فهرست مقالات

عنوان.....صفحه

أمینهٔ قطب وإنتاجها الشعری فی ضوء نظریهٔ الأدب الإسلامی (دراسهٔ وتحلیل) ۴

سامان خانی[۱]، سید محمود میرزایی الحسینی[۲]✉، روح اله مهدیان طرقبه[۳]

۱. طالب دکتوراه فی اللغهٔ العربیهٔ وآدابها، جامعهٔ لرستان، خرم آباد، إیران. البرید الإلکترونی: Saman.kh38@yahoo.com

۲. المؤلف المسؤول، أستاذ، قسم اللغهٔ العربیهٔ وآدابها، جامعهٔ لرستان، خرم آباد، إیران. البرید الإلکترونی: mirzaei.m@lu.ac.ir

۳. أستاذ مساعد، قسم اللغهٔ العربیهٔ وآدابها، جامعهٔ لرستان، خرم آباد، إیران. البرید الإلکترونی: mahdian.r@lu.ac.ir

خوانش رکوعات قرآن به مثابه پاراگراف (بند) و کاربست آن بر رکوع یازدهم سوره نحل ۲۴

زهرا رفیعی مجومرد[۱]، احمد زارع زردینی[۲]✉، یحیی میرحسینی[۳]

۱. کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه میبد، میبد، ایران. ایمیل: zahra1379rafiei@gmail.com

۲. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران. ایمیل: zarezardini@meybod.ac.ir

۳. دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران. ایمیل: mirhoseini@meybod.ac.ir

الأقوال التفسیریهٔ للإمام علی (ع) فی کتاب حدیقهٔ الحکمهٔ النبویهٔ: جمعا ودراسهٔ تحلیلیهٔ ۴۶

سمیهٔ سلمانیان[۱]✉

۱. المؤلفهٔ المسؤولهٔ، أستاذهٔ مساعدهٔ، قسم الإلهیات، جامعهٔ بوعلی سینا، همدان، إیران. البرید الإلکترونی: s.salmanian@basu.ac.ir

هم‌نشینی موسیقایی واژگان و بازتاب جهان شاعرانه در شعر سید قطب ۶۴

شرافت کریمی[۱]✉، گلاویژ شیخی[۲]

۱. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده زبان و ادبیات، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران. ایمیل: sh.akrimi@uok.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران. ایمیل: g.shaikhi@uok.ac.ir

بررسی تطبیقی معادل‌یابی ترجمهٔ تمییز در نهج البلاغه براساس نظریهٔ لادمیرال (مطالعهٔ موردی: ترجمهٔ معادی‌خواه و زمانی) ... ۸۲

سید محمد رضی مصطفوی‌نیا[۱]✉، فهیمه معصومی[۲]، طیبه نصرالهی[۳]، فاطمه آخوندنتاج[۴]

۱. نویسنده مسئول، دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه قم، قم، ایران. ایمیل: mr.mostafavinia@qom.ac.ir

۲. سطح سه حوزوی، جامعه الزهرا (سلام الله علیها)، قم، ایران. ایمیل: masumy.f@gmail.com

۳. سطح سه حوزوی، جامعه الزهرا (سلام الله علیها)، قم، ایران. ایمیل: mnasr2121@gmail.com

۴. سطح دو حوزوی، جامعه الزهرا (سلام الله علیها)، قم، ایران. ایمیل: akhound.nataj@gmail.com

بازتاب فضایل دینی در اشعار ابن‌حداد اندلسی با تأکید بر تأثیرپذیری از قرآن کریم ۱۰۰

الهه فرجی[۱]، محمد شایگان مهر[۲]✉، محمد جعفری[۳]

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عرب، واحد کاشمر، دانشگاه آزاد اسلامی، کاشمر، ایران. ایمیل: elahe.faraji58@gmail.com

۲. نویسنده مسئول، استادیار گروه زبان و ادبیات عرب، واحد کاشمر، دانشگاه آزاد اسلامی، کاشمر، ایران. ایمیل: shaygan@gmail.com

۳. استادیار گروه زبان و ادبیات عرب، واحد کاشمر، دانشگاه آزاد اسلامی، کاشمر، ایران.

تحلیل انتهاک مبادئ التعاون عند غرایس ودلالاته فی حوارات موسی (ع): سور الأعراف والکهف والقصص نموذجاً..... ۱۱۶

سید سجاد غلامی[۱]✉، علی بابائی دم طسوج[۲]، فاطمه امیدی[۳]

۱. المؤلف المسؤول، دکتوراه فی علوم القرآن والحدیث، أستاذ مساعد فی قسم الإلهیات، جامعهٔ یاسوج، یاسوج، إیران. البرید الإلکترونی: s.gholami@yu.ac.ir

۲. دکتوراه فی اللغۀ العربیۀ وآدابها، أســتاذ مســاعد فی قســم اللغۀ الفارســیۀ وآدابها، جامعۀ یاســوج، یاســوج، إیران. البرید الإلکترونی: a.babaei@yu.ac.ir
۳. ماجستیر فی علوم القرآن والحدیث، جامعۀ یاسوج، یاسوج، إیران. البرید الإلکترونی: fatemeh74omidi@gmail.com

Journal of
Islamic Literary Studies

Online ISSN: 2783-5049
Journal Homepage: https://jilr.uok.ac.ir/

Amina Qutb and Her Poetic Production in Light of the Theory of Islamic Literature (Study and Analysis)

Saman Khani[1], Seyyed Mahmoud Mirzaei Al-Hosseini[2]✉, Ruhollah Mahdian Torqabeh[3]

1. PhD Student in Arabic Language and Literature, Lorestan University, Iran. Email: Saman.kh38@yahoo.com
2. Corresponding Author, Professor, Department of Arabic Language and Literature, Lorestan University, Iran. Email: mirzaei.m@lu.ac.ir
3. Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Lorestan University, Iran. Email: mahdian.r@lu.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Receive Date: 02 March 2025
Revise Date: 16 June 2025
Accept Date: 29 June 2025
Available Online: 29 June 2025

Keywords:
literary schools;
Islamic literary theory;
Islamic vision;
moderation in reason and emotion;
Amina Qutb

ABSTRACT

Objective: This study examines the manifestations of the Islamic orientation in the poetry of Amina Qutb and the role of an Islamic worldview in shaping her poetic expression. It situates her work within Islamic literature, a modern literary movement articulated in response to the spread of Western literary schools in the Islamic world. The movement's emergence in the 1950s is associated with Islamic revival and efforts to recover cultural identity. Addressing the stated absence of an independent study devoted to this dimension of her poetry, the research identifies its principal religious themes and explores the relationship between faith, ethics, and lived experience.

Method: The study adopts a descriptive-analytical approach to examine the Islamic themes and perspectives expressed in Qutb's poetry. It considers her work within a conception of literature grounded in an Islamic understanding of the universe, life, and humanity. The analysis focuses on recurring religious subjects, the poet's relationship with her surroundings, and the ways religious and moral commitments regulate the expression of reason and emotion.

Results: The findings indicate that jihad and resistance, chastity and purity, religious occasions, supplication, and prayer constitute prominent themes in Qutb's poetic production. Her Islamic vision also informs her engagement with everyday experience and her perception of contrasting conditions, including comfort and hardship, happiness and misery. This perspective extends to her interaction with surrounding things and their poetic animation. Although sadness and pain are conspicuous features of her poetry, their expression remains bounded by religious conviction and ethical principles. These elements reveal a poetic approach characterized by moderation and balance in the treatment of emotional experience.

Conclusion: The study concludes that the Islamic orientation in Amina Qutb's poetry encompasses both thematic content and her interpretation of life. Religious commitments connect devotional subjects with personal suffering and everyday experience, giving her poetry a coherent ethical direction. Her treatment of sorrow demonstrates the relationship between emotional expression and moral restraint, while moderation and balance emerge as defining characteristics of her poetic approach.

Cite this article: Khani, S., Mirzaei Al-Hosseini, S. M., & Mahdian Torghabeh, R. (2026). Amina Qutb and her poetic production in light of the theory of Islamic literature (study and analysis). *Journal of Islamic Literary Studies*, *5*(2), 1-20. https://doi.org/10.22034/jilr.2025.143236.1243

© The Author(s) retain the copyright.
DOI: https://doi.org/10.22034/jilr.2025.143236.1243

Publisher: University of Kurdistan.

Introduction

Islamic literary theory developed as a distinct critical orientation in modern Arabic literature amid the dissemination of Western literary movements and renewed efforts to articulate an Islamic cultural identity. The paper traces its modern formulation to Sayyid Qutb's discussion of Islamic literature in 1954 and its subsequent development by Muhammad Qutb, Najib al-Kilani, and Imad al-Din Khalil. Within this framework, literature expresses an Islamic understanding of the universe, life, and humanity through aesthetically effective representations of lived experience.

This conception extends beyond explicitly religious subjects, historical narratives, or accounts of exemplary Muslim figures. Its defining characteristics are the integration of artistic expression with an Islamic worldview and the communication of values through authentic emotional experience. Although the framework distinguishes its intellectual premises from those of Western literary movements, it permits engagement with their artistic techniques. Accordingly, literary commitment involves both aesthetic achievement and ethical responsibility, rather than the simple reproduction of doctrinal statements.

Against this background, the study examines the poetry of the Egyptian writer Amina Qutb, concentrating on the relationship between religious conviction, personal suffering, and poetic expression. Her experiences of separation, imprisonment, and bereavement provide the principal context for this investigation. Addressing a gap identified in previous scholarship, the study asks which artistic characteristics connect her poetry to Islamic literary theory and how the theory's central principles manifest themselves in her treatment of individual, social, and political experience.

Methodology

The study adopts a descriptive-analytical approach combining theoretical discussion, biographical contextualization, and close reading of poetic passages. Its principal textual source is *Rasail ila al-Shahid* (*Letters to the Martyr*), supplemented by material commemorating Sayyid Qutb and references to the poet's prose writings. The theoretical discussion draws on major proponents of Islamic literature to establish the relationship between aesthetic expression, religious worldview, emotional sincerity, and ethical purpose. These concepts provide the interpretive basis for examining the selected texts.

The analysis proceeds through interconnected thematic areas: the Islamic worldview, jihad and resistance, religious occasions and supplication, chastity and moral integrity, and moderation between reason and emotion. Particular attention is given to representations of marital attachment, mourning, endurance, and anticipated reunion in the afterlife. The readings also consider personification, imagery, direct address, questioning, and declarative expression as means of communicating experience. Comparisons with classicism and romanticism clarify the paper's conception of moderation, especially the relationship between rational discipline, imaginative activity, and emotional intensity. Biographical information situates these features within the poet's familial environment and her husband Kamal al-Sananiri's imprisonment and death.

Results

The analysis identifies the Islamic worldview as an organizing principle throughout the examined poetry. Grief, anxiety, loneliness, and emotional vulnerability remain explicit, yet faith repeatedly redirects them toward patience and hope. Memories of marital happiness contrast with the emptiness of bereavement, while anticipated reunion in the afterlife gives separation a meaning beyond immediate loss. This orientation also informs the representation of physical surroundings. In *Al-Bab al-Mughlaq* (*The Closed Door*), the door and key acquire feelings of longing, expectation, and distress. Their personification extends mourning into the

domestic environment, making absence perceptible through familiar objects and demonstrating the compatibility of religious commitment with imaginative expression.

Jihad and resistance constitute another major thematic axis. The deaths of the poet's husband and brother are interpreted through martyrdom, fidelity to conviction, and opposition to oppression. Personal elegy consequently intersects with collective religious concerns, connecting intimate suffering to a wider struggle for the values affirmed by the poems. The deceased husband remains both a beloved companion and an example of steadfastness, whose memory sustains the speaker's resolve. The study nevertheless observes that this communicative purpose sometimes produces direct statements and a predominance of exposition over imagery. It relates this tendency to public address and commemorative occasions while recognizing substantial artistic variation between individual poems.

Religious occasions and supplication provide a further means of articulating and ordering emotional experience. In *Ma Laylat al-Qadr* (*With the Night of Decree*), sacred time intensifies memories of separation while creating an opportunity to seek divine assistance. Prayer expresses the desire for strengthened faith, patience, consolation, and eventual reunion. It therefore forms part of the poems' emotional development rather than functioning solely as conventional devotional language. Chastity and moral integrity similarly shape the presentation of love and remembrance. Marital affection is expressed through loyalty, modesty, and admiration for the husband's conduct, preserving emotional intensity within the ethical boundaries emphasized by the study's theoretical framework.

Moderation emerges as the principle connecting these thematic and artistic features. Qutb's poetry shares with romantic expression an emphasis on longing, sorrow, memory, and subjective experience, but the study interprets religious belief as limiting the movement toward despair. Reason and ethical commitment regulate emotion without eliminating its sincerity, while imagination remains essential to representing absence and sustaining hope. Dialogues with the remembered husband, questioning, and visions of future reunion exemplify this interaction. The findings thus locate the poetry's distinctive character in the coexistence of vulnerability and endurance: the speaker acknowledges suffering while renewing her commitment to shared values and interpreting loss within a continuing spiritual relationship.

Conclusion

The study concludes that Amina Qutb's poetry offers a significant example of the interaction between lived experience and Islamic literary principles. Religious conviction shapes the treatment of bereavement, marital love, resistance, and remembrance, while prayer and belief in the afterlife sustain the movement from suffering toward endurance. The examined poems portray a subject whose faith accommodates weakness, questioning, and grief. Their central achievement, within the study's framework, is the integration of sincere emotion with moral purpose and an encompassing religious understanding of existence.

The findings also emphasize that ideological commitment does not produce uniform artistic results. Some passages favor explicit declaration, whereas others convey experience through personification, evocative imagery, and intimate address. Recognizing this variation allows the study to relate ethical orientation to poetic achievement without treating them as interchangeable. Its contribution lies in bringing Qutb's thematic concerns and expressive practices into a unified interpretive account, highlighting her place in modern Islamic literature and identifying moderation between reason, emotion, and imagination as a central feature of her poetic experience.

فصلنامه
مطالعات ادب اسلامی
شاپا الکترونیکی: ۲۷۸۳-۵۰۴۹
Journal Homepage: https://jilr.uok.ac.ir/

أمینة قطب وإنتاجها الشعری فی ضوء نظریة الأدب الإسلامی (دراسة وتحلیل)

سامان خانی[۱]، سید محمود میرزایی الحسینی[۲]✉، روح اله مهدیان طرقبه[۳]

۱. طالب دکتوراه فی اللغة العربیة وآدابها، جامعة لرستان، خرم آباد، إیران. البرید الإلکترونی: Saman.kh38@yahoo.com
۲. المؤلف المسؤول، أستاذ، قسم اللغة العربیة وآدابها، جامعة لرستان، خرم آباد، إیران. البرید الإلکترونی: mirzaei.m@lu.ac.ir
۳. أستاذ مساعد، قسم اللغة العربیة وآدابها، جامعة لرستان، خرم آباد، إیران. البرید الإلکترونی: mahdian.r@lu.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقاله پژوهشی

تاریخچه مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۲ اسفند ۱۴۰۳
تاریخ بازنگری: ۲۶ خرداد ۱۴۰۴
تاریخ پذیرش: ۰۸ تیر ۱۴۰۴
تاریخ انتشار: ۰۸ تیر ۱۴۰۴

کلیدواژه‌ها:
المذاهب الأدبیة؛
نظریة الأدب الإسلامی؛
الرؤیة الإسلامیة؛
الوسطیة فی العقل والعاطفة؛
أمینة قطب

الملخص

الهدف: تهدف هذه الدراسة إلی الکشف عن مظاهر الاتجاه الإسلامی فی شعر أمینة قطب، وبیان أثر التصور الإسلامی للکون والحیاة والإنسان فی تشکیل مضامین تجربتها الشعریة ورؤیتها للحیاة. وتتناول نتاجها فی سیاق الأدب الإسلامی الذی برز فی العصر الحدیث بعد انتشار المذاهب الأدبیة الغربیة فی العالم الإسلامی، وارتبط ظهوره فی خمسینیات القرن العشرین بالصحوة الإسلامیة ومحاولة العودة إلی الذات. وفی هذا السیاق، تبرز دعوة سید قطب إلی الأدب الإسلامی فی مقاله «منهج الأدب الإسلامی» سنة ۱۹۵۴. وتنطلق الدراسة من الحاجة إلی بحث مستقل یعالج هذا الاتجاه فی شعر الشاعرة، ویحدد صلاته بالدین والأخلاق والتجربة الحیة.

المنهج: تعتمد الدراسة المنهج الوصفی التحلیلی فی معالجة مظاهر الاتجاه الإسلامی فی شعر أمینة قطب. ویقوم التحلیل علی وصف المضامین الإسلامیة وتأویل صلتها برؤیة الشاعرة إلی الکون والحیاة والإنسان، مع تتبع حضورها فی موضوعات شعرها وتجربتها الوجدانیة. ویرکز علی الجهاد والمقاومة، والعفة والنظافة، والمناسبات الدینیة، والمناجاة والدعاء، إلی جانب علاقتها بالأشیاء وتمثیلها للحزن والألم، للکشف عن دور القیم الدینیة والأخلاقیة فی تنظیم التعبیر الشعری.

النتائج: تکشف الدراسة أن الجهاد والمقاومة، والعفة والنظافة، واستحضار المناسبات الدینیة، والمناجاة والدعاء تمثل أبرز المضامین الإسلامیة فی شعر أمینة قطب. کما تبین أن رؤیتها الإسلامیة تمتد إلی تجربتها الحیة، فتؤثر فی فهمها للحیاة وما تنطوی علیه من راحة وتعب، ونعیم وشقاء. ویتجلی هذا الامتداد أیضا فی تواصلها مع الأشیاء وإحیائها شعریا. ویظهر الحزن والألم بوصفهما عنصرین بارزین فی تجربتها الوجدانیة، غیر أن التعبیر عنهما یظل مضبوطا بحدود الدین والأخلاق. وتشیر هذه السمات إلی حضور الاعتدال والتوازن فی معالجة الانفعالات، وإلی ارتباط التجربة الشعریة بالقیم التی توجه تصور الشاعرة للحیاة وموقفها من تجاربها المختلفة.

الاستنتاج: تخلص الدراسة إلی أن الاتجاه الإسلامی فی شعر أمینة قطب یشمل مضامین النصوص ورؤیة الشاعرة إلی الحیاة معا، ویصل الموضوعات الدینیة بتجربتها الشخصیة ومشاعرها الیومیة. وتمنح المرجعیة الدینیة والأخلاقیة هذه التجربة اتجاها متماسکا فی تناول الألم والحزن، من خلال الجمع بین التعبیر الوجدانی والالتزام القیمی. وبذلک، تمثل الوسطیة والاعتدال سمتین أساسیتین فی منهجها الشعری، وتکشفان عن کیفیة حضور التصور الإسلامی فی فهم الحیاة والتواصل مع الأشیاء وتنظیم المشاعر.

استناد: خانی، سامان؛ میرزایی الحسینی، سید محمود؛ و مهدیان طرقبه، روح اله. (۱۴۰۵). أمینة قطب وإنتاجها الشعری فی ضوء نظریة الأدب الإسلامی (دراسة وتحلیل). *دراسات الأدب الإسلامی*، ۵(۲)، ۱-۲۰. https://doi.org/10.22034/jilr.2025.143236.1243

ناشر: دانشگاه کردستان.

© نویسندگان.

المقدمه

استطاعت المذاهب الفكرية الغربية الحديثة أن تؤثر على الأدب العالمي ولاسيما الأدب العربي وأن يكون لها صدى في أرجاء مختلفة من المعمورة. وقد انتشرت هذه المذاهب في البلدان العربية والإسلامية متأخرة عن زمن نشأتها في مرابعها الأصيلة، فتعاصر الخيار الأدباء في مثل هذه البلدان لمعظم هذه المذاهب وتزامن انخراطهم فيها. وما انقضت سنوات إلا وقد انتشرت الآثار الأدبية التي تم إنتاجها على أسس هذه المذاهب ومعاييرها انتشارا واسعا في جميع بلدان المسلمين؛ «فظهرت الإسلامية كمذهب أدبيّ كي تواجه هذه التحديات، وتتصدى للدعايات الخدّاعة التي يرددها أصحاب التقليد الأعمى للتيارات الغربية التي امتزجت فيها الأفكار البناءة بالأفكار المناوئة للقيم التي يدعو إليها الإسلام. وقد اعتمدت الإسلامية على أسس فكرية نابعة من التصور الإسلامي للخالق ومخلوقاته يوظفها الأديب المنتمي إلى هذا المذهب للتعبير عن وقع الحياة والكون على وجدانه» (ميرزازاده والآخرون،٢٠٢١: ١١٠). فالإسلامية وإن كانت موقنة بضرورة الاهتمام بالواقع واستعراض قضاياه إلا أن تصوّرها للمواقع يختلف تماما عن تصور المذاهب الغربية له؛ وهذا لا يعني أنها تدعو إلى قطع العلاقة بالأدب الغربي المعاصر، بل تتماشى معه في الإفادة من تقنياته الفنية ومحسناته اللفظية وتختلف معه في المضامين؛ فالمضمون عندها يعتمد على النظرة الإسلامية في معالجة القضايا الإنسانية كافة. وعلى اعتبار أن محور العمل الأدبي لأمينة قطب هو في مجال الأدب الإسلامي، وأن المنهج الإسلامي والفكر الديني يتبلوران فيه؛ كما تقول شاعرتنا« وحين أنعم الله علينا بالمضي في طريق الله، كان توجيهه لنا جميعاً، وهو بين جدران السجن، أن يأخذ كل ما نكتب من قصة أو شعر، الطابع الإيماني، وأن يكون تصورنا وأحاسيسنا ومشاعرنا بعيدة كلها عن تصورات الجاهلية واتجاهاتها في التعبير، في النشر والشعر. وأن نمضي في إيجاد أدب إسلامي نظيف، لا يستغرق في لحظات الهبوط، في الكيان الإنساني ويسلط عليها الأضواء وحدها. . وكان الكيان الإنساني كله هو هذه اللحظات الغارقة في الطين . ومن ثم كانت مجموعة أقاصيصي الثانية،(في الطريق) محاولة أولية لإيجاد قصة نظيفة تأخذ طابعاً إنسانياً يلون أحاسيسه الإسلام والوجود الإيماني في داخله(قطب، ١٩٨٥م: ٩-١٠). ولكن هذه الأعمال لم تخضع للنقد والتدقيق الذي تستحقه وتتطلب تحليلا أعمق وأوسع؛ فلأهمية هذا الموضوع ولعدم وجود دراسة مستقلة تستكشف مظاهر الإسلامية في شعر أحد دعاتها وهي أمينة قطب، قامت هذه الدراسة اعتمادا على المنهج الوصفي – التحليلي باستعراض المضامين الشعرية عند أمينة قطب لتجيب عن السؤالين التاليين:

١. ما هي الخصائص الفنية التي تميز شعر أمينة قطب وتنسجم مع مبادئ نظرية الأدب الإسلامي؟

٢. كيف تتجلى مكوّنات لأدب الإسلامي في الأعمال الشعرية لأمينة قطب؟

خلفية البحث

هناك بعض الدراسات النقدية التي تطرقت إلى النظرية الإسلامية باعتبارها اتجاها أدبيا يرقى إلى مستوى المذهب الأدبي، وذلك لما تحمله الإسلامية من أسس فكرية وفنية تختلف جذريًا في بعض مبادئها عند المذاهب الأدبية الأخرى وتمتاز عنها، نذكر منها، على سبيل المثال لا الحصر، الدراسات التالية: من قضايا الأدب الإسلامي(٢٠٠٨م) لوليد قصاب ، منهج الفن الإسلامي(١٤٠٣ق) لمحمد قطب، رحلة مع الأدب الإسلامي (٢٠١٥م) لمأمون فريز جرار، الإسلامية والمذاهب الأدبية الغربية (١٩٨٧م) لنجيب الكيلاني، والأدب الإسلامي وصلته بالحياة (١٩٨٥م) لأبي الحسن الندوي، ونحو مذهب إسلامي في الأدب والنقد (١٩٨٥م) لعبد الرحمن رأفت الباشا، ومدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي (٢٠٠٧م) لعماد الدين الخليل، فجميع هذه الدراسات تتعلق بتأصيل نظرية الإسلامية بوصفها مذهبا أدبيا يعتمد على القيم الإسلامية في تناوله لكافة الموضوعات وينأى

بنفسه عن التطبيق الأعمى لبعض الأسس الفكرية للمذاهب الأدبية الغربية التي تتعارض مع التصور الإسلامي للحياة الاجتماعية والفردية.

وقد كُتبت أيضا المقالات حول الأدب الإسلامي كنظرية في الشعر العربي المعاصر الّتي تناولت محتوى هذه القصائد و بنيتها، مثلا: بهمن ميرزازاده و الآخرون قاموا بنشر المقال بعنوان« مبادئ الأب الإسلامي فى أشعار مأمون فريز جرّار» عام ۲۰۲۱؛ يسعى هذا البحث لمعالجة مظاهر الاتجاه الإسلامي في شعر مأمون جرار، ويوضّح اعتماد الشاعر على مبادئ الإسلامية في معالجته لمختلف القضايا الاجتماعية والسياسية. ولكن في مجال الأديبة أمينة قطب، هناك مقالات متناثرة ومختصرة في بعض المواقع الإلكترونية عن سيرة الشاعر ونشاطاته الإسلامية، مثلا، ۳. المقال بعنوان "أمينة وعائلتها: قصة بلاء وابتلاء" لمحمد يوسف عدس نشر عام۲۰۱۷ بجريدة الشعب؛ الكاتب يتحدث عن سيرة الشاعرة وخاصة زواجها المميز ۴. وهناک مقالة أخرى بعنوان "شعرية السجن والشهادة في ديوان رسائل إلى الشهيد لأمينة قطب" للطيب الرحماني في الموقع الإلكتروني باسم منار الإسلام للأبحاث والدراسات وقام الباحث فيها بتحليل السجن و الشهادة ودلائلهما في هذا الديوان. ۵. قامت الباحثة زهرة وهيب خدرج بنشر الكتاب بعنوان"نساء عظيمات يصنعن التاريخ" عام ۲۰۱۴؛ قدمت فيه الكاتبة مادة النظرية أبرزت فيه دور المرأة المسلمة في صناعة التاريخ عبر مراحله المختلفة وبرهنت من خلاله أن المرأة المسلمة لها دور أساسى وريادي في العمل والتأثير والتغيير. قدمت فيها النماذج الواقعية لنساء عظيمات رائدات في فترات زمنية متفاوتة، كى يكون عنواناً للمرأ المسلمة في أيامنا هذه، و منهن أمينة قطب. ولكن في مجال استعراض الإسلامية في أشعار الشاعرة فإنه لم يتم بحث مستقل وهذا ما حمل الباحثين للقيام بهذه الدراسة.

الإطار النظري

الأدب الإسلامي ومبادئه في الأدب العربي المعاصر

تُعد الإسلامية (الاتجاه الإسلامي في الأدب) من الاتجاهات الأدبية المعاصرة التي لفتت انتباه الكثيرين من الأدباء والنقاد؛ فالبعض منهم قام باستنكار مثل هذا الاتجاه ولم يعترف به، وذلك بسبب الحساسية التي أثارها مثل هذا المصطلح، فوجدوه بدعة أدبية لم يقل بها شيوخ النقد ولا الشعراء ولا المصلحون. «ولعل مما يوجه لهذا المصطلح من نقد أنه جاء كردة فعل ضد المذاهب الأدبية الغربية التي شاعت وانتشرت في البلدان الإسلامية واستحوذت على عقلية عدد كثير من الكتاب والشعراء» (جرّار، ۲۰۱۵: ۱۰). «ولعل أول من أطلق مصطلح "الأدب الإسلامي" بمعناه الواسع ولم يضيق دائرة نظرية الأدب الإسلامي وتطورها في الأدب العربي المعاصرشموله في أدب حقبة زمنية معينة – أي عصر صدر الإسلام – ودعا إليه كمذهب أدبي ينبع من التصور الإسلامي للكون والإنسان والحياة، هو الأديب الناقد سيد قطب حيث كان يكتب في الجريدة الأسبوعية التي يرأس تحريرها – جريدة الإخوان المسلمون – والتي صدر أول عدد منها في القاهرة في تاريخ ۱۹۵٤/۵/۲۰م، ثم توقفت بعد إثني عشر عددًا عن الصدور بتاريخ ۱۹۵٤/۸/۵م، مجموعة مقالات حول هذا المفهوم تحت عنوان «منهج للأدب»، ومنها مقالة بعنوان منهج الأدب الإسلامي» (الخالدي، ۱۹۹۱: ۱۰۸). التي أدرجها بعد ذلك في كتاب "في التاريخ فكرة ومنهج" كما أدرجها في كتابه النقد الأدبي أصوله ومناهجه كنموذج للمقالة الأدبية. وقد نبه في هذه المقالة إلى وجود أدب إسلامي متميز منبثق من التصور الإسلامي «وناشئ عن امتلاء النفس بالمشاعر الإسلامية»(قطب، ۱۹۹۱: ۲۸). ثم أطلق هذه الفكرة محمد قطب، حيث ألف كتابه منهج الفن الإسلامي وتطرق فيه إلى الأدب الإسلامي كجزء من الفن الإسلامي، فكان كتابه أول كتاب نشر في هذا الموضوع. ثم جاء الأديب الشاعر والروائي الدكتور نجيب الكيلاني فألف كتابه الإسلامية والمذاهب الأدبية سنة ۱۹۶۲م وأصدره سنة ۱۹۶۳م ليعمق نظرية الأدب الإسلامي ومفهومه بناءً على الإنتاجات التي صدرت في تاريخ الأدب العربي القديم والحديث، وكان اهتمامه

الأساسي بالأدب الإسلامي قبل ذلك، حينما قرأ أشعارا للشاعر الفيلسوف محمد إقبال، وكتب عنه سنة ١٩٥٦م كتابا تحت عنوان إقبال الشاعر الثائر وأصدره سنة ١٩٥٩م (الكيلاني، ١٩٩٢: ٢٢-٢٣). وقد استخدم الدكتور الكيلاني في كتابه الإسلامية والمذاهب الأدبية مصطلح الإسلامية كمذهب أدبي للأدب الإسلامي، وهو مصطلح يضاهي مصطلحات مثل الكلاسيكية، والرومانسية والواقعية والرمزية وغيرها من المذاهب الأدبية الغربية ولكن لم يتلق هذا المصطلح قبولا عند النقاد والأدباء الإسلاميين ولذلك لم نره بعد ذلك عنوانا لدراسات أخرى في هذا الموضوع وحتى نجيب الكيلاني نفسه قد هجر هذا المصطلح وآثر مصطلح "الأدب الإسلامي" في كتابه مدخل إلى الأدب الإسلامي الذي صدر عام ١٩٨٧م. ومن أهم الدراسات بعد ذلك في هذا المجال، هي مؤلفات الدكتور عماد الدين خليل مثل في النقد الإسلامي المعاصر الذي صدر عام ١٩٧٢، ومحاولات في النقد الإسلامي الذي صدر عام ١٩٨١م. حاول الأدباء والنقاد الإسلاميون أن يعرفوا الأدب الإسلامي، تعريفا جامعا مانعا، ويحددوا مفهومه ويعينوا معالمه وخصائصه حتى يمكن تمييز الأدب الإسلامي عن غيره فحاول سيد قطب بعد أن عرف الأدب بمفهومه العام بأنه التعبير عن تجربة شعورية في صورة موحية، ورأى أن هذا التعريف للعمل الأدبي أوفى ما يكون بالدلالة على جميع خصائصه المشتركة في فنون الأدب جميعا، أن يعرف الأدب الإسلامي بمفهومه الخاص ومع مراعاة قيد الإسلامي، فقال في مقالة له تحت عنوان "منهج الأدب الإسلامي" التي أشرنا إليها سابقا: «الأدب كسائر الفنون تعبير موج عن قيم حية ينفعل بها ضمير الفنان. هذه القيم قد تختلف من نفس إلى نفس، ومن بيئة إلى بيئة، ومن عصر إلى عصر، ولكنها في كل حال تنبثق من تصور معين للحياة والارتباطات فيها بين الإنسان والكون وبين بعض الإنسان وبعض، وكل تصوّر خاص للحياة وللارتباطات فيها بين الإنسان والكون، من شأنه أن ينشيء فيما تتأثر بها الآداب والفنون، سواء شعر أصحابها أنهم متأثرون بهذه القيم أو لم يشعروا والإسلام تصوّر معين للحياة تنبثق منه قيم خاصة لها، فمن الطبيعي إذن أن يكون التعبير عن هذه القيم أو وقعها في نفس الفنان ذا لون خاص، وأهم خاصية للإسلام أنه عقيدة ضخمة جادة فاعلة خالقة منشئة تملأ فراغ النفس والحياة وتستنفد الطاقة البشرية في الشعور والعمل والوجدان والحركة» (قطب، ١٩٩١: ١١-١٥). ويستبعد سيد قطب أن يؤدي كون الأدب الإسلامي واقعيا وملتزما وصادقا إلى الوقوع في الخطابية والمباشرة ويقول : وليست الخطب الوعظية هي سبيل الأدب أو الفن المنبثق من التصور الإسلامي، فهذه وسيلة بدائية وليست عملا فنيا بطبيعة الحال» (المصدر نفسه: ١٨)، كما أنه لا يقبل حصر دائرة الأدب الإسلامي في مضامين محددة ويقول: «وليس الأدب الإسلامي هو وحده الذي يتحدث عن الإسلام أو عن حقبة من تاريخه أو عن شخص من أشخاصه، إنما هو التعبير الناشئ عن امتلاء النفس بالمشاعر الإسلامية»(المصدر نفسه: ٢٨). وعرف محمد قطب الفن الإسلامي – والأدب جزء منه – فقال: «هو التعبير الجميل عن الكون والحياة والإنسان من خلال تصوّر الإسلام للكون والحياة والإنسان» (قطب، ١٩٨٧: ٦). فقد أكد محمد قطب في تعريفه هذا على "التعبير الجميل" و"التصور الإسلامي" باعتبار أن "التعبير الجميل" هو إحدى الخواص المميزة التي تحدد مفهوم الأدب الإسلامي ويفصلها عن أسلوب الوعظ والإرشاد والفلسفة والتصوف وغير ذلك، وأن التصور الإسلامي هو الذي يحدد إسلامية الأدب الإسلامي ويميزه عن الآداب الأخرى، فلابد من وجود هذين العنصرين في الفن والأدب حتى يكونا إسلاميين وإلا فلا يكفي أن يكون الإنسان مسلما لكي ينشئ فنا إسلاميا تتحقق فيه شروط الفن، وليس يكفي بطبيعة الحال أن يكون فنانا – أي فنان . ليصل إلى التعبير عن الفن الإسلامي» (المصدر نفسه: ١٨١). وركز على هذين العنصرين عبد الرحمن رأفت الباشا أيضًا في تعريفه للأدب الإسلامي وقال«هو التعبير الفني الهادف عن وقع الحياة والكون والإنسان على وجدان الأديب تعبيرا ينبع من التصور الإسلامي للخالق عز وجل ومخلوقاته» (رافت الباشا، ١٩٨٥: ٩٢).

نبذة عن حياة الشاعرة

يمكننا أن نختصر تعريفنا بالسيدة الأديبة أمينة قطب أنها أخت عملاقين من عمالقة الفكر الإسلامي الحديث، هما الأستاذ الشهيد سيد قطب، والأستاذ محمد قطب، وقد جرى في دمها من الأدب ما جعلها قاصة وشاعرة متميزة. أبصرت أمينة قطب عام ١٩٠٩ في قرية "موشا" بمحافظة أسيوط في مصر وتوفيت سنة ٢٠٠٧م بعد أن عاشت قرابة مائة عام. نشأت في أسرة كريمة متدينة.وكان والدها الحاج قطب إبراهيم على حظ من الوعي والمعرفة والتنوُّر، وكان متديناً ووجيهاً في بلده.وكانت أمها امرأة فاضلة ومتدينة، وكان القراء يرتلون القرآن في دارهم طوال شهر رمضان. وبعد وفاة والدها الحاج إبراهيم، غادرت أسرتها القرية إلى القاهرة واستقرت فيها (المجذوب، ١٩٩٢: ٢٧٧). اتصفت أمينة بالعديد من الصفات الطيبة، فهي امرأة فاضلة، داعية وأديبة وشاعرة، كانت مهتمة بالأدب، وخاصة في مجال كتابة القصة القصيرة،كتبت أمينة مجموعتين قصصيتين هما "تيار الحياة" و"في الطريق". كانت أمينة في مطلع شبابها شغوفة بقراءة الشعر وحفظه، حتى إنَّها كانت تترك ما عليها من واجب دراسي وتسهر إلى وقت متأخر من الليل لتحفظ قصيدة أعجبتها. وكان الجو من حولها يغذي ذلك الشغف بالشعر فكان شقيقها الكبير العائل والموجه شاعراً وكاتباً، وكان الشقيق الثاني شاعراً وكاتباً أيضاً. أمينة لم تتجه إلى كتابة الشعر إلا بعد أن ارتبطت بالمجاهد السنانيري وهو في السجن إثر إحدى الزيارات التي كانت قد تأثرت فيها من كلام زوجها لها بأنَّ لها الخيار في اتخاذها موقفاً تراه مناسباً وتتجه لمستقبلها لاحتمال أن يطول مكثه في السجن، والذي آلمها لقصر مدة الزيارة، فبدأت بكتابة شعر إليه تعتب فيها على ذلك الحديث وذلك التفكير في أمر فك ارتباطهما وهنا كما توضح أمينة وتقول: وجدت كلماتي تخرج منظومة على غير تدبير مني (قطب، ١٩٨٥: ١١) ولذلك أصدر ديوانها الشعرية الأولى بعنوان "رسائل إلى الشهيد"، ثم أصدر مجموعتها الثانية بعنوان "مع القافلة". إنَّ قصة زواج أمينة من كمال السنانيري لتبعث على الإجلال والعجب معاً، فقد تمَّ الرباط بينهما حين كان السنانيري داخل السجن. تقول السيدة أمينة: كان هذا الرباط قمة التحدي للحاكم الفرد الطاغية الذي قرر أن يقضي على دعاة الإسلام بالقتل أو الإهلاك بقضاء الأعمار داخل السجون(المصدر نفسه:١٢). لقد سجن الداعية الشهيد كمال السنانيري في عام ١٩٥٤ وبعد مرور خمس سنوات خرج ليدخل مستشفى السجن، وفيها قابل سيد قطب، الذي كان يعالج في نفس المستشفى، وفي هذا المكان طلب السنانيري يد أمينة من أخيها سيد، وبعد عرض الأمر عليها وافقت على هذه الخطبة التي ربما تمتد فترتها لتستمر عشرين عامًا، هي الفترة الباقية لهذا الخطيب المجاهد حتى يخرج من محبسه الظالم، وتم العقد بعد ذلك، على الرغم من بقاء العريس خلف الأسوار المظلمة، ومرت السنوات الطويلة سبعة عشر عامًا، خرج الزوج بعد أن أفرج عنه عام ١٩٧٦م، ليواصل مع أمينة، الأمينة رحلة الوفاء والكفاح، وتمَّ الزواج، وعاشت أمينة معه أحلى سنوات العمر. وفي الرابع من سبتمبر سنة ١٩٨١م اختُطف منها مرة أخرى ليودع في السجن، ويبقى فيه إلى أن يلقى الله شهيداً من شدة و هول ما لاقاه من تعذيب في السادس من نوفمبر من العام نفسه، وسُلِّمت جثته إلى ذويه شريطة أن يوارى التراب دون إقامة عزاء (حسان حامد،٢٠٢١: ١٠٧). وظلت أمينة تعيش على تلك الذكريات الجميلة، ذكريات الحب والوفاء والجهاد والإخلاص. وكتبت في شعرها متساءلة بلوعة بعد فراقه:

هل ترانا نلتقي أم أنَّها كانت اللقيا على أرض السراب
ثم ولَّت وتلاشى ظلُّها واستحالت ذكرياتٍ للعذابِ

(قطب، ١٩٨٥: ٨٢)

التحليل

صدى الأدب الإسلاميّ ومكوّناته في شعر أمينة قطب

الرؤية الإسلامية

نحن مع أمينة قطب في ديوانها الشعري في عالم خاص، عالم امرأة مسلمة، وهي مع إسلامها لا تخفي إنسانيتها بقوتها وضعفها، ولا تكتم مشاعرها وأحاسيسها، تستعلي على الواقع المؤلم حيناً ويثقل كاهلها تحت الحمل المضني، فتجار بالشكوى، ولكنها لا تسقط أرضاً، إذ تأتيها رافعة الإيمان التي تنتشلها من كبوة اليأس، وتحصنها من عتمة القنوط. ظهرت الشاعرة متواضعة في نظرتها إلى تجربتها الشعرية حين وصفت ديوانها بقولها: «أنا لا أعتبر هذه القصائد القليلة (شعراً) في مجال الشعر الواسع المليء بالإبداع، ولكنها صورة من صور التعبير المنظوم أبت إلا أن تخرج على هذه الصورة ولكنها تحمل في ثناياها صورة من صور التجربة، ولوناً من ألوان المعاناة في حادث هائل في حياة قلب، وهي قبل أن تكون شعراً أو لا تكون، فإن من خلال سطورها تبرز تلك القضية الخالدة على مدى الزمان قضية الإيمان في مقابل الضلال (قطب،١٩٨٥: ١٤). الديوان رسائل إلى الشهيد هو التجربة الأولى لأمينة قطب مع الشعر، وقد عرفها قراؤها من قبل ناثرة في الأطياف الأربعة وفي تيار الحياة وفي الطريق. وقد كتبت الشاعرة من قبل إلى شريك الحياة رسائل، وكتبت له شعراً، ولكن ما ضمنته هذا الديوان كتب بعد رحيله عن البيت، ورحيله عن الحياة. ذكرت الشاعرة هذا في الإهداء الذي ينبض بالصلة الوثيقة مع الزوج الراحل الذي لن يعود، ولكنها هي التي ستلحق به من بعد عندما يحين وقت اللقاء. وفي الإهداء نجد نبض الإيمان مع إشارة إلى عناء المسير ووعورة الطريق، ونجد العهد على الثبات على درب الحق الذي سار عليه الشريك الراحل. نشأت الشاعرة في أسرة مثقفة، يظللها الأخ الأكبر سيد قطب، ويرعاها الأخ الثاني محمد قطب، وكلاهما شاعر وتذكر الشاعرة بعض ما كان لها من تجارب شعرية في مطلع شبابها عرضتها على أخيها (محمد) فاستثارت ضحكه ونصحها بمزيد من القراءة لعلها تصل إلى شيء من الشعر (فريز جرار٢٠١٥: ٧٠). ولكنها لم تصل إلى شيء من الشعر قبل محنتها التي فجرت شاعريتها، وكأنما اختبأ الشعر في أعماق نفسها حتى ارتبطت بزوجها كمال السنانيري ، رباطاً قل أن يحدث مثله، فقد كانت طليقة وهو وراء القضبان يدفع من عمره ضريبة ارتباطه بالدعوة إلى الله. لقد أثرت تجربة الارتباط بداعية سجين مشاعرها، وأيقظت شاعريتها، وكانت انطلاقة الشعر يوم واجهت موقفاً حرجاً حين خيرها شريكها بين البقاء على الارتباط وبين الانفكاك منه لأنه لا يدري متى سيخرج من السجن، فقد يمتد حبسه عشرين سنة، كان هذا الموقف العصيب مفجراً لمخزون الشعر لديها. قصائد الديوان مرايا للماضي المشترك لحياتها مع الشريك الراحل ولواقعها الذي آلت إليه بعد رحيله، ولهذا يتجاوز الماضي بإشراقه بالحاضر الذي يغشاه الأسى وتجلله الوحشة، ومن ذلك قولها تستعرض الأيام السعيدة:

حين كان اللّيل يغفو حولنا — في سكونٍ هادىءٍ حلو الحنين
حين كان اللّيلُ يُزجي حُلماً — مشرقا يهمس، وضّاح الجبين
يبعثُ الآمالَ، يُثري عيشنا — برؤى المقبل من حلو السّنين
لم يكن يسكن في القلب — سوى ذلك الظل من الحبّ المتين

(قطب، ١٦٨٥: ٣٧)

من خلال دراسة هذه القصائد نفهم بأن يجمع أمينة مع زوجها رباط آخر مهم جدا تسري ظلاله بطول حياة الزوجية وعرضها وعمقها : ذلك ما يمكن أن يرد إلى الملامح الرومانسية كمذهب أدبي وافد استنبت لنفسه أرضية بالأدب العربي أوائل القرن الماضي، فتشيعت له جماعات أدبيه وأدباء، ومن معالم هذه الرومانسية بالأدبية تلمح الاتجاه إلى القلب والانشغال بالعواطف والمشاعر والأحاسيس، والقلق والتعلق بالجمال في بعديه البشري والطبيعي والتغني بالحب، والحديث عن المحب البائس اليائس، وكذا

الترفع عن الغرائز المادية والحديث عن وحدة الوجود والارتكان إلى الطبيعة والهروب إليها، وبخاصة الجبال والاندهاش لليالي المظلمة والأطلال المتهدمة البائدة. ثم تستعرض ما كان من اعتقال الزوج وما آل إليه من سجن واستشهاد، وتستمطر لعنة الله على الظالمين وتصور ما آلت إليه حياتها:

منذُ ذاك اليوم ما عدتُ أرى ... فارقاً ما بين عيشٍ أو منون
شابت الأيام في حسّي فما ... عاد فيها غير عدٍّ للسنين

(المصدر نفسه: ٣٩)

ويثقل عليها البلاء أحياناً وتبرز المشاعر الإنسانية في لحظات ضعف ولكنها لا تلبث أن تستعلي عليها:

هل تراني صبرت أم أنّ قلبي ... قد ثوى في التراب تحت رفاتك؟
هل تراني احتملت أم أنّ نفسي ... قد طواها الرّدى، بيوم وفاتك؟
هل تراني نسيت أيام عمري ... حين أنهى الطغاة، نبض حياتك؟
لست أدري وإنما كل شيء ... قد توارى بعد اختفاء سماتك

(المصدر نفسه: ٤٧)

ويكفي للحديث عن الملامح الرومانسية بالأمينة قطب التوقف حيال ملمحي الاغتراب والقلق إذ بدت نفس الشاعرة قلقة لا تستقر على حال، مستنفرة لا تطمئن إلا حالما تقلق، هي نفس حساسة شفافة يبدو قلقها كأنه المرض، وما ذلك بحق، إنما هي نفوس رقيقة عاشت أجواء عاصفة والشاعرة تعلم أنها ضعيفة بذاتها، قوية بربها، ولذا تناجي ربّها كاشفا عن قلق يسودها فتقول:

تستجيشُ الذكرى همومُ الليالي ... وتغذّي الدموعُ ليلَ سهادي
فأعني يا ربِّ في كلّ ذكرى ... وأعنّي فيما بقي من زادي
لا تدعني فقد نذرت حياتي ... في طريق الدعاة والرواد
لا تدعني لضعف نفسي ودمعي ... فرضاك المرجو كل مرادي

(المصدر نفسه: ٦٣)

وتلتهب الأرض تحت قدميها، وتدميهما الأشواك فينطلق لسانها بوصف المعاناة والصبر والثبات هما عنوان مسيرة الشاعرة على ما في الدرب من أهوال وما في النفس من آلام:

غير أني سوف أمضي مثلما ... كنت تلقاني في وجه الصعاب
سوف يمضي الرأس مرفوعاً فلا ... يرتضي ضعفاً بقول أو جواب
سوف تحدوني دماءٌ عبقت ... وأنارت كل فجّ للذَّهاب
وبإذن الله تلقاني على ... ذلك العهد على شط المآب

(المصدر نفسه: ٨٥)

وتقول:

إنّي على العهد والأيام باقيةٌ ... لا يقرب القلب نسيان على الدهر
وسوف بإذن الله صابرة ... ولن تزيغ الخطا عن مطلب النصر

(المصدر نفسه: ٩٦)

لقد مضـــى الزوج الراحل إلى ربه وترك للشـــاعرة ذخيرة من الذكريات منذ ارتباطهما وهو في الســـجن، ثم بعد ذلك في الحياة المشتركة في البيت، ثم بعد ذلك الاعتقال والاستشهاد. وصورة الزوج الراحل مشرقة أيما إشراق تستمد منها عزماً وثباتاً على الطريق. ومما يلفت النظر في تجربة الشاعرة صدقها مع نفسها ومع قرائها، فهي لم تزور مشاعرها، ولم تضع عليها من المساحيق والأصباغ ما يقدمها على غير حقيقتها. أما الوفاء فيبدو خلقاً أصـيلاً متجذراً بنفس أمينة، وفاء لزوجها والقيم الريف المتسـامحة، وللدين وقيمه، ولنستمع إلى هذا البوح الصادق:

قلبـت في صـــفحـات عمـرك علّـني ... ألـقـى مـن الأخـطـاء مـا يـنســـيـني
إشـــراقـة الوجـه الحبيـب على لـدى ... مـنـذ الـتـقـيـنـا مـن عـديـد ســـنـينِ
فـتشـــت عـلَّ الـذكـريات تصـــدني ... عـنـهـا وتهـجـرني دمـوع أنـيـني
فبحثـتُ في عهـد الشـــبـاب فلم أجـد ... عـمـلاً مـعـيـبـاً مخـجـلاً لجـبـينِ

(المصدر نفسه: ٢٠)

إن الرؤية الإسـلامية تمتد على سـاحة التجربة الحية للشـاعرة، في رؤيتها للحياة وما فيها من راحة وتعب، ونعيم وشـقاء، وفي تواصـلها مع الأشـياء وإحيائها للجمادات، نسـتذكر قول النبي: «أحد جبل يحبنا ونحبه» (المسـلم: ٢٠٠٦: ١٣٩٢) وتلك هي قصـيدة الباب المغلق نراها من فرائد الشـعر، باب البيت الذي خرج منه الزوج ولم يعد إليه إنها التفاتة ذكية، ولمسـة إنسـانية عميقة بالتواصـل مع الباب، والإحسـاس بما لدى المفتاح من مشـاعر وفي الباب من إحسـاس بالكآبة. إنها قصـيدة من أجمل القصـائد لما فيها من التشـخيص المحبي للباب والمفتاح ومن اسـتبطان للجمادات وتواصـل معها؛ نحن نقرأ قصـيدة الباب المغلق وتتجلى الرؤية الإسـلامية في هذا التفاؤل الذي يقاوم اليأس؛ فلا يأس مع الإيمان والدنيا ليسـت نهاية المطاف والأمل في اللقاء في دار الخلد بعض زاد الرحلة المضنية التي سجلت بعض مراحلها:

