قلب بزرگ که با نام ائمهٔ اطهار مزین شده و در دستان دو کودک قرار دارد. طراحی جلد با مرکزیت حرم امام حسین (ع) و همچنین تصویر دو پرندهٔ سفید در حال پرواز و چند بادکنک در حال اوج، نشان از رهایی و آزادگی برخاسته از مکتب ائمه دارد. پوشش عربی و اسلامی کودکان نیز بیانگر تأکید طراحان جلد بر فرهنگ عربی-دینی است. این نوع طراحی جلد از یک‌سو با محوریت متن و در اطراف آن شکل گرفته و از دیگرسو برساختی از فرهنگ و قراردادهای فرهنگی کشورهای عربی و بالاخص جامعهٔ عراق است. از آن‌جاکه به‌جز عنوان و معرفی مجلهٔ «الحسینی الصغیر» کلمات و

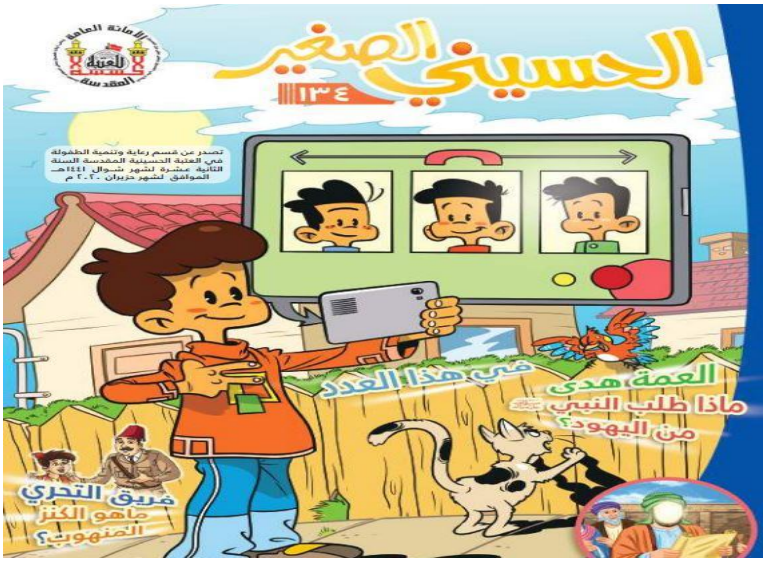
عبارات دیگری در طرح روی جلد نیامده است؛ لذا در ارتباط با نظام زبانی آن نمی‌توان اظهار نظر کرد.

طرح روی جلد شماره‌های دیگر سال ۲۰۲۰ مجلهٔ «الحسینی الصغیر» نیز دلالت مستقیمی از باورهای دینی و فرهنگی جامعه همچون حلول ماه رمضان (شمارهٔ ۱۳۳)، میلاد امام رضا (شمارهٔ ۱۳۵) و امامت حضرت علی (شمارهٔ ۱۳۶) است. «در دلالت مستقیم تمایل به ارائهٔ معنای معین، ملفوظ، آشکار و یا مطابق عقل سلیم برای نشانه وجود دارد» (چندلر، ۱۳۸۷: ۲۱۰). از آن‌جاکه مخاطب مجله، کودکان هستند؛ لذا دلالت طرح روی جلد باید مستقیم و متضمن توافق‌های گسترده‌تر اجتماعی باشد. امری که در تمامی شماره‌های موردبررسی رعایت شده‌است.

در تمامی شماره‌های مجلهٔ «الحسینی الصغیر»، عنوان و نام انتشارات ازجمله مهم‌ترین پیرامتن‌های زبانی جلد است. عنوان «الحسینی الصغیر» با حروفی خوانا و وزین در بالای مجله چیده شده‌است. نام انتشارات به عنوان عنصری دیگر از پیرامتن زبانی در بالا و سمت چپ مجله قرار گرفته‌است. آرم انتشارات با قرارگیری در جایگاهی نامتعارف یعنی در سمت چپ و بالای جلد به عناصر بصری و دیداری اضافه شده و دلالتی تازه خلق کرده‌است. تمامی این عناصر، دلالتی رسمی و قراردادی بر معرفی و توضیح صریح محتوا، ژانر و تحریریهٔ مجلهٔ «الحسینی الصغیر» دارد. عنوان مجله با سبک تایپوگرافی، علاوه‌بر دلالت زبانی، به نظام بصری نزدیک شده‌است؛ زیرا حروف و کلمات مندرج در جلد مجله، ساختار آن را تعیین کرده‌است. طرح روی جلد شمارهٔ ۱۳۰ مجله این مسئله را به خوبی نشان می‌دهد:



نگاه تازه به طراحی حروف و استفاده از ظرفیت‌های بصری خط به‌عنوان عنصری هویت‌ساز از جمله روش‌های نوینی است که طراحان جلد مجلۀ «الحسینی الصغیر» از آن بهره جسته‌اند. به‌عنوان مثال در تصویر زیر:



در مجموع در ارتباط با طرح روی جلد مجلۀ «الحسینی الصغیر» می‌توان گفت که طراحی آن از جمله دلالت‌های صریحی است که کودک را بدون دعوت به خوانش تصویر، به محتوای مجله

دعوت می‌کند. همچنین عنوان مجله بخش بزرگی از خلاقیت کلی طرح جلد را تعمیم داده و طراح، بیان بصری مناسب کتاب را با تکیه بر چگونگی طراحی خطِ عنوان، بیان نموده است.

سرمقاله

سرمقاله، تحلیل و تشریح یکی از مسائل مهم روز در چارچوب خط‌مشی یک مجله است. در بسیاری از موارد، سرمقاله در ستون ثابتی از صفحهٔ نخست مجله نوشته می‌شود تا بیشتر جلب توجه کند. نویسندهٔ سرمقاله، معمولاً موضوعاتی را برمی‌گزیند که دغدغهٔ افکار عمومی مخاطب است (المقدادی، ۲۰۱۰م: ۱۱۹). این پیرامتن در معناآفرینی متن نقش اساسی دارد و ظرفیت‌های معنایی آن با تمام مدلول‌های متنی مجله ارتباط دارد. اگر بپذیریم که هر متنی دارای کارکردهای ارتباطی و پیام‌رسانی است (Jakobson, 1977: 77)، در این صورت سرمقالهٔ مجلهٔ «الحسینی الصغیر» را باید مهم‌ترین نقطهٔ تلاقی حضور مؤثر تحریریهٔ مجله و کودک دانست. وجود چنین کارکردی، هر یک از سرمقاله‌های مجله را به یکی از مهم‌ترین گام‌های مطالعات ادبیات کودک تبدیل می‌نماید. به عنوان مثال به سرمقالهٔ زیر از شمارهٔ ۱۳۴ بنگرید:



در این سرمقاله تأکید زیادی به مسئلهٔ همکاری در کارهای منزل شده است. نویسندهٔ سرمقاله، کودک را توجیه می‌کند که در روزگاری که تمام دنیا با ویروس کرونا دست‌وپنجه نرم می‌کند، کارها و مشغولیت‌های درون منزل بیشتر شده است و لازم است کودک در کارهای منزل با

والدینش همکاری نماید. ورود به این مبحث توسط نویسنده در سرمقاله به‌صورت خلاصه و مفید است؛ اما بسط آن را در اجزای مختلف این شماره شاهد هستیم. به‌عنوان مثال در بخشی از این شماره داستانی روایت می‌شود که بر نقش همکاری و همیاری در امر درختکاری تأکید دارد (صص ۳۱-۳۰). همچنین در بخشی دیگر داستانی دربارهٔ همکاری یک نوجوان با هیأت امنای مسجد در امر توزیع بسته‌های غذایی به نیازمندان روایت می‌شود (صص ۳۸-۳۹). در شمارهٔ ۱۳۷ به مسئلهٔ اخلاق نیکو و روحیهٔ فداکاری تأکید شده‌است. در این میان اشاره‌ای به داستان شهادت امام حسین (ع) و رشادت و دلاورمردی دیگر ائمهٔ اطهار شده تا کودک، این بزرگ‌مردان را به‌عنوان الگوی زندگیش اتخاذ نموده و سعی کند خصال نیک آن‌ها را در خود پرورش دهد. این موضوع در صفحات مختلف مجله و با اشکال و داستان‌های مختلف برای کودک تکرار می‌شود تا بتواند آن را ملکهٔ ذهنش قرار دهد. در شماره‌های دیگر مجله نیز همین رویه در سرمقاله دنبال می‌شود.

با بررسی شماره‌های موردبحث مجلهٔ «الحسینی الصغیر» چنین دریافت شد که سرمقاله‌های مجله، تحلیل و تشریح یکی از مسائل مهم را در چارچوب خط‌مشی خود قرار داده است. همچنین سرمقاله‌ها در ستون ثابتی از صفحهٔ نخست مجله درنظر گرفته شده تا بیشتر توجه کودک را به خود جلب نماید. موضوعاتی که در سرمقاله‌های این مجله به آن پرداخته می‌شود موضوعاتی است که دغدغهٔ افکار عمومی جامعهٔ اسلامی است. اهدافی که برای نگارش سرمقاله‌های این مجله می‌توان متصور شد عبارت است از مشخص‌کردن دیدگاه مجله نسبت به مسأله‌ای که در نظر مردم جامعه مهم است. تجزیه و تحلیل مفاهیم اخلاقی مهم به همراه موضع‌گیری خاص خود نسبت به آن‌ها و همچنین آماده‌کردن کودک برای موضع‌گیری در برابر موضوعی که قرار است در طول شمارهٔ موردنظر به آن پرداخته شود.

عناوین مطالب

در تمامی شماره‌های مجلهٔ «الحسینی الصغیر» تقریبا یک رویهٔ ثابت دنبال شده‌است. داستان‌های مصور، داستان‌های اخلاقی، شعرهایی از شاعران جوان، معرفی شخصیت‌های ادبی یا تاریخی و ستونی به نام تکالیف کلاسی، کاردستی و آموزش آشپزی از جمله بخش‌های این نشریه است. در داستان‌های مصور، تصویر، نقاشی و عکس حرف اول را می‌زند و اهمیت تصویر بیشتر از متن‌های داستان است. زمانی که کودک داستان‌های مصور مجلهٔ «الحسینی الصغیر» را می‌بیند درست مانند زمانی که قصه گوش می‌دهد و یا کتابی به صورت شفاهی برایش خوانده می‌شود عکس‌العمل خوب نشان می‌دهد. به‌عنوان مثال در داستان زیر از شمارهٔ ۱۳۰، کودک با شخصیت‌های داستان احساس نزدیکی می‌کند و بدون خواندن متن، داستان را برای خود روایت می‌کند:



داستان‌های مصور مجله از صفحه‌های اندک، متن‌های کوتاه و بسیار ساده و تصویرهای زیادی تشکیل شده‌است و مطابق گروه سنی کودک، مفاهیم و متن‌های متفاوتی دارد. به‌عنوان مثال در داستان زیر کودک، فردی با سیمای اسلامی می‌بیند که در پی گمشده‌ای می‌گردد و در تصاویر بعدی مشخص می‌شود که گمشده‌اش فردی نورانی و درخشان (پیامبر) است که با نزدیک شدن به او حس اطمینان و آسودگی پیدا می‌کند. وقتی متن داستان برای کودک قرائت می‌شود همان مفاهیمی به او انتقال داده می‌شود که در تصویر دیده‌است؛ زیرا این تصاویر است که کلمات و عبارت‌های شخصیت‌های داستان را شرح و تفسیر می‌نماید:



یکی دیگر از بخش‌های جذاب مجله، داستان‌های «محبوب و پلیس راهنمایی و رانندگی» است. در این داستان‌ها نکات مهمی که کودک دربارهٔ وسیلهٔ نقلیه، مسیرها، علائم رانندگی و عبور و مرور باید بداند به صورت مرتب در هر شماره به کودک آموزش داده می‌شود. به‌عنوان مثال در شمارهٔ ۱۳۲ پلیس راهنمایی و رانندگی قصد آموزش نکات ایمنی مربوط به ماشین همچون لاستیک‌ها، کپسول آتش‌نشانی، جک، جعبهٔ کمک‌های اولیه و برف‌پاک‌کن را دارد:



از دیگر مطالب مجله که به صورت متناوب در اکثر شماره‌های مجله بـه آن پرداختـه می‌شـود، معرفی موجودات و یا پدیده‌های عجیب و غریب جهان است. موجوداتی که کودک شاید به سـادگی از کنار آن بگذرد؛ اما با نگاهی عمیق‌تر و با تحلیلی ژرف‌تر متوجه پیچیدگی خلقت آن می‌شـود. در شمارهٔ ۱۳۵ (صفحهٔ۱۰) به موضوع هوش و ذکاوت حیوانات پرداخته و حیواناتی همچون زنبور عسـل، فیل، اختاپوس، میمون، کلاغ و طوطی را معرفی می‌کند و میـزان هـوش و اسـتعداد آن را توضـیح می‌دهد:



از بخش‌های دیگر مجله، معرفی اماکن تاریخی و باستانی کشورهای عربی تحت عنوان «من تراثنا» است. در این بخش ضمن توضیحاتی دربارۀ تاریخچۀ مکان موردنظر، نکاتی اخلاقی و اسلامی مرتبط با قومی که در آن مکان می‌زیستند اشاره می‌شود. مثلا قلعۀ قطیف در عربستان (شمارۀ ۱۲۹ صفحۀ ۱۱)، قلعۀ بنی حماد در الجزائر (شمارۀ ۱۳۰ صفحۀ ۱۱)، قصر غمدان در یمن (شمارۀ ۱۳۱ صفحۀ ۱۲)، مسجد جامع الزیتونه در تونس (شمارۀ ۱۳۲ صفحۀ۶)، قلعۀ حصن سوریه (شمارۀ ۱۳۶ صفحۀ ۶)، مدائن صالح (شمارۀ ۱۳۷ صفحۀ ۷).

دیگر بخش‌های مجله عبارتند از: آموزش آشپزی تحت عنوان «الشیف الصغیر»، آموزش انگلیسی با عنوان «English»، ترانه‌های کودکانه با عنوان «حکایات شعریۀ»، آموزش کاریکاتور با عنوان «کاریکاتیر»، حل معما و جدول در «ریاضۀ فکریۀ»، بخش نامه‌نگاری کودک‌های عرب با عنوان «مشارکات الأصدقاء» و چاپ نامه‌های آن‌ها دربارۀ موضوع خاصی که از آن‌ها خواسته شده‌است. در ارتباط با این‌که آیا این مطالب با گروه سنی کودک و روحیات و ذهنیات وی همخوانی دارد یا خیر، باید به این نکته توجه داشت که درک معنای یک اثر صرفاً با بررسی ساختار نحوی، آوایی یا معناشناسی واژگان حاصل نمی‌شود؛ بلکه باید نسبت به عوامل تأثیرگذار بر فرایند ارتباط همچون فرستنده، گیرنده، معانی پنهان و غیره نیز شناخت پیدا کرد. در تمامی مطالب مجله، یک یا چند نویسنده پیامی را در قالب رمزگان (واژگان به‌کار رفته) برای انتقال به کودک تولید نموده و

برای این‌که آن پیام بتواند مؤثر باشد، موضوعی را انتخاب نمودند که برای کودک قابل درک باشد و به صورت تصویری-کلامی بیان گردد. به‌عنوان مثال در داستان‌های مصور زمانی‌که نویسنده و تصویرگر، عاطفه و احساس خویش را پیرامون موضوعی بیان می‌کنند، طبیعتاً می‌توانند احساس و عاطفهٔ کودک را نیز برانگیزند. با این حال، در برهم‌کنش متن و تصویر این داستان‌ها تأثیرگذاری زیادی بر فکر و احساس کودک و مهم‌تر از آن، برانگیختن واکنش عملی او به دست می‌آید.

قَطعِ مجله

به اندازهٔ طول و عرض کتاب یا مجله، قطع و یا اندازهٔ آن می‌گویند. هدف از آن رواج اندازه‌های مختلف برای کتاب به منظور استفادهٔ آسان‌تر یا متناسب با نوع کاربرد آن کتاب است. با توسعهٔ صنعت چاپ ازیکسو همگرایی در اندازهٔ کتاب بیشتر شده و از دیگرسو همراه با همگرایی جهانی، تنوع نیز ایجاد شده‌است. اندازهٔ کتاب گاهی بر اساس موضوع و مضمون و گاهی با توجه به کارکرد آن همچون مجموعه‌سازی و غیره انتخاب می‌شود (قبادی و شکریان، ۱۳۸۹ش: ۱۵۸).

در حال حاضر رایج‌ترین قطع برای کتاب، قطع وزیری است و برای کتاب کودک از قطع خشتی و برای مجلات کودک و کتاب‌های هنری از قطع رَحلی استفاده می‌شود. در مجلهٔ «الحسینی الصغیر» از قطع رحلی متوسط با ابعاد ۲۱×۲۸ استفاده شده‌است؛ زیرا در برخی از صفحات مجله، مطالب فشرده‌ای در اختیار کودک قرار می‌گیرد که این حجم از مطالب در قطع‌های دیگر به خوبی ارائه نمی‌گردد و فضایی برای اظهارنظر کودک در لابلای مطالب باقی نمی‌گذارد. به‌عنوان مثال به تصویر زیر از شمارهٔ ۱۳۴ مجله بنگرید:



همان‌طور که در این تصویر مشاهده می‌شود فضاهایی برای حضور کودک در طراحی کاردستی درنظر گرفته شده‌است که اگر قَطع مجله کوچک‌تر می‌بود امکان فضاسازی تمامی این داده‌ها وجود نداشت. با این توضیحات می‌توان مجلۀ «الحسینی الصغیر» را مجله‌ای موفق دانست؛ زیرا در طراحی تصویر و همچنین درج عبارت‌های مرتبط به آن به این مسئله دقت شده‌است که با مشارکت دادن کودک در روند حضور در متن او را تشویق نموده که هم‌پای طراح کاردستی پیش رود و در ادامه زمینه را برای تعامل ذهنی و احساسی کودک با تصویر و متن فراهم آورد. امری که منجر به تقویت قوۀ تفکر و ارتقای مهارت‌های فکری و فرهنگی و افزایش اعتماد به‌نفس کودک می‌شود. همۀ این موارد را می‌توان با پیرامتنِ قطعِ مجله همسو دانست و موفقیت هیأت تحریریۀ مجله را در این زمینه تأیید نمود.

نتیجه‌گیری

در پاسخ به پرسش نخست پژوهش این حقیقت آشکار شد که در طراحی مجلۀ «الحسینی الصغیر» عناصر پیرامتنی دخیل است که کودک را برای ورود به جهان متن آماده می‌کند. این عناصر شامل عنوان، طرح روی جلد، سرمقاله، فهرست مطالب و قطعِ مجله است. کودکی که برای اولین‌بار با

مجلهٔ «الحسینی الصغیر» آشنا می‌شود اطلاع دقیقی از محتوای مجله و چارچوب و فرم آن ندارد؛ لذا بر اساس عنوان و طرح روی جلد است که تصمیم به خواندن یا نخواندن مجله می‌کند و ذهنیت کلی مجله را دریافت می‌نماید. واژهٔ «الحسینی» اسم منسوب به امام حسین (ع)، کارکرد الهام‌بخشی از مکتب حسینی و عاشورایی دارد. واژهٔ «الصغیر» نیز نشان می‌دهد مخاطب مجله کودکان هستند؛ بنابراین عنوان «الحسینی الصغیر» از یک‌سو با ایدئولوژی و نگرش هیأت تحریریهٔ مجله در ارتباط است و ازدیگرسو با کودک و محیط پیرامونی او. دو لایهٔ نظام زبانی و نظام تصویری در قابی به نام طرح جلد به‌عنوان آستانه‌ای برای ورود به متن اصلی مجله قرار گرفته‌است. مجموع دلالت‌های دو نظام یادشده به درک تصویر و دریافت محتوای مجله می‌انجامد. همچنین تحلیل این دو نظام نشان می‌دهد که طرح روی جلد اشارات گسترده‌ای به نقش‌مایه‌های دینی-اسلامی دارد. عنوان «الحسینی الصغیر» با حروفی خوانا و وزین در بالای مجله چیده شده‌است. این عنوان با سبک تایپوگرافی، علاوه‌بر دلالت زبانی به نظام بصری نزدیک است. نگاه تازه به طراحی حروف و استفاده از ظرفیت‌های بصری خط به‌عنوان عنصری هویت‌ساز از جمله روش‌های نوینی است که طراحان مجلهٔ «الحسینی الصغیر» از آن بهره جسته‌اند. در ارتباط با دیگر عناصر پیرامتنی مجله باید گفت طراحی آن‌ها از جمله دلالت‌های صریحی است که کودک را به محتوای مجله فرامی‌خواند و بخش بزرگی از خلاقیت کلی مجله را تعمیم می‌دهد.

در پاسخ به پرسش دوم پژوهش این نتیجه حاصل شد که مهم‌ترین کارکرد پیرامتن در این مجله اطلاع‌رسانی و جذب کودک است؛ زیرا کودک ناآشنا با جهان درون مجله، با مشاهدهٔ عنوان، در ذهنش مقدمات و پیش‌فرض‌هایی را درنظر می‌گیرد و سپس با خواندن مطالب مجله درمی‌یابد که آیا این مجله با مفروضات و پیش‌فرض‌های او مطابقت دارد یا خیر؟ بنابراین پیرامتن، کودک را یاری می‌دهد تا به هنگام مطالعهٔ مجله، دیدگاه صحیح و مناسبی را برگزیند. گروه تحریریهٔ مجله با وضع عنوانی شایسته توانسته‌اند کودک را برای ورود به جهان متن ترغیب نمایند. با خوانش داستان‌های هر شماره از مجله و بررسی ارتباط آن با عنوان «الحسینی الصغیر» چنین دریافت می‌شود که عنوان در اینجا صرفا همان کارکرد عنوان در متنی واحد را ندارد؛ زیرا در این مجله ارتباط عنوان با مطالب مختلف مجله که هر کدام عنوان مجزایی نیز دارند، مطرح است. قرارداد خوانشی که شکل گرفته در ارتباط عنوان هر مطلب با متن آن ایجاد می‌شود و نمی‌توان یک قرارداد خوانش را برای کل مطالب مجلهٔ «الحسینی الصغیر» درنظر گرفت. همچنین کارکرد جلد مجله صرفاً به‌عنوان قابی که مجله در اطراف آن بسته‌بندی شود نیست؛ بلکه به‌عنوان دلالت معنایی متن ایفای نقش نموده و کودک از دریچهٔ آن، متن مجله را درک می‌نماید.

منابع و مآخذ

ابن ماجه، محمد بن یزید. (۲۰۰۶م). *سنن ابن ماجه* (الطبعة الثانیة). بغداد: دار النوادر.

اقبالی، پرویز. (۱۳۹۰ش). «تبیین رابطهٔ تصویر و متن در تصویرسازی کتاب‌های داستانی کودک در ایران از سال ۱۳۴۰ تا ۱۳۸۰» (پایان‌نامه دکترای پژوهش هنر). دانشگاه شاهد.

بنی‌طالبی، امین، و فروزنده، مسعود. (۱۴۰۲ش). کارکردهای عنوان داستان در داستان‌های کوتاه ایرانی: با تکیه بر داستان‌کوتاه‌نویسان شاخص پیش از انقلاب اسلامی. *ادبیات داستانی*، ۱۲(۴۴)، ۵۵-۸۸.

چندلر، دانیل. (۱۳۸۷ش). *مبانی نشانه‌شناسی* (مهدی پارسا، مترجم؛ چاپ اول). تهران: سوره مهر.

مجموعهٔ من المؤلفین. (۲۰۲۰م). *الحسینی الصغیر*. بغداد: العتبة الحسینیة المقدسة.

الزیات، حماد معروف. (۲۰۱۶م). سیمیائیة الصورة وتصمیم غلاف الکتاب العربی المطبوع: دراسة میدانیة تحلیلیة لدورها فی عملیات التسویق. *مجلة کلیة الآداب*، ۶(۲۴)، ۱-۸۴.

شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۶ش). *زمینهٔ اجتماعی شعر فارسی* (چاپ اول). تهران: زمانه و اختران.

قبادی، مطهره، و شکریان، محمدجواد. (۱۳۸۹ش). بررسی موضوع پیرامتن با تکیه بر سه‌گانهٔ نیویورکی و ترجمه‌های فارسی و فرانسه. *نقد زبان و ادبیات خارجی*، ۳(۵)، ۱۵۱-۱۶۵.

کرمی، موسی. (۱۳۹۵ش). تحلیل کارکرد پیرامتن‌ها در آثار داستانی سیمین دانشور. در *همایش ادبیات فارسی معاصر* (صص ۱-۱۳). دانشگاه ولایت ایرانشهر.

المسعودی، علی بن الحسین. (۲۰۱۸م). *إثبات الوصیة* (الطبعة الثالثة). قم: مکتبة بصیرتی.

المقدادی، کاظم. (۲۰۱۰م). اتجاهات جدیدة فی أسالیب کتابة المقالات الصحفیة: المقال العامودی. *الباحث الإعلامی*، ۶(۹)، ۱۱۷-۱۳۰.

Transliterated References (ChatGPT, OpenAI, 2026)

Ibn Majah, Muhammad ibn Yazid. (2006). *Sunan Ibn Majah* (2nd ed.). Baghdad: Dar al-Nawadir. [in Arabic]

Eqbali, Parviz. (1390 SH). *Tabyin-e Rabete-ye Tasvir va Matn dar Tasvirsazi-ye Ketabhaye Dastani-ye Kudak dar Iran az Sal 1340 ta 1380* (Doctoral dissertation in Art Research). Shahed University. [in Persian]

Bani-Talebi, Amin, & Forouzandeh, Masoud. (1402 SH). *Karkardhaye Onvan-e Dastan dar Dastanhaye Kutah-e Irani: ba Tekye bar Dastan-Kutah-Nevisan-e Shakhes pish az Enghelab-e Eslami*. *Adabiyat-e Dastani*, 12(44), 55–88. [in Persian]

Chandler, Daniel. (1387 SH). *Mabani-ye Neshaneh-Shenasi* (trans. Mehdi Parsa; 1st ed.). Tehran: Sureh Mehr. [in Persian]

Majmuah min al-Muallifin. (2020). *Al-Husayni al-Saghir*. Baghdad: Al-Ataba al-Husayniyya al-Muqaddasa. [in Arabic]

Al-Zayyat, Hammad Maruf. (2016). *Simiyaiyyat al-Surah wa Tasmim Ghilaaf al-Kitab al-Arabi al-Matbu: Dirasah Maydaniyyah Tahliliyyah li Dawriha fi Amaliyyat al-Taswiq*. *Majallat Kulliyat al-Adab*, 6(24), 1–84. [in Arabic]

Shafiei Kadkani, Mohammad Reza. (1386 SH). *Zamineh-ye Ejtemaei-ye Sher-e Farsi* (1st ed.). Tehran: Zamaneh va Akhtaran. [in Persian]

Qobadi, Motahhareh, & Shokriyan, Mohammad Javad. (1389 SH). *Barrasi-ye Mozu-e Piramatn ba Tekye bar Seganeh-ye Niu Yorki va Tarjomehaye Farsi va Franseh*. *Naqd-e Zaban va Adabiyat-e Khareji*, 3(5), 151–165. [in Persian]

Karami, Musa. (1395 SH). *Tahlil-e Karkard-e Piramatnha dar Asar-e Dastani-ye Simin Daneshvar*. In *Hamayesh-e Adabiyat-e Farsi-ye Moaser* (pp. 1–13). Daneshgah-e Velayat Iranshahr. [in Persian]

Al-Masudi, Ali ibn al-Husayn. (2018). *Ithbat al-Wasiyya* (3rd ed.). Qom: Maktabat Basirati. [in Arabic]

Al-Miqdadi, Kazim. (2010). *Ittijahat Jadidah fi Asalib Kitabat al-Maqalat al-Sahafiyya: Al-Maqal al-Amudi*. *Al-Bahith al-Ilami*, 6(9), 117–130. [in Arabic]

Examining the elements of paratext and its function in the Islamic magazine "Al-Hosseini al-Saghir"

Abdolbaset Arab Yousefabadi*
(Assistant Professor of Arabic Language and Literature, Department of Arabic Language and Literature, University of Zabol, Zabol, Iran)

Abstract
In the creation of a work, in addition to the text, factors such as the title, introduction, cover design, editorial, interruption of the work, etc. are involved, which are called paratext. Paratext has various functions such as completing, decorating and introducing the main text. Paratext has a stronger role in children's literature than in adult literature; Because in order to better understand the text, the child needs a stimulus outside the text that provides the necessary space to understand the text and provides a suitable interpretation of the text for him. "Al-Hosseini Al-Saghir" children's magazine is one of the most up-to-date Islamic children's magazines, which has been welcomed by a large number of Arab children with its diversity in form and content, and has been published since 2009. In this research, an attempt is made to examine the most important paratextual elements of the 2020 issues of this monthly based on the descriptive-analytical method and analyze the functions of each of them. The results show that the title "Al-Hosseini al-Saghir" is related to the ideology and attitude of the editors of the magazine on the one hand and to the child and his surrounding environment on the other hand. The two layers of the language system and the image system are placed in a frame called the cover design and the editorial as a threshold to enter the main text of the magazine. The sum of the meanings of the two mentioned systems helps to understand the image and receive the content of the magazine.
Keywords: Islamic literature, paratext, title, cover design, "Al-Hosseini al-Saghir"

Extended Abstract (ChatGPT, OpenAI, 2026)

Introduction
Paratext is one of the central concepts in modern literary criticism, especially after the rise of post-structuralist theories that emphasized the relationship between text and reader. Gerard Genette introduced the concept in his work *Thresholds*, defining paratext as the collection of textual and visual elements that surround the main text and mediate the reader’s access to it. These elements include titles, cover designs, introductions, illustrations, editorials, typography, and layout. Although they are not part of the core text itself, they play an essential role in shaping meaning, directing interpretation, and influencing reception. In children’s literature, paratext is particularly important because

children usually encounter the visual and external aspects of a publication before reading its content.

The present study examines the paratextual elements of the Iraqi Islamic children's magazine *al-Husayni al-Saghir*. Published monthly since 2009 under the supervision of the al-Husayni shrine, the magazine combines educational, religious, ethical, and entertaining content directed toward Arab children. Each issue includes illustrated stories, poetry, handicrafts, puzzles, Quranic lessons, educational games, and cultural materials designed according to the cognitive and emotional needs of children. The study focuses on issues 129–140 published in 2020 because these issues represent the most graphically advanced and accessible stage available on the magazine's official website.

The research aims to analyze the role of paratextual elements in attracting children, guiding interpretation, and preparing readers to enter the textual world of the magazine. It investigates the relationship between the title, cover design, editorials, typography, illustrations, and magazine format and the ideological and educational orientation of the publication. The study also seeks to determine how linguistic and visual systems cooperate in communicating moral and religious values to children.

Previous studies on paratext have largely focused on novels, poetry, and translation studies, while research concerning Arabic children's magazines remains very limited. Existing scholarship has shown that paratextual elements influence interpretation and establish reading expectations. However, no major study has addressed paratext in specialized Arabic children's magazines. This research therefore fills an important gap by exploring the role of paratext in *al-Husayni al-Saghir* and highlighting its contribution to Islamic children's literature.

Methodology

The study adopts a descriptive-analytical approach based on Genette's theory of paratextuality. The analysis concentrates on internal paratextual elements because external elements such as interviews, reviews, and advertisements related to the magazine are not sufficiently available. Accordingly, the research examines titles, cover designs, editorials, typography, illustrations, section headings, and magazine format.

The methodology focuses on the interaction between linguistic and visual systems in producing meaning. Since children's literature depends heavily on visual communication, the study pays special attention to illustrations, colors, typography, and layout. These elements are analyzed in relation to children's psychological and cognitive characteristics, particularly those belonging to middle childhood age groups. The research also examines how paratextual elements function according to four major purposes identified in literary theory: identification, description, implicit signification, and persuasion.

Particular emphasis is placed on the title *al-Husayni al-Saghir* as the first threshold through which children encounter the magazine. The study analyzes the relationship between the title and the ideological orientation of the publication. The term *al-Husayni* evokes the ethical and spiritual values associated with Imam Husayn, while *al-Saghir* identifies the intended audience as children. The research further investigates recurring visual patterns, illustrated stories, editorial themes, and educational activities in order to understand how paratext guides interpretation and encourages engagement.

Results

The analysis demonstrates that paratextual elements in *al-Husayni al-Saghir* play a central role in attracting children and preparing them to interact with the magazine's content. The title performs both informative and persuasive functions. The word *al-Husayni* immediately connects the publication with Islamic and Husayni values such as justice, courage, sacrifice, honesty, and loyalty, while *al-Saghir* clearly indicates that the magazine addresses children. Through this title, readers form initial assumptions about the nature and purpose of the magazine before engaging with its content.

The study also reveals that cover designs effectively combine visual and linguistic elements to communicate meaning. Most covers rely on direct visual representation rather than symbolic abstraction, reflecting awareness of children's preference for clear and realistic imagery. Covers related to religious occasions such as the birth of Imam Ali, Shaabani celebrations, Ramadan, and the birth of Imam al-Rida employ bright colors, smiling figures, and recognizable Islamic symbols to create emotional attraction and cultural familiarity. Typography further strengthens the magazine's identity by integrating visual beauty with linguistic clarity.

Editorials constitute another important paratextual element. Positioned consistently at the beginning of each issue, they introduce central moral or social themes that later appear throughout the magazine in stories, activities, and illustrations. For example, editorials discussing cooperation during the COVID-19 pandemic are reinforced through narratives encouraging solidarity, family assistance, and charitable work. This repetition creates coherence between the editorial discourse and the educational goals of the magazine.

Illustrated stories are among the most influential components of the magazine. Images often communicate meaning more effectively than written text and allow children to understand stories intuitively. The narratives rely on simple language, vivid illustrations, and emotionally engaging situations suitable for children's cognitive development. Educational sections on traffic rules, scientific discoveries, historical places, and animal intelligence also reveal a successful balance between entertainment and instruction.

Another important finding concerns the magazine's physical format. The medium-sized *rahli* format provides enough space for illustrations, handicrafts,

and interactive activities. This design encourages participation and creativity by allowing children to engage directly with the material through coloring, puzzles, and practical exercises. The format therefore functions as an important paratextual feature supporting educational and emotional interaction.

Conclusion

The study concludes that paratextual elements in *al-Husayni al-Saghir* perform essential educational, communicative, and aesthetic functions. These elements are not merely decorative additions but active components that shape interpretation, guide reading expectations, and facilitate the child's entry into the textual world of the magazine. Through titles, illustrations, typography, editorials, and layout design, the magazine successfully creates an attractive Islamic educational environment for children.

The findings indicate that the dominant functions of paratext in the magazine are attraction and information. Children develop preliminary expectations through external visual and linguistic features before reading the magazine's content. These expectations are later reinforced by the consistency between paratextual design and textual themes. Such coherence strengthens the effectiveness of the magazine in transmitting moral, religious, and cultural values.

The study also highlights the importance of visual communication in children's literature. Clear imagery, bright colors, realistic illustrations, and harmonious typography help children understand themes intuitively and emotionally. The integration of visual and linguistic systems demonstrates awareness of children's psychological and cognitive needs and increases their engagement with the publication.

Ultimately, the research confirms that paratext functions as a bridge between text and child reader in Islamic children's literature. Through carefully designed paratextual strategies, *al-Husayni al-Saghir* succeeds in combining entertainment, education, and ideological guidance within an appealing artistic framework. The magazine therefore represents a successful model of contemporary Arabic children's publishing and demonstrates the importance of paratextual studies in understanding children's literary reception.

فصلنامه مطالعات ادب اسلامی
دوره ۴، شماره ۳، پیاپی ۱۰، زمستان ۱۴۰۴

فصلية دراسات الأدب الإسلامي
السنة ۴، العدد ۲، التسلسل ۱۰، شتاء ۲۰۲۶

تحلیل مؤلفه‌های معنایی واژه «جدال» در قرآن با تأکید بر روابط هم‌نشینی

سیده سکینه موسوی اصل[۱] (دانشجوی کارشناسی ارشد مترجمی زبان عربی، دانشگاه سمنان)
شاکر عامری*[۲] (دانشیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه سمنان)
علی اکبر نورسیده[۳] (دانشیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه سمنان)

DOI: 10.22034/jilr.2025.142369.1211

CC BY

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۳۱
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۰

صفحات: ۱۳۱-۱۵۶

تاریخ الوصول: ۲۰۲۴/۰۷/۲۱
تاریخ القبول: ۲۰۲۵/۰۲/۲۸

چکیده

«جدال» یکی از واژگان اثرگذار در جهان‌بینی قرآنی است که با صیغه‌های گوناگون حدود ۲۹ بار در قرآن کریم به کار رفته است. «مؤلفه معنایی» یکی از نظریه‌های معناشناسی ساخت‌گراست که با تکیه بر روابط درون متنی، وارد لایه‌های عمیق‌تر معنایی واژگان می‌شود. با عنایت به نقش مؤثر جدال در پذیرش یا رد دعوت الهی و تأثیر آن در سرنوشت انسان‌ها، تبیین مؤلفه‌های این واژه در قرآن امری ضروری می‌نماید. نوشتار حاضر با روش توصیفی تحلیلی و با تکیه بر الگوی تحلیل مؤلفه‌ای و تأمل در همنشین‌های واژه جدال، بنا دارد تحلیلی روشمند از این مفهوم در قرآن کریم ارائه دهد. از این پژوهش برمی‌آید که بیشتر کاربردهای واژه «جدال» در قرآن، از نوع باطل است و جدال احسن مبتنی بر نشانه‌های روشن و دلایل محکم بوده و از اصل و منشأ استواری برخوردار است. در محور هم‌نشینی، واژه «جدال» با بسیاری از واژگان کلیدی در ارتباط معنایی قرار گرفته است. دقت در این هم‌نشین‌ها، نشان می‌دهد که واژه «الله» در میدان معنایی «جدال» در صدر همه واژگان کلیدی قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: معناشناسی ساخت‌گرا، تحلیل مؤلفه‌ای، روابط هم‌نشینی، جدال

[۱] پست الکترونیک: rozane18@yahoo.com
[۲] نویسنده مسؤول؛ پست الکترونیک: sh.ameri@semnan.ac.ir
[۳] پست الکترونیک: noresideh@semnan.ac.ir

تحليل المكونات الدلالية لكلمة "الجدال" فى القرآن الكريم

الملخص

تعتبر كلمة "جدال" من أكثر الكلمات تأثيرا فى النظرة القرآنية للعالم، وقد وردت فى القرآن الكريم بصيغ مختلفة حوالى ٢٩ مرة. "المكون الدلالى" هو إحدى نظريات علم الدلالة البنيوية، التى تعتمد على العلاقات داخل النص، وتدخل فى الطبقات الدلالية الأعمق للكلمات. وبالنظر إلى الدور الفعال للجدال فى قبول الدعوة الإلهية أو رفضها وأثرها فى مصير الإنسان، فلا بد من بيان مكونات هذه الكلمة فى القرآن الكريم. تهدف المقالة الحالية إلى تقديم تحليل منهجى لهذا المفهوم فى القرآن الكريم عن طريق المنهج الوصفى التحليلى والاعتماد على نموذج تحليل المكونات والتأمل فى الكلمات المجاورة لكلمة "جدال". ومن هذا البحث يتبين لنا نوعين من الجدال: الأول هو الجدال بالباطل والثانى هو الجدال بالتى هى أحسن، حيث إن أغلب استخدامات كلمة "جدال" فى القرآن الكريم هى من النوع الأول، أى الجدال بالباطل. أما الجدال بالتى هى أحسن فهو أقل وهو الجدال الذى يكون مبنياً على الدلائل الواضحة والأسباب القوية وله أصل متين ثابت. وفى محور المجاورة ارتبطت كلمة "جدال" دلاليا بالعديد من الكلمات المفتاحية. وتبين دقة هذه التطابقات أن كلمة "الله" تأتى فى مقدمة جميع الكلمات المفتاحية فى المجال الدلالى لكلمة "جدال".