طـال شـــوق المفـتـاح والبـاب يرنُو ... ويـعـاني صـــمـتـاً مـريـراً كـئـيـبـاً
في انـتـظـار قـد طـال مـنـذ شـــهـور ... لم يـر الـطّـارق الـودود الحـبـيـبـا
كـلّـمـا طـاف بالمـكـان أناس ... راح يـرنـو مـعـذّباً مـكـروبا
عـلّ فـيـهـم ذاك الـذي كـان يـغـدو ... أو يـرى ذلـك الحـبـيـب مجـيـبـا
غـيرَ الأيـدي تـروح وتـغـدو ... لا تـبـالي بالـلّاهـف المـكـدود
أو تـديـر المـفـتـاح في ثـقـبـه الصـــا ... مـتِ يـرجـو انـبـعـاث فـجـرٍ جـديـد
غـيرَ أن الأبـوابَ تـفـتـح في الـدّو ... ر ويأتـيـه صـــوتهـا مـن بـعـيـد

(قطب، ١٩٨٥: ٤١)

شعرية الجهاد والمقاومة

الشعر الحقيقي صدى تجربة حقيقية تخترق اللحم والعظم وتهز أعماق النفس وإذا كان التاريخ قد حفظ لنا صدى أنين الخنساء عبر قرون فأسمعنا مواجعها لفقد الأخ الحبيب الذي ملأ عليها دنياها، فإن الخنساء ليست وحدها في الميدان، فها نحن نسمع أنيناً جديداً لآلام جديدة لشـاعرة لم تفقد الأخ وحده بل فقدت الأخ الحبيب والزوج النبيل الذي ارتبطت معه وهو في السـجن على ميثاق الله وعاشـت معه بعد خروجه من السـجن سـنين ما تزال زاد عمرها، فقد عاد إلى السـجن مرة أخرى ودفع دمه ثمناً لموقفه ومضى إلى ربه صابراً محتسباً يطلب الآخرة ويرجو رحمة ربه. ولم تكن شاعرية أمينة قطب ولا جهادها بالكلمة والموقف غريبين وهي التي نشـأت في بيت علم وأدب ودعوة وجهادوتشـربت من تدين والديها ورعايتهما، ونهلت من شـقيقيها محمد وسـيد الرائدين في

سماء الصحوة الإسلامية فكرا وعلما وأدبا غزيرا، واكتملت شخصيتها وتجربتها في الحياة بعد زواجها من الداعية المسلم المجاهد كمال السنانيري، فسالت ينابيع الكلمة الصادقة المعبرة عن سمو همة المرأة المؤمنة المجاهدة المعرضة عن زخرف الحياة الدنيا، المتعلقة بالنعيم الخالد غير عابئة بالمصائب والشدائد (رحماني، ٢٠٢٣: ١). الداعية الشاعرة أمينة قطب شاهد صادق على إسهام المرأة المسلمة في الأدب الإسلامي الحديث، بعد تقلدها هم الدعوة والجهاد جنبا إلى جنب مع شقيقها الرجل، في وئام وتعاون، لا صراع وتنافر، تواسي بالنفس والنفيس، وتداوي الجراح، وتنشر الذكرى وتبثها في أدب رقيق بكلمة بليغة ومشاعر جياشة. هى فى القصيدة "رسالة إلى الشهيد" تتغنى بشعرها:

وهل التقيت هناك بالأحباب؟ما لون اللقاء؟ في حضرة الدّيّان في الفردوس، في فيض العطاء؟
وبدار حقّ قد تجمعتم بأمن واحتماء إن كان ذاك فمرحباً بالموت، مرحى بالدماء
فلسوفَ ألقاكم هناك وتختفي دار الشَقاء ولسوف ألقاكم أجل، وعد بصدقه الوفاء
ونثابُ أياماً قضيناها عناءً وابتلاء وسنحتمي بالخُلد لا نخشى فراقا أو فناء

(قطب، ١٩٨٥: ١٨)

وسيكون من فضول القول التأكيد، أو حتى الإشارة، إلى أن أبياتها و قصائدها من أوّل كلمة فيها حتى آخر ، لله ولمطالب هذا الدين. يضرب بكلماته الخطيئة والانحراف والطاغوت، ويبشّر بالقيم النبيلة الوضيئة التي جاء هذا الدين لكى يجعلنا أمرا واقعا في الحياة. وليس ثمة في قصائد أمينة قطب ما يخرج عن هذا المطلب الملحّ في مناجاتها في غزلياتها، فى رثائها، في قدرتها الفذة على التسجيل، و في حديثها عن الشعر فرصة طيبة للدفاع عن الحق، وتأكيد قيم الإيمان في عالم يمور بالتحديات والضلالات. أول ما يستوقفنا من الديوان عنوانه "رسائل إلى شهيد"، فقد جاء تركيبا مُختزَلا تشع عليه كلمة "شهيد" من نورها، إنه الرجل الذي فضل أن يرحل عن الدنيا في ساحة الجهاد مقبلا غير مدبر ملبيا نداء ربه موقنا بموعوده ﴿**لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ**﴾ (آل عمران/ ١٦٩). ويشير التنكير إلى كونه شهيدا واحدا من بين أفواج وأفواج من الشهداء، ذلك أن الأمة ولود لا ينقطع منها الخير. شاعرتنا تقتبس من نور الشهيد التي تفقد من مقربيها عزيزين على الأقل أخاها وزوجها، لقد جاء أشعار أمينة قطب معبرا بصدق عن حرارة التجربة التي عاشتها بلحمها وبدمها:

لا تقولوا، قد غادرَ الحزن قلبي أو تقولوا قد فات وقت حدادي
إنه اليوم مثل ما كان بالأم سِ عميقاً في خاطري وفؤادي
إنها قصّة الحياة لقلب بَينِ و عمرٍ معذبٍ في البوادي
وغفلنا عمّا تحجَّب عنا ما سمعنا صوتاً، هناك ينادي
أيّها الغافلون! هيّا أفيقوا قد مضى في الزمانعهدُ الرُّقادِ
من هنا يذهب الشّهيد ألى الـ خلد؛ بمأعطى في عالم الأمجادِ

(قطب، ١٩٨٥: ٣٤-٣٥)

إذا تأملنا فسوف نفهم من الظواهر البارزة في الشعر أمينة قطب، وضوح الفكرة في كثير من القصائد، والميل إلى المباشرة في التعبير، وغلبة التقرير على التصوير. ولعل من أسباب ذلك أن كثيراً من هذا الشعر جماهيري ينظم ليلقى، ويرتبط بعضه بمناسبات يكون العقل فيها مستيقظاً أكثر من العاطفة والقدرة التصويرية لدى الشاعر. ومن ذلك أيضاً أن كون الشعر الإسلامي «رسالياً» يجعل عدداً من الشعراء يحولون القصيدة إلى مقالة منظومة، ولكن هذا الحكم لا ينسحب على الشعر الإسلامي كله، فهناك من

الشعراء الإسلاميين من يمتلكون قدرات فنية عالية، وهناك لدى الشاعر الواحد تفاوت بين قصيدة وأخرى. تناجي أخاها الشهيد سيد قطب في ذكرى استشهاده:

إليكَ أخي هذه الخاطرات تجول بنفسي مع الذِّكريات
فأهمسُ والليل يحيي الشُّجون ويوقظ همومَ الحياة
ويوقدُ جَمراً علاه الرماد و يبعثُ ما عزَّ من أُمنيات
وألمح أضواء فجر الجديد يزلزلُ أركان جميع الضلال وتوقظ أضواؤه النائمين وتنقذ أرواحهم من كلال
فرغم العناء سيمضي الجميع بدرب الكفاح الطويل العسير فعزم الأباة يزيح الطغاة بعون الإله العلي القدير

(مجلة المجتمع، ١٩٨٨: عدد٨٨٣)

كما رأينا لقد جاء ديوان الشاعرة أمينة قطب معبرا بصدق عن حرارة التجربة التي عاشتها بلحمها ودمها وهي تفقد أعز أقاربها بالسجن ثم الشهادة، وهو ما جعل شعرها ناطقا بالمعاناة النفسية والجسدية دون أن يضعف أو يستكين للظلم والظالمين، أو ينطق بما يخالف الخضوع لقضاء الله وقدره، وظلت الشاعرة معلنة الاحتساب لله لعله يسلكها في سلك المتبتلين المحتسبين طمعا فيما أعده لعباده الذين أنعم عليهم من النبيئين والصديقين والشهداء والصالحين. فسالت ينابيع الكلمة الصادقة المعبرة عن سمو همة المرأة المؤمنة المجاهدة المعرضة عن زخرف الحياة الدنيا، المتعلقة بالنعيم الخالد غير عابئة بالمصائب والشدائد.

استحضار المناسبات الدينية واصطفاء المناجاة والدعاء

استحضرت الشاعرة أمينة قطب في شعرها المناسبات الدينية، وأعلنت من خلالها ارتباطها بدينها، والتزامها بقيمه الإسلامية، وقد نظمت الشاعرة في البعض من المناسبات الدينية، ومن ذلك قصيدة للشاعرة بعنوان: "مع ليلة القدر" تقول فيها:

ليلة القدر خبريني، بماذا سوف ألقاك كيف أخفي شجوني؟
كيف أخفي الهموم والقلب باك وغزير الدموع ملء جفوني
كنتُ الْقَاكِ قبل ذَاكَ بقلبٍ مشرق بالرجاء عَذب الحنينِ
ونعيمُ الرضا بأيام عُمرٍ تتراءى لخاطري الممنونِ
قد أراد الفجار أن يجعلوها رهن حب في الله أو نصر دينِ

(قطب، ١٩٨٥: ٥٢-٥٣)

وإذا تأملنا المقطوعة السابقة وجدنا أن الشاعرة كثفت من الكلمات التي تعبر عن حالته الشعورية والنفسية وقد وفق الشاعر في توظيفها لتنقل هذا الإحساس. وتزداد المناجاة عند الشاعرة المؤمنة الصابرة المحتسبة في الزمن المبارك مع ليلة القدر، وإن كان ذلك الزمن يؤجج ذكرى يوم الفراق:

وإذا القلب والديار خَواءٌ يبعث الليل في دجاها شُجوني
وطيوف الذكرى تروح وتغدو في حريق للقلب يدمي جفوني
أتعزى بالذكر أن (كمالاً) قد شرى بالحياة مجداً لديني
ليلة القدر؟ أي ذكرى تراها تتراءى لخاطري وعيوني؟!
أي ذكرى تعيدها اليوم لقيا ك وأي استثارة للحنينِ؟!

(المصدر نفسه: ٥٤)

في الأبيات الستة السابقة نلمس الحس الوجداني واضحا جليا لدى الشاعرة، وهي تسرد حنينها الخالدة، ويجعلنا نتعاطف مع أحداثها إذ لم تقف في حدود سردها. من كمال إيمان المسلم توجهه لربه بالدعاء، طالبا منه الرحمة والهداية والنجاة ، وهذا دليل على رسوخ العقيدة، وعقيدة المسلم تحتم عليه التوجه لربه بالدعاء، مناجاة تصدر من قلب ممتلئ بالإيمان، زاخر بعاطفة الخوف والرجاء، كما أنها تضرع حقيقي، متدفق من قلب طاهر فالشاعرة تقف في هذا المحراب الإلهي متضرعا إلى ربه، فهو المعين والنصير:

سوف ألقاك بالدّعاء لربّي — أن يكون الإيمان ملءَ يقيني
أن يكون الصبر الجميل لخطبي — منحة الله، في غدي تُنجيني
وعزائي أنّ الحياة ستمضي — وسألقاه في غدٍ، بعد حينِ
فتعالى يا ليلة القدر هيَّا — أقبلي، فالدّعاء خير معين

(المصدر نفسه: ٥٥)

إنها كلمات تحمل شحنة من العواطف. وقد وظفها الشاعرة لتنقل هذا الإحساس، إحساس التذلل والخضوع بين يدي المولى. قد امتلأ ديوان االأديبة أمينة قطب بالأدعية والابتهالات وتقف فيها شاعرتنا متضرعتا إلى الله؛ هي تشيد:

فاغفر الأمنياتِ يا ربّ عفوا — وأعنّي دوماً ببرد العزاء
لاتدعني للحُزن يطمس قلبي — لا تدعني أعيشُ دنيا الفناء
واجعل الحبَّ للبقاء المرجّى — في نعيم بعالم الأتقياء
برضاءٍ أنالُه منك يا ربّ — وأحيا في فيضه بالسَّماء

(المصدر نفسه: ٦٠)

والأشعار الّتي عرضنا لها بالدراسة تحققت في أكثره عناصر التجربة الشعرية الناجحة فتجاوزت المناسبة، وبلغت درجة الإبداع والتفوق لتوافر أبرز عنصرين فيه، وهما : سمو الأفكار، وحرارة وقوة العاطفة، العنصرين وتلازم فكر وعاطفة هو المقياس الأساسي والمسير الحقيقي للشعر فلا يرتفع الشعر الهادف إن فقد عنصر العاطفة والانفعال، ولا يسمو إذا تجرد من قيمته الفكرية وهدفه الرفيع، وتمرغ في الضلالة والفساد، وإن تحققت فيه العناصر العاطفية (بهجت: ١٩٨٢: ٧٦٧) وجل الشعر الذي عرضنا له بالدراسة توافرت له الفكرة الصالحة والعاطفة الصادقة، ومعيار القيمة في العاطفة (هو صدقها، أي قدرتها على أن تجعل العمل الفني يشق طريقه وسط زحمة الموجودات ليبرز بدلالة ويلوح برسالة. والصدق هنا ليس الصدق العلمي ولا الصدق الأخلاقي، لكنه الصدق الذي ينم على أن العمل الأدبي يخبر بشيء يتوافق مع الحياة ومع المحصلات الوجدانية دون أن يكون له أثر من شأنه أن يؤدي إلى النفور أو الشذوذ. إنه الصدق الفني الذي ينبع من منطق العمل الأدبي، أو من موضوعيته بكل أبعادها وتفصيلاتها) (كمال زكي، ب.ت: ٩٣) ولو نحن عمدنا إلى تطبيق هذا المعيار على الشعر الذي دارت حوله دراستنا لوجدناه متحققاً في جل الأغراض والموضوعات التي طرقها الشاعر.

العفة والنظافة

الأدب الإسلامي صورة من سلوك المسلم في القول والفعل، بمعنى أن يترفع في أسلوبه ولغته وبنائه الفني للعمل الأدبي عن الابتذال والفجاجة والسوقية والإثارة أو الإباحية، فهو يتكلم في كل القضايا التي تعن له، ويناقش كل الأمور التي يراها، ولكن بلغة أدبية راقية، تترك أثرها الطيب في نفس القارئ أو المتلقي. وكان من سمات التميز التي تميز بها الرسول هي الخلق الرفيع «وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ» (القلم: ۴)، وما كانت تصدر عنه كلمة نابية أو هابطة لأن المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، والمسلم

ليس بطعان ولا لعان ولا فاحش ولا بذيء، والقرآن الكريم يؤكد على كراهية الحق سبحانه للجهر بالسوء من القول إلا من ظلم ﴿**لا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا**﴾ (النساء/ ١٤٨).

والأدب النظيف هو الذي يلتقي مع عناصر الفطرة السليمة النقية التي لا تعرف الانحراف، وتلتقي في الوقت نفسه مع الإيمان الخالص الذي فطر الله الإنسان عليه (شاكر سعيد، ١٤١٣: ٦٨). ولا تعني النظافة والعفة عدم مناقشة القضايا المختلفة، وخاصة ما يتعلق بالجنس والعلاقة بين الرجل والمرأة، فهناك فرق بين التطرق إلى مثل هذه الموضوعات بأسلوب راق تمثلاً بأسلوب القرآن الكريم وأحاديث الرسول وبين معالجتها بأساليب هابطة أو فجة تجرح المشاعر وتكشف المستور من العورات. هناك بعض الكتاب أو الأدباء يجدون لذة في تحسين القبيح، وتقبيح الحسن، ويرون في ذلك رواجاً لأدبهم وكتاباتهم، ولكنهم يتركون في نفوس القراء والمتلقين آثارا بالغة السوء، وخاصة حين يجد القارئ المراهق مثلا اللص الذي يسرق رجلا ظريفاً، أو المنحرف الذي يمارس الرذيلة إنسانا ذا عاطفة ومظلوما ، فيتعاطف معه ويقلده إلى غير ذلك من الأساليب التي تجعل المتلقي يتعاطف مع المنحرف عن الفطرة السوية والأخلاق الفاضلة. يجب أن تنعكس روح الإسلام على الأحداث، فيراه الأديب المسلم بعين الإسلام التي ترى الحسن حسنا، والقبيح قبيحا. والعفة قاسم مشترك بين عائلة وآل قطب؛ صغراهم والأكبر، كبراهم والأصغر؛ أما أمينة فتلمس مشاعرها في حياء العذراء الخجول، فتقول فى قصيدتها ما يشبه مشاعر المراهقة:

فتشت علَّ الذكريات تصدني عنها وتهجرني دموع أنيني
فبحثت في عهد الشباب فلم أجد عملاً معيباً مخجلاً لجبينِ
عفّ اللسان، وعن حديثٍ هابطٍ تنأى وتبعد، مؤثراً لسكونِ

(أمينة، ١٩٨٥: ٢٠)

وتقول:

غير أن العهد ماضٍ بيننا مثلَ ما كنّا، على صدق اليقين
وكفانا أننا نمضي على ما تعاهدنا، لربِّ العالمين

(المصدر نفسه: ٤٠)

الشاعرة تحكي عن الحياء امرأة بما يقرر عنه الأسرة على كل حال حين تأجج المشاعر وفوران العاطفة، وحين نضجها واستقرارها. هى امرأة لا ترى من المروءة إحسان هندامها أو زينتها خارج منزل بالنظر إلى المرآة، فتقول في "النوال امسحور": ولقد اعتادت منذ زمن بعيد أن تذهب إلى المرآة عقب مجيئها من الخارج مباشرة لترى وجهها، وكيف كان في أثناء الطريق، إذا كانت تسنكف أن تخرج المرآة من حقيبتها وتنظر فيها وهى جالسة في الترام أو في أثناء المسير (قطب وآخرون،٢٠١٤: ٣٥).

الوسطية في العقل والعاطفة

تجلت الثنائية العقل والعاطفة بشكل الضدية خاص عند المذهبين الكلاسيكي والرومانسي، ثم اتسعت دائرتها، فاتخذت مناحي أكثر : غلوا عند أصحاب اتجاهات أخرى. ودعت الكلاسيكية إلى سيطرة العقل على الأدب سيطرة كاملة، وجعلت له السلطان الأكبر فالحسن ما حسنه العقل، والقبح ما قبحه العقل، وهو القسط المشترك بين بني البشر جميعا؛ ولذلك يعتمد حكمه، ويقبل رأيه. ونظر إلى العقل على أنه ما يعارض الخيال، ولعبة الإلهام الحرة(مندور، ١٩٩٨: ٤٥). وصحيح أن العقل الذي صدرت عنه الكلاسيكية ليس ذلك التفكير البارد الذي لا يمكن أن يدخل في الأدب، وإنما هو عقل حار، إلا أن الكلاسيكية قد أسرفت في تقدير دور العقل في الأدب على حساب العناصر الأخرى الهامة فيه، كالخيال والعاطفة، وذاتية الفرد، وجعلت المشاعر خاضعة كل الخضوع للعقل (غنيمى الهلال، ٢٠١٥: ٨). إن الرومانسية قد قابلت غلو الكلاسيكية في تقدير

دور العقل في العمل الأدبي بغلو مماثل أو أشد في تقدير دور العاطفة والخيال. وقد أسرف الرومانسيون إسرافا منقطع النظير في تمجيد المشاعر والعواطف والأحاسيس، ولا سيما مشاعر الحزن والألم، والخيبة، واليأس والإحباط، والعزلة والانطواء على الذات، وبالغوا في التشاؤم والإحساس بالغربة، وشاع في أدبهم ما عرف بمرض العصر، وأطلق على تلك الحالة من الشقاء الذي يولد لدى الإنسان نتيجة عجزه عن تحقيق ما يريد بسبب طاقاته القاصرة وإمكاناته المحدودة (قصاب، ۲۰۱۲: ۱۵۳). وخلاصة القول إن العقل والعاطفة، والعقل والخيال، في حالة صراع عند أصحاب هذين المذهبين، وهما على طرفي نقيض، وكأنهما لا يمكن أن يلتقيا أبدا، أو أن يقوم بينهما وفاق، وكأن كلا منهما لايعرف حدوده التي ينبغي أن يتوقف عندها، وكأن كلا منهما يدعي أنه وحده الذي يمتلك الحقيقة كلّها. إن منهج الأدب الإسلامي هو يقوم على الوسطية والاعتدال؛ فلا إفراط فيه ولا تفريط. إنه يضع كل عنصر من عناصر العمل الأدبي في موضعه المناسب، ويعطيه حقّه. والعمل الأدبي المتميز يقوم على عقل وعاطفة، وينبغي أن يقوم بينهما توازن لإنتاج عمل أدبي رفيع، فلا يجوز أن يغرق العمل الأدبي في العقلانية والأفكار الفلسفية الغامضة، ولا أن يشطح في الخيال، ويجمح في العاطفة. يقول الهاملتون، الفنان الحقيقي هو الذي يخلق لنفسه فعلا ولغيره بالقوة تجربة تأملية موحدة ذات طابع يتميز بدرجة كبيرة من الموضوعية (هاملتون،۱۹۶۳: ۴۷۸-۴۸۲). إن العقل يحفظ العمل الأدبي من الاضطراب والتشوش، ويهيئ له عنصرالإقناع والوضوح، وعنصر الانضباط والتوازن والعاطفة عنصر رئيس من عناصر العمل الأدبي؛ فالأدب تعبير فني عن تجربة شعورية شخصية بالعاطفة ينبض الأدب بالحياة، ويتدفق بالحرارة والحميمية، ويصل إلى المتلقي نفاذا مؤثرا. لا يتنكر الأدب الإسلامي إذن للعواطف والأحاسيس النبيلة الخيرة ولكنه يحوطها بسور من الدين والأخلاق، حتى لا تجمع وتطغى خارجة على العقيدة والعقل والمنطق. كما أن الأدب الإسلامي لا يتنكر للخيال ولا يقلل من شأنه؛ فهو أحد عناصر الأدب التي لا يقوم إلا بها؛ إذ الأدب – في جوهره – عمل تخييلي. وجميع أجناس الأدب محتاجة إلى الخيال؛ إذ هو الملكة التي تستطيع أن تقدم المعاني في صورة شائقة مبتكرة، وهو رديف العاطفة، وعون لها على التحقق، ومن وظائفه الكثيرة استنفادها والتعبير عنها. الشاعرة أمينة قطب لا تتنكر مواجدها وعواطفها ولا تقف ضدها لكن تضبطها بسياج من الدين والأخلاق.والآن نستمع لندا قلب المراة المشتاقة إلى زوجها، هذا البوح العاطفيّ الذي هزّ مشاعرها وحملها أن تغزّل:

هل ترانا نلتقي ام انها كانت اللقيا على أرض السرابِ؟
ثم ولّت و تلاشى ظلّها واستحالت ذكريات للعذابِ
هكذا يسأل قلبي كلما طالت الايام من بعد غيابِ
فإذا طيفك يرنو باسما وكأني في استماع للجوابِ
أولم نمضي على الحقِ معاً كي يعود الخير للأرض اليبابِ؟

(قطب، ۱۹۸۵: ۸۲)

ونرى في بقية قصيدتها كيف لخيال الأديبة ضابط من العقل الشرعيّ الذي أسسه الدين ولا يدع هذا الخيال ينطلق من غير أي ضابط من العقل والمنطق ولا تحوّل إلى ضرب من الوهم، والانفعالات الجامحه، والنزوات الطائشه والعواطف الهائجة المتدفقه التي لا يضبطها العقل، ولا تحتكم إلى منطق أو عرف:

ودفنّا الشوق في اعماقنا ومضينا في رضاء و احتسابِ
قد تعاهدنا على السيرِ معاً ثم اعجلتَ مجيباً للذهابِ
حين ناداني ربُّ منعم لحياة في جنان ورحابِ
ولقاء في نعيم دائم بجنود الله مرحى بالصحابِ

أيُّـهـا الـراحـل عُـذرًا في شِـــكـاتي فـإلى طـيـفِـك أنّات عـتـابِ
بإذن الله تـلـقـاني عـلـى ذلـك الـعـهـد، عـلـى شـطّ المـآبِ
(المصدر نفسه: ٨٤-٨٥)

النتائج

وقد وصلت الدراسة إلى نتائج يمكن تلخيصها كما يلي:

١. اتّبعت أمينة قطب، بوصفها الشاعرة الإسلامية، المبادئ الإسلامية في معالجتها للقضايا الاجتماعية والسياسية، وقد بدت ذلك بوضوح في جميع نتاجها الشعريه، وحين أنعم الله عليها بالمضي في طريق الله أن يأخذ كل ما تكتب من قصة أو شعر، الطابع الإيماني، وأن يكون تصورها وأحاسيسها ومشاعرها بعيدة كلها عن تصورات الجاهلية واتجاهاتها في التعبير، في النثر والشعر. وأن تمضي في إيجاد أدب إسلامي نظيف، لا يستغرق في لحظات الهبوط، في الكيان الإنساني ويسلط عليها الأضواء وحدها.

٢. ومما يستوقف القارئ كذلك ظاهرة الحزن والألم في شعرها، فهي وإن كان قد أبان عن آلامه وأحزانه في شعره كما يقوم به الرومنسيون إلا أن هذه الآلام قد نتجت عمّا حلّ بالأمّة الإسلامية خاصة المجاهدين، من مصائب وانتكاسات، ولكن، إنّ منهجها يقوم على الوسطية والاعتدال، وتضبطه بسياج من الدين والأخلاق.

٣. من أهم المضامين الشعرية عند الشاعرة، هي شعرية المقاومه و الجهاد، والعفة والنظافة، واستحضار المناسبات الدينية وإصطفاء المناجاة والدعاء، وإنّ الرؤية الإسلامية تمتد على ساحة التجربة الحية للشاعرة، في رؤيتها للحياة وما فيها من راحة وتعب، ونعيم وشقاء، وفي تواصلها مع الأشياء وإحيائها. ويظل ديوانها الشعري لا يمثل فراغ قلب ولا لهو حياة تظل وثائق تسجل تجارب الإنسان في صراعه مع الظلام والضلال ووثائق للأدب الإسلامي الذي يقدم نماذج بشرية حية حقيقية واقعية، تصور الإنسان بكل جوانبه، ولكن باستعلاء الإيمان الذي يحمي الشعلة أن تنطفئ، ويحمي القلب من ظلمات اليأس، ويحمي الروح من أسر المادة،، فتستشرف الآخرة التي هي دار القرار.

٤. من الظواهر البارزة في الشعر أمينة قطب، وضوح الفكرة في كثير من القصائد، والميل إلى المباشرة في التعبير، وغلبة التقرير على التصوير. ولعل من أسباب ذلك أن كثيراً من هذا الشعر جماهيري ينظم ليلقى، ويرتبط بعضه بمناسبات يكون العقل فيها مستيقظاً أكثر من العاطفة والقدرة التصويرية لدى الشاعر. ومن ذلك أيضاً أن كون الشعر الإسلامي «رسالياً» يجعل عدداً من الشعراء يحولون القصيدة إلى مقالة منظومة، ولكن هذا الحكم لا ينسحب على شعر شاعرتنا كله، وهناك لدى الشاعر الواحد تفاوت بين قصيدة وأخرى.

ملاحظات اخلاقی

مشارکت نویسندگان

سهم نویسندگان در تهیه و تدوین این اثر، متناسب با ترتیب درج نام آنان است.

اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش

در طول آماده‌سازی این اثر، نویسنده/نویسندگان از ChatGPT، مدل GPT-6 Thinking، به منظور تهیه چکیده مبسوط و اصلاح فرمت منابع بر اساس APA، استفاده کرده‌اند. پس از بهره‌گیری از این ابزار، نویسنده/نویسندگان مطالب تولیدشده را در صورت نیاز بررسی، اصلاح و ویرایش کرده و مسئولیت کامل محتوای نهایی اثر را بر عهده می‌گیرند.

تعارض منافع

بنا بر اظهار نویسندگان این مقاله تعارض منافع ندارد.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

داده‌های پژوهش حاضر از طریق درخواست از نویسندگان قابل دسترسی است.

سپاسگزاری

از داوران محترم به خاطر نظرات ارزشمندشان سپاسگزاری می‌شود.

منابع (المصادر)

الباشا، عبد الرحمن رأفت. (١٩٨٥). *المذهب الإسلامي في الأدب والنقد*. مطبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

بهجت، مجاهد مصطفى. (١٩٨٢). *التيار الإسلامي في شعر العصر العباسي الأول*. منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الدينية.

جرار، مأمون فريز. (٢٠١٥أ). *دراسات في الأدب الإسلامي*. دار المأمون للنشر والتوزيع.

جرار، مأمون فريز. (٢٠١٥ب). *رحلة مع الأدب الإسلامي: تنظيرًا وتطبيقًا*. دار المأمون للنشر والتوزيع.

حامد، حسان بشير حسان. (٢٠٢١). محمد قطب وجهوده في النقد الأدبي الإسلامي. *المجلة العربية مداد*، ٥(١٤)، ١٠٣–١٣٨. https://doi.org/10.21608/mdad.2021.184425

خدرج، زهرة وهيب. (٢٠١٤). *نساء عظيمات يصنعن التاريخ*. جامعة النجاح الوطنية.

خليل، عماد الدين. (٢٠٠٧). *مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي*. دار ابن كثير.

رحماني، أحمد. (٢٠٠٤). *النقد الإسلامي المعاصر بين النظرية والتطبيق*. مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية.

رحماني، الطيب. (٢٠٢٣، ٣٠ مارس). *شعرية السجن والشهادة في ديوان «رسائل إلى شهيد» لأمينة قطب*. منار الإسلام. https://islamanar.com/letters-to-a-martyr/

زكي، أحمد كمال. (د.ت.). *النقد الأدبي الحديث: أصوله واتجاهاته*. دار النهضة العربية للطباعة والنشر.

سعيد، محمود شاكر. (١٤١٣هـ). *في الأدب الإسلامي*. دار المعراج الدولية للنشر.

عدس، محمد يوسف. (٢٠١٧، ٢٧ يوليو). أمينة قطب وعائلتها: قصة بلاء وابتلاء. *الشعب*. https://www.myades.com/Articles/DataFiles/Others/50159.pdf

قصاب، وليد. (٢٠٠٨). *من قضايا الأدب الإسلامي*. دار الفكر.

قصاب، وليد. (٢٠١٢). *الوسطية في منهج الأدب الإسلامي*. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

قطب، أمينة. (د.ت.–أ). *في تيار الحياة: مجموعة الأقاصيص*. دار مصر للطباعة.

قطب، أمينة. (د.ت.–ب). *في الطريق*. دار الفكر.

قطب، أمينة. (١٤٠٥هـ). *رسائل إلى شهيد*. دار الفرقان.

قطب، أمينة. (١٩٨٨). خواطر إلى سيد. *مجلة المجتمع*، (٨٨٣).

قطب، حميدة، وقطب، أمينة، وقطب، محمد، وقطب، سيد. (٢٠١٥). *الأطياف الأربعة*. مركز الإعلام العربي.

قطب، سيد. (١٩٩١). *في التاريخ: فكرة ومنهاج* (الطبعة التاسعة). دار الشروق.

قطب، سيد. (٢٠٠٢). *خصائص التصور الإسلامي ومقوماته* (الطبعة الخامسة عشرة). دار الشروق.

قطب، محمد. (١٤٠٣هـ). *منهج الفن الإسلامي* (الطبعة السادسة). دار الشروق.

قميحة، جابر. (٢٠١١). *دراسات في الأدب الإسلامي*. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

الكيلاني، نجيب. (١٩٨٧). *الإسلامية والمذاهب الأدبية*. مؤسسة الرسالة.

الكيلاني، نجيب. (١٩٩٢). *مدخل إلى الأدب الإسلامي* (الطبعة الثانية). دار ابن حزم.

المجذوب، محمد. (١٩٩٢). *علماء ومفكرون* (الطبعة الرابعة). دار الشواف.

مندور، محمد. (١٩٩٨). *الأدب ومذاهبه*.

ميرزازاده، بهمن، وأحمدي، عبد الحميد، وعبدالله زاده، فؤاد. (٢٠٢١). مبادئ الإسلامي في أشعار مأمون فريز جرار. *دراسات في اللغة العربية وآدابها*، ١١(٣٢)، ١٠٩–١٢٨.

الندوي، محمد الرابع الحسني. (١٩٨٥). *الأدب الإسلامي وصلته بالحياة مع نماذج من صدر الإسلام*. مؤسسة الرسالة.

النيسابوري، مسلم بن الحجاج. (٢٠٠٦). صحيح *مسلم* (الطبعة الثالثة عشرة). دار الحديث.

هاملتون، روستريفور. (١٩٦٣). *الشعر والتأمل* (محمد مصطفى بدوي، مترجم). وزارة الثقافة المصرية.

هلال، محمد غنيمي. (٢٠١٥). *الرومنطيقية*. نهضة مصر للطباعة والتوزيع.

References

Adas, M. Y. (2017, July 27). Amina Qutb and her family: A story of affliction and ordeal. *Al-Sha'b*. https://www.myades.com/Articles/DataFiles/Others/50159.pdf [in Arabic]

Al-Basha, A. R. R. (1985). *The Islamic school of literature and criticism*. Matba'at Jami'at al-Imam Muhammad ibn Sa'ud al-Islamiyyah. [in Arabic]

Al-Kilani, N. (1987). *The Islamic orientation and literary schools*. Mu'assasat al-Risalah. [in Arabic]

Al-Kilani, N. (1992). *An introduction to Islamic literature* (2nd ed.). Dar Ibn Hazm. [in Arabic]

Al-Majdhub, M. (1992). *Scholars and thinkers* (4th ed.). Dar al-Shawwaf. [in Arabic]

Al-Nadwi, M. R. H. (1985). *Islamic literature and its relationship to life, with examples from early Islam*. Mu'assasat al-Risalah. [in Arabic]

Al-Naysaburi, M. ibn al-Hajjaj. (2006). *The authentic collection of Muslim* (13th ed.). Dar al-Hadith. [in Arabic]

Bahjat, M. M. (1982). *The Islamic current in the poetry of the first Abbasid period*. Manshurat Wizarat al-Awqaf wa-al-Shu'un al-Diniyyah. [in Arabic]

Hamid, H. B. H. (2021). Muhammad Qutb and his contributions to Islamic literary criticism. *Al-Majallah al-'Arabiyyah Midad, 5*(14), 103–138. https://doi.org/10.21608/mdad.2021.184425 [in Arabic]

Hamilton, G. R. (1963). *Poetry and contemplation* (M. M. Badawi, Trans.). Wizarat al-Thaqafah al-Misriyyah. [in Arabic]

Hilal, M. G. (2015). *Romanticism*. Nahdat Misr lil-Tiba'ah wa-al-Tawzi'. [in Arabic]

Jarrar, M. F. (2015a). *A journey with Islamic literature: Theory and practice*. Dar al-Ma'mun lil-Nashr wa-al-Tawzi'. [in Arabic]

Jarrar, M. F. (2015b). *Studies in Islamic literature*. Dar al-Ma'mun lil-Nashr wa-al-Tawzi'. [in Arabic]

Khadraj, Z. W. (2014). *Great women who make history*. Jami'at al-Najah al-Wataniyyah. [in Arabic]

Khalil, I. al-D. (2007). *An introduction to the theory of Islamic literature*. Dar Ibn Kathir. [in Arabic]

Mandur, M. (1998). *Literature and its schools*. [in Arabic]

Mirzazadeh, B., Ahmadi, A., & Abdollahzadeh, F. (2021). Islamic principles in the poetry of Ma'mun Fariz Jarrar. *Dirasat fi al-Lughah al-'Arabiyyah wa-Adabiha, 11*(32), 109–128. [in Arabic]

Qassab, W. (2008). *Issues in Islamic literature*. Dar al-Fikr. [in Arabic]

Qassab, W. (2012). *Moderation in the approach to Islamic literature*. Wizarat al-Awqaf wa-al-Shu'un al-Islamiyyah. [in Arabic]

Qumayhah, J. (2011). *Studies in Islamic literature*. Wizarat al-Awqaf wa-al-Shu'un al-Islamiyyah. [in Arabic]

Qutb, A. (n.d.-a). *In the current of life: A collection of short stories*. Dar Misr lil-Tiba'ah. [in Arabic]

Qutb, A. (n.d.-b). *On the road*. Dar al-Fikr. [in Arabic]

Qutb, A. (1405 AH). *Letters to a martyr*. Dar al-Furqan. [in Arabic]

Qutb, A. (1988). Reflections addressed to Sayyid. *Majallat al-Mujtama'*, (883). [in Arabic]

Qutb, H., Qutb, A., Qutb, M., & Qutb, S. (2015). *The four specters*. Markaz al-I'lam al-'Arabi. [in Arabic]

Qutb, M. (1403 AH). *The methodology of Islamic art* (6th ed.). Dar al-Shuruq. [in Arabic]

Qutb, S. (1991). *On history: An idea and a method* (9th ed.). Dar al-Shuruq. [in Arabic]

Qutb, S. (2002). *The characteristics and foundations of the Islamic worldview* (15th ed.). Dar al-Shuruq. [in Arabic]

Rahmani, A. (2004). *Contemporary Islamic criticism between theory and practice*. Markaz al-Malik Faysal lil-Buhuth wa-al-Dirasat al-Islamiyyah. [in Arabic]

Rahmani, A. T. (2023, March 30). *The poetics of imprisonment and martyrdom in Amina Qutb's collection "Letters to a martyr."* Manar al-Islam. https://islamanar.com/letters-to-a-martyr/ [in Arabic]

Sa'id, M. S. (1413 AH). *On Islamic literature*. Dar al-Mi'raj al-Dawliyyah lil-Nashr. [in Arabic]

Zaki, A. K. (n.d.). *Modern literary criticism: Its foundations and trends*. Dar al-Nahdah al-'Arabiyyah lil-Tiba'ah wa-al-Nashr. [in Arabic]

Journal of
Islamic Literary Studies

Online ISSN: 2783-5049
Journal Homepage: https://jilr.uok.ac.ir/

Reading Qur'anic Ruku Divisions as Paragraphs and Applying This Approach to the Eleventh Ruku of Surah al-Nahl

Zahra Rafei Majoomerd[1], Ahmad Zarezardini[2]✉, Yahya Mirhoseini[3]

1. M.A. in Quran and Hadith Sciences, Meybod University, Meybod, Iran. Email: zahra1379rafiei@gmail.com
2. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Meybod University, Meybod, Iran. Email: zarezardini@meybod.ac.ir
3. Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Meybod University, Meybod, Iran. Email: mirhoseini@meybod.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Receive Date: 27 March 2025
Revise Date: 13 June 2025
Accept Date: 13 July 2025
Available Online: 13 July 2025

Keywords:
Quranic rukus;
Surah al-Nahl;
semantic layers of the Quran;
exegetical segmentation;
paragraph;
thematic units of the Quran

ABSTRACT

Objective: Ruku is one of the divisions of the Quranic text. According to one view, its origins date to the time of the Prophet Muhammad, while evidence indicates that it received attention in earlier centuries. This study examines the eleventh ruku of Surah al-Nahl, comprising verses 77–83, as a paragraph. It seeks to offer a new approach to studying Quranic rukus and to provide a basis for identifying layers of meaning through the examination of Quranic discourse units.

Method: The study adopts a descriptive-analytical approach. It first identifies the principal theme or central topic of the selected ruku and explains its semantic independence as a textual unit. It then compares the boundaries of this ruku with the contextual divisions adopted by seven Quranic commentators for the same passage. Through this comparison, the study examines the distinctive features and advantages of ruku-based segmentation, focusing on how the delimitation of a passage affects the coherence and interpretation of its content.

Results: The findings indicate that the commentators' differing contextual divisions present several interpretive problems within the passage examined. These include imprecise understanding of the text and obscuring its principal purpose, thematic heterogeneity and disproportion between topics, loss of connections between discussions, intermingling of content, and disruption of the meaning conveyed by the discourse. The comparison highlights the importance of textual boundaries in preserving relationships among topics. It also shows how differences in segmentation can affect the recognition of a passage's central theme and its treatment as a coherent semantic unit.

Conclusion: The study concludes that these interpretive difficulties arise from a more fundamental problem: insufficient attention to the opening and closure of discourse. Carefully determining where a textual section begins and ends can assist in identifying Quranic semantic units, paragraphs, or discourse units. Accordingly, examining ruku boundaries offers a basis for reconsidering the organization of the selected passage and clarifying the relationship between textual segmentation, thematic coherence, and the understanding of Quranic discourse.

Cite this article: Rafiei Majumard, Z., Zare Zardini, A., & Mirhosseini, Y. (2026). Reading Qur'anic Ruku divisions as paragraphs and applying this approach to the eleventh Ruku of Surah al-Nahl. *Journal of Islamic Literary Studies*, *5*(2), 21-41. https://doi.org/10.22034/jilr.2025.143399.1248

© The Author(s) retain the copyright.
DOI: https://doi.org/10.22034/jilr.2025.143399.1248

Publisher: University of Kurdistan.

Introduction

Ruku denotes a thematic division of the Quran comprising verses organized around a common subject. Unlike divisions based on relatively fixed textual length, its boundaries are associated with changes in meaning and discourse. Although one historical view traces this arrangement to the Prophet Muhammad, both its origins and the number of rukus have been discussed differently in the literature. The present study adopts the division into 555 thematic units, within which Surah al-Nahl contains sixteen rukus. It approaches these units through paragraph theory, emphasizing their relative semantic independence and their connections within the larger surah. The research examines the eleventh ruku of Surah al-Nahl, verses 77–83, as a paragraph. This passage brings together resurrection, divine knowledge and power, human cognition, and material blessings. Its thematic diversity provides an opportunity to investigate how apparently different subjects contribute to a unified argument. The study asks how a paragraph-based reading reveals verbal and semantic coherence and what interpretive difficulties arise when commentators adopt different textual boundaries. Its objective is to clarify the contribution of ruku-based reading to identifying Quranic discourse units and their layers of meaning.

Methodology

The study employs a descriptive-analytical method grounded in the relationship between thematic segmentation and paragraph organization. A paragraph is understood as a relatively independent semantic unit whose sentences develop a central idea while maintaining connections with surrounding units. The analysis identifies the topic sentence, supporting statements, concluding statements, and transitional expressions within verses 77–83. It examines their contribution to the passage's governing theme and compares the selected ruku with adjacent passages to distinguish continuity of discourse from identity of subject.

The second stage compares the ruku boundaries with contextual divisions discussed in seven commentators' interpretations. The comparison considers where each interpretive unit begins and ends, whether its opening establishes the central proposition, and whether its conclusion completes that proposition. Particular attention is given to excluding verse 77, incorporating material from the preceding ruku, or extending the passage beyond verse 83. The analysis evaluates the consequences of these decisions for thematic proportion, connections between statements, and the identification of the passage's principal purpose.

Results

The paragraph-based reading identifies verse 77 as the topic sentence, establishing divine possession of the unseen and unrestricted power, including the power to bring about resurrection. Within the article's interpretation, the reference to divine knowledge addresses the question of how dispersed bodily elements can be known after death, while divine omnipotence addresses their reassembly. Verses 78–81 function as supporting statements, developing this proposition through human faculties of knowledge, the flight of birds, and provisions for habitation, clothing, and protection. Their diversity therefore contributes to an overarching account of divine knowledge and power. The study also identifies an ordered correspondence between the assertions of knowledge and power in verse 77 and the description of birds and their divine sustenance in verse 79.

A more integrated reading organizes these supporting statements around different dimensions of the unseen. The study distinguishes matters withheld from human knowledge, particularly the Hour, from hidden capacities that humans can discover through hearing, sight, and thought. It tentatively interprets the reference to birds as a challenge to divination through their flight, contrasting such practices with knowledge acquired through the faculties God provides. The repeated expression jaala directs attention to useful capacities embedded in created things. Animal skins, wool, hair, mountain shelters, and protective garments exemplify resources

whose benefits require recognition, adaptation, or processing. The article thus distinguishes this passage's emphasis from earlier descriptions of immediately usable blessings.

Verses 82–83 provide the conclusion: the Prophet's responsibility is clear communication, while rejection can persist despite recognition of divine blessings. The article therefore locates the problem in human response rather than an absence of evidence or cognitive resources. The final reference to disbelievers also supplies a transition to verses 84–89, which address their eschatological situation. This lexical connection preserves continuity without eliminating the semantic independence of the two units. The passage consequently exhibits an identifiable opening, development, and closure, while remaining connected to the surrounding discourse.

The comparison with commentary divisions identifies imprecise interpretation, obscured purpose, thematic imbalance, weakened connections, intermingled discussions, and disruption of semantic unity. Beginning at verse 78 separates the supporting material from its governing proposition and, according to the study, complicates the relationship between divine agency and natural causes in explaining birds' flight. Including verses 75–76 imports examples belonging to the preceding argument, whereas extending the unit to verses 89 or 90 combines distinct discussions or interrupts another developing subject. These differences appear in the treatment of verses 78–89 in Anwar-e Derakhshan and Ahsan al-Hadith, verses 75–90 in Safwat al-Tafasir, and verses 75–83 in Min Huda al-Quran. Divisions ending at verse 83 retain an appropriate conclusion even when their openings differ. The criticism therefore concerns particular boundary decisions rather than treating every aspect of an alternative division as equally problematic.

Conclusion

The study concludes that verses 77–83 constitute a coherent paragraph whose varied subjects are organized through divine knowledge, power, and possession of the unseen. Identifying the functions of individual verses clarifies how epistemic faculties, observable phenomena, and material resources support this central theme. It also explains how the passage reaches a conclusion concerning recognition and denial before transitioning to the following discourse. Reading the ruku as a semantic unit makes its internal organization and relative independence more explicit.

The interpretive problems examined are traced to insufficient attention to the opening and closure of discourse. Removing an introductory proposition, attaching an inappropriate conclusion, or combining distinct units can obscure the relationships that guide interpretation. Conversely, attending to ruku boundaries helps preserve the relationship between a central claim, its supporting material, and its conclusion. The contribution of this case study is to connect the traditional organization of Quranic rukus with paragraph analysis, demonstrating how textual delimitation can assist the recognition of coherent discourse units and the interpretation of their interrelated meanings.

فصلنامه
مطالعات ادب اسلامی
شاپا الکترونیکی: ۲۷۸۳-۵۰۴۹
Journal Homepage: https://jilr.uok.ac.ir/

خوانش رکوعات قرآن به مثابه پاراگراف (بند) و کاربست آن بر رکوع یازدهم سوره نحل

زهرا رفیعی مجومرد[۱]، احمد زارع زردینی[۲]✉، یحیی میرحسینی[۳]

۱. کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه میبد، میبد، ایران. ایمیل: zahra1379rafiei@gmail.com
۲. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران. ایمیل: zarezardini@meybod.ac.ir
۳. دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه میبد، میبد، ایران. ایمیل: mirhoseini@meybod.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقاله پژوهشی

تاریخچه مقاله:
تاریخ دریافت: ۰۷ فروردین ۱۴۰۴
تاریخ بازنگری: ۲۳ خرداد ۱۴۰۴
تاریخ پذیرش: ۲۲ تیر ۱۴۰۴
تاریخ انتشار: ۲۲ تیر ۱۴۰۴

کلیدواژه‌ها:
رکوعات قرآنی؛
سوره نحل؛
لایه‌های معنایی قرآن؛
سیاق‌بندی تفسیری؛
پاراگراف (بند)؛
واحدهای موضوعی قرآن

چکیده

هدف: رکوع یکی از تقسیم‌بندی‌های متن قرآن کریم است که بر اساس یک دیدگاه، پیشینه آن به عصر پیامبر اکرم (ص) بازمی‌گردد و شواهدی نیز از توجه به آن در سده‌های پیشین وجود دارد. پژوهش حاضر با هدف بررسی و تحلیل رکوع یازدهم سوره نحل، شامل آیات ۷۷ تا ۸۳، به‌مثابه یک پاراگراف انجام شده است. این بررسی می‌کوشد دریچه‌ای تازه به مطالعه رکوعات قرآن بگشاید و زمینه‌ای برای شناسایی لایه‌های معنایی متن از طریق بررسی واحدهای گفتار قرآنی فراهم سازد.

روش پژوهش: پژوهش با رویکرد توصیفی ـ تحلیلی انجام شده است. در مرحله نخست، مضمون اصلی یا موضوع محوری رکوع منتخب شناسایی و استقلال معنایی آن به‌عنوان یک واحد متنی تبیین شده است. سپس، محدوده آیات این رکوع با سیاق‌بندی هفت مفسر در همین بخش از سوره نحل مقایسه شده است. این مقایسه با تمرکز بر نقش مرزبندی متن در انسجام مطالب و چگونگی فهم آن‌ها، وجوه تمایز و امتیاز رکوع‌بندی را بررسی می‌کند و نسبت میان تعیین حدود یک بخش و تشخیص وحدت معنایی آن را مورد توجه قرار می‌دهد.

یافته‌ها: یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که سیاق‌بندی‌های متفاوت مفسران در محدوده بررسی‌شده با مشکلاتی در فهم و تبیین متن همراه بوده است. این مشکلات عبارت‌اند از فهم غیردقیق متن و مخدوش‌شدن هدف اصلی آن، ناهمگونی و عدم تناسب میان مباحث، ازبین‌رفتن ارتباط میان موضوعات، درهم‌آمیختگی مطالب و شکسته‌شدن دلالت کلام. مقایسه این تقسیم‌بندی‌ها اهمیت تعیین حدود متن را در حفظ پیوندهای معنایی میان مباحث آشکار می‌سازد. همچنین، نشان می‌دهد که تفاوت در مرزبندی بخش‌ها می‌تواند بر تشخیص موضوع محوری و درک مجموعه آیات به‌عنوان یک واحد معنایی منسجم تأثیر بگذارد.

نتیجه‌گیری: پژوهش نتیجه می‌گیرد که اشکالات یادشده از مسئله‌ای بنیادی‌تر، یعنی بی‌توجهی به افتتاح و اختتام کلام، سرچشمه می‌گیرد. دقت در تعیین آغاز و پایان بخش‌های متن می‌تواند به شناسایی واحد معنایی، پاراگراف یا گفتار قرآنی کمک کند. بر این اساس، بررسی مرزهای رکوع، زمینه‌ای برای بازاندیشی در سازمان معنایی آیات مورد مطالعه فراهم می‌آورد و نسبت میان تقسیم‌بندی متن، انسجام موضوعی و فهم گفتار قرآنی را روشن‌تر می‌سازد.

استناد: رفیعی مجومرد، زهرا؛ زارع زردینی، احمد؛ و میرحسینی، یحیی. (۱۴۰۵). خوانش رکوعات قرآن به مثابه پاراگراف (بند) و کاربست آن بر رکوع یازدهم سوره نحل. *دراسات الأدب الإسلامی*، ۵(۲)، ۲۱-۴۱. https://doi.org/10.22034/jilr.2025.143399.1248

ناشر: دانشگاه کردستان.

© نویسندگان.

مقدمه

رکوع یکی از تقسیمات درونی و تفصیلی قرآن است که جمع آن رکوعات است. منظور از رکوع، بخش یا گروهی از آیات است که در یک موضوع آمده و اتحاد مضمونی دارند که با شروع آن موضوع، رکوع آغاز می‌گردد و با تغییروتحول کلام به موضوعی دیگر ختم می‌شود (خرمشاهی، ۱۳۷۷ش: ۱۱/۱). رمز رکوع «ع» است.

لازم به ذکر است در میان مصاحفی که از قرون اخیر به‌جامانده است کمتر مصحفی را می‌توان یافت که علامت رکوعات در آن درج شده باشد؛ درحالی‌که این علامت در مصاحف هندی و پاکستانی رواج دارد (لسانی فشارکی و مرادی زنجانی، ۱۳۹۴ش: ۴۵). به همین جهت در منابع علوم قرآنی، مباحث مفصلی در این زمینه یافت نمی‌شود (همان: ۴۵). از دیگر علت‌های بی‌توجهی به تقسیم‌بندی رکوعات را می‌توان ناشی از بی‌توجهی ملک فاروق، پادشاه مصر، در «مصحف امیری» خود دانست؛ چراکه بعدها این مصحف، شهرت یافته و مبنای چاپ و نشر مصاحف دیگر در جهان اسلام قرار گرفت (همان: ۱۰۰). این بی‌توجهی به علامت‌گذاری رکوعی قرآن، روی مصاحف کشور جمهوری اسلامی ایران نیز اثر گذاشت و به همین دلیل است که اکثر قرآن‌های چاپی موجود، فاقد این علامت هستند؛ بر اساس مشاهداتی که در این زمینه انجام شده است، بیشترین توجه به این نشانه‌گذاری، در بین مصاحف هندی و پاکستانی یافت می‌شود (رفیعی مجومرد، زارع زردینی و میرحسینی، ۱۴۰۳ش: ۱۶).

این پژوهش سعی دارد تا با بررسی رکوع یازدهم سوره نحل در کنار نشان‌دادن اهمیت خوانش رکوعی سوره‌های قرآن، پیامدها و آسیب‌های بی‌توجهی به این امر را در سیاق‌بندی مفسران بیان کند.

پژوهش حاضر به شیوه توصیفی – تحلیلی نگاشته شده است، به این صورت که ابتدا خوانش رکوع یازدهم سوره نحل مورد بررسی قرار می‌گیرد که در این نوع خوانش ضمن بیان ارتباط بین آیات و یافتن موضوع اصلی هر رکوع، وجه شباهت‌ها و اختلافات رکوع یازدهم با رکوع پیشین خود، به‌منظور یافتن هدف و مقصود اصلی رکوع و نشان‌دادن تمایز معنایی و موضوعی رکوع بررسی می‌شود. پس از آن، شیوه ارتباط‌یابی و بررسی مضامین آیات در تفاسیر مختلف مورد تحلیل قرار گرفته و وجه امتیاز روش خوانش رکوعی، نسبت به سایر روش‌های فهم متون بیان می‌شود.

سؤالات پژوهش

مقاله حاضر با خوانش رکوع یازدهم سوره نحل به‌مثابه واحد معنا/پاراگراف در راستای پاسخ‌گویی به سؤالات زیر است:

۱. این رویکرد خوانشی، چگونه می‌تواند انسجام لفظی و معنایی آیات محدوده خود را نشان دهد؟

۲. مهم‌ترین آسیب‌های عدم توجه به این رویکرد در سیاق‌بندی مفسران کدام است؟

پیشینه پژوهش

به‌عنوان پیشینه‌ای از این مسأله، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

مقاله «تشخیص شباهت معنایی بین آیات قرآن با Doc2vec» نوشته منوا و همکاران (۲۰۲۱)، به بررسی ارتباط و شباهت معنایی میان آیات قرآن کریم با استفاده از تکنیک‌های مدرن پردازش زبان طبیعی(NLP) ، به‌ویژه جاسازی‌های Doc2vec پرداخته است که بر اساس آن آیات به‌صورت دوبه‌دو مورد بررسی قرار گرفته و بر اساس آن ارتباط یا عدم ارتباط آیات به‌دست‌آمده است. نتایج نشان داده که ۳۰۷۹ جفت آیه از نظر معنایی مرتبط هستند. بااین‌وجود، این روش باوجود داشتن مزایا نمی‌تواند هدف کلی ای که یک سوره در پی اثبات یا تذکر و یادآوری است را نشان دهد.

مقاله «مصطلح الرکوع فی المصاحف مدلوله، نشأته و أقوال العلماء فیه» نوشته السندی (۱۴۳۷)، به پدیده تاریخی و منحصر به فرد تقسیم قرآن به «رکوع» در مصاحف بخاری و ماوراءالنهر پرداخته، منشأ و معنای آن را بررسی می‌کند و با روش توصیفی – تحلیلی دیدگاه‌های مختلف علما را در این زمینه تحلیل می‌نماید. نتایج بیانگر آن است قدیمی‌ترین کاربرد اصلاح رکوع مربوط به مناطق آسیایی مرکزی به‌ویژه بخارا و اطراف آن است. ضمن اینکه شمارش رکوع‌ها (تعداد بخش‌های تقسیم‌شده قرآن به این شکل) در میان علمای مختلف متفاوت بوده است.

مقاله «بررسی نظم در سوره‌های قرآن؛ کوششی در جهت کشف نظم در سوره یاسین» نوشته زارع زردینی (۱۳۹۵)، با روش تحلیل شکلی – محتوایی سعی دارد تحولی در واحد نظم، از آیات به سوره‌ها، از ساده به پیچیده و از واحدهای لفظی و معنایی واژگان به پاره متن‌ها را ایجاد کند. به همین منظور چینش آیات در رکوعات سوره یاسین مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. نتایج بیان می‌دارد که سه موضوع توحید، معاد و رسالت در این سوره خودماناست[۱] یعنی هم پیکره اصلی سوره و هم در جزئیات متبلور شده و نظم موجود در آن پیچیده است.

مقاله «گونه‌شناسی ساختار چینش آیات در رکوعات قرآنی (مطالعه موردی سوره بقره)» نوشته زارع زردینی؛ لسانی فشارکی و خلیلی (۱۳۹۸)، با هدف شناسایی انواع الگوهای گفته پردازی در رکوعات سوره بقره نگاشته شده است. این پژوهش با استفاده از روش‌های مختلف تحلیل شکلی و محتوایی و نیز روش‌های نقد متن، به بررسی الگوهای حاکم بر رکوعات سورهٔ بقره می‌پردازد و نتایج حاکی از این است که این شیوه تحلیل محتوایی و پرداختن به الگوهای گفته پردازی در مورد سایر سوره‌ها نیز مطابقت دارد و حتی ممکن است الگوهایی فراتر از این مقاله در آنان یافت شود.

مقاله «ساختارشناسی سوره مبارکه فتح در پرتو بلاغت سامی[۲] با تأکید بر تقسیم قرآن به ۵۵۵ واحد موضوعی (رکوعات)» نوشته زارع زردینی؛ صحرایی اردکانی و جنتی فیروزآبادی (۱۴۰۰)، الگوی بلاغت سامی را در سوره مبارکه فتح با روش تحلیل بلاغی را مورد بررسی قرار داده است. به همین منظور از محدوده ابتدا و انتهای رکوعات این سوره استفاده‌شده تا ساختار بیان مطالب خصوصاً نظم متقارن و معکوس را به‌خوبی نشان دهند. در واقع این مقاله به بررسی الگوی بلاغت سامی در سوره مبارکه فتح با روش تحلیل بلاغی پرداخته است و نتایج نشان می‌دهد که چینش رکوعات در این سوره کاملاً منطقی است و از الگوی بلاغت سامی پیروی می‌کند و هر یک از رکوعات نظم دقیق و مشخصی داشته و مفاهیم منسجمی را القا می‌کنند.

مقاله «رکوعات قرآنی از پیشینه تاریخی تا کاربست‌ها در فرهنگ اسلامی» نوشته صادقی تورانپشتی؛ میرحسینی و زارع زردینی، احمد (۱۴۰۰)، پیشینه تاریخی رکوعات و کاربست آن در فرهنگ اسلامی را مورد بررسی قرار داده است. در واقع هدف این پژوهش، بیان ارتباط رکوعات با بحث پاراگراف‌بندی است. این پژوهش با روش توصیفی – تحلیلی می‌کوشد با استفاده از مطالعات خوانش متن، ارتباط رکوعات را با بحث پاراگراف‌بندی بررسی کند و نتایج می‌داد که رکوعات دقیقاً مترادف و همانند پاراگراف در مطالعات خوانش متن است و مبنای تقسیم‌بندی آیات یک سوره در قالب رکوعات، توجه به معناست.

کتاب «خلاصه قرآن رکوع به رکوع» نوشته اقبال (بی تا)، تمامی سوره‌های قرآن را به‌صورت رکوع به رکوع مورد بررسی قرار داده و از این طریق، باب آشنایی با موضوعات و مطالب درون سوره‌های قرآن را به‌صورت ساده و کلی فراهم کرده است. این کتاب که به زبان اردو نوشته شده است؛ مطالب قرآن را به نحوی بر پایه رکوعات جمع‌بندی کرده است که گویی یک طرح کلی از مطالب درون سوره‌های قرآن ارائه داده است.

پژوهش حاضر می‌کوشد تا در جهت تکمیل پژوهش‌های پیشین، از زاویه‌ای نو به تحلیل رکوع یازدهم سوره نحل بپردازد و آن را به‌عنوان واحدهای مستقل معنایی بازخوانی نماید. هم چنین می‌کوشد تا کاربرد رکوعات در تفسیر قرآن و وجه تمایز و برتری آن نسبت به تقسیم‌بندی‌های متنوع سایر مفسران را تحلیل و بررسی نماید. رکوع یازدهم سوره نحل ازاین‌جهت انتخاب شده است که مطالب متنوعی اعم از معاد، توحیدشناسی و ذکر نعمت‌های خداوند در راستای یک هدف واحد به کار می‌گیرد و تمامی اجزای یک پاراگراف که لازمهٔ یک متن استاندارد و علمی است را به طور کامل در ساختار خود نشان می‌دهد.

---

[۱] خودمانایی نوعی تئوری است که در آن هر جزئی از الگو همانند و متشابه کل است در واقع تمام ویژگی‌های کل در اجزایش وجود دارد و هر جزء می‌تواند نماینده کل باشد (زارع زردینی، ۱۳۹۵: ۳۳).

[۲] بلاغت سامی یکی از شیوه‌های بررسی نظم ساختاری است و بر ترکیب‌های اساسی زبان مانند توازی، مقابله معکوس و نظم محوری اتکا دارد و در تمام سطوح متن استفاده می‌شده است. بیان ساختارهای زبانی در سطوح گوناگون، وظیفه اصلی این شیوه تحلیل بلاغی بوده است؛ بنابراین هماهنگی اجزاء سوره‌ها در تناسب آن‌ها، تأثیر جنبه‌های ساختاری بر مضمون و محتوای ساختاری قرآن، نظم و ارتباط یابی از طریق واحدهای مشابه هم معنا، تمثیل، تضاد، ترادف و... از ویژگی‌های ادبی قواعد نظم متقارن در زبان سامی است (احمدیار و همکاران، ۱۴۰۰: ۲۷).

چارچوب نظری

رکوع

رکوع از نظر لغوی به معنای خم‌شدن و سرپایین آوردن (قرشی، ۱۳۷۱ش: ۱۲۰/۳)، انحناء و رکوع نماز است (جوهری، ۱۳۷۶ش: ۴/ ۲۷۵). راغب در این زمینه می‌گوید: رکوع به معنای خم‌شدن است. گاهی در هیئت نماز و گاهی در اشاره به تذلل و تواضع به کار می‌رود که آن تذلل ممکن است در عبادت باشد و یا غیر از آن (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق: ۱/ ۲۰).

رکوع یکی از اصلاحات کهن برای اشاره به‌نوعی تقسیم‌بندی و تعیین محدوده‌های متنی در سوره‌های قرآن است. قدیمی‌ترین استعمال واژه رکوع برای اشاره به بخشی از آیات قرآن در روایتی از عایشه است و در آن چنین بیان شده است:

«**حَدِيث عَائِشَة رَضِي الله عَنْهَا عَن رَسُول الله صلی‌الله عَلَيْهِ وَسلم لَو كَانَ لِابْنِ آدم واديانِ مِن ذَهَب لَتَمَنّى إِلَيْهِمَا ثَالِثا لَا يمْلَأ جَوف ابْن آدم إِلَّا التُّرَاب وَيَتُوب الله على من تَابَ وَقيل هَذَا كَانَ مِمَّا يُتْلَى فِي الْقُرْآن فِي سُورَة يُونُس فِي الرُّكُوع الثَّانِي أَو الثَّالِث**»[1] (ابن فرقد الشیبانی، الکسب: ۱/ ۶۱).

بر اساس یک نظر، قرآن کریم بر حسب تعلیم پیامبر اکرم (ص)، به ۵۵۵ واحد موضوعی تقسیم می‌شود. این تقسیم از قدیم‌الایام به رکوعات قرآنی مشهور بوده است و در بسیاری از نسخه‌های قرآنی با علامت «ع» (رکوع) در پایان هر قسمت مشخص شده است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۹ش: ۲۱۹/۱) که روی آخرین کلمه آیه آخر از هر بخش قرار می‌گیرد (روح‌بخش، ۱۳۸۹ش: ۱/ ۱۹). هر بخش متشکل از چند آیه که از نظر موضوع و معنا، به هم مرتبط هستند (اکبری، ۱۳۸۷ش: ۶۹). به‌عبارت‌دیگر از جمله تقسیم‌بندی‌های قرآن رکوع است که آن برخلاف سایر تقسیم‌بندی‌های قرآنی، طول و اندازه مساوی و معینی ندارند؛ بلکه هر رکوع فرازی چند از آیات قرآن است که معمولاً دارای محور موضوعی واحدی هستند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۵ش: ۱/ ۱۴۱). در واقع هر رکوع در قرآن، مبین قضیه‌ای خاص در هر سوره است و رکوعات بیشتر در سوره‌های بزرگ وجود دارد (روح‌بخش، ۱۳۸۹ش: ۱/ ۱۹). به همین جهت می‌توان گفت که تقسیم قرآن به رکوع، نوعی تقسیم‌بندی محتوایی قرآن کریم است.

در مورد تعداد رکوعات نظرات مختلفی وجود دارد از جمله نظر مشهور که تعداد آن را ۵۴۰ فقره ذکر نموده است (شیبانی و همکاران، ۱۴۰۹ق: ۱۴۶؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۹۱ش: ۱۲۵)، برخی نیز تعداد آن را ۵۵۶ عدد، مطابق با مصاحف چاپ شده هندی عنوان کرده‌اند (مستفید و دولتی، تقسیمات قرآنی و سور مکی و مدنی، ۱۶)، مدیر شانه‌چی بر اساس قرآن چاپ شده در سال ۱۲۷۴ که برگرفته از چاپ لایپزیک و به اهتمام ملامحمد جعفر تهرانی است؛ شماره رکوعات را ۵۸۴ ذکر کرده است (مدیر شانه‌چی، ۱۳۶۲ش: ۱۲۷-۱۷۴). محمد صباغ نیز تعداد آن را ۷۳۰ می‌پندارد (مستفید و دولتی، ۱۳۸۴ش، ۱۶). مبنای تحقیق در این پژوهش، تعداد ۵۵۵ واحد رکوعی قرآن کریم است که بر اساس آن، سوره نحل دارای ۱۶ رکوع خواهد بود (لسانی فشارکی و مرادی زنجانی، ۱۳۹۴ ش: ۶۱).

پاراگراف و ارتباط آن با خوانش متن

واژه پاراگراف برای اولین‌بار توسط فردی در دانشگاه آبردین پدید آمد. این کلمه ریشه یونانی دارد و آن برگرفته از para به معنای کنار و graph به معنای نوشته است. آن در ابتدا به‌عنوان ابزاری برای نشانه‌گذاری متن از آن استفاده می‌شد و به‌عنوان نمادی در حاشیه پاراگراف قرار داده می‌شد تا یک وقفه قابل‌توجه در تداوم گفتار را نشان دهد (rodagers, 1966, p. 178). آن در فارسی معادل با بند، قطعه، جزو و فقره به کار می‌رود (معین، ۱۳۸۷ش: ۱۵۸).

بند واحدی اطلاعاتی است که پیرامون اندیشه‌ای خاص که به آن اندیشه اصلی می‌گویند، شکل می‌گیرد. بند مطلوب، بندی است که خواننده بتواند از طریق ساخت و گستره آن، این اندیشه اصلی را به‌درستی دریابد (حرّی، ۱۳۶۰ش: ۵۷). به طور معمول یک پاراگراف وظیفه انتقال یک ایده مستقل یا یک مؤلفه خاص از یک مفهوم بزرگ‌تر را برعهده دارد (Šafranj,Bogdanović

[1] از عایشه روایت شده است که وی از رسول خدا نقل می‌کند که اگر برای انسان دو دره پر از طلا داشته باشد، باز هم سومی را طلب می‌کند و شکم انسان جز با خاک پر نمی‌شود و خداوند توبه بندگانش را می‌آمرزد و گفته شد این از آن چیزهایی است که در قرآن در رکوع دوم یا سوم سوره یونس تلاوت می‌شد.

& Bulatović, 2022, p.594)؛ به‌عبارت‌دیگر، پاراگراف‌ها بدنه نوشتار را می‌سازند و اگر بدنه هر نوشتاری را به صفحه شطرنج تشبیه کنیم، هر یک از خانه‌های سفید و سیاه صفحه، در حکم یک پاراگراف است (بابایی، ۱۳۹۶ش: ۱۷۲).

یک پاراگراف به طور معمول به‌عنوان گروهی از جملات تعریف می‌شود که یک ایده واحد (مفهوم، اندیشه و موضوع) را توضیح می‌دهد و با یک فاصله یا فرورفتگی از پاراگراف‌های دیگر در یک صفحه متن متمایز می‌شود (Šafranj, Bogdanović & Bulatović, 2022, p.594؛ اما لازم به ذکر است که در مطالعات علمی زبان‌شناسی کاربردی، چیزی فراتر از شکل ظاهری یک‌بند، موردنظر است. در واقع، یک گفتمان مکتوب، به‌عنوان رسانه‌ای برای بیان افکار نویسنده عمل می‌کند و اگر به طور مؤثری ساخته شده باشد، افکار نویسنده را به شیوه‌ای منطقی و منسجم به خواننده منتقل می‌کند (yu, 2022, p. 129). یک پاراگراف اساساً یک گزاره خاصی از متن را بیان کرده و متعاقباً آن را اثبات کرده و یا توضیح می‌دهد (Šafranj, Bogdanović & Bulatović, 2022, p.597).

به‌طورکلی هر پاراگراف، باید از نوعی استقلال برخوردار باشد. استقلال هر مطلبی نیز وابسته به استقلال هسته مرکزی آن است. پس هر پاراگرافی، توضیحاتی محدود و با جملاتی معدود درباره نکته‌ای است که اگرچه با نکات دیگر ارتباط زنجیروار دارد، از استقلال نسبی برخوردار است؛ بنابراین دور از واقع نیست اگر گفته شود: هر پاراگراف، یک یادداشت کوتاه و مستقل یا یک سکانس از یک فیلم بلند است (بابایی، ۱۳۹۶ش: ۱۷۳).

باتوجه‌به مباحث ذکر شده میان رکوعات و پاراگراف، مشابهت‌های زیادی یافت می‌شود. از جمله اینکه هر دو ساختمان یک متن، نوشته و یا یک سوره را می‌سازند و در کنار داشتن ارتباطی مؤثر، از استقلال معنایی برخوردار هستند و با تغییر موضوع، پاراگراف یا رکوع جدیدی را تشکیل می‌دهند. برای تقریب ذهنی علامت پاراگراف تورفتگی ابتدای متون در نظر گرفته شده است و رکوعات نیز با گذاشتن علامت «ع» در پایان محدوده آیات، نشانه‌گذاری شده است. در همین راستا برای یک پاراگراف مطلوب و مناسب قالبی در نظر گرفته شده است که رعایت آن در رکوعات قرآنی را مورد بررسی قرار داده تا از طریق آن، اشتباهات سیاق‌بندی‌های مفسران آشکار گردد.

تحلیل

بررسی ساختار پاراگراف

برخی معتقدند که پاراگراف‌ها قالب‌های ذهنی هستند که الزاماً آگاهانه نبوده؛ بلکه فطرتاً در ذهن نهفته و یا خود ذهن بر اساس تقلید از سخن دیگران آن را ایجاد می‌کند (امینی، ۱۳۸۹ش: ۵۷)، اما بر خلاف این دیدگاه که بر اساس آن ادعا می‌شود که پاراگراف از مقررات خاصی پیروی نمی‌کند؛ شروع هر بند با ارائه یک دیدگاه در جمله موضوع است و پس از آن، ایده اصلی توسط جملات بعدی به طور منسجم پشتیبانی می‌شود و در نهایت با تأیید مجدد جمله موضوع پاراگراف پایان می‌یابد (Rahman, 2022, p.70).

پاراگراف‌های منظم دارای چهار جزء هستند:

۱- جمله موضوع: یک ادعای بحث‌برانگیز را بیان می‌کند؛

۲- جمله پشتیبان یا حامی: برای ادعای مذکور مدرک و شواهدی را ارائه می‌دهد؛

۳- جمله تحلیل: نشان می‌دهد که چگونه مدعا اثبات شده و شواهد از مدعا حمایت می‌کنند؛

۴- جمله انتقالی: شامل انتقال مؤثر در بین پاراگراف‌ها است تا خواننده بتواند به طور منطقی متن را مطالعه کرده و ارتباط‌یابی کند (Yaghubyan & Dalalyan, 2023, p.p. 38,39).

۵- جمله یا جملات تحدیدی: این جمله مرتبط با جمله موضوع است و آوردن آن در پاراگراف اختیاری است. آن حاوی مطالبی است که در راستای مخالفت با فکر مرکزی پاراگراف به کار می‌رود و جمله موضوع را محدود می‌کند (سلطانی، ۱۳۹۶ش: ۴۶).

هر جمله از بند باید پاره‌ای اطلاعات به گستره آن بیفزاید تا اینکه اندیشه اصلی، کاملاً تبیین شود. بند خوب باید همچون داستان خوب آغاز و میان و انجامی داشته باشد (حرّی، ۱۳۶۰ش: ۵۹). هسته هر پاراگراف دارای فکر اصلی است که معمولاً در جمله

اول می‌آید و جملات دیگر آن را می‌پرورانند و توصیه می‌شود که در پایان هر پاراگراف، جمله‌ای که خلاصه و نتیجه بند را بیان می‌کند نیز ذکر شود (امینی، ۱۳۸۹: ۶۶). همچنین یک پایان خوب، پایانی است که در آن خواننده مطلبی را به طور کامل دریافته باشد و برای پاسخ به پرسش‌های جدیدی که در ذهن او ایجاد شده است، خواهان مطالعه پاراگراف بعدی باشد.

جمله موضوع، تا حدی روابط درون پاراگراف را تعیین می‌کند و از این نظر ممکن است مهم‌ترین اطلاعات پاراگراف را شامل شود؛ به‌عبارت‌دیگر جمله موضوع معمولاً مرور مختصری از محتوای پاراگراف را ارائه می‌دهد و خواننده را برای آنچه در ادامه می‌آید، آماده می‌سازد که در بیشتر موارد، اولین جمله پاراگراف است (yu, 2022, p. 132)؛ حتی برخی از تحقیقات زبان‌های اروپایی نشان می‌دهد که معمولاً لحن جمله آغازین پاراگراف‌ها، تا حد زیادی از سایر جملات متمایز است (امینی، ۱۳۸۹ش: ۶۵).

این ساختار که در مورد یک پاراگراف استاندارد صدق می‌کند، در رکوعات نیز دیده می‌شود و دانستن این موضوع و به‌کارگیری این واحدهای معنایی در تفسیر قرآن، فهم محتوای یک سوره را آسان‌تر کرده و بسیاری از زوایای پنهان یک سوره را آشکار می‌سازد.

کاربست خوانش پاراگرافی در رکوع یازدهم سوره نحل

توجه به رکوعات در خوانش و فهم مباحث قرآنی باعث می‌شود که تا حد زیادی انسجام و ارتباط میان آیات درک شود و به‌تبع آن مفاهیم عمیق‌تری از مطالب قرآن کسب گردد به‌عنوان نمونه رکوع یازدهم سوره نحل که محدوده آیات ۷۷ تا ۸۳ این سوره را در برمی‌گیرد.

اگر بخواهیم جملات مبنایی یک پاراگراف استاندارد را بر روی این رکوع نشان دهیم می‌توانیم چنین ساختاری را برای آن بیان کنیم:



جمله موضوع: آیه ۷۷ سوره نحل به‌عنوان ابتدایی‌ترین مبحث مطرح‌شده در این رکوع نقش جمله موضوع را دارد. درواقع این آیه به قدرت و علم بی‌کرانه الهی و نزدیک بودن قیامت اشاره می‌کند و به این طریق به دو شبهه اساسی منکران معاد در زمینه آگاهی خداوند از ذرات پراکنده‌شده جسم پس از مرگ و توانایی او در جمع‌آوری مجدد آن‌ها در قالب جسم قبلی پاسخ می‌دهد.

جملات پشتیبان: آیات ۷۸ تا ۸۱ را می‌توان به‌عنوان جملات پشتیبان این واحد معنا در نظر گرفت؛ چراکه در تأیید علم و قدرت بی‌نهایت الهی به کارآمدترین و اساسی‌ترین مواهب الهی خداوند به بشر اشاره می‌کند.

در این آیات ابتدا به نعمت علم و دانش سپس به ابزارهای شناخت برای کسب آن اشاره‌شده است. در ابتدای آیه ۷۸ انسان به‌عنوان موجودی که بدون هیچ‌گونه آگاهی بالفعلی متولد می‌شود، اشاره‌شده و پس از آن به نعمت‌های از قبیل السمع: شنوایی، البصر: بینایی، الأفئده: قلب (عقل) به‌عنوان ابزارهای کسب آگاهی و شناخت اشاره می‌شود آیه ۷۹ نیز بیانگر قدرت و علم خداوند در طراحی و آفرینش پرندگان و اعطای قدرت پرواز آن‌هاست، درواقع این آیه نیز به‌عنوان جمله پشتیبان، درصدد تأیید علم و قدرت نامحدود خدا که در جمله موضوع، مبنای پاراگراف قرار گرفته است، هست.

از جهت دیگر چون مدعیان غیب از نحوه پرواز پرندگان (تطیر/ طیره) برای دستیابی به اسرار غیبی استفاده می‌کردند، خداوند به‌واسطه‌ی آیه ۷۷ هرگونه کسب علم و دانشی از طریق غیرطبیعی و بدون کمک‌گرفتن از ابزارهای شناخت و آیات الهی را مردود دانسته است و در آیه ۷۸ پرواز پرندگان را در قبضه قدرت خداوند می‌داند.

در آیه ۸۰ به نعمت الهی آرامش خانه‌ها و فواید چهارپایان اشاره‌شده است و آیه ۸۱ نیز نعمت پناهگاه‌های طبیعی و لباس‌های معمولی و حفاظتی را بیان می‌کند؛ لذا این جملات به‌نوعی در حکم جمله پشتیبان این واحد معنا به شمار می‌روند.

جملات نتیجه‌گیری: آیات ۸۲ و ۸۳ به نتیجه‌گیری از بحث مطرح‌شده در این رکوع می‌پردازند؛ لذا آنان را می‌توان به‌عنوان جملات نتیجه واحد معنا در نظر گرفت.

درواقع این آیات به پیامبر اکرم (ص) تسلی خاطر می‌دهد که برخی از انسان‌ها باوجود داشتن ابزارهای شناخت و روبرو بودن با هرگونه نعمت خداوندی، از او روی برگردانده و خدا را انکار می‌کنند که این انکارشان ناشی از عدم آگاهی‌شان نیست؛ بلکه عوامل دیگری نظیر لجاجت، تعصب، آلودگی به شهوات و مادیات و... سبب انکار حق توسط ایشان شده است. به همین جهت خداوند وظیفه پیامبر (ص) را تنها پیام‌رسانی و روشنگری می‌داند.

جمله انتقالی: فراز «**و اکثرهم الکافرون**» در پایان آیه آخر این رکوع یعنی آیه ۸۳ نقش جمله انتقالی را برعهده دارد، زیرا فرایند گذار از رکوع یازدهم به رکوع دوازدهم (آیات ۸۴–۸۹) را تسهیل می‌کند. چگونگی این انتقال بر عهده تعبیر «الکافرون» در پایان رکوع یازدهم و تعبیر «للذین کفروا» در آیه آغازین رکوع دوازدهم است که ضمن حفظ این ارتباط، مبحث و موضوع جدید خود را بیان می‌کنند بدین صورت که در پایان رکوع دوازدهم به کافر بودن اکثر مشرکان پرداخته؛ یعنی کفران نعمت‌ها سبب گمراهی و شرک ایشان شده است و رکوع دوازدهم با اشاره به عاقبت اخروی این کافران شروع می‌شود که عذر ایشان پذیرفته نمی‌شود. ﴿**ثم لا یوذن للذین کفروا و لا هم یستعتبون**﴾

به‌طورکلی این رکوع اشاراتی به قدرت خدا و عجز انسان دارد که یکی از مصادیق آن عدم دسترسی و ناآگاهی انسان‌ها از غیب آسمان‌ها و زمین، زمان و نحوه برپایی قیامت است. به همین دلیل در این راستا بیان می‌کند که آن‌گاه که از مادر متولد شدید؛ هیچ نمی‌دانستید و خدا به شما ابزار شناخت (چشم و گوش) داد ﴿**وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**﴾ (نحل/ ۷۸) .

به‌عبارت‌دیگر این رکوع درباره ناتوانی و ناآگاهی بشر از غیب آسمان‌ها و زمین صحبت می‌کند؛ زیرا یکی از راه‌های گمراهی انسان‌ها، علاقه آنان به دانستن اخبار غیبی و سرسپردگی آنان در برابر مدعیان غیب‌دانی است. به همین جهت می‌توان گفت شاید آیه ﴿**أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوِّ السَّمَاءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ**﴾ (نحل/ ۷۹) می‌تواند اشاره به فرهنگ تطیّر[1] داشته باشد که افرادی بر اساس نحوه پرواز پرندگان به کشف غیب می‌پرداختند تا بتوانند بهره‌گیری خود را از دنیا بیشتر کنند. به همین سبب خداوند در آیه مذکور بیان می‌کند که کسی جز خداوند آنان را در آسمان نگه دارد و نحوه حرکت آنان به مسأله غیب یا نیروهای اساطیری ارتباطی ندارد.

از جمله این آگاهی از غیب، زمان وقوع قیامت و چگونگی برپایی آن است که در ادامه به آن پرداخته می‌شود.

مشرکان در زمینه معاد جسمانی دو اشکال اساسی داشتند: چه کسی از ذرات پراکنده‌شده جسم ما، بعد از مرگ آگاه است؟ و چه کسی می‌تواند آن را دوباره جمع کند؟

پاسخ قرآن:

۱. خداوندی که همه چیز برای او شهود است از ذرات وجود افراد پس از مرگ هم اطلاع دارد: ﴿**وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**﴾ (نحل/ ۷۷)؛

---

[1] یکی از خرافات مرسوم در جامعه اعراب جاهلیت تطیّر نام دارد و آن به معنای فال زدن است. در واقع عرب از هر پرنده‌ای که در آسمان در حال حرکت بود انتظار خیر و شر داشت؛ به‌عنوان‌مثال اگر پرنده‌ای از سمت راست آن‌ها حرکت می‌کرد آن را به فال نیک گرفته و حرکت پرنده از سمت چپ را عامل شر و به فال بد می‌گرفتند و اولی را سانح و دومی را بارح می‌گفتند (شمس‌آبادی سبزواری، ۱۳۹۱).

۲. خداوند بر هر کاری تواناست و برپایی قیامت در کوتاه‌ترین زمان ممکن امکان‌پذیر است ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (نحل/ ۷۷)؛

۳. تعبیر یک‌چشم برهم‌زدن: ﴿وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ﴾ (نحل/ ۷۷).

قرآن به‌عنوان یک درس توحید و خداشناسی به مسئله نعمت‌های گوناگون پروردگار اشاره کرده است و در این بخش از نعمت‌ها، نخست به نعمت علم و دانش و ابزار شناخت اشاره کرده است.

انواع نعمت‌های مادی و معنوی که در این رکوع از آن یاد شده است عبارت‌اند از:

۱. نعمت علم و دانش: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾ (نحل/ ۷۸)؛

۲. ابزار شناخت ﴿وَ جَعَلَ لَكُم﴾.

الف) «**السَّمْعَ**»: نعمت شنوایی؛ علت ابتدا آمدن این واژه این است که در نوزاد نخست گوش شروع به فعالیت می‌کند و سپس چشم‌ها؛

ب) «**وَالْأَبْصَارَ**»: نعمت بینایی؛

ج) «**وَالْأَفْئِدَةَ**»: به معنی قلب ولی با این تفاوت که معنای جوشش و افروختگی و به تعبیر دیگر تجزیه‌وتحلیل و ابتکار را نیز دارد.

۳. اشاره به اسرار خلقت و پرواز پرندگان: ﴿أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوِّ السَّمَاءِ﴾ (نحل/ ۷۹).

۴. نعمت مسکن:

الف) محل بیتوته: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا﴾ (نحل/ ۸۰)؛

ب) خانه‌های سیار: ﴿وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا﴾ (نحل/۸۰)؛

۵. اثاث: در اصل به معنای کثرت و درهم‌پیچیدگی است در اصل به معنای کثرت و درهم‌پیچیدگی است؛ اما در این آیه به معنای لوازم خانه است که معمولاً زیاد است. ﴿وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثًا﴾ (نحل/ ۸۰)؛

۶. متاع: به معنای هر کالایی است که انسان از آن بهره می‌برد. ﴿وَمَتَاعًا إِلَى حِينٍ﴾ (نحل/ ۸۰)؛

۷. سایه‌ها: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِمَّا خَلَقَ ظِلَالًا﴾ (نحل/ ۸۱)؛

۸. پناهگاه‌های کوهستانی و غارها: ﴿وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا﴾ (نحل/ ۸۱)؛

۹. پوشش‌ها: ﴿وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ وَسَرَابِيلَ تَقِيكُمْ بَأْسَكُمْ﴾ (نحل/ ۸۱)؛

نتیجه رکوع: سخن هرچقدر هم گیرا باشد تا در شنونده آمادگی وجود نداشته باشد، تأثیرگذار نخواهد بود. به همین دلیل است که قرآن می‌فرماید: ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (نحل/ ۸۲)؛

در پایان رکوع نیز بیان می‌کند که علت انکار ایمان، عدم شناخت کافران به‌تنهایی نبوده؛ بلکه عوامل دیگری نیز مانع آن شده است: ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (نحل/ ۸۳).

خوانش پیوسته رکوع به‌مثابه واحد معنا/ پاراگراف

در ارتباط این گزاره‌ها با جمله موضوع این رکوع یعنی «لله غیب السموات و الارض» می‌توان چنین گفت که غیب در این رکوع مراتب متفاوت دارد و برخی از مراتب آن را می‌توان با علم دست‌یافت اما برخی از مراتب آن را اساساً از حیطه دسترسی بشر خارج نموده است. برای نمونه در همان آغاز رکوع خداوند می‌فرمایید غیب آسمان‌ها و زمین نزد خداوند است. این تعبیر به نظر دقت بسیاری دارد. البته یکی از این موارد که غیب را خداوند از علم همگان مخفی داشته است «امر الساعه» است (نحل/ ۷۷) در ادامه به ابزارهایی که خداوند در اختیار انسان‌ها قرار داده است تا بتوانند بخشی از غیب خداوند را کشف نمایند را آورده است؛ یعنی قوه شنوایی، بینایی و تفکر (نحل/ ۷۸) در ادامه نیز به روش‌های نادرست در شناخت غیب خداوند از جمله تطیر اشاره می‌کند (نحل/

۷۹) در ادامه رکوع تبیین مفهوم غیب در لایه‌هایی که برای انسان‌ها قابل‌شناسایی است با تعبیر «جعل» آورده شده است. یعنی خداوند چه ظرفیت‌ها، امکانات و پتانسیل‌هایی را در نعمت‌های ظاهری قرار داده است که انسان می‌تواند فراوری نماید. یعنی آن دسته از نعمت‌هایی که مستقیم قابل‌مصرف نیست. توضیح بیشتر اینکه برخی از نعمت‌ها مانند میوه‌ها و شیر و گوشت حیوانات مستقیم قابل‌استفاده است. اما برخی از آنها نیازمند فراوری است؛ یعنی باید فرایند تبدل انجام شود. برای نمونه در بیان این رکوع ساخت وسایل خانه و زندگی از پشم و موی حیوانات و یا وجود برخی از سوراخ‌های در کوه‌ها که می‌تواند کاربری حفاظتی برای انسان‌ها داشته باشد و یا نعمت سرابیل که انسان‌ها را از گرما و سرما محافظت می‌کند (نحل/ ۸۰–۸۱) خداوند در مقام جمع‌بندی این رکوع می‌فرماید وظیفه تو ای پیامبر تبیین این نعمت‌های خداوندی است، اما برخی با اینکه این نعمت‌های خداوند را می‌شناسند؛ اما آن را انکار می‌کنند و اکثر ایشان اهل کفر/ کفران هستند (نحل/ ۸۲–۸۳)

تمایز این رکوع نسبت به سایر رکوعاتی که در این سوره موضوع نعمت‌های خداوند را مطرح نموده‌اند در این است که در رکوعات دیگر مانند رکوع اول (آیات ۱–۹) و رکوع دوم (۱۰–۲۱) این سوره نعمت‌هایی که مستقیم قابل‌بهره‌برداری است آمده است. اما در این رکوع آن دسته از نعمت‌هایی ذکر شده است که در ظاهر نعمت به‌حساب نمی‌آیند؛ اما خداوند یک ظرفیتی را در آنها قرار داده است که لازم است شناسایی و مورد بهره‌برداری قرار گیرد. این فرایند می‌تواند توسط علم و یا... انجام شود. خداوند توجه انسان‌ها را در این رکوع به این نوع از نعمت‌ها جلب می‌کند و از کفران و انکار آنها بر حذر می‌دارد.

بازخوانی آسیب‌شناسانه سیاق‌بندی مفسران در مقایسه با محدوده رکوع

چنانچه گذشت، رکوع یازدهم، واحد معنایی مستقلی را تشکیل می‌دهد که هم از نظر محتوایی و هم از نظر ساختاری، کامل بوده و معنا و مضمون را به طور کامل به مخاطب منتقل می‌سازد؛ اما هر یک از مفسران دسته‌بندی‌های متفاوتی در تفسیر این رکوع از قرآن ارائه داده‌اند که در جدول زیر قابل‌مشاهده است:

مقایسه محدوده رکوع یازدهم در قرآن با سایر تفاسیر							
محدوده رکوع یازدهم در قرآن	تفسیر انوار درخشان	تفسیر من وحی القرآن	التفسیر الوسیط للقرآن الکریم	صفوة التفاسیر صابونی	تفسیر من هدی القرآن	تفسیر نمونه	تفسیر احسن الحدیث
۸۳- ۷۷	۸۹- ۷۸	۷۸–۸۳	۸۳- ۷۷	۹۰- ۷۵	۸۳- ۷۵	۸۳- ۷۸	۸۹- ۷۸

بر اساس جدول فوق محدوده آیات انتخاب شده توسط برخی از تفاسیر مانند تفسیر صفوة التفاسیر صابونی بسیار بیشتر از مقدار رکوع یازدهم قرآن است و برخی از آن تنها در ابتدای محدوده انتخابی خود با رکوع یازدهم تفاوت دارند؛ مانند تفسیر نمونه، تفسیر من وحی القرآن و تفسیر من هدی القرآن و برخی نیز هم در ابتدا و هم در انتها اندک تفاوتی با محدود رکوع یازدهم دارند؛ مانند تفسیر احسن الحدیث، تفسیر الوسیط للقرآن الکریم و تفسیر انوار درخشان.

لازم به ذکر است که بی‌توجهی به هر یک از جملات موضوع و نتیجه، شکستن پاراگراف و بالعکس قرارگرفتن این واحد معنا در کنار سایر رکوعات، بدون درنظرگرفتن استقلال محتوایی آن، اشکالاتی را پدید می‌آورد. این اشکالات، فهم و درک رکوع به‌مثابه یک واحد معنا و در درجه بعدی هدف کل سوره را در برمی‌گیرد. این‌گونه اشکالات در سیاق‌بندی‌های مفسران به‌وفور وجود دارد و آسیب‌هایی را در تفسیر و خوانش متن پدیدار می‌سازد. به همین منظور، آسیب‌هایی که در صدد بی‌توجهی به این واحد معنا پدیدآمده است را بررسی خواهیم نمود. این آسیب‌ها عبارت‌اند از:

الف) ایجاد فهم اشتباه از متن و مخدوش‌شدن هدف اصلی

محمدحسین همدانی صاحب تفسیر انوار درخشان در تفسیر قرآن، سیاق‌بندی که در نظر گرفته است؛ محدوده آیات ۷۸ تا ۸۹ سوره نحل است که به‌نوعی به رکوع یازدهم این سوره نزدیک است (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ ق: ۹/ ۵۰۶).

این تفسیر از ابتدای محدوده رکوعی، یک آیه کمتر دارد و آیه ۷۸ را به‌عنوان شروع سیاق‌بندی خود در نظر گرفته است و بدون توجه به اهمیت آیه ۷۷ و نقش کلیدی آن در فهم معنای این واحد معنا به تفسیر پرداخته است؛ لذا در تفسیر آیه ۷۹ با مشکل مواجه شده است و چنین بیان می‌دارد که: «ازنظر توحید افعالی پروردگار، این وسایل و نیروهایی را که در بال‌ها و سایر اعضای پرندگان نهاده شده؛ نادیده گرفته و ادامه پرواز و ایمن بودن آن‌ها را از سقوط به ساحت پروردگار نسبت می‌دهد» (همان: ۵۱۰).

درواقع آیه ۷۷ خداوند را صاحب غیب آسمان‌ها و زمین می‌داند و در کنار آن مسئله علم و قدرت بی‌نهایت خداوند را مطرح می‌سازد اگر مفسر در سیاق‌بندی خود این آیه را به‌عنوان مقدمه مباحث خود در نظر می‌گرفت می‌توانست در تفسیر آیه ۷۸ چنین نتیجه بگیرد که همان‌طور که خداوند از آشکار نهان آسمان‌ها و زمین خبر دارد و خود را عالم و آگاه به همه چیز معرفی می‌نماید، از وسایل و نیروهایی که در بال‌ها و سایر اعضای پرندگان قرار داده است آگاه است و آن را در ضمن کلام خود مطرح کرده است. درواقع برای آیات ۷۷ و ۷۹ می‌توان حالت لف‌ونشر مرتب در نظر گرفت و بدین صورت ارتباط معنایی میان آنان را آشکار ساخت.

وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ (نحل/ ۷۷) ← أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوِّ السَّمَاءِ (نحل/ ۷۹).

إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (نحل/ ۷۷) ← مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ (نحل/ ۷۹).

به همین جهت برای فهم بهتر مطالب، لازم بود تا مفسر جمله موضوع واحد معنا (نحل/ ۷۷) را در سیاق‌بندی خود در نظر می‌گرفت؛ چراکه آن در حکم سنگ بنای نوشته است و آیات بعدی بر اساس آن مفهوم می‌یابند.

از طرف دیگر رکوع در آیه ۸۳ به پایان می‌رسد؛ اما تفسیر انوار درخشان، سیاق خود را تا آیه ۸۹ ادامه می‌دهد و بحث‌هایی را بیان می‌کند که مستقل از بحث خداشناسی و توجه به نعمت‌های الهی است. به همین دلیل بهتر بود که این مباحث به‌عنوان یک موضوع جدید و متفاوت جدای از این سیاق مطرح می‌شد.

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان محدوده آیات ۷۸–۸۹ را یک سیاق در نظر گرفته و به تفسیر مطالب پرداخته است (طباطبایی، ۱۳۷۴ش: ۱۲: ۴۴۹). در این تفسیر نیز به سبب اینکه آیه ۷۷ که ابتدای مبحث بوده است را جز سیاق در نظر نگرفته است در تفسیر آیه ۷۹ مشکلی نظیر تفسیر انوار درخشان پیدا کرده است و چنین بیان می‌دارد که: «خدای تعالی در کلام مجیدش ناموس علیت و معلولیت را تصدیق نموده، سببیت اسباب طبیعی را قبول دارد پس چگونه در مسئله پرواز مرغان، آن را انکار کرده است؟» (همان: ۴۵۲). البته علامه در ادامه کلام درصدد اثبات این مطلب است که خداوند اسباب طبیعی را نیز در ضمن کلام در نظر گرفته است؛ اما اگر ایشان در محدوده سیاق‌بندی خود آیه ۷۷ را در نظر می‌گرفت، با چنین مشکلی روبرو نمی‌شد. همان‌طور که دیگر مفسرانی که این آیه را جز محدوده سیاقشان در نظر گرفته‌اند و با این مسئله روبرو نشده‌اند و موضوع نادیده‌گرفتن اسباب طبیعی توسط خداوند را مطرح نمی‌کنند.

علی‌اکبر قرشی در تفسیر احسن الحدیث محدوده آیات ۷۸ تا ۸۹ سوره نحل را به‌عنوان یک سیاق در نظر گرفته است که به محدوده رکوعی یازدهم این سوره نزدیک است (قرشی بنابی، ۱۳۷۵ش: ۵/ ۴۷۵).

این تفسیر نیز از محدوده رکوعی استاندارد یک آیه را کمتر در نظر گرفته و شروع مباحث خود را از آیه ۷۸ بیان می‌کند. مفسر در تفسیر آیه ۷۷ بیان می‌کند که «نظام کنونی بالاخره منجر به آخرت می‌شود؛ امر آخرت در دست خداست و آن برای خدا مانند اشاره چشم، آسان است» (همان: ۴۷۴). ایشان این آیه را جزء سیاقی در نظر گرفتند که معادل رکوع دهم سوره نحل است و به‌کاربردن این آیه در انتهای مباحث رکوع دهم باعث ایجاد برداشت متفاوت می‌شود. درواقع جملات نهایی یک پاراگراف در حکم یکی از کلیدهای فهم مباحث است؛ چراکه خلاصه مطالب یک واحد معنا را بیان می‌کند. به همین جهت قرارگرفتن آیه ۷۷ در زمره مباحث سیاق قبلی باعث می‌شود که بحث اثبات برتری خدا نسبت به بت‌ها و بیان برتری مؤمنان نسبت به کافران که به‌صورت دو مثال در سیاق بیان‌شده است به حاشیه برده شده و بحث فناپذیر بودن دنیا اصل قرار گیرد و با این کار مخاطب در یافتن مبحث اصلی دچار مشکل شده و ممکن است چنین برداشت نماید که برتری مؤمنان نسبت به کافران چندان اهمیتی ندارد؛ زیرا مؤمن و کافر هر دو خواهند مرد و جهان در یک‌چشم به‌هم‌زدن نابود می‌شود. به همین سبب نوعی تفکر پوچ‌گرایی را القا می‌کند؛ لذا بهتر بود که آیه ۷۷ به‌عنوان پایه و اساس واحد معنایی رکوع یازدهم قرار گیرد و مفسر در تفسیر خود، شروع مباحثش را باتوجه‌به آن آغاز نماید.

ب) ناهمگونی و عدم تناسب میان مباحث

همان‌طور که قبلاً ذکر شد تفسیر احسن الحدیث محدوده رکوعی آیات ۸۹–۷۸ از سوره نحل را به‌عنوان یک سیاق در نظر گرفته بود (همان: ۴۷۵).

آنچه از سخنان مفسر در مقدمه تفسیر این سیاق برمی‌آید علت ادامه‌دادن این واحد معنا تا آیه ۸۹ و خاتمه‌ندادن به این سیاق در آیه ۸۴ این بوده است که تمامی مواهب و نعمت‌هایی که در آیات ۷۸ تا ۸۱ به‌کاررفته است برای اتمام حجت ظالمان و مشرکان در روز قیامت است؛ درحالی‌که اگر مفسر آیه ۷۸ را جز این سیاق در نظر می‌گرفت متوجه می‌شد که خداوند در این سیاق درصدد اثبات علم و قدرت نامحدود خود است و سعی دارد تا با استناد به آفرینش اولیه موجودات، به شبهات و کنجکاوی‌های مشرکان و معاندان قیامت در مورد آفرینش مجدد انسان‌ها و برپایی سریع صحنه قیامت پاسخ دهد. به همین منظور خداوند بیان می‌دارد که ساخته مجدد موجودات برایش زحمت چندانی ندارد و در کسری از ثانیه می‌تواند آن‌ها را پدید آورد به همین جهت آیات ۸۴ تا ۸۹ موضوع مستقلی را مطرح می‌کنند که باوجود داشتن ارتباط با محدوده آیات ۷۷ تا ۸۳، کاملاً مستقل بوده و بهتر بود که به‌صورت جداگانه در نظر گرفته می‌شد تا تناسب میان مطالب این واحد معنا حفظ می‌شد.

نزدیک‌ترین سیاقی که تفسیر صفۀ التفاسیر به رکوع یازدهم سوره نحل دارد محدوده آیات ۷۵ تا ۹۰ این سوره را شامل می‌شود (صابونی، ۱۴۲۱ ق: ۲/ ۱۲۴).