الكلمات المفتاحية: إيزوتسو، الدلالات البنائية، تحليل المكونات، علاقات المجاورة، الجدال بالباطل، الجدال بالتى هى أحسن

مقدمه

دست‌یابی به معانی دقیق واژگان بـه مطالعـات روشـمند نیازمنـد اسـت کـه یکـی از مهـم‌تـرین و پرکاربردترین آن‌ها، «معناشناسی» است. معناشناسی یکی از شاخه‌های مهـم دانـش زبـان‌شناسـی است که خود به سه دسته معناشناسی فلسفی، معناشناسی منطقـی و معناشناسـی زبـانی تقسـیم می‌شود. آن‌چه در پژوهش‌های معناشناسانه مراد است، شاخه معناشناسی زبانی است؛ یعنی دانشی که معنا را به شیوه‌ای منسجم در درون نظام زبان بررسی می‌کند.

معناشناسی زبانی یکی از دانش‌های نوین بوده و سابقه شکل‌گیری آن بـه آرای زبـان‌شناسـانی چون «ویلهلم هومبولت» (Wilhelm Von Hombolat,1835) باز می‌گردد. دیدگاه معناشناسـانه هومبولت با آرای زبان شناس آلمانی به نام لئو وایسگربر(Leo Weisgerber,1985) پیوند خـورده و زمینه‌ساز تأسیس مکتب معناشناسی به نام «مکتب بُن» یا مکتب «زبان‌شناسـی قـومی» گردیـد. مکاتب معناشنـاسی زبانی متنوع‌اند؛ ولی از میان آن‌ها، مکتب معناشناسی قوم ـ شناختی موسوم به «مکتب بن»، کاربردی‌تر و برای فهم واژگان نقش مؤثرتری ایفا مـی‌کنـد (قنبـری، ۱۳۹۷: ۴۶). مکتـب بن، مبتنی بر مطالعات زبان‌شناسی قومی ـ فرهنگی و کشف روابط معنایی واژگان متن برای دست‌یابی به جهان‌بینی حاکم بر متن و معنای دقیـق واژگان آن است. گفتار و سخن هـر ملـت، روح آن ملت است و روح آن ملت، گفتار و سخن آن است. هر زبان، نظام معنـایی خـاص خـود را دارد کـه حاصل تاریخِ زیستی آن زبان است؛ به این معنا که ارتباط مستقیمی میان نظـام معنـایی و محـیط زیسـت اهـل آن زبـان وجـود دارد. (قنبـری، ۱۳۹۷: ۴۶ ـ ۵۷). از دیگـر افـراد شـاخص در رویکـرد معناشنـاسی زبانی، فردینان دو سوسور (Ferdinand de Saussure, 1913) زبان‌شناس سوئیسـی است. سوسور برخلاف زبان‌شناسان پیش از خود که بیشتر از دید تاریخی یا به عبارتی درزمـانی بـه بررسی‌های زبان‌شناسانه می‌پرداختند، روش معناشناسی هم‌زمانی را در دست‌یابی به معـانی دقیـق واژگان،برمی‌گزیند. از دیدگاه او هیچ واژه‌ای به تنهایی واجد معنا نمی‌گردد؛ بلکه در ارتباط با سـایر واژه‌ها معنا می‌یابد که این مسئله در معناشناسی هم‌زمانی، بهتر نمود می‌یابد. او روابط معنایی را بر اساس دو محور هم‌نشینی و جانشینی، بررسی می‌کند.

ایزوتسو در مطالعات معناشناسانه قرآنی خـود، «مکتـب بـن» و دیـدگاه «سوسـور» را تلفیـق و مطالعات معناشناسی قرآنی را پایه‌گذاری کرد و از رهگذر آن کوشید روابط معنایی واژگـان کلیـدی را در نظام معنایی قرآن بررسی کرده، به معانی دقیقی از آن‌ها دست یابـد. نظریـه معناشـناختی او زمینه بسیاری از پژوهش‌های علمی و دانشگاهی را فراهم ساخت.

ایزوتسو نیز مانند سوسور درعین‌حال کـه از دو روش درزمـانی و هـم‌زمـانی در تحلیـل معـانی واژگان کلیدی قرآن بهره می‌برد، روش هم‌زمانی را برمی‌گزیند. او معناشناسـی را «علـم تحقیـق در

ماهیت و ساخت جهان‌بینی یک ملت در دوره خاص از تاریخ و مبتنی بر فرهنگ آن می‌داند و معتقد است نظام واژگانی و جهان‌بینی یک قوم را نمی‌توان جدا از بافت فرهنگی و و نظام واژگانی آن‌ها، بررسی کرد» (ایزوتسو، ۱۳۹۹: ۴ و ۵).

واژه جدال از جمله مفاهیمی است که در بافت آیات قرآن، ارزش معنایی دینی به خود گرفته و مؤلفه‌های آن با در نظرداشتن مفاهیم توحیدی مورد بررسی قرار می‌گیرد. پژوهش حاضر در پی یافتن پاسخ برای این است که واژگان هم‌نشین با واژه «جدال» در قرآن کدام‌اند؟ چه مؤلفه‌های معنایی را با تکیه بر محور هم‌نشینی می‌توان از واژه جدال در قرآن استخراج کرد؟

پیشینه پژوهش

پژوهش‌های تحلیل معنایی به دست آمده در خصوص واژه «جدال» عبارت‌اند از:

مقاله‌ای با عنوان «جدال، خصومت، مناظره» نوشته احمد شهرابی فراهانی(۲۰۱۵) است که در نشریه «شمیم معرفت» به چاپ رسیده است. در این مقاله، نویسنده پس از تبیین معنای لغوی و اصطلاحی واژگان موردنظر به بیان تفاوت‌ها و شباهت‌ها پرداخته، در ادامه پیامدهای جدال نیکو و ترک جدال غیر أحسن و تقسیم بندی آن‌ها همراه با ذکر شواهد قرآنی و روایی را برشمرده است. «معنی‌شناسی و ملاک‌شناسی جدال أحسن قرآنی» با نگارش مصطفی عباسی‌مقدم و محمد فلاح مرقی در دو فصلنامه علمی- پژوهشی پژوهش‌های زبان شناختی قرآن (۲۰۱۸) به چاپ رسیده است. در این مقاله، نویسنده پس از بررسی‌های لغوی، تفسیری و روایی و بیان وجوه جدال، دو شیوه جدال أحسن و غیر أحسن را با ذکر مصادیق قرآنی معرفی کرده، به اصول صحیح و مهم‌ترین معیار جدال أحسن از دیدگاه قرآن پرداخته است. تفاوت این مقاله با پژوهش حاضر در این است که در این مقاله نیز اثری از معناشناسی نوین مشاهده نمی‌شود.

جدال أحسن از دیدگاه امام رضا(ع) نوشته مرتضی محسنی و سمیه سلیمانی در نشریه فرهنگ رضوی (۲۰۱۸) چاپ شده است. در این مقاله، پس از مفهوم‌شناسی «جدال» به بیان ویژگی‌های جدال أحسن مانند: علم و آگاهی، استفاده از اصول و مبانی مشترک فصاحت در گفتار، رعایت ادب، حق‌جویی، پرهیز از تعصب و...، بیان برخی از مصداق‌های جدال غیر أحسن (جدال با جاهل، جدال از بین برنده وحدت اسلامی، جدال برای رسیدن به اهداف شیطانی) و آثار مثبت جدال أحسن از دیدگاه امام رضا(ع) پرداخته شده است. «جدل و نمونه‌های آن در قرآن کریم» نوشته هاله حمیدی(۲۰۰۲) این مقاله در فصلنامه علمی- پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهراء شماره ۴۱ به چاپ رسیده است. در این مقاله، پس از بررسی لغوی و اصطلاحی واژه جدل و مشتقات آن، مصادیق استعمال جدل از منظر قرآن و علم منطق ذکر شده است.

بررسی فوق نشان می‌دهد در همه پژوهش‌های صورت گرفته، معناشناسی واژگان موردنظر به شیوه کلاسیک و مبتنی بر مراجعه کتاب‌های لغوی و تفسیری است و بیشتر به اصول و آداب اخلاقی جدال، بیان کارکردها و آسیب‌شناسی آن پرداخته‌اند.

معناشناسی ساخت‌گرا

فردینان دوسوسور پدر زبان‌شناسی جدید و از بنیان‌گذاران تفکر ساخت‌گراست. او دیدگاه‌هایی در زمینه معنا مطرح کرده است که به منزله نقطه آغازین زبان‌شناسی جدید تلقی می‌شود (روبینز، ۱۳۹۵: ۴۱۷)؛ تعریف سوسور از زبان این است که زبان نظامی است از ارزش‌ها نه مجموعه‌ای از اقلام و اجناس که بر اساس جوهر خودشان تعریف شده باشند. مثال معروف دوسوسور در این مورد بازی شطرنج است؛ در بازی شطرنج، مهره‌ها به صورت جوهری اصالت ندارند. به اعتقاد سوسور همان‌گونه که ارزش یک مهره شطرنج نه به دلیل کیفیت ذاتی(شکل، اندازه و غیره)؛ بلکه به خاطر عملکردش در ارتباط با مهره‌های دیگر آشکار می‌گردد، ارزش یک واژه نیز از ارتباط آن با مجموعه واژگان یک زبان معلوم می‌شود (دوسوسور، ۱۴۰۰:۱۵۹). او زبان را نظامی متشکل از ارزش‌هایی می‌داند که در رابطه متقابل با یکدیگرند و منظور از تحلیل زبان، تشخیص این نظام ارزش‌هاست (کالر، ۱۳۹۳: ۵۰).

ایزوتسو نیز در این باره، اصطلاح «نظام واژگانی» را مطرح می‌سازد. از دیدگاه او واژه‌ها و مفاهیم، سیستم و نظام پیچیده‌ای را با عناصر و اجزای بسیار فراهم می‌آورند که به آن «نظام واژگانی» گفته می‌شود. هر سیستم معنایی از واژگان، دربردارنده جهان‌بینی خاص یک جامعه است و معناشناسی نیز در تلاش است با تجزیه و تحلیل مفاهیم کلیدی و روابط میان آن‌ها، بتواند به آن جهان‌بینی دست یابد (ایزوتسو، ۱۳۹۸: ۲۳). این کل و دستگاه بر روی کلمات، چنان پر قدرت عمل می‌کند که این کلمات سرانجام کما بیش معنای اصلی و تصوری خود را از دست می‌دهند و گویی شاهد تولد کلمه‌ای دیگر هستیم (همان: ۱۷).

از دیدگاه ایزوتسو منظور از معناشناسی این نیست که ما واژگان کلیدی قرآن مانند: الله، اسلام، نبی، امام، کافر و ... را از کل واژگان قرآن جدا کنیم و معنای هر کدام از آن‌ها را جداگانه، مورد تحقیق و ملاحظه قرار دهیم؛ چراکه این کلمات و مفاهیم در قرآن، هر یک تنها و جدا از کلمات دیگر به کار نرفته، بلکه در ارتباط نزدیک به یکدیگر، قرار گرفته‌اند و معنی محسوس و ملموس خود را دقیقا از مجموع دستگاه ارتباطاتی که با هم دارند، به دست می‌آورند. به‌عبارت دیگر این کلمات میان خود، گروه‌های گوناگون بزرگ و کوچک می‌سازند که این گروه‌ها نیز بار دیگر از راه-های مختلف با هم پیوند پیدا می‌کنند و سرانجام یک کل سازمان‌دار و یک شبکه بسیار پیچیده و در هم پیوستگی‌های تصوری از آن‌ها فراهم می‌آید و آن‌چه در حقیقت برای منظر خاص ما اهمیت دارد، همین نظام و دستگاه تصوری (مفهومی) است که بیش از مفاهیم و تصورات منفرد و جدا از

یکدیگر در قرآن به کار می‌رود. وی تأکید می‌کند در تجزیه و تحلیل تصورات کلیدی فردی قرآن، هرگز نباید روابط متعددی را که هر یک از آن‌ها با دیگران در کل دستگاه دارد، از نظر دور داریم» (همان : ۵ و ۶).

مؤلفه‌های معنایی

یکی از روش‌های مطالعه مفاهیم توصیف آن‌ها بر پایه مجموعه‌ای از مؤلفه‌های معنایی (semantic component) است. مؤلفه‌های معنایی، ویژگی‌هایی هستند که مفهوم واژگان را تشکیل می‌دهند و خود مبتنی بر شرایط لازم و کافی هستند. شرایطی که باید در نظرگرفته شود تا مفهومی شکل بگیرد، شرایط لازم به شمار می‌آیند و اگر بتوانند آن‌را از سایر مفاهیم متمایز سازند، شرایط کافی تلقی می‌گردند (پالمر، ۱۴۰۰: ۱۴۷).

معنای اساسی واژه «جدال»

مفهوم اساسی در اثر وضع و اشتقاق برای واژه تعیین گردیده و وابسته به بافت نیست. یکی از منابع ایزوتسو برای ارائه معنای اساسی واژه کلیدی قرآن، اشعار جاهلی است. به باور وی از لحاظ گاه-شماری، واژگان شعر جاهلی بر واژگان قرآن مقدم است؛ بنابراین مقایسه میان آن دو ثمر بخش خواهد بود (ایزوتسو، ۱۳۹۹: ۲۶)؛ از دیدگاه ایزوتسو کلمات معمولی در عصر جاهلی، در قرآن، جایگاه والایی پیدا کرده و به کلمات کلیدی مبدل شده‌اند (همان: ۴۷).

در نمونه اشعار جاهلی زیر واژه جدال در معنای اصلی آن یعنی «تابیدن محکم» بیان شده است: از جمله در این بیت شعر از ابن البری، نیز «أجدل» نام باز شکاری است که صفت صلابت و محکمی بر آن غالب شده است:

كَأَنَّ بَني الدعماءِ، إذ لَحِقُوا بِنا فِراخُ القَطَا لاقَيْنَ أَجْدَلَ بازِيَا

واژه «جدال» با حفظ مفهوم اولیه آن (پیچیدن محکم) معنی ثانویه پیدا کرده و در معنای شدت ستیزه و دشمنی کاربرد یافته است. در فرهنگ‌های قدیم لغت زبان عربی، این دو مفهوم به چشم می‌خورد (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۱/ ۱۰۳). راغب گفته است: «جدل، در اصل از (جدلت الحبل) به معنی تابیدن طناب با شدت و استحکام گرفته شده که از باب توسعه معنایی در مورد بحث و گفت‌وگو هم به کار رفته؛ گویی که دو طرف به شدت به هم می‌پیچند و هریک دیگری را با سخن و رأی خود، می‌پیچاند (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۱۸۹ و ۱۹۰). ابن فارس نیز در معنی جدل، افزون بر معنای مذکور، ادامه خصومت و درگیری لفظی را نیز اضافه کرده است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۳۳/۱).

طریحی معنی «ج د ل» را مواجهه دلیل در برابر دلیل دیگر، پافشاری در دشمنی و مترادف احتجاج و اعتذار دانسته است (طریحی، ۱۳۷۵: ۵/ ۳۳۴)؛ علامه طباطبایی نیز در تفسیر خود، اصل مجادله را اصرار در بحث و مسأله برای غلبه در رأی بیان کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰/ ۳۲۶).

«جدل»، در اصل از (**جَدَلت الحبل**) به معنی پیچیدن طناب با شدت و استحکام گرفته شده است (فراهیدی، ۱۴۰۲: ۶/ ۷۹)، ریشه «ج د ل» با حفظ مفهوم اولیه آن (پیچیدن محکم) و از باب توسعه معنایی، مفهوم ثانویه پیدا کرده و در معنای شدت ستیزه و دشمنی با هدف برتری‌جویی کاربرد یافته است (ابن عباد، ۱۴۱۴: ۷/ ۴۲).

مؤلفه‌های معنایی واژه «جدال»

با توجه به کاربردهای قرآنی واژه «جدال»، مؤلفه‌های معنایی آن در دو دسته؛ مؤلفه‌های معنایی جدال مذموم (باطل) و مؤلفه‌های معنایی جدال ممدوح (أحسن) تحلیل می‌شوند.

جدال مذموم (باطل)

در قرآن کریم «جدال باطل» ناظر به موضوع جدال، علل و زمینه‌ها؛ اهداف و پیامدهای آن است که در این بخش به آن‌ها خواهیم پرداخت.

هم‌نشین‌های ناظر به علل جدال با «الوهیت» خداوند

واژه «الله»چهار بار در آیات «جدال» با کلمات و عبارات کلیدی دیگری هم‌نشین شده است که عبارت‌اند از: آیات ۳ و ۸ سوره حج، ۲۰ سوره لقمان و ۱۳ سوره رعد.

هم‌نشینی با ترکیب «بغیر علم»، «تبعیت»، عبارت «کلّ شیطان مرید»

آیات آغازین سوره حج، از چهار دسته انسان‌ها یاد شده است: گروهی پیروان باطل و مقلدان بی-خرد؛ گروه پیشوایان کفر و شرک و گروهی که متزلزل که از ایمان سطحی برخوردار هستند و این سه گروه در تقابل با اهل ایمان قرار گرفته که نسبت به آیات الهی سر تسلیم فرود آورده و هدایت یافته در دینا و متنعم در آخرت قرار گرفته‌اند. در آیات ۳ و ۸، سخن از دو دسته مجادله‌کنندگان است. مجادله‌کنندگان در آیه ۳، پیروان ومقلّدان (با کسر لام) هستند؛ اما در آیه ۸ پیشوایان کفر و شرک و مقلّدان (با فتح لام) هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۴/ ۳۴۸).

در آیه ﴿**وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِي ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيۡطَٰنٖ مَّرِيدٖ**﴾ (حج/۳)، موضوع جدال، «الوهیت» است و به نکوهش شیوه جدال باطل از سوی مقلدان ناآگاه پرداخته که بدون علم و با پیروی از شیاطین (اربابان گمراهی) همراه است.

در میدان معنایی جدال، کلمه «الله»، نقش ویژه‌ای ایفا می‌کند. در آیات جدال، واژه «الله»، ۳ بار با واژه «جدال»، هم‌نشین شده است (عبدالباقی،۱۳۷۴: ۲۱).

مفهوم «الله» در حوزه «جدال» اولین موضوع و متعلق آن واقع شده است. «الله» همچون یک کلمه کلیدی است که دیگر واژگان کلیدی را در میدان معنایی جدال با خود همراه کرده است. ایزوتسو در خصوص میزان تاثیر نفوذ واژه «الله»، بیان می‌دارد که واژه «الله»، عالی‌ترین کلمه کانونی در میان واژگان قرآنی است که در سراسر قلمرو آن فرمان‌روایی می‌کند؛ چرا که سیمای معناشناختی حقیقی قرآن، خدا محوری است. در نظام معنایی قرآن هیچ میدان معناشناسی نیست که مستقیما با مفهوم بنیادین «الله» مرتبط و زیر فرمان آن نبوده است (ایزوتسو، ۱۳۹۹: ۴۴ و ۴۵).

دلیل هم‌نشینی جدال با «الله» از آن جهت است که بیشترین صفات منفی در وجود کافران و مشرکان، انکار اصل توحید است؛ از این‌رو در بسیاری از آیاتی که سخن از صفات خداوند مانند: قدرت، ربوبیت و خالقیت به میان می‌آید، به دنبال آن، گزارش مفصلی از مخالفت‌ها، لجاج، اعراض و جدال پیوسته منکران ارائه شده است.

«علم» به هر نوع آگاهی سودمند و مؤثر اطلاق می‌شود که انسان را به حقیقت نزدیک ساخته و در مسیر هدایت قرار دهد. متعلق «علم» می‌تواند اصول اعتقادی یعنی توحید، نبوت و معاد (مکارم شیرازی: ۱۱/۱۴) و همه افعال و صفات خدا باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۴/ ۳۴۲)؛ از این جهت، جدال «بغیر علم»، مصداق جدال باطل و ستیزه‌جویی در برابر خدا و نقطه مقابل «جدال أحسن» باشد.

چهارمین شیوه معناشناسی هم‌زمانی که ایزوتسو در تحلیل واژگان کلیدی قرآن ارائه می‌دهد، یافتن صورت منفی واژگان و عبارات قرآنی است. قید «بغیر» بر سر علم، هدایت وکتاب منیر، بیانگر صورت منفی «جدال احسن» است.

ذکر «تبعیت» بعد از «جدال» در جهت تقویت معنای آن و گویای این نکته است که جدال و گفت‌وگو، می‌تواند اساس و پایه پیروی را به وجود آورد و بسته به نوع جدال، نوع تبعیت هم متفاوت خواهد بود.

با بررسی آیات، مشخص می‌شود تبعیت نیز مانند جدال، به دو قسم حق و باطل تقسیم می‌شود: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱتَّبَعُواْ ٱلۡبَٰطِلَ وَأَنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّبَعُواْ ٱلۡحَقَّ مِن رَّبِّهِمۡۚ﴾ (محمد/ ۳).

«شیطان» از ریشه «شطن» است. ریشه «شطن» به معنی دور شدن است و به شیطان از این جهت شیطان گفته می‌شود؛ چراکه از رحمت خدا دور شده است. تبعیت از شیطان نیز، مصداق «تبعیت باطل» است که به چند صورت آمده است:

ارتباط معنایی «جدال»، «تبعیت» و «شیطان» به این صورت است که جدال باطل بدون تفکر و علم و یقین بوده و علی‌رغم وجود آیات روشنی بخش و دلایل محکم، زمینه‌ساز تبعیت از شیطان

است و ادامه پیروی از شیطان، خود عامل ستیز بیشتر و استمرار جدال با آیات حق را به دنبال خواهد داشت همان‌گونه‌که در این آیه مشاهده می‌شود: ﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوۡلِيَآئِهِمۡ لِيُجَٰدِلُوكُمۡۖ﴾ (انعام/۱۲۱).

صیغه‌های مضارع «یجادل» و «یتّبع» دلیل بر عناد، مقاومت، مداومت بر جدال و ادامه پیروی کورکورانه آن‌ها از شیاطین جن و انس و پیشوایان کفر و شرک است.

دلیل هم‌نشینی «کُلّ» و «شیطان» از این جهت است که «شیاطین» همه یک خط واحد و برنامه مشترک ندارند، بلکه هر یک برای خود راهی و دامی انتخاب کرده‌اند و چنان این دام ها متنوع است که انسان در تشخیص آن‌ها سردرگم می‌شود مگر آن‌ها که به خاطر ایمان و توکل بر خدا در سایه حمایت او قرار گرفته‌اند و مشمول جمله ﴿إِلَّا عِبَادَكَ مِنۡهُمُ ٱلۡمُخۡلَصِينَ﴾ (حجر/۴۰) هستند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۴/ ۱۴).

«مرید» از ریشه «مَرَدَ» است. برای اصل«مَرَدَ» چندین معنا ذکر شده: استمرار و عادت مانند آیه: «مَرَدُواْ عَلَى ٱلنِّفَاقِ» (توبه/۱۰۱)؛ یعنی عادت بر نفاق داشتن (قرشی، ۱۳۷۱: ۶/ ۲۴۹) و «دور شدن» به همین جهت در زبان عربی، به ساختمان بلند، «ممرَّد» می‌گویند. معانی دیگری برای «مرید» ذکر کرده اند از جمله تجاوز (ابن عاشور، بی‌تا: ۱۷/ ۱۴۱)، و پلیدی (طباطبایی،۱۴۱۷: ۱۴/ ۳۴۲)؛ اما اصل در این ماده، «عاری کردن شیء» و تجاوز از حد، عادت و ... از لوازم آن است (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۱۱/ ۷۶ و ۷۷)؛ سپس از باب توسعه معنایی، به هر موجودی که عاری از خیر باشد، «مرید» اطلاق می‌گردد.

بر پایه نظریه معناشناسی هم‌زمانی ایزوتسو، می‌توان از طریق بافت متنی، به معنای نسبی واژه مرید دست یافت. صفت «مَرِید» در دو جای قرآن ذکر شده است: در ادامه آیه ۳ سوره حج، به تعریف متنی از واژه مرید دست می‌یابیم. در این آیه ویژگی های شیطان مرید را این‌گونه توصیف می‌کند: ﴿كُتِبَ عَلَيۡهِ أَنَّهُۥ مَن تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُۥ يُضِلُّهُۥ وَيَهۡدِيهِ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ﴾ (حج/۴)؛ بنابراین شیطان مرید، کسی است که هر کس او را ولیّ خود بگیرد، او را گمراه کرده و به سوی عذاب سعیر، سوق می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۴/ ۳۴۳)؛ این همان معنایی است که در آیات دیگری از قرآن کریم، به آن اشاره شده است: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيۡسَ لَكَ عَلَيۡهِمۡ سُلۡطَٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلۡغَاوِينَ* وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوۡعِدُهُمۡ أَجۡمَعِينَ﴾ (حجر/۴۲ و ۴۳).

در آیه ۱۱۷ سوره نساء نیز ترکیب وصفی «شیطان مرید» به کار رفته و تا آیه ۱۲۱، خصوصیات دیگری از شیطان «مرید» را به تصویر می‌کشد. اولین خصوصیتی که برای او بر می‌شمرد، این است که مورد لعن خداوند قرار گرفته بنابراین شیطان عهد کرده که انسان‌ها را گمراه کرده به‌گونه‌ای فطرت پاک خدایی را به‌هم زده و آغشته به شرک سازند و آن‌ها را گرفتار خسران آشکار، وعده‌های دروغین، آرزوهای دور و دراز و عذاب گریز ناپذیر جهنم می‌سازد.

هم‌نشینی با ترکیب «بغیر علم»، جمله عطف «لا هدی و لا کتاب منیر»

در آیه ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِي ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ وَلَا هُدٗى وَلَا كِتَٰبٖ مُّنِيرٖ﴾ (حج/ ۸)، متعلق جدال، الوهیت و نشانه‌های قدرت خداست. بر اساس چهارمین روش معناشناسی هم‌زمانی ایزوتسو، یافتن صورت منفی واژگان و عبارات می‌تواند در یافتن معنای دقیق واژه، مؤثر واقع شود. قید «بغیر» بر سر علم، هدایت و کتاب منیر، نشان می‌دهد که علت جدال عدم برخورداری آن‌ها از علم، هدی و کتاب منیر است.

منظور از «علم»، همان‌گونه که در آیه قبل نیز اشاره شد، حجت عقلی است. واژه دیگری که بعد از علم آمده، «هدی» است؛ هدایتی که از سوی پیامبران و پیشوایان دین است، به منزله مکمل و جهت‌دهنده استعدادهای عقلی در مسیر حق است..

واژه سوم، «کتاب» است که با صفت «منیر» همراه شده است؛ ذکر آن بعد از علم و هدایت، نشان می دهد کسی که به واسطه عقل و راهنمایی پیامبران، هدایت یافته باشد، در برابر آیات روشنگر الهی نیز سر تسلیم فرود آورده و از آن‌ها پیروی می‌کند. همان‌گونه‌که در آیه ﴿لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلۡنَا مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلۡقِسۡطِۖ﴾ (حدید/۲۵)، نزول کتاب بعد از فرستادن پیامبران ذکر شده است.

ذکر این نکته لازم است که بین سه واژه «علم»، «هدی» و «کتاب منیر»، رابطه با هم‌آیی «متداعی» برقرار است. با هم‌آیی متداعی یا مراعات النظیر، بر حسب ویژگی مشترکی است که آن‌ها را در یک حوزه معنایی قرار می‌دهد. علت رعایت ترتیب «علم»، «هدی» و «کتاب منیر» به عنوان سه ابزار مهم جدال احسن، این است تعابیری مانند تفقه، تفکر، تعقل بیانگر وجود عقل به عنوان اولین ابزار هدایت انسان در وجود آدمی است که مرز بین انسانیت و حیوانیت بوده و به واسطه آن بتواند مسیر درست را انتخاب کند و دلیل جدال مخالفان، به خاطر به کار نگرفتن قوه خردورزی است. به همین دلیل در قرآن کریم، خداوند کسانی را که از قوای عقلی خود بهره نمی برند، بسان حیوانات و گمراه‌تر از آن معرفی می‌کند (اعراف/۱۷۹ و فرقان/۴۴).

هم‌نشینی با «کفر»

در آیه ﴿مَا يُجَٰدِلُ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَلَا يَغُرُرۡكَ تَقَلُّبُهُمۡ فِي ٱلۡبِلَٰدِ﴾ (غافر/ ۴)، واژه «جدال» با «آیات» و «کفر» هم‌نشین شده که نشان می‌دهد دلیل جدال مخالفان، «کفر» آن‌هاست.

واژه «جدال» با ترکیب اضافی «آیات الله»، بر محور هم‌نشینی قرار گرفته‌اند. ایزوتسو بیان می‌دارد که ارتباط خدا با انسان از طریق «تنزیل» صورت می‌گیرد و واکنش انسان‌ها در برابر آیات خدا از دو حال خارج نیست: «تصدیق» آیات و پذیرش نزول آن‌ها از ناحیه خدا که در نهایت به «ایمان»

می‌انجامد یا «تکذیب» آن‌ها که منجر بـه «کفـر» مـی‌شـود (ایزوتسـو،۱۳۹۹: ۱۷۲ و۱۷۳)؛ ایـن تقابـل تصدیق و تکذیب آیات را باید همچون محوری تصور کرد که کل میدان معناشناسی «جدال» حـول آن می‌چرخد.

پنجمین روشی که ایزوتسو در تحلیل واژگان قرآنی، مطرح مـی سـازد، توجـه بـه «حـوزه‌هـای معنایی» است. هدف از تشکیل میدان معنایی، ارائه مفهوم دقیق و جامعی از واژه کانونی است.

واژه آیات در میدان معنایی «جدال» جایگاه ویژه‌ای را به خود اختصاص داده که خود می‌توانـد به عنوان یک کلمه کانونی، رابط بین واژه «جدال» با سایر مفاهیم کلیدی قرآن باشد.

واژه کلیدی «آیـات» در میـدان معناشـناختی خـود، بـا کلمـات کلیـدی دیگـری در دو قطـب «خصوصیات مثبت» چون: تصدیق، ایمان، تسلیم، تقوا، یقین، علم، حقّ، تفقّه، استماع، تفکر، تعقل، لبّ، قلب و قطب «خصوصیات منفی» مانند: تکذیب، کفر، جدال، جحد، کبـر و اسـتکبار، تبعیـت از شیطان و سنت آبا و اجدادی، استهزاء، شک وتردید، اعراض، نسیان، غفلت و ... هم‌نشین شده اسـت (عبد الباقی،۱۳۷۴ :۱۳۲- ۱۳۸).

بنابراین بیشترین مخالفت‌ها و ستیزه‌جویی‌های مخالفان، با آیات دال بر توحید، نبـوت و معـاد بوده است که به جای بهره‌برداری از قدرت تعقل و ندای فطرت خـود و اسـتجابت دعـوت پیـامبران الهی، با پیروی از شیطان و عمل بر اساس هوای نفس و منطق نارسای خود در پیروی بی‌چون‌وچـرا از گذشتگان خود، برنامه مستمر خود را در مقابله و جدال با پیامبران الهی، دنبال می‌کنند.

دومین واژه هم‌نشین با «جدال»، «کفر» است؛ این کلمه کلیدی و مشتقات آن، حدودا ۵۲۵ بار در قرآن ذکر شده که در بیشتر موارد به معنای «پوشاندن ایمـان» اسـت. ایـن واژه کلیـدی، نقطـه مقابل «ایمان» و «شکر» واقع شده است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۵/ ۳۵۶).

«کفر» در لغت به معنای «پوشاندن چیزی» است. «کافر» به شکل مطلـق و متعـارف خـود بـه معنی کسی است که منکر وحدانیت، نبوت یا شریعت است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴ :۷۱۴ و ۷۱۵).

از دیدگاه ایزوتسو بررسی واژه «کفر» به حدی مهم اسـت کـه بـرای درک ارزش‌هـای اخلاقـی موجود در قرآن، نیز باید معناشناسی قرآن را با مفهوم «کفر» آغاز کنیم و حتی مفهوم «ایمان» بـه عنوان بالاترین ارزش اخلاقی و دینی در اسلام از طریق تجزیه و تحلیل مفهوم منفی آن که «کفـر» است، بهتر فهمیده می‌شود؛ از این رو می‌توان گفت همه صفات منفی حول محور کفر می‌گردد و به نوعی فراگیرترین اصطلاح و مرکز همه رذایل اخلاقی به شمار می‌آید (ایزوتسـو، ۱۳۹۹: ۲۳۹). به نظر او کلمه «کفر» چون اغلب در تضاد با «ایمان» بـه کـار رفتـه، بـه تـدریج معنـای اصـلی خـود را کـه «ناسپاسی است»، از دست داده و معنی «بی‌ایمانی» به خود گرفته است (ایزوتسو، ۱۳۹۸: ۲۴۱).

بر اساس دومین روش نظریه هم‌زمانی معناشناسی ایزوتسو، می‌توان عبارت «مَا يُجَٰدِلُ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ» و «إِلَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ» را مترادف هم در نظر گرفت. «**إِلَّا**» در عبارت «**إِلَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ**»، ادات حصر است (درویش: ۸/ ۴۵۶)؛ حصر به کار رفته در آیه نشان می‌دهد که ویژگی بارز کافران، ستیز با آیات الهی است و «مجادله‌گران» در واقع همان «کافران» هستند و هم‌نشین شدن «جدال» و «کفر» بر این مطلب دارد که عامل مجادله با حق، چیزی جز کفر (قرائتی، ۱۳۸۳: ۸/ ۲۱۶)، و انکار حق بعد از ظهور آن نیست.

می‌توان گفت: رابطه «جدال» و «کفر» یک رابطه دوسویه است؛ به این معنی که جدال مستمر به کفر می‌انجامد و کفر سبب فزونی جدال و انکار آیات الهی است.

از دیگر واژه‌های هم‌نشین با واژه «جدال»، «تقلّب» است.تقلّب از ریشه «قلب» مبالغه و کثرت آمد و شد را می‌رساند. برای این واژه چند معنا ذکر شده که عبارت‌اند از: تدبیر امور، تصرف در کارها، دگرگونی از حالتی به حالت دیگر (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴ :۶۸۱ و ۶۸۲).

با توجه به بافت آیه، تقلّب می‌تواند دربردارنده همه این معانی لغوی باشد؛ به این صورت که جدال آن‌ها صرفا دشمنی لفظی با پیامبر نبوده؛ بلکه بیانگر اقدام عملی علیه پیامبر و مومنان، توطئه‌چینی مداوم و قدرت‌نمایی و مانورهای نظامی و اقتصادی آن‌ها برای به رخ کشیدن قدرت خود و تضعیف روحیه مسلمانان بوده و هشداری است برای مسلمانان از اینکه تحت تاثیر قدرت ظاهری و برنامه‌های تبلیغاتی آن‌ها قرارنگیرند؛ چراکه مهلت این تحرکات کفار به سر خواهد آمد و عذاب الهی بر آن‌ها رانده خواهد شد.

هم‌نشینی با آیه «كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ»

دو صفت «متکبّر» و «جبّار» به قلب انسان جدال‌گر نسبت داده شد. صفت «متکبر» دو نوع کاربرد دارد: یکی ممدوح و دیگری مذموم. کاربرد ممدوح آن فقط بر خداوند صدق می‌کند. از این جهت خداوند دو صفت «جبار و متکبر» را به خود نسبت می‌دهد (حشر/ ۲۳)؛ دیگری حالتی که برای انسان عارض می‌شود به این صورت که انسان برای نشان دادن بزرگی که در وجود او نیست، خود را به تکلف انداخته و پر مدعا می‌شود که نکوهیده است (همان: ۶۹۷).

«جبار» نیز مانند «متکبر» دو کاربرد پسندیده ونکوهیده دارد: کاربرد ممدوح آن فقط برای خداست؛ از آن جهت که خداوند حال مردم را با بخشیدن نعمت‌هایش به صلاح می‌آورد و التیام می‌بخشد و نیز گفته‌اند جبار بودن خداوند از این جهت است که خلق را به کاری که می‌خواهد، وادار می‌کند و آن‌ها را مقهور می‌کند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴/ ۱۱۳)؛ اما در مورد انسان، «جبار» به معنی سلطه‌گر و سرکش و طغیان‌گر است (موسی، ۱۴۱۰: ۱/ ۱۴۵).

علت توصیف قلب به «متکبر» و «جبار» به دلیل جایگاه قلب انسان نسبت به سایر ابزار شناخت اوست و از آن جاست که صفات خوب و بد به سایر اعضا و جوارح انسان صادر می‌شود. به همین جهت در قرآن کریم، بسیاری از صفات مومنان و کافران به قلب آن‌ها نسبت داده شده و می‌توان از دو قلب مومن و کافر (مُجادِل) در قرآن، یاد کرد.

در آیه مذکور نیز چنان‌چه قلب انسان، مملو از کبر و ظلم باشد، سایر اعضای بدن متکبر و جبار می‌شوند. همچنان که در روایتی از رسول خدا آمده چنین نقل شده است: ﴿**القَلبُ مَلِكٌ ولَهُ جُنودٌ، فإذا صَلَحَ المَلِكُ صَلَحَت جُنودُهُ وإذا فَسدَ المَلِكُ فَسَدَت جُنودُهُ**﴾ (پاینده، ۱۳۸۲: ۶۰۲).

هم‌نشینی با عبارت «بِغَيْرِ سُلْطَٰنٍ أَتَىٰهُمْ»

در آیه ﴿**إِنَّ ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَٰنٍ أَتَىٰهُمْ إِن فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُم بِبَٰلِغِيهِ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ**﴾ (غافر/ ۵۶)، نیز مانند آیه ۳۵، علت جدال با «آیات الله» را ستیز بدون داشتن دلیل محکم و کبر معرفی شده است.