آیه ۷۵ به‌عنوان آیه ابتدایی این سیاق به ذکر مثالی می‌پردازد که در آن، خداوند انسان برده و ناتوان با فرد آزاد و توانمند مقایسه می‌شود؛ اما نکته‌ای که در اینجا بسیار مهم است این است که یک واحد معنا زمانی واحد معناست که از مقدمات و جملات موضوع تشکیل‌شده باشد و سپس برای تکمیل بحث از مثال‌هایی استفاده کند نه اینکه بدون ذکر مقدم به مثالی پرداخته و سپس خواهان نتیجه‌گیری از آن باشد؛ لذا آنچه اینجا باعث ناهمگونی میان مباحث شده است شیوه ناصحیح در انتخاب محدوده شروع آیات برای تفسیر نمودن آن است.

سیاق مشخص‌شده توسط تفسیر صفوۀ التفاسیر با سه اصل مثبت و سه اصل منفی از برنامه‌های اجتماعی دین اسلام پایان می‌یابد؛ درحالی‌که شنونده هنوز منتظر شنیدن ادامه مباحث در مورد برنامه‌های دین اسلام است محدوده سیاق به پایان می‌رسد و ادامه مطالب در سیاق جدیدی عنوان می‌شود که این کار سبب می‌شود خواننده ارتباط مطالب را گم کند. علاوه بر این، سیاق در مورد سه موضوع کاملاً مستقل صحبت می‌کند و آن عبارت‌اند از:

۱. علت تفاوت انسان‌ها در برخورداری‌های مادی

۲. لزوم سرسپردگی در مقابل خداوند و بی‌توجهی مدعیان غیب‌گویی

۳. عالم قیامت و خبر از وضعیت و نحوه مجازات کافران

به همین جهت سیاق در نظر گرفته‌شده، فاقد همگونی مطالب است و بهتر بود محدوده‌ای توسط مفسر انتخاب می‌شد که تناسب مطالب در آن حفظ می‌شد.

محدوده سیاقی که محمدحسین فضل‌الله در تفسیر من وحی القرآن خود در نظر گرفته و به محدوده رکوع یازدهم هم نزدیک است آیات ۷۸ تا ۸۳ سوره نحل است (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق: ۱۳/ ۲۶۸).

سیاق‌بندی تفسیر من وحی القرآن از آیه ۷۸ آغاز می‌شود درصورتی‌که بحث از عالم غیب و شهادت و برپایی ناگهانی قیامت در پایان دو مثالی که خدا خود را با بت‌ها و مؤمنان را با مشرکان مقایسه می‌کند ناهمگون به نظر می‌رسد و تناسب بحث را به هم می‌ریزد.

علاوه بر این، آیه ۷۸ که از مقدمات شروع بحث است در پایان سیاق‌بندی قبلی قرار می‌گیرد؛ لذا مطرح‌کردن آیه ۷۷ که در مورد عالم غیب و شهادت است و از توانایی و قدرت الهی در برپایی ناگهانی صحنه قیامت صحبت می‌کند در کنار آیات رکوع دهم ناهمگون به نظر می‌رسد. گویا تناسب بحث در این قسمت از بین رفته است؛ چراکه خداوند پس از مطرح‌کردن دو مثال برای نشان‌دادن ناتوانی بت‌ها و کافران در برابر خود و مؤمنان در آیه ۷۷، ناگهان مسئله قیامت و قدرت خود در برپایی آن را مطرح می‌سازد که اگر این آیه نیز جز سیاق‌بندی بعدی قرار می‌گرفت، بهتر بود.

مفسر برای انتهای سیاق‌بندی خود آیه مناسبی را در نظر گرفته است؛ چراکه این واحد معنا تنها با آیه ۸۳ که نتیجه‌ای از رکوع را عنوان می‌کند به پایان می‌رسد و درنظرگرفتن آیات دیگر شایسته به نظر نمی‌رسد.

ج) ازبین‌رفتن ارتباط میان مباحث

مکارم شیرازی صاحب تفسیر نمونه محدوده آیات ۷۸ تا ۸۳ سوره نحل را به‌عنوان یک سیاق در نظر گرفته است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش: ۱۱/ ۳۳۳).

مکارم شیرازی در تفسیر نمونه در مورد آیه ۷۷ متوجه ناهمگونی مباحث آن با دیگر آیات محدوده رکوعی ۷۶-۷۱ شده است. به همین سبب درصدد توجیه ارتباط این آیه با دیگر آیات رکوع و اثبات درست بودن مکان آیه در محدوده‌ی سیاق‌بندی خود برآمده است و ذیل مطلب چنین بیان می‌کند که قرآن غالباً مباحث مربوط به توحید و مبارزه با شرک را با مسائل مربوط به دادگاه بزرگ قیامت می‌آمیزد در اینجا نیز خداوند پس از ذکر دو مثال در مورد اثبات توحید، با ذکر آیه در انتهای بحث به سراغ معاد می‌رود (همان: ۳۲۹).

در اینجا ارتباط آیه ۷۷ به‌عنوان مقدمه مباحث رکوع یازدهم نادیده گرفته‌شده است و مفسر با آوردن ادله همراه بودن مباحث توحید با قیامت ارتباط میان این آیه با آیات رکوع دهم را توجیه کرده است. شاید یکی از دلایلی که موجب ایجاد چنین اشتباهی در بیان ارتباط میان آیات در یک واحد معنا شده است؛ داشتن نقش جمله انتقالی آیه ۷۷ در کنار نقش جمله موضوع بودن آن است. لازم به ذکر است که مفسر انتهای محدوده سیاق خود را به‌درستی انتخاب کرده است و مباحث واحد معنای خود را به‌خوبی به پایان رسانده است.

د) درهم‌آمیختگی مطالب

محمدتقی مدرسی نویسنده تفسیر من هدی القرآن است نزدیک‌ترین سیاقی که این تفسیر به رکوع یازدهم دارد؛ محدوده آیات ۷۵ تا ۸۳ سوره نحل است (مدرسی، ۱۴۱۹ ق: ۶/ ۹۶).

شروع محدوده آیات این سیاق نیز مانند تفسیر صفوة التفاسیر با مثال آغاز شده است؛ درحالی‌که یک واحد معنا، معمولاً با جملات خبری آغاز شده و برای تأیید و تصدیق آن جملات نمونه‌ها و مثال‌هایی ذکر می‌شود درواقع در این نوع سیاق‌بندی؛ مقدمات بحث که علت تفاوت در برخورداری‌ها را بیان می‌کند به‌تبع آن بحث بیهوده بودن پرستیدن بت‌ها و هر چیزی غیر از خداوند بیان می‌شود؛ چراکه آنان مالک چیزی در آسمان‌ها و زمین نیستند و در مقابل خدایی که همه چیز از آن اوست، هیچ‌وپوچ هستند. استدلالی که برای اثبات این بحث به کار می‌رود با بیان مثالی در این زمینه اثبات می‌شود و آن مقایسه برده ناتوان و بی‌چیز با شخص آزاد و ثروتمند است که البته به دیگران انفاق هم می‌کند. درواقع این بحث در آیه ۷۶ جمع می‌شود و خداوند با بیان یک استفهام انکاری بیهودگی کار یک مشرک در پرستش موجودی که نمی‌شنود و تعقل نمی‌کند در مقابل موحدی که نه‌تنها از عقاید شرک‌آمیز آزاد بوده؛ بلکه دیگران را به‌سوی عدالت هدایت می‌کند نشان می‌دهد. به همین سبب می‌توان گفت بحث بعدی از آیه ۷۷ آغاز شده که ابتدا موضوع علم و قدرت بیکران الهی مطرح می‌شود و سپس مباحث بعدی باتوجه‌به آن بیان می‌شود و در آیه ۸۳ چنین نتیجه‌گیری می‌کند که نقص در آیات و یا در وسایل معرفت انسان نیست؛ بلکه در اراده فرد کافر است که بر پایه آن تصمیم به کفر می‌گیرد (همان، ص ۱۰۵). به این صورت واحد معنا پایان می‌یابد این تفسیر در ابتدای سیاق‌بندی خود دو آیه‌ای را که مربوط رکوع قبلی است با مباحث خود درهم‌آمیخته است؛ اما در انتخاب آیه پایانی سیاق خود درست عمل کرده و تفسیر را در این واحد معنا به‌صورت صحیحی به نتیجه‌گیری رسانده است.

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان در محدوده سیاق خود، آیه ۸۹ را به‌عنوان خاتمه بحث خود انتخاب کرده بود و باتوجه‌به آن چنین بیان می‌کند: «این آیات تعداد دیگری از نعمت‌های الهی را برمی‌شمارد و سپس کلام را معطوف به‌سوی نتیجه می‌کند که آن نتیجه حق محض در مسئله وحدانیت خدای تعالی در ربوبیت و در مسئله بعثت در قیامت و در مسئله نبوت و شرایع عیناً مانند دسته قبلی آیات است که در آن‌ها نیز برداشت سخن به همین منوال بود» (طباطبایی، ۱۳۷۴ش: ۴۱۵/۱۲).

در واقع علامه، نتایجی را برای یک واحد معنا در نظر گرفته است که مربوط به موضوعات متفاوتی است و این تفاوت و تنوع در نتیجه‌گیری ایشان کاملاً مشهود است. علت آمیختگی مباحث، خلط و ادغام دو رکوع یا واحد معنا است؛ بنابراین اگر این واحدهای معنا از یکدیگر تفکیک می‌شدند؛ چنین آمیختگی و ادغام در نتایج پدید نمی‌آمد.

نتیجه گیری

پژوهش حاضر در صدد است تا با خوانش رکوع یازدهم سوره نحل به‌مثابه یک واحد معنا/پاراگراف/ بند به دنبال پاسخ به دو سؤال اصلی باشد. اول آنکه این رویکرد خوانشی، چگونه می‌تواند انسجام لفظی و معنایی آیات محدوده خود را نشان دهد؟ و دوم اینکه مهم‌ترین آسیب‌های عدم توجه به این رویکرد در سیاق‌بندی مفسران کدام است؟

در پاسخ به سؤال اول پژوهش باید گفت، خوانش رکوع یازدهم به‌مثابه واحد معنا نشان داد که آیات ۷۷ تا ۸۳ سوره نحل از نظر ساختاری و محتوایی، همچون یک پاراگراف در یک نوشته است و آن همچون یک واحد معنا، خوانش می‌شود. در این مطالعه، جمله موضوع، جمله پشتیبان، جمله نتیجه و جمله انتقالی مشخص شد. آنچه سبب اتصال و انسجام شکلی – محتوایی آیات این رکوع است. موضوع «غیب آسمان‌ها و زمین در دست خداوند است» براین‌اساس خداوند برخی از غیبش را از همگان مخفی داشته است. از سی دیگر ابزارهایی را برای شناخت برخی از ابعاد غیب خویش به انسان‌ها عطا نموده است و در همین رکوع آسیب راه‌های نادرست در آشنایی با غیب آسمان‌ها و زمین نمایان شده است و درنهایت جلوه‌هایی از غیب خویش را با تعبیر جعل بازگو نموده است.

در پاسخ به سؤال دوم، عملکرد ۷ مفسر در تعیین محدوده کلام در آیات مربوطه بررسی شد. برخی از مفسران در سیاق‌بندی‌های خود، آیات ابتدایی واحد معنا را جزء محدوده سیاق‌بندی خود در نظر نگرفته بودند؛ همین مطلب موجب شد تا جمله اصلی واحد معنا که در رئوس مباحث قرار می‌گیرد و بالتبع، بقیه آیات جهت اثبات آن، در پی می‌آیند، از مطلب اصلی جدا شده و همین موضوع سبب ازبین‌رفتن روابط کلام، ناهمگونی و عدم تناسب میان آیات و دورشدن از هدف اصلی سوره می‌گردد. لازم به ذکر است که همین مطلب در مورد بی‌توجهی به اختتام کلام، و افزودن آیه ابتدای رکوع بعدی به انتهای رکوع موردنظر نیز صدق می‌کند و خواننده را با مشکلاتی در فهم روبه‌رو ساخته است.

در مقابل نیز عده‌ای دیگر از مفسران، در سیاق‌بندی‌های خود، چند رکوع را به‌عنوان یک سیاق و یا بالعکس یک رکوع را به چند سیاق مجزا تقسیم کرده‌اند که آن نیز سبب شکسته‌شدن دلالت واحد معنا گردیده و مشکلاتی نظیر دورشدن از هدف اصلی و سردرگمی مخاطب، درهم‌آمیختگی مطالب و بی‌هدف بودن جلوه‌دادن آیات را پدید آورده است.

ملاحظات اخلاقی

مشارکت نویسندگان

سهم نویسندگان در تهیه و تدوین این اثر، متناسب با ترتیب درج نام آنان است.

اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش

در طول آماده‌سازی این اثر، نویسنده/نویسندگان از ChatGPT، مدل GPT-6 Thinking، به منظور تهیه چکیده مبسوط و اصلاح فرمت منابع بر اساس APA، استفاده کرده‌اند. پس از بهره‌گیری از این ابزار، نویسنده/نویسندگان مطالب تولیدشده را در صورت نیاز بررسی، اصلاح و ویرایش کرده و مسئولیت کامل محتوای نهایی اثر را بر عهده می‌گیرند.

تعارض منافع

بنا بر اظهار نویسندگان این مقاله تعارض منافع ندارد.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

داده‌های پژوهش حاضر از طریق درخواست از نویسندگان قابل دسترسی است.

سپاسگزاری

از داوران محترم به خاطر نظرات ارزشمندشان سپاسگزاری می‌شود.

منابع

ابن فرقد شیبانی، محمد بن حسن. (۱۴۰۰ ق). *الکسب*. عبد الهادی حرصونی.

ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۰۸ ق). *لسان العرب*. دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع.

احمدیار، محمدحسین، ولوی، سیمین، و باقر، علیرضا. (۱۴۰۰ ش). بلاغت سامی و قواعد نظم متقارن و نقد و بررسی آن در سوره صف. *پژوهش‌های ادبی ـ قرآنی*، ۹(۴)، ۲۶—۶۳.

اقبال، محمد مظفر. (بی‌تا). *خلاصه القرآن رکوع به رکوع*. بیت العلوم.

اکبری، محمود. (۱۳۸۷ ش). *صدف‌های قرآنی: در ویژگی‌ها و نکته‌های تربیتی، ادبی و...*. فتیان.

الهیان، لیلا. (۱۳۹۱ ش). بررسی اهمیت بافت در پژوهش‌های ادبی. *پژوهش‌های ادبی*، ۹(۳۶—۳۷).

امینی، محمدرضا. (۱۳۸۹ ش). تعریف بند (پاراگراف) در نثر فارسی. *کاوش‌نامه زبان و ادبیات فارسی*، ۱۱(۲۰)، ۵۵—۸۶. https://doi.org/10.29252/kavosh.2010.2505

بابایی، رضا. (۱۳۹۶ ش). *بهتر بنویسیم: درس‌نامه درست‌نویسی، ساده‌نویسی و زیبانویسی*. نشر ادیان.

بستانی، فؤاد افرام. (۱۳۷۵ ش). *فرهنگ ابجدی*. اسلامی.

جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶ ش). *تاج اللغة وصحاح العربیة*. دار العلم للملایین.

حرّی، عباس. (۱۳۶۰ ش). *آیین نگارش علمی*. هیأت امنای کتابخانه‌های عمومی کشور.

حسن‌بیگی، علی، و شهبازی، محمود. (۱۴۰۱ ش). *رهیافتی بر تأثیر قرینه سیاق بر فهم قرآن و حدیث با رویکرد آسیب‌شناختی* [زیر چاپ]. انتشارات دانشگاه اراک.

حسینی همدانی، محمد. (۱۴۰۴ ق). *انوار درخشان در تفسیر قرآن*. لطفی.

خامه‌گر، محمد. (۱۳۸۶ ش). *ساختار هندسی سوره‌های قرآن*. شرکت چاپ و نشر بین‌المللی، سازمان تبلیغات اسلامی.

خرمشاهی، بهاءالدین. (۱۳۷۷ ش). *دانشنامه قرآن و قرآن‌پژوهی*. دوستان.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۰۴ ق). *مفردات ألفاظ القرآن*. دار القلم.

رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۸۵ ش). *پرسش‌های قرآنی جوانان (۱): ترنم مهر*. پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.

رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۸۹ ش). *تفسیر قرآن مهر*. عصر ظهور.

رضایی اصفهانی، محمدعلی، و جمعی از پژوهشگران قرآن. (۱۳۹۱ ش). *قرآن‌شناسی*. نسیم حیات.

رفیعی مجومرد، زهرا، زارع زردینی، احمد، و میرحسینی، یحیی. (۱۴۰۳ ش). *خوانش رکوعات سوره نحل به‌مثابه واحد معنا* [پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه میبد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی].

روح‌بخش، علی. (۱۳۸۹ ش). *دانشنامه سوره‌های قرآنی*. ورع.

زارع زردینی، احمد. (۱۳۹۵ ش). بررسی نظم در سوره‌های قرآن: کوششی در جهت کشف نظم در سوره یاسین. *پژوهش‌نامه تفسیر و زبان قرآن*، ۵(۱)، ۲۹—۴۶.

زارع زردینی، احمد، صحرایی اردکانی، کمال، و جنتی فیروزآبادی، صدیقه. (۱۴۰۰ ش). ساختارشناسی سوره مبارکه فتح در پرتو بلاغت سامی با تأکید بر تقسیم قرآن به ۵۵۵ واحد موضوعی (رکوعات). *پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن*، ۱۰(۱)، ۱—۱۸. https://doi.org/10.22108/nrgs.2020.124200.1559

زارع زردینی، احمد، لسانی فشارکی، محمدعلی، و خلیلی، میثم. (۱۳۹۸ ش). گونه‌شناسی ساختار چینش آیات در رکوعات قرآنی (مطالعه موردی سوره بقره). *پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن*، ۸(۲)، ۷۳–۹۴. https://doi.org/10.22108/nrgs.2019.112167.1303

ستوده‌نیا، محمدرضا، قاسم‌نژاد، زهرا، و شاملی، نصرالله. (۱۳۹۳ ش). *اثر سیاق در اختیار قرائات*. مجمع ذخائر اسلامی.

سلطانی، علی‌اصغر. (۱۳۹۶ ش). *نگارش دانشگاهی: پاراگراف‌نویسی*. نشر لوگوس.

السندی، عبدالقیوم بن عبدالغفور بن قمر الدین. (۱۴۳۷ ق). مصطلح الرکوع فی المصاحف: مدلوله، نشأته، وأقوال العلماء فیه. *مجلة تبیان للدراسات القرآنیة*، (۲۴)، ۱۹–۷۳.

شهیدی، جعفر، معین، محمد، گروهی از نویسندگان، و دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۳ ش). *لغت‌نامه دهخدا*. روزنه.

شیبانی، محمد بن حسن، میس، خلیل، شمس‌الائمه سرخسی، محمد بن احمد، و مروزی، محمد بن احمد. (۱۴۰۹ ق). *المبسوط*. دار المعرفة.

صابونی، محمدعلی. (۱۴۲۱ ق). *صفوة التفاسیر*. دار الفکر.

صادقی تورانپشتی، میثم، میرحسینی، یحیی، و زارع زردینی، احمد. (۱۴۰۰ ش). رکوعات قرآنی؛ از پیشینه تاریخی تا کاربست‌ها در فرهنگ اسلامی. *مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی*، ۵(۱)، ۸۵–۱۰۸.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۴ ش). *ترجمه تفسیر المیزان* (محمدباقر موسوی، مترجم). دفتر انتشارات اسلامی.

علومی‌مهر، حسین. (۱۳۸۴ ش). *آشنایی با تاریخ تفسیر و مفسران*. مرکز جهانی علوم اسلامی.

فضل‌الله، محمدحسین. (۱۴۱۹ ق). *من وحی القرآن*. دار الملک.

قرآن کریم. (۱۳۸۷ ش). چاپخانه بزرگ قرآن کریم.

قرشی، علی‌اکبر. (۱۳۷۱ ش). *قاموس قرآن*. دارالکتب الاسلامیه.

قرشی بنابی، علی‌اکبر. (۱۳۷۵ ش). *تفسیر احسن الحدیث*. بنیاد بعثت.

لسانی فشارکی، محمدعلی. (بی‌تا). *مبانی و قواعد تفسیر قرآن*. دانشگاه قرآن و حدیث، مرکز آموزش الکترونیکی.

لسانی فشارکی، محمدعلی، و مرادی زنجانی، حسین. (۱۳۹۴ ش). *سوره‌شناسی: روش تحقیق ساختاری در قرآن کریم*. انتشارات نصایح.

مدرسی، محمدتقی. (۱۴۱۹ ق). *من هدی القرآن*. دار محبی الحسین.

مدیر شانه‌چی، کاظم. (۱۳۶۲ ش). قرآن‌های چاپی. *مشکوة*، (۲).

مستفید، حمیدرضا، و دولتی، کریم. (۱۳۸۴ ش). *تقسیمات قرآنی و سور مکی و مدنی*. سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

معین، محمد. (۱۳۸۷ ش). *فرهنگ فارسی*. هنرور.

مکارم شیرازی، ناصر، و همکاران. (۱۳۷۶). *تفسیر نمونه*. چاپخانه مروی.

مهنا، عبدالله بن علی. (۱۴۱۳ ق). *لسان اللسان*. دار الکتب العلمیة.

References

Ahmadyar, M. H., Valavi, S., & Baqer, A. (1400 SH). Semitic rhetoric and the principles of symmetrical composition: A critical examination in Surah al-Saff. *Literary Quranic Researches, 9*(4), 26–63. [in Persian]

Akbari, M. (1387 SH). *Quranic pearls: Educational, literary, and other characteristics and insights*. Fityān. [in Persian]

Al-Jawhari, Ismail ibn Hammad. (1376 SH). *The crown of the language and the sound Arabic lexicon*. Dār al-ʻIlm lil-Malāyīn. [in Arabic]

Al-Sabuni, M. A. (1421 AH). *The quintessence of Quranic commentaries*. Dār al-Fikr. [in Arabic]

Alshammeri, M., Atwell, E., & Alsalka, M. A. (2021). Detecting semantic-based similarity between verses of the Quran with Doc2vec. *Procedia Computer Science, 189*, 351–358. https://doi.org/10.1016/j.procs.2021.05.104

Al-Sindi, Abd al-Qayyum ibn Abd al-Ghafur ibn Qamar al-Din. (1437 AH). The term ruku in Quranic codices: Its meaning, origin, and scholars' views. *Majallat Tibyān lil-Dirāsāt al-Qur'ānīyah*, (24), 19–73. [in Arabic]

Amini, M. R. (1389 SH). Defining the paragraph in Persian prose. *Kāvush-nāmah-yi Zabān va Adabīyāt-i Fārsī, 11*(20), 55–86. https://doi.org/10.29252/kavosh.2010.2505 [in Persian]

Babai, R. (1396 SH). *Writing better: A textbook on correct, clear, and elegant writing*. Nashr-i Adyān. [in Persian]

Bustani, F. A. (1375 SH). *The Abjadi dictionary*. Islāmī. [in Persian]

Elahian, L. (1391 SH). Examining the importance of context in literary research. *Pazhūhish-hā-yi Adabī, 9*(36–37). [in Persian]

Fadlallah, M. H. (1419 AH). *From the inspiration of the Quran*. Dār al-Malik. [in Arabic]

Harri, A. (1360 SH). *Principles of scientific writing*. Hay'at-i Umanā-yi Kitābkhānah-hā-yi ʻUmūmī-yi Kishvar. [in Persian]

Hasanbeigi, A., & Shahbazi, M. (1401 SH). *An approach to the influence of contextual clues on understanding the Quran and hadith: A study of interpretive pitfalls* [In press]. Intishārāt-i Dānishgāh-i Arāk. [in Persian]

The Holy Quran. (1387 SH). Chāpkhānah-yi Buzurg-i Qur'ān-i Karīm. [in Arabic]

Hosseini Hamadani, M. (1404 AH). *Radiant lights in the interpretation of the Quran*. Luṭfī. [in Persian]

Ibn Farqad al-Shaybani, Muhammad ibn Hasan. (1400 AH). *Earning a livelihood*. ʻAbd al-Hādī Ḥarṣūnī. [in Arabic]

Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram. (1408 AH). *The tongue of the Arabs*. Dār al-Fikr lil-Ṭibāʻah wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʻ. [in Arabic]

Iqbal, M. M. (n.d.). *A summary of the Quran, ruku by ruku*. Bayt al-ʻUlūm.

Khamehgar, M. (1386 SH). *The geometric structure of Quranic surahs*. Shirkat-i Chāp va Nashr-i Bayn al-Milalī, Sāzmān-i Tablīghāt-i Islāmī. [in Persian]

Khorramshahi, B. (1377 SH). *Encyclopedia of the Quran and Quranic studies*. Dūstān. [in Persian]

Lesani Fisharaki, M. A. (n.d.). *Foundations and principles of Quranic interpretation*. Dānishgāh-i Qur'ān va Ḥadīṯ, Markaz-i Āmūzish-i Iliktrūnīkī. [in Persian]

Lesani Fisharaki, M. A., & Moradi Zanjani, H. (1394 SH). *Surah studies: A method for structural research on the Holy Quran*. Intishārāt-i Naṣāyiḥ. [in Persian]

Makarem Shirazi, N., & colleagues. (1376). *The exemplary commentary*. Chāpkhānah-yi Marvī. [in Persian]

Modarresi, M. T. (1419 AH). *From the guidance of the Quran*. Dār Muḥibbī al-Ḥusayn. [in Arabic]

Modir Shanechi, K. (1362 SH). Printed Qurans. *Mishkāt*, (2). [in Persian]

Moein, M. (1387 SH). *Persian dictionary*. Hunarvar. [in Persian]

Mostafid, H. R., & Dowlati, K. (1384 SH). *Quranic divisions and Meccan and Medinan surahs*. Sāzmān-i Chāp va Intishārāt-i Vizārat-i Farhang va Irshād-i Islāmī. [in Persian]

Muhanna, Abd Allah ibn Ali. (1413 AH). *The tongue of the tongue*. Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah. [in Arabic]

Olumimehr, H. (1384 SH). *An introduction to the history of Quranic interpretation and exegetes*. Markaz-i Jahānī-yi ʻUlūm-i Islāmī. [in Persian]

Qarashi, A. A. (1371 SH). *Dictionary of the Quran*. Dār al-Kutub al-Islāmīyah. [in Persian]

Qarashi Bonabi, A. A. (1375 SH). *The best discourse: A Quranic commentary*. Bunyād-i Biʻs̱at. [in Persian]

Rafiei Majumard, Z., Zarezardini, A., & Mirhosseini, Y. (1403 SH). *Reading the ruku divisions of Surah al-Nahl as units of meaning* [Master's thesis, Dānishgāh-i Maybud, Dānishkadah-yi Ilāhīyāt va Maʻārif-i Islāmī]. [in Persian]

Raghib Isfahani, Husayn ibn Muhammad. (1404 AH). *Vocabulary of the Quran*. Dār al-Qalam. [in Arabic]

Rahman, M. M. (2022). The essentials of paragraph writing to develop writing skill. *Global Journal of Human-Social Science, 22*(G5), 71–75. https://doi.org/10.34257/GJHSSGVOL22IS5PG71

Rezaei Isfahani, M. A. (1385 SH). *Young people's Quranic questions (1): The melody of affection*. Pazhūhish-hā-yi Tafsīr va ʻUlūm-i Qurʾān. [in Persian]

Rezaei Isfahani, M. A. (1389 SH). *The Mehr Quranic commentary*. ʻAṣr-i Ẓuhūr. [in Persian]

Rezaei Isfahani, M. A., & a group of Quranic researchers. (1391 SH). *Quranic studies*. Nasīm-i Ḥayāt. [in Persian]

Rodgers, P. C. (1966). A discourse-centered rhetoric of the paragraph. *College Composition and Communication, 17*(1), 2–11. https://doi.org/10.2307/354051

Ruhbakhsh, A. (1389 SH). *Encyclopedia of Quranic surahs*. Varaʻ. [in Persian]

Sadeghi Turanposhti, M., Mirhosseini, Y., & Zarezardini, A. (1400 SH). Quranic ruku divisions: From historical background to applications in Islamic culture. *Quranic Studies and Islamic Culture, 5*(1), 85–108. [in Persian]

Šafranj, J., Bogdanović, V., & Bulatović, V. (2022). Paragraph development in scientific and technical writing. In G. Vladić (Ed.), *Proceedings: 11th International Symposium on Graphic Engineering and Design GRID 2022* (pp. 593–598). University of Novi Sad, Faculty of Technical Sciences, Department of Graphic Engineering and Design. https://doi.org/10.24867/GRID-2022-p65

Shahidi, J., Moein, M., a group of authors, & Dehkhoda, A. A. (1373 SH). *Dehkhoda dictionary*. Rawzanah. [in Persian]

Shaybani, Muhammad ibn Hasan, Mays, K., Shams al-Aimma al-Sarakhsi, Muhammad ibn Ahmad, & Marwazi, Muhammad ibn Ahmad. (1409 AH). *The comprehensive compendium*. Dār al-Maʻrifah. [in Arabic]

Soltani, A. A. (1396 SH). *Academic writing: Paragraph writing*. Nashr-i Lūgūs. [in Persian]

Sotudehnia, M. R., Ghasemnejad, Z., & Shameli, N. (1393 SH). *The effect of context on selecting Quranic readings*. Majmaʻ-i Zakhāʾir-i Islāmī. [in Persian]

Tabatabai, M. H. (1374 SH). *Persian translation of the Al-Mizan Quranic commentary* (M. B. Mousavi, Trans.). Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. [in Persian]

Yaghubyan, M., & Dalalyan, M. (2023). Paragraph construction in "The Great Gatsby" by F. S. Fitzgerald and its Armenian translation. *Foreign Languages in Higher Education, 27*(1), 34–44. https://doi.org/10.46991/FLHE/2023.27.1.034

Yu, S. (2022). Paragraph comprehension from the perspective of conjunctions and structure under structuralism. *English Language Teaching, 15*(7), 127–135. https://doi.org/10.5539/elt.v15n7p127

Zarezardini, A. (1395 SH). Examining coherence in Quranic surahs: An attempt to uncover coherence in Surah Yasin. *Pazhūhish-nāmah-yi Tafsīr va Zabān-i Qur'ān, 5*(1), 29–46. [in Persian]

Zarezardini, A., Lesani Fisharaki, M. A., & Khalili, M. (1398 SH). A typology of verse arrangement in Quranic ruku divisions: A case study of Surah al-Baqarah. *Pazhūhish-hā-yi Zabān-shinākhtī-yi Qur'ān, 8*(2), 73–94. https://doi.org/10.22108/nrgs.2019.112167.1303 [in Persian]

Zarezardini, A., Sahraei Ardakani, K., & Jannati Firouzabadi, S. (1400 SH). Structural analysis of Surah al-Fath in the light of Semitic rhetoric, with emphasis on dividing the Quran into 555 thematic units (ruku divisions). *Pazhūhish-hā-yi Zabān-shinākhtī-yi Qur'ān, 10*(1), 1–18. https://doi.org/10.22108/nrgs.2020.124200.1559 [in Persian]

Journal of
Islamic Literary Studies

Online ISSN: 2783-5049
Journal Homepage: https://jilr.uok.ac.ir/

Imam Ali's Exegetical Statements in Hadiqat al-Hikma al-Nabawiyya: A Compilation and Analytical Study

Somayeh Salmanian[1]✉

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Theology, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran. Email: s.salmanian@basu.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Receive Date: 07 April 2025
Revise Date: 17 July 2025
Accept Date: 18 July 2025
Available Online: 18 July 2025

Keywords:
Exegetical sayings;
Imam Ali (peace be upon him);
Prophetic hadith;
The Forty al-Silqi Hadiths;
The Garden of Prophetic Wisdom

ABSTRACT

Objective: This study examines the interpretive sayings of Imam Ali ibn Abi Talib in Hadiqat al-Hikma al-Nabawiyya fi Tafsir al-Arba'in al-Silaqiyya, a commentary on prophetic hadith by Imam Abdullah ibn Hamza ibn Sulayman. It seeks to collect, classify, and analyze these sayings and clarify the commentator's approach to citing them and employing them as interpretive evidence. The work was selected because of its importance among commentaries on al-Arba'in al-Silaqiyya and the prominent place it accords to Imam Ali's words in explaining prophetic teachings.

Method: The study adopts an inductive and analytical approach based on a comprehensive examination of the sayings attributed to Imam Ali throughout the commentary. It identifies their occurrences, assembles and classifies the material, and analyzes its use in interpreting prophetic hadith. The procedure combines the presentation of relevant passages with critical examination and commentary, focusing on explicit attribution, the materials cited, and their functions within the commentator's broader framework of argumentation.

Results: The findings show that the commentator explicitly names Imam Ali when citing his sayings and directly refers to Nahj al-Balagha. Within his evidentiary framework, Imam Ali's words occupy a position after the Quran and prophetic hadith. His engagement with this material extends beyond Nahj al-Balagha to poetry attributed to Imam Ali and stories and accounts concerning his life. These materials serve to clarify the meanings and purposes of prophetic hadith, demonstrating the range of sources through which the commentator draws on Imam Ali's interpretive authority.

Conclusion: The study concludes that Imam Ali's sayings constitute an important component of the commentary's interpretation of prophetic tradition. Their explicit attribution and varied forms illuminate the commentator's method of explanation and substantiation. Moreover, the author's standing as a trusted Zaydi scholar of the sixth and seventh Islamic centuries gives his explicit reliance on Nahj al-Balagha particular significance as supporting evidence for the attribution of its cited material to Imam Ali. The commentary thus merits attention as a source for studying the use and transmission of these sayings.

Cite this article: Salmanian, S. (2026). Imam Ali's exegetical statements in Hadiqat al-Hikma al-Nabawiyya: A compilation and analytical study. *Journal of Islamic Literary Studies*, *5*(2), 43-60.
https://doi.org/10.22034/jilr.2025.143435.1250

© **The Author(s) retain the copyright.**
DOI: https://doi.org/10.22034/jilr.2025.143435.1250

Publisher: University of Kurdistan.

Introduction

The interpretation of prophetic hadith constitutes an important field of Islamic scholarship, connecting the explanation of religious language with the clarification of ethical principles and practical conduct. Within this tradition, statements attributed to Imam Ali serve as sources for elucidating prophetic teachings. This study examines their interpretive functions in *Hadiqat al-Hikma al-Nabawiyya fi Tafsir al-Arbain al-Silqiyya* by Abd Allah ibn Hamza ibn Sulayman, known as al-Mansur billah, a prominent Zaydi imam and scholar in Yemen who lived between 561 and 614 AH. The work comments on forty prophetic traditions concerned principally with moral cultivation, spiritual discipline, and human conduct.

The research addresses the absence, identified in its review of previous scholarship, of a dedicated collection and analysis of Imam Ali's interpretive statements in this commentary. It investigates the extent and forms of their use, their contribution to explaining prophetic traditions, and the commentator's practices of attribution. Particular attention is given to whether the cited material is confined to *Nahj al-Balagha* or encompasses poetry and narratives associated with Imam Ali. The objective is to establish how these materials function within the commentary's interpretive and evidentiary structure.

Methodology

The study adopts an inductive and analytical approach, using the 2022 edition of *Hadiqat al-Hikma al-Nabawiyya* as its primary source. The inductive procedure traces the relevant passages throughout the commentary, collecting instances in which statements, verses, or narratives attributed to Imam Ali explain prophetic traditions. The analytical procedure examines each citation in relation to the hadith being interpreted, the commentator's explanation, and the purpose served by the supporting material. The passages are organized into four categories: explanation of hadith meanings, interpretation through attributed poetry, clarification of vocabulary, and illustration through biographical narratives.

The analysis also situates these citations within the commentator's broader procedure. Al-Mansur billah presents the hadith, identifies its transmitter, divides its wording into shorter units, and explains difficult expressions through their linguistic origins and contextual meanings. His supporting sources include Quranic verses, prophetic traditions, statements of Imam Ali, Arabic poetry and prose, and historical narratives. The study examines attribution formulas and references to *Nahj al-Balagha*, while consulting relevant commentarial sources to clarify selected passages. Its principal concern is the interpretive employment of these materials rather than a systematic assessment of their transmission chains.

Results

The study identifies fourteen instances, comprising five explanations of hadith meanings, three uses of attributed poetry, three lexical explanations, and three biographical illustrations. Imam Ali's words occupy third place in the commentator's evidentiary hierarchy, following the Quran and prophetic hadith. Attribution is explicit: al-Mansur billah identifies Ali by name, refers to him as Commander of the Faithful, or names *Nahj al-Balagha*. However, he generally does not specify the individual sermon or maxim. These practices demonstrate sustained reliance on Ali's authority across different forms of explanation, while the range of cited materials shows that this reliance extends beyond passages preserved in *Nahj al-Balagha*.

The five instances concerning hadith meanings address responsibility for worldly conduct, the allocation of sustenance, the limits of human life, the obligation to seek knowledge, and the appropriate recipients of wisdom. Ali's response to a person condemning the world clarifies that individuals remain responsible for their wrongdoing and cannot transfer that responsibility to worldly attractions. Passages concerning sustenance explain abundance and deprivation as circumstances through which gratitude and patience are tested. Statements about appointed

lifespans reinforce the urgency of preparing for death. His address to Kumayl ibn Ziyad supplies reasons for preferring knowledge to wealth, while another passage supports the commentator's identification of those qualified to receive wisdom with the Prophet's household and their faithful followers.

Poetry attributed to Imam Ali reinforces three related themes: divinely apportioned sustenance, detachment from worldly prestige and pleasure, and recompense for suffering. The verses concerning provision support moderation in its pursuit, whereas those concerning worldly temptation present renunciation as an expression of spiritual discernment. Poetry on deprivation explains how loss may become a source of reward through patience. In the lexical category, Ali's statements clarify *shubuhat* as ambiguities produced by mixing truth with falsehood. His military counsel explains the physical expression of clenching the molars, used in a hadith to convey firm adherence to faith. Another statement distinguishes prophetic practice from religious innovation and associates the community of truth with correctness rather than numerical strength.

The three biographical narratives translate ethical instruction into examples of conduct. The account of Ali's dispute with a Christian over a suit of armor illustrates justice, humility, and restraint despite possessing political authority: he submits his claim to a judge and accepts an unfavorable ruling. The narrative involving Abu Nayzar presents simple food and strenuous manual labor as expressions of ascetic discipline and resistance to appetite. The report of Ali's limited eating during Ramadan similarly illustrates moderation and preparation for meeting God. Together, these narratives make the ethical implications of prophetic teachings concrete, presenting Ali's conduct as an embodied explanation of the principles articulated in the hadiths.

Conclusion

The study concludes that Imam Ali's statements and reported conduct form a substantial interpretive resource in *Hadiqat al-Hikma al-Nabawiyya*. Their functions encompass conceptual explanation, lexical clarification, poetic reinforcement, and practical illustration. The commentator's consistent attribution practices and explicit references to *Nahj al-Balagha* establish the importance he assigns to this material. His use of attributed poetry and biographical accounts further demonstrates that his understanding of Ali's interpretive authority encompasses both verbal teaching and exemplary action.

The study also interprets al-Mansur billah's reliance on *Nahj al-Balagha*, given his scholarly standing within the Zaydi tradition during the sixth and seventh Islamic centuries, as supporting evidence for the attribution of its contents to Imam Ali. This conclusion reflects the significance assigned to the commentator's explicit recognition and use of the collection. By assembling and classifying the fourteen instances, the research clarifies how Ali's words and remembered conduct contribute to the explanation of prophetic teachings and to the communication of their ethical and educational purposes.

فصلنامه
مطالعات ادب اسلامی
شاپا الکترونیکی: ۲۷۸۳-۵۰۴۹
Journal Homepage: https://jilr.uok.ac.ir/

الأقوال التفسيرية للإمام على (ع) فى كتاب حديقة الحكمة النبوية: جمعا ودراسة تحليلية

سمية سلمانيان[1]✉

۱. المؤلفة المسؤولة، أستاذة مساعدة، قسم الإلهيات، جامعة بوعلى سينا، همدان، إيران. البريد الإلكترونى: s.salmanian@basu.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقاله پژوهشی

تاریخچه مقاله:
تاریخ دریافت: ۱۸ فروردین ۱۴۰۴
تاریخ بازنگری: ۲۶ تیر ۱۴۰۴
تاریخ پذیرش: ۲۷ تیر ۱۴۰۴
تاریخ انتشار: ۲۷ تیر ۱۴۰۴

کلیدواژه‌ها:
الأقوال التفسيرية؛
الإمام علي (ع)؛
الحديث النبوي؛
الأربعين السيلقية؛
حديقة الحكمة النبوية

الملخص

الهدف: تهدف هذه الدراسة إلى رصد أقوال الإمام علي بن أبي طالب(ع) التفسيرية واستجلاء توظيفها في كتاب «حديقة الحكمة النبوية في تفسير الأربعين السيلقية» للإمام عبد الله بن حمزة بن سليمان. وتسعى إلى جمع هذه الأقوال وتصنيفها وتحليلها، للكشف عن منهج الشارح في الاستشهاد بها واعتمادها في تفسير الحديث النبوي. وقد اختير هذا المصنف لأهميته بين الشروح المؤلفة على مجموعة «الأربعين حديثا السيلقية»، وللحضور البارز لكلام الإمام علي(ع) فيه، بما يتيح الوقوف على موقعه في بناء الشرح وتوضيح معاني السنة النبوية ومقاصدها. فقد تتبع البحث مواضع ورود هذه الأقوال التي ظلت –ولا تزال– مَعينا ومُعينا في تفسير كلام الله تعالى ورسوله (ص).

المنهج: تعتمد الدراسة منهجا يجمع بين الاستقراء والتحليل، من خلال الاستقراء التام لأقوال الإمام علي(ع) الواردة في المصنف، وتتبع مواضعها وجمع مادتها وتصنيفها. ويقترن ذلك بتحليل سياقات الاستشهاد بهذه الأقوال وكيفية توظيفها في شرح الأحاديث، مع عرض المادة العلمية وفحصها نقديا والتعليق عليها. ويركز التحليل على صيغ نسبة الأقوال إلى الإمام علي(ع)، والمواد التي يستند إليها الشارح، ووظائفها التفسيرية والاستدلالية، بما يساعد على بيان العلاقة بين النصوص المستشهد بها والأحاديث التي يتناولها الشرح، وتحديد منزلتها ضمن منظومته الاستدلالية.

النتائج: أظهرت الدراسة أن الشارح يصرح باسم الإمام علي(ع) في تعليقاته التفسيرية، مستخدما عبارات واضحة في نسبة الأقوال إليه، كما يشير صراحة إلى كتاب «نهج البلاغة». وتحتل أقوال الإمام علي(ع) في منظومته الاستدلالية المرتبة التالية للقرآن الكريم والحديث النبوي. ولا تقتصر عنايته بهذه الأقوال على ما ورد في «نهج البلاغة»، بل تشمل الشعر المنسوب إلى الإمام علي(ع)، والقصص والحكايات المنقولة عن سيرته. ويوظف الشارح هذه المواد المتنوعة في توضيح فحوى الأحاديث النبوية ومقاصدها، وهو ما يكشف عن تعدد صور الاستعانة بكلام الإمام علي(ع) ومرويات سيرته في العملية التفسيرية.

الاستنتاج: تخلص الدراسة إلى أن أقوال الإمام علي(ع) تمثل مكونا مهما في تفسير السنة النبوية داخل هذا الشرح، وأن التصريح بنسبتها وتنوع موادها يبرزان ملامح منهج الشارح في البيان والاستدلال. كما أن مكانة المؤلف بين علماء الزيدية الموثوق بهم في القرنين السادس والسابع الهجريين تمنح اعتماده الصريح على «نهج البلاغة» أهمية خاصة بوصفه شاهدا يدعم نسبة ما استشهد به من الكتاب إلى الإمام علي(ع) ومن ثم، تبرز قيمة هذا المصنف مصدرا لدراسة توظيف الأقوال العلوية وتداولها في شروح الحديث النبوي.

استناد: سلمانيان، سميه. (۱۴۰۵). الأقوال التفسيرية للإمام على (ع) فى كتاب حديقة الحكمة النبوية: جمعا ودراسة تحليلية. *دراسات الأدب الإسلامى*، ۵(۲)، ۴۳-۶۰. https://doi.org/10.22034/jilr.2025.143435.1250

ناشر: دانشگاه کردستان.

© نویسندگان.

المقدمة

الحمد لله الكريم المنّان، الواسع العطاء والإحسان، المتفضل على عباده بالآلاء الجسام، والصلاة والسلام على خير الأنام محمد (ص)، وعلى آله الطيبين وأصحابه المنتجبين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين وبعد...

لا يخفى على أحد أن كتاب الله تعالى، والسنة المطهرة وأحاديث الأئمة المعصومين (ع)، من مشكاة واحدة، فيعد علم تفسير الحديث من أهم العلوم الإسلامية التي اهتم بها النبي المصطفى (ص) وصحابته الكرام و علماء الإسلام الأجلاء منذ صدر الإسلام، وصار محط اهتمام الباحثين ومناط بحثهم في العصور المتتالية. لأن هذا الحديث صدر عن رسول الله (ص) والأئمة المعصومين (ع) وهو المصدر الثاني في التشريع الإسلامي بعد القرآن الكريم. فقد تصدى لهذه المهمة عدد غير قليل من علماء الإسلام النجباء، وبينوا معانيه الخافية، وأظهروا أسراره الكامنة وكنوزه الثمينة، لمكانته الفريدة، ومنزلته الأكيدة في قلوب المسلمين. إذ «عليه مدار فهم السنة النبوية وتطبيقها، وقد أولى العلماء تفسير الحديث وبيان معانيه عناية خاصة كاهتمامهم بروايته ومعرفة رجاله، حتى قال علي بن المديني: التفقه في معاني الحديث نصف العلم، ومعرفة الرجال نصف العلم» (العبد الكريم ، ٢٠٢٥: ٣٤١).

ومن كتب الحديث التي عنيت بتفسير وشرح الحديث النبوي الشريف، كتاب "حديقة الحكمة النبوية في تفسير الأربعين السيلقية" للإمام عبدالله بن حمزة بن سليمان، الملقب بالمنصور بالله (٥٦١- ٦١٤ هـ) الذي يعد من أكابر أئمة الزيدية وعلمائهم في اليمن. وهذا الكتاب شرح للأربعين حديثا المعروفة بالسيلقية، جمعها الشريف زيد بن عبد الله بن مسعود بن رفاعة الهاشمي، المتوفى بعد القرن الرابع الهجري. إن الإمام المنصور بالله كان واسع المعرفة متعدد العلم والثقافة، وله مساهمات فعالة في خدمة علوم الدين، ومنها فقه الحديث. ووقع اختيارنا على هذه المدونة؛ لكونها من أهم الشروح على المجموعة الحديثية المسماة بـــ "الأربعين حديثا السيلقية"، وقد عني الشارح فيها بأقوال أمير المؤمنين (ع) عناية كبيرة، إذ جعلها في منظومته الاستشهادية بعد كلام الله تعالى، والحديث النبوي الشريف، واستدل عليها واحتج بها في تفسير الحديث النبوي الشريف. تكمن أهمية البحث في عدة أسباب، منها: إن سبر منهج الشارح واستنباط منهجه في الاستشهاد بأقوال أمير البيان (ع) – في هذه المدونة الثرية التي لم تحرث أرضها بعد– مهم للغاية، وإن هذه الأقوال التفسيرية لها أهمية كبرى لصلتها بصفوة الخلق وخيرتهم بعد النبي المصطفى (ص). ولا بدع أن البحث في مثل هكذا موضوع له العديد من الإسهامات والإيجابيات على صعيد البحوث الحديثية والتي تتيح مساحات بحث واسعة لمن أراد أن يتعمق أكثر في هذا المجال. والسبب الأخير في اختيار هذا الموضوع، هو ندرة الكتابة والبحوث في دراسة الأقوال التفسيرية للأئمة المعصومين (ع) في بيان السنة المطهرة وتفسيرها. أما هدف البحث وركيزته الأساسية، فهو جمع أقوال الإمام علي (ع) التفسيرية وعرضها، وتصنيفها والتعرف على منهج الشارح في الاستشهاد بها. ولتحقيق هدف البحث نسير وفق المنهجين الاستقرائي والتحليلي لملائمتهما لهدف البحث، أما المنهج الأول فيتمثل في استقصاء أقوال الإمام علي (ع) التفسيرية التي وردت في هذه المدونة تتبعا لمادته العلمية، والمنهج الثاني يتمثل في تحليل النصوص المستقرأة ومناقشة الأقوال التفسيرية للوصول إلى الأهداف المنشودة بحول الله تعالى. ونحاول من خلال هذا البحث الإجابة على عدة إشكاليات، مجملها:

١. ما حجم الاستشهاد بأقوال الإمام علي (ع) في هذا الشرح؟ وما نطاق هذه الأقوال، هل هي مقتصرة على ما ورد في نهج البلاغة أم تشمل أقوالا أخرى منسوبة إليه (ع) كالشعر والقصص؟

٢. كيف تم توظيف أقوال الإمام علي (ع) والاحتجاج بها كأدوات تفسيرية للأحاديث النبوية في هذا الشرح؟

٣. ما منهجية الشارح في نسبة الأقوال إلى الإمام علي (ع)؟ هل اعتمد التصريح باسمه (ع) ونسبة الأقوال إليه بعبارات واضحة، أم اكتفى بإيرادها دون عزو صريح؟

الدراسات السابقة

بعد البحث والتقصي عن الدراسات المتقاطعة مع موضوع هذا المقال، تبين لي – والعلم عند الله– أن موضوع أقوال الإمام علي (ع) التفسيرية في هذه المدونة، لم يفرد بالجمع والمناقشة والتحليل. وأما عن الدراسات المتعلقة بمرويات الإمام علي (ع) في التفاسير أو الاحتجاج بها في سائر المدونات، فيمكن عرض ما يلي:

مقال "مرويات أمير المؤمنين علي بن أبي طالب الحديثية في كتب الحديث الستة" والمنشور في مجلة كلية العلوم الإنسانية، سنة ٢٠٢١م، العدد السابع، عالج فيه الباحث المرويات الحديثية التي رواها الإمام علي (ع) عن رسول الله (ص) في كتب الحديث الستة: صحيحي البخاري ومسلم وسنن أبي داود والترمذي والنسائي وابن ماجه، واعتمد البحث المنهج العلمي في تحليل أسانيد المرويات ومقارنتها ببعضها، وتوصل إلى أن من بين خمسة الأحاديث المدروسة، الواحد منها حديث صحيح متفق عليه، الإثنان حديث صحيح، والواحد صحيح لغيره، والواحد حسن لغيره.

مقال "الروايات التفسيرية للإمام علي (ع) في تفسير الطبري" والمنشور في مجلة الكلية الإسلامية الجامعة، سنة ١٤٣٦ق، العدد ٣٢، سعى البحث إلى استقراء روايات أمير المؤمنين (ع) المرتبطة بتفسير القرآن حصرا، من خلال تفسير جامع البيان في تفسير القرآن الذي يعد من أهم وأقدم التفاسير عند أهل السنة. ومحصلة القول في هذا البحث: إن تفسير سيد الوصيين (ع)، تجاوز الزمكانية، وتحدث عن أمم غابرة، وعن مغيبات مستترة، وحدد مصداقا لمفهوم آية، وفصّل أخرى، وانتقل من الآية إلى تفسيرها، ووقف عند التفسير فانتقل إلى الآية.

مقال: "الاحتجاج النحوي بكلام الإمام علي (ع) في شرح الرضي على الكافية" والمنشور في مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية، سنة ٢٠١٣م، العدد الحادي عشر، هدف البحث إلى التنقيب عن مواضع الاستشهاد بكلام الإمام علي (ع) في شرح رضي الدين الأسترأباذي، والوظائف التي أدتها هذه الشواهد في شرح الرضي، فقد بيّن البحث أن الرضي كان حريصا على نسبة الشواهد من كلام الإمام علي (ع) التي احتج بها، وكذلك ذلك تبين أن رتبة الشاهد من كلام الإمام (ع) مقدمة على غيره من الشواهد ما عدا الشواهد القرآنية، وشواهد الحديث النبوي الشريف.

كتاب: "نهج‌البلاغة معين البلاغيين، قراءة في دلالات الاستشهاد، الطراز للعلوي أنموذجا" المنشور سنة ٢٠١٦م، بقلم علي كاظم المصلاوي، عالج فيه الباحث مواضع استشهاد يحيى بن حمزة العلوي بأقوال الإمام (ع)، في كتابه الموسوم بـ "الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز"، وخلص إلى أن مؤلف الطراز قد أكثر من الاستشهاد والتمثيل بكلام الإمام (ع) كثرة ملحوظة، ولم يكتف بذلك بل أوضح وفسر فنيا وجماليا وبلاغيا، نصوصا عدة دلّل بها عمق معرفته واطلاعه الكبير على كلامه (ع)، وإعجابه وانبهاره به.

يتبين من مراجعة الدراسات السابقة، أن هذه الدراسات لا تتقاطع مع موضوع بحثنا هذا، ولم يسبق أحد- فيما أعلم -إلى هذا الموضوع، بالرغم من أهميته القصوى، وشدة الحاجة إليه.

نبذة عن حياة الإمام المنصور بالله وعلمه (٥٦١– ٦١٤ هـ)

هو الإمام المنصور بالله عبدالله بن حمزة بن سليمان بن حمزة بن علي بن حمزة بن الإمام النفس الزكية أبي هاشم، ولد سنة ٥٦١ هـ بقرية عيشان، بظاهر مدينة همدان (ابن دعثم، ٢٠١٩م: ٢١). وكان كل واحد من آبائه وأجداده له من الفضل والعلم والزهد والمقام الحميد ما يفوق به أهل زمانه (ينظر: المنصور بالله، ٢٠٢١: مقدمة المحقق، ٢٨). كان صادق الحدس، قوي الفراسة، يعرف بذلك من خبره من المخالطين، ويعد باليقين من جملة المحدسين، وكم من أمر أخبر به قبل أوانه بالحدس (ابن دعثم، ٢٠١٩:

٢٥). وبايعه شيعته بالإمامة سنة ٥٩٤ هـ وتوفي سنة ٦١٤هـ. قيل إنه لما بلغ الرتبة العالية، والمنزلة السنية، وانتشر ذكره عند الخاص والعام، واشتهر بالعلم وعرف مكانه، كاتبه العلماء والفقهاء، وشاعره الفصحاء والبلغاء، فأجاب كل سائل، وصنف التصانيف في علم الكلام، وأصول الفقه وفروعه. (ينظر: المنصور بالله، ٢٠٢١: مقدمة المحقق، ٣٤).

الإطار النظري

التعريف بالأربعين حديثا السيلقية

كتاب الأربعين حديثا السيلقية للمحدث زيد بن عبدالله به مسعود بن رفاعة الهاشمي، لا تعرف تاريخ حياته، وقيل أنه توفي بعد القرن الرابع الهجري، «وقد اشتمل هذا الكتاب على نوعية خاصة، من الأحاديث التي تعالج أمراض النفس، وتقوّم اعوجاج السلوك، وتحلّق بالنفس البشرية في سماء الرحمة الإلهية، بعيدة عن الشوائب المهلكة، والجوانح المتعددة للجوارح المختلفة» (السيد المحدث، ٢٠٠٢: ٧). وسبب تسمية الكتاب بالسيلقية يعود إلى أحد رواته، وهو الحسن بن محمد بن مهدي السيلقي. وفي أسباب اقتصار الكتاب على أربعين حديثا، قيل إن الراوي قد انطلق في عمله هذا من الحديث النبوي الشريف: «من حفظ على أمتي أربعين حديثا من أمر دينه بعثه الله فقيها، وكنت له يوم القيامة شاهدا وشهيدا». (ينظر: العلوي، مقدمة المحقق، ٢٠١٠: ٣٦). لقد وردت أسماء الأربعينيات المختلفة التي ضمت في طياتها الحديث النبوي الشريف، وجمع أصحابها فيها أربعين حديثا من رسول الله (ص) في كتاب الأنوار المضيئة ليحيى بن حمزة العلوى أحد شراح الأربعين السيلقية (ينظر: المصدر السابق، ٣٦).

التعريف بشروح الأربعين حديثا السيلقية

للأربعين السيلقية ثلاثة شروح، أولها شرح عبدالله بن حمزة بن سليمان، الملقب بالمنصور بالله، صنفه في القرن السادس الهجري وسماه "حديقة الحكمة في تفسير الأربعين السيلقية"، يقع الكتاب في ٤٠٧ صفحة، ويضم بين طياته أربعين حديثا عن النبي المصطفى (ص)، تم تحقيقه وإخراجه بواسطة مكتبة أهل البيت (ع) في اليمن سنة ٢٠٢٢م، ونحن بصدد دراسته في هذا البحث. وثانيها الشرح المسمى "الأنوار المضيئة في شرح الأخبار النبوية" تأليف يحيى بن حمزة العلوي (٦٦٩-٧٤٩هـ) من أئمة الزيدية وعلمائهم في اليمن، يقع هذا الكتاب في جزئين، والجزء الأول من الكتاب تم تحقيقه بجهد محمد عبدالله يحيى شرف‌الدين، كرسالة الماجستير تقدم به إلى جامعة صنعاء سنة ٢٠١٠م، والجزء الثاني لم يزل مخطوطا، ولم يتم تخريجه إلى النور. وثالثها الشرح الموسوم بـ " منهاج الأبرار في الجمع بين أسرار الحديقة والأنوار" للقاضي محمد بن حمزة بن مظفر (ت ٨٠٨هـ)، جمع فيه بين شرحي عبد الله بن حمزة (الحديقة)، ويحيى بن حمزة (الأنوار)، والشرح الأخير لا يزال مخطوطا، ولم يتم تحقيقه وتخريجه.

حجية تأليف حديقة الحكمة النبوية

ومن الطبيعي أن يكون للشارح أهداف من تأليف هذا الكتاب، حيث يقوله نفسه عن سبب تأليف كتابه حديقة الحكمة: «سألني بعض من تلزمنة عهدة إجابته، ويتعيّن عليّ فرض مساعدته، من أفاضل الإخوان المرشدين، الهادين بحمد الله المهتدين، أن أشرح للمسترشدين معاني الأحاديث الأربعين النبوية السيلقية، بإيضاح ألفاظها اللغوية، وإفصاح فوائدها المعنوية، لتفتتح أكمامها، وتتضحا أحكامها، فأجبته إلى ذلك... وقد قمنا في ذلك قيام من تحرّج في رد السائل، ومنع النائل، مائلين إلى الاختصار، متنكبين طريقة الإكثار، وأوردنا الأخبار مجردة عن الأسانيد؛ لكون ذلك بحمد الله موجودا في نسخ سماعنا، وكتب أصحابنا... ووسمنا كتابنا هذا بـ "حديقة الحكمة" ونرجو أن يكون اسمه بتوفيق الله سبحانه مشتقا من معناه، لا عَلَما يتميز به عن سواه» (المنصور بالله، ٢٠٢٢: ٣٢). ولذلك كان من أهدافه في تأليف هذا الكتاب الذي كتبه بناء على طلب بعض أصحابه، بيان

وتوضيح المسائل اللغوية، والتعبير عن القيم الخلقية والمواضيع التربوية. وقد حاول في هذا الصدد، تجنب الإسهاب والإطالة قدر الإمكان، وذلك بتجنب تناول أسانيد هذه الأحاديث والروايات.

خطوات عمل الشارح في حديقة الحكمة النبوية

إن الشارح بعد أن يسرد نص الحديث الشريف بكماله، ويذكر اسم راويه وترجمته، يعالج الحديث من الجوانب المختلفة، ويتبع الخطوات التالية:

١. يقسم الحديث إلى جمل قصيرة، ليشرح مفاصل الحديث بشكل أكثر تفصيلا وأدق.
٢. يعنى بذكر معاني الألفاظ الغامض معناها، وتوضيح المراد منها حسب السياق. وفي هذا الاتجاه يحاول تحصيل الأصل اللغوي والدلالة المحورية للعديد من المفردات، ولإيصال معنى الكلمات بشكل أدق، فإنه قد يورد مرادفاتها أو نقيضها.
٣. لبيان معنى المفردات أو معنى الحديث ومفهومه، يستشهد كثيرا بالآيات القرآنية، وبما ورد في نهج‌البلاغة من كلام الإمام علي (ع) والشعر المنسوب إليه، ونظم الشعراء العرب ونثرهم.
٤. لإيصال مفهوم الحديث ومعناه، فإنه قد يروي قصصا عن رسول الله (ص)، وأهل البيت (ع)، كما يروي قصصا عن الشخصيات التراثية، مثل ابنة اسكندر ونعمان بن المنذر وأم يحيى البرمكي.

مناهج شرح الحديث وتفسيره

وكما أن تفسير القرآن الكريم له أسس ومناهج وأساليب متعددة، فإن لتفسير الحديث النبوي وشرحه، أيضا أسسا ومناهج وأساليب، يجب على المفسر أن يتعرف عليها ويتبع منهجا محددا. إذ «إن السنة النبوية هي المصدر الثاني من مصادر الأحكام الشرعية الإسلامية، اعتمدها فقهاء الأمة الإسلامية في استنباط الأحكام الشرعية وتطبيقاتها، فهي إما مؤكدة لحكم شرعي، أو مبينة له أو مقيدة لمطلق أو مخصصة لعام، أو أنها تأتي بحكم جديد لم يتضمنه القرآن الكريم» (نجم عبدالله، ٢٠٢١: ۶۵). وفيما يلي نقدم بإيجاز الطرق المشهورة في شرح الحديث.

المنهج الأول: تفسير الحديث بالحديث.

ويبرز هذا المنهج «كأحد أهم المناهج العلمية في فهم السنة النبوية وتفسيرها، إذ يعتمد على فهم الأحاديث النبوية وتفسيرها في ضوء فهم بعضها مع بعضها الآخر، مع مراعاة السياق والمقاصد الشرعية» (العبد الكريم، ٢٠٢٥: ٣٤١). ويتم تنفيذ هذا المنهج بحد ذاته بطريقتين: الأولى: تفسير الحديث بنفسه، من خلال رواياته المتعددة إن وجدت، والوظيفة هنا جمع طرق الحديث ورواياته (بازمول، ٢٠٠٧: ١٥٢). والثانية: تفسير الحديث بأحاديث أخرى في نفس الباب والموضوع.

المنهج الثاني: تفسير الحديث بأقوال الصحابة

بعد رسول الله (ص)، يأتي صحابته الكرام، وبخاصة راوي الحديث، في المرتبة الثانية من حيث الأولوية في شرح الحديث وتفسيره.

المنهج الثالث: تفسير الحديث بأقوال التابعين

والتابعون هم جيل من العلماء الذين لم يدركوا رسول الله (ص)، ولكنهم أدركوا أصحابه وجالسوهم. ولذلك تعد هذه الطائفة أحق بتفسير الحديث الشريف بعد الصحابة. إذ إن «لهم من الخصوصية ما ليس لغيرهم؛ فقد قرب وقتهم من زمن التشريع، وعُرفه، وتلقوا مباشرة عن الصحابة —رضوان الله عليهم– أمور الدين، وقد كان العلم والدين يتلقاه التابع عن المتبوع سماعا، وتعلما، وتأدبا، واقتداء» (بازمول، ٢٠٠٨: ٢٨).

المنهج الرابع: تفسير الحديث بأقوال أئمة اللغة

بعد شرح الحديث بالحديث وبكلام الصحابة وبكلام التابعين، يأتي في المرتبة الرابعة شرح الحديث بكلام أهل العلم، «فإن لم نجد للفظة تفسيرا في الحديث برواياته وفي موضوعه، ولا في كلام الصحابة، ولا في كلام السلف، نظرنا في اللغة، فإنها اللسان الذي كان يتكلم به رسول الله (ص)» (المصدر نفسه، ١٢). حيث إن من أراد أن يكتفي بمعرفة الأحكام من الكتاب والسنة دون النظر في كلام أهل العلم فقد أخطأ الطريق (مباركية، د.ت، ٧).

منهج الشارح في عرض أقوال الإمام علي (ع)

ومن الجدير بالذكر، أن شارح كتاب حديقة الحكمة النبوية، قد استخدم هذه الطرق الأربعة في تفسير الحديث النبوي. وبالطبع، فإنه بالإضافة إلى المناهج المذكورة أعلاه، قد استعان أيضا بآيات من القرآن الكريم لبيان معنى المفردات وتفسير دلالات الأحاديث ومفاهيمها.

إن الإمام المنصور بالله دأب على نسبة الشواهد التي استشهد بها من كلام الإمام (ع)، بعبارات واضحة تصرح بنسبتها إلى الإمام (ع)، وقد تنوعت هذه العبارات بعبارات تشير إلى الإمام (ع)، من قبيل: وقد سمع أمير المؤمنين عليه السلام (ص ١٣٤)، من ذلك ما روي عنه في كتاب نهج‌البلاغة (ص ١٤٧)، روي عن أمير المؤمنين عليه السلام (٤٩)، وقد قال أمير المؤمنين عليه السلام لكميل بن زياد (ص ١٦٦)، وقد صرح بهذا أمير المؤمنين عليه السلام (ص ١٦٧)، فانظر إلى أمير المؤمنين عليه السلام وقصته مع رجل نصراني (ص ١٨٠)، في الرواية أن أمير المؤمنين عليه السلام دخل على أبي نيزر(ص ١٩١)، وفي الحديث أن عليا كان يفطر في شهر رمضان (ص ٢٧٨)، وروينا عن الإمام عليه السلام في النظم أنه قال (ص ١٤٨)، ذلك كلام أمير المؤمنين سلام الله عليه (ص ٢٣٥)، وقد رُوينا عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام (ص ٣٥٥)، وقد رُوينا عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال (ص ١٥٦)، وقال علي عليه السلام في بعض وصاياه (ص ٣٤٥)، وقد روينا عن أمير المؤمنين عليه السلام (ص ٤٦). ويكتفي بنسبة الشاهد إلى أمير المؤمنين أو التصريح باسم نهج‌البلاغة دون ذكر الخطبة أو الحكمة.

الدراسة التطبيقية

وفي متابعة بحثنا، سوف نستخرج ونصنف مواضع الاستشهاد والاحتجاج بأقوال الإمام (ع) في كتاب حديقة الحكمة النبوية. ونقوم بتصنيف هذه المواضع على أساس المسائل التي دفعت الشارح إلى الاحتجاج بأقوال الإمام (ع)، وسنجعلها في أربعة عناوين. ١. المسائل المتعلقة بالاستشهاد بأقوال الإمام (ع) في تفسير الحديث. ٢. المسائل المتعلقة بالاستشهاد بشعر الإمام (ع) في تفسير الحديث. ٣. المسائل المتعلقة بالاستشهاد بأقوال الإمام (ع) في تفسير مفردات الحديث. ٤. المسائل المتعلقة بالاستشهاد بقصص عن الإمام (ع) في تفسير الحديث.

المسائل المتعلقة بالاستشهاد بأقوال الإمام (ع) في تفسير الحديث

المسألة الأولى: المراد من عدم إلقاء اللوم على الدنيا، في قوله (ص): «**لا تَسُبُّوا الدنيا فَنِعمَتْ مَطِيَّةُ المؤمنِ، فعلَيها يَبلُغُ الخيرَ وبها يَنجو مِن الشرِّ، إنّهُ إذا قالَ العبدُ: لَعَنَ اللّهُ الدنيا قالَتِ الدُّنيا: لَعَنَ اللّهُ أعصانا لِرَبِّهِ**» (المنصور بالله، ٢٠٢٢: ص ١٣٢).

وهنا يطلب رسول الله (ص) عدم لعن الدنيا، لأن الدنيا بالنسبة للمؤمن هي وسيلة طيبة ينال بها الخير والصلاح، وينجو من الشر والفساد. كلما لعن العبد الدنيا قالت الدنيا: لعنة الله على من فعل أعظم المعاصي والعصيان لربه. وإن الشارح عندما يريد أن يوضح معنى الحديث الشريف في توبيخ من يلقي اللوم على الدنيا ويذمها ويحاول تحميلها مسؤولية كل شيء، يقول: «هو حامل

لذنبه على الدنيا، ومنزّه لنفسه عن ذلك، فكأنه يقول: لولا هذه الدنيا وزخرفها، لما عصينا ربنا، وزينتها التي فتنتنا وأغوتنا، فهذا يستحق الذمّ منا بلسان المقال، ومن الدنيا بلسان الحال» (المصدر نفسه، ص ۱۳۳-۱۳۴). ثم ليوضح هذا الحديث الشريف بشكل أفضل، استشهد بقول الإمام علي (ع)، وقدم مفهوما مماثلا في كلام أمير المؤمنين (ع) الذي قال فيه ردا على شخص بدأ يذم الدنيا ويسبها: «**أَيُّهَا الذَّامُّ لِلدُّنْيَا الْمُغْتَرُّ بِغُرُورِهَا الْمَخْدُوعُ بِأَبَاطِيلِهَا! أَ تَغْتَرُّ بِالدُّنْيَا ثُمَّ تَذُمُّهَا؟ أَنْتَ الْمُتَجَرِّمُ عَلَيْهَا أَمْ هِيَ الْمُتَجَرِّمَةُ عَلَيْكَ؟ مَتَى اسْتَهْوَتْكَ أَمْ مَتَى غَرَّتْكَ؟ أَ بِمَصَارِعِ آبَائِكَ مِنَ الْبِلَى أَمْ بِمَضَاجِعِ أُمَّهَاتِكَ تَحْتَ الثَّرَى**» (الحكمة ۱۲۶). وبناء على هذا القول فإن أمير المؤمنين (ع) يعتبر أصحاب الدنيا هم المذنبون الأولون في هذه الدنيا، الذين خلقوا هذا الانحراف والضلال والمادية وحب الدنيا بإرادتهم، ولا يستطيعون أن ينسبوا جميع العيوب والذنوب إلى الدنيا، ويظهروا أنفسهم أبرياء من الذنب والخطيئة.

المسألة الثانية: المراد من تقدير الرزق، في قوله (ص): «**أَيُّهَا اَلنَّاسُ إِنَّ اَلرِّزْقَ مَقْسُومٌ لَنْ يَعْدُوَ اِمْرُؤٌ مَا قُسِمَ لَهُ فَأَجْمِلُوا فِي اَلطَّلَبِ وَ إِنَّ اَلْعُمُرَ مَحْدُودٌ لَنْ يَتَجَاوَزَ أَحَدٌ مَا قُدِّرَ لَهُ فَبَادِرُوا قَبْلَ نَفَادِ اَلْأَجَلِ وَ اَلْأَعْمَالُ مَحْصِيَّةٌ**» (المنصور بالله، ۲۰۲۲: ۱۴۵).

لقد أكد القرآن الكريم على قضية تأمين الرزق وضمانه، باعتبارها مبدأ أساسيا، بحسب التعاليم الإسلامية، فإن جميع عباد الله لديهم رزق محدد مسبقا، ولم يغفل الله عن أحد. وقد أكد رسول الله (ص) على هذه القاعدة الثابتة، وتحدث عن تقسيم الله تعالى للرزق، ونهى عن الجشع والطمع في تحصيل الرزق، ويطلب منهم أن يتأهبوا لآخرتهم قبل أن يأتيهم الموت، إذ إن الشيء الوحيد الذي ينفعهم عند رحيلهم عن الدنيا وفي يوم القيامة هو العمل الصالح. ولتوضيح هذه القاعدة الإسلامية استشهد الشارح بأقوال الإمام علي (ع)، فقال: «**وقد صرّح أمير المؤمنين (ع) بمقالتنا هذه في النثر تارة وفي النظم أخرى، بما لا يتسع الكتاب لإحصائه، وإنما نذكر منه طرفا كافيا لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد**» (المصدر نفسه، ۱۴۷). ثم انتقل إلى ذكر أحد أقوال الإمام (ع) فيقول: من ذلك ما روي عنه في كتاب نهج‌البلاغة من قوله (ع): «**وَقَدَّرَ الْأَرْزَاقَ فَكَثَّرَهَا وَقَلَّلَهَا وَقَسَّمَهَا عَلَى الضِّيقِ وَ السَّعَةِ فَعَدَلَ فِيهَا لِيَبْتَلِيَ مَنْ أَرَادَ بِمَيْسُورِهَا وَ مَعْسُورِهَا وَ لِيَخْتَبِرَ بِذَلِكَ الشُّكْرَ وَ الصَّبْرَ مِنْ غَنِيِّهَا وَ فَقِيرِهَا ثُمَّ قَرَنَ بِسَعَتِهَا عَقَابِيلَ فَاقَتِهَا وَ بِسَلَامَتِهَا طَوَارِقَ آفَاتِهَا وَ بِفُرَجِ أَفْرَاحِهَا غُصَصَ أَتْرَاحِهَا**» (الخطبة ۹۱).

وبناء على هذا الكلام من أمير المؤمنين (ع) فإن الله قد قدّر الرزق، فتارة يزيده وتارة ينقصه، وتارة يوزعه بالقلة وتارة بالكثرة، وفي الوقت نفسه يراعي العدل فيه، وبيّن أن لهذه القلة والكثرة غاية، وهي اختبار الإنسان بالنعم والغنى أو بالضيق والحرمان، ليختبر بذلك مدى شكر الفقير والغني وصبرهما. لذلك فإن أفراح الدنيا ملذاتها ورزقها الوفير، يصاحبها دائما أمراض ومصاعب وشدائد. ويفسر الشارح الحديث النبوي الشريف بهذا الشكل معتمدا على كلام أمير المؤمنين (ع). حري بنا أن نذكر أن النبي (ص) قال في موضع آخر في نفس الموضوع: «**إنّ الرّزقَ لا يَجُرُّهُ حِرصُ حَريصٍ ولا يَصرِفُهُ كَراهِيَةُ كارِهٍ**» (المجلسي، ۱۳۶۸ش: ۶۸/۷۴). ويجب على الإنسان أثناء سعيه للحصول على لقمة عيشه، أن يتجنب الجشع المفرط وتقويض احترام الذات.

المسألة الثالثة: المراد من المبادرة قبل نفاد الأجل، في قوله (ص): «**إنَّ العُمرَ مَحدودٌ لَن يَتَجاوَزَ أَحَدٌ ما قُدِّرَ لَهُ، فبادِروا قَبلَ نَفادِ الأَجَلِ**» (المنصور بالله، ۲۰۲۲: ۱۴۸).

يتحدث نبينا الكريم (ص) هنا عن قصر عمر الإنسان وضرورة المسارعة والسعي في تحصيل الرزق والتأهب للآخرة. والشارح عقب على هذا الحديث، بأن النبي (ص) «**أخبر بأن العمر محدود، حدده مالكه على وجوه علم حسنها من تطويل وتقصير على قدر مقدور، وأن أحدا لا يمكنه تجاوز ما قُدر له منها، وعلينا له حقوق مؤقتة، ولحياتنا آجال مضروبة**» (المصدر نفسه، ص ۱۴۹). ثم لفسير معنى الحديث الشريف احتج بكلام الإمام (ع) وقال: وقد روي عن أمير المؤمنين (ع)، أنه قال في كتاب

نهج‌البلاغة في الآجال: «**وَخَلَقَ الْآجَالَ فَأَطَالَهَا وَقَصَّرَهَا وَقَدَّمَهَا وَأَخَّرَهَا، وَوَصَلَ بِالْمَوْتِ أَسْبَابَهَا وَجَعَلَهُ خَالِجاً لِأَشْطَانِهَا وَقَاطِعاً لِمَرَائِرِ أَقْرَانِهَا**» (الخطبة ٩١). أي أن الله تعالى يقدر عمر الإنسان وأجله، فتارة يطيلها وتارة يقصرها، وقد يقدمها وقد يؤخرها. وبهذا اعتمد الشارح على كلام الإمام (ع) في تفسير الحديث الشريف. ومن الجدير بالذكر، أنه قد عبّر عن قصر الحياة الدنيا وزوالها في كلام الإمام (ع) بالاعتماد على الفنون البلاغية والصور الأدبية، كما يقول ابن ميثم: «استعار لفظ الخلج وهو الجذب للموت، ورشّح بذكر الأشطان، ووجه المشابهة ما يستلزمه الموت من قرب الأجل كما يستلزمه الجاذب من قرب المجذوب إليه، فقدّر الموت جاذبا للأجل بالحبال كما يجذب بها الإنسان ما يريد، وأمّا كونه قاطعا لمرائر أقرانها فاستعار أيضا لفظ المرائر لأسباب العلاقة بين اقتران الآجال وهم المتقاربون في الزمان الواحد الذي يتصل بهم الأجل وتلك الأسباب كالصداقة والأخوة وسائر أسباب العلاقة بين الناس، وظاهر كون الموت قاطعا لتلك المرائر» (ابن‌ميثم، ١٤٠٤ق: ٢/٣٨١).

المسألة الرابعة: المراد من فرض طلب العلم، في قوله (ص): «**طَلَبُ اَلْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ**» (المنصور بالله، ٢٠٢٢: ١٦٦).

لقد أكد النبي المصطفى (ص) على ضرورة طلب العلم والمعرفة من قبل المسلمين، والشارح لبيان أهمية تحصيل العلم استشهد بقول أمير المؤمنين (ع) مخاطبا كميلا: «**يَا كُمَيْلُ، الْعِلْمُ خَيْرٌ مِنَ الْمَالِ، الْعِلْمُ يَحْرُسُكَ وَأَنْتَ تَحْرُسُ الْمَالَ، وَالْمَالُ تَنْقُصُهُ النَّفَقَةُ وَالْعِلْمُ يَزْكُوا عَلَى الْإِنْفَاقِ، وَصَنِيعُ الْمَالِ يَزُولُ بِزَوَالِهِ. يَا كُمَيْلَ بْنَ زِيَادٍ مَعْرِفَةُ الْعِلْمِ دِينٌ يُدَانُ بِهِ، بِهِ يَكْسِبُ الْإِنْسَانُ الطَّاعَةَ فِي حَيَاتِهِ وَجَمِيلَ الْأُحْدُوثَةِ بَعْدَ وَفَاتِهِ، وَالْعِلْمُ حَاكِمٌ وَالْمَالُ مَحْكُومٌ عَلَيْهِ**» (الحكمة ١٤٧).

وهنا لكي يوضح الشارح للقارئ أهمية طلب العلم وسبب تأكيد النبي (ص) على ضرورة طلب العلم، استشهد بكلام الإمام علي (ع) الذي يخاطب فيه كميل بن زياد ويقدم له عدة أسباب عقلية لفضل العلم على الثروة وضرورة الاهتمام بطلب العلم واكتساب المعرفة ليقنعه ويبرره بأن العلم أفضل من المال، ذلك لأن العلم يحمي صاحبه ويمنحه المكانة والاحترام، ولكن يجب على صاحب المال أن يحمي المال، وفي أي لحظة، من الممكن أن يفقد مكانته ومنزلته. إن المال ينقص بالإنفاق، والمعرفة تزيد بالإنفاق، والمكانة والشخصية المكتسبة بالثروة تزول بزوال الثروة. ولذلك يذكّر كميل بن زياد بأن معرفة العلم الحقيقي دين يثاب عليه صاحبه، وبه يطيع الله في حياته، وبعد موته يترك خلفه ذكرا حسنا. إن العلم هو الحاكم والمتصرف، والمال هو الخادم والمطيع. وبهذه الحجج التي أقامها على فضل العلم وتفوقه على المال يقنع المخاطب ليرتضي باكتساب العلم ويفضله على المال.

المسألة الخامسة: المراد من ضرورة التعليم على أساس الجدارة والكفاءة، في قوله (ص): «**أَيُّهَا اَلنَّاسُ لاَ تُعْطُوا اَلْحِكْمَةَ غَيْرَ أَهْلِهَا فَتَظْلِمُوهَا وَلاَ تَمْنَعُوهَا أَهْلَهَا فَتَظْلِمُوهُمْ**» (المنصور بالله، ٢٠٢٢: ١٦٤).

لقد أكد رسول الله (ص) على ضرورة تعليم وتدريب من هو مؤهل وكفء لذلك وعدم تعليم من ليس لديه هذه المؤهلات والجدارة. عقب الشارح على هذا الحديث الشريف، ورأى أن المراد من أهل الحكمة هم أهل البيت (ع)، ثم الشيعة المخلصون، واستشهد بهذا الحديث الشريف عن النبي المصطفى (ص) الذي يقول عن الله تعالى: «**وخلقتُ شيعتَكم منكم**» (المصدر نفسه، ١٦٧). ولبيان المكانة العالية لأهل البيت (ع) الذين يعتبرون أهل الحكمة في الحديث النبوي الشريف، احتج الشارح بقول أمير المؤمنين (ع) الذي أشار صراحة إلى هذه المسألة، حين قال: «**أُولَئِكَ خُلَفَاءُ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ وَالدُّعَاةُ إِلَى دِينِهِ؛ آهِ آهِ، شَوْقاً إِلَى رُؤْيَتِهِمْ**» (الحكمة، ١٤٧). ومن خلال هذا الكلام اعتبر أمير المؤمنين (ع)، أهل البيت (ع) خلفاء الله في الأرض ودعاة دينه، وعبر عن توقه إلى لقائهم.

يقول مكارم الشيرازي، في معرض إيراد هذا المقطع من كلام الإمام (ع)، مؤكدا أن المقصود بأولياء الله هنا هم الأئمة المعصومون (ع): «إن الصفات التي عبّر عنها الإمام (ع) بهذه الكلمة النورانية تشير إلى الأئمة المعصومين (ع)، الذين إذا تأملناهم

على مر الزمان، نجد أنهم يشكلون جماعة متوافقة تماما مع أقوال الإمام (ع) التي ذكرهم فيها بصيغة الجمع... إنهم الخلفاء الإلهيون في الأرض والدعاة إلى دينه، وعظم شأنهم إلى درجة أن الإمام (ع) يشتاق إلى لقائهم» (مكارم الشيرازي، ۱۳۷۵ش: ۲۱۳/۱۳).

المسائل المتعلقة بالاستشهاد بشعر الإمام (ع) في تفسير الحديث

المسألة الأولى: المراد من تقسيم الرزق وتقريره في قوله (ص): «**أَيُّهَا اَلنَّاسُ إِنَّ اَلرِّزْقَ مَقْسُومٌ لَنْ يَعْدُوَ اِمْرُؤٌ مَا كُتِبَ لَهُ؛ فَأَجْمِلُوا فِي اَلطَّلَبِ**» (المنصور بالله، ۲۰۲۲: ۱۴۵).

قد يلجأ الشارح إلى أشعار أمير المؤمنين (ع) لشرح وتفسير الأحاديث النبوية، ومن خلال إيراد أمثلة من هذه الأشعار يحاول أن يوضح ويفسر المعنى المقصود من كلام الرسول الكريم (ص) للقارئ بشكل أفضل. وفي تفسير هذا الحديث الذي روي عن النبي (ص) في تقدير رزق كل إنسان وتعيينه من قبل الله تعالى، استشهد بثلاثة أبيات من أشعار الإمام (ع) التي تؤكد بأسلوب بليغ وأدبي على تحديد رزق العباد من قبل الخالق عز وجل:

إذا يَقضِي لكَ الرحمنُ رزقاً ... يُعِدُّ لرزقِهِ المقضيّ بابَا
وإن يحرمكَ لا تسطِع بحَولٍ ... ولا رأيِ الرجالِ له اكتسابَا
أقصِر في خُطاك فلستَ تعدُو ... بحيلتِك القَضاءَ ولا الكِتابَا

وبعد أن ذكر هذه الآيات قال: «**هذا تصريح بما ذهبنا إليه في القسمة، وأنها من الله تعالى، وأنه عادل في المفاضلة فيها، وأن حرص الحريص لا يغني عنه شيئا**» (المصدر نفسه، ۱۴۸).

المسألة الثانية: المراد من الذين لا تغريهم المكانة والمناصب الدنيوية في قوله (ص): قيل يا رسول الله: من أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون؟ قال: «**اَلَّذِينَ نَظَرُوا إِلَى بَاطِنِ اَلدُّنْيَا حِينَ نَظَرَ اَلنَّاسُ إِلَى ظَاهِرِهَا، فَاهْتَمُّوا بِآجِلِهَا حِينَ اِهْتَمَّ اَلنَّاسُ بِعَاجِلِهَا، فَأَمَاتُوا مِنْهَا مَا خَشُوا أَنْ يُمِيتَهُمْ، وَتَرَكُوا مِنْهَا مَا عَلِمُوا أَنْ سَيَتْرُكُهُمْ، فَمَا عَرَضَ لَهُمْ مِنْهَا عَارِضٌ إِلاَّ رَفَضُوهُ، وَلاَ خَادَعَهُمْ مِنْ رِفْعَتِهَا خَادِعٌ إِلاَّ وَضَعُوهُ**» (المصدر نفسه: ۲۲۷).

إن الشارح بعد أن ذكر هذا الحديث عن رسول الله (ص) في وصف وتعريف صفات أولياء الله وابتعادهم عن ملذات الدنيا، ضرب أمير المؤمنين (ع) مثالا وقدوة لمن ترك الحياة الدنيا وملذاتها واختار الحياة البسيطة والمتواضعة، ثم أورد أشعارا لأمير المؤمنين (ع) يفسر بها المراد من معنى الجزء الأخير من هذا الحديث: «**وَلاَ خَادَعَهُمْ مِنْ رِفْعَتِهَا خَادِعٌ إِلاَّ وَضَعُوهُ**»، وقال سائلا: «**من لك بمن هذه حاله؟ ذلك أمير المؤمنين سلام الله عليه الذي كفأها{أي الدنيا} لوجهها، وأعرض عن زينتها، فلم يُرعِها، طرفا، ولم يبسط إليه كفا، ألم تسمع إلى ما يروى عنه (ع) فيها من قوله:**

دنيا تُخادِعُني كأنّي ... لَستُ أعرِفُ حالَها
حَظرَ الإلهُ حَرامَها ... وأنا اجتَنَبتُ حَلالَها
بَسطَت إليَّ يَمينَها ... فَرَدَدتُها وَشِمالَها
ورأيتُها مُحتاجَةً ... فَوَهَبتُ جُملَتَها لَها

(المصدر نفسه: ص ۲۳۵)

المسألة الثالثة: المراد من قوله (ص) إن الله يعطي ثواب الآخرة على مصائب الدنيا وبلاياها: «**أَلاَ وَإِنَّ اَللَّهَ خَلَقَ اَلدُّنْيَا دَارَ بَلْوَى وَاَلْآخِرَةَ دَارَ عُقْبَى فَجَعَلَ بَلْوَى اَلدُّنْيَا لِثَوَابِ اَلْآخِرَةِ سَبَباً وَثَوَابَ اَلْآخِرَةِ مِنْ بَلْوَى اَلدُّنْيَا عِوَضاً فَيَأْخُذُ لِيُعْطِيَ وَيَبْتَلِي لِيَجْزِيَ**» (المصدر نفسه: ص ۳۵۳).

يتحدث رسول الله (ص) عن مصائب الدنيا وبلاياها وينبّه على أن الله خلق الدنيا عذابا والآخرة بديلا وعوضا عنها، وجعل شقاء الدنيا سببا لثواب الآخرة، وثواب الآخرة سببا لبلاء الدنيا. فعقّب الشارح على هذا الحديث، وقال: «**إن هذه البلية نعمة لا مِرية في ذلك. وقد رُوينا عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع)، في ذلك شعرا وهو:**

عَطِيَّتُهُ إذا أعطَى سُرُورٌ ... و إن سَلَبَ الَّذي أعطَى أثَابَا
فأيُّ النِّعمَتَينِ أجَلُّ قَدراً ... و أعظَمُ في مَواقِعِها إيابَا
أنِعمَتُهُ الَّتي أهدَت سُرُوراً ... أم الأخرَى الَّتي ذَخرَت ثوابَا
بَلِ الأخرَى وإن نَزَلت بكُرهٍ ... أعَمَّ لِصَابرٍ فيها احتسابَا

فقد علمت أن معنى كلامنا مأخوذ من قوله (ع)، وهو حق لا شك فيه؛ لأنه معصوم» (المصدر نفسه: ص ٣٥٥).

المسائل المتعلقة بالاستشهاد بأقوال الإمام (ع) في تفسير مفردات الحديث

المسألة الأولى: المراد من الشبهات، في قوله (ص): «**أَمَا رَأَيْتُمُ اَلْمَأْخُوذِينَ عَلَى اَلْغِرَّةِ وَ اَلْمُزْعَجِينَ بَعْدَ اَلطُّمَأْنِينَةِ اَلَّذِينَ أَقَامُوا عَلَى اَلشُّبُهَاتِ وَ جَنَحُوا إِلَى الشَّهَوَاتِ**» (المصدر نفسه: ص ١٥٦).

يصف النبي (ص) حال المتكالبين على الدنيا واللاهثين لها، الذين بعد أن كان لهم من مشتهيات الحياة الدنيا ونعيمها، فقد وقعوا فجأة في المعاناة والمصاعب والبؤس بسبب شهواتهم وانهماكهم في اللذات. يقول الشارح: «إن الشبهات هي الأمور الملتبسات بالحق المزوّرات، وسمّيت شبهات؛ لأنها تشبه الحقَّ، فهي الأبلغ في باب الافتنان، ومعرض الامتحان» (المصدر نفسه: ص ١٥٦). ثم يرى من الضروري أن يوضح ويفسر مصطلح (المشتبهات) الوارد في الحديث النبوي، معتمدا على قول أمير المؤمنين (ع)؛ ولذلك يستشهد بقول الإمام علي (ع) في الخطبة الخمسين: «**فَلَوْ أَنَّ الْبَاطِلَ خَلَصَ مِنْ مِزَاجِ الْحَقِّ لَمْ يَخْفَ عَلَى الْمُرْتَادِينَ، وَ لَوْ أَنَّ الْحَقَّ خَلَصَ مِنْ لَبْسِ الْبَاطِلِ انْقَطَعَتْ عَنْهُ أَلْسُنُ الْمُعَانِدِينَ، وَ لَكِنْ يُؤْخَذُ مِنْ هَذَا ضِغْثٌ وَ مِنْ هَذَا ضِغْثٌ فَيُمْزَجَانِ، فَهُنَالِكَ يَسْتَوْلِي الشَّيْطَانُ عَلَى أَوْلِيَائِهِ وَ يَنْجُو الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ الْحُسْنَى**» (الخطبة ٥٠). ووفقا لذلك فإن الشبهات هي نتيجة اختلاط الحق بالباطل؛ بحيث يأخذ المشككون جزءا من الحقيقة وجزءا من الباطل ويخلطونهما معا، وهنا يتغلب الشيطان على أصدقائه، ولن ينجو إلا من يخضع لنعمة الله ورحمته.

المسألة الثانية: المراد من العضّ في قوله (ص): «**يَا مَعْشَرَ اَلْمُسْلِمِينَ شَمِّرُوا فَإِنَّ اَلْأَمْرَ جَدٌّ وَتَأَهَّبُوا فَإِنَّ اَلرَّحِيلَ قَرِيبٌ... فَأَعِدُّوا لذلك الإيمانَ، وعُضُّوا عَلَيهِ النَّواجِذَ**» (المنصور بالله، ٢٠٢٢: ٣٣٨).

يقول الشارح في بيان معنى (العَضّ) مستشهدا بقول أمير المؤمنين (ع): «**والعض إلصاق الأضراس بالأضراس بشدة واعتماد، ولا يكون إلا عند أصعب الأمور، وقال علي (ع) في بعض وصاياه في الحرب: عُضُّوا عَلَى النَّوَاجِذِ من الأضراسِ فَإِنَّهُ أَنْبَا لِلسُّيُوفِ عَنِ الْهَامِ**» (المصدر نفسه: ٣٤٥- ٣٤٦).

المسألة الثالثة: المراد من البدعة، في قوله (ص): «**طُوبَى لِمَنْ أَنفَقَ الْفَضْلَ مِنْ مَالِهِ، وَأَمْسَكَ الْفَضْلَ مِنْ قَوْلِهِ، وَوَسِعَتْهُ السُّنَّةُ، وَلَمْ تَسْتَوِهِ الْبِدْعَةُ**» (المصدر نفسه: ٣٣). عقب الشارح على هذا الحديث الشريف في معنى البدعة وقال إنها: «**مأخوذة من البِدع وهو الإحداث، فقضى هذا التأويل أن جميع المحدثات في الدين بَدَع، إلا ما رجع إلى أصل متقرر، وقد روينا عن أمير المؤمنين (ع)، وقد سأله ابن الكواء، وهو يخطب على المنبر عن السنة والبدعة والجماعة والفُرقة، فقال (ع): السنة – الله– ما جاء به محمد (ص)، والبدعة –والله– ما خالفها، والجماعة –والله– أهل الحق وإن قلّوا، والفُرقة –والله– أهل الباطل وإن كثروا**» (المصدر نفسه: ٤٦).

المسائل المتعلقة بالاستشهاد بقصص عن الإمام (ع) في تفسير الحديث

نقل الإمام المنصور بالله عن أمير المؤمنين (ع) لا يقتصر على أقواله في نهج‌البلاغة بل يتعداه إلى قصص حُكيت عنه، والتي سنقوم بعرضها وتحليلها فيما يلي.

المسألة الأولى: المراد من كونك متواضعا مع الجاه، وزاهدا مع الغنى، عادلا مع القوة، وصبورا مع القدرة والسلطان، في قوله (ص): «**أيها الناس، إنَّ أَفْضَلَ اَلنَّاسِ مَنْ تَوَاضَعَ عَنْ رِفْعَةٍ وَزَهِدَ عَنْ غَنيَةٍ، وَأَنْصَفَ عَنْ قُوَّةٍ، وحَلُمَ عَن قُدرَةٍ**» (المنصور بالله، ۲۰۲۲: ص ۱۷۵).

عندما يتعلق الأمر بشرح هذا الحديث الشريف، إن الشارح يستشهد بقصة الإمام علي (ع) مع رجل نصراني كان بينهما نزاع على درع، فقدم الإمام (ع) الشكوى إلى قاضيه شُرَيح. فيعقب الشارح على الحديث الشريف، بقوله: «**وإن شئت فانظر إلى أمير المؤمنين (ع) وقصته مع رجل نصراني، وجد معه درعا فعرفها، فقال علي (ع): الدرع درعي، لم أبع ولم أهب، فقال النصراني: الدرع درعي، و ما أنت عندي يا أمير المؤمنين بكاذب، فترافعا إلى شريح ، قاضي أمير المؤمنين... ثم ادّعى (ع) الدرع، وأنكر النصراني، فقال شريح: هل من بيّنة يا أمير المؤمنين؟ فقال: لا، فقال: الدرع درعه، فقال (ع): أحسنت، فأخذها النصراني وانصرف، فمشى غير بعيد، ثم رجع فقال: أمير المؤمنين يمشي إلى قاضيه، وقاضيه يقضي بالحق عليه! هذا والله أحكام الأنبياء، أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله، هي والله درعك يا أمير المؤمنين، تبعت الجيش وأنت صادر إلى صفين، فجررتها من حقيبة جملك الأورق، قال: إذا أسلمت فهي لك، ثم حمله على فرس من أفراسه فرُزق الشهادة يوم النهروان**» (المصدر نفسه، ۱۸۰). وقد وردت هذه القصة أيضا في مصادر تاريخية موثوقة مع اختلافات بسيطة (ينظر: الشوشتري، ۱۳۷۶ش: ۴/ ۱۶۸). وهكذا فإن المشارح أورد هذه القصة عن الإمام علي (ع) باعتباره خليفة المسلمين، الذي كان يتمتع بالسلطة والمكانة العالية، ويستطيع أن يأخذ الدرع بسهولة من الرجل النصراني، أما أمير المؤمنين (ع) فقد أظهر الصبر والتحمل، ورفع الشكوى إلى القاضي الذي عيّنه نفسه. وعندما صدر الحكم لصالح الرجل المسيحي، تقبل الحكم بحلم وصبر. فيرى الشارح أن هذه القصة والحادثة خير مثال على بيان المقصود من الحديث الشريف، ولذلك أوردها في شرح الحديث وتفسيره.

المسألة الثانية: المراد من التغلب على الرغبات والإغراءات، في قوله (ص): «**إذا عرضت لكم شهوةٌ فاقمعوها بالزهد**» (المنصور بالله، ۲۰۲۲: ۱۸۸). إن الشارح لتوضيح هذا الموضوع يأتي بقصة أبي نيزر. وفي هذه القصة أن الإمام (ع) في مقابل الطعام البسيط الذي أعدّه له أبو نيزر عمل في حقله وحفر نهرا بيديه المباركتين، وقال: "**من أدخله بطنه في النار فأبعده الله عن رحمته**". ومن خلال هذه القصة أراد الشارح أن يبين بساطة حياة الإمام (ع) وزهده وورعه، ووجد حياة الإمام (ع) مثالا جيدا ومناسبا. لتطبيق هذا الحديث الشريف. القصة تسير على هذا النحو: «**في الرواية أن أمير المؤمنين (ع) دخل على أبي نيزر، وكان أبونيزر هذا من أولاد ملوك حبشة، فتاب إلى الله تعالى، وأتى النبي (ص)، فخدمه في منازله حتى قبضه الله تعالى إليه، صلى الله وملائكته عليه وآله، فانتقل إلى علي (ع)، فأنزله العين التي تعرف اليوم بعين أبي نيزر تنسب إليه، وكان إنزاله إياها قبل خروج نهرها الأعظم، وفيها ربيع صغير، فدخل إليه (ع) فقال: يا أبا نيزر هل عندكم طعام؟ فقال: يا أمير المؤمنين ليس إلا قرع من قرع الضيعة، وما به آنية إلا آنية لا أرضاها لأمير المؤمنين (ع)، فقال (ع): عليّ به فإن أكفّنا أنظف الآنية، فجاء به فأكل حتى قضى حاجته، ثم قام إلى الربيع فغسل يديه، ومضمض فاه، ومسح بيده على لحيته وصدره وبطنه، ثم قال: تعس من أدخله بطنه النار، ثم قال: عليّ بالمعول، فجيء به فنزل فجعل يضرب فلم يصنع شيئا، ثم طلع وجبينه يقطر عرقا، ثم نزل فجعل يضرب، وهو يهمهم، فاندهقت عليه كأنه عنق جزور، فطلع عليه السلام حامدا لله تعالى**» (المصدر

نفسه، ١٩١-١٩٢). وقيل فخرج الإمام (ع) مسرعا وقال: أشهد الله أنها صدقة، عليّ بدواة وصحيفة، قال [أبو نيزر] فعجلت بهما إليه، فكتب: بسم الله الرّحمن الرّحيم، هذا ما تصدّق به عبد الله علي أمير المؤمنين، تصدّق بالضيعتين بالمعروفتين بعين أبي نيزر والبغيبغة على فقراء أهل المدينة وابن السّبيل ليقي الله بهما وجهه حرّ النّار يوم القيامة (المحمودي، ١٤١٨ق: ١٨/٤).

المسألة الثالثة: المراد من قوله (ص): إن كثرة الأكل تقسي القلب، وتمنع عن الطاعة، وتصم الأذن: «**إِيَّاكُمْ وَفُضُولَ اَلْمَطْعَمِ، فَإِنَّهَا تَسُمُّ اَلْقَلْبَ بِالْقَسْوَةِ، تُبْطِئُ بِالْجَوَارِحِ عَنِ اَلطَّاعَةِ وَتُصِمُّ اَلْهِمَمَ عَنْ سِمَاعِ اَلْمَوْعِظَةِ**» (المنصور بالله، ٢٠٢٢: ٢٧٦). يعقب الشارح على هذا الحديث ويشير إلى حياة الإمام (ع) المتواضعة والبسيطة، وقصة روتها ابنته أم كلثوم، ليلة استشهاده (ع) في شهر رمضان الفضيل. ومن خلال عرض هذه القصة والتمثيل، فإن الشارح يحكي حياة الإمام المعصوم (ع) البسيطة والمتواضعة كنموذج حي للحديث النبوي الشريف، ومن خلال هذه القصة يدعو القارئ إلى أن يعيش حياة البساطة والزهد والورع، متبعا نهج الإمام المعصوم أمير المؤمنين (ع) في حياته المباركة: «**وفي الحديث أن عليا كان يفطر في شهر رمضان – زاده الله شرفا– الذي استشهد فيه، ليلةً عند الحسن بن علي، وليلة عند الحسين بن علي عليهما السلام، وليلة عند عبد الله بن جعفر، و ليلة عند عبد الله بن عباس، فلا يزيد على ثلاث لُقم، فقيل له في ذلك، فقال عليه السلام: أحب أن ألقى الله خميصا**» (المصدر نفسه، ٢٧٨). تحكي هذه القصة عن حياة الإمام (ع) البسيطة، حيث كان يتجنب الإفراط في الأكل ويفضل لقاء ربه بهذه الحياة البسيطة.