عبارت «**إِن فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ**»، حصر را می‌رساند و این نکته را یادآور می‌شود عامل جدال، نه حس حقیقت جویی و نه تردید در حقانیت است تا بخواهند از طریق مجادله، آن‌را زایل سازند و دلیل محکمی برای مخالفت با حق ندارند؛ بلکه تنها علت جدال، کبری که در سینه دارند (طباطبایی: ۱۷/ ۳۴۱)؛ چراکه لازمه پذیرش نبوت پیامبر، فرمان‌برداری و تحت الشعاع قرار گرفتن همه حاکمیت‌ها و پادشاهی‌هاست که آن‌را به هیچ روی برنمی‌تابند (زمخشری،۱۴۰۷: ۴/ ۱۷۳).

نکره آمدن «کبر» بر تعظیم دلالت می‌کند که انواع کبرها (ابن عاشور، بی‌تا: ۲۴/ ۲۲۱). از تکبر نسبت به حق و تفکّر و تعلّم (بیضاوی،۱۴۱۸: ۵/ ۶۱)، تا نسبت جنون، سفاهت، تحقیر و تمسخر پیروان حق و ... را شامل می‌شود.

قید «ما هُم بِبَٰلِغِيهِ» این پیام را می‌رساند که هدف از کبر، سیطره یافتن بر مردم و هدف از جدال، ابطال حق است که در هر دو صورت، تلاش آن‌ها نافرجام خواهد ماند (مکارم شیرازی، ۱۴۳۰: / ۱۳۸)، و به مقتضای این کبر و خود برتربینی، محکوم به خواری و ذلّت هستند (طوسی، بی‌تا: ۹/ ۸۸).

ذکر عبارت «**فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ**» در پایان آیه، از این جهت است که دعوت حق، همواره با توطئه-چینی و لجاج و تکبر از سوی مخالفان بوده که این امر ممکن است مایه دلسردی پیروان جبهه حق می‌شد و این عبارت، از باب تسلی خاطر آن‌هاست. همان‌گونه‌که در آیه، ﴿**وَقَالَ مُوسَىٰٓ إِنِّي عُذْتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُم مِّن كُلِّ مُتَكَبِّرٍ لَّا يُؤْمِنُ بِيَوْمِ ٱلْحِسَابِ**﴾ (غافر/۲۷). بنابراین علت استعاذه را در امان ماندن از شرّ مجادله‌گران متکبّر است.

جدال أحسن

برخی از مؤلفه‌های جدال پسندیده، ناظر به ابزار جدال احسن است که در ادامه به توضیح آن‌ها پرداخته می‌شود:

ابزار جدال أحسن

آیه﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (نحل/ ۱۲۵)، ناظر به ابزار و شیوه صحیح «مجادله» است. سه قید «حکمت»، «موعظه» و «مجادله» سه شیوه گفتاری و به عنوان اصول مهم تاکتیکی و روش مبارزه در مقابل مخالفان در اسلام است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۱/ ۴۵۵).

هم‌نشینی با «حکمت»، «موعظه حسنه، أفعل تفضیل «أحسن»

حکمت از ریشه «حکم» به معنای منع به قصد اصلاح (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۲۴۸)، یا اتقان و استواری است (فیومی، ۱۴۱۴: ۲/ ۱۴۵)؛ در تعریف دیگر از حکمت گفته شده است: رسیدن به حقّ با علم و عقل است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۲۴۹). به گونه‌ای که هیچ شک و وهن و ابهامی در آن نماند (طباطبایی: ۱۲/ ۳۷۱).

به همین دلیل حکمت در قرآن همراه با «تعلیم» کتاب (آسمانی)، «تزکیه» (بقره/۱۲۹ و ۱۵۱، آل عمران/ ۱۶۴ و جمعه/ ۲)، «خیر کثیر» (بقره/ ۲۶۹)، «ایمان»، «نصرت دین خدا» (آل عمران/ ۸۱) و «شکرگزاری» (لقمان/۱۲) هم‌نشین شده است که همگی از لوازم جدال «احسن» بوده و طبق روش سوم نظریه معناشناسی هم‌زمانی ایزوتسو در تقابل با جدال باطل واقع شده‌اند.

«موعظه» وادار نمودن به کار که همراه بیم دادن است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۸۷۶)؛ یادآوری ثواب و عقاب و پیامد امور برای نرم ساختن دل (ابن منظور،۱۴۱۴ : ۷/ ۴۶۶؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۰/ ۴۹۸) و سخنی که با خیر و خوبی همراه بوده و قلب را لطیف و روشن سازد (فراهیدی: ۲۲۸/۲).

به همین دلیل در قرآن، موعظه همراه با «تذکّر» (نحل/ ۹۰ و هود/ ۱۲۱)، «تقوا» (بقره/ ۶۶ و نور/ ۳۴)، «ایمان» (نور/ ۱۷)، «هدایت» (آل عمران/ ۱۳۸ و مائده/ ۴۶)، حق‌طلبی و قیام برای خدا» (سبا/ ۴۶)، «شفای صدور» (یونس/۵۷) و «رفع جهل» (هود/ ۴۶)، در یک محور هم‌نشینی قرار گرفته و همگی بر پذیرش و تسلیم در برابر آیات خداوند دلالت می‌کند. از این جهت می‌توانند در تضاد با واژه «جدال» قرار بگیرند.

در خصوص هم‌نشینی واژه «جدال» با صفت تفضیلی «أحسن» می‌توان گفت: دلیل ترتیب حکمت، موعظه و جدال به حسب مصادیق آن‌هاست؛ با این توضیح که «حکمت»، سراسر زیبایی و تمامی مصادیق آن زیبا هستند؛ بنابراین حکمت غیر حسنه وجود ندارد؛ ولی موعظه را مقید به

«حسنه» کرده تا بر دو گونه بودن آن (حسنه و غیر حسنه) دلالت و بر لزوم خوب بودن آن تأکید کند؛ جدال را با صفت «أحسن» آورده تا نشان دهد که سه قسم جدال: بد، خوب و بهتر وجود دارد و در جدال احسن است که امید تأثیر وجود دارد ؛ به این معنی که حق، احیا و از برانگیختن خشم و لجاج مخاطب جلوگیری می‌شود. از این‌رو «جدال»، بیشتر از موعظه به حُسن روش نیاز دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲/ ۳۷۲)؛ به همین دلیل مشاهده می‌شود در همه مناظره‌های پیامبران الهی برای مقابله با مخالفان آیات الهی، از حداکثر ظرفیت این سه شیوه استفاده شده است.

تقابل «هدایت» و «ضلالت» از سویی و هم‌نشینی آن‌ها با واژه «ربّ» در مواضع دیگر قرآن کریم از سوی دیگر، بیانگر حقیقت تقابل «ایمان» و «کفر» نسبت به آیات خداوند است (انعام/۱۱۷، نجم/۳۰ و قلم/۷)؛ به این معنا که نمود ایمان به آیات الهی، پذیرش هدایت و نتیجه کفر به آن‌ها، جدال و ستیز و ثمره جدال نیز گمراهی است؛ بنابراین بر مبنای روش دوم و سوم نظریه معناشناسی ایزوتسو، می‌توان «ضلالت» را مترادف با جدال باطل و «هدایت» را متضاد با آن دانست.

هم‌نشینی با أفعل تفضیل «أحسَنُ»، عبارت «إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ»، «ایمان» و «اسلام»

آیه ﴿**وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡۖ وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَأُنزِلَ إِلَيۡكُمۡ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمۡ وَٰحِدٞ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ**﴾ (عنکبوت/ ۴۶)، در خصوص شیوه مجادله با اهل کتاب است که از پیامبر خواسته شده به بهترین شیوه با آن‌ها وارد بحث و گفت‌وگو شده و البته استثنایی نیز برای آن قائل شده است.

ویژگی‌های جدال احسن عبارت‌اند از: نرمی و مدارا، پرهیز از آزار و اذیت، درشت‌خویی، طعنه و اهانت و برنیانگیختن لجاج و عناد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶/ ۱۳۷ و ۱۳۸) و هدف از آن، برتری‌جویی و شرمنده ساختن طرف مقابل نیست؛ بلکه هدف تاثیر کلام و نفوذ سخن در اعماق روح طرف است (مکارم شیرازی،۱۳۷۴: ۱۶/ ۲۹۹).

استثنای به کار رفته در عبارت «**إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ**» نشان می‌دهد که «جدال احسن» نسبت به کسانی که متکبر و معاند بوده و نرمی و ملایمت در سخن مسلمانان را حمل بر ضعف و سستی می‌دانند (طباطبایی،۱۴۱۷: ۱۶/ ۱۳۸) و دشمنی خود را با پیامبر و مسلمانان آشکار کردند و با وجود دلایل روشن، از پذیرش دعوت اسلام خودداری می‌کنند، جایز نیست.

واژگان دیگری که در میدان وسیع جدال در این آیه می‌توان از آن‌ها یاد کرد، «ایمان» و «تسلیم» در برابر آیات الهی است که در تضاد با جدال باطل قرار گرفته‌اند؛ به این معنا که جدال منفی، نقطه مقابل ایمان و تسلیم در برابر آیات خداوند است. ایمان، همان اقرار به نزول آیات از

ناحیه خدا و تسلیم حالت پذیرش محض و مترقی ایمان است. از این جهت می‌توان ایمان و تسلیم را در کنار هم مترادف و هر دو را متضاد با جدال در نظر آورد: ﴿وَمَا أَنتَ بِهَٰدِ ٱلْعُمْيِ عَن ضَلَٰلَتِهِمْۖ إِن تُسْمِعُ إِلَّا مَن يُؤْمِنُ بِـَٔايَٰتِنَا فَهُم مُّسْلِمُونَ﴾ (روم/۵۳) و ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِـَٔايَٰتِنَا وَكَانُواْ مُسْلِمِينَ﴾ (زخرف/۶۹).

ایزوتسو در تحلیل میدان معنایی «اهتداء»، از دو واکنش انسان نسبت به نزول آیات، سخن به میان می‌آورد: پذیرش آیات که از آن به «تصدیق» و انکار و ابطال آیات که از آن به «تکذیب» یاد می‌کند. تصدیق آیات منجر به «ایمان» و انکار آیات، منجر به کفر می‌شود (ایزوتسو، ۱۳۹۹: ۱۷۷ و ۱۷۸). به گواهی آیات دیگر، «جدال» با آیات الهی، چهره دیگر همان کفر نسبت به آن‌هاست: «مَا يُجَٰدِلُ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ» (غافر/ ۴) و ﴿وَإِن يَرَوْاْ كُلَّ ءَايَةٖ لَّا يُؤْمِنُواْ بِهَاۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوكَ يُجَٰدِلُونَكَ يَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ (انعام/۲۵).

مؤلفه‌های ناظر به اهداف جدال أحسن

از دیگر مشخصه‌های معنایی جدال أحسن، برخورداری از اهداف و انگیزه‌های صحیح است که در ادامه به تفصیل آن‌ها پرداخته می‌شود:

هدایت مردم

در آیه ۳۲ سوره «هود»، به یکی از جلوه‌های جدال أحسن اشاره کرده و نهایت دلسوزی حضرت نوح ۷ را برای هدایت قوم خود به نمایش می‌گذارد. تعبیر «جادلتنا فأکثرت جدالنا» از زبان قوم او، برای بیان خشم، کلافگی، به‌ستوه‌آمدن و ناامید کردن طرف مقابل از عدم پذیرش دعوت به‌کار می‌رود (ابن عاشور، بی‌تا: ۱۱/ ۲۵۰ و ۲۵۱). «إکثار»، حکایت از تلاش شبانه‌روزی و نهان و آشکار حضرت نوح با هدف هدایت قوم خود، درمان اعتقاد شرک‌آلود و نجات آن‌ها از دچار شدن به عذاب الهی بوده است که با به‌کارگیری فنون مختلف گفت‌وگوی اثرگذار از خیرخواهی، مدارا و دلسوزی، امیدوار ساختن به رحمت و مغفرت خداوند تا هشدار و اتمام حجت با آن‌ها همراه بود. اوج عناد قوم آن حضرت بدان حد بود که به تعبیر قرآن نه تنها تمایلی به شنیدن ندای دعوت توحید نداشتند؛ بلکه از شنیدن آن فرار کرده و برای اظهار بیزاری از شنیدن صدای حق، انگشت در گوش فرو کرده و لباس بر چهره کشیده که نهایت رویگردانی خود را در کمال غرور و تکبر به نمایش می‌گذارند (نوح/ ۵-۱۰).

آیه ۷۴ سوره «هود» در خصوص گفت‌وگوی پیاپی حضرت ابراهیم با فرشتگان مأمور عذاب به انگیزه ممانعت از نزول عذاب بر قوم لوط است. قراین موجود در ساختار این آیه و آیه بعد از آن مشخص می‌کند که «جدال» در اینجا به معنی منفی آن یعنی جدال خصمانه و از باب اعتراض به

دستور خدا یا منصرف کردن از نزول عذاب نبوده ؛ بلکه به منظور بـه تـاخیر انـداختن عـذاب قـوم گمراه و از روی دلسوزی، شفاعت و امیدواری به هدایت آنان بوده است. هم‌نشینی جدال با «ذهـاب روع» و «بشری»، بیانگر زایل شدن ترس حضرت ابراهیم از فرشتگان مأمور و دادن مـژده فرزنـددار شدن به اوست که فضای آرامش‌بخشی را ترسیم کرده تا آن حضرت از این موقعیت برای نجات قوم لوط استفاده کرده و برای رفع عذاب از آن‌ها، میانجی‌گیـری کنـد. سـه خصوصـیت «حلـیم، أوّاه و منیب» که در آیه بعد ذکر شده نیز از دیگر نشانه‌هـایی اسـت کـه ثابـت مـی‌کنـد جـدال حضـرت ابراهیم(ع) از نوع جدال أحسن بوده و قصد مخالفت و اعتراض نسبت به فرمان خداوند را نداشت.

ابطال سنت‌های غلط

گاهی جدال در قرآن از سوی برخی مؤمنان ظاهر شده و زمینـه باطـل کـردن یـک سـنت دیرینـه جاهلی را فراهم نموده است. آیه یک سوره «مجادله»، بحث در خصوص بحث و گفت‌وگوی زنـی بـا پیامبر است که به دلیل یک رسم غلط جاهلی[1]، باید از همسر خود جدا شود: ﴿**قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ**﴾؛ بافت موقعیتی و متنی آیه و فضای روانی داستان، بیانگر اوج نگرانی یک فرد برای خروج از بحران و تلاش بـرای از بـین بـردن سنت غلط است. واژه «الله» در این آیه ۴ چهار بار و فعل «سمع» سه بار به صورت های مختلف بـا جدال هم‌نشین شده است: بار اول در قالب فعل ماضی همراه با حرف «قد» ذکر شده اسـت. «قـد» حرف «توقع» که بیانگر انتظار کشیدن برای رفع اندوه (آلوسی، ۱۴۱۵: /۱۹۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹/ ۱۷۸)، یا حرف «تحقیق» است که نمایانگر قطعیت در شنیدن گفت‌وگو (ابـن عاشـور، ۷/۲۸؛ درویـش، ۶/۱۰)، و کنایه از استجابت دعاست (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹/ ۱۷۹)؛ بـار دوم بـه صـورت فعـل مضـارع اسـتمراری «یسمع» آمده که بر نظـارت مسـتمر خداونـد دلالـت دارد. در سـومین کـاربرد بـه صـورت صـفت «سمیع» ظاهر شده با حرف تأکید «إنّ» و صفت «بصیر» همراه شده کـه دال بـر صـدق و قطعـی بودن شنیدن خداست.

واژه «اشتکاء» از هم‌نشین‌های دیگر جدال است. «اشتکاء»، از ریشه «شـکو» اسـت و «شـکو»، ابراز اندوه و در میان نهادن آن با دیگری (راغب اصفهانی،۱۳۷۴: ۴۶۳)، برخی از اهل لغت میـان دو واژه «شکایت» و «اشتکاء» تفاوت قائل شده و گفته‌اند: «شـکایت» از کـردار بـد دیگـران گلایـه کـردن (جوهری،۱۳۷۶: ۶ /۴۶۳)؛ اما اشتکاء، درد و رنج درونی خود را بـا کسـی در میـان گذاشـتن اسـت(ابـن

[1] طلاق «ظهار» نوعی از طلاق در دوران جاهلیت بوده که مرد با گفتن عبارت «انت علی کظهر امـی» همسـر خـود را طلاق می داد که بعد از آن نـه قابـل بازگشـت بـود و نـه زن مـی توانسـت آزاد شـود و همسـر دیگـری اختیـار کنـد (Makarem Shirazi, 1995, vol 23, p. 407).

منظور،۱۴۱۴: ۴/ ۱۴۴). برخی مفسران، «اشتکاء» را مبالغه در شکایت معنا کرده‌اند که بیشتر برای دفع ضرر یا پیدا کردن راه نجات به کار می‌رود (ابن عاشور، بی‌تا: ۲۸/ ۸)؛ به همین جهت، «اشتکاء» بر «تجادل» عطف شده تا معنای آن را تقویت کند و تلاش مستمر را برای رفع مشکل خود ترسیم نماید.

نتایج

در حوزه تحلیل مؤلفه‌ای از واژه جدال، نتایج زیر به‌دست آمد:

- دقت در طرز چینش واژگان در جمله سبب می‌شود به دنبال چرایی باهم‌آیی و محدودیت‌های گزینشی آن‌ها باشیم. براین اساس الگوی تحلیل مؤلفه‌ای به عنوان سازوکاری قابل اعتماد در مطالعه عمیق‌تر مفاهیم واژگان و کشف لایه‌های معنایی پنهان آن‌ها، مورد استفاده معناشناسان قرار گرفته است. در تحلیل همنشین‌های واژه جدال در یک میدان معنایی مشخص گردید که کاربردهای این واژه را در دو بخش جدال أحسن و جدال باطل تحلیل کرد؛ هرچند کاربردهای منفی آن بوده و حتی در مواردی که از جدال أحسن سخن به میان می‌آورد، به نوعی نقد جدال باطل و در جهت ارائه پاسخ مستدل به مجادله‌گران باطل است.
- با توجه به هم‌نشینی واژه جدال با واژگان و عباراتی چون: دعوت به سبیل رب، حکمت، موعظه حسنه و صفت تفضیل أحسن» و مؤلفه معنایی جدال أحسن را می‌توان چنین برشمرد: داشتن انگیزه الهی و هدایت‌بخشی؛ بهره‌مندی از ظرفیت‌های عقلی و عاطفی، به کارگیری بهترین و زیباترین‌ها؛ اعم از انگیزه، محتوا و روش‌های دعوت به مسیر الهی؛ توجه به اقتضای حال مخاطبان و سستی نورزیدن در برابر افراد لجوج.
- مؤلفه‌های جدال أحسن در بعد اهداف نیز عبارت‌اند از : تلاش عملی در استفاده از فرصت‌ها برای هدایت قوم، استقامت و تسلط بر نفس در برخورد با مخالفان، دلسوزی، امید به هدایت، هشدار و اتمام حجت؛ تلاش برای ریشه‌کن کردن سنت‌های باطل و پیاده‌سازی احکام حق؛ باور به نظارت خداوند و امید به گشایش. با درنظرگرفتن صورت مثبت هم‌نشین‌های جدال باطل، می‌توان مشخصه‌های معنایی جدیدی به مؤلفه‌های جدال أحسن افزود؛ از جمله تکیه بر حجیت‌های عقلی و توجه به رهنمودهای فطری و تشریعی و بهره‌مندی از آموزه‌های کتب آسمانی و دلایل استوار.
- مؤلفه‌های معنایی جدال باطل در خصوص علل جدال با «الله» شامل تقابل با آیات خدا، فقدان علم، پیروی از شیطان، بهره نگرفتن از هدایت‌های فطری و تشریعی؛ تکیه نکردن بر دلایل محکم و برخوردار از منشأ استوار و مؤلفه‌های معنایی مرتبط با علل و زمینه‌های جدال باطل با

آیات الله عبارتند از: کفر، متکی نبودن به دلایل استوار، تکبر و سلطه‌گری، تکذیب و مبارزه تمام عیار با رهبران هدایت می‌شود.

- مؤلفه‌های جدال باطل در ارتباط با انگیزه‌ها و اهداف جدال عبارت‌اند از: تضعیف و نابودی حق و تنزل وحی از جایگاه الهی آن. به بن‌بست رسیدن تلاش‌های مجادله‌گران در مبارزه با آیات حق، خسران وشقاوت دنیوی و اخروی، از مؤلفه‌های مرتبط با فرجام جدال باطل است. توطئه‌چینی، بی‌بصیرتی، منع از شنیدن آیات خداوند، کثرت ستیزه‌جویی، رویگردانی متکبرانه، به سخره گرفتن آیات و جانبداری باطل از جمله مؤلفه‌های معنایی مرتبط با حالات روحی و ویژگی‌های نفسانی مجادله‌گران است.

منابع

قرآن کریم

ابن عاشور، محمد بن طاهر. (بی‌تا). *التحریر و التنویر* (چاپ ۱). بیروت: مؤسسه التاریخ.

ابن عباد، اسماعیل. (۱۴۱۴). *المحیط فی اللغه* (چاپ ۱). بیروت: عالم الکتب.

ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴). *معجم مقاییس اللغه* (چاپ ۱). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴). *لسان العرب* (چاپ ۳). بیروت: دار صادر.

ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۹۸). *مفاهیم اخلاقی-دینی در قرآن مجید* (ترجمه فریدون بدره‌ای؛ چاپ ۴). تهران: نشر فروزانفر.

ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۹۹). *خدا و انسان در قرآن* (ترجمه احمد آرام؛ چاپ ۱۳). تهران: نشر سهامی انتشار.

آلوسی، محمود. (۱۴۱۵). *روح المعانی فی تفسیر القرآن* (چاپ ۱). بیروت: دار الکتب العلمیه.

باقری، مهری. (۱۳۹۹). *مقدمات زبان‌شناسی* (چاپ ۲۴). تهران: نشر قطره.

بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸). *أنوار التنزیل و أسرار التأویل* (چاپ ۱). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

پالمر، فرانک. (۱۴۰۰). *نگاهی تازه به معنی‌شناسی* (ترجمه کوروش صفوی؛ چاپ ۸). تهران: نشر مرکز.

پاینده، ابوالقاسم. (۱۳۸۲). *نهج‌الفصاحه*. تهران: انتشارات دنیای دانش.

جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶). *تاج اللغه و صحاح العربیه (الصحاح)* (چاپ ۱). بیروت: دار العلم للملایین.

دوسوسور، فردینان. (۱۴۰۰). *دوره زبان‌شناسی عمومی* (ترجمه کوروش صفوی؛ چاپ ۸). تهران: نشر هرمس.

درویش، محی الدین. (۱۴۱۵). *اعراب القرآن و بیانه* (چاپ ۴). سوریه: دار الارشاد.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۷۴). *المفردات فی غریب القرآن* (چاپ ۲). تهران: انتشارات مرتضوی.

روبینز، آر. اچ. (۱۳۹۵). *تاریخ مختصر زبان‌شناسی* (ترجمه علی حق‌شناس؛ چاپ ۱۳). تهران: انتشارات کتاب ماد.

زبیدی، مرتضی. (۱۴۱۴). *تاج العروس* (چاپ ۱). بیروت: دار الفکر.

زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل* (چاپ ۳). بیروت: دار الکتاب العربی.
طباطبایی، محمد حسین. (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن* (چاپ ۵). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن* (چاپ ۳). تهران: انتشارات ناصر خسرو.
طریحی، فخر الدین بن محمد. (۱۳۷۵). *مجمع البحرین* (چاپ ۳). تهران: چاپ مرتضوی.
طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). *التبیان فی تفسیر القرآن* (چاپ ۱). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
عبدالباقی، محمد فؤاد. (۱۳۷۴). *المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم* (چاپ ۲). تهران: دفتر انتشارات اسلامی.
فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹). *العین* (ج۲). قم: نشر هجرت.
فیروز آبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۵). *القاموس المحیط* (چاپ ۱). بیروت: دار الکتب العلمیه.
فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴). *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی* (چاپ ۲). قم: موسسه دار الهجره.
قاسمی، محمد جمال الدین. (۱۴۱۸). *محاسن التأویل* (چاپ ۱). بیروت: دار الکتب العلمیه.
قرشی، علی اکبر. (۱۳۷۱). *قاموس قرآن* (چاپ ۶). تهران: دار الکتب الإسلامیه.
قنبری، بخشعلی. (۱۳۹۷). *معناشناسی به مثابه روش* (چاپ ۲). تهران: انتشارات نوشناخت.
کالر، جاناتان. (۱۳۹۳). *فردینان دو سوسور* (ترجمه کوروش صفوی؛ چاپ ۴). تهران: انتشارات هرمس.
مصطفوی، حسن. (۱۴۳۰). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم* (چاپ ۳). بیروت: دار الکتب العلمیه.
مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه* (چاپ ۱). تهران: دار الکتب الإسلامیه.
موسی، حسین یوسف. (۱۴۱۰). *الإفصاح* (چاپ ۴). قم: مکتب الإعلام الإسلامی.

Transliterated References (ChatGPT, OpenAI, 2026)

Quran Karim. [in Arabic]
Ibn Ashur, Muhammad ibn Tahir. (n.d.). *Al-Tahrir wa al-Tanwir* (1st ed.). Beirut: Muassasat al-Tarikh. [in Arabic]
Ibn Abbad, Ismail. (1414). *Al-Muhit fi al-Lugha* (1st ed.). Beirut: Alam al-Kutub. [in Arabic]
Ibn Faris, Ahmad. (1404). *Mujam Maqayis al-Lugha* (1st ed.). Qom: Maktab al-Ilam al-Islami. [in Arabic]
Ibn Manzur, Muhammad ibn Makram. (1414). *Lisan al-Arab* (3rd ed.). Beirut: Dar Sadir. [in Arabic]
Izutsu, Toshihiko. (1398). *Mafahim-e Akhlaqi-Dini dar Quran Majid* (trans. Fereydoun Badrei; 4th ed.). Tehran: Nashr Foruzanfar. [in Persian]
Izutsu, Toshihiko. (1399). *Khoda va Ensan dar Quran* (trans. Ahmad Aram; 13th ed.). Tehran: Nashr Sahami Enteshar. [in Persian]
Alusi, Mahmud. (1415). *Ruh al-Maani fi Tafsir al-Quran* (1st ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. [in Arabic]
Bagheri, Mehri. (1399). *Moqaddamat-e Zaban-Shenasi* (24th ed.). Tehran: Nashr Qatreh. [in Persian]

Baydawi, Abd Allah ibn Umar. (1418). *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Tawil* (1st ed.). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [in Arabic]
Palmer, Frank. (1400). *Negahi Tazeh be Mani-Shenasi* (trans. Kourosh Safavi; 8th ed.). Tehran: Nashr Markaz. [in Persian]
Payandeh, Abolqasem. (1382). *Nahj al-Fasaha*. Tehran: Entesharat Donya-ye Danesh. [in Persian]
Jawhari, Ismail ibn Hammad. (1376). *Taj al-Lugha wa Sihah al-Arabiyya (Al-Sihah)* (1st ed.). Beirut: Dar al-Ilm lil-Malayin. [in Arabic]
De Saussure, Ferdinand. (1400). *Dowreh-ye Zaban-Shenasi-ye Omumi* (trans. Kourosh Safavi; 8th ed.). Tehran: Nashr Hermes. [in Persian]
Darwish, Muhi al-Din. (1415). *Irab al-Quran wa Bayanuh* (4th ed.). Syria: Dar al-Irshad. [in Arabic]
Raghib Isfahani, Husayn ibn Muhammad. (1374). *Al-Mufradat fi Gharib al-Quran* (2nd ed.). Tehran: Entesharat Mortazavi. [in Arabic]
Robbins, R. H. (1395). *Tarikh-e Mokhtasar-e Zaban-Shenasi* (trans. Ali Haqshenas; 13th ed.). Tehran: Entesharat Ketab Mad. [in Persian]
Zabidi, Murtada. (1414). *Taj al-Arus* (1st ed.). Beirut: Dar al-Fikr. [in Arabic]
Zamakhshari, Mahmud ibn Umar. (1407). *Al-Kashshaf an Haqaiq Ghawamid al-Tanzil* (3rd ed.). Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [in Arabic]
Tabatabai, Muhammad Husayn. (1417). *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran* (5th ed.). Qom: Daftar Entesharat Eslami Jameeh Modarresin Howzeh Elmiyeh Qom. [in Arabic]
Tabarsi, Fadl ibn Hasan. (1372). *Majma al-Bayan fi Tafsir al-Quran* (3rd ed.). Tehran: Entesharat Naser Khosrow. [in Arabic]
Tarihi, Fakhr al-Din ibn Muhammad. (1375). *Majma al-Bahrayn* (3rd ed.). Tehran: Chap Mortazavi. [in Arabic]
Tusi, Muhammad ibn Hasan. (n.d.). *Al-Tibyan fi Tafsir al-Quran* (1st ed.). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [in Arabic]
Abd al-Baqi, Muhammad Fuad. (1374). *Al-Mujam al-Mufahras li Alfaz al-Quran al-Karim* (2nd ed.). Tehran: Daftar Entesharat Eslami. [in Arabic]
Farahidi, Khalil ibn Ahmad. (1409). *Al-Ayn* (Vol. 2). Qom: Nashr Hejrat. [in Arabic]
Firuzabadi, Muhammad ibn Yaqub. (1415). *Al-Qamus al-Muhit* (1st ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. [in Arabic]
Fayyumi, Ahmad ibn Muhammad. (1414). *Al-Misbah al-Munir fi Gharib al-Sharh al-Kabir lil-Rafii* (2nd ed.). Qom: Muassasat Dar al-Hijrah. [in Arabic]
Qasimi, Muhammad Jamal al-Din. (1418). *Mahasin al-Tawil* (1st ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. [in Arabic]
Qorashi, Ali Akbar. (1371). *Qamus Quran* (6th ed.). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [in Persian]
Qanbari, Bakhshali. (1397). *Mana-Shenasi be Mesabeh-ye Ravesh* (2nd ed.). Tehran: Entesharat Nowshenakht. [in Persian]
Culler, Jonathan. (1393). *Ferdinand de Saussure* (trans. Kourosh Safavi; 4th ed.). Tehran: Entesharat Hermes. [in Persian]
Mostafavi, Hasan. (1430). *Al-Tahqiq fi Kalimat al-Quran al-Karim* (3rd ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. [in Arabic]
Makarem Shirazi, Naser. (1374). *Tafsir Nemuneh* (1st ed.). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [in Persian]

Musa, Husayn Yusuf. (1410). *Al-Ifsah* (4th ed.). Qom: Maktab al-Ilam al-Islami. [in Arabic]

Analysis of the Semantic Components of the Word "Jedal" in the Holy Quran with an Emphasis on Cohabitation Relationships

Sayyedeh Sakineh Mousavi Asl
(M.A. Student in Arabic Translation Studies, Semnan University)
Shaker Ameri*
(Associate Professor of Arabic Language and Literature, Semnan University)
Ali Akbar Norsideh
(Associate Professor of Arabic Language and Literature, Semnan University)

Abstract
"Jedal" is one of the most influential words in the Quranic worldview, which is used about 29 times in the Holy Quran in various forms. "Semantic component" is one of the theories of structural semantics, which enters the deeper semantic layers of words by relying on intra-textual relationships. Considering the effective role of "Jedal" in accepting or rejecting the divine call and its effect on the fate of human beings, it is necessary to explain the components of this word in the Quran. The present article aims to provide a methodical analysis of this concept in the Holy Qur'an by an analytical descriptive style, relying on the model of component analysis and reflection on the companions of the word "Jedal". In this research, it appears that most of the uses of the word "Jedal" in the Qur'an are of the false type, and the "Jedal Ahsan" (best disputation) is based on clear signs and solid reasons and has a solid origin. In the axis of coexistence, the word "Jedal" has been semantically connected with many key words. Accuracy in these co-occurrences shows that the word "Allah" is at the top of all key words in the semantic field of "Jedal".

Keywords: Izutsu, constructivist semantics, component analysis, coexistence relations, Jedal

---

Extended Abstract (ChatGPT, OpenAI, 2026)

Introduction
Semantic analysis is one of the most important approaches in modern linguistics for uncovering the precise meanings of words within a linguistic system. Among the major semantic theories, the structural and synchronic approaches developed by Ferdinand de Saussure and later expanded by Toshihiko Izutsu have had a significant impact on Quranic studies. Saussure argued that words do not possess meaning independently; rather, meaning emerges through relations with other words within a language system. Izutsu applied this principle to the Quran and demonstrated that Quranic concepts form interconnected semantic fields reflecting the worldview of the text. According to this perspective, the

meaning of a Quranic term can only be understood through its contextual associations and oppositions with related concepts.

The present study investigates the semantic field of the word jidal in the Quran. Originally, the root j-d-l in classical Arabic referred to twisting a rope tightly and firmly. Through semantic development, the term later came to signify dispute, verbal conflict, and argumentative struggle. In the Quran, however, jidal acquires a religious and moral dimension connected to concepts such as tawhid, iman, kufr, guidance, and revelation. The study aims to identify the lexical companions of jidal in Quranic discourse and extract its semantic components through the syntagmatic relationships surrounding the word.

Previous studies on jidal have generally focused on ethical debate, rhetorical dialogue, and distinctions between praiseworthy and blameworthy disputation using classical exegetical and lexical methods. Despite their value, these studies rarely employed modern semantic theories. The current research therefore seeks to fill this gap by applying structural semantics and Izutsu's semantic field theory to reveal the conceptual organization of jidal in the Quran.

Methodology

The study adopts a descriptive-analytical method based on synchronic semantics and semantic field analysis. Drawing on the theories of Saussure and Izutsu, the research examines Quranic occurrences of jidal through contextual relations and lexical associations. The analysis focuses on two major semantic axes: syntagmatic relations, which concern the words accompanying jidal in Quranic verses, and paradigmatic relations, which involve semantic oppositions such as iman versus kufr and huda versus dalal.

The research begins with an examination of the lexical meaning of jidal in pre-Islamic poetry and classical Arabic dictionaries. Lexicographers such as Ibn Manzur, Raghib al-Isfahani, and Ibn Faris explain that the root originally indicated firmness and twisting, before expanding to signify persistent dispute and verbal confrontation. This lexical foundation helps distinguish between the original meaning of the word and the specialized Quranic meaning developed within the semantic system of revelation.

The study then analyzes the contextual companions of jidal in Quranic verses. Important associated expressions include Allah, ayat Allah, kufr, shaytan, ghayr ilm, kitab munir, hikma, mawiza hasana, iman, and islam. Through these associations, the study identifies the semantic components of both condemnable disputation and praiseworthy disputation. The methodology also relies on semantic oppositions and negative forms, a principle emphasized by Izutsu, to determine how the Quran differentiates between legitimate and illegitimate forms of argumentation.

Results

The analysis reveals that the Quran presents jidal in two opposing semantic categories: jidal batil and jidal ahsan. Blameworthy disputation is consistently

associated with disbelief, arrogance, ignorance, and rejection of divine revelation. One of the strongest semantic associations appears between jidal and the concept of Allah, especially in verses discussing divine unity and revelation. Expressions such as fi Allah and fi ayat Allah indicate that false disputation is primarily directed against tawhid and prophetic truth.

The study also shows that terms such as kufr, shaytan, and ittiba form a negative semantic field around jidal. The Quran portrays those who engage in false disputation as lacking true knowledge and following satanic influence rather than reason and guidance. Expressions such as بغیر علم, la huda, and la kitab munir emphasize the absence of rational proof, revelation, and divine guidance. Furthermore, the association between jidal and kufr demonstrates that disputation against divine signs is one of the defining characteristics of disbelief.

Another important finding concerns the ethical and psychological dimensions of jidal. The Quran repeatedly connects false disputation with arrogance and tyranny through expressions such as kull qalb mutakabbir jabbar. This indicates that condemnable disputation originates not merely from intellectual disagreement but from moral corruption and pride. Similarly, references to taqallub fi al-bilad suggest that hostile disputation may involve political and social power intended to weaken believers and oppose divine truth.

In contrast, jidal ahsan is associated with wisdom, guidance, and moral refinement. The verse udu ila sabil rabbika bil hikma wal mawiza al hasana wa jadilhum billati hiya ahsan establishes the principles of proper dialogue in Islam. Hikma signifies rational certainty and intellectual strength, while mawiza hasana refers to gentle and persuasive counsel. The expression billati hiya ahsan indicates that successful dialogue depends on ethical conduct, respectful speech, and avoidance of hostility and humiliation.

The narratives of prophets in the Quran further illustrate the nature of praiseworthy disputation. The dialogue of Prophet Nuh with his people reflects persistent efforts to guide them toward truth despite their rejection and mockery. Likewise, the argument of Prophet Ibrahim with the angels concerning the people of Lut demonstrates compassion and hope for their guidance rather than opposition to divine decree. The story of the believing woman in Surat al-Mujadala also reveals that jidal may function as a legitimate means of abolishing unjust social customs and seeking justice through dialogue.

Conclusion

The study concludes that the Quran transformed the inherited Arabic concept of jidal into a comprehensive ethical and theological concept integrated within the Quranic worldview. Through contextual associations and semantic oppositions, the Quran established two distinct semantic systems surrounding the term: one negative system connected with kufr, arrogance, ignorance, and satanic influence, and another positive system connected with wisdom, faith, guidance,

and submission to divine truth. The findings confirm the effectiveness of Izutsu's semantic methodology in understanding Quranic concepts. Meaning in the Quran emerges not from isolated words but from interconnected semantic networks that reflect broader religious and moral values. The semantic field of jidal demonstrates that the Quran does not reject debate itself; rather, it distinguishes between destructive disputation motivated by pride and beneficial dialogue aimed at guidance and reform. The study also highlights the central role of tawhid in organizing Quranic semantic fields. The concept of Allah functions as the primary semantic center governing the meaning of jidal and determining its positive or negative orientation. False disputation opposes divine revelation and leads to disbelief, while praiseworthy disputation seeks truth through wisdom, justice, and ethical conduct. Ultimately, the research demonstrates the importance of modern semantic approaches in Quranic studies. By examining lexical relationships and conceptual structures, semantic analysis provides a deeper understanding of Quranic discourse and reveals the close relationship between language, worldview, ethics, and theology in the Quran.