الخاتمة

بعد هذه اللمحة المباركة والجولة االعلمية المتواضعة التي تتبعت أقوال الإمام علي بن أبي طالب (ع) التفسيرية في شرح "حديقة الحكمة النبوية في تفسير الأربعين السيلقية"، تجلّى لنا:

١. حرص الإمام المنصور بالله على توظيف كلام الإمام علي (ع) والاستشهاد به بوصفه مصدرا تفسيريا رئيسيا في شرح الأحاديث النبوية. ولم تقتصر عنايته على الأقوال الواردة في *نهج البلاغة* فحسب، بل امتدت لتشمل الشعر المنسوب إليه (ع)، بالإضافة إلى القصص المستمدة من سيرته وحياته. واحتل الاستشهاد بكلام الإمام (ع) في المنظومة الاستدلالية للشارح، المرتبة الثالثة بعد القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف.

٢. التزم الشارح منهجية واضحة في نسبة الأقوال إلى الإمام علي (ع)، حيث صرّح بنسبتها إليه (ع) بعبارات صريحة ومتنوعة. وتم توثيق ذلك من خلال عبارات مثل: "وقد سمع أمير المؤمنين عليه السلام"، "روي عنه في كتاب نهج‌البلاغة"، "وقد قال أمير المؤمنين عليه السلام"، "وقد صرح بهذا أمير المؤمنين عليه السلام"، "فانظر إلى أمير المؤمنين عليه السلام وقصته مع رجل نصراني"، "وفي الرواية أن أمير المؤمنين عليه السلام دخل على أبي نيزر"، "ورُوينا عن الإمام عليه السلام في النظم أنه قال". وجدير بالذكر أن الشارح كان يكتفي في استشهاداته بنسبة القول إلى "أمير المؤمنين" أو الإشارة إلى مصدره "نهج‌البلاغة"، دون التوسع في ذكر عنوان الخطبة أو الحكمة.

٣. قام البحث بعرض وتحليل لأربعة عشر قولا للإمام علي (ع) استشهد بها الشارح في تفسيره. وتمثلت وظائف هذه الاستشهادات في: تفسير معاني الأحاديث النبوية (خمسة أقوال)، وتفسير معاني المفردات الغامضة (ثلاثة أقوال)، والاستشهاد بالشعر المنسوب للإمام (ع) لتوضيح الأحاديث (ثلاثة مواضع)، والاستدلال بالقصص المستمدة من سيرته وحياته (ع) (ثلاثة مواضع).

۴. نظرا لكون الإمام المنصور بالله من كبار أئمة وعلماء القرنين السادس والسابع الهجريين، الموثوق بهم في المذهب الزيدي، فإن اعتماده الصريح على *نهج البلاغة* ونسبته الأقوال الواردة فيه إلى الإمام علي (ع) – سواء بذكر اسم الإمام علي (ع) تارة أو الاكتفاء بنسبة القول إلى أمير المؤمنين (ع) تارة أخرى – يعدّ شهادة علمية موثقة تسهم بشكل جليّ في تدعيم صحة نسبة محتوى *نهج البلاغة* إلى الإمام علي بن أبي طالب (ع).

ملاحظات اخلاقی

مشارکت نویسندگان

سهم نویسندگان در تهیه و تدوین این اثر، متناسب با ترتیب درج نام آنان است.

اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش

در طول آماده‌سازی این اثر، نویسنده/نویسندگان از ChatGPT، مدل GPT-6 Thinking، به منظور تهیه چکیده مبسوط و اصلاح فرمت منابع بر اساس APA، استفاده کرده‌اند. پس از بهره‌گیری از این ابزار، نویسنده/نویسندگان مطالب تولیدشده را در صورت نیاز بررسی، اصلاح و ویرایش کرده و مسئولیت کامل محتوای نهایی اثر را بر عهده می‌گیرند.

تعارض منافع

بنا بر اظهار نویسندگان این مقاله تعارض منافع ندارد.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

داده‌های پژوهش حاضر از طریق درخواست از نویسندگان قابل دسترسی است.

سپاسگزاری

از داوران محترم به خاطر نظرات ارزشمندشان سپاسگزاری می‌شود.

المصادر والمراجع

ابن دعثم، فاضل بن عباس، المعروف بأبي فراس. (٢٠١٩م). *السيرة الشريفة المنصورية: سيرة الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة عليه السلام* (إبراهيم يحيى عبد الله الدرسي الحمزي، تحقيق؛ ج. ١). مركز الإمام المنصور بالله عليه السلام للدراسات الإسلامية.

ابن ميثم البحراني، ميثم بن علي. (١٤٠٤ق). *مصباح السالكين*. دفتر نشر الكتاب.

بازمول، محمد بن عمر. (٢٠٠٧م). *روافد حديثية*. دار الاستقامة.

بازمول، محمد بن عمر. (٢٠٠٨م). *علم شرح الحديث وروافد البحث فيه*. دار الإمام أحمد.

السيد المحدث، زيد بن عبد الله بن مسعود الهاشمي. (٢٠٠٢م). *الأربعون حديثًا السيلقية* (عبد الله بن حمود العزي، تحقيق). مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية.

الشريف الرضي، محمد بن الحسين. (١٤١٤ق). *نهج البلاغة* (صبحي الصالح، تحقيق). مؤسسة دار الهجرة.

الشوشتري، محمد تقي. (١٣٧٦ش). *بهج الصباغة في شرح نهج البلاغة*. دار أمير كبير للنشر.

العبد الكريم، شذى أحمد عبد المحسن. (٢٠٢٥م). منهج تفسير الحديث بالحديث: من تطبيقات الصحابة إلى القضايا المعاصرة من خلال نماذج مختارة من المرويات، دراسة تحليلية مقارنة. *مجلة كلية العلوم الإسلامية*، (٨١)، ٣٣٧–٣٧٥. https://doi.org/10.51930/jcois.21.2025.81.0337

العلوي، يحيى بن حمزة. (٢٠١٠م). *الأنوار المضيئة في شرح الأخبار النبوية* (محمد عبد الله يحيى شرف الدين، دراسة وتحقيق؛ ج. ١) [رسالة ماجستير، جامعة صنعاء].

القرآن الكريم. (د. ت.).

مباركية، عبد المجيد. (د. ت.). *دراسات في مصادر شرح الحديث: محاضرات في علم شرح الحديث وبعض شروح كتب الحديث*. جامعة الشهيد حمه لخضر—الوادي.

المجلسي، محمد باقر بن محمد تقي. (١٣٦٨ش). *بحار الأنوار* (ج. ١). دار إحياء التراث العربي.

المحمودي، محمد باقر. (١٤١٨ق). *نهج السعادة في مستدرك نهج البلاغة* (ج. ٤). وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى.

مكارم شيرازى، ناصر. (١٣٧٥ش). *پيام امام اميرالمؤمنين عليه‌السلام* (ج. ١٣). دار الكتب الإسلامية.

المنصور بالله، عبد الله بن حمزة. (٢٠٢١م). *السعي المشكور المشتمل على نوادر رسائل الإمام المنصور* (إبراهيم يحيى عبد الله الدرسي الحمزي، جمع وتحقيق). مركز الإمام المنصور بالله عليه السلام للدراسات الإسلامية.

المنصور بالله، عبد الله بن حمزة. (٢٠٢٢م). *حديقة الحكمة النبوية في تفسير الأربعين السيلقية*. مكتبة أهل البيت (ع).

نجم عبد الله، إبراهيم مكحول. (٢٠٢١م). مرويات علي بن أبي طالب (ع) الحديثية في كتب الحديث الستة في أبواب العلم والإيمان. *مجلة كلية العلوم الإسلامية*، (٧).

References

Al-Abd Al-Kareem, S. A. A. (2025). The methodology of interpreting hadith through hadith: From the Companions' applications to contemporary issues through selected narrations—A comparative analytical study. *Journal of the College of Islamic Sciences*, (81), 337–375. https://doi.org/10.51930/jcois.21.2025.81.0337. [in Arabic]

Al-Alawi, Y. ibn H. (2010). *Illuminating lights in the commentary on prophetic traditions* (M. A. Y. Sharaf al-Din, Ed.; Vol. 1) [Master's thesis, Jāmi'at Ṣan'ā']. [in Arabic]

Al-Mahmudi, M. B. (1418 AH). *The path of happiness: A supplement to The path of eloquence* (Vol. 4). Vizārat-i Farhang va Irshād-i Islāmī. [in Arabic]

Al-Majlisi, M. B. ibn M. T. (1368 SH). *Oceans of lights* (Vol. 1). Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [in Arabic]

Al-Mansur Billah, A. ibn H. (2021). *The appreciated endeavor containing rare epistles of Imam al-Mansur* (I. Y. A. al-Darsi al-Hamzi, Comp. & Ed.). Markaz al-Imām al-Manṣūr bi-Allāh 'alayhi al-salām lil-Dirāsāt al-Islāmīyah. [in Arabic]

Al-Mansur Billah, A. ibn H. (2022). *The garden of prophetic wisdom: An interpretation of the forty al-Silqi hadiths*. Maktabat Ahl al-Bayt. [in Arabic]

Al-Sayyid al-Muhaddith, Z. ibn A. ibn M. al-Hashimi. (2002). *The forty al-Silqi hadiths* (A. H. al-Izzi, Ed.). Mu'assasat al-Imām Zayd ibn 'Alī al-Thaqāfīyah. [in Arabic]

Al-Sharif al-Radi, M. ibn H. (1414 AH). *The path of eloquence* (S. al-Salih, Ed.). Mu'assasat Dār al-Hijrah. [in Arabic]

Al-Shushtari, M. T. (1376 SH). *The splendor of coloration in the commentary on The path of eloquence*. Dār Amīr Kabīr lil-Nashr. [in Arabic]

Bazmul, M. ibn U. (2007). *Resources for hadith studies*. Dār al-Istiqāmah. [in Arabic]

Bazmul, M. ibn U. (2008). *The science of hadith commentary and its research resources*. Dār al-Imām Aḥmad. [in Arabic]

The Holy Quran. (n.d.). [in Arabic]

Ibn Da'tham, F. ibn A. (2019). *The noble Mansuri biography: The life of Imam al-Mansur Billah Abd Allah ibn Hamza, peace be upon him* (I. Y. A. al-Darsi al-Hamzi, Ed.; Vol. 1). Markaz al-Imām al-Manṣūr bi-Allāh 'alayhi al-salām lil-Dirāsāt al-Islāmīyah. [in Arabic]

Ibn Maytham al-Bahrani, M. ibn A. (1404 AH). *The lamp of spiritual wayfarers*. Daftar-i Nashr-i Kitāb. [in Arabic]

Makarem Shirazi, N. (1375 SH). *The message of Imam, Commander of the Faithful, peace be upon him* (Vol. 13). Dār al-Kutub al-Islāmīyah. [in Persian]

Mubarakiyah, A. (n.d.). *Studies in the sources of hadith commentary: Lectures on the science of hadith commentary and selected commentaries on hadith collections*. Jāmi'at al-Shahīd Ḥammah Lakhḍar–al-Wādī. [in Arabic]

Najm Abd Allah, I. M. (2021). Hadith narrations transmitted by Ali ibn Abi Talib, peace be upon him, in the chapters on knowledge and faith in the six hadith collections. *Majallat Kullīyat al-'Ulūm al-Islāmīyah*, (7). [in Arabic]

Journal of
Islamic Literary Studies

Online ISSN: 2783-5049
Journal Homepage: https://jilr.uok.ac.ir/

The Musical Collocation of Words and the Reflection of the Poetic World in Sayyid Qutb's Poetry

Sharafat Karimi[1]✉, Galavizh Shaiki[2]

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Language and Literature, University of Kurdistan, Sanandaj, Iran. Email: sh.akrimi@uok.ac.ir
2. PhD Student, Department of Arabic Language and Literature, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran. Email: g.shaikhi@uok.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Receive Date: 19 August 2025
Revise Date: 06 September 2025
Accept Date: 13 September 2025
Available Online: 13 September 2025

Keywords:
Sayyid Qutb;
contemporary Arabic poetry;
music;
rhythm;
rhetorical devices

ABSTRACT

Objective: Musicality is a fundamental, style-defining feature of poetry that strengthens expression and distinguishes poetic language from ordinary discourse. This study examines the musical structure of Sayyid Qutb's poetry, focusing on the relationship between verbal form and meaning. Although primarily concerned with meaning, Qutb also values diction and employs it in the service of semantic expression. His poetry follows the neoclassical tradition of the Arab Nahda and maintains the conventional form of Arabic verse.

Method: The research adopts a descriptive-analytical approach to poems from Qutb's collected poetry. It investigates four dimensions of poetic musicality: external, terminal, internal, and semantic. External musicality concerns meter and its relationship to content, while terminal musicality involves rhyme and the variation of rhyme consonants. Internal musicality is examined through the phonetic characteristics of letters and their correspondence with the meanings of words. Semantic musicality is explored through rhetorical devices that establish relationships of contrast, association, and coordination.

Results: The findings indicate that Qutb achieves relative metrical diversity while maintaining correspondence between meter and poetic content. Terminal musicality exhibits variation in the principal rhyme consonant, whereas internal musicality displays rhythmic richness through the relationship between phonetic structure and semantic content. The sounds of words thus contribute to the expression of their meanings. In semantic musicality, antithesis, semantic association, and the coordinated presentation of attributes are particularly prominent, without exceeding conventional limits. These devices operate alongside metrical and phonetic features to produce a musical texture characterized by fluent diction and an absence of semantic contrivance.

Conclusion: The musical organization of Qutb's poetry reflects the interaction of sound, rhythm, and meaning within the inherited framework of Arabic versification. Its four dimensions demonstrate his attention to verbal expression as an integral component of communicating meaning. His use of diverse meters, rhyme consonants, sound patterns, and rhetorical devices reveals a concern for correspondence between poetic form and content. Musicality therefore constitutes a significant stylistic feature through which his poetry combines semantic orientation with attention to the expressive capacities of language.

Cite this article: Karimi, S., & Shaikhi, G. (2026). The musical collocation of words and the reflection of the poetic world in Sayyid Qutb's poetry. *Journal of Islamic Literary Studies*, 5(2), 61-78.
https://doi.org/10.22034/jilr.2025.144344.1303

© **The Author(s) retain the copyright.**
DOI: https://doi.org/10.22034/jilr.2025.144344.1303

Publisher: University of Kurdistan.

Introduction

Musicality distinguishes poetic language from ordinary discourse through the organization of meter, rhyme, sounds, and semantic relationships. It also contributes to imagery, emotional expression, and the connection between poetic form and content. Sayyid Qutb's poetry provides a context for examining these relationships because his emphasis on meaning accompanies close attention to diction and rhythm. Written predominantly within the neoclassical tradition of the Arab Nahda, his poems retain the conventional structure of Arabic verse while employing musical resources to express personal and emotional experience. The study treats these resources as components of poetic expression whose significance emerges through their interaction with the meanings and emotions of individual poems.

The study investigates the musical arrangement of words and its relationship to Qutb's poetic world. Its review of previous research identifies a predominance of thematic studies, alongside investigations of repetition, Romantic features, and artistic imagery, but an absence of a systematic examination of all four musical dimensions. The research therefore asks which elements generate musicality, how Qutb employs them, and how their organization relates to meaning. Its scope encompasses external, terminal, internal, and semantic musicality, considered as interconnected aspects of poetic expression.

Methodology

The research adopts a descriptive-analytical approach based on Qutb's collected poetry. Its framework combines Arabic prosody and rhetoric with the fourfold classification of poetic musicality. External musicality is examined through metrical patterns, established prosodic modifications, and their relationship to poetic themes. Terminal musicality is investigated through rhyme schemes, the principal rhyme consonant, and the distinction between vocalized and unvocalized rhyme endings. The study reports frequencies for metrical and rhyme features and analyzes selected verses through scansion and contextual interpretation. Following Qutb's distinction between external and internal musicality, it considers meter insufficient by itself to explain rhythm, examining also the sequence and articulation of sounds and the selection of words.

Internal musicality is examined through repetition, paronomasia, recurring sounds, and patterns of verbal arrangement. The analysis distinguishes repetition at the beginnings, middles, and endings of words, as well as repetition distributed across successive words or throughout a verse. Semantic musicality is explored through paradox, antithesis, parallel contrasts, coordinated attributes, associations among related concepts, and double meaning. Qutb's critical observations about diction and musical expression inform the discussion. Throughout, formal features are interpreted in relation to imagery, emotional states, and the meanings conveyed by the surrounding language.

Results

External musicality exhibits relative diversity within inherited Arabic metrical conventions. The reported distribution includes ramal in thirty-six instances, kamil in thirty, khafif in twenty-one, mutaqarib in fifteen, tawil in fourteen, basit and wafir in seven each, and mujtath in five. The study associates particular metrical arrangements with their contextual effects rather than treating meter as an isolated structure. In tawil, rhythmic movement accompanies reflections on rapidly passing time; in kamil, forceful patterns reinforce separation and emotional suffering. Ramal supports introspection and estrangement, khafif accommodates a movement from weariness toward hope, and wafir intensifies the tension between anxiety, despair, and concealed hope.

Terminal musicality demonstrates variation in rhyme within conventional practice. The study describes fifty-eight of the collection's 133 poems as employing varied rhymes and seventy-

five as maintaining a single rhyme scheme. It also identifies seventy-five poems with vocalized principal rhyme consonants, forty with unvocalized endings, and eighteen combining both forms. Frequently recurring rhyme consonants include ra, mim, nun, ba, dal, and lam. The analysis links their phonetic characteristics and accompanying sound extensions to the poems' emotional content. In an example expressing uncertainty about personal identity, the repeated ra and prolonged rhyme sounds are interpreted as reinforcing bewilderment and inner instability.

Internal musicality emerges from the interaction of repeated sounds, lexical relationships, and syntactic organization. Incomplete paronomasia, particularly forms exploiting Arabic derivation, is more prominent than complete paronomasia. Related words connect outward perception with inward insight, while differences in vocalization associate spatial separation with the suffering experienced after departure. Initial sound repetition is especially prominent, although medial, final, and dispersed patterns also occur. Extended vowel sounds and recurring consonants reinforce lamentation, isolation, and disappointed love. Repetition at verse openings sustains the emotional atmosphere of separation, while reversed arrangements of words representing life and hell convey a recurring experience of suffering. In another example, dispersed repetitions of lam and mim are interpreted as expressing the conflict between worldly attraction and the resistance of the poet's heart.

Semantic musicality arises through relationships among meanings, including opposition, correspondence, and association. Antithesis intensifies regret over passing time and an unfulfilled life, while parallel contrasts distinguish the brightness of childhood from the distress of adulthood. Coordinated descriptions evoke an idealized childhood world characterized by vitality and freedom from care. Words belonging to a shared natural setting establish coherence among gardens, flowers, birds, and vegetation, producing a unified imaginative atmosphere. Paradox expresses tensions in the poet's understanding of guidance and bewilderment, and double meaning conveys solitude and spiritual estrangement. The final findings emphasize semantic association, antithesis, and paradox as more prominent than parallel contrasts, coordinated attributes, and double meaning.

Conclusion

The study concludes that Qutb's poetic musicality operates through coordinated relationships among metrical structure, rhyme, phonetic patterning, and semantic organization. His adherence to established prosodic conventions accompanies flexibility in selecting meters, rhyme consonants, and rhetorical devices. These resources serve meaning through fluent diction rather than excessive ornamentation. Across the examples analyzed, musical arrangements reinforce recurring experiences of grief, intellectual estrangement, dissatisfaction, longing, and remembrance, while also accommodating moments of hope and emotional renewal.

The contribution of the research lies in bringing these four dimensions together to explain the relationship between verbal organization and Qutb's poetic world. Meter supplies an overarching rhythmic framework, rhyme shapes recurring sound patterns, internal arrangements intensify expression, and semantic correspondences give coherence to thought and imagery. Their interaction demonstrates that Qutb's concern with meaning does not diminish his attention to verbal form. Instead, the arrangement of words and sounds participates in the representation of emotional experience and constitutes an important feature of his poetic style. Accordingly, musicality provides a means of understanding how his poetry connects inherited formal conventions with the expression of an individual poetic consciousness.

فصلنامه
مطالعات ادب اسلامی
شاپا الکترونیکی: ۲۷۸۳-۵۰۴۹
Journal Homepage: https://jilr.uok.ac.ir/

هم‌نشینی موسیقایی واژگان و بازتاب جهان شاعرانه در شعر سید قطب

شرافت کریمی[۱]✉، گلاویژ شیخی[۲]

۱. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده زبان و ادبیات، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران. ایمیل: sh.akrimi@uok.ac.ir
۲. دانشجوی دکتری، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران. ایمیل: g.shaikhi@uok.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقاله پژوهشی

تاریخچه مقاله:
تاریخ دریافت: ۲۸ مرداد ۱۴۰۴
تاریخ بازنگری: ۱۵ شهریور ۱۴۰۴
تاریخ پذیرش: ۲۲ شهریور ۱۴۰۴
تاریخ انتشار: ۲۲ شهریور ۱۴۰۴

کلیدواژه‌ها:
سید قطب؛
شعر معاصر عربی؛
موسیقی؛
ایقاع؛
آرایه‌های بدیعی

چکیده

هدف: موسیقی از عناصر اصلی و سبک‌ساز شعر است که به کلام قدرت می‌بخشد و زبان شعری را از سخن عادی متمایز می‌کند. پژوهش حاضر با هدف تبیین ابعاد موسیقایی شعر سید قطب، رابطه میان صورت زبانی و معنای اشعار او را بررسی می‌کند. سید قطب، با وجود گرایش به معنا، به انتخاب الفاظ نیز توجه دارد و آن‌ها را در خدمت بیان معنا به کار می‌گیرد. اشعار او در امتداد سنت نئوکلاسیک عصر نهضت عربی و در قالب شعر عمودی سروده شده‌اند.

روش پژوهش: این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و بر پایه اشعار دیوان سید قطب انجام شده است. ساختار موسیقایی اشعار در چهار سطح موسیقی بیرونی، کناری، درونی و معنوی بررسی می‌شود. در سطح بیرونی، وزن و تناسب آن با محتوای شعر و در سطح کناری، قافیه و تنوع حروف روی مورد توجه قرار می‌گیرد. بررسی موسیقی درونی بر ویژگی‌های آوایی حروف و ارتباط آن‌ها با دلالت واژگان متمرکز است. در سطح موسیقی معنوی نیز آرایه‌هایی بررسی می‌شوند که بر تقابل، تناسب و هماهنگی معنایی استوارند.

یافته‌ها: یافته‌ها نشان می‌دهد که سید قطب در موسیقی بیرونی، ضمن رعایت تناسب میان وزن و محتوا، از تنوع نسبی اوزان بهره گرفته است. در موسیقی کناری، تنوع حروف روی دیده می‌شود و موسیقی درونی اشعار از غنای ایقاعی برخوردار است؛ به‌گونه‌ای که میان ساختار و ویژگی‌های آوایی حروف با محتوای دلالی واژگان تناسب وجود دارد. بنابراین، صورت آوایی واژه‌ها در بیان معنای آن‌ها نقش دارد. در موسیقی معنوی، آرایه‌های طباق، مراعات نظیر و تنسیق صفات کاربرد برجسته‌تری دارند، بی‌آنکه استفاده از آن‌ها از حد متعارف فراتر رود. همراهی این آرایه‌ها با عناصر وزنی و آوایی، فضایی موسیقایی با الفاظ روان و دور از تکلف معنایی پدید آورده است.

نتیجه‌گیری: ساختار موسیقایی شعر سید قطب بازتاب تعامل آوا، ایقاع و معنا در چارچوب عروض سنتی عربی است. بررسی چهار سطح موسیقی نشان می‌دهد که توجه به لفظ، بخشی از شیوه او در انتقال معناست. بهره‌گیری از اوزان متنوع، حروف روی گوناگون، الگوهای آوایی و آرایه‌های بدیعی، اهتمام شاعر به تناسب صورت و محتوا را آشکار می‌سازد. موسیقی، از این منظر، ویژگی سبکی مهمی است که معناگرایی شاعر را با توجه به ظرفیت‌های بیانی زبان پیوند می‌دهد.

استناد: کریمی، شرافت؛ و شیخی، گلاویژ. (۱۴۰۵). هم‌نشینی موسیقایی واژگان و بازتاب جهان شاعرانه در شعر سید قطب. *دراسات الأدب الإسلامی*، ۵(۲)، ۶۱-۷۸. https://doi.org/10.22034/jilr.2025.144344.1303

ناشر: دانشگاه کردستان.

© نویسندگان.

مقدمه

شعر و موسیقی مظهر بیان احساسات بشر بوده و آهنگ گفتار با طبیعت انسان سازگار است. موسیقی در شعر، ریتم، طنین، ایقاع یا هرگونه وزن و ساختار موزون است که از حسن ترکیب کلمات، وزن، قافیه و تناسب آوایی میان صامت‌ها و موصوت‌ها حاصل می‌شود و از جمله عوامل متمایزکننده زبان شعری از زبان معیار به شمار می‌آید. واژه در شعر افزون بر کارکرد معنایی، از طریق ویژگی‌های آواهایی در ترسیم تخیل و تصویر شاعرانه نقش‌آفرینی می‌کند. بنابراین تناسب و انتظام الفاظ، همسانی صامت‌ها و مصوت‌ها و نحوه‌ی چینش آنها در بافت کلام عامل مهمی در خیزش ایقاع و آفرینش معناست. مؤلفه‌های ذکر شده نه تنها موجب انسجام آوایی و ساختار شعر می‌شود بلکه نقش تعیین‌کننده‌ای در ارتقای کیفیت زیبایی‌شناختی و افزایش تأثیرگذاری عاطفی دارد. هارمونی در سطح واژگان و آواها، انسجام ریتمیک شعر را تقویت کرده و مخاطب را درگیر تجربه‌ای احساسی و ادراکی می‌کند. چنین نظمی در ساحت صوتی به دریافت معنا از طریق لحن، و آهنگ واژگان کمک کرده و شعر را از سطح صرفا مفهومی به سطحی چند لایه ارتقا می‌دهد؛ در واقع موسیقی عامل پیوندساز فرم و محتواست و در تعمیق معنا، انتقال احساس و برجسته‌سازی تخیل شاعرانه نقش دارد.

از همین منظر؛ پیوند موسیقایی و معنایی در ساختار شعر به یکی از مباحث بنیادین در مطالعات شعرپژوهی تبدیل شده است به گونه‌ای که برخی لفظ را مستقل از معنا می‌دانند و برخی این دو را لازم و ملزوم یگدیگر دانسته و معتقدند هماهنگی لفظ و معنا تأثیر زیادی بر زیبایی‌شناسی شعر دارد و گاه موسیقی الفاظ با معانی آنها متناسب است؛ مثلا برخی اوزان و الفاظ، مخصوص حالات حزن و برخی دیگر مخصوص حالات سرورند؛ به‌طوری‌که هر لفظ یا ترکیبی را نمی‌توان در هر بحری آورد. شاعری که دارای ذوق سلیم و ملکه‌ی ایقاع‌شناسی است از طریق قدرت ایقاعی و دلالی کلمات، میان واژگان و سایر عناصر کلام مثل تخیل و عاطفه هماهنگی و ارتباط برقرار می‌سازد. تلفیق هدفمند این اجزاء تأثیر زیادی در القای معنا دارد؛ به همین دلیل شعر بدون موسیقی کمتر قابل تصور است.

پژوهش حاضر به شیوه تحلیلی ابعاد زیبایی‌شناختی مؤلفه‌های موسیقی‌ساز در اشعار سید قطب را از نظر موسیقی‌های بیرونی، درونی، کناری و معنوی بررسی کرده و به پرسش‌های ذیل پاسخ می‌دهد:

۱- مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده موسیقی در شعر سید قطب کدام است؟

۲- سید قطب به چه میزان و چگونه از مؤلفه‌های موسیقی‌ساز بهره برده است؟

۳- بُعد موسیقایی شعر سید قطب با بُعد معنایی آن چه ارتباطی دارد؟

پیشینه پژوهش

تا کنون پژوهش مستقلی درباره جنبه موسیقایی شعر سید قطب انجام نشده و بیشتر، ابعاد موضوعی شعر او بررسی شده است. رسول‌نژاد (۱۳۷۹) در کتاب "سید قطب و اشعار او" ترجمه و شرح گزیده‌ای از اشعار را آورده است. نعمتی (۱۳۹۳) در کتاب "شور پایداری در شعر سید قطب" به بیان آراء او درباره‌ی شعر و شاعران پرداخته است. ایشان همچنین در رساله دکترای خود با عنوان "نقد مضمون و ساختار شعر سید قطب" محتوای اشعار سید قطب را تحلیل و طبقه‌بندی کرده است. أحمد عبد الحمید (۱۴۱۶ق) در مقاله‌ای با عنوان "أصداء شعر العقاد فی شعر سید قطب" برخی تشابه‌های مضمونی و ساختاری اشعار این دو شاعر را بررسی کرده است. امیری و نعمتی (۲۰۱۲) در مقاله‌ای با عنوان **"أسلوبیة التکرار في التعبیر عن شعور الإغتراب (شعر سید قطب نموذجاً)"** تأثیر اسلوب تکرار را در بیان احساس غربت شاعر واکاوی کرده‌اند. سلیمی و نعمتی (۱۳۹۶) در مقاله‌ای با عنوان **"سید قطب والملامح الرومانسیة"** تحلیلی از مضامین رومانتیک در اشعار سید قطب ارائه داده‌اند و کمال غنیم (۲۰۰۷) در رساله دکترای خود با عنوان **"التصویر الفني في شعر سید قطب"** زیبایی‌های بلاغی و عناصر تخیل را در شعر این شاعر بررسی کرده است.

بنابراین از این نظر که تاکنون پژوهشی مستقل و نظام‌مند در زمینه‌ی ساختاری و هارمونی موسیقا و ایقاع در قصائد سید قطب انجام نگرفته است و تمرکز اعلب پژوهشگران پیشین بر جنبه‌های موضوعی و ساختار معنایی بوده است و ابعاد آوایی و ریتمیک

آن و ارتباطش با معنا کمتر مورد توجه قرار گرفته، پژوهش حاصر با تمرکز بر مبنا و معنا رویکردی نوآورانه دارد و خوانشی جدید از شعر سید قطب را پیش‌روی مخاطب قرار می‌دهد.

مبانی نظری

موسیقی شعر سید قطب

انسان در نخستین گامِ برخورد با مقوله‌های هنری کلام، خودآگاه و ناخودآگاه متأثر از بارِ موسیقایی کلمات می‌شود. هرچه یک اثر ادبی کلامی بتواند ابعادِ بیشتری از موسیقی را در خود جای دهد، رساتر و اثرگذارتر می‌شود؛ چون «عواملی که آدمی را به جستجوی موسیقی کشانده همان کشش‌هایی است که او را وادار به گفتن شعر کرده است و پیوند این دو سخت استوار است؛ زیرا شعر در حقیقت موسیقی کلمه‌هاست و غناء، موسیقی الحان و آهنگ‌ها» (شفیعی کدکنی: ۱۳۹۱: ۴۴). آهنگ درونی واژگان و هارمونی آوایی و فنوتیکی در یک ساختار زبانی، گونه‌ای وزن است که در کنار وزن عروضی قرار می‌گیرد و در این وزن غالبا فضا برای معناآفرینی گسترده‌تر است (علی‌پور، ۱۳۷۸: ۵۱)؛ به عبارت دیگر «وجود صامت‌ها و مصوت‌ها، آهنگ واژگان، انسجام در توالی مقاطع یا حروف و تکرار برخی از آنها با فاصله‌ی مشخص از یگدیگر، موسیقی شعر است» (أنیس، ۷:۱۹۵۲).

سید قطب شعر را به شیوه شاعران نئوکلاسیک عصر نهضت سروده است و ضمن پایندی به ساختارهای عروضی از کاربرد متکلفانه صنایع بدیعی پرهیز نموده و با عنایت به گزینش الفاظ، وزن و قافیه را در قالب شعر عمودی به‌کار گرفته است. ایجاد فضای موسیقایی در اشعار او بر مبنای کاربرد عناصر موسیقی‌ساز کلام به سبک شعر کلاسیک و دارای الفاظی روان و دور از تکلف مفهومی است. او خود درباره ساختار موسیقایی شعر می‌گوید: «وزن به تنهایی نوع ضرب‌آهنگ و ایقاع را مشخص نمی‌کند بلکه فقط موسیقی بیرونی را شکل می‌دهد و موسیقی درونی، برخاسته از نحوه توالی حروف و مخارج آن و گزینش نوع واژگان است نه سکون و حرکت حروف که وزن عروضی را شکل می‌دهد» (قطب ۲۰۰۳: ۷۸). از نظر سید قطب موسیقی در میان هنرهای زیبا در جایگاه نخست است؛ زیرا «عاطفه‌ی انسان را با استفاده از واسطه‌های مبهم و نامحدود مورد خطاب قرار می‌دهد» (قطب، ۱۹۹۶: ۱۲). بنابراین او با علم به اهمیت موسیقی به‌طور عام و موسیقی شعر به‌طور خاص به این جنبه از شعر اهمیت بسیار داده است و می‌توان مؤلفه‌های موسیقی‌ساز شعر او را بر حسب موسیقی‌های بیرونی، کناری، درونی و معنوی به شیوه‌ای ساختارمند تحلیل نمود.

موسیقی بیرونی

موسیقی بیرونی شعر وزن است و از بحور و عناصر آن یعنی تفعیله‌ها پدید می‌آید. هر بحر با موسیقی معین خود هویت مشخصی دارد که با تکرار متساوی ارکان به‌وجود می‌آید و به سبب محدودیت موسیقی آن، شعر نیز محدود می‌شود (فلکی، ۱۳۸۰: ۷۵). در این جنبه از موسیقی، جمله‌ها با توجه به مقاطع صوتی که از نظر بلندی و کوتاهی مختلف‌اند و در سیاقی خاص، وحدات صوتی معین دارند، سنجیده می‌شود. مقاطع صوتی یا تفعیله‌ها گاهی در آخر کلمات پایان می‌یابد و گاه در میانه کلمه و یا از پایان کلمه‌ای شروع می‌شود و با آغاز کلمه‌ای که به دنبال آن می‌آید، پایان می‌پذیرد (عتیق، ۱۹۸۷: ۱۲). این ساختار متکی بر گفتار و مخالف نوشتار است و بخش عمده ایقاع شعر زائیده آن است. أبوحیان توحیدی در تعریف ایقاع می‌گوید: «عملی است که زمان صوت را با فاصله‌های متناسب و متشابه اندازه می‌گیرد. ناقدان، ایقاع شعر را در محدوده‌ی زمان نطق حروف می‌سنجیدند؛ یعنی اینکه حروف چه وقت و با چه فواصلی و با چه ترکیب و چه مقدار تکراری می‌آیند» (وقاد، ۲۰۰۴: ۷). ایقاع یا متشکل از اقسام برابر است که پیوسته نامیده می‌شود و همان وزن کمی است؛ مانند شعر عمودی، و یا از اقسام نابرابر تشکیل شده که گسسته نامیده می‌شود؛ مانند شعر آزاد؛ اولی تابع تکرار و پیوستگی در نظامی ثابت و دومی از نظر کمی و کیفی متفاوت است (علاق، ۲۰۰۵: ۲۴۹). بنابراین ایقاع از عناصر اصلی شعر است.

بسیاری از شاعران معاصر قوانین عروضی را در سرودن شعر دست‌وپاگیر دانسته‌اند و درباره ارتباط میان وزن و محتوا تفاوت نظر دارند؛ اما در معیار نقد کلاسیک، شعر خوب شعری است که در آن وزن و محتوا با هم ارتباط داشته باشند. از این منظر سید قطب مانند شاعران نئوکلاسیک عصر نهضت است و اوزان شعر را با توجه به محتوا و مضامین انتخاب کرده است. پس از تحلیل عروضی اشعار او مشخص شد رایج‌ترین بحرهای به‌کار رفته در شعرهایش عبارت است از: رمل (۳۶ مورد)، کامل (۳۰ مورد)، خفیف

(۲۱ مورد)، متقارب (۱۵ مورد)، طویل (۱۴ مورد)، بسیط (۷ مورد)، وافر (۷ مورد) و مجتث (۵ مورد). البته یادآور می‌شود شعر مصرع حب (قطب، ۱۹۸۹: ۱۸۱) دارای سه قصیده است که تنها یکی از آنها (لیلة الشک) در فهرست عنوان و در این پژوهش هم در شمارش آورده شده است. علل و زحافات به‌کار رفته در شعر سید قطب؛ همان علل و زحافات شایع در شعر دیگر شاعران کلاسیک است. در ادامه رایج‌ترین بحرهای به‌کار رفته در اشعار دیوان او آورده می‌شود.

تحلیل داده‌ها

بحر طویل

میان بحرهای شعر، هیچ بحری از نظر میزان رواج، هم‌پایه با بحر طویل نیست. حدود یک سوم شعر عربی قدیم در این بحر سروده شده است (أنیس، ۱۹۵۲: ۵۷). این بحر برای همه‌ی اغراض شعری بویژه فخر، حماسه و مدح به‌کارمی‌رود (هاشمی، ۱۹۹۱: ۳۲). اما سید قطب مضامینی چون: حنین، تأمل، غزل، وصف، و شِکوه را در این بحر سروده و بسامد مضامین تأملی شاعر در این بحر نسبت به دیگر موضوعات بیشتر است. از جمله تغییرات قیاسی این بحر زحاف قبض است (شوشتری، ۱۳۸۷: ۲۰۶) که در شعر سید قطب هم آمده و پنجمین حرفِ ساکن حذف و دو تفعیله فعولن و مفاعیلن به فعول و مفاعلن تبدل شده است مانند:

خطا الزَّمنِ الوثابِ، بعضَ التوثُّبِ — طويت حياتِي بينَ صُبحٍ ومَغرِبِ
–U–U/–U/–––U/U–U — –U–U/––U/–––U/U–U

قِفي لحظة؛ أنظُر إلي الأملِ الذي — ضَممت ثناياه علي كلّ معجِبِ
–U–U/U–U/– – –U/– –U — –U–U/––U/–––U/U–U

(قطب، ۱۹۸۹: ۶۸)

در مصرع اول واج‌های انفجاری و زحاف قبض، ریتمی جهنده و ناپایدار را ایجاد کرده که با مضمون «وثوب» و زمان پرشتاب هماهنگ است، همچنین واژه‌ی «طویتَ» با توالی هجایی سریع و بدون مکث، کنشی ناگهانی را القا می‌کند که گذر شتابان زمان را در خود دارد که در آن، امتداد طبیعی عمر در یک حرکت واحد مستهلک می‌شود. حذف فاصله‌ی زمانی در کنار تقابل «صبح» و «مغرب» تصویری از گذر شتابان زمان را می‌سازد. در «قفی لحظة» امتداد بی‌زحاف تفعیلات بحر طویل، موجب حفظ تمامیت وزنی شده و مکثی واقعی در سیلان کلام پدید آورده است ترکیب «ضَمَمتَ ثناياه» با ساختاری فشرده حس ناکامی، تعلیق و فرصت از دست رفته را القا می‌کند.

بحر کامل

بحر کامل که اغلب برای کلیه مضامین به‌کار می‌رود و به شدت و خشونت نزدیکتر است تا نرمی و سبکی (هاشمی، ۱۹۹۱: ۷۶)، دارای یک تفعیله «متفاعلن» است و در موارد بسیاری «مستفعلن» جایگزین آن می‌شود؛ به‌طوری‌که به ندرت پیش می‌آید بیتی در بحر کامل فقط از تکرار متفاعلن شکل بگیرد (أنیس، ۱۹۵۲: ۶۲). سید قطب در مضامینی چون: عصیان و تمرد، شِکوه، حنین، تأمل، غزل، وصف، رثاء، و وطنیات از این بحر استفاده کرده و بسامد کاربرد آن در غزل‌هایش بیش از اشعار دیگر است.

إذهَب وخَلِّفني هُنا متألِّما — لا تَلقَني سَمحَاً ولا مُتَهَجِّما
–U–UU/–U––/–U–– — –U–UU/–U––/–U––

إذهَب وخَلِّفني تذوبُ حُشاشتي — ويبُضُّ قلبِي من قرارتِه دَما
–U–UU/–U––/–U–– — —U–UU/–U––/–U–UU

(قطب، ۱۹۸۹: ۴۴)

در ابیات بالا جایگزین شدن «مستفعلن» با «متفاعلن»، ریتمی کوبنده و پر تنش ایجاد می‌کند که با مفهوم درد و رنج هم‌خوانی دارد؛ تکرار فعل «إذهب» حس جدایی و درد را در قالب عروضی خشونت‌بار بازتاب می‌دهد و هم‌آهنگی صفات متضاد «سمحا، متهجما» ساختار نحوی و موسیقایی، شدت عاطفه و تمرد را با ضرب‌آهنگ پر کشش و خشونت بار وزن تقویت کرده تا تنش و

دوگانگی رفتاری را به تصویر بکشد. واژگان «تذوب»، «یبضُ» و «دما» به نمودهایی از واکنش جسمانی اشاره دارند و در کنار هم شبکه‌ای از تداعی‌های زیستی و عاطفی را شکل می‌دهند و هر سه واژه از نظر وزنی با ساختار هجایی قوی در بحر کامل و با ضرب‌آهنگ منسجم، به برجسته‌سازی تنش عاطفی و درونی متن اشاره دارند.

بحر رمل

بحر رمل شش تفعیله دارد و به صورت تام و مجزوء استعمال می‌شود (فاخوری، ۱۹۹۶: ۴۹). شاعرانی چون ابو العتاهیه در زهدیات، ابو نواس در خمریات و دیگران در موشحات آن را به‌کار گرفته‌اند. این بحر دارای ضرب عاطفی غمگینانه و متناسب با موضوع اندوه است (بحراوی، ۱۹۹۳: ۴۲) و مصراع‌هایش بر وزن «فاعلاتن، فاعلاتن، فاعلن» می‌آید و گاهی تفعیله پایانی تغییر می‌کند و به صورت «فعلن» یا «فعلات» می‌آید. سید قطب در موضوعاتی چون: تمرد، شِکوه حنین،تأمل و عزلت، غزل، وصف، رثاء، وطنیات از این بحر استفاده کرده است؛ مثل:

حَـدِّثِيني أنـتِ يا نَفســي فمـا أفـهـمُ الـعَـالمَ أو يـفـهـمـنِي
—U— /—U—/—U— —UU/—U—/—U—
إنَّـني أنـكَـرتُـه الـيـومَ كـمـا أنَّـه بالأمـسِ قَـد أنـكَـرَنِي
—UU /—U—/—U— —UU/ —U—/—U—

(قطب، ۱۹۸۹: ۳۹)

در ابیات بالا، واج‌های نرم س، ی و ر با وزن رمل هم‌خوانی داشته و حس نجواگونه و خلوت را تقویت می‌کند و تکرار هجای هم‌وزنِ «فهم» در آغاز و پایان مصرع دوم علاوه بر این که نشانگر تصدیر است؛ حاکی از حس سرگشتگی و ناتوانی شاعر از ارتباط با جهان است؛ علاوه بر این تغییر تفعیله پایانی در پایان مصرع که موجب تقلیل وزن شده، از منظر موسیقایی به کاهش هجایی و در نتیجه ایقاعی منقطع منجر می‌شود که با مفهوم انکار و فاصله‌گذاری ذهنی میان شاعر و جهان هم‌راستاست. تکرار افعال «انکر» در ساختارهای نحوی متقابل و دو زمان متفاوت (امروز و دیروز) تقابل معنایی و زمانی را برجسته می‌سازد و واج‌آرایی مشترک در آن‌ها به‌ویژه واج‌های انفجاری ک و ر حامل ایقاع طرد، نفی و بیگانگی‌اند.

بحر خفیف

بحر خفیف به دلیل سبکی و روانی خفیف نام گرفته و به صورت تام؛ فاعلاتن/ مستفعلن/ فاعلاتن؛ یا مجزوء؛ فاعلاتن/ مستفعلن به‌کار می‌رود (فاخوری، ۱۹۹۶: ۴۳) و بیش از هر بحری نرم و دارای موسیقی است و برای اغراضی چون فخر، حماسه، غزل، مدیح، رثاء، وصف، عتاب و حکمت به‌کار می‌رود (هاشمی، ۱۹۹۱: ۱۰۰). تفعیله‌ی اول «فاعلاتن» در بیشتر موارد به صورت «فعلاتن» و تفعیله‌ی دوم در بیشتر موارد به صورت «متفعلن» و تفعیله‌ی پایانی به دو صورت «فعلاتن» و «فالاتن» می‌آید (أنیس، ۱۹۵۲: ۷۶). سید قطب در موضوعاتی چون: تمرد، حنین، تأمل، غزل، وصف، و رثاء، از این بحر استفاده کرده است؛ مانند:

إيـهِ حَـدِّث عن السَّــعـادةِ إنّي قد مللتُ الشَّــقاء كلَّ الشَّــقاءِ
—UU—U/—U—U/—U— —U—U/—U—
أطلِع الصُّــبح في حَـديثـك يجلو بعضَ هذا الأسـى بفيض الضِّـياء
—UU—U/—U—U/—U— /—U—U/—U—

(قطب، ۱۹۸۹: ۸۲)

شاعر در این ابیات، بحر خفیف را به کار گرفته تا تجربه‌ای عاطفی از درماندگی، خستگی و دل‌زدگی را با موسیقی شعر هماهنگ کند؛ مضمون شعر با دعوت به سخن «إیه حدّث» آغاز می‌شود؛ گویی گفت‌وگو راهی برای رهایی از اندوه است. تکرار واژه «الشقاء» با ساختار «کلّ الشقاء» تأکید بر فراگیری و شدت اندوه دارد و نشان می‌دهد که اندوه نه تنها مداوم بلکه فرسوده و همه جانبه است. علاوه بر این تحول تدریجی از اندوه به روشنایی و امید که ناشی از هم صحبتی محبوب است، در جان شاعر تجلی می‌یابد که

انتخاب بحر خفیف نیز با ضرب‌آهنگ متعادل و انعطاف‌پذیر خود، بستر مناسبی را برای انتقال تدریجی این تحول احساسی فراهم کرده است.

بحر وافر

بحر وافر بیشتر برای موضوعاتی چون: فخر، حماسه، وصف و رثاء به‌کار می‌رود و سید قطب در حنین و غزل از وافر استفاده کرده است. در تقطیع عروضی در حالتی که بین تفعیله‌های مفاعیلن، تفعیله‌ی مفاعِلَتُن بیاید، ممکن است بحر وافر با بحر هزج مجزوء مشتبه شود. در این صورت حکم به وافر بودن بحر می‌شود چون تفعیله‌ی مفاعِلَتُن مختص بحر وافر است (شوشتری، ۱۳۸۷: ۲۹۹-۲۹۸) مانند:

تَـفَـرَّدَ ذلـكَ الـطَّـلـلُ — وطـافَ بِـرُكـنِـه الـوَجَـل
—UU–U/–UU–U — —UU–U/–UU–U

يغَشِّـــي اليـأسُ صَـــفحَتَـه — ويـــبرِقُ تحـــتَـــه الأمـــل
—UU–U/–UU–U — —UU–U/–––U

(قطب، ۱۹۸۹: ۲۰۴)

در ابیات بالا شاعر با انتخاب بحر وافر وزن شعر را آگاهانه در خدمت معنا گرفته است. شاعر با بهره‌گیری از تصویر «الطّلل» و «الوجل» فضایی حاکی از انزوا، سکون و اضطراب را ترسیم کرده است؛ تصویر نه فقط توصیفی از مکان بلکه بازتابی از وضعیت روانی شاعر است و در بیت دوم با ورود «الیأس» و«الأمل» تضادی معنایی بین نومیدی فراگیر و امید پنهانی شکل می‌گیرد. این تغییر، لحن شعر را از حالت توصیفی به حالت دراماتیک منتقل کرده و به شاعر امکان داده تا مفاهیم پیچیده‌ای چون، ترس، یأس و ناامیدی را با شدت عاطفی، تنش درونی وعمق روانی بیان دارد.

موسیقی کناری

عامل تأثیرگذار دیگر در ایجاد فضای ایقایی شعر، موسیقی کناری است که شامل قافیه است. «قافیه در حقیقت به منزله‌ی دستگاه مولد صوت است. اگر دو قصیده که در یک وزن و یک موضوع اما با دو قافیه‌ی مختلف سروده شده‌اند، با یکدیگر خوانده شوند، میزان تأثیر موسیقائی آنها متفاوت خواهد بود» (شفیعی کدکنی،۱۳۹۱: ۶۴).

سید قطب با توجه به اقتضای موضوع و همسو با محتوا، انواع قافیه را به‌کار گرفته است. او در انتخاب حرف روی بیشتر از حروف (ا، ء، ر، ل، م، ن، ب، ت، د، س، ح، ع، ق) استفاده کرده که میزان انتشار آنها در شعر عربی فراوان است. از میان این حروف (س، ح، هـ) از حروف رخوت‌اند که به سبب تکیه‌ی حرف بر مخرج، طنین صدا در آنها کشیده می‌شود. حروف (ل، م، ن، ر، ع) حد فاصل میان شدت و رخوت‌اند که موقع ادای آنها نفَس نه مانند حروف شدت حبس می‌گردد و نه مانند حروف رخوت جریان می‌یابد (پورفرزیب، ۱۳۷۴: ۵۱).

در شعر سید قطب تنوع قافیه چشمگیر است تا جایی که در دیوان ۱۳۳ قصیده‌ای او، ۵۸ قصیده با قوافی متنوع و ۷۵ قصیده با نظام قافیه واحد وجود دارد (غنیم، ۲۰۰۷: ۱۲۳). همچنین شاعر متناسب با حالات روحی خود حروف قافیه را تغییر داده و بین حرف روی و مضمون اشعارش هماهنگی ایجاد کرده است. در ۷۵ قصیده از قافیه مطلقه (حرف روی متحرک) و در ۴۰ قصیده از قافیه مقیّده (حرف روی ساکن) استفاده کرده و در ۱۸ قصیده تلفیقی از دو نوع قافیه را به‌کار برده است.

تحلیلگران موسیقی شعر حروف روی را بر حسب میزان کاربرد در شعر عربی به چهار دسته تقسیم کرده‌اند:

دسته اول: حروفی که بیشتر روی می‌شود: راء، لام، میم، نون، باء و دال؛

درسته دوم: حروفی که به‌طور متوسط روی می‌شود: تاء، سین، قاف، کاف، همزه، عین، حاء، فاء، یاء، و جیم؛

دسته سوم: حروفی که به عنوان روی کاربرد کم دارد: ضاء، طاء، هاء؛

دسته چهارم: حروفی که در این رابطه کاربرد بسیار کم دارد: ذال، ثاء، غین، خاء، شین، صاد، زای، ظاء، واو (انیس، ۱۹۵۷: ۲۶۴).