فصلنامه مطالعات ادب اسلامی
دوره ۴، شماره ۳، پیاپی ۱۰، زمستان ۱۴۰۴

فصلية دراسات الأدب الإسلامي
السنة ۴، العدد ۲، التسلسل ۱۰، شتاء ۲۰۲۶

نقد تطبیقی ترجمه‌های آیه ۷۱ سوره هود با تکیه بر عنصر تقدیم و تأخیر

علی سلحشور*[۱] (استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران)

DOI: 10.22034/jilr.2025.142934.1230

CC BY

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۲۱
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۰۱

صفحات: ۱۵۷-۱۸۵

تاریخ الوصول: ۲۰۲۵/۰۱/۱۰
تاریخ القبول: ۲۰۲۵/۰۵/۲۲

چکیده

برای انتقال صحیح منظور خداوند، ترجمۀ قرآن باید دقیق و مبتنی بر دریافت صحیح از آیات انجام شود. ترجمه‌های غیر دقیق، به دلیل عدم تسلط عموم مخاطبان به دانش‌های قرآنی، به فهم ناقص یا ورود شبهات منجر می‌شود. مترجم علاوه بر در نظر داشتن معانی الفاظ، سیاق و قرائن درون‌بافت آیات، بایستی با علوم قرآنی و بخصوص مباحث ادبی و بلاغی قرآن آشنا باشد و در تبیین مجملات قرآن از آنها بهره گیرد. تقدیم و تأخیر یکی از سبب‌های اجمال است که در قرآن نظائر متعددی دارد. این پژوهش ضمن تحلیل آراء مفسران، به صورت تطبیقی اغلب ترجمه‌های در دسترس (۲۰۱ ترجمه به ۲۶ زبان زنده دنیا) از آیه ۷۱ هود را بررسی کرده و به روش توصیفی ـ تحلیلی و کاوش آراء مفسران، به این مسأله پرداخته که مترجمان به وقوع تقدیم و تاخیر در ترجمه آیه توجه داشته‌اند یا وجوه دیگری را در نظر گرفته‌اند. بررسی‌های انجام شده نشان می‌دهد که در این آیه، تقدیم و تأخیر رخ داده و سبب بروز اجمال و ناهمسازی ظاهری در عبارت شده است. توجه به بروز تقدیم و تأخیر در آیه، این ناهمسازی را رفع و اثبات می‌کند که خندۀ ساره، ناشی از تعجب وی و در نتیجه بشارت‌دهی فرشتگان و پس از آن روی داده است. اکثریت قابل توجهی از ترجمه‌های بررسی شده به زبان‌های گوناگون، این آیه را بدون در نظر داشتن تقدیم و تأخیر، ترجمه کرده و نتوانسته‌اند تصویر دقیق و روشنی از محتوای آیه ارائه دهند.

واژگان کلیدی: ترجمه، تقدیم و تأخیر، مترجمان، ضحک، آیه ۷۱ هود

[۱] نویسنده مسؤول؛ پست الکترونیک: a.salahshoor@uok.ac.ir

النقد المقارن لترجمات الآية ٧١ من سورة هود
بالارتكاز على عنصر التقديم والتأخير

الملخص

لأجل نقل مراد الله تعالى نقلا صحيحا، ينبغي أن تتم ترجمة القرآن الكريم بدقة وعلى أساس الفهم السليم للآيات. فالترجمات غير الدقيقة، بسبب عدم إلمام عامة المتلقين بالعلوم القرآنية، قد تؤدي إلى فهم ناقص أو إلى إثارة الشبهات. ولا بد للمترجم ـ إضافة إلى مراعاة معاني الألفاظ والسياق والقرائن الداخلية للآيات ـ أن يكون مطلعا على علوم القرآن، ولا سيما الجوانب الأدبية والبلاغية فيه، وأن يستفيد منها في توضيح المجملات القرآنية. ويعد التقديم والتأخير أحد أسباب الإجمال، وله نظائر عديدة في القرآن الكريم. تتناول هذه الدراسة ـ من خلال تحليل آراء المفسرين ـ معظم الترجمات المتاحة للآية الحادية والسبعين من سورة هود دراسة مقارنة، إذ شملت (٢٠١) ترجمة إلى (٢٦) لغة حية. وقد اعتمد البحث المنهج الوصفي ـ التحليلي مع استقراء أقوال المفسرين، للكشف عما إذا كان المترجمون قد التفتوا إلى وقوع التقديم والتأخير في ترجمة الآية، أم أنهم اعتمدوا وجوها أخرى في فهمها. وتظهر نتائج الدراسة أن التقديم والتأخير قد وقع فعلا في هذه الآية، مما أدى إلى نوع من الإجمال وعدم الانسجام الظاهري في العبارة. كما أن الالتفات إلى هذا الأسلوب البلاغي يرفع ذلك الإشكال، ويثبت أن ضحك سارة كان ناشئا عن تعجبها، وجاء نتيجة لبشارة الملائكة وبعدها. وقد تبين أن الغالبية الكبرى من الترجمات المدروسة بمختلف اللغات ترجمت الآية من دون مراعاة ظاهرة التقديم والتأخير، فلم تتمكن من تقديم صورة دقيقة وواضحة لمضمون الآية.

الكلمات المفتاحية: الترجمة، التقديم والتأخير، المترجمون، الضحك، الآية ٧١ من سورة هود

مقدمه

قرآن کتابی است که در آن هیچ تناقض، ناهمسازی و اختلافی نیست و در آیات متعددی بر این موضوع تاکید شده است. (فصلت/ ۴۳-۴۲)، (زمر/ ۲۸) و (نساء/ ۸۲). بخشی از مهم‌ترین ادلهٔ اعجاز قرآن نیز مربوط به الفاظ و عبارات این کتاب و مباحث مربوط به فصاحت و بلاغت و نیز سازگاری، انسجام و عدم تعارض است (معرفت، ۱۴۱۶: ۲/ ۱۹۶-۴۶۰). قرآن سرشار از صنایع ادبی و بلاغی است. از آنجا که مبانی مفسران متفاوت است و روش‌های تفسیری گوناگونی هم وجود دارد، لذا تفاوت در دیدگاه‌های مفسران و یا تعارض بین اقوال امری رایج است و هر دیدگاهی، بیان کنندهٔ مبنا، مکتب، روش و برداشت مفسر است. ضمن اینکه بسیاری از مفسران، آراء مختلف را ذیل آیات بیان کرده و برخی در باب ترجیح یک دیدگاه اجتهاداتی داشته‌اند. لذا می‌توان گفت روح حاکم بر تفاسیر، جنبهٔ تحلیلی و پژوهشی آن است؛ اما ترجمهٔ قرآن، دایرهٔ تنگ‌تری دارد و مترجم ـ حتی در ترجمه‌های تفسیری ـ امکان شرح و تفصیل موضوعات را نداشته و ناچار است آیات را متناسب با دریافت مورد نظر خود از متن اصلی، به زبان مقصد برگرداند و در وجوه اختلافی نیز یکی را برگزیند. از طرفی مخاطبانِ ترجمه، طیف وسیع‌تری را شامل می‌شود که عمدتا با ادبیات عرب و فنون بلاغی قرآن بیگانه‌اند. حال اگر مترجم، به مباحث تخصصی تفسیر، علوم قرآنی و دانش بلاغت اشراف کافی نداشته نباشد، ممکن است در برگردان مفاهیم آیات، دچار خطاهایی شود و به دلیل عدم تسلط مخاطبان عام، باب فهم ناقص و یا ورود شبهات را به قرآن ـ و نه به ترجمه ـ بگشاید. مطابق بررسی‌های انجام شده، بسیاری از ترجمه‌ها، بری از خطا ـ اعم از جزئی و یا فاحش ـ نبوده‌اند و لذا کم و بیش اشتباهاتی، در تمام ترجمه‌ها دیده می‌شود. یکی از این خطاها که در برخی ترجمه‌ها وجود دارد، کم توجهی مترجم به مجملات و اسباب آن و در نتیجه عدم تلاش برای رفع اجمال از عبارات در ترجمه است. اختلاف در مرجع ضمیر یا اسامی اشاره، اشتراک لفظی، حذف، احتمال عطف و استیناف، غرابت لفظ و تقدیم و تأخیر از سبب‌های اجمال به شمار می‌روند که در قرآن کریم به وفور وجود دارد (سیوطی، ۱۴۲۲: ۶۹۴/۲؛ صبحی صالح، ۱۳۷۹: ۴۴۲). یکی از اسباب اجمال، «تقدیم و تاخیر» است؛ به این معنا که در برخی از آیات بنا به حکمتی خاص و یا به دلائل ادبی، «تقدیم و تأخیر» روی داده است؛ یعنی واژه یا عبارتی پیش‌تر از محل اصلی خود (تقدیم) و یا پس از آن قرار گرفته باشد (تأخیر). در این حالت لازم است مترجم به وقوع آن واقف باشد و ترجمه‌اش را مبتنی بر آن سامان بخشد. در گزینش الفاظ و چیدمان عبارات در زبان مقصد، طوری عمل کند که در انتقال مفاهیم آیات، منطبق بر مراد گوینده، راه به خطا نبرد.

بیان مسأله و سوالات تحقیق

پژوهش حاضر به بررسی ترجمـه‌های آیـهٔ: ﴿**وَ امْرَأَتُهُ قائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْناها بِإِسْحاقَ وَ مِنْ وَراءِ إِسْحاقَ يَعْقُوب**﴾ (هود/ ۷۱) به زبان‌های گوناگون (۲۶ زبان) پرداخته و در پی این مسـأله اسـت کـه اولا ترجمهٔ صحیح و مبتنی بر استدلال‌ها و آراء مفسران و نیز شواهد تاریخی و روایی چگونه است و ثانیا اینکه کدام مترجمان توانسته‌اند تصویر صحیحی از عبارت مورد بحـث ارائـه دهنـد. بـرای ایـن منظور به تعداد زیادی از تفاسیر موجود مراجعه و دیدگاه‌های مفسران دسـته‌بندی و تحلیـل شـده است. همچنین ۶۷ ترجمه فارسی، ۵۶ ترجمـه انگلیسـی، ۶ ترجمـهٔ آلمـانی، ۴ ترجمـهٔ روسـی، ۳ ترجمه فرانسوی و ۵ ترجمه به زبانهای ایتالیایی، اسپانیایی، اندونزیایی، کـوردی و ترکـی (مجموعـا ۲۲۵ ترجمه با استفاده از کتابخانه مؤسسه ترجمان وحی و در ترجمه‌های انگلیسی با استفاده از نرم افزار نورالأنوار۳) با تکیه بر عنصر تقـدیم و تـأخیر در عبـارت ﴿**وَامرَأَتُهُ قائِمَةً فَبَشَّرناها فَضَحِكَت**﴾ بررسی شده‌اند.

پیشینه پژوهش

در خصوص پیشینهٔ پژوهش، علاوه بر مباحث مفسران ذیل آیه ۷۱ هود، مقاله‌ای با عنـوان: تحلیـل انتقادی آراء مفسران در معنا و سبب «ضحک» در آیه ۷۱ هود است کـه توسـط حسـن اصـغرپور و مهدیه دهقانی در شماره ۳۰ نشریه آموزه‌های قرآنی (پاییز و زمستان ۹۸) بـه چـاپ رسـیده اسـت. نگارندگان به تحلیل آراء مفسران دربارهٔ این آیه پرداخته‌اند. همچنین مقاله دیگـری توسـط محمـد شریفی با عنوان: تبیین ماجرای ملاقات همسر حضرت ابراهیم(ع) با فرشتگان و پاسخ به شبهات آن با محوریت آیات شریفهٔ ۷۱ تا ۷۳ سوره هود کـه در شـماره ۲۷ مجلـه پژوهشـنامه معـارف قرآنـی (زمستان ۹۵) است که نگارنده در آن به طرح و بررسی شبهات پیرامون این ماجرا پرداخته است.

ترجمه‌های قرآن

از آنجا که مخاطبان قرآن همهٔ مردم در سراسر دنیا هستند، لذا برای آشنایی با معنـا و سـطوحی از معارف قرآن، ترجمه (بدون ادعای این‌همانی) امری است لازم و اجتناب‌ناپذیر و رسالت مترجم نیـز رسانیدن مقاصد، مطابق مراد خداوند به مردم دنیاست. بر اساس آمار موسسهٔ «ترجمـان وحـی» تـا کنون نزدیک ۵۷۰۰ چاپ مجزا از ترجمه‌های مختلف قرآن کریم به بیش از ۱۵۰ زبـان زنـده دنیـا توسط ۱۳۰۰ مترجم انجام گرفته است (مؤسسه ترجمان وحی، بی‌تا: ۲ـ۹).

جدول۱ ــ تعداد ترجمه‌های قرآن به زبانهای زنده دنیا (تا زمان نگارش مقاله)

ردیف	منطقه	تعداد زبان‌ها	تعداد ترجمه‌ها

۱	زبان‌های آسیایی	۶۷	۸۳۳
۲	زبان‌های اروپایی	۴۴	۳۸۹
۳	زبان‌های آفریقایی	۴۱	۶۴
۴	زبان‌های اقیانوسیه	۳	۳
۵	زبان‌های آمریکای مرکزی و جنوبی	۲	۲
۶	زبان‌های مصنوعی (اسپرانتو)	۱	۱
جمع	۶	۱۵۸	۱۲۹۲

بیشترین تعداد ترجمه‌های قرآن به ترتیب به زبان‌های اردو (۲۱۰ مترجم)، فارسی(۱۷۸ مترجم)، انگلیسی (۱۵۷مترجم) و ترکی استانبولی (۱۱۵ مترجم) انجام شده است (همان). صرف‌نظر از ادلّه متکلمان و قرآن‌پژوهان دربارهٔ مبانی فقهی و کلامی جواز ترجمه یا عدم آن، جمهور عالمان بر جواز ترجمه با قید رعایت آداب و فنون آن ـ مشروط به عدم ادعای این‌همانیِ (identity) ترجمه با متن قرآن ـ تصریح کرده‌اند (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۱: ۹۲و۱۴۸). برای برگرداندن صحیح معارف بلند قرآن و بسته نگاه‌داشتن باب ایراد شبهات، مترجم بایستی با عموم دانش‌های اسلامی از قبیل کلام، فقه، تفسیر، اسباب نزول، قصص، حدیث، ادبیات عرب، مباحث ادبی، علوم بلاغی و نیز علوم قرآنی آشنا باشد. یکی از دانش‌های قرآنی، مبحث اجمال و تفصیل است. مجمل بودن برخی از آیات قرآن، اسبابی دارد که در کتب علوم قرآنی بدان‌ها اشاره شده است و یکی از این سبب‌ها، تقدیم و تأخیر است (سیوطی، ۱۴۲۲: ۶۷۱/۲؛ صبحی صالح، ۱۳۷۹: ۴۴۲).

راغب اصفهانی الرجام را به معنای سنگ و ریشه آن را «رجم» به معنای «سنگ پراکنی» و ترجمان را نیز از همین ماده دانسته است (راغب اصفهانی، ۱۴۲۲ق: ۱۹۷). اصل این واژه به معنای سنگ انداختن است (احمدبن فارس، ۱۴۲۲: ۴۲۳). برخی ترجمه را رباعی و ریشه آن را «ترجم» به معنای روشن و آشکار کردن ذکر کرده‌اند (الفیومی، ۱۹۸۷م: ۹۲/۱). گروهی ترجمه را از واژگان دخیل در زبان عربی برشمرده و آن را برگرفته از واژه «ترگوم» در زبان آرامی و یا واژه «ترگمانا» در زبان سریانی دانسته‌اند (مصاحب، ۱۳۸۰: ۶۳۳). برخی هم آن را از ریشه «ترزبان» فارسی برشمرده‌اند (رامپوری، ۱۳۶۳ش: ۵۵۸). درباره معنای اصطلاحی این واژه نیز مباحث مفصلی از سوی اندیشمندان این حوزه مطرح شده است؛ مانند: محمد هادی معرفت در«التفسیر و المفسرون»، جواد سلماسی‌زاده در «تاریخ ترجمه قرآن در جهان»، علی نجار در «اصول و مبانی ترجمه قرآن»، طاهره صفارزاده در «اصول و مبانی ترجمه» و به نقل از یوجین نایدا «Eugene Nida» سرپرست ترجمه عهدین به

زبانهای دنیا، آمپارو هورتا «Amparo horta» و نیز رابین «Robin» ذکر شده در «فصلنامه ترجمه، شماره ۲» (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۱: ۲۸). لکن معنای اصطلاحی مورد نظر نگارنده که می‌توان آن را جامع تعاریف و مبنای این پژوهش تلقی کرد چنین است: «ترجمه عبارت است از برگرداندن مفاهیم متنی از زبانی به زبان دیگر، به گونه‌ای که ترجمه ارائه شده، علاوه بر رعایت اصل امانت، منعکس کنند همان مفهوم و محتوای مورد نظر گوینده یا نویسنده در زبان مبدأ باشد». دربارهٔ ترجمه و روش‌های آن، دسته‌بندی‌هایی وجود دارد که خارج از بحث مقاله است.

تقدیم و تاخیر در قرآن

آیات مجمل، آیاتی هستند که دلالتشان روشن نباشد و فهم دلالت آن مستلزم شرح و تبیین باشد؛ برخی معتقدند مجملات قرآن به حالت اجمال باقی نمی‌ماند و قابلیت تبیین دارد (سیوطی، ۱۴۲۲: ۶۹۳/۲؛ صالح، ۱۳۷۹: ۴۴۲). تقدّم و تأخّر یا تقدیم و تأخیر یکی از سبب‌های اجمال در قرآن است (همان). در تأویل مشکل القرآن، مصادیق تقدیم و تأخیر ذیل عنوان «باب المقلوب» آمده است (دینوری، ۱۴۲۳: ۱۱۸ـ۱۳۲). سیوطی یک نوع از انواع هشتادگانهٔ الإتقان یعنی نوع چهل و چهارم را به این عنوان اختصاص داده است. هرچند در نوع چهل و ششم (مجمل و مبیّن) نیز به این موضوع پرداخته است (سیوطی، ۱۴۲۳: ۶۷۱/۲ و ۶۹۴). مفسران نیز در هر جایی از قرآن که احتمال وقوع تقدیم و تأخیر را داده‌اند، ذیل آیه از همین اصطلاح استفاده و آن را شرح داده‌اند.

مطابق دیدگاه سیوطی، وقوع تقدیم و تأخیر در قرآن را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد. بخشی که ـ به حسب ظاهر عبارت ـ وقوع آن موجب ایجاد دشواری در فهم معنا می‌شود (که پژوهش حاضر این بخش را مورد توجه قرار داده است) و بخش دیگر - که خارج از بحث مقاله است - دشواری در فهم معنا را به همراه ندارد، لکن آنچه که مهم‌تر است، مقدم می‌شود و خود اقسامی مانند: تبرک، تشریف، سببیت، ترقی و ... دارد (سیوطی، ۱۴۲۳: ۶۷۱/۲ و ۶۹۴). برخی نیز مانند سکاکی، تفتازانی و زرکشی پس از طرح مباحث اجمال عبارات، وجوه بلاغی تقدیم و تأخیر را نیز برشمرده‌اند (توحیدلو، ۱۳۹۰: ۴).

ناهمسازی ظاهری در عبارت «فضحکت فبشرناها»

از آنجا که در نظر داشتن عنصر سیاق برای رسیدن به معنای دقیق‌تر آیه، بسیار حائز اهمیت است، لذا لازم است آیات ۶۹ الی ۷۴ به دقت بررسی شود. در این آیات چنانکه در کتب قصص قرآن و در تفاسیر ذیل آیات بیان شده، فرشتگانی به اذن خداوند، به شکل انسان تمثل یافته و برای دو امر (بشارت دادن تولد اسحاق و یعقوب و رسانیدن پیام عذاب الهی برای قوم بدکار لوط) نزد ابراهیم و لوط (ع) حاضر شدند. برخی از مفسران تعداد آنها را سه نفر دانسته‌اند (مقاتل، ۱۴۲۳: ۲۹۰/۲). عده‌ای

هم با استناد به روایتی از امام صادق (ع) تعدادشان را چهار نفر ذکر کرده‌اند (ثقفی، ۱۳۹۸: ۹۶/۳). دربارهٔ نسبت ابراهیم و لوط نیز دو قول وجود دارد. لوط برادرزادهٔ ابراهیم است (میبدی، ۱۳۷۱: ۴۱۴/۴) و یا خواهرزاده وی (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۷۳/۵). پس از آنکه توسط فرشتگان، تولد پسری به ساره، همسر ابراهیم مژده داده می‌شود، ساره از شدت حیرت به خنده می‌افتد؛ زیرا هم عقیم بود و هم سالها بود که از سن متعارف باروری گذشته بود و همسرش ابراهیم نیز بیش از یکصد سال عمر داشت. در مجمع البیان، عمر ساره نود و نه سال ذکر شده است (همان). بعد از شنیدن خبر عجیبِ باردار شدن در آن شرایط سنی و نازا بودن در جوانی، خندهٔ ناشی از تعجب بر ساره مستولی می‌شود. اما در ظاهر عبارت، خنده (فضحکت) پیش از مژده دادن فرشتگان، آمده است که اکثر مفسران، آیه را از مصادیق وقوع تقدیم و تأخیر دانسته و عبارت را به شکل فبشرناها فضحکت معنا کرده‌اند. برخی نیز وجوه دیگری را ذکر کرده‌اند.

چنانکه از معنای زیرواژه‌ای آیه استفاده می‌شود، خندیدن ساره، پیش از آمدن بشارت، مبنی بر بارداری وی و همسرش در سن نامتعارف، دارای غموض بوده و خالی از تکلف نیست و سبب بروز عارضهٔ اجمال در عبارت شده است و مفسران برای رفع این ناهمسازی، آراء مختلفی ابراز کرده‌اند که بیان خواهد شد. بررسی تفاسیر نشان می‌دهد که این ناهمسازی یا ناشی از عنصر «حذف» است یا «اشتراک لفظی» در فضحکت و یا وقوع «تقدیم و تأخیر»؛ لذا مترجم قرآن، تنها در صورتی قادر خواهد بود ناهمسازی را در زبان مقصد، از میان بردارد که وجه صحیح بروز اجمال و دلیل این ناهمسازی را نیک دریابد.

چگونگی ذکر ماجرا در عهدین

هرچند عهدین به دلیل اثبات وقوع تحریف در آن، به دلایل قرآنی، روایی و تاریخی، قابلیت استناد به عنوان یک کتاب آسمانی را ندارد، لکن به عنوان یکی از منابع تاریخی که قصص آن تا حد قابل توجهی با قصه‌های قرآن مشابهت دارد، نحوهٔ ذکر ماجرا در این کتاب عینا مطرح می‌شود. در تورات پس از بیان اینکه سه نفر بر ابراهیم وارد شده و با او سخنانی گفتند و ابراهیم برای ایشان گوساله‌ای بریان نمود و ...، چنین آمده است: «... در حالی که آن سه نفر مشغول خوردن بودند، ابراهیم زیر درختی کنار ایشان ایستاد. مهمانان از ابراهیم پرسیدند : همسرت ساره کجاست؟ جواب داد : او در خیمه است. یکی از ایشان گفت: سال بعد در چنین زمانی نزد تو خواهم آمد و ساره پسری خواهد زایید! ساره در پس خیمه ایستاده بود و به حرفهای آنها گوش می‌داد. پس ساره خندید و گفت آیا زنی به سن و سال من با چنین شوهر پیری می‌تواند بچه‌دار شود؟! خداوند به ابراهیم گفت: چرا ساره خندید و چنین گفت؟ مگر کاری هست که برای خداوند مشکل باشد؟ همانطوری که به تو

گفتم، سال بعد در چنین زمانی نزد تو خواهم آمد و ساره پسری خواهد زائید. اما ساره چون ترسیده بود، انکار نموده و گفت: من نخندیدم! گفت: چرا خندیدی!» (عهد عتیق، پیدایش: ۱۸)

در کتاب مقدس هرچند مشابهت چشم‌گیری در نقل ماجرا میان قرآن و کتاب مقدس وجود دارد، اما چند نکته قابل توجه است. یکی اینکه قرآن تصریح دارد که فرستادگان خداوند، دست به سوی غذا نبرده و از آن تناول ننمودند اما در تورات گفته شده: در حالی‌که آن سه نفر مشغول خوردن بودند. نکتهٔ بعدی اینکه خداوند بشارت به فرزندآوری را با ضمیر متکلم به خودش نسبت داده است ـ هرچند از لسان فرستادگان بیان شده باشد ـ که این علامتی است که نشان می‌دهد آنان از فرشتگان بوده و فرستادگان معمولی از جنس بشر و یا انبیاء تبلیغی نبوده‌اند؛ اما در تورات، این خبر را یکی از آن سه نفر اعلان نموده است. همچنین با توجه به ضمیر مفرد مؤنث (ها)، قرآن، ساره را مخاطب مستقیم بشارت قرار داده است در صورتی‌که در تورات این خبر به ابراهیم داده می‌شود. نکته جالب که در هر دو کتاب عینا تکرار شده، تاکید بر ایستادن ساره در میانهٔ سخنان ابراهیم و مهمانان و نیز خندیدن اوست. تورات به روشنی از خندهٔ ساره پس از شنیدن خبر زادآوری وی در کهنسالی خبر می‌دهد؛ نه قبل از آن [همان که بحث مقاله حول آن است]. نکتهٔ بعد اینکه قرآن سخن از خوف ابراهیم در اثر حرکات عجیب فرستادگان مانند غذا نخوردن به میان آورده اما تورات ترس را به ساره و ناشی از خندیدن وی نسبت داده است. سایر بخش‌های ماجرا تقریبا مشابه با قرآن بیان شده است. بنابراین عقیده به وقوع تقدیم و تأخیر در آیه ۷۱ هود، با عبارات کتاب مقدس نیز همسویی دارد.

آراء مفسران

مقاتل بن سلیمان و برخی دیگر از مفسران بر اساس قرائن درون‌بافتی و قرینه‌های معنوی، گفته‌اند خندهٔ ساره به دلیل حالت چهره و رعب ابراهیم از آن سه فرستاده در حضور خدم و حشم خود، بوده است؛ چنانکه در آیهٔ ۷۰ آمده است که ابراهیم از آنجا که آنان دست به طعام نبردند، دچار خوف شده بود ﴿**وأوجَسَ منهُم خيفَه**﴾. بر اساس این تلقی و با ملاک قرار دادن ظاهر عبارت، رویداد بشارت زادآوری، پس از خندهٔ ساره انجام گرفته است؛ بنابراین تقدیم و تأخیری در کار نیست. (مقاتل، ۱۴۲۳ ج۲: ۲۹۰)؛ (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۲۶۷/۱)؛ (دینوری، ۱۴۲۴: ۳۶۷/۱)؛ (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۷۵/۱۸)؛ (حقی، بی‌تا: ۱۶۲/۴). ضمن اینکه گروهی هم دلیل خنده را رفع رعب از ابراهیم دانسته‌اند (نسفی، ۱۴۱۶: ۲۸۲/۲).

برخی واژهٔ «ضحک» را به معنای حائض شدن (= عادت ماهانه) دانسته و به عنوان مؤید به عبارت «**ضَحِكَت الأرنَب**» که به هنگام حائض شدن خرگوش‌ها بکار می‌رود، استشهاد کرده‌اند و

بیان داشته‌اند که سارا در آن لحظه حائض شده است و قرآن سخن از خندیدن او به میان نیاورده است (ابن قتیبه، ۱۴۲۳: ۱۷۸)؛ (خزرجی، ۱۴۲۹: ۱۷۹/۱)؛ (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۲۴/۱۰)

گروهی دیگر عبارت را از مصادیق تقدیم و تأخیر دانسته و به وقوع آن در آیه تصریح نموده‌اند و عبارت را به صورت: فبشرناها باسحق ... فضحکت، شرح کرده‌اند (سمرقندی، ۱۴۱۶: ۱۶۱/۲؛ میبدی، ۱۳۷۱: ۴۱۵/۴؛ سلطان علیشاه، ۱۴۰۸: ۳۴۷/۷؛ حائری، ۱۳۳۸: ۳۲۸/۵؛ سعدی، ۱۴۰۸: ۴۲۲/۱؛ دخیل، ۱۴۲۲: ۳۰۰/۱)؛ طبری می‌نویسد قول به تقدیم و تأخیر از امام باقر(ع) نیز روایت شده است (طبری، ۱۴۱۲: ۲۷۳/۵؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۱۲۸/۱۲). ابن عباس، وهب بن منبه و فرّاء نیز از قائلان به وقوع تقدیم و تأخیر در آیه هستند (آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۹۴/۶). همچنین برخی خنده ساره را از سر استبعاد و طبعا پس از شنیدن بشارت به تولد اسحق برشمرده‌اند (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۹۶/۱۱). تعداد اندکی نیز اقوال شاذی را بیان کرده‌اند. مانند اینکه فرشتگان به نحو اعجاز، گوساله طبخ شده را به اذن خدا لمس و زنده کردند و چون گوساله نزد مادرش رفت، ساره از دیدن این صحنه به خنده درآمده است (نحاس، بی‌تا: ۲/، ۱۷۶).

بسیاری از تفاسیر نیز وجوه مختلف دلیل خنده ساره را برشمرده و بدانها اشاره کرده‌اند. مثلا در مفاتیح الغیب، نُه وجه ذکر شده است. هرچند یکی از اقوال (خنده ناشی از خوف ابراهیم) توسط مفسر ترجیح داده شده است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۷۴/۱۸) یا طباطبایی که پس از ذکر چندین وجه، معنای حاضت (عادت ماهانه) را ترجیح داده است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۲۴/۱۰). اما تعدادی از تفاسیر صرفا به برشمردن این وجوه پرداخته‌اند. مثلا در المحرز الوجیز به هشت وجه، اشاره شده است (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۱۸۹/۳). بسیاری نیز به همین صورت فقط به بیان اقوال و وجوه گوناگون آن پرداخته‌اند (طوسی، بی‌تا: ۳۲/۶؛ ابن ابی‌حاتم، ۱۴۱۹: ۶/، ۲۰۵۴ـ۲۰۵۵؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۷۸/۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۷۳/۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۹۵/۶؛ طبرانی، ۲۰۰۸م: ۴۴۴/۳؛ ماتریدی، ۱۴۲۶: ۱۵۵/۶؛ صدیق حسن‌خان، ۱۴۲۰: ۳۳۵/۳ـ۳۳۶؛ شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۱۰۳/۶).

معناشناسی واژگانی«ضحکت»، «بشّرناها» و «إمرأته»

از آنجا که فهم معانی واژگان کلیدی و مفردات آیه، در اشراف به معنای عبارت بسیار حائز اهمیت است، پیش از تحلیل آراء مفسران، واژه‌های آیه ۷۱ سوره هود و گسترهٔ معنایی آنها در قرآن بررسی می‌شود.

ضحکت

ابن فارس اصل این واژه را در معنای انکشاف و نمایان شدن چیزی دانسته است. وی می‌افزاید «ضاحکه» مجموعه دندان‌های پیشین را گویند که در هنگام خندیدن، نمایان می‌شود (ابن فارس،

۱۴۲۲: ۵۸۷). یعنی دندان‌های ثنایا، رباعیات و انیاب که شامل ۶ جفت در هر دو فک بالا و پایین می‌شود به همراه دندان‌های آسیای کوچک یعنی دو جفت از دندان‌های آسیا که هنگام خنده نمایان می‌شوند و به همین دلیل آنها را ضواحک (خنده‌نما) نامیده‌اند (زمردیان، ۱۳۶۴: ۱۲۹)؛ (درویش، ۱۴۱۵ق: ۴۷۲/۴). راغب با اشاره به آیهٔ ﴿وامرأته قائمه فضحکت... ﴾ و با استناد به آیهٔ ۷۳ همین سوره می‌گوید این واژه در این آیه به معنای تعجب استعمال شده است (راغب، ۱۴۲۲: ۲۹۵). برخی معاجم الفاظ نیز قریب به همین معانی را بیان کرده‌اند. مانند باز شدن لبها و دیده شدن دندان‌ها ناشی از سرور و امثال آن (مصطفی، ۱۹۷۲م: ۵۳۵). در لسان العرب نیز معنای شایع واژه، خندیدن ذکر شده است (ابن منظور، ۱۹۹۷م: ج۱۰، ۴۵۹). راغب، سخن بعضی از مفسران که در این آیه آنرا «حاضت» =(حیض شد) معنا کرده‌اند، مردود می‌داند (راغب، ۱۴۲۲: ۲۹۵).

ماده «ضحک» به همراه مشتقاتش مجموعا ده بار در قرآن آمده است. ساخت‌های واژه در قرآن عبارتند از: فَضَحِکَت (هود/ ۷۱)، تَضحَکون (مؤمنون/ ۱۱۰؛ نجم/ ۶۰)، فَلیَضحَکوا (توبه/ ۸۲)، یَضحَکون (زخرف/ ۴۷؛ مطففین/ ۲۹ و ۳۴)، أضحَکَ (نجم/ ۴۳)، ضاحِکاً (نمل/ ۱۹) و ضاحِکه (عبس/ ۳۹)؛ که در تمام کاربردهای قرآنی، به معنای خندیدن استعمال شده است. بار معنایی و کارکرد این واژه در قرآن به چهار صورت است. یکم به معنای خنده و شادی در مقابل گریه (توبه/۸۲ و عبس/ ۳۹)؛ دوم برای تمسخر و استهزاء (مؤمنون/ ۱۱۰؛ زخرف/ ۴۷؛ مطففین/ ۲۹و۳۴؛ نجم/ ۶۰). سوم در معنای جلوه‌ای از اراده و قدرت خداوند (نجم/ ۴۳) و چهارم در معنای خنده از سر تعجب (هود/ ۷۱ و نمل ۱۹).

بشَّرناها

«بشر» در اصل به معنای ظهور چیزی همراه با حسن و جمال است (ابن فارس، ۱۴۲۲: ۱۱۷). راغب گوید بَشَّرَ یعنی خبر خیر و مسرت‌بخشی را به کسی دادن به گونه‌ای که خبر، موجب انبساط چهره‌اش شود. (راغب، ۱۴۲۲: ۵۸) این ریشه به همراه مشتقاتش یکصد و بیست و سه بار در قرآن آمده است. از این تعداد دو مرتبه در باب مفاعله و به صورت کنایی در معنای رابطه جنسی و سی و هفت بار نیز به صورت بَشَر در معنای انسان (موجود دو پای راست قامت) استفاده شده است. راغب می‌نویسد: از آن جهت به انسان بشر گفته شده که بر خلاف سایر موجودات که اغلب پوستشان با انبوهی از پشم مستور شده، پوستش ظاهر و آشکار است و در قرآن هرگاه از انسان تعبیر به بشر شده است، مقصود اندام ظاهر اوست که همه به هم شبیه‌اند (همان: ۵۸). در سایر موارد یعنی هشتاد و چهار بار نیز ـ ازجمله ۷۱ هود ـ در معنای مژده و خبر خوش استعمال شده است؛ در این آیه، بشر (ریشه واژه) به باب تفعیل در ثلاثی مزید رفته و با ساخت متکلم مع‌الغیر به همراه فاعلش ضمیر «نا» تشکیل شده و ضمیر «هاء» که مفعولٌ‌به است نیز بدان ملحق شده است. مرجع ضمیر

هاء نیز ـ چنانکه بیان خواهد شد ـ بر اساس قرائن متصل لفظی، «إمرأتُه» (ساره) همسر ابراهیم (ع) است. لذا معنای زیرواژه‌ای عبارت چنین است: یعنی او (آن زن) را بشارت دادیم.

إمرأته (ساره)

این کلمه در زبان عربی به معنای زن در مقابل «مرء» و اغلب به معنای همسر مردان استعمال می‌شود. عکس آن (همسر زنان) نیز صادق است؛ مانند: «ما یفرقون بین المرء و زوجه» (بقره/ ۱۰۲). همسر ابراهیم، ساره بنت هاران بن ناحور بن ساروج بن راعو بن فالغ بن غایر است که عموزادهٔ ابراهیم نیز بود (طبری، ۱۴۱۲: ۴۳/۱۲). برخی مفسران جدّ ساره (فالغ) را همان هود نبی (ع) دانسته‌اند. (رازی، ۱۴۰۸: ۳۰۴/۱۰). ساره همسر اول ابراهیم و مادر اسحق است. وی تا پیش از تولد اسحق [در یکصد سالگی]، زنی عقیم و عاقر بوده است. «هاجر» همسر دوم ابراهیم و مادر اسماعیل است.

نقد و بررسی آراء مفسران دربارهٔ آیه ۷۱ هود و دیدگاه مختار

در این باره که خنده چیست و از چه ناشی می‌گردد، عقاید دانشمندان مختلف است و چنین به نظر می رسد که موضوع هنوز در پردهٔ ابهام است. دانشمندان سربسته چنین گفته‌اند: «لماذا یضحک الإنسان؟ : لأنه متعَجِبٌ»؛ انسان برای این می‌خندد که او را تعجب دست می‌دهد (حلبی، ۱۳۶۴: ۵۷). شرایط و عللی که خنده را به وجود می‌آورد، قرن‌ها موضوع بحث فیلسوفان بوده است. مثلا ارسطو گفته: «خطا یا نقصی که دردناک یا نابود کننده نیست، موجب خنده می‌شود» (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۵۴). هابس (Thomas Hobbes) گفته: «احساس ناگهانی تفوّق، خنده می‌آورد». (حلبی، ۱۳۶۴: ۵۷). شوپنهاور (Arthur Schopenhauer) را عقیده بر این است که: «هر بیانی که در او ناسازگاری باشد، خنده انگیز است» (همان). در مجموع می‌توان چنین دریافت نمود که عناصر اصلی خنده، عبارت است از ادراک ناگهانی تناقضِ موجود میانِ وضع چیزها چنانکه هستند و چنانکه باید باشند.

از مجموعه تعاریفی که در کتب قدیم ذکر شده نیز چنین تعریفی قابل استنباط است که: «خنده عبارت است از به جوش آمدن خون و بروز یک سلسله علائم جسمانی بر اثر اینکه انسان چیزی را می‌بیند یا می‌شنود؛ به این صورت که او را سرگرم ساخته یا از جا می‌پراند و یا حرکت می‌دهد و اگر او نتواند توانایی خود را برای برقراری ارتباط منطقی بین آن وضع با اندیشه‌های خود به کار گیرد، بی‌درنگ خنده بر وی غالب می‌شود (همان: ۶۸) خواجه نصیر طوسی نیز می‌گوید خنده که نوعی انفعال نفس است، ناشی از امری است که یکباره بر انسان عارض شود، نه به تدریج؛ زیرا

تدریج، حالت تعجب را از بین برده یا آن را خفیف می‌کند و برای همین است که مضاحک و فکاهیات وقتی برای نخستین بار استماع می‌شوند، جذاب‌ترند (طوسی، ۱۳۶۱: ۵۹۰).

چنانکه گفته شد، «خندیدن» معمولا ناشی از یک امر تعجب‌آمیز رخ می‌دهد. در آیات ۷۲ و ۷۳ سه قرینه به ترتیب **«قالت یاویلتی»**، **«ان هذا لشیء عجیب»** و **«أتعجبین»** دیده می‌شود که همه از تعجب ساره در میانه این گفتگو، خبر می‌دهد. از طرفی با تأمل در مجموعه این آیات، چنین به نظر می‌رسد که خندهٔ ساره نمی‌تواند به دلیل خوف ابراهیم از غذا نخوردن مهمانان باشد. زیرا خوف ابراهیم به هر صورتی که باشد، اولا امری تعجب‌آمیز و ثانیا خنده‌آور نیست؛ ثانیا اگر خنده بخاطر خوف ابراهیم باشد، بایستی کارکرد این خنده را از نوع تمسخر و استهزاء تلقی کرد که با توجه به قرائن معنوی، تا حد زیادی دور از ذهن است. از طرفی ترس ابراهیم حتی اگر تعجب‌آور و در نتیجه خنده‌ناک پنداشته شود ـ در حالی‌که ساره هم شاهد همین صحنه بوده (و امرأته قائمه)، مستلزم آن است که گفته شود ساره از اموری مطلع بوده که پیامبر اولوالعزم ـ حضرت ابراهیم خلیل (ع) ـ از آن بی اطلاع بوده است زیرا نه تنها خوفی بر ساره عارض نشده بلکه به دلیل خوف همسرش حتی به او خندیده است! پیش‌تر گفته شد که خندهٔ ناشی از تعجب، یکی از کارکردهای چهارگانه ماده «ضحک» در قرآن است که تنها در دو آیه ذکر شده است. علاوه بر آیه مورد بحث، مورد دوم، آیات سوره نمل است که به تبسم و خنده سلیمان (ع) در اثر شنیدن سخنان مورچه‌ای اشاره دارد **«فَتبَسَّمَ ضاحکاً مِن قَولِها»** (النمل: ۱۸ـ۱۹). مقایسه دلیل این دو خنده و مشابهت علت آن دو، گویای آن است که خنده ساره نیز در اثر تعجبِ ناشی از خبر زادآوریش بوده است. مطلب دیگر اینکه إخبار از امور جزئی و پیرامونی در قصص قرآن مسبوق نیست و قرآن دربارهٔ بسیاری امور بنا به عدم ضرورت، سکوت کرده است و در واقع بخش مهمی از کتب قصص القرآن، به پردازش بخش‌های مطرح نشده و جزئیات ماجرا اختصاص دارد. در موارد نادری هم که امور جزئی در قرآن مطرح شده، قطعا نکته مهم یا تأکیدی مد نظر بوده است. اگر «ترس ابراهیم» و «مژده زادآوری در کهنسالی» را به عنوان یکی از دو احتمال دلیل خندهٔ ساره مورد توجه قرار دهیم، طبعا در توصیف ترس ابراهیم، نیازی به تأکید احساس نمی‌شود که خداوند با اشاره به یک امر جزئی در صدد تاکید یا برجسته کردن آن باشد؛ این در حالی است که در توصیف خبری عجیب و باورنکردنی، ذکر جزئیات برای تأکید بر حیرت‌انگیز بودن خبر، منطقی‌تر به نظر می‌رسد؛ چنانکه سیاق این بخش از آیات سورهٔ هود از وقوع یک امر غیر عادی و اعجازگونه خبر می‌دهد و ذهن خواننده بیش از آنکه بر ترس ابراهیم از غذا نخوردن مهمانان متمرکز شود، درگیر موضوع مادر شدن زنی نازا آن هم در کهنسالی است.

معنای حائض شدن ـ که در بیان برخی مفسران دیده می‌شود ـ نیز بعید به نظر می‌رسد. زیرا در قرآن هر جا از عادت ماهانه زنان سخن به میان آمده از ماده «حیض» استفاده شده است مانند: (بقره/ ۲۲۲ و طلاق/ ۴) و بجز عبارت ضحکت الأرنب که گفته شده برای حائض شدن خرگوش بکار می‌رود، حتی در فرهنگ عربی از این ماده برای زنان به ندرت استفاده شده است و در قرآن نیز نظیری ندارد؛ برخی از لغویون نیز مانند راغب بطور کلی وجود این معنا را انکار کرده‌اند (راغب، ۱۴۲۲: ۲۹۵). در مبحث حاضر حتی اگر معنای ضحکت را حاضت بدانیم، دو حالت متصور خواهد بود. برخی گفته‌اند که حائض شدن ساره پیش از استماع مژده، حادث شده که مشابه استدلال بخش پیشین، بعید می‌نماید! اما برخی گفته‌اند که ساره پس از شنیدن بشارت زادآوری حائض شده تا نشانه صدق گفتار فرستادگان باشد. در این صورت باز هم لازم است به وقوع تقدیم و تأخیر در آیه قائل بود.

دیدگاه بعدی وقوع حذف در آیه است. یعنی همان سخن شاذ و غریب مبنی بر اینکه خندهٔ ساره، ناشی از زنده شدن گوساله بریان و دویدن نزد مادرش بوده است که هم در بین مفسران بسامد اندکی دارد و هم عقلا بعید به نظر می‌رسد. چراکه همواره صدور معجزاتی اینچنین، برای اثبات صدق نبوت انبیاء صورت گرفته و فرشتگان که به واسطهٔ وحی رسالی با انبیاء مرتبط می‌شوند، نیازی به اعجاز و امثال آن ندارند.

نکتهٔ آخر اینکه اگر موضع فضحکت را در انتهای آیه و پیش از «**قالت یا ویلتی**» ـ چنانکه قائلان به وقوع تقدیم و تأخیر می‌گویند ـ در نظر بیاوریم، تناسب عبارت از نظر چیدمان و تبعیت از منطق گفتگو بیشتر نمایان می‌شود؛ لذا به نظر می‌رسد از آنجا که بر عقیده به وقوع تقدیم و تأخیر در آیه، نقد عقلایی ایراد نشده است و بر سایر دیدگاه‌ها شبهات و نقدهای جدی وارد است و با توجه به دلایل مطرح شده، قول مختار مبتنی بر وقوع تقدیم و تاخیر در عبارت است.

ترجمه پیشنهادی

«و همسرش [آنجا] ایستاده بود؛ پس [از لسان فرشتگان] او را به [فرزندی به نام] اسحق و بعد از اسحق به [نوه‌ای به نام] یعقوب بشارت دادیم؛ پس ساره [با تعجب] خندید و گفت: ... (**یا ویلتی أ ألد و أنا عجوز** ...)

بررسی ترجمه‌ها

از مجموع بیش از دویست ترجمه‌ای که بررسی شدند، آیه ۷۱ سوره هود به اشکال گوناگونی ترجمه شده است. برخی تقدیم و تأخیر را در آیه وارد دانسته‌اند و برخی برای رفع اجمال از عبارت آن را دارای عارضهٔ حذف دانسته و دلیل خنده ساره را حذف شده به قرینه‌های لفظی درون‌بافت یا

برون‌بافت بیان کرده‌اند. عده‌ای وقوع تقدیم و تأخیر را نپذیرفته و تعدادی هم در ازاء واژه «ضحک» معنای حائض شدن را صحیح دانسته‌اند. برخی هم بـه شـکل چنـد وجهـی آن را ترجمـه کرده‌انـد. نگارنده هریک از ترجمه‌ها را در جدول زیر در قالب پنج ساختار معنایی متفاوت آورده است.

جدول ۲ ـ چگونگی ترجمه آیه به زبان مقصد

ردیف	شیوه ترجمه	زبان مقصد و نام مترجم	تعداد
۱	ترجمه مبتنـی بـر عـدم وقوع تقدیم و تأخیر؛ به ایـن صـورت کـه: (آیـه دربارهٔ دلیل خنده سـاره سکوت کـرده و صـرفا از آن خبـــر داده اســـت. فرشتگان، پس از خنـده سـاره، وی را بـه تولـد فرزند بشارت داده‌اند)	فارسی: (آدینه‌وند، ۱۳۷۷: ۲۴۵/۳)؛ (آیتی، ۱۳۷۴: ۲۲۹)؛ (ارفع،۱۳۸۱: ۲۲۹) [به نظر می‌رسد ترجمه وی در ایـن آیـه دارای تصـحیف لفظـی است. زیرا ایستادن را به ابراهیم نسبت داده اسـت!]؛ (الهـی قمشـه‌ای، ۱۳۸۰: ۲۲۹) [وی احتمـال معنـای حـائض شـدن را نیـز بیـان کـرده است]؛ (انصاریان، ۱۳۸۳: ۲۲۹)؛ (بروجردی، ۱۳۶۶: ۳۹۱) [وی هم بـه خنده و هم به حائض شدن اشاره نموده است]؛ (پاینده، ۱۳۵۷: ۱۸۸)؛ (پورجوادی، ۱۴۱۴ق: ۲۲۸)؛ (صادقی تهرانی، ۱۳۸۸: ۴۱۳/۲)؛ (مغنیه، ۱۳۷۸: ۳۹۲/۴)؛ (طباطبـایی، ۱۳۷۴: ۴۷۶/۱۰)؛ (سـلطان علیشـاه، ۱۳۷۲: ۳۴۶/۷)؛ (طبرسـی، ۱۳۷۵: ۱۴۹/۳)؛ (تشـکری، ۱۳۸۳: ۲۲۹)؛ (رضایی، ۱۳۸۳: ۲۲۹) [وی هم به خنده و هم به حائض شـدن اشـاره نمـــوده اســـت]؛ (رهنمـــا، ۱۳۵۴: ۲۱۸/۲)؛ (ثقفـــی، ۱۳۹۸: ۹۵/۳)؛ (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق: ۲۹۸/۱۰)؛ (سراج، ۱۳۹۰: ۲۲۹)؛ (شـعرانی، ۱۳۷۴: ۲۱۲)؛ (صفی علی‌شاه، ۱۳۷۸: ۳۴۳)؛ (صـلواتی، ۱۳۸۷: ۲۲۹)؛ (طـاهری، ۱۳۸۰: ۲۲۹)؛ (عـاملی، ۱۳۶۰: ۱۱۹/۵)؛ (فارسـی، ۱۳۶۹: ۴۵۹)؛ (فولادوند، ۱۴۱۸ق: ۲۲۹)؛ (گرمـارودی، ۱۳۸۴: ۲۲۹)؛ (امـین، بی‌تـا: ۲۸۷/۶)؛ (مصـباح‌زاده، ۱۳۸۰: ۲۲۹)؛ (معـزی، ۱۳۷۲: ۲۲۹)؛ (مکارم، ۱۳۷۳: ۲۲۹)؛ (شـاه‌ولی‌الله، بی‌تـا: ۴۸۹)؛ رواقـی [ناشـناخته]، ۱۳۸۳: ۱۹۲)؛ (مجتبـــوی، ۱۳۷۱: ۲۲۹)؛ (یـــزدی، ۱۳۸۶: ۲۲۹)؛ (اشـرفی، ۱۳۸۰: ۲۲۹)؛ (اسـفراینی، ۱۳۷۵: ۱۰۳۰/۳)؛ (نجفـی، بی‌تـا: ۳۲۹/۷)؛ (بهرام‌پـــور، ۱۳۸۷: ۲۲۹)؛ (حـــداد عـــادل، ۱۳۹۰: ۲۲۹)؛ (خواجوی، ۱۳۶۹: ۸۷)؛ (کرمـی، ۱۳۸۴: ۲۲۹)؛ (مجـد، ۱۳۹۴: ۲۲۹)؛ (ابراهیمـی، ۱۳۸۷: ۲۲۹)؛ [۴۴ مترجم]؛ انگلیسـی: (ریچـارد بـل، ۱۹۳۷: ۲۲۹/۱)؛ (جـــرج ســـیل، ۲۰۰۷، ۲۱۸و۲۱۹)؛ (وِری، ۱۸۸۴: ۱۶۰/۲)؛ (رادول، ۱۹۵۳: ۲۱۹)؛ (جمعی از مستشرقان «مـولر»، بی‌تـا: ۲۱۹)؛ (میراحمـد علـی، ۱۹۸۸: ۷۴۸)؛ (عبـداللطیف، ۱۹۹۳: ۳۴۲)؛ (مودودی، ۱۹۹۳: ۹۶/۴)؛ (دریابـادی، ۱۹۸۲: ۳۹۸)؛ (خطیـب، ۱۹۸۴: ۲۱۹)؛ (عبـــدالکریم شـــیخ، ۱۹۹۱: ۶۴/۲)؛ (اشـــفق احمـــد، ۱۹۹۹: ۱۰۱۴/۲)؛ (اقبال ظهیر، ۲۰۰۰: ۲۰۱/۵)، (فریـد الحـق، ۱۹۸۸: ۲۸۹)؛ (آربری: ۲۲۹)؛ (توماس کلـری، ۲۰۰۴: ۲۹۱)؛ (فخـری، ۱۹۹۷: ۲۲۹)؛ (دهلوی، ۱۹۱۶: ج۱ ۳۳)؛ (احمد زیدان و دینا، ۱۹۹۲: ۲۲۹)؛ (شـمیم	۱۴۰

		و راضی، ۲۰۰: ۶۵۲/۴)؛ (صحیح ـ بین الملل، ۲۰۰۵، ۲۰۶)؛ (محمد ایوب خان: ۲۲۹)؛ (انور علی، ۱۹۹۳: ۱۶۵)؛ (ویکار احمد، ۱۹۹۹: ۲۶۸)؛ (انور علی، ۱۹۹۳: ۱۶۵)؛ (پاریکه صاحب: ۳۲۲)؛ (احمد شیخ، ۲۰۰۱: ۳۱۱)؛ (محمد یاسین، ۲۰۰۱: ۳۱۱)؛ (عبدالحق و عایشه بولی، ۱۹۹۹: ۲۱۲)؛ (ظهور الحوک، ۲۰۰۰: ۳۷۵)؛ (قرائی، ۲۰۰۳: ۳۱۳)؛ (احمد نسیم الدین: ۴۷۵)؛ (یزدان‌پناه، ۱۳۸۵: ۹۵۱)؛ (کراکت، ۲۰۰۴: ۱۴۵)؛ (عبدالحلیم، ۲۰۰۴: ۱۴۱)؛ (محمود قالی، ۲۰۰۳: ۲۲۹)؛ (موناکو، ۲۰۰۴: ۱۸۴)؛ (مستفیض رحمان، ۲۰۰۲: ۲۳۳)؛ (گوهری، ۲۰۰۷: ۱۶۲)؛ (بختیار، ۲۰۰۷: ۲۶۲)؛ (جاسر، ۲۰۰۸: ۱۵۲)؛ (خلیدی، ۲۰۰۸: ۱۷۸)؛ (جونز، ۲۰۰۷: ۲۱۴)؛ (اکرم عوان، ۲۰۰۱: ۲۲۹)؛ [۴۴ مترجم]؛ اسپانیایی: (کورتز: ۲۲۹)؛ (اسد: ۲۲۹)؛ ایتالیایی: (حمزه پیکاردو: ۲۲۹)؛ آلمانی: (احمدیه، ۲۲۹)؛ (الأزهر: ۲۲۹)؛ (زیدان: ۲۲۹)؛ (رسول محمد: ۲۲۹)؛ (رودی پارت: ۲۲۹)؛ (کوری: ۲۲۹)؛ (ابوریدا: ۲۲۹)؛ (بوبنهیم و الیاس: ۲۲۹)؛ (خوری: ۲۲۹)؛ پرتغالی: (الحائک: ۲۲۹)؛ فرانسوی: (فخری: ۲۲۹)؛ (حمیدالله: ۲۲۹)؛ (ماسون: ۲۲۹) روسی: (کولیف: ۲۲۹)؛ (کراچکوفسکی: ۲۲۹)؛ (سابلوکوف: ۲۲۹)؛ کوردی: (شرفکندی، ۱۳۸۸: ۲۲۹)؛ (وارلی: ۲۲۹)؛ (بورهان، ۱۳۸۴: ۲۲۹)؛ سوئدی: (برنستروم، ۲۰۰۶: ۲۲۹)؛ رومانیایی: (اکتاویان: ۱۹۱۲: ۲۲۹)؛ چینی: (ما جیان: ۲۲۹)؛ هلندی: (کیزر: ۲۲۹)؛ (لم هوویس: ۲۲۹)؛ (سیرگار: ۲۲۹)؛ چک: (نی کل: ۲۲۹)؛ (هربیک: ۲۲۹)؛ ترکی استانبولی: (سلیمان آتس: ۲۲۹)؛ (اوزترک: ۲۲۹)؛ (المالیلی حمدی یازیر: ۲۲۹)؛ (دیانت ایسلری: ۲۲۹)؛ (علی بولاک: ۲۲۹)؛ (عبدالباکی گلپینارلی: ۲۲۹)؛ آذربایجانی: (موسایف: ۳۰۲)؛ آلبانیایی: (افندی ناهی: ۲۲۹)؛ (شریف احمتی، ۱۹۸۸: ۲۲۹)؛ اردو: (مودودی: ۲۲۹)؛ (احمدرضا خان: ۲۲۹)؛ (احمد علی: ۲۲۹)؛ (جالندهری: ۲۲۹)؛ (طاهر القادری: ۲۲۹)؛ (جوناگرهی: ۲۲۹)؛ (نجفی: ۲۲۹)؛ اندونزیایی: (باحاثا اندونسیا: ۲۲۹)؛ بوسنیایی: (ملیوو: ۲۲۹)؛ ژاپنی: (توشیهیکو، ۱۹۵۷: ۲۲۹)؛ نروژی: (اینار برگ: ۲۲۹)؛ هندی: (سلطان‌پوری، ۱۹۶۶: ۲۲۹)؛ هوسایی: (گومی: ۲۲۹). [۴۰ مترجم]	
۲	ترجمه مبتنی بر اشتراک لفظی در واژه «ضحک» و عدم وقوع تقدیم و تأخیر؛ به این صورت که: (ضحک به معنای حائض شدن است. خبر	فارسی: (قرشی بنایی، ۱۳۷۵: ۲۲/۵)؛ (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۷۶/۱۰) [وی برای دلیل خنده ساره وجوه دیگری را ـ مطابق بخش سوم جدول ـ نیز بیان نموده اما با وقوع تقدیم و تأخیر مخالفت کرده است]؛ (بلاغی، ۱۳۸۶: ۱۹۰/۳)؛ (صفوی، ۱۳۸۸: ۲۲۹)؛ (مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۵: ۲۲۹)؛ [۵ مترجم] انگلیسی: (ظفرالله خان، ۱۹۹۱: ۳۸۶)؛ (مولوی شیرعلی، ۱۹۶۵: ۲۱۹)؛ (غلام فرید، ۲۰۰۳:	۱۱

	فرشتگان پس از حائض شدن ساره داده شده است و این رویداد یعنی حائض شدن، علامتی برای صدق گفتار فرشتگان بوده است. بشارتی که بعد از حائض شدن ساره، اعلان شده، لذا تقدیم و تأخیری روی نداده است) برخی نیز معانی دیگری برای ضحکت ذکر کرده‌اند مانند ترسیدن و نگران شدن!	۴۷۱) [سه مترجم اخیر واژه ضحکت را به معنای نگران و یا ترسید دانسته اند!]؛ (نیک‌آیین، ۲۰۰۰، ۳۴۶)؛ (علی یونال، ۲۰۰۸: ۴۶۰)؛ [۵ مترجم] اسپانیایی: (بورنز: ۲۲۹).	
۳	ترجمه مبتنی بر حذف به قرائن متصل و منفصل لفظی و قرائن معنوی؛ به این صورت که: (دلیل خنده ساره، ـ نه بشارت به فرزند ـ بلکه خوف ابراهیم و یا ازالهٔ ترس از ابراهیم یا اطلاع از خبر نزول عذاب برای قوم لوط یا زنده شدن گوساله بریان بوده است و یا خنده را ناشی از آمدن فرشتگان به خانه‌اش دانسته‌اند؛ لذا تقدیم و تأخیر هم روی نداده است)	فارسی: (خسروانی، ۱۳۹۰: ۳۰۸/۴)؛ (خرم‌دل، ۱۳۸۴: ۴۴۱/۱)؛ (نسفی، ۱۳۷۶: ۴۳۱/۱)؛ (فیض الإسلام، ۱۳۷۸: ۴۴۱/۲)؛ (قرائتی، ۱۳۸۸: ۹۰/۴)؛ (حلبی، ۱۳۸۰: ۲۲۹)؛ (برزی، ۱۳۸۲: ۲۲۹)؛ (محمودیان، ۱۳۹۳: ۲۲۹)؛ (رشید سعید، ۱۹۹۴: ۳۷۲) [۹مترجم] انگلیسی: (محمد محسن خان و هلالی، ۱۹۹۴: 147)؛ (مودودی، ۱۹۸۲: ج۱، ۱۰۴)؛ (کولین ترنر، ۱۹۹۷: ۱۳۱)؛ (حیدر جوادی، ۲۰۰۳: ۴۵۸)؛[۴مترجم] مالایی: (باسمیح: ۲۲۹)؛ روسی: (المنتخب: ۲۲۹)؛ (پاروخوا: ۲۲۹)؛ ترکی استانبولی: (ادیپ یوکسل: ۲۲۹)؛ (دیانت واکفی: ۲۲۹)؛ آذربایجانی: (ممدالیف و بنیادف: ۳۰۲)؛ اندونزیایی: (قریش شهاب، ۲۰۰۱: ۲۲۹)؛ (تفسیر جلالین: ۲۲۹)؛ (ابوشبانه، ۱۹۹۳: ۲۲۹). [۹ مترجم]	۲۲
۴	ترجمه‌های مجمل و با قید سایر احتمالات به این صورت که: (مترجمان هر دو احتمال یعنی وقوع تقدیم و	فارسی: (مشکینی، ۱۳۸۱: ۲۲۹) [وی هر دو معنای حائض شد و خندید را نیز آورده است]؛ (صادق‌نوبری، ۱۳۹۶: ۱۹۶/۱)؛ [وی معنای ضحک را نیز حائض شد دانسته است]؛ (صاحبی، ۱۳۸۴: ۸۹/۱۲). [۳ مترجم]	۳

	تأخیر یا عدم آن را در ترجمه خود با استفاده از حرف ربط ساده هم‌پایه‌ساز بیان کرده‌اند)		
۵	ترجمه مبتنی بر وقوع تقدیم و تأخیر به این صورت که: (خنده ساره، پس از بشارت فرشتگان و به دلیل تعجب وی از چنین بشارتی رخ داده است)	فارسی: (امینیان، ۱۳۸۴: ۲۲۹)؛ (حجتی، ۱۳۸۴: ۲۲۹)؛ (کاویان‌پور، ۱۳۷۲: ۲۲۹)؛ (یاسری، ۱۴۱۵ق: ۲۲۹)؛ (طبری، ۱۳۵۶: ۷۱۸/۳)؛ (میبدی، ۱۳۷۱: ۴۰۹/۴)؛ (صفارزاده، ۱۳۸۸: ۵۱۹)؛ (خرمشاهی، ۱۳۹۵: ۲۲۹)؛ (پاتان، ۱۹۹۳: ۱۰۸)؛ [۹ مترجم] انگلیسی: (پیکتال، بی‌تا: ۲۱۲)؛ (رشاد خلیفه، ۱۹۹۲: ۱۳۶۶)؛ (میرزا ابوالفضل، ۲۰۰۲: ۲۱۹)؛ (احمد علی، 1987: ۲۲۹)؛ (الحائک، ۱۹۹۶: ۳۱۹)؛ (چاوله، بی‌تا: ۴۷۶)؛ (جولوندری، ۱۹۶۲: ۱۲)؛ (ایران‌پناه، ۱۳۷۸: ۲۲۹)؛ (محمد فاروق، ۱۹۹۷: ۳۳۴)؛ (میر انیس الدین، ۱۹۹۵: ۲۲۳)؛ (مهاجر مدنی، بی‌تا: ۶۶)؛ (مسلمانان مترقی، ۲۰۰۳: ۱۳۱)؛[۱۲ مترجم] اسپانیایی: (گارسیا: ۲۲۹)؛ روسی: (عثمانوف، ۲۲۹)؛ ترکی استانبولی: (سوات ییلدیریم: ۲۲۹)؛ آلبانیای: (فتی مهدیو: ۲۲۹).[۴ مترجم]	۲۵

تحلیل جدول شماره ۲

چنانکه مشاهده می‌شود از مجموع ۲۰۱ ترجمه بررسی شده، بخش اعظم مترجمان، شامل ۱۴۰ مترجم، ترجمهٔ خود را مبتنی بر عدم وقوع تقدیم و تأخیر در آیه نگاشته و چنین پنداشته‌اند که آیه دربارهٔ دلیل خندهٔ ساره سکوت کرده و صرفا از آن خبر داده است. آنگاه فرشتگان، پس از خندهٔ ساره، وی را به تولد فرزند بشارت داده‌اند. گروه دوم شامل ۱۱ مترجم، ترجمهٔ خود را مبتنی بر وجود اشتراک لفظی در واژه «**ضحک**» و عدم وقوع تقدیم و تأخیر سامان داده‌اند. به این صورت که: «ضحک» را به معنای حائض شدن دانسته و قائلند که خبر فرشتگان، پس از حائض شدن ساره به وی داده شده است و این رویداد یعنی حائض شدن را علامتی برای صدق گفتار فرشتگان برشمرده‌اند. لذا بشارت زادآوری بعد از حائض شدن ساره، صورت پذیرفته و در نتیجه تقدیم و تأخیری هم در آیه روی نداده است. در این میان برخی نیز معانی دیگری برای ضحکت ذکر کرده‌اند مانند ترسیدن و نگران شدن. گروه سوم که ۲۲ مترجم را در برمی‌گیرد، در ترجمه‌های خود قائل به وقوع حذف به قرائن متصل و منفصل لفظی و قرائن معنوی بوده‌اند؛ به این صورت که: دلیل خندهٔ ساره، ـ نه بشارت به فرزند ـ بلکه خوف ابراهیم و یا ازالهٔ ترس از ابراهیم یا اطلاع از خبر نزول عذاب برای قوم لوط یا زنده شدن گوساله بریان بوده است و یا خنده را ناشی از آمدن فرشتگان به خانه‌اش دانسته ولذا چنین استنباط کرده‌اند که تقدیم و تأخیر روی نداده است. ۳ مترجم با در نظر گرفتن هر دو احتمال (وقوع تقدیم و تأخیر و عدم آن) عبارت را ترجمه کرده‌اند.

یعنی وقوع تقدیم و تأخیر یا عدم آن را در ترجمهٔ خود با استفاده از حرف ربط ساده هم‌پایه‌ساز بیان کرده‌اند. در نهایت ۲۵ مترجم نیز قائل به وقوع تقدیم و تأخیر در آیه بوده‌اند به این صورت که خنده ساره را پس از بشارت فرشتگان و به دلیل تعجب وی از چنین بشارتی دانسته‌اند. در این میان برخی هم مانند طبری سعی کرده‌اند علیرغم عقیده به وقوع تقدیم و تأخیر، چیدمان ظاهری آیه را بر هم نزنند؛ لذا «فاء» در «**فبشرناها**» را به صورت حرف تعلیلیه معنا کرده و در نتیجه علت خندهٔ ساره را بشارت به زادآوری دانسته‌اند. (طبری، ۱۳۵۶: ۷۱۸/۳). بنا بر آنچه گذشت، دیدگاه گروه پنجم از مترجمان مبنی بر وقوع تقدیم و تاخیر در آیه و عبارت ذکر شده با عنوان ترجمهٔ پیشنهادی تایید می‌شود.

نتیجه‌گیری

این پژوهش به نتایج زیر دست یافته است:

- ترجمه قرآن بدون ادعای این‌همانی، امری اولا مجاز و ثانیا لازم و اجتناب‌ناپذیر است.
- مترجم بایستی علاوه بر در نظر داشتن سیاق و قرائن متصل لفظی و نیز قرینه‌های برون‌بافت لفظی و معنوی، با علوم قرآنی و عموم دانش‌های اسلامی بخصوص مباحث ادبی قرآن آشنا باشد و در رفع مجملات کتاب خدا از آنها بهره گیرد.
- تقدیم و تأخیر که یکی از سبب‌های اجمال است، در ده‌ها آیه از جمله در آیهٔ ۷۱ سوره هود، رخ داده است؛ بر اساس آراء مفسران ذیل این آیه، ترجمه بایستی به نحوی باشد که خندهٔ ساره را ناشی از تعجب وی و متأخر از بشارت‌دهی فرشتگان نشان دهد.
- اکثریت قابل توجهی از مترجمان قرآن به زبان‌های گوناگون، آیه ۷۱ هود را بدون در نظر داشتن تقدیم و تأخیر ترجمه کرده‌اند. به نظر می‌رسد ۱۷۶ مترجم در ترجمهٔ آیهٔ مورد بحث نتوانسته‌اند تصویر روشن و صحیحی از آیه ارائه دهند و در میان ۲۰۱ ترجمهٔ واکاوی شده تنها ۲۵ مترجم به این نکته توجه کرده و ترجمهٔ صحیح‌تری از آیه ارائه کرده‌اند.

فهرست منابع

قرآن کریم.

ابن بابویه، ابی جعفر محمد بن علی. (بی‌تا). *التوحید* (تحقیق سیدهاشم حسینی). قم: جامعه مدرسین.

ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۹۹۷م). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.

ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ق). *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*. مشهد: آستان قدس رضوی.

ارسطو. (۱۳۷۸). *اخلاق نیکوماخوس* (ترجمه محمدحسن لطفی). تهران: طرح نو.

ارفع، کاظم. (۱۳۸۱). *ترجمه قرآن*. تهران: انتشارات فیض کاشانی.
اکتاویان، سیلویان. (۱۹۱۲). *قرآن کریم به رومانیایی*. بخارست: بی‌نا.
امین، نصرت‌بیگم. (بی‌تا). *تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن*. بی‌جا: بی‌نا.
امینیان، کرم‌خدا. (۱۳۸۴). *ترجمه قرآن*. قم: اسوه.
انصاریان، حسین. (۱۳۸۳). *ترجمه قرآن*. قم: اسوه.
ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۹۵). *خدا و انسان در قرآن*. تهران: شرکت سهامی انتشار.
آدینه‌وند لرستانی، محمدرضا. (۱۳۷۷). *کلمة الله العلیا*. تهران: اسوه.
آیتی، عبدالمحمد. (۱۳۷۴). *ترجمه قرآن*. تهران: انتشارات سروش.
برزی، اصغر. (۱۳۸۲). *ترجمه قرآن و نکات نحوی آن*. تهران: بنیاد قرآن.
برنستروم، محمد کنیت. (۲۰۰۶). *ترجمه قرآن کریم به سوئدی*. استکهلم: بی‌نا.
بروجردی، محمدابراهیم. (۱۳۶۶). *ترجمه قرآن*. تهران: کتابخانه صدر.
بلاغی، عبدالحجه. (۱۳۸۶). *حجة التفاسیر و بلاغ الإکسیر*. قم: چاپخانه حکمت.
پاینده، ابوالقاسم. (۱۳۷۵). *ترجمه قرآن*. تهران: نشر جاویدان.
پورجوادی، کاظم. (۱۴۱۴ق). *ترجمه قرآن*. تهران: بنیاد دائرةالمعارف اسلامی.
تشکری آرانی، شهاب. (۱۳۸۳). *ترجمه قرآن*. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
ثقفی تهرانی، محمد. (۱۳۹۸ق). *روان جاوید در تفسیر قرآن مجید*. تهران: نشر برهان.
حجتی، مهدی. (۱۳۸۴). *گلی از بوستان خدا (ترجمه قرآن)*. قم: بخشایش.
خرم‌دل، مصطفی. (۱۳۸۴). *تفسیر نور*. تهران: نشر احسان.
خرمشاهی، بهاءالدین. (۱۳۹۵). *قرآن کریم*. تهران: نشر دوستان.
خسروانی، علیرضا. (۱۳۹۰ق). *تفسیر خسروی*. تهران: کتابفروشی اسلامیه.
درویش، محی‌الدین. (۱۴۱۵ق). *اعراب القرآن الکریم و بیانه*. حمص: الإرشاد.
دهلوی، حیرت. (۱۹۱۶). *ترجمه قرآن کریم*. دهلی: بی‌نا.
رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۸۳). *ترجمه قرآن*. قم: مؤسسه تحقیقاتی فرهنگی دارالذکر.
رهنما، زین‌العابدین. (۱۳۵۴). *قرآن مجید با ترجمه و جمع‌آوری تفسیر*. تهران: سازمان اوقاف.
زمانی، محمدحسین. (۱۳۹۳). مستشرقان هدایت‌یافته. *دوفصلنامه قرآن‌پژوهی خاورشناسان*، ۹(۱۶)، ۱۴۷–۱۷۷.
زمردیان، رضا. (۱۳۶۴). بررسی آواشناسی زبان عربی. *فصلنامه جستارهای ادبی*، (۶۸)، ۱۲۷–۱۴۲.
زنجانی، ابو عبدالله. (۱۳۳۰). *ترجمه الأبطال کارلایل (بخش زندگانی محمد ص)*. تبریز: سروش.
سراج، رضا. (۱۳۹۰). *ترجمه قرآن*. تهران: سازمان چاپ دانشگاه.
سلطان علی‌شاه، سلطان محمد بن حیدر. (۱۳۷۲). *ترجمه تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة*. تهران: سر الاسرار.
شاه ولی‌الله، احمد بن عبدالرحیم. (بی‌تا). *ترجمه قرآن*. سراوان: کتابفروشی نور.

شایگان، داریوش. (۱۳۹۲). *هانری کربن: آفاق تفکر معنوی اسلام*. تهران: فرزان روز.
شرفکندی، عبدالرحمن. (۱۳۸۸). *قرآن کریم*. قم: انتشارات اسوه.
شعرانی، ابوالحسن. (۱۳۷۴). *قرآن مجید با ترجمه فارسی و خواص سور و آیات*. تهران: کتابفروشی اسلامیه.
صادق نوبری، عبدالمجید. (۱۳۹۶ق). *ترجمه قرآن*. تهران: نشر اقبال.
صادقی تهرانی، محمد. (۱۳۸۸). *ترجمان فرقان: تفسیر مختصر قرآن کریم*. قم: شکرانه.
صالح، صبحی. (۱۳۷۹). *مباحث فی علوم القرآن* (ترجمه محمدعلی لسانی). تهران: نشر احسان.
صفوی، محمدرضا. (۱۳۸۸). *ترجمه قرآن بر اساس المیزان*. قم: دفتر نشر معارف.
صفی علی‌شاه، محمدحسن بن محمدباقر. (۱۳۷۸). *تفسیر قرآن صفی علی‌شاه*. تهران: منوچهری.
صلواتی، محمود. (۱۳۸۷). *ترجمه قرآن*. تهران: انتشارات مبارک.
طاهری قزوینی، علی‌اکبر. (۱۳۸۰). *ترجمه قرآن*. تهران: قلم.
طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۴). *ترجمه تفسیر المیزان*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۵). *ترجمه تفسیر جوامع الجامع*. مشهد: آستان قدس رضوی.
طبری، محمد بن جریر. (۱۳۵۶). *ترجمه تفسیر طبری*. تهران: انتشارات توس.
طوسی، نصیرالدین محمد. (۱۳۶۱). *اساس الاقتباس*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
عاملی، ابراهیم. (۱۳۶۰). *تفسیر عاملی*. تهران: کتابفروشی صدوق.
عهدین (کتاب مقدس مسیحیان). (بی‌تا). بی‌جا.
فارسی، جلال‌الدین. (۱۳۶۹). *ترجمه قرآن*. تهران: انجام کتاب.
فولادوند، محمدمهدی. (۱۴۱۸ق). *ترجمه قرآن*. تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
قرشی بنابی، علی‌اکبر. (۱۳۷۵). *تفسیر احسن الحدیث*. تهران: مرکز چاپ و نشر.
کاویان‌پور، احمد. (۱۳۷۲). *ترجمه قرآن*. تهران: اقبال.
مترجم ناشناخته (قرن دهم). (۱۳۸۳). *ترجمه قرآن*. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
محمد امین، بورهان. (۱۳۸۴). *تفسیری ئاسان بو تیگه‌یشتنی قورئان*. تهران: نشر احسان.
مرکز فرهنگ و معارف قرآن. (۱۳۸۵). *ترجمه قرآن*. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
مشکینی اردبیلی، علی. (۱۳۸۱). *ترجمه قرآن*. قم: نشر الهادی.
مصباح‌زاده، عباس. (۱۳۸۰). *ترجمه قرآن*. تهران: بدرقه جاویدان.
مصطفی، ابراهیم و دیگران. (۱۹۷۲م). *المعجم الوسیط*. قاهره: المکتبة الإسلامیة.
معزی، محمدکاظم. (۱۳۷۲). *ترجمه قرآن*. قم: اسوه.
مغنیه، محمدجواد. (۱۳۷۸). *ترجمه تفسیر کاشف*. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۳ق). *تفسیر مقاتل بن سلیمان*. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۳). *ترجمه قرآن*. قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
موسوی گرمارودی، علی. (۱۳۸۴). *ترجمه قرآن*. تهران: قدیانی.

میبدی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱). *کشف الاسرار و عدهٔ الابرار (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری)*. تهران: امیرکبیر.

نسفی، عمر بن محمد. (۱۳۷۶). *تفسیر نسفی*. تهران: انتشارات سروش.

الهی قمشه‌ای، مهدی. (۱۳۸۰). *ترجمه قرآن*. قم: فاطمهٔ الزهراء.

یزدان‌پناه، معصومه. (۱۳۸۵). *قرآن کریم*. تهران: دیبا.

یاسری، محمود. (۱۴۱۵ق). *ترجمه قرآن*. قم: بنیاد فرهنگی امام مهدی (ع).

Abdel Haleem, M. A. S. (2004). *The Quran*. New York: Oxford University Press.

Abdul Latif, S. (1993). *Al-Quran*. Hyderabad: Husami Book Depot.

Abou Shabane. (1993). *The Quran*. Cairo: Egypt Press.

Abul Fazl, M. (2002). *The Quran*. Hyderabad: Wakf Baitul Madina.

Ahmad Sheikh, A. (2001). *Jamal-ul-Quran*. Lahore: Zia-ul-Quran.

Ahmad, N. (n.d.). *The Holy Quran*. Dhaka: Rangpur Publications Ltd.

Ahmed, S. V. (1999). *Interpretation of the Meaning of the Glorious Quran*. Kuala Lumpur: TR Group Company.

Akram A'wan, A. M. (2001). *Asrar al-Tanzil*. Lahore: Idarah-e Naqshbandiah Owaisiah.

Alhaeik, E. (1996). *The Quran*. Damascus: Dar al-Fikr.

Ali, A. (1987). *Al-Quran*. Delhi: Oxford University Press.

Aneesuddin, M. (1995). *The Holy Quran*. Hyderabad: Islamic Academic Sciences.

Anwer Ali, S. (1993). *Quran: The Fundamental Law of Human Life*. Karachi: Hamdard Foundation Pakistan.

Ashfaq, A. M. (1999). *The Noble Quran*. Karachi: Darul-Ishaat.

Ayyub Khan, M. (n.d.). *The Holy Quran*. Lahore: Idara Isha'at-up-Quran.

Bakhtiar, L. (2007). *The Sublime Quran*. Chicago: Islamic World.

Bell, R. (1937). *The Quran*. Edinburgh: T & T Clark.

Bewley, A., & Bewley, A. (1999). *The Noble Quran*. Dubai: Bookwork.

Chawla, L. M. (1996). *Al-Quran al-Karim*. Karachi: Bait-ul-Quran.

Cleary, T. (2004). *The Quran*. Chicago: Starlatch Press.

Crockett, J. K. (2004). *The Holy Quran*. Bloomington, IN: AuthorHouse.

Daryabadi, A. (1982). *Tafsir-ul-Quran*. Tagore Marg: Academy of Islamic Research & Publications.

Fakhry, M. (1997). *The Quran*. Lebanon: Garnet Publishing Limited.

Farid al-Haq, S. (1988). *The Quran*. Bombay: Reza Academy.