طبق الگوی فوق می‌توان گفت سید قطب نیز از این نُرم رایج خارج نشده است؛ زیرا بسامد کاربرد حروف روی در دیوان او شامل راء (۴۷ قصیده)، میم (۴۰ قصیده)، نون (۴۰ قصیده)، باء (۳۳ قصیده)، دال (۳۲ قصیده)، لام (۲۹ قصیده)، الف (۲۷ قصیده)، همزه (۲۵قصیده)، قاف (۱۵ قصیده)، حاء (۹ قصیده)، عین (۱۴قصیده)، تاء (۱۴قصیده) و فاء (۵ قصیده) و جیم (۱ قصیده) و هاء (۲ قصیده) است. همچنین شاعر در انتخاب روی متناسب با موضوع قصیده به صفات حروف توجه کرده است؛ مثلا در بیت ذیل:

أئنِّي أنا؟ أم ذاكَ رمزٌ لـغـابـرِ؟ لَأنكَرتُ من نَفسي أخصَّ شعائِري

(قطب، ۱۹۸۹: ۶۰)

شاعر در این شعر از بحر طویل، برای بیان حیرت و سرگردانی خود از حرف روی راء متحرک استفاده کرده که صفت ذاتی آن تکریرِ حاصل از تکان خوردن و لرزیدن نوک زبان به هنگام ادای حرف است. در این شعر الف تأسیس و حرف وصل یاءِ حاصل از اشباع حرف روی، باعث کشش صوت در قافیه‌ها شده است.

موسیقی درونی

موسیقی درونی، برساخت تکرار و انواع آرایه‌ها و صنایع ادبی درون‌متنی است. هر کدام از جلوه‌های تنوع، تکرار، جناس، تناسب واژه‌ها و واجها، خوشه‌های آوایی و ترکیب‌ها که از مقوله‌ی موسیقی بیرونی و کناری نباشد، درحوزه‌ی موسیقی درونی جای می‌گیرد؛ یعنی «مجموعه‌ی هماهنگی‌هایی که از طریق وحدت، تشابه یا تضادِ صامت‌ها و مصوت‌ها در کلمات یک شعر پدید می‌آید. ناقدان در تبین جلوه‌های این موسیقی از اصطلاحاتی مثل خوشنوایی و تنالیتی و موسیقیائیت که هر کدام در دانش موسیقی مفهومی خاص دارد، استفاده می‌کنند و صورتگران آن را ارکستراسیون می‌خوانند» (محسنی، ۱۳۸۲:۱۳). آهنگ الفاظ و چیدمان آنها در نظامی خاص تأثیر بسزایی در آهنگین کردن شعر دارد و سید قطب نیز در این‌باره معتقد است: «الفاظی که شاعر یا ادیب بر می‌گزیند و ترتیبی که به آنها می‌دهد، دو عنصر اساسی در نحوه بیان و میزان ارزش و قدرت تأثیر به‌شمار می‌روند؛ زیرا احساس کامل از طریق این دو عنصر به ما منتقل می‌شود» (قطب، ۲۰۰۳: ۴۵).

موسیقی درونی در دو بُعد لفظی و معنویی شامل تکرار، انواع جناس، انواع واج‌آرایی، تصدیر، التزام و طرد است.

تکرار

تکرار به دنبال هم آوردن چند کلمه و یا جمله است که عموما برای تأکید، تثبیت معنا در ذهن خواننده، زیباسازی کلام و ایجاد ایقاع به‌کار می‌رود و از جنبه‌های زیبایی‌شناسانه‌ی موسیقی درونی است. این صنعت بدیعی نقش مهمی در ایجاد تناسب و هماهنگی میان اجزاء کلام و پیوند با موضوع دارد. سید قطب نیز همچون دیگر شاعران نئوکلاسیک از صنایع بدیعی و انواع تکرار بهره گرفته و بر موسیقی حروف و واژه‌ها و در نتیجه، قدرت تأثیر کلام افزوده است؛ مثل:

دَعني ولا تَنفُس عَلَيَّ مَواهِبي خُذها وخُذ أَلَمي بِها وَمَتاعي

(قطب، ۱۹۸۹: ۵۳)

جناس

در آرایه جناس دو لفظ متجانس یا متقارب یا متماثل، در یک یا بیشتر از یک مورد از چهار ویژگیِ ریخت و ساخت گفتاری، نوشتاری، دیداری و شنیداری مشابهت یا اختلاف دارند (هاشمی، ۱۳۸۸: ۳۸۸). در شعر سید قطب بیشتر، انواع جناس ناقص یعنی اشتقاق و لاحق و جناس‌های مذیل، محرف، مطرف و مضارع دیده می‌شود و جناس تام به ندرت به‌کار رفته است مثل:

وأُجيلُ بَاصـــرتي بها وبَصـــيرَتي أبغي الهُدى فيها وما أنا مُهتَدِ

(قطب، ۱۹۸۹: ۶۲)

این بیت ادراک ظاهر و باطنی را نشان داده است و میان واژه‌های (باصر و بصیر) و (هدی و مهتد) جناس اشتقاق است که هر دو از یک ماده و در اصل معنی متفق‌اند. واژه‌ی «مهتد» با کمک مای نافیه احساس سرگشتگی وناکامی در مسیر هدایت را منتقل می‌کند.

حُبَّ الذي أحييتِ فيه حَياتَه ممَّا لديكِ من الحيا المذخُورِ

(همان: ۱۹۶)

میان (حیات و حیا) جناس مذیل است. شاعر نجابت درونی را سرچشمه‌ی زندگی‌بخشی به دیگران می‌داند.

در بیت زیر بین دو واژه‌ی (بُعدک و بَعدک) جناس محرف وجود دارد. «بُعد» اشاره به فاصله‌ی مکانی، و «بَعد» اشاره به فاصله‌ی زمانی پس از جدایی دارد که شاعر دوری فیزیکی و رنج زمان پس از فراق را به هم پیوند زده است:

إذهب وفي نفسي لبُعدِكِ حَسرَةٌ والعَيشُ بَعدَكِ صَار صُلباً عَلقَما

(همان: ٤٤)

همچنین در این بیت بین دو واژه‌ی (غامر و غائر) جناس لاحق است و این واژگان وادی را تصور می‌کنند که معشوق در آن گم شده؛ این ترکیب نشان می‌دهد که راه دیدار نه تنها دور؛ بلکه ژرف و ناپیداست و شاعر از رسیدن به آن ناامید است.

ولكنني أيئستُ أن ألتقي بها وتاهت بِوادٍ غامر التيهِ غائرِ

(همان: ٦١)

واج‌آرایی

در واج‌آرایی آرایش هنرمندانه صامت‌ها و مصوت‌ها باعث ایجاد موسیقی کلام می‌شود. «صوت‌های موسیقی به حسب نسبت زیر و بمیِ نغمه و به حسب قواعد زمان‌های متساوی، ضرب وزن را ایجاد می‌کند (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱:۴۷).

واج‌آرایی در اشعار سید قطب بسیار است. تکرار صامت‌ها و مصوت‌ها و نغمه‌ی حروف در القای معنای نهفته در کلام و غنای فضای موسیقایی شعر اثر نهاده است؛ به عنوان مثال نرمی و ملایمت صامت‌های سایشی مانند: ش، س، ف و ترکیبات متشکل از آنها، طنین روانی در بافت موسیقایی ایجاد کرده و میزان تکرار آنها بیش از صامت‌های غُنه‌ای مثل: میم و نون است. انواع واج‌آرایی در اشعار سید قطب بر اساس تقسیم‌بندی رایج در آرایش کلام به صورت ذیل است:

واج‌آرایی یک‌جایه

در واج‌آرایی یک‌جایه واج تکرار شده در یک جا؛ در آغاز یا پایان یا میان چند واژه جای می‌گیرد. «واج‌آرایی بر پایه‌ی جایگاه واجِ تکرار شده سه گونه‌ی هم‌آغازی، هم‌پایانی و هم‌میانی دارد (راستگو، ۱۳۹۰: ۱۳). بیشترین فضای موسیقایی مربوط به واج‌آرایی در اشعار سید قطب از نوع هم‌آغازی است به صورتی که واج تکرار شده در آغاز چند واژه قرار دارد. از آنجا که مضامین بیشتر اشعار سید قطب اندوه و ناامیدی است، بیشتر واج‌ها، متشکل از حروف «أ، آ، ب، س، ش، م» می‌باشد.

آه يا عهدُ وما آلَمَ آه وهي ذوبُ النفسِ لا رجعُ أنين

(همان: ۷۹)

شاعر در مصرع اول سه‌بار حرف «آ» را که به مراتب کشش آن بیش از همزه است به‌کار برده است. قرار گرفتن این حرف در کنار حرف «هاء» تداعی‌گر شِکوه است و در ترکیب با کلمات (آه، آلم، ذوب نفس، أنین) برآیند عمق درونیات شاعر است و بیان استمرار اندوه را تقویت می‌کند.

نمونه واج‌آرایی هم‌پایانی در شعر سید قطب که در آن «واج تکرار شده در پایان چند واژه جای گرفته است» (راستگو، ۱۳۹۰: ۱۳) بیت ذیل است:

أيُّها المنكوبُ في أحلى المُنى الحياةُ الحُبُّ والحُبُّ العَذاب!

(قطب، ۱۹۸۹: ۶۹)

در این بیت حرف باء تکرار شده است. این حرف با فشار لب‌ها و در نتیجه حبس نَفَس، آغاز و با بازشدن لب‌ها و خروج صداها به شکل انفجاری کامل می‌گردد و در آن دلالت‌های کندن و شکافتن، ظهور و بیان وجود دارد و این ویژگی‌ها با مدلول بیت که ناکامی، فراق و تأکید بر غم است، تناسب دارد.

واج‌آرایی چندجایه

در واج‌آرایی چندجایه واج مکرر به صورت پراکنده و در چند واژه می‌نشیند. در بیت ذیل «واج مکرر در پایان و آغاز دو واژه‌ی پیاپی آمده که به آن هم‌پاغازی می‌گویند» (راستگو، ۱۳۹۰: ۱۳):

لم أجـد قلبـاً إذا ارتعـتُ خَفَق خَفقَـةَ الحُـبِّ بوحي صـــادقِ

(قطب، ۱۹۸۹: ۳۹)

شاعر می‌گوید قلبی نیافتم که در لحظه‌ی هراس، با تپشی از جنس عشق صادقانه واکنش نشان دهد. تکرار واژه‌ی «خفق» و هم‌پاغازی «ب» میان الحب و بوحی، پیوند آوایی و معنایی عشق و الهام را تقویت کرده و حسرت شاعر از نبود چنین قلبی را برجسته می‌سازد.

واج‌آرایی پراکنده

در واج‌آرایی پراکنده، واج تکرار شده بی‌هیچ قاعده و هنجاری در چند جای چند واژه می‌آید (راستگو، ۱۳۹۰: ۱۴). از نمونه‌های آن در شعر سید قطب بیت ذیل است:

مَنحتِني الحبَّ للدُّنيا التي جَهِدَت في أن تُميـلَ لهـا قَلبي فلم يَمِـلِ!

(قطب، ۱۹۸۹: ۱۷۶)

شاعر در این شعر از بحر بسیط حروف لام و میم را تکرار کرده است. در تلفظ لام چسپیدن کناره‌ی زبان به کام بالا با چسپیدگی و التصاق، در طبعیت همانند است و دلالت آن بر مدار مالکیت، الزام، گردآوری و الصاق می‌چرخد (عباس، ۲۰۰۰: ۴۸). تکرار پراکنده واج‌های لام و میم با معنا و ساختار شعر هم‌خوانی دارد؛ لام با دلالت چسپندگی و مالکیت، نمایانگر تلاش دنیا برای جذب و تصاحب دل شاعر است و میم با آوای مکش، نماد کشش و فشار بیرونی برای انحراف و گریز دل است. این واج‌آرایی، کشمکش میان جاذبه‌ی دنیا و مقاومت دل را در سطح آوایی بازتاب می‌دهد.

واژه‌آرایی

هر کلمه‌ای بار معنایی، عاطفی و موسیقایی خاص دارد و خواسته یا ناخواسته انگیزش‌های ویژه‌ای در ذهن ایجاد می‌کند و علاوه بر داشتن دلالت‌های فرهنگی، تاریخی و زبانی، از آهنگ منحصر به خود برخوردار است. بنابراین دو کلمه‌ی مترادف و یا نزدیک به هم از نظر معنایی، می‌توانند دو گونه تأثیر ذهنی و مفهومی متفاوت در انسان ایجاد کنند. سید قطب (۱۹۹۶) با تأکید بر نقش منحصر به فرد هر واژه معتقد است:

> واژه، تنها ابزار دریافت ارزش‌های احساسی از اثر ادبی است که برای ادیب فراهم شده تا بتواند با آن، تجربه‌های خویش را بازگوید. شاعر برای رسیدن به این هدف باید میان واژه و آن حالت احساسی که به تصویر می‌کشد، هماهنگی ایجاد کند. از سوی دیگر واژه به کمک سه دلالت لغوی، موسیقایی و تصویری، می‌تواند حالت‌های روانی را منتقل نماید و فقدان هر یک از این دلالت‌ها بر میزان قدرت تعبیر واژه، تأثیر می‌گذارد (ص ۸۰).

واژه‌آرایی در اشعار سید قطب در قالب تصدیر، التزام و طرد آمده است. در تصدیر یا رد العجز علی الصدر جزء آخر کلام با جزء اول توافق دارد یا جز آخر از مصرع دوم با نهایت مصرع اول هماهنگ است مثل:

إنـي أنكَرتُـه اليوم كمـا أنـه بالأمـسِ قَـد أنكَـرَني

(قطب، ۱۹۸۹: ۳۹)

وَأرى عِبئي الثقيـلَ خَفيفـاً وأُرَى ناهضـــاً بعِبئي الثَّقيلِ

(همان: ۲۷۰)

در التزام، کلمه یا کلماتی به صورتی که شاعر خود را ملزم به تکرار آن بداند، تکرار می‌شود. این نوع از واژه‌آرایی در شعر سید قطب محدود است مثل ابیات ذیل:

إذهـب وخَلِّفني هُنـا متـألِّمـا لا تَلقَنِي سَمحـاً ولا مُتَجَهِّمـا

إذهب وخَلِّفني تذوبُ حُشاشتي ويَبُضُّ قلبي من قَرارتِه دَما

(همان: ۴۴)

در ابیات بالا تکرار در اول ابیات علاوه بر کارکرد زیباشناسی، به عنوان عنصری ساخت‌مند، در خدمت تعمق‌بخشی به شعر قرار دارد. شاعر با استفاده از آن نه تنها فضای اندوه و انزوا را تثبیت می‌کند؛ بلکه مخاطب را به تجربه‌ای همدلانه از درد فرا می‌خواند.

و اما طرد یا عکس که در آن جزئی از کلام مقدم بر جزء دیگری می‌آید؛ یعنی آن جزئی که به‌طور معمول مؤخر است مقدم و آنچه مقدم است، به صورت مؤخر می‌آید (تفتازانی، ۲۰۱۳: ۶۵۰). از نمونه‌های اندک طرد در اشعار سید قطب بیت ذیل است:

وأرى الإنسان بالعطفِ خليق في جحيم العيشِ والعيشُ جحيم

(قطب، ۱۹۸۹: ۵۷)

شاعر با به‌کارگیری آرایه طرد و تکرار دو سویه «العیش» و «الجحیم» زندگی را نه در جهنم؛ بلکه هم‌ذات با آن تصور می‌کند. تکرار واژگان در دو ساختار نحوی متفاوت، چرخه‌ای از رنج را القا می‌کند که در آن انسان به دلیل گرفتار بودن در این هستی، سزاوار عطوفت است.

موسیقی معنوی

این نوع از موسیقی شعر در حیطه‌ی بدیع معنوی قابل بررسی است و به همین دلیل به معنوی نام‌گذاری شده است. «وقتی بتوان مفهوم موسیقی را به حوزه‌ی هر نوع تناظر و تقارن و نسبتِ فاضلی گسترش داد، در چنین چشم‌اندازی امور ذهنی و تداعی‌ها اعم از مفاهیم انتزاعی و تجریدی نیز می‌توانند از موسیقی برخوردار باشند. این‌گونه تناظرها و تقابل‌ها و تقارن‌های ذهنی و تجریدی را موسیقی معنوی نام‌گذاری کرده‌اند» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۲۹۶). «غرض اصلی از این نوع موسیقی معناست و الفاظ وقالب‌ها تابع آن هستند» (تفتازانی، ۲۰۱۳: ۶۴۱). پارادوکس‌های کلامی، انواع طباق، تنسیق الصفات، مراعات النظیر جزء موسیقی معنوی‌اند که با تناسب و تضاد در الفاظ باعث وحدت موسیقایی در شعر می‌شوند.

پارادوکس

در پارادوکس شاعر ارکان کلام یا اجزاء ترکیب را به ظاهر ناهماهنگ یا متناقض می‌نمایاند؛ اما پس از تأمل، تناقض ظاهری رفع شده و معنا جلوه می‌نماید. بنابراین پارادوکس هرگونه کلامی است که ظاهرا اجزایش ضد و نقیض می‌نماید؛ اما در واقع درست، معنادار و آگاهانه به‌کار رفته است (محبتی۱۳۸۰: ۱۷۱)؛ مثل:

عصيتُ أمرَ الحياةِ المُجاب فكان رُشدي ضلالي!

(قطب،۱۹۸۹: ۶۷)

در مصرع دوم ابتدا نوعی تناقض دیده می‌شود اما با تأمل در این ترکیب متناقض‌نما آشکار می‌شود که منظور از «ضلالی» نه گمراهی که نوعی سرگشتگی فکری و مرحله‌ای از معرفت و مقدمه رسیدن به حقیقت و خودیابی است؛ چون مخالفت با روند عادی زندگی که او آن را رشد می پنداشته، در حقیقت گمراهی بیش نیست.

طباق

طباق جمع بین دو ضد در کلام است و دو نوع دارد: نوعی که دارای الفاظ حقیقی است و نوع دیگر دارای الفاظ مجاز است و قدامهٔ بن جعفر آن را تکافؤ نامیده است (هاشمی، ۱۳۸۸: ۲۴۸-۲۴۹). در این آرایه تقابل میان ضدین می‌تواند حقیقی یا اعتباری و سلبی یا ایجابی باشد. از نمونه‌های طباق در شعر سید قطب عبارت است:

آه لو أستطيعُ للماضي الحسيرِ رَجعَةً من بَعدِ ما جاءَ ومَر!

(قطب، ۱۹۸۹: ۱۱۱)

عُـمـرُكَ الـفـارغُ كـالـثِّـقـلِ زهـيـد لـيـس فـيـه مِـن طَـريـفٍ أو تـلـيـد

(همان: ۷۰)

شاعر با آورد کلمات متضاد بر گذر بی‌ثمر زمان و تهی‌بودن عمر تأکید دارد. این تضادها موسیقی معنوی و حس حسرت را در ساختار معنایی تقویت می‌کنند.

مقابله

در صنعت مقابله دو یا چند معنی متوافق در مقابل دو یا چند معنی متوافق دیگر آورده می‌شود. مقابله در شعر سید قطب مطابقِ «کارکرد آن روان، بدون تکلف و دلالت‌آفرین بوده و صرفا به قصد آرایش کلام نیست» (أبوستیت، ۱۹۹۴: ۶۵-۶۶) اما نسبت به دیگر آرایه‌ها نمود کمتری دارد و چند مورد از آن مشاهده شد؛ از جمله:

ألا يا رَعَى الله عَهـدَ الصِّـغَرِ ألا يا لحـا الله عـهـدَ الـكِـبَرِ

فـذلـكَ عـهـد صَـبـوحٌ أغَرُّ وهـذا عـبـوسٌ ظـلـومٌ قَـتِرِ

(قطب، ۱۹۸۹: ۷۳)

تقابل «عهد الصغر» با «عهد الکبر» و «صبوح اغر» با «عبوس ظلوم قتر» حسرت بر گذشته و انزجار از حال را ترسیم می‌کند و معنا را بر محور حسرت و دگرگونی احوال هستی استوار می‌سازد.

تنسیق الصفات

سید قطب با کاربرد صنعت تنسیق الصفات به روال معمول چندین صفت را در نظمی خاص پشت سر هم آورده است. این آرایه علاوه بر انسجام معنایی، با بهره گرفتن از حروف متناسب بر ایقاع شعر افزوده است:

آه لـو مـلـكـتُ تصـريـفَ الـزَّمـن كـيـفـمـا أهـوى وأنّي أرغَـبُ

لـرَجَـعـتُ الـدَّهـرَ لـلـمـاضِـي إذَن فَـإذا بِي حـيـثُ كُـنَّـا نَـلـعَـبُ

ورِفاقٌ لِيّنُو العودِ صِغارٌ

ليس تدري الألَما

والهُمُوم

زَهَـراتٌ نَضِـراتٌ باسِمـاتٌ تـلـمَـحُ الـغـبـطـةَ فـيـهـا والـرِّضـاء

مَـرِحـاتٌ مشـرقـاتٌ لاهـيـاتٌ لا تـرى في الـكـون إلا مـا تَشـاء

فَهوَ رَوضٌ زاهِرٌ داني الثِّمارِ

وهي نور قد نما

في الكروم

(قطب، ۱۹۸۹: ۷۶)

شاعر در ابیات بالا با چینش منظم صفات، تصویری هماهنگ و سرشار از نشاط کودکانه را مجسم می‌کند. این نظام وصفی، با ایقاع موسیقی و انسجام معنایی، حس خاطره‌ی گذشته را به‌مثابه‌ی جهانی آرمانی و بی‌غم به مخاطب القا می‌کند.

مراعات النظیر

در معیارهای نقد کلاسیک، سخن نظم و نثر وقتی ارزش ادبی پیدا می‌کند که میان اجزای کلام تناسب و تقارن لفظی و معنایی باشد. به این ویژگی کلام مؤاخات، توفیق، تلفیق، ائتلاف، تناسب یا مراعات النظیر گفته می‌شود (همایی، ۱۳۸۹: ۱۶۹). کاربست این آرایه در تناسب و آرایش شعر سید قطب اهمیت فراوانی دارد و از عوامل استحکام موسیقی معنوی در شعر اوست؛ مانند:

هـا هـو الـروضُ والـوردُ والـزُّهـــــــــ رُ وهــذا الحَــمــامُ مــن فَــوق بانِ

(قطب، ۱۹۸۹: ۷۵)

شاعر با گزینش الفاظ هم‌حوزه‌ی طبیعت، انسجام معنایی و وحدت تصویری متن را تقویت کرده است و با سازمان‌دهی تداعی‌های هم‌سنخ، فضایی موزون، خیال‌انگیز و آرام‌بخش را به مخاطب منتقل می‌سازد.

ایهام توریه

توریه در اصطلاح علم بدیع چنان است که لفظی با دو معنای قریب و بعید به‌کار رود؛ به‌صورتی که نخست مفهوم قریب به ذهن متبادر گردد در حالی که مراد معنی بعید است (هاشمی، ۱۳۸۸: ۲۲۱). ایهام توریه در اشعار سید قطب نسبت به سایر صنایع بدیعی نمود کمتری دارد؛ مثل:

لم أجِــد في الــكــون إلا ألَــمــاً أنَّـمـا الـوحـدةُ أصـــلُ الشَـــجَـنِ

(قطب، ۱۹۸۹: ۳۹)

در این بیت کلمه وحدة دارای دو معنی قریب یعنی عدم تفرقه و یکی شدن و بعید یعنی تنهایی و غربت روحی است و اینجا معنی بعید مورد نظر است.

بنابر آنچه گذشت می‌توان گفت در موسیقی معنوی شعر سید قطب مانند اشعار شاعران نئوکلاسیک عصر نهضت از تمام صنایع بدیعی موسیقی‌ساز بهره گرفته و آرایه‌های مراعات النظیر، طباق و پارادوکس بیش از مقابله، تنسیق الصفات و توریه به‌کار رفته است.

نتایج بحث

مهمترین نتایج حاصل از این پژوهش حاکی از آن است که:

۱. تقریبا همه اشعار سید قطب به سبک شاعران نئوکلاسیک عصر نهضت و در قالب شعر عمودی است. او مانند شاعران معناگرا بسیار به معنا توجه کرده و لفظ را در خدمت معنا دانسته است.

۲. در زمینه موسیقی بیرونی سید قطب به کاربست وزن و قافیه به روال شاعران کلاسیک پایبند بوده و بر اساس رایج‌ترین بحرهای عروضی شعر سروده است.

۳. در موسیقی کناری تنوع حرف روی در اشعارش فراوان و در تمام اشعار به هماهنگی صفات حرف روی با مضمون پایبند است. از حروف نرم و ملایم که با اقتضای حال و درونیات شاعر سازگار بوده، بهره گرفته است.

۴. در زمینه‌ی موسیقی درونی؛ انواع جناس، واج‌آرایی و واژه‌آرایی را برای بیان اغراض خود به‌کار برده و از ظرفیت اشتقاقی واژگان عربی با توانایی استفاده کرده است.

۵. بیشتر اشعار سید قطب دارای مضمون اندوه و غربت فکری و نارضایتی از شرایط موجود است بر همین اساس واجهای «أ، آ، ب، س، ر، م، ل» که دارای صفات متناسب با این شرایط است، پر تکرار است.

۶. در موسیقی معنوی مانند اشعار کلاسیک از تمام صنایع بدیعی موسیقی‌ساز بهره گرفته و آرایه‌های مراعات النظیر، طباق و پارادوکس بیش از مقابله، تنسیق صفات، توریه به‌کار رفته است.

ملاحظات اخلاقی

مشارکت نویسندگان

سهم نویسندگان در تهیه و تدوین این اثر، متناسب با ترتیب درج نام آنان است.

اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش

در طول آماده‌سازی این اثر، نویسنده/نویسندگان از ChatGPT، مدل GPT-6 Thinking، به منظور تهیه چکیده مبسوط و اصلاح فرمت منابع بر اساس APA، استفاده کرده‌اند. پس از بهره‌گیری از این ابزار، نویسنده/نویسندگان مطالب تولیدشده را در صورت نیاز بررسی، اصلاح و ویرایش کرده و مسئولیت کامل محتوای نهایی اثر را بر عهده می‌گیرند.

تعارض منافع

بنا بر اظهار نویسندگان این مقاله تعارض منافع ندارد.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

داده‌های پژوهش حاضر از طریق درخواست از نویسندگان قابل دسترسی است.

سپاسگزاری

از داوران محترم به خاطر نظرات ارزشمندشان سپاسگزاری می‌شود.

منابع

أنیس، إ. (۱۹۵۲). *موسیقی الشعر* (الطبعة الثالثة). مکتبة الأنجلو المصریة.

بحراوی، س. (۱۹۹۳). *العروض وإیقاع الشعر العربی*. الهیئة المصریة للکتاب.

پورفرزیب، ا. (۱۳۷۴). *تجوید جامع*. سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی.

تفتازانی، م. ب. ع. (۱۳۸۰). *آیین بلاغت: شرح فارسی مختصر المعانی* (چاپ چهارم). انتشارات دانشگاه‌ها (سمت).

رجائی، م. خ. (۱۳۵۳). *معالم البلاغه* (چاپ دوم). انتشارات دانشگاه پهلوی.

شفیعی کدکنی، م. ر. (۱۳۹۱). *موسیقی شعر* (چاپ سیزدهم). آگه.

شوشتری، م. إ. (۱۳۸۷ هـ‌ش). الجامع فی العروض العربی بین النظریة والتطبیق. مطبعة مهر.

عباس، ح. (۲۰۰۰). *حروف المعانی بین الأصالة والحداثة*. منشورات اتحاد الکتاب العرب.

عتیق، ع. ع. (۱۹۸۷). *علم العروض والقافیة*. دار النهضة العربیة.

علاق، ف. (۲۰۰۵). *مفهوم الشعر عند رواد الشعر العربی الحر*. منشورات اتحاد الکتاب العرب.

علی‌پور، م. (۱۳۷۸). *ساختار زبان شعر امروز*. فردوس.

غنیم، ک. (۲۰۰۷). *التصویر الفنی فی شعر سید قطب*. الجامعة الإسلامیة بغزة.

فاخوری، م. (۱۹۹۶). *موسیقی الشعر العربی*. مدیر الکتب والمطبوعات الجامعیة.

قائمی، م.، طاهری‌نیا، ع. ب.، و صمدی، م. (۱۳۸۸). فضای موسیقیایی معلقه امرؤالقیس. *مجله انجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی*، *۵*(۱۲)، ۱۰۷–۱۳۴.

قطب، س. (۱۹۸۹ هـ‌ق). *دیوان سید قطب*. دار الوفاء.

قطب، س. (۱۹۹۶). *مهمة الشاعر وشعراء الجیل الحاضر*. منشورات الجمل.

قطب، س. (۲۰۰۳). *النقد الأدبی: أصوله ومناهجه* (الطبعة الثامنة). دار الشروق.

محبتی، م. (۱۳۸۰). بدیع نو: هنر ساخت و آرایش سخن. سخن.

محبتی، م. (۱۳۸۸). *از معنا تا صورت* (جلد اول). سخن.

محسنی، ا. (۱۳۸۲). *ردیف و موسیقی شعر*. انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد.

هاشمی، ا. (۱۳۸۸). *جواهر البلاغة* (ح. عرفان، مترجم؛ چاپ نهم). بلاغت.

هاشمی، م. ع. (۱۹۹۶). *العروض وأوتاد وفواصل وعلم القافیة*. دار القلم.

همایی، ج. (۱۳۸۹). *فنون بلاغت و صناعات ادبی*. اهورا.

وقاد، م. (۲۰۰۴). *البنیة الإیقاعیة فی شعر فدوی طوقان* [رسالة ماجستیر، جامعة ورقلة]. https://dspace.univ-ouargla.dz/jspui/handle/123456789/840

References

Abbas, H. (2000). *Letters of meaning between tradition and modernity*. Manshurat Ittihad al-Kuttab al-Arab. [in Arabic]

Alipour, M. (1378). *The linguistic structure of contemporary poetry*. Ferdows. [in Persian]

Allaq, F. (2005). *The concept of poetry among the pioneers of Arabic free verse*. Manshurat Ittihad al-Kuttab al-Arab. [in Arabic]

Anis, I. (1952). *The music of poetry* (3rd ed.). Maktabat al-Anjlu al-Misriyya. [in Arabic]

Atiq, A. A. (1987). *The science of prosody and rhyme*. Dar al-Nahda al-Arabiyya. [in Arabic]

Bahrawi, S. (1993). *Prosody and the rhythm of Arabic poetry*. Al-Hay'a al-Misriyya lil-Kitab. [in Arabic]

Fakhuri, M. (1996). *The music of Arabic poetry*. Mudir al-Kutub wa-al-Matbu'at al-Jami'iyya. [in Arabic]

Ghanim, K. (2007). *Artistic imagery in Sayyid Qutb's poetry*. Al-Jami'a al-Islamiyya bi-Ghazza. [in Arabic]

Hashimi, A. (1388). *The jewels of rhetoric* (H. Erfan, Trans.; 9th ed.). Balaghat. [in Persian]

Hashimi, M. A. (1996). *Prosody, metrical pegs and separators, and the science of rhyme*. Dar al-Qalam. [in Arabic]

Homai, J. (1389). *Rhetorical techniques and literary devices*. Ahura. [in Persian]

Mahabbati, M. (1380). *New rhetoric: The art of composing and embellishing discourse*. Sokhan. [in Persian]

Mahabbati, M. (1388). *From meaning to form* (Vol. 1). Sokhan. [in Persian]

Mohseni, A. (1382). *Radif and the music of poetry*. Entesharat-e Daneshgah-e Ferdowsi-ye Mashhad. [in Persian]

Pourfarzib, A. (1374). *Comprehensive Quranic recitation*. Sazman-e Motale'e va Tadvin-e Kotob-e Olum-e Ensani. [in Persian]

Qaemi, M., Taheri-Nia, A. B., & Samadi, M. (1388). The musical atmosphere of Imru al-Qays's Muallaqa. *Majalleh-ye Anjoman-e Irani-ye Zaban va Adabiyat-e Arabi*, *5*(12), 107–134. [in Persian]

Qutb, S. (1989 AH). *Collected poems of Sayyid Qutb*. Dar al-Wafa. [in Arabic]

Qutb, S. (1996). *The poet's mission and the poets of the present generation*. Manshurat al-Jamal. [in Arabic]

Qutb, S. (2003). *Literary criticism: Its principles and methods* (8th ed.). Dar al-Shuruq. [in Arabic]

Rajaei, M. Kh. (1353). *The foundations of rhetoric* (2nd ed.). Entesharat-e Daneshgah-e Pahlavi. [in Persian]

Shafiei Kadkani, M. R. (1391). *The music of poetry* (13th ed.). Agah. [in Persian]

Shushtari, M. I. (1387 SH). *A comprehensive guide to Arabic prosody: Theory and practice*. Matba'at Mihr. [in Arabic]

Taftazani, M. B. A. (1380). *The principles of rhetoric: A Persian commentary on Mukhtasar al-Maani* (4th ed.). Entesharat-e Daneshgahha (SAMT). [in Persian]

Waqqad, M. (2004). *The rhythmic structure of Fadwa Tuqan's poetry* [Master's thesis, Jami'at Warqla]. https://dspace.univ-ouargla.dz/jspui/handle/123456789/840. [in Arabic]

Journal of
Islamic Literary Studies

Online ISSN: 2783-5049
Journal Homepage: https://jilr.uok.ac.ir/

A Comparative Study of Translation Equivalents for Tamyiz in Nahj al-Balagha Based on Ladmiral's Theory: A Case Study of the Translations by Maadi-Khah and Zamani

Sayyed Mohammad Razi Mostafavinia[1]✉, Fahimeh Masoumi[2], Tayebeh Nasrollahi[3], Fatemeh Akhoundnataj[4]

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Qom, Qom, Iran. Email: mr.mostafavinia@qom.ac.ir
2. Level Three Seminary Studies, Jamiat al-Zahra, Qom, Iran. Email: masumy.f@gmail.com
3. Level Three Seminary Studies, Jamiat al-Zahra, Qom, Iran. Email: mnasr2121@gmail.com
4. Level Two Seminary Studies, Jamiat al-Zahra, Qom, Iran. Email: akhound.nataj@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Receive Date: 22 January 2025
Revise Date: 27 August 2025
Accept Date: 03 September 2025
Available Online: 03 September 2025

Keywords:
Nahj al-Balagha;
Tamyiz (accusative of specification);
finding translation equivalents;
Ladmiral;
connotation

ABSTRACT

Objective: This study evaluates the Persian translations of tamyiz constructions in Nahj al-Balagha by Maadi-Khah and Zamani through Ladmiral's framework of translation criticism. As a collection of Imam Ali's sermons, letters, and aphorisms, Nahj al-Balagha occupies an important position in Islamic cultural heritage. Its linguistic richness provides scope for translation assessment through approaches compatible with the nature of religious discourse. The study examines how the translators convey these constructions and how their choices reflect their understanding of the sermons' meanings and contexts.

Method: The research adopts a comparative approach and an inductive method, restricting its analysis to tamyiz as a single grammatical variable in the sermons. The corpus comprises fifteen sermons containing 128 instances of tamyiz, from which twenty-seven examples were selected for evaluation within Ladmiral's theoretical framework. The analysis compares the two translations in relation to analysis and disambiguation, connotation, the unity of style and meaning, the translator's freedom of choice, and the evocation of textual atmosphere.

Results: The findings indicate that Maadi-Khah's translation demonstrates greater correspondence with the framework, whereas Zamani's translation displays less correspondence in relation to its intended readership. Both translators adopt a target-oriented approach, prioritizing the sermons' message and recreating expressions in Persian. The principles examined are observable in both translations, although their application differs. Maadi-Khah conveys the textual context more effectively through attention to the evocation of atmosphere and more frequently reconstructs meaning through connotation. Zamani, in contrast, makes greater use of the translator's freedom of choice.

Conclusion: The comparison shows that a shared orientation toward the target language does not entail identical strategies for rendering tamyiz. Differences emerge particularly in the reconstruction of implied meaning, the representation of context, and the exercise of translational choice. Within the selected examples, Maadi-Khah's closer correspondence with Ladmiral's framework is associated with greater attention to context and connotative meaning. These findings clarify how the two translators recreate the sermons' message while adopting distinct approaches to the relationship between linguistic expression and meaning.

Cite this article: Mostafavinia, S. M. R., Masoumi, F., Nasrollahi, T., & Akhoundnataj, F. (2026). A comparative study of translation equivalents for tamyiz in Nahj al-Balagha based on Ladmiral's theory: A case study of the translations by Maadi-Khah and Zamani. *Journal of Islamic Literary Studies*, *5*(2), 79-96. https://doi.org/10.22034/jilr.2025.143006.1233

© The Author(s) retain the copyright.
DOI: https://doi.org/10.22034/jilr.2025.143006.1233

Publisher: University of Kurdistan.

Introduction

Nahj al-Balagha, a collection of Imam Ali's sermons, letters, and aphorisms, presents challenges for translation because its meanings emerge through the interaction of grammatical structure, rhetorical expression, and textual context. Rendering its Arabic constructions into Persian therefore requires more than selecting dictionary equivalents. A word's grammatical function may coexist with several possible contextual meanings, while structural differences between the two languages may necessitate reformulation. Tamyiz, the accusative of specification, provides a focus for examining how translators negotiate these relationships and preserve meaning through changes in grammatical form.

This study compares the translations of tamyiz by Abdolmajid Maadi-Khah and Mostafa Zamani through Jean-Rene Ladmiral's framework of translation criticism. Whereas previous studies have applied this framework to other translations of Nahj al-Balagha, the present research addresses its application to these two translators and this grammatical construction. It investigates which principles are most evident in their renderings, which translation corresponds more closely to the framework, and how their respective strengths and weaknesses affect translation quality. Ladmiral's emphasis on conveying meaning while allowing flexibility in target-language expression provides the basis for this comparison. The framework is treated as compatible with the religious character of the source because it distinguishes the author's message from the translator's means of presenting it.

Methodology

The research follows a qualitative, comparative design and an inductive method, drawing on the American school of comparative studies. From the 128 instances of tamyiz identified in the sermons, twenty-seven examples across fifteen selected sermons are examined. The study classifies ten examples as subject-derived tamyiz, thirteen as object-derived tamyiz, and four as non-transformed tamyiz. Each Arabic passage is presented alongside its Persian translations, followed by grammatical identification and comparative assessment. Alternative translations are proposed for selected passages after the strengths and weaknesses of the existing renderings have been discussed.

The analysis applies five principles: analysis and disambiguation, connotation, the unity of style and meaning, the translator's freedom of choice, and the evocation of textual atmosphere. Connotation concerns the reconstruction of meanings implicit in the source text, including their clarification through additions. Stylistic unity requires attention to the interdependence of expression and content, while atmosphere involves recreating contextual meaning through interpretation. The assessment considers lexical selection, omissions, additions, sentence restructuring, and rhetorical emphasis. It allows grammatical shifts where these serve semantic transfer, and supplements close textual comparison with frequencies reported for each principle.

Results

The overall findings indicate that both translators adopt a target-oriented approach, prioritizing the sermons' message and reformulating Arabic expressions in Persian. Nevertheless, their correspondence with the five principles differs considerably. Both satisfy the criterion of analysis and disambiguation in five passages. Connotation is identified in thirteen examples in Maadi-Khah's translation and six in Zamani's, while the unity of style and meaning is identified in thirteen and four passages, respectively. Maadi-Khah also achieves more successful contextual evocation in twelve examples, compared with six for Zamani. Conversely, the translator's freedom of choice is recorded in six examples for Zamani and four for Maadi-Khah. Close reading associates Maadi-Khah's stronger performance with his attention to semantic distinctions and literary context. In Sermon 32, his equivalents distinguish oppression from

rebelliousness, whereas Zamani renders both through the semantic field of oppression. In Sermon 37, Maadi-Khah clarifies the contrast between restrained speech and precedence in action, conveying implications that are less evident in Zamani's reference to a weak voice. His division of a rhetorical question in Sermon 27 into two questions is likewise interpreted as strengthening emphasis while preserving stylistic and contextual relationships. These examples show how restructuring can support the transfer of implicit meaning.

The comparison nevertheless identifies passages in which Zamani performs more successfully. His rendering of the selected passage from Sermon 22 is assessed more favorably for its clarity and contextual effectiveness. In Sermon 27, the analysis finds his lexical choices for bodily suffering and intense anger more appropriate than Maadi-Khah's alternatives, although his handling of the causative verb is criticized. At the end of Sermon 56, Zamani's expressions of abundant bloodshed and extensive regret convey emphatic force more effectively. Maadi-Khah better preserves the metaphorical imagery in that passage but does not fully reproduce its emphasis. Overall correspondence with the framework therefore does not imply superiority in every instance.

The study reports that each translator leaves four instances of tamyiz untranslated. In Sermon 31, both omit an explicit equivalent for the term specifying temperament, weakening the contextual precision of their descriptions of Zubayr's mildness. Elsewhere, the relationship between omission and meaning is more complex: in Sermon 66, Zamani conveys the broader message without separately translating the tamyiz, whereas Maadi-Khah develops an interpretive reformulation. The analysis also criticizes some of Maadi-Khah's choices in Sermon 56, including his rendering of patience as resistance. These observations indicate that additions, omissions, and lexical substitutions must be evaluated within their particular semantic and rhetorical contexts.

Conclusion

Within the selected material, Maadi-Khah's translation corresponds more closely to Ladmiral's framework, especially in conveying connotation, maintaining the unity of style and meaning, and recreating textual atmosphere. Zamani's translation demonstrates a stronger tendency toward accessible reformulation and more frequent use of translational choice. The study relates this tendency to his orientation toward younger readers. Both translations are target-oriented, but their shared priority of conveying the message produces different balances between readability, interpretive expansion, semantic precision, and literary expression.

The findings support the practical relevance of Ladmiral's framework for evaluating the translation of grammatical constructions in religious discourse. Translating tamyiz successfully does not require reproducing its Arabic syntactic form; it requires identifying its contribution to meaning and recreating that contribution within Persian usage. The comparison also shows that readability alone does not ensure the preservation of contextual nuance or rhetorical force. By connecting grammatical analysis with five evaluative principles, the study clarifies the strengths and limitations of the two translations and the role of contextual interpretation in selecting appropriate equivalents.

فصلنامه
مطالعات ادب اسلامی
شاپا الکترونیکی: ۲۷۸۳-۵۰۴۹
Journal Homepage: https://jilr.uok.ac.ir/

بررسی تطبیقی معادل‌یابی ترجمهٔ تمییز در نهج البلاغه براساس نظریهٔ لادمیرال (مطالعهٔ موردی: ترجمهٔ معادی‌خواه و زمانی)

سید محمد رضی مصطفوی‌نیا[۱]✉، فهیمه معصومی[۲]، طیبه نصرالهی[۳]، فاطمه آخوندنتاج[۴]

۱. نویسنده مسئول، دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه قم، قم، ایران. ایمیل: mr.mostafavinia@qom.ac.ir
۲. سطح سه حوزوی، جامعه الزهرا (سلام الله علیها)، قم، ایران. ایمیل: masumy.f@gmail.com
۳. سطح سه حوزوی، جامعه الزهرا (سلام الله علیها)، قم، ایران. ایمیل: mnasr2121@gmail.com
۴. سطح دو حوزوی، جامعه الزهرا (سلام الله علیها)، قم، ایران. ایمیل: akhound.nataj@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقاله پژوهشی

تاریخچه مقاله:
تاریخ دریافت: ۰۳ بهمن ۱۴۰۳
تاریخ بازنگری: ۰۵ شهریور ۱۴۰۴
تاریخ پذیرش: ۱۲ شهریور ۱۴۰۴
تاریخ انتشار: ۱۲ شهریور ۱۴۰۴

کلیدواژه‌ها:
نهج‌البلاغه؛
تمییز؛
معادل‌یابی؛
لادمیرال؛
دلالت ضمنی

چکیده

هدف: پژوهش حاضر با هدف ارزیابی ترجمه‌های فارسی معادی‌خواه و زمانی از ساخت‌های دارای تمییز در نهج‌البلاغه، بر اساس الگوی نقد ترجمه لادمیرال انجام شده است. نهج‌البلاغه، به‌عنوان مجموعه‌ای از خطبه‌ها، نامه‌ها و حکمت‌های امام علی (ع)، جایگاهی برجسته در میراث فرهنگی اسلام دارد. ظرفیت‌های زبانی و غنای محتوایی این اثر، امکان بررسی ترجمه‌های آن را با رویکردهایی سازگار با ماهیت متن دینی فراهم می‌کند. این پژوهش چگونگی انتقال معنای ساخت‌های دارای تمییز و بازتاب شناخت مترجمان از معنا و بافت خطبه‌ها را در انتخاب‌های ترجمه‌ای آنان بررسی می‌کند.

روش پژوهش: پژوهش با رویکرد تطبیقی و روش استقرایی صورت گرفته و دامنه بررسی آن به تمییز، به‌عنوان یک متغیر دستوری در خطبه‌ها، محدود شده است. جامعه پژوهش شامل پانزده خطبه از نهج‌البلاغه است که در آن‌ها ۱۲۸ شاهد دارای تمییز شناسایی شده است. از میان این شواهد، ۲۷ نمونه برای ارزیابی در چارچوب نظری لادمیرال انتخاب شده‌اند. ترجمه‌های دو مترجم با توجه به اصول تحلیل و ابهام‌زدایی، دلالت ضمنی، اتحاد سبک و معنا، حق انتخاب مترجم و فضاسازی مقایسه شده‌اند.

یافته‌ها: یافته‌ها نشان می‌دهد که ترجمه معادی‌خواه با الگوی مورد بررسی انطباق بیشتری دارد، درحالی‌که ترجمه زمانی، با توجه به نوع مخاطبان آن، انطباق کمتری نشان می‌دهد. هر دو مترجم رویکردی مقصدگرا دارند و با اولویت‌دادن به پیام خطبه‌ها، عبارت‌ها را در زبان فارسی بازآفرینی کرده‌اند. اصول بررسی‌شده در هر دو ترجمه مشاهده می‌شود، اما نحوه به‌کارگیری آن‌ها یکسان نیست. معادی‌خواه با توجه بیشتر به اصل فضاسازی، سیاق متن را بهتر منتقل کرده و بازآفرینی معنا بر پایه دلالت ضمنی نیز در ترجمه او بسامد بیشتری داشته است. در مقابل، زمانی بیشتر از اصل حق انتخاب مترجم بهره برده است.

نتیجه‌گیری: مقایسه دو ترجمه نشان می‌دهد که اشتراک در مقصدگرایی، لزوما به اتخاذ راهبردهای یکسان در ترجمه تمییز نمی‌انجامد. تفاوت‌ها به‌ویژه در بازآفرینی معانی ضمنی، بازنمایی بافت و میزان استفاده از اختیار مترجم آشکار می‌شوند. در محدوده نمونه‌های منتخب، انطباق بیشتر ترجمه معادی‌خواه با الگوی لادمیرال با توجه بیشتر او به سیاق و دلالت‌های ضمنی همراه است. این یافته‌ها چگونگی بازآفرینی پیام خطبه‌ها در دو ترجمه و تفاوت رویکرد مترجمان به رابطه میان بیان زبانی و معنا را روشن می‌سازد.

استناد: مصطفوی نیا، سید محمد رضی؛ معصومی، فهیمه؛ نصرالهی، طیبه؛ و آخوندنتاج، فاطمه. (۱۴۰۵). بررسی تطبیقی معادل‌یابی ترجمهٔ تمییز در نهج‌البلاغه براساس نظریهٔ لادمیرال (مطالعهٔ موردی: ترجمهٔ معادی‌خواه و زمانی). *دراسات الأدب الإسلامی*، ۵(۲)، ۷۹-۹۶.
https://doi.org/10.22034/jilr.2025.143006.1233

ناشر: دانشگاه کردستان.

© نویسندگان.

مقدمه

کتاب شریف نهج‌البلاغه به‌عنوان یکی از مصادیق آثار دینی غیر وحیانی، در لابه‌لای بلاغت پر عظمت خود، واژگان صریحی دارد که شناخت چنین واژگانی از نخستین اصول یک ترجمه دقیق به‌شمار می‌آید. گاهی مترجم در فرآیند ترجمه با واژه‌هایی در زبان مبدأ، مواجه می‌شود؛ هرچند ترجمه آن‌ها با توجه به نقش دستوری مهم است؛ اما ممکن است آن واژه در بافت زبان مقصد، به‌صورت همزمان دارای معادل‌های گوناگونی باشد. در این صورت انتخاب معادل تقریبی و مناسب، نیازمند آگاهی مترجم از ظرفیت‌های زبانی مبدأ و توجه به معانی آن است؛ زیرا در چنین سیاق‌هایی، در نظر گرفتن معانی لغوی همنشینی واژه را با سایر واژگان متن نامأنوس جلوه می‌دهد که منشأ چنین مسائلی را می‌توان در «تفاوت‌های واژگانی» و «تفاوت‌های دستوری» زبان مبدأ و مقصد دانست.

بر این اساس، نظریه‌های نقد ترجمه به‌عنوان چارچوب‌هایی برای جدال میان زبان مبدأ و مقصد به‌کار گرفته شده‌اند تا با در نظر گرفتن عوامل مختلف، در پرتوی آنها تفاوت‌ها و تأثیر متقابل فرهنگ‌های زبانی بر همدیگر سنجیده شوند. همچنین در پرتو چنین الگوهای نظری رویکرد مترجمان به کتاب‌های دینی – اسلامی و میزان وفاداری آنان به پیام اصلی گفتمان حاکم بر این کتاب‌ها ارزیابی شود. علاوه‌براین، ترجمه آثار گوناگون همواره با جرح و تعدیلاتی مواجه است که گفته‌شده برای اظهارنظر درباره نقاط قوت و ضعف چنین تعدیلاتی، متن ترجمه از منظر الگوهای ترجمه بررسی شود (ر. ک: بیدخونی و آقا حسینی، ۱۴۰۰: ۳۳۱).