Farooq, M. A. (1997). *English Translation of the Meaning of al-Quran*. Texas: The Institute of Islamic Knowledge.

Ghali, M. M. (2003). *Towards Understanding the Ever-Glorious Quran*. Cairo: Dar al-Nashr for Universities.

Ghulam Farid, M. (2003). *The Holy Quran*. Delhi: Islam International Publications Ltd.

Gohari, M. J. (2007). *The Quran*. Oxford: Quran Institute.

Haider Jawadi, A. S. (2003). *The Holy Quran*. Abu Dhabi: Idarah Islam Shinasi.

Hoque, Z. (2000). *The Translation and Commentary on the Holy Quran*. Delhi: Thomson Press.

Jasser, M. K. (2008). *The Holy Koran*. Arizona: Acacia Publishing.

Jones, A. (2007). *The Quran*. Exeter: Short Run Press.
Jullundri, A. A. (1962). *The Glorious Holy Quran*. Lahore: World Islamic Mission.
Kasab, R. S. (1994). *The Quran*. Amman: Sakour.
Khalidi, T. (2008). *The Quran*. London: Penguin Group.
Khalifa, R. (1992). *Quran: The Final Testament*. Vancouver: The Quran Society.
Khatib, M. M. (1984). *The Bounteous Koran*. London: Macmillan Press.
Maududi, S. A. A. (1982). *The Holy Quran*. Lahore: Islamic Publications Ltd.
Maududi, S. A. (1993). *Towards Understanding the Quran*. New Delhi: Markazi Maktaba Islami Publishers.
Mir Ahmed Ali, S. V. (1988). *The Holy Quran*. Tehran: Osveh.
Monaco, A. J. (2004). *The Recitations of Mohammed*. Bloomington, IN: AuthorHouse.
Muhajir Madani, M. A. (n.d.). *Illuminating Discourses on the Noble Quran*. Karachi: Zam Zam.
Muhsin Khan, M., & Al-Hilali, M. T. (1994). *Translation of the Meanings of the Noble Quran*. Madinah-Riyadh: Darussalam.
Mustafizur Rahman, M. (2002). *Quran Majid*. Dhaka: Khoshroz Kitab Mahal.
Nikayin, F. (2000). *The Quran*. Chicago: R. R. Donnelly & Sons.
Parekh Saheb, M. A. (n.d.). *Tashrih-ul-Qoran*. Delhi: Farid Book Depot.
Pathan, M. A. K. (1993). *The Meaning of the Quran*. Pune: Crescent Publications.
Pickthall, M. (n.d.). *The Meaning of the Glorious Quran*. Lahore: Taj Company Ltd.
Progressive Muslims. (2003). *The Message*. New York.
Qara'i, S. A. (2003). *The Quran with an English Paraphrase*. Qum: The Centre for Translation of the Holy Quran.
Rodwell, J. M. (1953). *The Koran*. London: J. M. Dent & Sons Ltd.
Sale, G. (2007). *The Koran*. London: Frederick Warne.
Shaikh, A. K. (1991). *Dawatul Quran*. Bombay: Idara Dawatul Quran.
Shamim, M., & Razi, M. (2000). *Maariful-Quran*. Karachi: Darul-Uloom.
Sher Ali, M. (1965). *The Holy Quran*.
Toshihiko, I. (1957). *Koran*. Tokyo: Iwanami Shoten.
Turner, C. (1997). *The Quran*. London: Routledge.
Unal, A. (2008). *The Quran*. New Jersey: Tughra Books.
Various Oriental Scholars. (n.d.). *The Sacred Books of the East* (F. Max Muller, Ed.).
Wherry, E. M. (1884). *A Comprehensive Commentary on the Quran*. London: Trubner & Co.
Yaseen, M. (2001). *The Last Message*. Lahore: Walayatsons.
Zafrulla Khan, M. (1991). *The Quran*. New York: Olive Branch Press.
Zaheer, S. E. (2000). *Tafsir Idhraq al-Maani*. Bangalore: Iqra Publications.
Zidan, A., & Zidan, D. (1992). *The Glorious Quran*. Islamic Inc.

Transliterated References (ChatGPT, OpenAI, 2026)

Ibn Baboyeh, Abi Jafar Mohammad ibn Ali. (bi-ta). Al-Tawhid (tahqiq Seyyed Hashem Hosseini). Qom: Jameeh Modarresin. [in Arabic]
Ibn Manzur, Mohammad ibn Mokarram. (1997). Lisan al-Arab. Beirut: Dar Sader. [in Arabic]
Abolfotuh Razi, Hossein ibn Ali. (1408 AH). Rawz al-Janan va Ruh al-Janan fi Tafsir al-Quran. Mashhad: Astan Qods Razavi. [in Arabic]

Arastu. (1378). Akhlaq Nikumakhus (tarjome Mohammadhasan Lotfi). Tehran: Tarh-e Now. [in Persian]
Arfa, Kazem. (1381). Tarjome-ye Quran. Tehran: Ente sharat Feyz Kashani. [in Persian]
Octavian, Silvian. (1912). Quran Karim be Rumaniayi. Bokharest: bi-na. [in Persian]
Amin, Nosrat Beygom. (bi-ta). Tafsir Makhzan al-Erfan dar Olum-e Quran. bi-ja: bi-na. [in Persian]
Aminiyan, Karamkhoda. (1384). Tarjome-ye Quran. Qom: Osveh. [in Persian]
Ansariyan, Hossein. (1383). Tarjome-ye Quran. Qom: Osveh. [in Persian]
Izutsu, Toshihiko. (1395). Khoda va Ensan dar Quran. Tehran: Sherkat-e Sahami-ye Ente shar. [in Persian]
Adinehvand Lorestani, Mohammadreza. (1377). Kalemat Allah al-Olya. Tehran: Osveh. [in Arabic]
Ayati, Abdolmohammad. (1374). Tarjome-ye Quran. Tehran: Ente sharat Soroush. [in Persian]
Barzi, Asghar. (1382). Tarjome-ye Quran va Nekat-e Nahvi-ye An. Tehran: Bonyad-e Quran. [in Persian]
Bernstrom, Mohammad Kenit. (2006). Tarjome-ye Quran Karim be Svedi. Stockholm: bi-na. [in Persian]
Boroujerdi, Mohammad Ebrahim. (1366). Tarjome-ye Quran. Tehran: Ketabkhaneh Sadr. [in Persian]
Balaghi, Abdolhojjat. (1386). Hojjat al-Tafasir va Balagh al-Eksir. Qom: Chapkhaneh Hekmat. [in Arabic]
Payandeh, Abolqasem. (1375). Tarjome-ye Quran. Tehran: Nashr-e Javidan. [in Persian]
Pourjavadi, Kazem. (1414 AH). Tarjome-ye Quran. Tehran: Bonyad-e Dayereh al-Maaref-e Eslami. [in Persian]
Tashakkori Arani, Shahab. (1383). Tarjome-ye Quran. Tehran: Sazman-e Tablighat-e Eslami. [in Persian]
Saqafi Tehrani, Mohammad. (1398 AH). Ravan Javid dar Tafsir-e Quran Majid. Tehran: Nashr-e Borhan. [in Persian]
Hojjati, Mehdi. (1384). Goli az Bustan-e Khoda (Tarjome-ye Quran). Qom: Bakhshayesh. [in Persian]
Khorramdel, Mostafa. (1384). Tafsir-e Nur. Tehran: Nashr-e Ehsan. [in Persian]
Khorramshahi, Baha al-Din. (1395). Quran Karim. Tehran: Nashr-e Dustan. [in Persian]
Khosravani, Alireza. (1390 AH). Tafsir-e Khosravi. Tehran: Ketabforushi-ye Eslamiyeh. [in Persian]
Darvish, Mohi al-Din. (1415 AH). Erab al-Quran al-Karim va Bayanoh. Homs: al-Ershad. [in Arabic]
Dehlavi, Heyrat. (1916). Tarjome-ye Quran Karim. Delhi: bi-na. [in Persian]
Rezaei Esfahani, Mohammad Ali. (1383). Tarjome-ye Quran. Qom: Moasseseh Tahqiqati Farhangi Dar al-Zekr. [in Persian]
Rahnama, Zeyn al-Abedin. (1354). Quran Majid ba Tarjome va Jamavari-ye Tafsir. Tehran: Sazman-e Oqaf. [in Persian]
Zamani, Mohammad Hossein. (1393). Mostashreqan-e Hedayat Yafteh. Dofaslnameh Quran Pazhuhi-ye Khavarshenasan, 9(16), 147-177. [in Persian]

Zomorrodian, Reza. (1364). Barrasi-ye Avashenasi-ye Zaban-e Arabi. Faslnameh Jostarhaye Adabi, (68), 127-142. [in Persian]
Zanjani, Abu Abdollah. (1330). Tarjome-ye al-Abtal Carlyle (bakhsh-e Zendegani-ye Mohammad). Tabriz: Soroush. [in Persian]
Seraj, Reza. (1390). Tarjome-ye Quran. Tehran: Sazman-e Chap-e Daneshgah. [in Persian]
Soltan Ali Shah, Soltan Mohammad ibn Heydar. (1372). Tarjome-ye Tafsir Bayan al-Saadah fi Maqamat al-Ebadah. Tehran: Serr al-Asrar. [in Arabic]
Shah Valiollah, Ahmad ibn Abdolrahim. (bi-ta). Tarjome-ye Quran. Saravan: Ketabforushi Nur. [in Persian]
Shayegan, Dariush. (1392). Henry Corbin: Afagh-e Tafakkor-e Manavi-ye Eslam. Tehran: Farzan Rooz. [in Persian]
Sharafkandi, Abdolrahman. (1388). Quran Karim. Qom: Ente sharat Osveh. [in Persian]
Shaarani, Abolhasan. (1374). Quran Majid ba Tarjome-ye Farsi va Khavas-e Sur va Ayat. Tehran: Ketabforushi Eslamiyeh. [in Persian]
Sadegh Nobari, Abdolmajid. (1396 AH). Tarjome-ye Quran. Tehran: Nashr-e Eqbal. [in Persian]
Sadeghi Tehrani, Mohammad. (1388). Tarjoman-e Forqan: Tafsir-e Mokhtasar-e Quran Karim. Qom: Shokraneh. [in Persian]
Saleh, Sobhi. (1379). Mabahes fi Ulum al-Quran (tarjome Mohammad Ali Lesani). Tehran: Nashr-e Ehsan. [in Arabic]
Safavi, Mohammadreza. (1388). Tarjome-ye Quran bar Asas-e al-Mizan. Qom: Daftar-e Nashr-e Maaref. [in Persian]
Safi Ali Shah, Mohammad Hasan ibn Mohammad Baqer. (1378). Tafsir-e Quran-e Safi Ali Shah. Tehran: Manuchehri. [in Persian]
Salavati, Mahmoud. (1387). Tarjome-ye Quran. Tehran: Ente sharat Mobarak. [in Persian]
Taheri Qazvini, Ali Akbar. (1380). Tarjome-ye Quran. Tehran: Qalam. [in Persian]
Tabatabaei, Mohammad Hossein. (1374). Tarjome-ye Tafsir al-Mizan. Qom: Jameeh Modarresin-e Howzeh Elmiyeh Qom. [in Arabic]
Tabarsi, Fazl ibn Hasan. (1375). Tarjome-ye Tafsir Javame al-Jame. Mashhad: Astan Qods Razavi. [in Arabic]
Tabari, Mohammad ibn Jarir. (1356). Tarjome-ye Tafsir Tabari. Tehran: Ente sharat Toos. [in Persian]
Tusi, Nasir al-Din Mohammad. (1361). Asas al-Eqtebas. Tehran: Ente sharat Daneshgah Tehran. [in Arabic]
Ameli, Ebrahim. (1360). Tafsir-e Ameli. Tehran: Ketabforushi Saduq. [in Persian]
Ahdayn (Ketab-e Moqaddas-e Masihiyan). (bi-ta). bi-ja. [in Persian]
Farsi, Jalal al-Din. (1369). Tarjome-ye Quran. Tehran: Anjam Ketab. [in Persian]
Fooladvand, Mohammadmehdi. (1418 AH). Tarjome-ye Quran. Tehran: Daftar-e Motaleat-e Tarikh va Maaref-e Eslami. [in Persian]
Qorashi Banabi, Ali Akbar. (1375). Tafsir-e Ahsan al-Hadith. Tehran: Markaz-e Chap va Nashr. [in Arabic]
Kavianpour, Ahmad. (1372). Tarjome-ye Quran. Tehran: Eqbal. [in Persian]
Motarjem-e Nashenakhteh (Qarn-e Dahom). (1383). Tarjome-ye Quran. Tehran: Farhangestan-e Zaban va Adab-e Farsi. [in Persian]

Mohammad Amin, Borhan. (1384). Tafsiri Asan bo Tigeh Yashtni Quran. Tehran: Nashr-e Ehsan. [in Kurdish]
Markaz-e Farhang va Maaref-e Quran. (1385). Tarjome-ye Quran. Qom: Ente sharat Daftar-e Tablighat-e Eslami. [in Persian]
Moshkini Ardabili, Ali. (1381). Tarjome-ye Quran. Qom: Nashr al-Hadi. [in Persian]
Mesbahzadeh, Abbas. (1380). Tarjome-ye Quran. Tehran: Badragheh Javidan. [in Persian]
Mostafa, Ebrahim va digaran. (1972). al-Mojam al-Vasit. Qahereh: al-Maktabah al-Eslamiyeh. [in Arabic]
Moezzi, Mohammad Kazem. (1372). Tarjome-ye Quran. Qom: Osveh. [in Persian]
Moghniyeh, Mohammad Javad. (1378). Tarjome-ye Tafsir Kashef. Qom: Ente sharat Daftar-e Tablighat-e Eslami. [in Persian]
Moqatel ibn Soleyman. (1423 AH). Tafsir Moqatel ibn Soleyman. Beirut: Dar Ehya al-Torath al-Arabi. [in Arabic]
Makarem Shirazi, Naser. (1373). Tarjome-ye Quran. Qom: Daftar-e Motaleat-e Tarikh va Maaref-e Eslami. [in Persian]
Mousavi Garmarudi, Ali. (1384). Tarjome-ye Quran. Tehran: Qadyani. [in Persian]
Meybodi, Ahmad ibn Mohammad. (1371). Kashf al-Asrar va Oddat al-Abrar (maruf be Tafsir Khajeh Abdollah Ansari). Tehran: Amir Kabir. [in Arabic]
Nasafi, Omar ibn Mohammad. (1376). Tafsir Nasafi. Tehran: Ente sharat Soroush. [in Arabic]
Elahi Qomshei, Mehdi. (1380). Tarjome-ye Quran. Qom: Fatemat al-Zahra. [in Persian]
Yazdanpanah, Masoumeh. (1385). Quran Karim. Tehran: Diba. [in Persian]
Yaseri, Mahmoud. (1415 AH). Tarjome-ye Quran. Qom: Bonyad Farhangi Imam Mahdi. [in Persian]

Comparative Criticism of the Translations and Interpretations of Verse 71 of Surah Hud Based on the Element of Foregrounding and Delay

Ali Salheshour*
(Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Kurdistan, Sanandaj, Iran)

Abstract
In order to convey the intended meaning of God accurately, translations of the Qur'an must be based on a precise and correct understanding of the verses. Inaccurate translations, especially given the general audience's limited familiarity with Qur'anic sciences, may lead to incomplete understanding or the emergence of misconceptions. Therefore, in addition to considering the lexical meanings of words, the context of the verses, and internal textual clues, the translator must also be well acquainted with Qur'anic sciences, particularly the literary and rhetorical features of the Qur'an, and employ them in clarifying ambiguous passages. Foregrounding and delay (taqdim wa ta'khir) constitute one of the causes of ambiguity and appear frequently throughout the Qur'an. This study analyzes the views of Qur'anic commentators and comparatively examines most of the available translations of verse 71 of Surah Hud, including 201 translations in 26 living languages. Using a descriptive-analytical approach, the research demonstrates that a case of foregrounding and delay occurs in this verse, resulting in an apparent ambiguity and inconsistency in the expression. Attention to this rhetorical feature resolves the discrepancy and confirms that Sarah's laughter occurred as a reaction of surprise following the angels' glad tidings. The findings further reveal that a significant majority of the examined translations in various languages rendered the verse without considering the element of foregrounding and delay, and consequently failed to present an accurate and coherent understanding of the verse.

Keywords: translation, foregrounding and delay, translators, laughter, Verse 71 of Surah Hud

---

Extended Abstract (ChatGPT, OpenAI, 2026)

Introduction
The Quran repeatedly emphasizes its freedom from contradiction, inconsistency, and discord, and many scholars regard this internal coherence as one of the principal aspects of its linguistic and rhetorical miracle. Quranic discourse is rich in literary and rhetorical devices that contribute to the precision and depth of meaning. Since exegetes have adopted different theological, linguistic, and interpretive approaches throughout Islamic history, divergent interpretations of many verses have naturally emerged. While works of tafsir

allow detailed analytical discussion and the presentation of multiple viewpoints, Quran translation functions within a more limited framework. Translators must usually choose one interpretation and render it into another language without extensive explanation. Because the audience of translations often lacks familiarity with Arabic rhetoric and Quranic sciences, any interpretive error in translation may lead to misunderstanding or the emergence of doubts regarding the Quranic text itself rather than the translation.

One of the important causes of ambiguity in Quranic discourse is the rhetorical phenomenon of taqdim wa takhir, or foregrounding and delay. In such constructions, words or clauses are intentionally placed before or after their expected syntactic position for rhetorical or semantic purposes. Accurate translation therefore requires awareness of these structures and their implications for meaning. This study examines verse 71 of Surah Hud, which narrates the encounter between Prophet Ibrahim, his wife Sarah, and the angels who announced the birth of Isaac and Jacob. The verse contains the phrase "fadahikat fabashsharnaha," literally meaning "she laughed, then We gave her glad tidings." The apparent sequence creates ambiguity because Sarah's laughter seems to occur before the announcement that logically caused it. The research investigates whether the verse should be interpreted according to its surface structure or through the principle of taqdim wa takhir.

The study comparatively analyzes 201 Quran translations in twenty-six living languages, including Persian, English, German, French, Russian, Turkish, Spanish, Kurdish, and Indonesian. It seeks to determine which translations successfully conveyed the intended meaning of the verse and which interpretive approaches are most consistent with Quranic context, rhetorical principles, and classical exegetical traditions.

Methodology

The research adopts a descriptive-analytical and comparative approach grounded in Quranic linguistics, rhetoric, and translation studies. A wide range of classical and modern tafsir works were examined in order to classify the main interpretive views concerning the verse. These interpretations were then analyzed according to the linguistic mechanism proposed for resolving the apparent inconsistency in the phrase "fadahikat fabashsharnaha."

Particular attention was devoted to the semantic analysis of the words "dahikat," "bashsharna," and "imraatuhu." Lexicographical and exegetical sources indicate that the root dahika generally denotes laughter in Quranic usage and is associated with joy, mockery, amazement, or divine power. Some exegetes, however, interpreted the word as meaning "she menstruated," arguing that Sarah's menstruation served as a sign confirming the angels' message. The study evaluates this interpretation through lexical evidence and Quranic usage patterns.

The narrative context of verses 69–74 of Surah Hud was also examined carefully. Several contextual indicators suggest that Sarah's laughter resulted from astonishment after hearing the glad tidings. Expressions such as "Ya waylata," "inna hadha lashayon ajib," and "atajabina" all emphasize amazement and surprise. The article additionally compares the Quranic narrative with the parallel account in the Book of Genesis, where Sarah's laughter explicitly follows the announcement of childbirth in old age. This comparative reading strengthens the interpretation based on chronological reversal within the Quranic expression.

The translations analyzed in the study were classified into five categories. Some translators preserved the literal sequence without recognizing foregrounding and delay. Others interpreted "dahikat" as menstruation, while another group explained Sarah's laughter through omitted contextual causes such as Ibrahim's fear or the angels' unusual behavior. A smaller number of translators adopted the interpretation based on taqdim wa takhir and translated the verse accordingly.

Results

The findings demonstrate that the most coherent interpretation of the verse is based on the occurrence of taqdim wa takhir. According to this reading, the meaning of the verse is effectively: "We gave her glad tidings, and then she laughed." Sarah's laughter therefore emerges as a natural reaction of astonishment upon hearing the miraculous news that she would bear a child despite her old age and previous infertility. This interpretation resolves the apparent inconsistency in the verse and preserves the coherence of the surrounding narrative.

Alternative explanations proved less convincing both linguistically and contextually. The interpretation that Sarah laughed because of Ibrahim's fear or because the angels refused food does not adequately explain the repeated references to amazement in the following verses. Likewise, the interpretation of "dahikat" as menstruation lacks strong lexical support in Quranic usage, since the Quran consistently employs the root hayd when referring to menstruation. Even if this interpretation were accepted, it would still imply a connection between Sarah's physical condition and the announcement of childbirth, indirectly supporting the idea that the glad tidings preceded her reaction.

The comparative analysis of translations revealed that most translators did not account for the rhetorical structure of the verse. Out of the 201 translations examined, 140 followed the literal sequence and translated the verse without recognizing foregrounding and delay. Eleven translations interpreted "dahikat" as menstruation, while twenty-two explained the laughter through omitted contextual factors such as Ibrahim's fear or the angels' arrival. Only twenty-five translations clearly reflected the interpretation based on taqdim wa takhir and successfully conveyed Sarah's laughter as a response to the glad tidings.

The study also found that translations recognizing foregrounding and delay produced more coherent and contextually accurate renderings. These translations aligned more closely with the broader narrative structure of the passage, the rhetorical logic of the Quranic discourse, and the dominant contextual indicators emphasizing astonishment and wonder.

Conclusion

This study demonstrates the crucial role of rhetorical analysis in Quran translation. Verse 71 of Surah Hud provides a significant example of how taqdim wa takhir functions within Quranic discourse to create rhetorical emphasis without undermining semantic coherence. Translators who rely solely on the surface grammatical order of the verse risk producing interpretations that obscure the intended meaning and create confusion for readers unfamiliar with Arabic rhetoric and Quranic sciences.

The analysis of exegetical traditions, lexical evidence, contextual indicators, and comparative scripture strongly supports the interpretation that Sarah's laughter occurred after the angels announced the birth of Isaac and Jacob. Her laughter was therefore an expression of astonishment at the miraculous nature of the news rather than a reaction to Ibrahim's fear or any unrelated event. The interpretation based on foregrounding and delay offers the most coherent understanding of the verse and resolves the apparent inconsistency in the narrative sequence.

The findings further reveal a broader methodological issue in Quran translation studies. Many translations prioritize literal syntactic order at the expense of rhetorical and contextual meaning. Such an approach may compromise the communicative and interpretive accuracy of the translation, particularly in verses involving ambiguity or complex rhetorical structures. Accurate Quran translation therefore requires familiarity not only with vocabulary and grammar but also with tafsir, balagha, Quranic discourse analysis, and the interpretive tradition of Islamic scholarship.

Ultimately, the study concludes that the translations recognizing taqdim wa takhir provide the most faithful representation of verse 71 of Surah Hud. By acknowledging the rhetorical structure of the verse, these translations preserve the coherence, subtlety, and communicative power of the Quranic narrative while offering readers a clearer understanding of the intended meaning.

فصلنامه مطالعات ادب اسلامی
دوره ۴، شماره ۳، پیاپی ۱۰، زمستان ۱۴۰۴

فصلية دراسات الأدب الإسلامي
السنة ۴، العدد ۲، التسلسل ۱۰، شتاء ۲۰۲۶

مبتدا و کانونی سازی در گزیده‌هایی از صحیفه سجادیه (بر اساس نظریه لمبرکت)[۱]

امیر حسین جمالی[۲] (دانشجوی دکتری زبان وادبیات عربی، دانشگاه خوارزمی، کرج، ایران)
سودابه مظفری*[۳] (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران)
زهره ناعمی[۴] (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران)
هومن ناظمیان[۵] (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران)
سعدالله همایونی[۶] (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه تهران، تهران، ایران)

DOI: 10.22034/jilr.2025.143481.1254

CC BY

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۲۵
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۰۸
صفحات: ۱۸۷-۲۱۷
تاریخ الوصول: ۲۰۲۵/۰۴/۱۴
تاریخ القبول: ۲۰۲۵/۰۸/۳۰

چکیده

تغییر گزینش واژگان رایج زبان، ساختارهایی را با عنوان ساختارهای اطلاعی نشاندار تشکیل می‌دهد. از جمله این ساختارها، ساختارهای نحوی نشاندار مبتداسازی و کانونی سازی جمله است که در آن‌ها سازه مبتدا و کانون از مکان اصلی خود در جمله عدول کرده و در مکانی دیگر از جمله قرار می‌گیرند. از آنجا که از دیدگاه ساخت اطلاعی، تغییر عناصر جمله بار معنایی را دگرگون می‌سازد درک این موضوع خصوصا در متون دینی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده و دقت بیشتر مترجم و شناخت و رعایت ساختارهای نحوی دو زبان مقصد و مبدا را می‌طلبد؛ زیرا ممکن است دوجمله از لحاظ ظاهری معنای یکسانی داشته باشند اما از لحاظ ارتباطی و کنش کلامی، با یکدیگر متفاوت باشند. پژوهش حاضر با شیوه توصیفی- تحلیلی و با رویکرد تطبیقی با تکیه بر نظریه لمبرکت ترجمه الهی قمشه‌ایی در صحیفه سجادیه را از حیث ترجمه ساختارهای نشاندار مورد بررسی قرار داده است. نتایج بیانگر آن است که مترجم در ترجمه ساختارهای نشاندار دقت عمل به خرج نداده و بیشتر ساختارهای نشاندار را به صورت بی‌نشان در فارسی ترجمه کرده است. در

---

[۱] **این مقاله مستخرج از تز دکتری آقای امیر حسین جمالی است.**

[۲] پست الکترونیک: alghbyshawyabwdnan@gmail.com
[۳] نویسنده مسؤول؛ پست الکترونیک: soud42_moz@khu.ac.ir
[۴] پست الکترونیک: naemi_zohreh@khu.ac.ir
[۵] پست الکترونیک: nazemian@khu.ac.ir
[۶] پست الکترونیک: homayooni84@ut.ac.ir

واقع مترجم از ساختار زبان خود در ترجمه این گزاره‌ها استفاده کرده است؛ این امر به روانی ترجمه آسیبی وارده نیاورده ولی از دیدگاه ساخت اطلاعی لمبرکت به دلیل جابه‌جایی ساختارها از نشاندار به بی‌نشان انتقال دقیق قسمتی از بار معانی کلام صورت نگرفته است و بدین ترتیب بخشی از معنای مد نظر سخنور مغفول مانده و تعادل ارتباطی کلام و نحوی حاصل نشده است.

کلیدواژه‌ها: ساخت اطلاعی لمبرکت، نشانداری، کانونی‌سازی، مبتداسازی، صحیفه سجادیه، ترجمه الهی قمشه‌ای

الابتداء والتبئير في مختارات من الصحيفة السجادية: دراسة وفق نظرية لمبركت

الملخص

إنّ تغيير مواضع التراكيب اللغوية في الجملة يُشكّل البنية المعلوماتية الموسومة، التي تؤدي إلى ظهور بنيات نحوية ذات وظائف تداولية ودلالية خاصة. ومن أبرز هذه التراكيب: الابتداء والتبئير، إذ يقومان على نقل المبتدأ أو البؤرة من موضعهما الأصلي إلى موضع آخر في الجملة لتحقيق أغراض دلالية وتواصلية معينة. ووفقًا لهذه الرؤية، فإنّ تغيير ترتيب عناصر الجملة لا يقتصر على الجانب الشكلي، بل يؤثر في البعد الدلالي والتداولي للخطاب، ولا سيما في النصوص الدينية التي تتطلب دقةً عاليةً في الترجمة، ومعرفةً عميقةً بالتراكيب النحوية والدلالية في لغتي المصدر والهدف. وقد تتشابه الجملتان في البنية الظاهرية ويُفهم منهما معنى واحد، غير أنّهما قد تختلفان اختلافًا كبيرًا من حيث الوظيفة التواصلية والأثر الخطابي. وانطلاقًا من ذلك، تناولت هذه الدراسة ـ بمنهج وصفي تحليلي ذي نزعة مقارنة ـ ترجمة إلهي قمشه‌اي للصحيفة السجادية في ضوء نظرية لمبركت، مع التركيز على كيفية ترجمة البنى المعلوماتية الموسومة من العربية إلى الفارسية. وتشير نتائج الدراسة إلى أنّ المترجم لم يوفّق في نقل كثير من هذه التراكيب المعلوماتية نقلًا دقيقًا، إذ عمد في معظم المواضع إلى تحويل التراكيب الموسومة في النص العربي إلى تراكيب غير موسومة في اللغة الفارسية. وفي الواقع، اعتمد المترجم على البنية الاعتيادية في لغته الأم عند ترجمة هذه التراكيب، وهو أمر لا يُخلّ بأصل المعنى الترجمي، غير أنّه –وفق نظرية البنية المعلوماتية عند لمبركت– يؤدي إلى فقدان جانب من المعنى الدلالي والتداولي الناتج عن الوسم والتركيز. ومن ثمّ، أُهمل جزء من مقصود المتكلم، ولم يتحقق التوازن التداولي والخطابي والنحوي بين النص الأصلي والنص المترجم.

الكلمات المفتاحية: البنية المعلوماتية عند لمبركت، الوسم، التبئير، الابتداء، الصحيفة السجادية، ترجمة إلهي قمشه‌اي

مقدمه

ترجمه، کنشی ارتباطی است که در آن پیامی از زبان مبدأ به زبان مقصد منتقل می‌شود؛ اما این کنش ارتباطی زمانی به بهترین شکل صورت می‌پذیرد که میان دو ساختار زبانی، تعادل نحوی برقرار و با یکدیگر مرتبط باشند؛ بدین صورت که در کنار ترجمه، به معنای ساخت اطلاعی و کاربردشناختی نیز توجه شود. قسمی از معنای کاربردشناختی در یک گفتمان زبانی، با مقوله ساخت اطلاعی زبان به دست می‌آید. ساخت اطلاعی جزئی از ساختار نحوی جمله است؛ یعنی این کاربست در سطح ساختار جمله ظاهر می‌شود و ناظر بر گزینش ساختار دستوری از جمله است که متناسب با موقعیت ارتباطی و کلامی مورد نظر باشد (مدرسی، ۱۳۸۶: ۹۵). ساخت اطلاعی به دو صورت نشان‌دار و بی‌نشان در جمله به کار می‌رود.

هر جمله دارای ساخت اطلاعی بی‌نشان است که با عدول عناصر جمله از چینش اصلی خود، صورتی نشان‌دار به وجود می‌آید. استفاده از ساختارهای نشان‌دار یکی از شیوه‌هایی است که سخنور برای پررنگ کردن معنای مورد نظر خویش و افزایش بسامد معنای کلامی و ارتباطی در موقعیت‌های زبانی متفاوت از آن استفاده می‌کند. با توجه به این موضوع، برگرداندن این ساختارهای نشان‌دار در ترجمه، و به ویژه ترجمه متون دینی که حساسیت بیشتری نسبت به سایر متون دارند، ضروری است؛ بنابراین مترجم باید با این ساختارهای نشان‌دار و بی‌نشان و کیفیت انتقال این سازه‌ها آشنا باشد؛ زیرا عدم اطلاع مترجم نسبت به ساخت‌های نشان‌دار در دو زبان مبدأ و مقصد، به این امر منتهی می‌شود که ساخت‌های نشان‌دار به صورت بی‌نشان ترجمه شوند و در این صورت بخشی از معنای کلامی و ارتباطی ساختارهای زبان مبدأ به زبان مقصد انتقال نمی‌یابد.

ساختارهای نشان‌دار زبان دارای بخش‌های ویژه‌ای از معنا هستند که مورد تأکید و محور کلام گوینده‌اند و بدین سبب، انتقال این معانی در ترجمه ممکن است به آسانی انجام نشود (گلفام و همکاران، ۱۳۸۹: ۱۲). در زبان عربی نیز ساختارهای چندوجهی یا تأکیدی، مانند تقدیم ظرف زمان یا مکان در ابتدای کلام، یا تقدیم مفعول در باب اشتغال یا سایر اجزای جمله و...، ساختارهای نشان‌دار را در جمله پدید می‌آورند؛ چراکه در ساختار معمول زبان، جایگاه‌های دیگری برای این سازه‌ها وجود دارد، اما نویسنده جایگاه ابتدای جمله را برگزیده است. البته ساختارهای آغازگر زمانی دارای اهمیت هستند که کاربر در گزینش آن‌ها حق انتخاب داشته و از نظر نحوی و دستوری، اجباری برای تقدم آن‌ها وجود نداشته باشد (نیازی و قاسمی اصل، ۱۳۹۷: ۳۴). لمبرکت، از زبان‌شناسان نقش‌گرای معاصر، به مبحث ساخت اطلاعی و نشان‌داری پرداخته که یکی از مباحث این نظریه، مبتداسازی و کانونی‌سازی است.

پژوهش حاضر با تکیه بر نظریه لمبرکت، به بررسی نحوه ترجمه بخشی از جمله‌های نشان‌دار از زبان عربی به زبان فارسی در ترجمه الهی قمشه‌ای در صحیفه سجادیه پرداخته است تا میزان پایبندی مترجم در انعکاس شاخص‌های نشان‌داری از زبان مبدأ به مقصد را تحلیل کند. دلیل انتخاب این مترجم این است که از یک سو، او در زمینه ادبیات فارسی حضور پررنگی داشته و دارای آثار تألیفی ارزشمندی است و در ترجمه صحیفه سجادیه نیز تلاش کرده ترجمه‌ای ادبی ارائه کند. از سوی دیگر، این ترجمه از جمله ترجمه‌های جدید صحیفه سجادیه بوده و در مقایسه با ترجمه‌های دیگر کمتر مورد بررسی قرار گرفته است. این پژوهش درصدد است به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

۱. ترجمه ساختارهای نشان‌دار از عربی به فارسی با چه شیوه‌هایی امکان‌پذیر است؟
۲. مترجم چه اندازه دریافت مناسبی از ساختارهای مبتداسازی و کانونی‌سازی در متن مبدأ داشته و در ترجمه آن‌ها به صورت نشان‌دار در زبان فارسی موفق عمل کرده است؟

پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهش‌هایی پیرامون نظریه لمبرکت صورت گرفته است؛ از جمله:

- علیرضا خان‌جان (۱۳۸۳) در مقاله «رویکردی نقش‌گرا به ساختار اطلاعاتی جمله در ترجمه»، مطالعات ترجمه، شماره ۵، به بررسی ترجمه ساختار اطلاعاتی پرداخته و معتقد است اگر مترجم ساخت اطلاع نشان‌داری را به یک ساخت بی‌نشان تبدیل کند، با از دست رفتن معنای ویژه یا نهفته در آن ساختار، معنا را به طور کامل منتقل نکرده است. در حقیقت، امکان استفاده از ساخت‌های جایگزین در زبان مقصد هنگامی تحقق می‌یابد که مترجم خوانش و تأویل صحیحی از توزیع اطلاع در متن مبدأ داشته باشد.
- محمد راسخ مهند (۱۳۸۵) در مقاله «ارتباط قلب نحوی و تأکید در زبان فارسی»، نامه فرهنگستان، شماره ۳، به بررسی عوامل مؤثر در قلب نحوی می‌پردازد که می‌تواند ساخت اطلاعاتی جمله را تغییر دهد. او به این نتیجه دست یافته که قلب نحوی حرکتی اختیاری نیست و هرچند دلایل نحوی در این رابطه وجود ندارد، با این حال ارتباط آن با ساخت اطلاعاتی انکارناپذیر است و میان قلب نحوی و انواع تأکید رابطه مشخصی وجود دارد.
- رساله دکتری با عنوان «بررسی تحولات معنایی و ساخت اطلاعاتی نشان‌دار در فرایند ترجمه از انگلیسی به فارسی» (۱۳۸۹)، نوشته رضا امینی، در جست‌وجوی راهکارهایی جهت انتقال معنای ساخت‌های نشان‌دار از انگلیسی به فارسی است و گلچینی از ساختارهای نشان‌دار را از ده کتاب انگلیسی و ترجمه‌های فارسی آن‌ها برگزیده و ترجمه‌ها را از حیث نشان‌داری مورد ارزیابی قرار داده است. او به این نتیجه رسیده که زبان فارسی

دارای آرایش واژگانی آزاد است و جابه‌جایی سازه‌ها در ساخت اطلاعاتی نسبت به زبان انگلیسی در آن راحت‌تر صورت می‌گیرد و به دلیل تفاوت ساختار دستوری دو زبان، امکان ترجمه برخی از ساختارهای نشان‌دار انگلیسی به صورت نشان‌دار در فارسی وجود ندارد.

- سعیدهٔ زیغد (۲۰۱۲)، در مقاله «البؤرة فی نظریة النحو الوظیفی فی تنمیط أحمد المتوکل»، التواصل فی اللغات والثقافة والآداب، ش ۳۱، به انواع کانونی‌سازی‌ها در چارچوب نحو کاربردی می‌پردازد و الگوهای زبانی موجود در زبان عربی را استخراج کرده و چگونگی کانونی‌سازی و مبتداسازی در این زبان را شرح می‌دهد.
- اکبری‌زاده، فاطمه و همکاران (۱۳۹۸) در مقاله «نقد ترجمه ساخت اطلاعی نشان‌دار در نمایشنامه شهرزاد توفیق الحکیم»، پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی، ش ۲۱، ساخت‌های کانون تقابلی را در ترجمه آیتی و شریعت از نمایشنامه شهرزاد بررسی کرده و به این نتیجه رسیده‌اند که مترجمان در ساختارهای کانونی‌سازی بیشتر از جملات بی‌نشان استفاده کرده‌اند.
- رساله دکتری «بررسی تطبیقی ترجمه ساخت‌های اطلاعی نشان‌دار در ترجمه‌های نهج‌البلاغه» (۱۴۰۱)، نوشته زهرا مهدوی‌راد، دو ترجمه گرمارودی و شهیدی از ترجمه‌های نهج‌البلاغه را انتخاب کرده و روش مترجمان در ترجمه ساختارهای نشان‌دار را بررسی کرده است. نویسنده از میان ساختارهای نشان‌دار تنها مبتداسازی و کانونی‌سازی را انتخاب نموده و به این نتیجه رسیده که مترجمان در ترجمه ساختارهای نشان‌دار بیشتر از ساختارهای بی‌نشان استفاده کرده‌اند، با وجود این‌که ترجمه به شکل نشان‌دار امکان‌پذیر بوده است.
- زندیه، نسرین (۱۴۰۳) در مقاله‌ای با عنوان «دراسة أفعال الکلام الخاصة بالتربیة الأسریة فی خطاب الإمام السجاد»، دراسات فی العلوم الإنسانیة، شماره ۱، به بررسی بار عاطفی افعال تربیتی در گفتمان صحیفه سجادیه پرداخته و جنبه‌های گفتمان تربیتی را بر اساس افعال کلامی سیرل بیان نموده است. همچنین در پژوهش خود به تأثیر اسلوب دعا بر گفتمان کلام و تأثیر آن بر آرایش مبادی اخلاقی پرداخته است.

با توجه به پژوهش‌های صورت‌گرفته، مشخص شد هیچ پژوهشی در باب ترجمه ساخت اطلاعی نشان‌دار در ترجمه صحیفه سجادیه صورت نگرفته است؛ بنابراین، با عنایت به اهمیت موضوع ساخت اطلاعی نشان‌دار در باب ترجمه، و به‌خصوص ترجمه صحیفه سجادیه، پژوهش حاضر می‌تواند جستاری جدید در زمینه نقد ترجمه به شمار رود.

نظریه لمبرکت درباره مبتدا و کانون

«مبتدا» و «کانون» از مفاهیم اساسی در نظریه ساخت اطلاعی لمبرکت هستند که بر ساخت نحوی جمله اثر می‌گذارند. لمبرکت در تعریف مبتدا مفهوم «دربارگی» را به کار می‌برد و بر این باور است که مبتدا اطلاعاتی است که از پیش در بافت زبان وجود داشته و کهنه و قدیمی است (Lambrecht, 1996: 39). در حقیقت، مبتدا یک رابطه کاربردشناسی بین مصداق و گزاره مورد نظر است که گزاره جمله درباره آن بیان می‌شود (راسخ مهند، ۱۳۹۸: ۱۲).

مبتدا همیشه در ابتدای جمله واقع نمی‌شود؛ در واقع، واژه آغازین می‌تواند مبتدا یا کانون ساختار جمله باشد. برای نمونه، در جمله «بچه‌ها شیشه را شکستند»، واژه «بچه‌ها» به شرطی مبتدای جمله است که گزاره یا همان خبر جمله درباره آن باشد. بدین صورت که اگر جمله بالا در جواب به این سؤال آمده باشد که «بچه‌ها چه کار کردند؟»، واژه «بچه‌ها» مبتدای جمله است؛ اما اگر در پاسخ به این سؤال باشد که «چه کسانی شیشه را شکستند؟»، خبر درباره «بچه‌ها» نیست و نمی‌توان آن را مبتدا به شمار آورد.

گزاره جمله این است که شخصی شیشه را شکست و آن شخص بچه‌ها بودند. این جمله، جمله شناساگر نامیده می‌شود که در آن، فاعل مبتدا نیست بلکه کانون جمله است؛ یا اگر جمله بالا در پاسخ به این سؤال باشد که «چه اتفاقی رخ داده است؟»، باز هم جواب در مورد بچه‌ها نیست. در این جمله که خبری ارائه شده است، کل جمله کانون به حساب می‌آید و فاعل در این جمله به عنوان مبتدای جمله نخواهد بود (Lambrecht, 1996: 134).

البته با وجود اینکه رابطه دربارگی میان مبتدا و خبر حاکم است، مبتدا نسبت به پاره‌گفتار پس از خود سازه خارجی به شمار می‌آید؛ چراکه به درون گزاره یا محمول ارتباطی ندارد و موضوعی از موضوعات آن نیست (المتوکل، ۱۹۹۳: ۱۰۵). خارجی بودن مبتدا نیز به معنای مستقل بودن کامل آن از گزاره نیست، بلکه مبتدا رابطه کاربردشناسی با گزاره دارد (المتوکل، ۲۰۱۰: ۲۴۶). مثلاً در جمله «زیدٌ أکرمتُه»، واژه «زید» سازه خارجی است؛ یعنی به درون گزاره ارتباطی ندارد، اما این سازه استقلال صددرصدی هم ندارد؛ چراکه گزاره درباره آن خبر می‌دهد.

پاسخ‌های ارائه‌شده فوق دارای معنای گزاره‌ای برابری هستند، اما از نظر ساخت اطلاعی و نقش دستوری و برقراری ارتباط و کنش‌های عاطفی برابر نیستند و هرچند که بین نهاد/فاعل و مبتدا پیوند زیادی وجود دارد، اما نهادها به طور کلی همیشه مبتدا نیستند؛ همان‌گونه که گاهی مبتداها قابلیت انطباق بر نهاد را ندارند.

بیان مبتدا در جمله اختیاری است، اما وجود کانون در جمله ضرورت دارد. براساس نظریه لمبرکت، کانون جزئی از گزاره است که نمی‌توان آن را برای مخاطب بدیهی فرض کرد و اطلاعات نو و جدید در جمله را ارائه می‌دهد (همان: ۲۰۶-۲۰۸).

کانونی‌سازی

کانون بخشی از ساخت اطلاع و مفهومی مرتبط با آن است و در واقع، کانون بخشی از گزاره است که به هنگام سخن گفتن قطعی فرض نمی‌شود و از لحاظ کاربردشناسی، عنصر غیرقابل بازیابی در کلام است (Lambrecht, 1996: 213). هرگاه سازه تکیه‌دار جمله از مکان طبیعی خود، با حفظ نقش دستوری در جمله، تغییر کند، کانونی‌سازی رخ می‌دهد و جمله، به اصطلاح، صورت نشان‌دار به خود می‌گیرد.

کانون به اطلاعات جدیدی می‌پردازد که از پیش در بافت کلامی جمله وجود نداشته است. کانون سازه‌ای از جمله است که بالاترین حد انتقال ارتباط و کنش را برعهده دارد و در واقع، بخش اصلی و غیرقابل حذف جمله است (حق‌بین و پارساکیا، ۱۳۹۳: ۱۶).

لمبرکت کانون را در سه دسته تقسیم‌بندی می‌کند:

الف) کانون گزاره‌ای: مربوط به جمله‌های بی‌نشان مبتدا ـ خبری است که در آن‌ها خبر، کانون جمله و الزامی است، اما نهاد را می‌توان از جمله حذف کرد.

علی و زهرا بالاخره چه کار کردند؟

ازدواج کردند / علی و زهرا ازدواج کردند.

در این نمونه، یک موضوع مشخص وجود دارد که به آن یک گزاره جدید اضافه شده است؛ بنابراین، کانون گزاره‌ای است (مهدوی، ۱۳۹۹: ۵۴).

ب) کانون موضوعی یا محدود: یک سازه، مانند زمان، مکان یا رفتار است که با فعل جمله ارتباط معنایی دارد.

چه کسانی ازدواج کردند؟

علی و زهرا.

چه وقت علی و زهرا ازدواج کردند؟

دیروز علی و زهرا ازدواج کردند / علی و زهرا دیروز ازدواج کردند / دیروز ازدواج کردند علی و زهرا.

در مثال‌های فوق، یک گزاره مشخص وجود دارد و یک موضوع جدید به آن افزوده شده که به آن کانون موضوعی می‌گویند (همان: ۵۵).

ج) کانون جمله‌ای: در آن‌ها نهاد و خبر با هم اطلاع نو و کانون جمله هستند. در ساخت کانون جمله‌ای، نهاد به هیچ وجه نمی‌تواند مبتدای جمله واقع شود و جزء اطلاعات نو و غیرقابل حذف جمله است.

1. What happened?
2. My car broke down.

در نمونه بالا، هم یک موضوع جدید و هم یک گزاره جدید اضافه شده است و کانون از نوع جمله‌ای است. در واقع، در چنین پرسشی هیچ‌گونه پیش‌فرضی موجود نیست و اگر کسی چنین پرسشی را طرح کند و هیچ‌گونه اطلاعی از رخداد مورد نظر نداشته باشد، شخص جواب‌دهنده در پاسخ هیچ‌گونه پیش‌فرضی در نظر نخواهد گرفت و در نتیجه اطلاعات زبانی جواب، تماماً نو و جدید خواهد بود (Lambrecht, 1996: 233).

احمد المتوکل نیز کانون‌سازی را دسته‌بندی کرده و آن‌ها را در دو نوع کانون «المکوّن» و «الجملة» نامیده است. در واقع، در زبان عربی کانون گزاره‌ای بخشی از کانون جمله‌ای به حساب می‌آید؛ زیرا ساخت زبان عربی به صورتی است که جمله با بیان فعل پایان می‌یابد، نه گزاره جمله. لذا کانون جمله و کانون گزاره در زبان عربی یکی به حساب می‌آیند و همین امر درباره کانون موضوعی نیز صادق است؛ با این تفاوت که در «بؤرة المکوّن» از نوع گزاره‌ای، گروه اسمی نهاد، مبتدا و اطلاع کهنه است و وجود آن ضروری نیست (رضایی، ۱۳۹۷: ۵۴). در مثال زیر، کانون اطلاعات جدیدی است که فقط دارای خبر جمله و کانون گزاره‌ای است:

ماذا عندک؟ (چه داری؟)

عندی شقة. (آپارتمانی دارم.)

در پاسخ به جملاتی نظیر: «ما الخبر؟»، «ما الجدید؟»، «ماذا عندک؟» و...، تمام جمله در حوزه کانون قرار می‌گیرد و اگر کل جمله با ادات تأکید، مانند «إنَّ»، «إنّما»، «قد» و... پیش‌آیند شود، به آن کانون جمله یا کانون گزاره از نوع کانون تقابلی گویند؛ برای نمونه: «إنَّ زیداً مریضٌ»، «إنّما زیدٌ مریضٌ»، «قد غادر زیدٌ بیتَه». همچنین در جمله‌های استفهامی با حرف همزه، مانند: «أحضرتَ الضیوفَ أم لا؟» که پاسخ، تماماً اطلاعی جدید به مخاطب می‌دهد نیز کانون جمله به حساب می‌آید.

اما اگر کسی سؤال کند: «هل رأیتَ زیداً البارحةَ؟» و در پاسخ گفته شود: «لا، الذی رأیتُه البارحةَ زیدٌ لا خالدٌ»، در چنین جمله‌ای تنها یک موضوع درست انگاشته می‌شود و کانون از نوع موضوعی است. یا در جملاتی نظیر: «البارحةَ عاد زیدٌ من السفر لا الیوم»، «أغداً ألقاک أم بعد غد؟»، «ما رأیتُ البارحةَ إلا زیداً»، «الذی أعطیتُه الکتابَ عمروٌ لا زیدٌ»، «عن مقالته حدّثنی عمرو

البارحۀ لا عن کتابه»، سازه‌های حامل اطلاعاتی که شنونده در آن شک دارد یا اصولاً آن را انکار می‌کند، در قلمرو کانون تقابلی قرار می‌گیرند (المتوکل، ۱۹۸۵: ۳۰).

در زبان فارسی، علاوه بر شیوه‌های آوایی، از ابزارهای دستوری نیز برای کانونی‌سازی بهره می‌گیرند؛ شیوه‌های دستوری مانند جمله‌های اسنادی: «ادیسون بود که برق را اختراع کرد» و شبه‌اسنادی: «کسی که برق را اختراع کرد، ادیسون بود»، و نیز ابزارهای صرفی مانند استفاده از قیود تأکیدی نظیر «فقط»، «تنها»، «که»، مانند: «من که علی را نزدم» (راسخ مهند، ۱۳۸۴: ۳۱).

در زبان عربی نیز تکیه آوایی با تقدیم کانون، مانند: «زیداً لقیتُ»، «نائماً کان زیدٌ»، یا حصر، مانند: «إنّما زیدٌ شاعرٌ»، و نیز جابه‌جایی ساختار کانون به پایان جمله با استفاده از «الذی»، مانند: «الذی لقیتُه أخوک»، را می‌توان از انواع نشان‌داری به حساب آورد (المتوکل، ۱۹۸۵: ۱۴۳). در واقع، انواع تأکید، چه لفظی و چه معنوی، مانند به‌کارگیری کلماتی از قبیل: «نفس»، «کل»، «جمیع»، «بعض»، «حتی»، استفاده از ضمیر فصل یا ضمیر منفصل برای تأکید ضمایر پنهان در فعل، استخدام حروف تأکید مانند: «إنّ»، «إنّما»، «قد»، «لقد»، حروف قسم، نون تأکید ثقیله در فعل مضارع، حروف تنبیه، مفعول مطلق از نوع تأکیدی، لام تأکید مزحلِقه و...، در ساختار کانون جمله یا کانون موضوعی نقش ایفا می‌کنند.

مبتداسازی

وقتی که یک ساختار غیرنهادی در جایگاه مبتدای جمله قرار می‌گیرد، در حالی که در حالت بی‌نشان، مکان فاعل مبتدایی است، مبتداسازی شکل می‌گیرد. به این ساختار پیش‌آیندشده، «مبتدای ثانوی» و به ساختاری که قبل از مبتدای جمله بوده، «مبتدای نخستین» می‌گویند. در نظریه لمبرکت، مبتداسازی فرایندی است که هم ساختار نحوی و هم ساختار اطلاعی را شامل می‌شود. انگیزه سخنور از گزینش سازه مبتدایی، برجستگی و اهمیت موضوع ساختاری است که به جایگاه ابتدایی جمله انتقال و ارتقا می‌یابد (Lambrecht, 1996: 235).

فرایند مبتداسازی برای نخستین بار در رساله دکتری جان رابرت راس (Ross) بیان شد. براساس سخنان راس، روند مبتداسازی به معنی حرکت و جابه‌جایی ساختار و نقشی از درون جمله به آغاز آن است؛ به عبارت دیگر، ساختاری که در حالت بی‌نشان جایگاهش در درون جمله است، به ابتدای آن می‌رود و طی این روند، مبتداسازی تبدیل به جمله‌ای نشان‌دار می‌شود (Ross, 1967: 116).

در زبان فارسی نیز فرایند ساخت مبتداسازی به دو نوع ضمیرگذار و ضمیرناگذار دسته‌بندی شده است؛ اگر ساختاری به ابتدای جمله انتقال یابد و در جای اول آن ضمیری مرجع با آن قرار گیرد، مبتداسازی ضمیرگذار صورت می‌پذیرد، ولی اگر ضمیری به جای آن ساختار و نقش

دستوری جابه‌جا شده قرار نگیرد، فرایند مبتداسازی از نوع ضمیرناگذار صورت پذیرفته است. اما در سطح مبتداسازی ضمیرگذار، سازه مبتداشده با تکواژ در جمله آشکار می‌شود (دبیرمقدم، ۱۳۸۸: ۱۲۶). مانند:

- امشب، اینجا باش. (مبتداسازی ضمیرناگذار)
- رضا را علی به خانه رساند. (مبتداسازی ضمیرگذار)

مبتداسازی در عربی

مبتداسازی ضمیرگذار

از موارد فرایند مبتداسازی ضمیرگذار در عربی می‌توان به قاعده باب اشتغال، یا همان خروج به چپ در نظریه لمبرکت، اشاره کرد. در حقیقت، تقدیم صورت مرفوع واژه به عنوان مبتدا در قاعده باب اشتغال، همان مبتداسازی ضمیرگذار است؛ اما تقدیم صورت منصوب به عنوان مفعولِ فعلِ محذوف، در حیطه کانونی‌سازی قرار می‌گیرد.

سامرایی درباره فرق معنایی تقدیم واژه به صورت مرفوع و منصوب چنین می‌گوید: هرگاه اسمی در جمله مقدم شود و سپس با تغییر نقش در بافت کلام مرفوع گردد، علامت مبتدا را می‌گیرد و تبدیل به جزئی از عناصر اصلی جمله می‌شود؛ چراکه مبتدا اطلاعات کهنه زبان است که خبر یا نهاد، اطلاعات جدیدی درباره آن به ما می‌دهد؛ بنابراین در این وجه، تأکید حداکثری دارد. اما وقتی اسم مقدم در باب اشتغال منصوب می‌شود، دیگر جزء عناصر اصلی جمله نیست، بلکه نوعی امتیاز است؛ زیرا درجه توجه به آن نسبت به مبتدا کمتر است.

برای نمونه، در جمله «محمدٌ أکرمتُه» که «محمد» مبتداست، کلام بر محور او می‌چرخد و درباره او خبر می‌دهد؛ اما در جمله «محمداً أکرمتُه» که «محمد» منصوب است، تأکید بر محمد کمتر از زمانی است که نقش مبتدا دارد. در حقیقت، در جمله دوم، مدار کلام سخنور است نه مفعول مقدم (السامرائی، ۲۰۰۰: ۲۴۴).

مبتداسازی فاعلی

مبتداسازی فاعلی جهت برجسته‌سازی فاعل شکل می‌گیرد و ذکر ضمیر در این مقوله الزامی نیست (همایونی، ۱۳۹۹: ۸)؛ زیرا در زبان عربی، به دلیل ویژگی ضمیرانداز بودن، مانند زبان فارسی، حذف ضمیر فاعلی به خطای نحوی جمله نمی‌انجامد. ضمیراندازی از ویژگی‌های زبان‌هایی است که می‌توان نهاد اختیاری را در آن جملات حذف و شخص و تعداد را با شناسه بیان کرد (ماهوتیان، ۱۳۹۰: ۱۶).

به عنوان مثال، دو جمله «أخذتُ الکتابَ من صدیقی» و «أنا أخذتُ الکتابَ من صدیقی» هم‌معنی هستند؛ اما ضمیر «أنا» در جمله دوم، مبتداسازی در بستر فاعلی انجام داده است تا اهمیت فاعل در کلام برجسته‌تر شود. البته اگر این نمونه به قصد برجسته‌سازی اهمیت مبتدا آمده و محور کلام مبتدا قرار بگیرد، ساخت مبتداسازی فاعلی صورت گرفته است؛ اما اگر قصد از ذکر ضمیر در آغاز جمله تنها تأکید باشد، به این معنا که «من کتاب را برداشتم نه شخص دیگر»، در این حالت کانونی‌سازی تقابلی رخ داده است.

جرجانی نیز در ساختار «أفعلتَ؟» بیان کرده است که وقوع فعل بعد از همزه استفهام، بر شک سخنور در انجام عمل دلالت دارد و در تلاش است تا بداند آیا آن عمل صورت پذیرفته است یا خیر؛ اما در ساختار «أأنتَ فعلتَ؟» که ضمیر بعد از همزه استفهام ذکر شده است، سخنور در فاعل آن کار تردید دارد؛ یعنی در انجام کار یقین دارد، اما درباره فاعل آن مردد است (الجرجانی، ۱۴۰۴: ۱۲۴).

در واقع، مترجم وظیفه دارد تا از ابتدا، براساس ساخت واژگان، نقش‌های دستوری و کنش‌های کلامی، بار معنایی و کنش‌های عاطفی را از زبان مبدأ به زبان مقصد منتقل کند. همچنین او باید تأثیر اجزای اطلاعاتی و گفتمانی بر معنا را مورد توجه قرار دهد تا گفتمان در زبان مقصد همان نقشی را ایفا کند که در زبان مبدأ برای مخاطب ایفا کرده است و بدین ترتیب، ترجمه‌ای هدفمند از خود به جای گذارد (اکبری‌زاده و دیگران، ۱۳۹۸: ۱۲۳).

راه اصلی تشخیص مبتدا و کانون به پیش‌انگاره‌های ذهنی سخنور و مخاطب هنگام صحبت کردن بستگی دارد؛ اما به طور کلی، در زبان عربی باید به این مسئله توجه داشت که برای تشخیص کانونی‌سازی، تغییر نقش دستوری وجود ندارد. مثلاً در جمله «زیداً رأیتُ»، کانونی‌سازی رخ داده است؛ چراکه مفعول، با حفظ نقش نحوی خود، به آغاز جمله انتقال یافته است. اما در جمله «زیدٌ رأیتُه» که در واقع همان باب اشتغال یا خروج به چپ است، مبتداسازی و محورسازی اتفاق افتاده و «زید» علامت مرفوع به خود گرفته و تغییر نقش داده است. همچنین در مبتداسازی، یک ارتباط ضمیری وجود دارد که با عنوان ضمیرگذار در جمله از آن یاد می‌شود (عمایرة، ۱۵۲۵: ۲۲۱).

کانون و مبتدا در متن صحیفه

«**وأنا أبرأُ إلیکَ مِن أن أستکبرَ وأعوذُ بکَ مِن أن أصرَّ وأستغفرُکَ لما قصَّرتُ فیه وأستعینُ بکَ علی ما عجزتُ عنه**» (دعای دوازدهم، فراز ۱۴).

در این فراز، امام سجاد(ع) ساختار مبتداسازی را در سطح فاعلی به کار برده و مقصود، برجسته‌سازی فاعل و محور قرار گرفتن آن در جمله است؛ چراکه امام می‌توانست تنها به آوردن فعل متکلم بسنده کرده و دامنه زبانی را بیش از این گسترده نکند؛ اما فضای صدور کلام گوینده به

گونه‌ای است که از آن دو مسئله مستفاد می‌شود: نخست، القای لحن تأکیدی و دیگری، محور قرار دادن فاعل با برجسته‌سازی آن به وسیله ضمیر منفصل در ابتدای جمله در بستر مبتداسازی فاعلی.

عبدالقاهر جرجانی معتقد است که میان «أعطیتُکَ» و «أنا أعطیتُکَ» اختلاف معنایی وجود دارد؛ زیرا مقدم کردن مسندالیه، جمله فعلیه را تبدیل به اسمیه می‌کند و در حقیقت، مسندالیه دوبار بیان می‌شود: یک‌بار به عنوان مبتدا و یک‌بار به عنوان فاعل، و این نوعی تأکید کلام است (زمخشری، ۱۹۹۹: ۳۰۱).

اما علت این شکل تأکیدی و محورسازی این است که سازه‌های نوشتاری مانند گفت‌وگوهای شفاهی نیستند که بتوان با لحن، تأکیدی بودن جمله را از آن دریافت. به همین جهت، برای انتقال نقش تأکیدی و محورسازی فاعل در اینجا مبتداسازی فاعلی شکل گرفته است و بیان کلمه «من» در ترجمه، علاوه بر برجسته‌سازی فاعل، تأکیدی بودن آن را نیز انتقال می‌دهد.

الهی قمشه‌ای این مسئله را مورد توجه قرار نداده و پنج فعل جمله را به صورت مساوی ترجمه کرده است؛ در حالی که ساختار فعل نخست با ساختار چهار فعل بعدی کاملاً تفاوت دارد و این برجسته‌سازی در آن‌ها صورت نگرفته است. در نتیجه، این برجسته‌سازی یا همان نشان‌داری سازه به زبان فارسی انتقال نیافته و تعادل ساختاری زبانی مختل شده است؛ زیرا حضرت می‌توانست از ضمیر «أنا» در تمامی این افعال استفاده کند، ولی از آنجا که ذکر مکرر این ضمیر سبب القای حس انانیت به مخاطب می‌گردد و در این بستر نقش فاعل در انجام آن افعال پررنگ‌تر می‌شود، از این کار اجتناب کرده است.

امام سجاد(ع) تنها قصد پررنگ کردن نقش خود در برائت از فعل استکبار را داشته است و باقی افعال را بدون مبتداسازی فاعلی به کار برده است؛ که به نظر می‌رسد در سازه‌های بعدی، قصد و محور، پررنگ کردن افعال نسبت به پاره‌گفتار نخست است. به این جهت، برای ایجاد تعادل کاربردشناختی زبان در گفتار، ضمن ذکر سازه فاعلی، می‌توان از «که» به عنوان یک ریزنقش تأکیدی استفاده کرد. مثلاً در جمله «زن پرستار نیست که»، حرف «که» تأکیدی دوباره روی جمله «زن پرستار نیست» است (آرام، ۱۳۹۶: ۵۶).

حال اگر این گفتار به صورت «منم که دور می‌شوم» به فارسی منتقل شود، حرف «که» در اینجا این گفتار را تأکید و هم تعیین محور کلام را برعهده می‌گیرد و در نتیجه، این تعادل دستوری و کنش عاطفی از نوع تأکید به زبان فارسی منتقل می‌شود و گفتار اول شکل طبیعی خود را بازمی‌یابد و خواننده متن، مقصود دقیق سخنور را بهتر و دقیق‌تر درخواهد یافت.

همچنین، تقدیم جار و مجرور «إلیکَ» در پاره‌گفتار نخست بر مفعول مؤول جمله، یعنی «أن أستکبر»، نوعی کانونی‌سازی موضوعی و قرار دادن این سازه در کانون توجه را به مخاطب القا

می‌کند؛ لذا می‌بایست این سازه در ترجمه، پیش از سازه مفعول قرار گیرد تا تعادل کاربردشناختی بین دو زبان برقرار شود.

در زبان عربی، حرف «من» به معنای «از»، شروع مقصد را به مخاطب و حرف «إلی» به معنای «به سوی»، انتهای مکانی مقصد را به شنونده نشان می‌دهد (ابن هشام، ۱۴۴۳: ۵۹). از آنجا که حضرت ابتدا مقصد را بیان نموده و سپس حرف «من» که نشان شروع مقصد است را با تأخیر آورده، لذا باید این تقدیم به عنوان کانونی‌سازی موضوعی برجسته شود تا تقربی که گوینده در نظر داشته است در کلام انتقال یابد.

نکته دیگری که در این ترجمه حائز اهمیت است، این است که لفظ «أبرأ» به دقت مورد واکاوی قرار نگرفته و تنها به معنای تحت‌اللفظی بسنده شده است. معنای دقیق واژه «أبرأ» به معنای دور شدن از چیزی به سمت چیز دیگر است (مدنی شیرازی، ج۲، ۱۴۴۳: ۵۱۳). همچنین زمخشری لفظ «أبرأ» را به معنای مفارقت و دور شدن بیان کرده است (زمخشری، ج۱، ۱۴۴: ۱۰۰).

ترجمه پیشنهادی:

«منم که با (پیوستن) به تو، از خودبزرگ‌بینی‌ام دور می‌شوم و به تو پناه می‌برم از اینکه بر گناه پافشاری کنم و از تو آمرزش می‌طلبم نسبت به آنچه در آن کوتاهی کرده‌ام و از تو یاری می‌جویم بر آنچه از انجامش ناتوانم.»

«**اللَّهُمَّ وَ هذه رَقَبَتِي قَدْ أَرَقَّتْها الذُّنوبُ فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ وَأَعْتِقْها بِعَفْوِكَ**» (دعای شانزدهم، فراز ۲۹).

در این فراز، «هذه رقبتی» دربردارنده پیش‌انگاره وجودی است که به موجودیت شیء یا شخص اشاره می‌کند. ضمیرها، اسم‌های اشاره و سازه‌های معرفه شامل این پیش‌انگاره می‌شوند. در زبان عربی، معرفه به اضافه، ضمیر، اسم اشاره، اسم دارای «ال» تعریف و اسم علم، پیش‌انگاره وجودی به شمار می‌آیند. کارکرد این سازه‌ها از سوی گوینده نشان می‌دهد که سخنور به وجود این سازه‌ها متعهد است. سخنور به معلوم بودن این سازه‌ها در نظر مخاطب بسنده می‌کند و به همین خاطر، این سازه‌ها ادعا به شمار نمی‌آیند، بلکه جزئی از دلالت التزامی محسوب می‌شوند (قنبرنژاد، ۱۴۰۳: ۱۰۲).

در این پاره‌گفتار، سازه «هذه رقبتی» که پیش‌انگاره وجودی است، در ابتدای جمله و در نقش مبتدا قرار گرفته است و برای تأکید بیشتر بر این سازه، مبتداسازی صورت پذیرفته است. در صورتی که می‌توانست از آوردن پیش‌انگاره وجودی «هذه» خودداری کرده و تنها به ضمیر «یاء» در این سازه بسنده کند و جمله را به صورت «**أَرَقَّتِ الذُّنوبُ رقبتي**» بیان کند. در واقع، در حالت عادی

زبان، این سازه در ساختار و جایگاه مفعول جمله قرار داشته است، ولی چون حضرت قصد برجسته‌سازی این سازه را داشته، آن را در جایگاه مبتدا قرار داده است.

اما مترجم تنها به انتقال این پیش‌انگاره وجودی پرداخته و لحن تأکیدی این ساختار را منتقل نکرده است؛ لذا توصیه می‌شود از حرف «که» برای انتقال این تأکید استفاده شود. در ادامه، سازه «ها» در فعل «أَرَقَّتْها» که به «رقبتی» بازمی‌گردد، با «هذه رقبتی» در ارتباط است و این سازه با تقدیم و به‌جا گذاشتن ضمیر «ها» به ابتدای گفتار منتقل شده است. برای برگردان واژه‌بست «ها» در این فعل، می‌توان به منظور تأکید و ارجاع دوباره، واژه‌بست «آن» را پس از «که» تأکیدی آورد تا محوریت و تأکید کلام گوینده بر این واژه، با تعادل، به زبان فارسی منتقل شود؛ امری که مترجم بدان توجه نداشته است.

همچنین، مترجم ساختار فعل معلوم، که ساختاری بی‌نشان است، را به شکل مجهول، که ساختار نشان‌دار زبان است، ترجمه کرده و این امر به تعادل کاربردشناختی میان دو زبان خدشه وارد ساخته است. اما حرف «قد» بر سر فعل مورد نظر، جمله را در معرض کانونی‌سازی قرار داده است؛ لذا باید جمله بعد از «قد» در ترجمه به گونه‌ای بیان شود که کل جمله در کانون توجه قرار گیرد. می‌توان از واژه «واقعاً» استفاده کرد تا این کانونی‌سازی جمله منتقل شود.

واژه «أَرَقَّ» از ریشه «رقّ» و باب إفعال، به معنای به بند کشیدن است (مدنی شیرازی، ج۳، ۱۴۴۳: ۱۵۴) و فعل «أعتق» به عنوان هم‌نشین این واژه، معنای دقیق آن را برای ما آشکار می‌سازد؛ اما مترجم به این هم‌نشینی عنایت نکرده است.

ترجمه پیشنهادی:

«و این گردنِ من است که واقعاً آن را گناهان به بند کشیده‌اند؛ پس بر محمد و آلش درود فرست و آن را با بخشش از بند اسارت آزاد کن.»

«**إنَّما أُوَبِّخُ بِهذا نَفسي طَمَعاً في رأفَتِكَ الَّتي بِها صَلاحُ أمرِ المُذنِبينَ وَرَجاءً لِرَحمَتِكَ الَّتي بِها فِكاكُ رِقابِ الخاطِئينَ**» (دعای شانزدهم، فراز ۲۸).

در این فراز که با سازه «إنّما» پیش‌آیند شده است، به نظر می‌رسد امام قصد تأکید فعل بعد از این سازه را داشته است، نه تأکید کل جمله؛ زیرا اگر نیت بر تأکید و کانونی‌سازی کل جمله بود، از «إنَّ» استفاده می‌کرد. ضمن اینکه معنای «إنّما» تأکید برای موضوعی است که خود مخاطب نسبت به آن آگاهی دارد و صرفاً برای تقویت فعل و نفی افراد و شرکت دیگران در کلام به کار می‌رود.

جرجانی بر این باور است که «إنّما» بر سر خبری می‌آید که مخاطب نسبت به آن جاهل نیست و صحت آن را رد نمی‌کند، بلکه برای اطلاع‌رسانی بیشتر و گوشزد کردن به مخاطب است (دلائل

الإعجاز، ۱۴۰۴: ۳۳۰). اما «إنَّ» در جایی استفاده می‌شود که شخص مورد نظر حکم را نمی‌داند یا نسبت به آن شک دارد و «إنَّ» کل جمله را مورد تأکید قرار می‌دهد (السامرایی، ۲۰۰۰، ج۱: ۴۷-۵۴).

قصر با «إنّما» زمانی در جمله رخ می‌دهد که مخاطب معتقد به افراد و اشتراک باشد و «إنّما» به منظور رد این افراد و اشتراک در کلام می‌آید (الهاشمی، ۱۳۹۴، ج۱: ۳۳۶). پس به نظر می‌رسد برای انتقال کانونی‌سازی این سازه، بهتر است ضمیر مستتر را به صورت اسم ظاهر در آغاز کلام آشکار کنیم؛ زیرا در اینجا مقصود، توبیخ شخص است.

برای برجسته‌سازی ضمیر مستتر در «أوبّخ»، به علت هم‌نشینی با سازه «إنّما»، نام شخص گوینده را می‌توان برای نشان دادن این تأکید به کار برد؛ ضمن اینکه مترجم از کلمه «اگر» استفاده نموده که در گفتار عربی یافت نمی‌شود و ساختار جمله را به شرطی تغییر داده است.

همچنین در این گفتار، با پیش‌آیند «بهذا»، کانونی‌سازی موضوعی رخ داده است؛ لذا حدود کانون، همین جار و مجرور مقدم است و به سبب تأکید، از مکان خود به ابتدای گفتار انتقال یافته است؛ به عبارت دیگر، با جابه‌جایی این ساختار، کلام نشان‌دار شده است.

برای نمایش این کانون در زبان فارسی، می‌توان از قلب نحوی و ساختار «فقط و فقط» در ابتدای کلام استفاده کرد. «عبارت‌هایی که همراه با قید فقط و پرسش‌واره‌ها که همواره حاوی اطلاع نو هستند، به طور ذاتی مشخصه کانون را دارند. فرایندهای کانونی‌سازی و مبتداسازی، مواردی از پدیده قلب نحوی را در زبان فارسی تشکیل می‌دهند» (درزی، ۱۳۸۹: ۲).

در انتقالات زبانی به زبان فارسی، این نمایش کانون شکل نگرفته و از لحاظ نقش، با گفتار زبان عربی در تعادل نیست. مهم آن است که گوینده از مقدم کردن سازه، قصدی داشته و جمله‌ای که مشتمل بر تقدیم است، نسبت به جمله بی‌نشان، بار معنایی و اطلاعی متفاوتی دارد. جرجانی بر این باور است که یکسان دانستن تقدیم با عدم تقدیم ممکن نیست و بدون شک، تقدیم برای رساندن فایده‌ای است که با تأخیر امکان‌پذیر نبوده است (الجرجانی، ۱۴۰۴: ۱۱۰).

البته می‌توان برای نشان دادن این برجسته‌سازی، گروه اسمی را در انتهای ترجمه جمله نیز قرار داد و این یکی از روش‌های برجسته‌سازی جار و مجرور است. در دو پاره‌گفتار بعدی، جار و مجرور «بها» به عنوان خبر مقدم شده است که این نیز نشان‌دهنده کانونی‌سازی موضوعی است؛ در حالی که مترجم به انتقال این کانونی‌سازی‌ها و تعادل کاربردشناختی توجهی نداشته است.

پیشنهاد می‌شود برای انتقال این کانونی‌سازی در ترجمه جار و مجرور مورد نظر، آن را با تکرار یا آوردن سازه «همان» منتقل کرد. همچنین سازه‌ای که مترجم به دقت آن را انتقال نداده، کلمه «فکاک» است که از معناشناسی صرفی دارای معنایی خاص است. سامرایی می‌گوید: «تحریر الرقبة» به معنای آزاد کردن بنده است که در زمان حاضر وجود ندارد، ولی «فکّ الرقبة» به معنای

باز کردن و حل کردن مشکلات دیگران است؛ لذا این دو با هم کاملاً متفاوت‌اند (السامرائی، ۲۰۰۶: ۴۴). مترجم به این ظرافت توجه نکرده و این کلمه را به معنای آزادسازی ترجمه کرده است. پیشنهاد می‌شود به جای واژه «آزادسازی»، از کلمه «رهانیدن» در ترجمه استفاده گردد.

ترجمه پیشنهادی:

«من، علی بن الحسین، فقط و فقط از نکوهش خویش، مرادم طمع بستن به مهر و عطوفت توست؛ همان که مایه صلاح کار گنهکاران است و امید به رحمت تو دارم؛ همان رحمتی که سبب رهانیدن خطاکاران از بند مشکلات است.»

«**اللَّهُمَّ وَأنتَ حَدَرْتَنِي ماءً مَهيناً مِن صُلبٍ مُتَضايِقِ العِظامِ حَرِجِ المَسالِكِ إلى رَحِمٍ ضَيِّقَةٍ سَتَرْتَها بالحُجُبِ**» (دعای سی‌ودوم، فراز ۲۳).

در این فراز نیز مبتداسازی در بستر فاعلی صورت پذیرفته و ضمیر «أنتَ» به جهت برجسته‌سازی فاعلیت خداوند و ایجاد محوریت کلام و تأکید، به صورت هم‌زمان در فضای صدور کلام به کار رفته است. این در حالی است که امام می‌توانست تنها با آوردن فعل، از ذکر ضمیر منفصل در ابتدای کلام خودداری کند یا ضمیر «أنتَ» را بعد از فعل بیاورد؛ ولی از آنجا که احتمالاً قصد بر تأکید و محورسازی فاعل به طور هم‌زمان در گفتار مدنظر بوده است، لذا آن را در ابتدای جمله به کار برده است. اما مترجم، به جای برجسته‌سازی فاعل، آن را حذف و مفعول را در کانون توجه قرار داده است.

ترکیب «متضایق العظام» نعت سببی است. در زبان عربی و فارسی، اصل بر آن است که ابتدا موصوف و سپس صفت در جمله استعمال شود؛ یعنی گوینده می‌توانست این عبارت را به صورت «عظامه المتضایقة» بیان کند، ولی تقدیم صفت بر موصوف را برگزیده که این شکلی از نشان‌داری در زبان است. هدف از تقدیم صفت در زبان، مبالغه و نشان دادن شدت صفت است (ابن میثم، ۱۴۲۰، ج۱: ۱۵۱).

در حقیقت، در این ترکیب، ساختار موصوف و صفت از حالت طبیعی خارج شده و با عدول از جای خود، ساختار نشان‌داری را به وجود آورده است و به همین خاطر، کانون توجه بر صفت واقع شده و کانونی‌سازی موضوعی رخ داده است.

در برخی مواقع، در زبان عربی، موصوف و صفت به قصد بلاغی و تأثیر بیشتر در شنونده به مضاف و مضاف‌الیه تغییر نقش می‌دهد. در زبان فارسی نیز چنین کاربردی دیده می‌شود؛ مثلاً به جای «مردان دلاور»، «دلاورمردان» و به جای «مرد بزرگ»، «بزرگ‌مرد» به کار می‌رود (معروف،

۱۳۸۲: ۹۹). بنابراین پیشنهاد می‌شود از این روش نیز در ترجمه فارسی استفاده شود تا این نشان‌داری در زبان فارسی نمایان گردد.

سازه «حرج المسالک» نیز همانند «متضایق العظام» نعت سببی است (خالقیان، ۱۳۹۱: ۱۸۳) و سازه‌ای نشان‌دار به شمار می‌آید که باید در ترجمه بدان دقت شود. این دو سازه به صورت بی‌نشان و برخلاف تعادل میان دو زبان، توسط مترجم ترجمه شده‌اند.

ضمیر «ها» در «سترتها» که به «رحم ضیقهٔ» بازمی‌گردد، نوعی تأکید و القای لحن تأکیدی است که مترجم بدان توجهی نداشته است. اما کلمه «حَدَرَ» به معنای فرود آمدن چیزی از بالا به پایین است (الصحاح، ۱۴۰۴، ج۲: ۶۲۵)، لذا ترجمه «فرو افکندن» ترجمه مطلوبی برای این واژه نیست و بار معنایی مناسبی براساس فضای صدور کلام و خطاب ندارد.

واژه «متضایق» به جای «ضیق» در کنار سازه «العظام» نیز در ساخت صرفی اطلاع لمبرکت قرار می‌گیرد. کلمه «متضایق» از باب تفاعل و از ریشه «ضیق» گرفته شده است و یکی از کاربردهای باب تفاعل، مشارکت است. ابوعلی سینا می‌گوید: این استخوان‌های صلب انسان که به ستون فقرات متصل شده‌اند، چنان به هم چسبیده‌اند که گویی یک استخوان‌اند، ولی هرکدام از این استخوان‌ها، در هنگام انتقال نطفه، کارکرد خود را برعهده دارند، در حالی که به هم تنیده شده‌اند (ابوعلی سینا، ۱۴۲۶، ج۱: ۲۸). لذا مترجم باید هنگام ترجمه، این مشارکت را نیز منتقل کند.

ترجمه پیشنهادی:

«خداوندا! تویی که مرا، در حالی که آبی پست بودم، از پشت پدری با استخوان‌های درهم‌فشرده و گذرگاه‌های تنگ، به رحم تنگ مادری ـ که آن را با پرده‌ها پوشانده بودی ـ فروفرستادی.»

«**لَوْ كانوا كَذلكَ لَخَرَجوا مِن حدودِ الإنسانيّةِ إلى حَدِّ البَهيميّةِ فَكانوا كما وَصَفَ في مُحكَمِ كتابِهِ: إنْ هُمْ إلا كالأَنْعامِ بَلْ هُمْ أضَلُّ سَبيلاً**» (دعای اول، فراز ۹).

در این فراز، جنبه‌های مختلفی از کانونی‌سازی و مبتداسازی به چشم می‌خورد که در بسیاری از موارد، مترجم بدان‌ها دقت کافی نداشته است. فعل «کانوا» در این گفتمان نوعی مبتداسازی است؛ چراکه افعال ناقصه، برخلاف سایر افعال، فاعل نمی‌گیرند، بلکه بر مبتدا و خبر وارد شده و مبتدا را به عنوان اسم خود برمی‌گزینند. در حقیقت، می‌توان گفت ضمیر «واو» در «کانوا» نوعی مبتداسازی و برجسته‌سازی در کلام است؛ چون این ضمیر، محور کلام است.

در واقع، صرف ترجمه فعل «کانوا» این نوع نشان‌داری در کلام را نمی‌رساند. پیشنهاد می‌شود برای نشان دادن محوریت کلام بر روی ضمیر «واو»، از کلمه «خودشان» یا آوردن «بندگان» به

عنوان اسم ظاهر و به صورت مقدم در ترجمه، براساس پیش‌انگاره ذهنی و سیاق گفتمان، استفاده شود.

در اینجا مترجم با آوردن کلمه «مردم» این مبتداسازی را انجام داده است؛ اما هم‌نشینی سازه «لو» ظرافت معنایی خاصی به جمله بخشیده است. در زبان عربی، دو واژه برای «اگر» به کار می‌رود: «إن» و «لو». احمد الهاشمی بیان می‌کند که «إن» شرطیه هنگامی به کار می‌رود که به واقع شدن شرط در آینده قطع و یقین نداشته باشیم؛ اما «لو» برای شرط در ماضی به کار می‌رود، آن هنگام که یقین به انتفای شرط داشته باشیم؛ بنابراین، جواب شرط نیز مستلزم انتفاست، چراکه شرط تحقق پیدا نکرده تا جواب شرط تحقق پیدا کند؛ لذا به این حرف، «حرف امتناع لامتناع» می‌گویند (الهاشمی، ۱۳۹۵، ج۱: ۲۹۷).

برای بیان این ظرافت، می‌توان برای ترجمه «إن» از ساخت «اگر»، برای «لو» از ساخت «اگر بر فرض محال» و برای «إذا» از «آنگاه که» استفاده کرد (جواد اصغری، ۱۳۹۵: ۳۵). لذا پیشنهاد می‌شود برای انتقال این ظرافت، حتماً برای «لو» از «اگر بر فرض محال» و برای حرف «لام» بر سر سازه «خرجوا» از معادل «حتماً» استفاده شود. حال آنکه مترجم، این حرف شرط را کاملاً شبیه «إن» ترجمه کرده و تعادل بلاغی زبان را بر هم زده است.

همچنین در «کانوا» که باز مبتداسازی ضمیر «واو» رخ داده است، می‌توان ضمیر را به اسم ظاهر تبدیل و در ابتدای جمله برجسته‌سازی کرد. در این پاره‌گفتار، تقدیم صفت بر موصوف نیز صورت گرفته که این خود نوعی کانونی‌سازی موضوعی و نوعی نشان‌داری کلام است؛ اما مترجم آن را به صورت نادرست «کتابه المحکم» ترجمه کرده است.

پیشنهاد می‌شود برای بیان نشان‌داری این سازه، از «استوارِ کتابش» یا «کتاب همیشه استوارش» استفاده شود؛ چراکه سازه اسم فاعل در زبان عربی، براساس دیدگاه نحویان، برخلاف فعل، دلالت بر دوام و ثبوت دارد و این ویژگی ثابت و غیرقابل تغییر است (السامرائی، ۲۰۰۰، ج۳: ۱۷۶).

نکته دیگر اینکه در این پاره‌گفتار، با آمدن ادات نفی و استثنا، نوعی کانونی‌سازی موضوعی رخ داده است؛ لذا پیشنهاد می‌شود این ترکیب به گونه‌ای ترجمه شود که ضمیر «هم» که موضوع این تأکید است، در ترجمه برجسته شود. همچنین باید لفظ «جز» در ترجمه ذکر شود تا با کانون تقابلی در زبان اشتباه گرفته نشود.

استعمال واژه «هم» و تکرار آن، نوعی برجسته‌سازی و محورسازی برای این سازه است؛ لذا توصیه می‌شود از لفظ «خود» یا «خودشان» برای این برجسته‌سازی استفاده شود.

سازه «بل» در این عبارت، دلالت بر کانون تقابلی می‌کند؛ یعنی گوینده با تغییر فرض قبلی مخاطب، اطلاعات جدیدی را مطرح می‌کند. مترجم در اینجا از لفظ «بلکه» استفاده نموده تا این

نشان‌داری را منتقل کند، ولی این نشان‌داری به خوبی با این سازه منتقل نشده است. بنابراین پیشنهاد می‌شود از سازه «چنین نیست» به منظور نفی کامل اطلاعات قبلی، با توجه به سازه کانونی‌سازی، استفاده شود تا نشان‌داری در ترجمه نمایان گردد.

ترجمه پیشنهادی:

«اگر بر فرض محال، بندگان همه این‌چنین می‌شدند، حتماً از مرزهای انسانیت بیرون می‌رفتند و به مرز حیوانیت می‌رسیدند. در این صورت، خودشان همان‌گونه می‌شدند که خدا در کتاب همیشه استوارش توصیف کرده است: این گروه جز چهارپایان نیستند؛ البته چنین نیست، بلکه اینان خود از چهارپایان نیز گمراه‌ترند.»

«**فَإِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَكُونَ كَذلِكَ فَاجْعَلْ تَوْبَتِي هذِهِ تَوْبَةً لا أَحْتاجُ بَعْدَها إِلى تَوْبَةٍ**» (دعای سی‌ویکم، بند ۲۰).

در این فراز از کانونی‌سازی جمله‌ای استفاده شده است؛ یعنی کل جمله بعد از «إنَّ» در کانون توجه قرار گرفته است. این ساختار سبب می‌شود که کل جمله در قلمرو تأکید و لحن تأکیدی قرار گیرد. در واقع، لحن تأکیدی جمله از طریق شیوه‌های مختلفی، مانند مبتداسازی یا کانونی‌سازی، به مخاطب القا می‌شود؛ در اینجا، به مقتضای حال، امام کانونی‌سازی جمله‌ای را در کلام به کار بسته است.

اما مترجم این کانونی‌سازی را هنگام برگردان به زبان فارسی رعایت نکرده و متن را به گونه‌ای ترجمه کرده است که گویی هیچ لحن تأکیدی در کلام وجود نداشته و هم‌زمان، گفتار را به شکل جمله شرطیه ترجمه کرده است. این عمل، از دید کاربردشناختی، کاری غیر فنی تلقی می‌شود.

ضمیر موجود در «إنَّ» نیز دلالت بر مبتداسازی دارد که به عنوان اسم حروف مشبهه بالفعل برجسته‌سازی شده است. پیشنهاد می‌شود برای بیان لحن تأکیدی، از لفظ «بی‌تردید» و برای برجسته‌سازی اسم «إنَّ»، از تعابیری چون «خود منم که» یا «من چنانم که» در ترجمه استفاده شود.

ترکیب «توبتی هذه» نیز حائز اهمیت است؛ زیرا اصل در زبان عربی، ذکر مشارٌإلیه بعد از اسم اشاره است و عدول از این جایگاه، به کانونی‌سازی موضوعی در کلام انجامیده و ترکیب «توبتی» را در کانون توجه قرار داده است. اما مترجم، با ترجمه آن به صورت «توبه من»، این ترکیب را به گونه‌ای بی‌نشان ترجمه کرده و تعادل کاربردشناختی زبان را بر هم زده است؛ زیرا تأکید گوینده بر روی «توبه» است، نه «هذه». برای انتقال این کانونی‌سازی، پیشنهاد می‌شود از واژه «همین» یا «این‌چنین» استفاده شود تا نشان‌داری به درستی به زبان فارسی منتقل گردد.

ترجمه پیشنهادی:

«بی‌تردید، خود منم که به تو پناه می‌برم از اینکه چنین باشم؛ پس همین توبه مرا چنان قرار ده که پس از آن، دیگر نیازمند توبه‌ای نباشم.»

«**وَالَّذي بِصَوْتِ زَجْرِهِ يُسْمَعُ زَجَلُ الرُّعُودِ، إِذا سَبَحَتْ بِهِ حَفيفَةُ السَّحابِ الْتَمَعَتْ صَواعِقُ الْبُرُوقِ**» (دعای سوم، بند ۱۴).

الهی قمشه‌ای ساختار مجهول فوق را به صورت معلوم ترجمه کرده است؛ در حالی که ساختار مجهول خود، یک ساختار نشان‌دار به شمار می‌آید. تفاوت معلوم و مجهول را می‌توان در توزیع نقش‌های معنایی بررسی کرد. نهاد یا فاعل در جملات معلوم با کنشگر و در جملات مجهول با کنش‌پذیر هم‌پوشانی دارند. از دیدگاه نقشی، دو جمله معلوم و مجهول برای پاسخ به دو پرسش کاملاً متفاوت به کار می‌روند؛ یعنی آنچه در جملات معلوم اطلاع کهنه است، در جمله مجهول اطلاع نو است و بالعکس. بنابراین، جملات معلوم و مجهول در ساخت اطلاعاتی با یکدیگر متفاوت‌اند (راسخ مهند، ۱۳۸۷: ۸).

John broke the window.
The window was broken by John.
What did John break? John broke the window.

در حقیقت، زمانی که جمله به شکل مجهول یا نشان‌دار به کار برده می‌شود، مفعول به مقام نائب‌فاعل ارتقا یافته و مبتداسازی رخ می‌دهد؛ زیرا با توجه به نظریه دربارگی لمبرکت، نائب‌فاعل، مبتدای جمله و محور آن است. پس هنگامی که نائب‌فاعل، بنا بر اصطلاح زبان‌شناسی، مبتداسازی یا برجسته‌سازی شده است، باید این کلمه در جمله، بنا بر مقتضای زبانی، برجسته شود تا تعادل کاربردشناختی میان دو زبان برقرار گردد. می‌توان برای بیان دقیق‌تر مبتداسازی، واژه «او» را در ترجمه به کار برد.

مسئله دیگری که در ترجمه، به عنوان ترجمه نشان‌دار، به آن دقت نشده است، تقدیم جار و مجرور بر فاعل است. در عبارات فوق، بین فاعل و جار و مجرور فاصله افتاده و به عبارت دیگر، تأکید بر جار و مجرور است. در واقع، مترجم مورد نظر به این نوع کانونی‌سازی دقت نداشته و این نشان‌داری را به ترجمه خود منتقل نکرده و تأکید ناشی از این تقدیم را مورد اهمال قرار داده است؛ در صورتی که تقدیم جار و مجرور در زبان، کانونی‌سازی موضوعی به شمار می‌آید.

همچنین کلمه «به» در ادامه این ساختار نیز منتقل و به عنوان کانون قرار گرفته است و لازم است این کانون در ترجمه عبارت مورد توجه قرار گیرد. به نظر می‌رسد تقدیم این دو جار و مجرور، از نوع کانونی‌سازی برای بیان عظمت و جایگاه این فعل فرشتگان صورت پذیرفته است، ولی مترجم دقت کافی برای این انتقال نداشته است.

ترجمه پیشنهادی:

«و آن فرشته‌ای است که از خروش او، غرشِ رعد شنیده می‌شود و آن‌گاه که ابرها به‌وسیله آن خروش به حرکت درمی‌آیند، آذرخش‌های برق از میان آن‌ها می‌درخشند.»

نتایج

ترجمه با زبان‌شناسی، صرف، نحو و بلاغت رابطه‌ای درهم‌تنیده دارد. این علوم به سازه‌های ترجمه کمک می‌کنند تا با روش‌های دقیق و علمی، نقش‌های کلامی و معانی پنهان در گفتمان را به زبان مقصد منتقل کنند؛ زیرا ترجمه صرفاً برگردان لفظ‌به‌لفظِ سازه‌های گفتار میان زبان مبدأ و زبان مقصد نیست.

ساخت اطلاعی و نشان‌داری از مباحث بسیار مهم زبان‌شناسی و کاربردشناسی به شمار می‌آیند که در انتقال دقیق سازه‌ها میان زبان مبدأ و مقصد، نقش اساسی ایفا می‌کنند. هر زبان، متناسب با ویژگی‌ها و ساختارهای نحوی خود، شیوه‌هایی را به کار می‌گیرد تا این ساخت‌های نشان‌دار را در گفتمان خود ظاهر سازد. از این‌رو، شایسته است مترجم هنگام ترجمه، بر ساختارهای نحوی و نشان‌دار هر دو زبان مبدأ و مقصد تسلط کامل داشته باشد تا بتواند تعادل زبانی را تا حد امکان برقرار سازد. انتقال این ساختارها از زبان عربی به زبان فارسی، تا حد زیادی امکان‌پذیر است.

نتایج پژوهش حاضر، با بررسی این فرایند در بستر مبتداسازی و کانونی‌سازی ـ که از ساخت‌های اطلاعی نشان‌دار به شمار می‌آیند ـ بیانگر آن است که الهی قمشه‌ای در موارد مختلف، براساس اطلاعات خود نسبت به صرف و نحو، به ترجمه این پاره‌گفتارهای زبانی پرداخته، اما معنای کاربردشناختی این سازه‌ها را در نظر نگرفته است.

مترجم، از ۱۸ مورد کانونی‌سازی، تنها ۱ مورد و از ۱۱ مورد مبتداسازی، تنها ۲ مورد را به صورت نشان‌دار و مابقی را به صورت بی‌نشان ترجمه کرده است؛ یعنی از مجموع ۲۹ مورد ساختار نشان‌دار بررسی‌شده در این گفتارهای گزیده، تنها ۳ مورد (حدود ۱۰ درصد) را به صورت نشان‌دار ترجمه کرده است. او در حقیقت، در بیشتر موارد بیان‌شده در این پژوهش، ساخت‌های نشان‌دار را به صورت بی‌نشان برگردان کرده است و این امر سبب شده تعادل نحوی و کاربردشناختی دو زبان مبدأ و مقصد دستخوش اختلال شود.

پیشنهاد می‌شود برای انتقال ساخت‌های نشان‌دار زبانی، از عدول عناصر یا قلب نحوی کوتاه استفاده شود تا ترجمه‌ای دقیق‌تر صورت گیرد. برای نمونه، در فرایند کانونی‌سازی می‌توان از کلمات دارای بار تأکیدی بیشتر، مانند: «فقط»، «حتماً»، «تنها»، «بی‌شک»، «واقعاً» یا جابه‌جایی سازه‌های جمله به انتها یا ابتدای کلام بهره برد. همچنین برای انجام این فرایند در بستر

مبتداسازی، می‌توان از آشکار کردن اسم ظاهر از دل ضمیر، یا تکرار و استفاده از کلماتی مانند «خود»، «همان»، «این‌چنین» یا بیان اسم شخص استفاده کرد.

فهرست منابع

آرام، یوسف. (۱۳۹۶). بررسی گفتمان‌نماهای تاکیدی در زبان فارسی. *زبان فارسی و گویش‌های ایرانی*، ۲(۳)، ۴۱–۶۳.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۲۶). *القانون فی الطب*. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

ابن‌میثم البحرانی، کمال‌الدین میثم بن علی. (۱۴۲۰). *شرح نهج‌البلاغه*. بیروت: دار الثقلین.

ابن‌هشام الأنصاری، عبدالله بن یوسف. (۱۴۳۵). *مغنی الأدیب*. قم: حوزه علمیه قم.

اصغری، جواد. (۱۳۹۵). *رهیافتی نو بر ترجمه زبان عربی*. تهران: جهاد دانشگاهی.

اکبری‌زاده، فاطمه، حق‌بین، فریده، و رضایی، فاطمه. (۱۳۹۸). نقد ترجمه ساخت اطلاعی نشاندار در نمایشنامه *شهرزاد* توفیق الحکیم. *پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی*.

الهی قمشه‌ای، مهدی. (۱۳۹۲). *ترجمه صحیفه سجادیه* (چاپ چهارم). قم: انتشارات صبح پیروزی.

الجرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن. (۱۴۰۴). *دلائل الإعجاز* (تعلیق محمود محمد شاکر، چاپ اول). قاهره: دار الکتب العلمیة.

الجوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۴). *الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة* (چاپ اول). بیروت: دار العلم للملایین.

حق‌بین، فریده، و پارساکیا، مژده. (۱۳۹۳). بررسی ویژگی‌های ممیز مقولات نقشی آغازگر، مبتدا و کانون در زبان فارسی. *ویژه‌نامه فرهنگستان*، (۱۰)، ۱۳–۲۴.

خالقیان، ام‌البنین. (۱۳۹۱). *معجم إعراب و ألفاظ الصحیفة السجادیة* (چاپ اول). قم: حوزه علمیه.

دبیرمقدم، محمد. (۱۳۸۸). *پژوهش‌های زبان‌شناختی فارسی: مجموعه مقالات* (چاپ چهارم). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

درزی، علی. (۱۳۸۹). کانونی‌سازی در زبان فارسی. *مجله زبان و زبان‌شناسی*، (۱۲).

راسخ‌مهند، محمد. (۱۳۸۴). بررسی انواع تاکید در زبان فارسی. *مجله زبان و زبان‌شناسی*، (۱).

راسخ‌مهند، محمد. (۱۳۹۸). *نحو زبان‌شناسی: نگاهی نقشی ـ رده‌شناختی*. تهران.

راسخ‌مهند، محمد. (۱۳۸۷). نقش ساخت اطلاعی در ترجمه. *زبان‌شناسی تطبیقی*، ۱(۱)، ۱–۱۷.

رضایی، فاطمه. (۱۳۹۷). بررسی انتقال معنای ساخت‌های اطلاعی نشاندار در ترجمه‌های فارسی نمایشنامه *شهرزاد* توفیق حکیم (پایان‌نامه کارشناسی ارشد، با راهنمایی فاطمه اکبری‌زاده و فریده حق‌بین). دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه الزهراء.

الزمخشری، ابوالقاسم محمود بن عمر. (۱۴۱۷). *الفائق فی غریب الحدیث*. بیروت: دار الکتب العلمیة.

الزمخشری، محمود بن عمر بن محمد. (۱۹۹۹). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*. بیروت: دار الجیل.

السامرائی، فاضل صالح. (۲۰۰۶). *بلاغة الکلمة فی التعبیر القرآنی* (الطبعة الثانیة). قاهره: شرکة العاتک لصناعة الکتاب.

السامرائی، فاضل صالح. (۲۰۰۰). *معانی النحو*. اردن: دار الفکر.

عمایره، حنان اسماعیل احمد. (۱۴۲۵). *التراکیب الإعلامیة فی اللغة العربیة* (پایان‌نامه دانشگاهی). جامعة الأردن، کلیة الدراسات العلیا.

قنبرنژاد، معصومه. (۱۴۰۲). بررسی تعادل کاربردشناختی در ترجمه ساخت‌های اطلاعی نشاندار از عربی به فارسی بر مبنای نظریه ساخت اطلاع لمبرکت: مطالعه موردی *الشحاذ*، *الطریق* و *زقاق المدق* نجیب محفوظ (پایان‌نامه دانشگاهی، با راهنمایی ابراهیم اناری). دانشگاه اراک، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

گلفام، ارسلان، امینی، رضا، کرد، کامبوزیا، زعفرانلو، عالیه، و آقاگلزاده، فردوس. (۱۳۸۹). بررسی تحولات معنایی و ساخت اطلاع ساخت‌های نشانداری در فرآیند ترجمه از انگلیسی به فارسی. *پژوهش‌های زبان و ادبیات تطبیقی*، ۸۵(۱)، ۱–۱۱۳.

ماهوتیان، شهرزاد. (۱۳۹۰). *دستور زبان فارسی از دیدگاه رده‌شناسی* (ترجمه مهدی سمائی). تهران: نشر مرکز.

المتوکل، احمد. (۱۹۹۳). *آفاق جدیدة فی نظریة النحو الوظیفی*. رباط: منشورات کلیة الآداب و العلوم الإنسانیة بالرباط.

المتوکل، احمد. (۲۰۲۰). *الخطاب و خصائص اللغة العربیة* (چاپ اول). الجزائر: منشورات الاختلاف.

المتوکل، احمد. (۱۹۸۵). *الوظائف التداولیة فی اللغة العربیة* (چاپ اول). المغرب: منشورات الجمعیة المغربیة للتألیف و الترجمة و النشر.

مدرسی، بهرامی. (۱۳۸۶). ساخت اطلاع و بازنمایی آن در زبان فارسی (رساله دکتری). دانشگاه علامه طباطبایی.

المدنی الشیرازی، سیدعلی‌خان. (۱۴۴۳). *ریاض السالکین فی شرح صحیفة سید الساجدین*. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.

معروف، یحیی. (۱۳۸۱). *فن ترجمه* (چاپ دوم). تهران: سمت.

مهدوی‌مهر، زهراء. (۱۴۰۱). بررسی تطبیقی ترجمه ساخت‌های اطلاعی نشان‌دار در ترجمه‌های *نهج‌البلاغه* (پایان‌نامه دانشگاهی، با راهنمایی حامد صدقی و سید عدنان اشکوری). دانشکده ادبیات، دانشگاه خوارزمی.

نیازی، شهریار، و قاسمی‌اصل، زینب. (۱۳۹۷). *تحلیل زبان‌شناختی متون عربی با تکیه بر دستور نقش‌گرای هلیدی* (چاپ اول). تهران: دانشگاه تهران.

الهاشمی، احمد. (۱۳۹۵). *جواهر البلاغه* (ترجمه حسن عرفان). قم: نشر بلاغت.

همایونی، سعداله. (۱۳۹۹). واکاوی ویژگی‌های ممیز مقولات کاربردشناختی در زبان عربی: مورد مطالعه کانون، موضوع، مبتدا و دنباله‌رو. *انجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی*، ۱۶(۵۵)، ۱۶۷–۱۸۹.

Lambrecht, Knud. (1996). *Information Structure and Sentence Form*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ross, John Robert. (1967). *Constraints on Variables in Syntax* (Doctoral dissertation).

Transliterated References (ChatGPT, OpenAI, 2026)

Aram, Yusuf. (1396). “An Investigation of Emphatic Discourse Markers in the Persian Language.” *Persian Language and Iranian Dialects*, 2(3), 41–63. [in Persian]

Ibn Sina, Husayn ibn Abd Allah. (1426). *The Canon of Medicine*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [in Arabic]

Ibn Maytham al-Bahrani, Kamal al-Din Maytham ibn Ali. (1420). *Commentary on Nahj al-Balagha*. Beirut: Dar al-Thaqalayn. [in Arabic]

Ibn Hisham al-Ansari, Abd Allah ibn Yusuf. (1435). *Mughni al-Adib*. Qom: Hawza-yi Ilmiyya-yi Qom. [in Arabic]

Asghari, Javad. (1395). *A New Approach to the Translation of the Arabic Language*. Tehran: Jihad-i Daneshgahi. [in Persian]

Akbarizadeh, Fatemeh, Farideh Haqbin, and Fatemeh Rezaei. (1398). “A Critique of the Translation of Marked Information Structures in Tawfiq al-Hakim’s Play Shahrzad.” *Translation Studies in Arabic Language and Literature*. [in Persian]

Elahi Qomshei, Mehdi. (1392). *Translation of al-Sahifa al-Sajjadiyya* (4th ed.). Qom: Entesharat-e Sobh-e Piruzi. [in Persian]

Al-Jurjani, Abd al-Qahir ibn Abd al-Rahman. (1404). *Proofs of Inimitability* (Commentary by Mahmud Muhammad Shakir, 1st ed.). Cairo: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. [in Arabic]

Al-Jawhari, Ismail ibn Hammad. (1404). *Al-Sihah: The Crown of Language and Authentic Arabic* (1st ed.). Beirut: Dar al-Ilm lil-Malayin. [in Arabic]

Haqbin, Farideh, and Mozhdeh Parsakia. (1393). “An Investigation of the Distinctive Features of the Functional Categories of Topic, Subject, and Focus in Persian.” *Farhangestan Special Issue*, 10, 13–24. [in Persian]

Khaleqian, Omm al-Banin. (1391). *A Lexicon of the Syntax and Vocabulary of al-Sahifa al-Sajjadiyya* (1st ed.). Qom: Hawza-yi Ilmiyya. [in Arabic]

Dabirmoqaddam, Mohammad. (1388). *Persian Linguistic Studies: Collected Articles* (4th ed.). Tehran: Markaz-e Nashr-e Daneshgahi. [in Persian]

Darzi, Ali. (1389). “Focalization in the Persian Language.” *Journal of Language and Linguistics*, 12. [in Persian]

Rasekh-Mohand, Mohammad. (1384). “An Investigation of Types of Emphasis in Persian.” *Journal of Language and Linguistics*, 1. [in Persian]

Rasekh-Mohand, Mohammad. (1398). *Linguistic Syntax: A Functional-Typological Approach*. Tehran. [in Persian]

Rasekh-Mohand, Mohammad. (1387). “The Role of Information Structure in Translation.” *Comparative Linguistics*, 1(1), 1–17. [in Persian]

Rezaei, Fatemeh. (1397). *Investigating the Transfer of Meaning in Marked Information Structures in Persian Translations of Tawfiq al-Hakim’s Play Shahrzad* (Master’s thesis, supervised by Fatemeh Akbarizadeh and Farideh Haqbin). Faculty of Literature and Humanities, Alzahra University. [in Persian]

Al-Zamakhshari, Abu al-Qasim Mahmud ibn Umar. (1417). *Al-Faiq fi Gharib al-Hadith*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. [in Arabic]

Al-Zamakhshari, Mahmud ibn Umar ibn Muhammad. (1999). *Al-Kashshaf an Haqaiq Ghawamid al-Tanzil wa Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Tawil*. Beirut: Dar al-Jil. [in Arabic]

Al-Samarrai, Fadil Salih. (2006). *The Eloquence of the Word in Quranic Expression* (2nd ed.). Cairo: Sharikat al-Atik li Sinaat al-Kitab. [in Arabic]

Al-Samarrai, Fadil Salih. (2000). *Meanings of Syntax*. Jordan: Dar al-Fikr. [in Arabic]

Amayirah, Hanan Ismail Ahmad. (1425). *Informational Structures in the Arabic Language* (University thesis). University of Jordan, Faculty of Graduate Studies. [in Arabic]

Qanbarnezhad, Masumeh. (1402). *An Investigation of Pragmatic Equivalence in the Translation of Marked Information Structures from Arabic into Persian Based on Lambrecht's Information Structure Theory: A Case Study of al-Shahhadh, al-Tariq, and Zuqaq al-Midaqq by Naguib Mahfouz* (University thesis, supervised by Ebrahim Anari). Arak University, Faculty of Literature and Humanities. [in Persian]

Golfam, Arsalan, Reza Amini, Kambuzia Kord, Aliyeh Zafaranlu, and Ferdows Aghagolzadeh. (1389). "An Investigation of Semantic Changes and Information Structure in Marked Structures during the Process of Translation from English into Persian." *Studies in Comparative Language and Literature*, 85(1), 1–113. [in Persian]

Mahutian, Shahrzad. (1390). *Persian Grammar from a Typological Perspective* (Translated by Mehdi Samaei). Tehran: Nashr-e Markaz. [in Persian]

Al-Mutawakkil, Ahmad. (1993). *New Horizons in Functional Syntax Theory*. Rabat: Publications of the Faculty of Arts and Humanities in Rabat. [in Arabic]

Al-Mutawakkil, Ahmad. (2020). *Discourse and the Characteristics of the Arabic Language* (1st ed.). Algeria: Publication of Ikhtilaf. [in Arabic]

Al-Mutawakkil, Ahmad. (1985). *Pragmatic Functions in the Arabic Language* (1st ed.). Morocco: Publications of the Moroccan Association for Authorship, Translation, and Publishing. [in Arabic]

Modarresi, Bahrami. (1386). *Information Structure and Its Representation in the Persian Language* (Doctoral dissertation). Allameh Tabatabaei University. [in Persian]

Al-Madani al-Shirazi, Sayyid Ali Khan. (1443). *Riyad al-Salikin fi Sharh Sahifat Sayyid al-Sajidin*. Qom: Muassasat al-Nashr al-Islami. [in Arabic]

Maruf, Yahya. (1381). *The Art of Translation* (2nd ed.). Tehran: SAMT. [in Persian]

Mahdavi-Mehr, Zahra. (1401). *A Comparative Study of the Translation of Marked Information Structures in Persian Translations of Nahj al-Balagha* (University thesis, supervised by Hamed Sadeqi and Sayyid Adnan Ashkuri). Faculty of Literature, Kharazmi University. [in Persian]

Niazi, Shahriar, and Zeynab Qasemi-Asl. (1397). *A Linguistic Analysis of Arabic Texts Based on Halliday's Functional Grammar* (1st ed.). Tehran: University of Tehran Press. [in Persian]

Al-Hashimi, Ahmad. (1395). *Jawahir al-Balagha* (Translated by Hasan Erfan). Qom: Nashr-e Balaghat. [in Arabic]

Homayouni, Sadollah. (1399). “An Analysis of the Distinctive Features of Pragmatic Categories in Arabic: A Study of Focus, Topic, Subject, and Tail.” *Iranian Association of Arabic Language and Literature*, 16(55), 167–189. [in Persian]

Focalization and Topicalization in Selected Examples from al-Sahifah al-Sajjadiyyah: Based on Lambrecht's Theory

Amir Hossein Jamali
(PhD Candidate in Arabic Language and Literature, Kharazmi University, Karaj, Iran)
Soudabeh Mozaffari*
(Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Kharazmi University, Tehran, Iran)
Zohreh Naemi
(Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Kharazmi University, Tehran, Iran)
Hooman Nazemian
(Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Kharazmi University, Tehran, Iran)
Sadollah Homayouni
(Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, University of Tehran, Tehran, Iran)

Abstract

Changing the position of sentence constituents in language gives rise to structures known as marked information structures. Among these structures are topicalization and focalization, in which topical and focal elements are moved from their original positions to other positions within the sentence. From the perspective of information structure, such displacement alters the semantic and pragmatic load of the utterance. Therefore, understanding these structures is especially important in the translation of religious texts, where the translator must carefully recognize and preserve the syntactic and communicative features of both the source and target languages. Two sentences may appear similar in meaning on the surface level, yet differ significantly in terms of communicative function and discourse effect. This study examines Elahi Qomshei's translation of al-Sahifah al-Sajjadiyyah through a descriptive-analytical and comparative approach based on Lambrecht's theory of information structure, with particular focus on the translation of marked structures. The findings indicate that the translator generally paid insufficient attention to the transfer of marked information structures, and that most marked constructions in the Arabic text were rendered as unmarked structures in Persian. In fact, the translator relied primarily on the ordinary syntactic patterns of the target language. Although this approach did not undermine the fluency of the translation, it nevertheless resulted, from the perspective of Lambrecht's information structure theory, in the loss of part of the semantic and pragmatic force of the original utterances. Consequently, part of the speaker's intended meaning was neglected, and communicative, discursive, and syntactic balance between the source and target texts was not fully achieved.

Keywords: information structure of Lambrecht, marked structure, focalization, topicalization, Sahifah Sajjadiyah, Elahi Ghomshei

---

Extended Abstract (ChatGPT, OpenAI, 2026)

Introduction

Translation is a communicative act through which meanings are transferred from a source language into a target language. This process, however, cannot be reduced to lexical replacement or grammatical equivalence alone. Successful translation requires the preservation of pragmatic and discourse-related meanings that shape the communicative effect of the original text. One of the most important components of discourse meaning is information structure, which concerns the organization of sentences into marked and unmarked forms according to the speaker's communicative intention. Marked structures arise when sentence constituents depart from their ordinary syntactic order in order to create emphasis, contrast, topicalization, or focus.

In Arabic, markedness appears through various syntactic and rhetorical devices such as fronting objects or prepositional phrases, detached pronouns, restrictive particles like innama, and emphasis particles such as inna and qad. These structures are especially significant in religious discourse because they contribute to emotional intensity, persuasion, and rhetorical effect. Translating such constructions into Persian presents a challenge since the translator must preserve not only semantic meaning but also pragmatic force and informational hierarchy. If marked structures are translated into unmarked forms, an important layer of communicative meaning is lost.

This study investigates the translation of marked information structures in the Persian translation of al-Sahifa al-Sajjadiyya by Mahdi Elahi Qomshei through the framework of Lambrecht's theory of information structure. The research focuses particularly on topicalization and focalization and examines how these structures function in the Arabic text and how effectively they are transferred into Persian. The study seeks to answer two questions: first, how marked information structures can be translated from Arabic into Persian, and second, to what extent the translator succeeds in preserving topicalization and focus constructions in the target text.

Previous research on information structure has mainly focused on English-Persian translation or theoretical discussions of functional linguistics. Studies examining Arabic-Persian translation have shown that translators frequently replace marked structures with unmarked ones, thereby weakening pragmatic meaning. Despite the importance of al-Sahifa al-Sajjadiyya as a major devotional text, no comprehensive study has examined the translation of marked information structures in its Persian translations. This research therefore contributes to translation criticism by exploring the relationship between syntax, discourse, and pragmatics in the translation of religious texts.

Methodology

The study employs a descriptive-analytical method based on Lambrecht's theory of information structure together with selected concepts from Arabic functional linguistics. Lambrecht defines topic as information already accessible in discourse and focus as the non-presupposed or informationally prominent part of the sentence. The theory distinguishes among sentence focus, predicate focus, and narrow focus, each of which affects the organization and interpretation of discourse.

The corpus of the study consists of selected passages from al-Sahifa al-Sajjadiyya alongside their Persian translation by Elahi Qomshei. The analysis concentrates on marked constructions involving topicalization, focalization, fronting, detached pronouns, restrictive particles, and passive constructions. Each example is examined first in terms of its informational structure and pragmatic role in Arabic and then in terms of its rendering in Persian. The study also proposes alternative translations when the original pragmatic effect is not adequately conveyed.

Special attention is given to structures that create emphasis or foregrounding in Arabic discourse. These include constructions such as fronted prepositional phrases, structures of bab al-ishtighal, contrastive focus, and detached pronouns used for emphasis. The analysis also considers lexical and morphological dimensions when they contribute to discourse meaning. In this way, translation is treated not merely as the transfer of vocabulary but as the reproduction of communicative intention and rhetorical function.

Results

The findings demonstrate that Elahi Qomshei's translation often preserves the general semantic and literary atmosphere of al-Sahifa al-Sajjadiyya but frequently fails to maintain the marked informational structures of the original Arabic text. In many cases, marked constructions are translated into ordinary Persian syntax, resulting in the loss of emphasis, contrast, and rhetorical force. Consequently, the pragmatic relationship between source and target texts becomes weakened.

One of the most common issues concerns detached pronouns and topicalized structures. In expressions such as "wa ana abrau ilayka," the detached pronoun ana serves both an emphatic and topicalizing function. The Persian translation communicates the literal meaning but omits the pragmatic prominence of the speaker. The study argues that Persian expressions such as "manam ke" could better reproduce the emphatic and discourse-oriented function of the Arabic structure. Similar problems occur in sentences containing fronted prepositional phrases, where the translator often preserves semantic meaning while neglecting focus and topicalization.

The study also reveals that particles such as innama, inna, and qad play a major role in establishing contrastive and sentence-level focus. In many examples,

these particles are translated in a semantically acceptable but pragmatically weakened manner. For instance, constructions introduced by innama often indicate exclusivity and contrast, yet the Persian translation tends to neutralize these meanings. Likewise, sentence-focus constructions created by inna lose their emphatic scope in translation.

Another important finding concerns passive constructions and marked adjective-noun sequences. In Arabic devotional discourse, passive structures frequently function as mechanisms of topicalization by foregrounding the affected entity rather than the agent. However, the translator sometimes converts these structures into active forms, thereby altering the informational organization of the sentence. Similarly, adjective-fronting structures that intensify meaning and create focus are often translated into neutral Persian expressions. The study additionally shows that certain lexical items with rich semantic and rhetorical associations were translated literally without attention to their contextual or derivational implications.

Overall, the analysis indicates that pragmatic equivalence between Arabic and Persian depends not only on lexical accuracy but also on preserving information structure and rhetorical markedness. Persian possesses sufficient syntactic flexibility to reproduce many Arabic marked constructions through inversion, emphatic particles, repetition, and topicalized pronouns, but these resources were not consistently utilized in the translation.

Conclusion

This study demonstrates that marked information structures are essential components of meaning in al-Sahifa al-Sajjadiyya and that their translation requires attention to syntax, discourse, and pragmatics simultaneously. Through the application of Lambrecht's theory, the research showed that topicalization and focalization function as major tools for emphasis, emotional intensity, and rhetorical organization in Arabic devotional discourse.

The findings reveal that Elahi Qomshei's translation frequently transforms marked structures into unmarked Persian forms, which leads to the reduction of pragmatic and rhetorical effects. Although the translation succeeds in conveying the general meaning and literary tone of the text, it often fails to preserve informational hierarchy and communicative emphasis. This problem is especially evident in the treatment of detached pronouns, restrictive particles, fronted constituents, and passive constructions.

The study further demonstrates that Persian has adequate linguistic resources for reproducing many Arabic marked structures. Therefore, the observed limitations are not necessarily caused by structural differences between the two languages but rather by insufficient attention to discourse functions during translation. The research emphasizes the importance of integrating functional linguistics and information structure analysis into translation studies, especially in the translation of religious and literary texts.

Finally, this study contributes to Arabic-Persian translation criticism by highlighting the importance of pragmatic equivalence and markedness in discourse. It also opens new directions for future research on the translation of Quranic discourse, Hadith literature, and classical Arabic prose from the perspective of information structure and functional linguistics.