از آنجاکه نهج‌البلاغه از دیرباز تاکنون محل اهتمام طیف‌های مختلفی از مترجمان قرار گرفته از پتانسیل لازم برای این مسئله برخوردار است. بر این اساس، از میان مترجمان آن، معادی‌خواه مترجم معاصر دینی و زمانی مترجم و پژوهشگر معاصر انتخاب شده‌اند تا با تطبیق الگوی ژان – رنه لادمیرال (۱۹۹۴)؛ نظریه‌پرداز مشهور فرانسوی، سطح کیفی ترجمه آنان تشخیص داده شود. لادمیرال که با نگاهی آسیب‌شناسانه الگوی خود را ارائه داده در تلاش است، مترجم را در دستیابی به معانی مختلف واژه کمک کند تا در این راستا، معانی متن را در قالب‌های گوناگون زبان مقصد تسهیل نماید.

دلیل تطبیق نظریه لادمیرال بر ترجمه نهج‌البلاغه این است که از نظر ایشان، مفهوم و پیام اصلی متن، متعلق به نویسنده است؛ اما نحوه فضاسازی و قرار دادن مفهوم در داخل این فضا برای انتقال به زبان مقصد، متعلق به مترجم می‌باشد، بنابراین چنینی الگویی با نص دینی در تعارض نیست. از دیگر نکات کلیدی الگوی نظری لادمیرال دغدغه وی برای حفظ و انتقال درست معنا بوده بر این مبنا که معنا باید بدون هیچ‌گونه ابهامی، حتی با حفظ واژه زبان مبدأ یا به وسیله کاهش و افزایش تعداد واژگان زبان مقصد به‌صورت کاملا شفاف به مخاطبان متن، برسد. این امر، بر دلیل گنجانیدن ترجمه‌های نهج‌البلاغه ذیل نظریه گفته‌شده می‌افزاید. حال، جستار پیش‌رو، با تکیه‌بر متغیر تمییز در خطبه‌های نهج‌البلاغه و با تکیه‌بر الگوی لادمیرال به مقایسه تطبیقی می‌پردازد. دلیل انتخاب نقش دستوری تمییز به این مسئله بر می‌گردد که مترجمان با بی‌توجهی، اغلب تمییز نسبت را در نقش مبتدا، فاعل، مفعول به و ... ترجمه کرده‌اند تا جایی‌که این گونه نحوی را در ذهن مخاطب فاقد تعادل و انعطاف نشان داده‌اند. اما، پژوهش پیش‌رو با رویکردی جدید به مقایسه فرایند ترجمه نهج‌البلاغه از منظر معادی‌خواه و زمانی می‌پردازد تا علاوه‌بر تشخیص نقاط قوت و ضعف مترجمان، به بررسی و تبیین چگونگی معادل‌یابی تمییز با استناد به مؤلفه‌های نظریه لادمیرال بپردازد. طبیعی است با تأکید لادمیرال بر انتقال صحیح معنا، نه‌تنها مقصدمحور بودن در ترجمه نقش‌های دستوری خللی به تعادل نحوی وارد نمی‌کند؛ بلکه ترجمه براساس بافت‌زبانی مقصد، معنا را بهتر منتقل می‌کند.

پرسش‌های پژوهش

پژوهش پیش‌رو در تلاش است با رویکرد کیفی و روش استقرائی و تکیه‌بر مکتب امریکایی به سئوالات زیر پاسخ دهد:

۱. کدام مؤلفه‌ها از الگوی لادمیرال بیشترین کاربرد را در برگردان زمانی و معادی‌خواه از نقش دستوری تمییز را دارند؟

۲. در مقایسهٔ تطبیقی میان ترجمهٔ زمانی و معادی‌خواه از تمییز، کدام یک بیشترین همسویی را با نظریهٔ لادمیرال دارد؟

۳. با توجه به دو مقولهٔ نقطه قوت و ضعف، کدام ترجمه از سطح مطلوب‌تری برخوردار است؟

پیشینهٔ پژوهش

بررسی‌ها نشان می‌دهد که مطالعاتی پیرامون نظریه‌های ترجمه، از جمله لادمیرال صورت گرفته‌است که به‌دلیل تکیهٔ بحث پیش‌رو بر نهج‌البلاغه از پرداختن به آنها صرف‌نظر می‌شود، و صرفا مهم‌ترین پژوهش‌هایی که به تطبیق نظریهٔ لادمیرال بر نهج‌البلاغه پرداخته‌اند، بیان می‌شوند.

نزدیک‌ترین پیشینه‌های مربوط به موضوع مورد بحث، مطالعاتی بوده که به تطبیق این نظریه، بر نهج‌البلاغه پرداخته‌اند؛ از جمله، مقالهٔ علی صیادانی و سیامک اصغرپور (۱۳۹۶) با عنوان «ارزیابی فرآیند ترجمه واژگان نهج‌البلاغه بر اساس نظریهٔ لادمیرال» که به ارزیابی نحوهٔ ترجمهٔ علی شیروانی از واژگان نهج‌البلاغه پرداخته‌اند و ترجمهٔ ایشان را بین مقصدگرایی و مبدأگرایی در نوسان می‌بینند. با این حال، آن را از تکلف و پیچیدگی به دور تلقی می‌کنند.

عسگر بابازاده و همکاران (۱۴۰۰) در مقاله‌ای با عنوان «نقد ترجمهٔ محمد دشتی از حکمت‌های نهج‌البلاغه بر اساس الگوی لادمیرال (۱۹۹۴)» با تکیه‌بر ۱۱ مؤلفهٔ لادمیرال به سنجش ترجمهٔ دشتی پرداخته‌اند. از نظر نگارندگان، از آنجاکه هدف دشتی، انتقال پیام نهج‌البلاغه بوده تطبیق مؤلفهٔ خوانایی بر ترجمهٔ ایشان، بیشترین کاربرد را دارد.

زهرا سلیمی و علیرضا نظری (۱۴۰۱) در مقالهٔ «تحلیل و نقد ترجمهٔ دشتی از نهج‌البلاغه با تکیه‌بر دیدگاه لادمیرال (مورد پژوهشی متن ده خطبهٔ پایانی) با انتخاب تعدادی از مؤلفه‌های نظریهٔ گفته شده به این نتیجه رسیده‌اند که دشتی مترجمی مقصدگرا بوده که مفهوم را اصل، قرار داده‌است. از این نظر، با دیدگاه لادمیرال همسویی دارد.

پریسا فیضی (۱۴۰۳) در پایان‌نامه‌ای با عنوان «کاربست علمی الگوی ژال رنه لادمیرال در ترجمه از عربی به فارسی» با انتخاب متون ترکیبی [دینی – ادبی قدیم، متون ادبی معاصر و متون روزآمد همچون مطبوعات] بر این باور است که کاربست مؤلفه‌های چنین نظریه‌ای، سبب انتقال ترجمه‌ای ساده، روان و عاری از پیچیدگی معنوی به مخاطب می‌شود. نویسنده به ذکر نمونه‌هایی از ترجمهٔ شهیدی و فولادوند بسنده کرده‌است.

چنین به‌نظر می‌رسد که تاکنون تطبیق الگوی لادمیرال بر ترجمهٔ معادی‌خواه و زمانی از نهج‌البلاغه، و نقش دستوری تمییز در همهٔ ترجمه‌های نهج‌البلاغه محل اهتمام نبوده‌است. این مسئله، بر اهمیت و ضرورت پژوهش حاضر می‌افزاید.

چارچوب نظری پژوهش

نظریهٔ لادمیرال

ژان رنه لادمیرال فیلسوف، مترجم و یکی از نظریه‌پردازان مشهور فرانسوی که مبتکر دو نوواژه مبدأگرایی و مقصدگرایی است، ضمن تأکید بر اندیشه محوری در رشته ترجمه‌شناسی، این دانش را عمل‌محور می‌داند. ایشان به‌عنوان یک مترجم با چالش‌ها و مشکلات ترجمه آشنا بوده، در این صورت نظریه‌پردازانی که فقط به مباحث نظری می‌پردازند را نقد کرده و به‌دنبال راه‌کاری برای رفع موانع و دستیابی به مقاصد معنایی با صحت و سهولت است. در این راستا، برای دستیابی به یک ترجمه مطلوب مؤلفه‌هایی کاربردی را پیشنهاد داده که در قالب الگوی لادمیرال در کتاب «گزاره‌هایی در باب ترجمه» (۱۴۰۰) رایج شده‌اند. ایشان در این کتاب، به ارائه راه‌حل‌هایی برای رویارویی با مشکلات ترجمه می‌پردازد (مهدی پور، ۱۳۹۰: ۴۸).

بر این اساس، مهم‌ترین راه‌حل‌ها و مؤلفه‌های الگوی لادمیرال در ترجمه که مبنای جستار کنونی قرار گرفته بیان می‌شوند. لادمیرال بر این باور است که نظریه‌های ترجمه باید به انتقال پیام و مفهوم، و رفع مشکلات مترجم کمک کند. بنابراین، از منظر ایشان، یکی از اصول در دستیابی به متن مبدأ، **تحلیل و ابهام‌زدایی** است (لادمیرال، ۱۴۰۰: ۷۹) به شرطی که در انتقال پیام اصلی، خلل معنایی وارد نشود. اصل دیگری که محوریت آسیب‌شناسی ترجمه‌ای لادمیرال بوده **دلالت ضمنی** است. بر این مبنا، اساس نظریه ایشان را دو محور اصلی تشکیل می‌دهد؛ ۱– حوزه معنایی که لادمیرال از آن به «دلالت صریح» نام می‌برد. ۲– رده سبکی، سیاق یا به تعبیر لادمیرال «دلالت ضمنی». (لادمیرال۱۴۰۰: ۱۲۳). وی معتقد است: دلالت ضمنی پاسخگوی بسیاری از مشکلات ترجمه است (همان: ۱۲۵). ترجمه بدین معنا نیست که گفته شود دارای مفهوم ثانویه و ارزش مکمل است؛ بلکه دلالت ضمنی مانند گنج باید از رسوبات زبان مبدأ استخراج شود و به سطح زبان مقصد برسد. مترجم باید در ترجمه از تکنیک تشدید معنا

بهره ببرد، یعنی ناگفته‌ها را که تلویحا در زبان مبدأ وجود دارد به شفافیت بیان کند (همان: ۲۳۶). به این ترتیب دلالت ضمنی و صریح جداناپذیر و بخشی از معنای واحد یک زبان می‌شود. لادمیرال بر این باور است: نگرش معناگرایانه‌ای که ما در پیش گرفته‌ایم تقابل دلالت ضمنی و صریح را در ترجمه کم رنگ می‌کند. (همان: ۱۷۸)، و «معرفت‌شناسی ترجمه» جنبه‌های متافیزیکی ناخودآگاه ترجمه را برجسته می‌کند (محرری، ۱۳۹۳: ۲۱۴).

اتحاد سبک و معنا: یکی دیگر از کاربردهای دلالت ضمنی در تحلیل فرایند ترجمه، در ژرف‌ساخت «معنا» و روساخت «سبک» است. از نظر لادمیرال، ترجمه سبک فقط در روساخت نیست؛ بلکه انتخاب‌هایی که سبک نویسنده را شکل می‌دهند در چند سطح صورت می‌گیرد؛ در روساخت آشکارا ظهور دارند؛ ولی دلالت‌های ضمنی، ژرف‌ساخت متن مقصد را نیز می‌سازند. به باور ایشان، تجربهٔ ترجمه کردن به ما می‌آموزد که سبک در درجه دوم اهمیت، قرار ندارد؛ زیرا مترجم برای انتخاب سبک باید در صدد یافتن معنای ژرف‌ساخت باشد. از سوی دیگر، انتخاب سبک، بستگی زیادی به سطح دانش فرهنگی و میزان آشنایی او با نویسنده دارد. مجموع این عوامل به یافتن امضای سبک خاص نویسنده منجر می‌شود و نقطه‌ای وجود دارد که در آن (معنا و سبک)، (صورت و محتوا) باهم تلاقی می‌کنند و وحدت ناگسستنی این دو باید ترجمه شود (همان: ۱۳۲-۱۳۱).

حق انتخاب مترجم: از نظر لادمیرال هرگاه مترجم ارزش محتوایی را که به‌طور ضمنی در متن مبدأ وجود داشته را برآورد کند بدون نگرانی از بابت صورتی که دلالت‌گر مبدأ به خود گرفته‌است مجاز به انتخاب دلالت‌گر مقصد به دلخواه خواهد بود. مترجم دلالت‌گری را انتخاب خواهد کرد که مناسب‌ترین گزینه برای انتخاب مدلول ضمنی زبان مبدء به زبان مقصد است و می‌تواند از فرایند جابه‌جایی بهره ببرد؛ یعنی جایگزینی یک طبقه کلمه‌ای با یک طبقه کلمه‌ای دیگر بدون تغییر دادن معنای پیام تعریف شده (شاتل ورث، ۱۳۸۵: ۲۹۵) که همان هدف غایی لادمیرال است.

این توضیحات نشان می‌دهد، مترجم نباید در مواجهه با دال‌های مبدأ مضطرب و متحیر شود؛ بلکه با نو واژه‌سازی- که یکی از جنبه‌های اساسی هر زبان زنده دنیا است - محتوای احساسی، عاطفی دلالت ضمنی را منتقل کند (همان: ۱۵۸). در مقابل، عدم توجه به دلالت‌های ضمنی از غنای زبان مقصد می‌کاهد. **فضاسازی:** از نظر لادمیرال، اگر جمله از بافت مؤثر خود خارج شود، به دیگر بیان، خارج از بافت متنی که در آن، معنا را به خود گرفته مورد بررسی قرار گیرد، لزوما ترجمه‌ناپذیر می‌شود. برای مترجم استخراج معنا از پوسته متن با مراجعه به لغت‌نامه‌ها حاصل نمی‌شود؛ بلکه واژه‌ها مانند دانه در فضای بافت متن باز می‌شود (همان: ۱۸۳). بنابراین، معنای یک جمله از زبان مبدأ در بافت‌های احتمالی زبان مقصد، متفاوت است و با توجه به **تفسیر مترجم و جنبه تأویلی آن،** ترجمه‌های مختلفی را در زبان مقصد می‌طلبد (همان: ۱۶۶). در این میان، متن ترجمه‌شده باید به زبان و اسلوبی واضح و روشن باشد تا خواننده بتواند بدون مراجعه به متن اصلی به خوبی و کامل آن را دریابد (حوریه حفاظ، ۲۰۰۹: ۳۹). به این دلیل است که لادمیرال می‌گوید: ترجمه نوعی دو راهی است که مترجم باید با توجه به شرایط و موقعیت فرهنگی ترجمه یکی از آنها را انتخاب و جانب اعتدال را رعایت کند (شعیری، ۱۳۹۴: ۲۹). هرچندکه لادمیرال مبنای نظریه را بر اساس دلالت ضمنی پیش می‌برد؛ ولی با بسط و گسترش این معنا می‌توان اصول زیر را در ترجمه خطبه‌های نهج‌البلاغه پیاده کرد: ۱. اصل تحلیل و ابهام‌زدایی، ۲. اصل دلالت ضمنی که شامل افزوده‌سازی جهت بازآفرینی معنا می‌شود، ۳. اصل اتحاد سبک و معنا، ۴. اصل حق انتخاب مترجم، و ۵. اصل فضاسازی با توجه به تفسیر و تأویل مترجم.

بحث و بررسی

تطبیق الگوی لادمیرال بر ترجمهٔ زمانی و معادی‌خواه

میزان فراوانی نقش دستوری تمییز در خطبه‌های نهج‌البلاغه ۱۲۸ نمونه بوده‌است. طبیعی است که سنجش همهٔ خطبه‌ها و نمونه‌ها از ظرفیت این جستار خارج است. از این رو، ۱۵ خطبه انتخاب شده که در مجموع، تعداد ۲۷ شاهد بر اساس الگوی لادمیرال با رویکرد تطبیقی میانِ زمانی و معادی‌خواه کار شده‌است. همان‌طور که گفته، ترجمه در زبان مقصد با زبان مبدا تفاوت‌هایی دارد، از جمله شکستن جملات بلند و پیچیده عربی و تبدیل آن به جملات کوتاه فارسی، تبدیل اسم به فعل، تبدیل مصدر به فعل، تغییر فاعل جمله، تبدیل جملات معلوم به مجهول از جمله موارد جابه‌جایی است که منجر به تغییر شکل دستوری زبان مبدا می شود که

این امر، به تفاوت‌های ساختاری دو زبان بر می‌گردد. با این دیدگاه به تطبیق و مقایسه ترجمه معادی‌خواه و زمانی پرداخته می‌شود تا ضمن بررسی ساختار تمییز در دو ترجمه مشخص شود اسلوب کدام یک از مترجمان با نظریه لادمیرال سازگاری بیشتری دارد. با توجه به اینکه ترجمه زمانی همخوانی کمتری با الگوی نظری لادمیرال دارد، نخست: به تحلیل ترجمه ایشان پرداخته می‌شود تا ضمن بیان نقاط ضعف آن نسبت‌به نظریه، همسویی ترجمه معادی‌خواه با مؤلفه‌های لادمیرال بهتر تبیین شود.

خطبهٔ ١٦: «وَكَفَى بِالْمَرْءِ جَهْلًا أَنْ لَا يَعْرِفَ قَدْرَه».

ترجمهٔ زمانی: برای نادانی فرد کافی است که ارزش خود را نداند (زمانی، ۱۳۷۸: ۵۲).

ترجمهٔ معادی‌خواه: و جهل آدمی را همین بس که قدر خویش نشناسد (معادی‌خواه، ۱۳۷۴: ۳۳).

نقش دستوریِ تمییز: در جملهٔ فوق از خطبهٔ گفته‌شده، واحد زبانی«جهلاً» تمییز بوده که از نوع نسبت و غیر محوّل است و هر دو مترجم، آن را ترجمه کرده‌اند.

سنجش ترجمهٔ زمانی در پرتو نظریهٔ لادمیرال: زمانی در ترجمهٔ «جهلاً»، اصل نخست لادمیرال؛ شیوهٔ ابهام‌زدایی را پیش گرفته‌است. استفاده از عبارت‌های "کافی است"و " ارزش خود را نداند" به‌وضوح نشان‌دهندهٔ این مسئله است. علاوه‌بر این، مطابق اصل چهارم لادمیرال، زمانی از حق انتخاب خود به‌عنوان مترجم برای انتقال پیام و مفهوم استفاده کرده‌است.

سنجش ترجمهٔ معادی‌خواه در پرتو نظریهٔ لادمیرال: با توجه به اصل دوم دیدگاه لادمیرال که دلالت ضمنی نامیده می‌شود، ظرافت‌های معنایی مدخل واژگانی "جهل" در ترجمهٔ معادی‌خواه به‌دلیل شمول معنایی دارای ژرف‌ساخت بیشتری است. معادی‌خواه با آوردن این واژه، تمییز را بهتر منعکس‌کرده‌است؛ زیرا سبک ادبی این بخش از خطبه، و معنای آن، در عبارت "جهل آدمی را همین بس"، نشان‌دهندهٔ اتحاد سبک و معنا بوده که با اصل سوم لادمیرال همسویی دارد. همچنین می‌توان اصل پنجم لادمیرال را بر ترکیب "همین بس" تطبیق داد؛ زیرا فضاسازی تأکیدی زبان مبدا را به‌خوبی منتقل کرده‌است.

مقایسهٔ میان زمانی و معادی‌خواه نشان می‌دهد که ترجمهٔ معادی‌خواه از «وَكَفَى بِالْمَرْءِ جَهْلًا أَنْ لَا يَعْرِفَ قَدْرَه» مطابقت بیشتری با مؤلفه‌های رهیافت لادمیرال دارد.

خطبه ١٧: «لَيْسَ فِيهِمْ سِلْعَةٌ أَبْوَرُ مِنَ الْكِتَابِ إِذَا تُلِيَ حَقَّ تِلَاوَتِهِ وَلَا سِلْعَةٌ أَنْفَقُ بَيْعاً وَلَا أَغْلَى ثَمَناً مِنَ الْكِتَابِ إِذَا حُرِّفَ عَنْ مَوَاضِعِهِ».

ترجمهٔ زمانی: قرآنی که خوب تلاوت شود در نظرشان بی‌ارزش‌ترین چیز است و چیزی در نظرشان با ارزش‌تر از قرآن آن موقعی که تحریفش کنند نیست (زمانی، ۱۳۷۸: ۵۵).

ترجمهٔ معادی‌خواه: در میانشان هیچ چیزی زیانبارتر از قرآن نمی‌نماید، اگر به شیوهٔ شایسته تلاوت شود، و چون با تغییر و تحریف خوانده شود، هیچ کالائی سودآورتر و ارزشمندتر از قرآن نباشد (معادی‌خواه، ۱۳۷۴: ۳۵).

نقش دستوریِ تمییز: در جمله‌های فوق از خطبهٔ ۱۷، دو عنصر واژگانی «بیعاً» و «ثمناً» تمییز نسبت و محوّل از فاعل‌اند که زمانی و معادی‌خواه با محوریت بافت کلام، آن دو را به‌صورت صفت تفضیلی ترجمه کرده‌اند بدون اینکه به بلاغت کلام خللی وارد کنند.

سنجش ترجمهٔ زمانی در پرتو نظریهٔ لادمیرال: زمانی با انتخاب عبارتی همچون" آن موقع" مطابق اصل ۱ و ۴ لادمیرال عمل کرده‌است. بر این اساس، واضح است که وقتی مترجم اقدام به ابهام‌زدایی کند به‌دنبال آن از حق انتخاب خود برای انتقال پیام استفاده می‌کند. آمدن دو فعل "کنند" و "نیست" در جملهٔ "تحریفش کنند نیست"در کنار هم و تکرار واژهٔ "چیز"، در تعارض با اصل سوم لادمیرال؛ اتحاد سبک و معنا است؛ زیرا رعایت نکردن روساخت زبان مقصد را می‌رساند.

سنجش ترجمهٔ معادی‌خواه در پرتو نظریهٔ لادمیرال: معادی‌خواه تطبیق اصل دوم لادمیرال را در ترجمهٔ نقش دستوری تمییز با آوردن عبارت " هیچ کالایی سودآورتر و ارزشمندتر ..." به بهترین وجه عملی کرده‌است و آن استخراج دلالت ضمنی کلام و رساندن آن به سطح زبانی فرهنگ مقصد است. از طرفی، با توجه به ترجمهٔ "هیچ کالایی سودآورتر و ارزشمندتر از قرآن نیست"، اصل سوم لادمیرال را در اتحاد سبک ادبی با معنا رعایت کرده‌است.

بر اساس مقایسهٔ فوق میان زمانی و معادی‌خواه، می‌توان گفت تمییز توسط معادی‌خواه بهتر ترجمه شده‌است.

بعد از تحلیل و نقد برگردان دو مترجم، برای این بخش از خطبهٔ ۱۷؛ «**لَيْسَ فِيهِمْ سِلْعَةٌ أَبْوَرُ مِنَ الْكِتَابِ إِذَا تُلِيَ حَقَّ تِلَاوَتِهِ وَلَا سِلْعَةٌ أَنْفَقُ بَيْعاً وَلَا أَغْلَى ثَمَناً مِنَ الْكِتَابِ إِذَا حُرِّفَ عَنْ مَوَاضِعِهِ**»، ترجمه‌ای پیشنهاد داده می‌شود بر این مبنا: هنگامی‌که قرآن با تحریف خوانده شود، هیچ کالایی سودآورتر و ارزشمندتر از قرآن نیست.

خطبه ۲۲: «**إِنِّي لَرَاضٍ بِحُجَّةِ اللَّهِ عَلَيْهِمْ وَعِلْمِهِ فِيهِمْ فَإِنْ أَبَوْا أَعْطَيْتُهُمْ حَدَّ السَّيْفِ وَكَفَى بِهِ شَافِياً مِنَ الْبَاطِلِ وَنَاصِراً لِلْحَقِّ**».

ترجمهٔ زمانی: من به مقررات خدا و علم او دربارهٔ آنان (اصحاب جمل) راضی هستم. اگر قبول نکردند برندگی شمشیر را به آنان هدیه می‌کنم. شمشیر شفابخش باطل و پیروزی‌آفرین حق است (زمانی، ۱۳۷۸: ۶۲).

ترجمهٔ معادی‌خواه: و به داوری خداست که خرسندم، اما اگر اینان سر بپیچند با دم شمشیر پاسخشان می‌گویم که درمان باطل و یاری حق را برایی دم تیغ بسنده باشد (معادی‌خواه، ۱۳۷۴: ۳۸).

نقش دستوریِ تمییز: در نمونهٔ ذکر شده از خطبهٔ ۲۲، دو واحد زبانی «شافیاً» و «ناصراً»، تمییز نسبت و غیر محوّل هستند که هر دو مترجم تمییز را ترجمه کرده‌اند.

سنجش ترجمهٔ زمانی در پرتو نظریهٔ لادمیرال: زمانی با برگردانی روان از شاهدِ «**وَكَفَى بِهِ شَافِياً مِنَ الْبَاطِلِ وَنَاصِراً لِلْحَقِّ**»؛ "شمشیر شفابخشِ باطل و پیروزی‌آفرین حق است"، مطابق اصل اول و چهارم لادمیرال پیش رفته‌است. توضیح بیشتر اینکه با ابهام‌زدایی از حق انتخاب مترجم برای انتقال بهتر پیام و مفهوم بر مبنای زبان مقصد استفاده کرده‌است. ایشان به این حد اکتفا نکرده و با کاربرد اصطلاح "شفابخش" معنای ژرف ساخت زبان مبدا را وارد زبان مقصد می‌کند که همان اصل دوم لادمیرال یا دلالت ضمنی در راستای رسیدن به سطح زبانی مقصد است. از طرفی، اصطلاح "شفابخش" برای واژهٔ "شافیا" فضاسازی مناسبی انجام داده که این نوع استعمال، اصل پنجم لادمیرال را به تصویر می‌کشد.

سنجش ترجمهٔ معادی‌خواه در پرتو نظریهٔ لادمیرال: معادی‌خواه به‌دلیل استفاده از عبارت "بسنده باشد" و انتخاب ترکیب‌های ادبی مانند "برایی دم تیغ"، اتحاد سبک و معنا را حفظ کرده و نکاتی که در ژرف‌ساخت زبان مبدأ وجود داشته وارد متن ساخته‌است که مطابق با اصل دوم و سوم لادمیرال است. ترکیب ادبی "برایی دم تیغ" به‌خوبی "حد السیف" را فضاسازی کرده و به اصل پنجم لادمیرال اشاره دارد.

مقایسهٔ برگردان زمانی و معادی‌خواه از بخش منتخبِ خطبهٔ ۲۲ نشان می‌دهد که ترجمهٔ زمانی از سطح مطلوب‌تری برخوردار است.

بعد از دقت‌نظر در برگردان هر دو مترجم، برای «**كَفَى بِهِ شَافِياً مِنَ الْبَاطِلِ وَ نَاصِراً لِلْحَقِّ**» ترجمه‌ای پیشنهاد می‌شود بر این مبنا که: که آن (شمشیر) برای شفابخشی باطل و یاری حق کافی است.

خطبهٔ ۲۳: «**أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّهُ لَا يَسْتَغْنِي الرَّجُلُ وَإِنْ كَانَ ذَا مَالٍ عَنْ عَشِيرَتِهِ وَدِفَاعِهِمْ عَنْهُ بِأَيْدِيهِمْ وَأَلْسِنَتِهِمْ وَهُمْ أَعْظَمُ النَّاسِ حِيطَةً مَنْ وَرَائِهِ وَأَلَمُّهُمْ لِشَعَثِهِ وَأَعْطَفُهُمْ عَلَيْهِ عِنْدَ نَازِلَةٍ إِذَا نَزَلَت**».

ترجمهٔ زمانی: ای مردم هر کس اگر چه ثروتمند باشد به خویشاوند خود و دفاع مالی و بدنی آنان نیازمند است. خویشاوندان مهم‌ترین گروهی هستند که هوادار او هستند به هنگام مرض همدردش می‌باشند، در موقع ناراحتی به او کمک می‌کنند (زمانی، ۱۳۷۸: ۶۴).

ترجمهٔ معادی‌خواه: ای مردم، بی‌گمان هیچ کس – هر چند که مال و خواسته فراوان داشته باشد – از خویشاوندان خود و دفاع و حمایت آنان – به دست و زبان – بی‌نیاز نباشد. چراکه خویشان در پشتیبانی و آکندن شکاف‌های زندگی وی – به هنگام فرود آمدن بلا و حادثه‌ای – کوشاتر از هر کس دیگر باشند، که به او دلبستگی بیشتری دارند (معادی‌خواه، ۱۳۷۴: ۳۹).

نقش دستوری تمییز: در خطبهٔ ۲۳، واحد زبانی "**حِیْطَةً**" تمییز نسبت و محول از فاعل است، و هر دو مترجم در این خطبه، تمییز را ترجمه کرده‌اند.

سنجش ترجمهٔ زمانی در پرتو نظریهٔ لادمیرال: زمانی با استفاده از واژهٔ "**هوادار**" برای "**حیطة من وراءه**" ابهام‌زدایی داشته و از حق انتخاب خود به‌عنوان مترجم استفاده کرده که مطابق اصل ۱و ۴ لادمیرال است.

سنجش ترجمهٔ معادی‌خواه در پرتو نظریهٔ لادمیرال: معادی‌خواه در ترجمهٔ "**حیطة من وراءه**" از واژهٔ "پشتیبانی" استفاده کرده که به‌نظر می‌رسد ترجمهٔ مناسب‌تری برای تمییز باشد؛ زیرا این واحد معنایی با ترجمه پیشتیبانی، می‌تواند دلالت ضمنی زبان مبدأ، فضاسازی و اتحاد سبک و معنا را حفظ کند و اصل دو، سه و پنج را رعایت کند.

بعد از مقایسهٔ تطبیقی میان برگردان زمانی و معادی‌خواه، ترجمه‌ای از «**وَهُمْ أَعْظَمُ النَّاسِ حِیْطَةً مَنْ وَرَائِهِ**» پیشنهاد می‌شود بر این مبنا که: آنان مهم‌ترین افرادی هستند که پشتیبان اویند.

خطبه ۲۷: «**قَاتَلَكُمُ اللَّهُ لَقَدْ مَلَأْتُمْ قَلْبِي قَيْحاً وَشَحَنْتُمْ صَدْرِي غَيْظاً وَجَرَّعْتُمُونِي نُغَبَ التَّهْمَامِ أَنْفَاساً**».

ترجمهٔ زمانی: مرگ بر شما قلبم را مالامال از چرک و خون کردید، سینه‌ام را از غیظ انباشته ساختید، با هر نفسی که بر می‌آورم جرعه، جرعه غصه‌های شما را می‌نوشم (زمانی، ۱۳۷۸: ۷۳).

ترجمهٔ معادی‌خواه: خدای شما را بکشد که قلبم را پر خون کردید و سینه‌ام را به خشم و کین آکندید، و همراه هر نفسی پیمانه‌ای از شرنگ رنج و اندوه به کامم فرو ریختید (معادی‌خواه، ۱۳۷۴: ۴۵).

نقش دستوری تمییز: در این بخش از خطبه، واحدهای زبانی همچون «**قَیْحاً، غَیْظاً و أَنْفَاساً**» تمییز نسبت و محوّل از مفعول هستند، و هر دو مترجم، به ترجمهٔ تمییز توجه داشته‌اند.

سنجش ترجمهٔ زمانی در پرتو نظریهٔ لادمیرال: "**قیحاً**" به‌معنای چرک (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج۱: ۳۹۸) است. با توجه به این تعریف، می‌توان گفت: زمانی به‌دلیل استفاده از اصطلاح "چرک و خون" برای "**قیحاً**" مطابق اصل دوم لادمیرال پیش رفته و با تأکید بر دلالت ضمنی به سطح مطلوبی از زبان مقصد رسیده‌است. به‌نظر می‌رسد، چنین برگردانی معادل مناسبی برای ترجمهٔ تمییز باشد. همچنین با کاربرد "غیظ" در ترجمه، اصل دوم، سوم و پنجم لادمیرال را تطبیق داده‌است؛ بدین صورت که "غیظ" درجهٔ بالاتری از خشم (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۶۱۹) است و برای واردکردن ژرف‌ساخت زبان مقصد، اتحاد سبک و معنا و فضاسازی ترجمهٔ مطلوبی است. لازم به ذکر است "**جَرَّعْتُمُونِي**" ماضی باب تفعیل بوده که باید در ترجمهٔ آن، عبارت "به من نوشاندید" استعمال شود. بی‌توجهی نسبت‌به این مهم از نقاط ضعف ترجمهٔ زمانی به‌شمار می‌رود.

سنجش ترجمهٔ معادی‌خواه در پرتو نظریهٔ لادمیرال: معادی‌خواه در ترجمهٔ «قَیْحاً و غَیْظاً» از "خون" و "کین" استفاده کرده‌است. این حالت در تعارض با اصل دوم از الگوی لادمیرال بوده، زیرا از دلالت ضمنی ژرف‌ساخت متن منتقل نشده‌است. این امر، [بی‌توجهی در انتخاب واژگان مناسب] باعث شده فضاسازی به‌درستی انجام نشود و همسو با اصل پنجم لادمیرال پیش نرود. انتخاب واحدهای معنایی مانند" آکندید" در تطابق با اصل سوم نظریّهٔ گفته شده و حفظ سبک ادبی خطبه کمک‌کننده بوده‌است.

با توجه به نقاط ضعف و قوت برگردان دو مترجم، ترجمه‌ای از «**قَاتَلَكُمُ اللَّهُ لَقَدْ مَلَأْتُمْ قَلْبِي قَيْحاً وَشَحَنْتُمْ صَدْرِي غَيْظاً وَجَرَّعْتُمُونِي نُغَبَ التَّهْمَامِ أَنْفَاساً**»؛ پیشنهاد می‌شود بر این مبنا که: قلبم را پر از چرک و خون کردید، سینه‌ام را پر از غیظ کردید، با هر نفس به من جرعه جرعه غصه و اندوه نوشاندید.

ادامه خطبهٔ ۲۷: «**وَهَلْ أَحَدٌ مِنْهُمْ أَشَدُّ لَهَا مِرَاساً وَأَقْدَمُ فِيهَا مَقَاماً مِنِّي**».

ترجمهٔ زمانی: آیا کسی جنگ‌جوتر، تمرین کرده‌تر، پیشقدم‌تر از من می‌شناسید (زمانی، ۱۳۷۸: ۷۴).

ترجمهٔ معادی‌خواه: آیا کسی از این یاوه‌گویان تجربه‌های جنگی سخت مرا دارد؟ یا در پیکار، توان پیشی گرفتن از مرا داشته‌است؟ (معادی‌خواه، ۱۳۷۴: ۴۵).

نقش دستوری تمییز: در شاهد فوق از خطبهٔ ۲۷، دو عنصر واژگانی "**مِرَاساً**" و "**مَقَاماً**" تمییز نسبت و محوّل از فاعل است که از نوع ترجمهٔ صفت تفضیلی است، و هر دو مترجم تمییز را ترجمه کرده‌اند.

سنجش ترجمهٔ زمانی در پرتو نظریهٔ لادمیرال: زمانی به‌دلیل استفهام انکاری اصل دوم و سوم را رعایت کرده‌است؛ اما علاوه‌بر این همسویی نوع تعارض در برگردان ایشان مشاهده می‌شود آنجاکه با کاربرد فعل "می‌شناسید" یک واحد معنایی اضافی به ترجمه عارض کرده‌است که منجر به رعایت نکردن اتحاد سبک و معنا شده‌است. از نقاط قوت آن می‌توان به دو اصطلاح "جنگ-جوتر" و "پیشقدم‌تر" اشاره کرد؛ زیرا استعمال "جنگ‌جوتر" باعث فضاسازی مناسبی شده و آن را براساس اصل پنجم لادمیرال پیش برده‌است، و اصطلاح "پیشقدم‌تر" نیز معادل مناسبی برای تمییز دوم [**مَقَاماً**"] به‌نظر می‌رسد.

سنجش ترجمهٔ معادی‌خواه در پرتو نظریهٔ لادمیرال: معادی‌خواه به‌دلیل استفهام انکاری اصل سوم؛ اتحاد سبک و معنی را رعایت کرده‌است. همچنین تقطیع این بخش از خطبهٔ ۲۷ به دو جمله، علاوه‌بر افزایش تأکید متن، بر تطابق دلالت ضمنی، سبک و معنا، فضاسازی دلالت دارد که همزمان سه مؤلفه از الگوی لادمیرال؛ اصل دوم، سوم و پنجم رعایت کرده‌است.

در این راستا، برای «**وَهَلْ أَحَدٌ مِنْهُمْ أَشَدُّ لَهَا مِرَاساً وَأَقْدَمُ فِيهَا مَقَاماً مِنِّي**» ترجمه‌ای پیشنهاد می‌شود: آیا آنها در جنگ باتجربه‌تر و پیشقدم‌تر از من هستند؟

خطبه ۳۱: «**وَلَكِنِ الْقَ الزُّبَيْرَ فَإِنَّهُ أَلْيَنُ عَرِيكَةً**».

ترجمهٔ زمانی: شما با زبیر ملاقات کن او نرم‌تر است (زمانی، ۱۳۷۸: ۸۰).

ترجمهٔ معادی‌خواه: بلکه تلاش کن که با زبیر دیدار کنی، که او را نرمش بیشتری است (معادی‌خواه، ۱۳۷۴: ۴۷).

نقش دستوری تمییز: در بخش منتخب از خطبهٔ ۳۱، واحد زبانی "**عَرِيكَةً**" تمییز نسبت و محوّل از فاعل است. آذرتاش آذرنوش "**عَرِيكَةً**" را به "خلق و خو" معنا کرده‌است (۱۳۷۹: ۴۳۴). نکته قابل توجه این است که هر دو مترجم تمییز را ترجمه نکردند. طبیعی است که به‌دلیل ترجمه نکردن "**عَرِيكَةً**" درصد تطابق نظریهٔ لادمیرال بر آن، به حداقل می‌رسد. بنابراین، دلالت ضمنی، اتحاد سبک و معنا و فضاسازی، یا به عبارتی دیگراصول دوم، سوم و پنجم رعایت نشده‌است.

با توجه به بی‌توجهی هر دو مترجم، ترجمهٔ پیشنهادی برای «**وَلَكِنِ الْقَ الزُّبَيْرَ فَإِنَّهُ أَلْيَنُ عَرِيكَةً**» ضروری می‌شود: با زبیر ملاقات کن که او نرم‌خوتر است.

خطبه ۳۲: «**وَيَزْدَادُ الظَّالِمُ فِيهِ عُتُوّاً**».

ترجمه زمانی: ستمگر بر ستمگری می‌افزاید (زمانی، ۱۳۷۸: ۸۲).

ترجمهٔ معادی‌خواه: ستمگر، بر سرکشی خویش می‌افزاید (معادی‌خواه، ۱۳۷۴: ۴۷).

نقش دستوری تمییز: در نمونه فوق از خطبهٔ ۲۳، "**عُتُوّاً**" تمییز نسبت و محوّل از مفعول است، و هر دو مترجم آن را ترجمه کرده‌اند.

سنجش ترجمهٔ زمانی در پرتو نظریهٔ لادمیرال: زمانی به‌دلیل حذف حرف "فی" در برگردان، مغایر با اصل سوم الگوی لادمیرال؛ اتحاد سبک و معنا حرکت کرده‌است. علاوه‌بر این، "فیه" نقش کلیدی در استخراج دلالت ضمنی داشته، در این صورت ترجمهٔ ایشان با اصل دوم، نیز در تعارض است. از نقاط ضعف ترجمهٔ زمانی در شاهد گفته‌شده عدم انعکاس تفاوت "ظلم" و "عُتُوّاً" است؛ زیرا این دو واژه از ریشه یک مدخل واژگانی نبوده‌اند که این امر، سبب مغایرت آن با اصل پنجم لادمیرال؛ فضاسازی شده‌است. شایان ذکر است که تحلیل‌های فوق بر مبنای ۵ مؤلفه از رهیافت لادمیرال پیش می‌رود؛ بنابراین از زاویهٔ این مؤلفه‌ها نمونه‌ها ارزیابی می‌شوند. بدون مبنا قرار دادن این نظریه، شاید بتوان گفت در این بافت و با توجه به گفتمان حاکم بر خطبه دو واژه "ظلم" و عُتُوّاً" از یک حوزه معنایی به‌شمار می‌آیند؛ از این رو، مترجم آنها را مترادف معنی کرده‌است.

سنجش ترجمهٔ معادی‌خواه در پرتو نظریهٔ لادمیرال: معادی‌خواه برای دو واژه "ظلم" و "عُتُوّاً" معادل "ستمگر" و"سرکشی" را قرار داده که مطابق اصل دوم، سوم و پنجم الگوی لادمیرال؛ دلالت ضمنی، اتحاد سبک و معنا و فضاسازی پیش رفته‌است. از

طرفی، مترجم با این معادل‌یابی اقدام به نوعی ابهام‌زدایی کرده‌است که به‌دنبال آن، پایبندی به مؤلفهٔ دوم؛ حق انتخاب مترجم نیز محقق می‌شود.

مقایسهٔ تطبیقی برگردان «**وَيَزْدَادُ الظَّالِمُ فِيهِ عُتُوّاً**» نشان می‌دهد که ترجمهٔ معادی‌خواه نسبت‌به زمانی از سطح مطلوب‌تری برخوردار است.

خطبه ۳٤: «**أَرَضِيتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ عِوَضاً وَبِالذُّلِّ مِنَ الْعِزِّ خَلَفاً**».

ترجمه زمانی: آیا دنیا را پذیرفته و آخرت را رها کرده‌اید؟ آیا ذلت را به جای عزت قبول کرده‌اید؟ (زمانی، ۱۳۷۸: ۸۷).

ترجمهٔ معادی‌خواه: این رواست که شما به زندگی دنیا و زبونی، به جای آخرت و عزت، خشنود باشید؟ آیا ذلت را به جای عزت قبول کرده‌اید؟ (معادی‌خواه، ۱۳۷۴: ۴۹).

نقش دستوری تمییز: در شاهد فوق از خطبهٔ ۳۴، دو مدخل واژگانی "**عِوَضاً**" و "**خَلَفاً**" تمییز نسبت و محوّل از مفعول می‌باشند، و هر دو مترجم، به ترجمهٔ آن توجه داشته‌اند.

سنجش ترجمهٔ معادی‌خواه در پرتو نظریهٔ لادمیرال: زمانی به‌دلیل جابه جایی در ترجمهٔ "عوضا" و "خلفا" اصل اتحاد سبک و معنا را رعایت نکرده‌است به دیگر بیان مغایر اصل سوم لادمیرال پیش رفته‌است.

سنجش ترجمهٔ معادی‌خواه در پرتو نظریهٔ لادمیرال: معادی‌خواه طبق مؤلفهٔ سوم و پنجم؛ اتحاد سبک و معنا و فضاسازی، معنای عتابی ژرف‌ساخت زبان مبدأ را بهتر منتقل کرده‌است. ایشان، با اضافه کردن واژهٔ زبونی، از حق انتخاب خود [اصل چهارم] به‌عنوان مترجم استفاده کرده‌است. لازم به ذکر است در تعریف "خلفاً" آمده‌است: چیزی جای چیز دیگر را بگیرد (ابن‌فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۲: ۲۱۰)؛ بنابراین، نوعی معنای جایگزینی در آن وجود دارد که بهتر است در ترجمهٔ محل اهتمام باشد.

بر این اساس، با توجه به برجسته کردن نقاط ضعف و قوت شاهد ذکر شده ترجمه‌ای پیشنهاد می‌شود: آیا به جایگزینی زندگی دنیا نسبت‌به زندگی آخرت راضی شدید؟ آیا ذلت را جانشین عزت کرده‌اید؟

خطبه ۳۷: «**وَكُنْتُ أَخْفَضَهُمْ صَوْتاً وَأَعْلَاهُمْ فَوْتاً فَطِرْتُ بِعِنَانِهَا وَاسْتَبْدَدْتُ بِرِهَانِهَا**».

ترجمهٔ زمانی: صدای من که از همه ضعیف‌تر بود و از آنها جلو زدم زمام امور را در دست گرفتم و بر جایزه مسابقه دست یافتم (زمانی، ۱۳۷۸: ۹۲).

ترجمهٔ معادی‌خواه: آری، در مقام حرف و شعار، صدای من از همه فروتر بود؛ اما در عمل، برتر و پیشتاز همه بودم. پس بر بال شاهین بعثت، به پرواز در آمدم و به اوج‌ها پر گشودم و گوی سبقت از دیگران ربودم (معادی‌خواه، ۱۳۷۴: ۵۲).

نقش دستوری تمییز: در بخش انتخابی فوق از خطبهٔ ۳۷، دو واحد زبانی "**صَوْتاً**" و "**فَوْتاً**" نیز تمییز نسبت و محوّل از فاعل است، و هر دو مترجم آن را ترجمه کردند.

سنجش ترجمهٔ زمانی در پرتو نظریهٔ لادمیرال: زمانی در ترجمهٔ "**أَخْفَضَهُمْ صَوْتاً**" از اصطلاح صدای ضعیف استفاده کرده که مخالف اصل دوم، سوم و پنجم لادمیرال است؛ زیرا دلالت ضمنی و اتحاد سبک و معنا در فضاسازی این ترجمه رعایت نشده‌است که با مبنا قرار دادن مؤلفه‌های نظریهٔ گفته‌شده، نقطه ضعف آن به‌شمار می‌رود.

سنجش ترجمهٔ معادی‌خواه در پرتو نظریهٔ لادمیرال: معادی‌خواه "**أَخْفَضَهُمْ صَوْتاً وَأَعْلَاهُمْ فَوْتاً**" را به "فروتر" و"پیشتاز" ترجمه کرده‌است. ایشان با دقت‌نظر در معادل‌یابی، دلالت ضمنی، اتحاد سبک و معنا، فضاسازی و ابهام‌زدایی را رعایت کرده‌است. با رعایت اصل ابهام‌زدایی به‌طور ضمنی، اصل چهارم حق انتخاب مترجم نیز محقق می‌شود.

خلاصه سنجش فوق این است که ترجمهٔ معادی‌خواه به‌دلیل مطابقت با پنج مؤلف از الگوی لادمیرال نسبت‌به ترجمهٔ زمانی برتری دارد.

خطبه ۵۲: «**وَاللَّهِ لَوِ انْمَاثَتْ قُلُوبُكُمُ انْمِيَاثاً وَسَالَتْ عُيُونُكُمْ مِنْ رَغْبَةٍ إِلَيْهِ وَرَهْبَةٍ مِنْهُ دَماً**».

ترجمهٔ زمانی: بخدا سوگند اگر قلب‌های شما گداخته شود و یا ترس از او خون گریه کند (زمانی، ۱۳۷۸: ۱۰۹).

ترجمهٔ معادی‌خواه: به خدا سوگند که اگر – از عشق یا ترس او – قلب‌هاتان بگدازد و خونابهٔ آن اشک چشمانتان را روان سازد (معادی‌خواه، ۱۳۷۴: ۶۱).

نقش دستوری تمییز: "**دماً**" در خطبهٔ ۵۲ تمییز نسبت و محوّل از فاعل است، و محل توجه هر دو مترجم قرار گرفته‌است.

سنجش ترجمهٔ زمانی در پرتو نظریهٔ لادمیرال: زمانی به‌دلیل ترجمه نکردن "**عیون**" و ذکر معادل "گریه کردن" برای «**وَسَالَتْ ... دَماً**» مؤلفه‌های ابهام‌زدایی، اتحاد لفظ و معنا و فضاسازی از اصل اول، دوم، سوم و پنجم را رعایت نکرده‌است. با عدم پایبندی به مؤلفهٔ ابهام‌زدایی، اصل چهارم؛ حق انتخاب مترجم نیز سلب می‌شود.

سنجش ترجمهٔ معادی‌خواه در پرتو نظریهٔ لادمیرال: معادی‌خواه به دلیل استفاده از واژه ی "خونابه" اصل حق انتخاب مترجم و ترجمه ی درست فعل، اصل های دوم، سوم،پنجم رعایت کرده است. لذا ترجمه معادیخواه مورد قبول است..

خطبه ٥٦: «**وَلَقَدْ كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه واله نَقْتُلُ آبَاءَنَا وَأَبْنَاءَنَا وَإِخْوَانَنَا وَأَعْمَامَنَا مَا يَزِيدُنَا ذَلِكَ إِلَّا إِيمَاناً وَتَسْلِيماً وَمُضِيّاً عَلَى اللَّقَمِ وَصَبْراً عَلَى مَضَضِ الْأَلَمِ وَجِدّاً فِي جِهَادِ الْعَدُوِّ**».

ترجمه زمانی: در رکاب رسول خدا صلّی اللّه علیه و آله پدران، فرزندان، برادران و عموهای خود را (در جنگ) می‌کشتیم (چون کافر بودند) و این حوادث (نه‌تنها برای ما ضعف نمی‌آورد؛ بلکه) برایمان، تسلیم بودن ما، پیمودن راه هدف، صبر در برابر سوزش دردها و کوشش در جنگ با دشمن را برای ما می‌افزود (زمانی، ۱۳۷۸: ۱۱۲).

ترجمهٔ معادی‌خواه: پیش از این چنین بود که ما، همراه و همرزم با رسول خدا – که درود خدا بر او و بر خاندانش باد – پدران، پسران، برادران و عموهای خود را می‌کشتیم، و این همه بر ما نمی‌افزود جز تسلیم و ایمان و پیش روی در راستای آن و مقاومت بر دردهای فراوان و تلاش روز افزون در جهاد با دشمنان (معادی‌خواه، ۱۳۷۴: ۶۳).

نقش دستوری تمییز: تمییزها نسبت و محوّل از مفعول هستند، و هر دو مترجم تمییز را ترجمه کردند.

سنجش ترجمهٔ زمانی در پرتو نظریهٔ لادمیرال: زمانی با آوردن عبارت "(نه‌تنها برای ما ضعف نمی‌آورد؛ بلکه)"مطابق اصل چهارم لادمیرال از حق انتخاب خود استفاده کرده‌است. همچنین در ترجمه تمییز دوم ضمیر "ما" تکرار شده که مخالف اصل فضاسازی و اتحاد سبک و معنا پیش رفته‌است.

سنجش ترجمهٔ معادی‌خواه در پرتو نظریهٔ لادمیرال: معادی‌خواه به‌دلیل استفاده از عبارت "و این بر ما نمی افزود مگر..." فضاسازی و اتحاد سبک و معنا را رعایت نکرده‌است که مخالف اصل سوم و پنجم لادمیرال است. ایشان، تمییز **صَبْراً** را "مقاومت" ترجمه کرده که بیان‌کننده دلالت ضمنی نبوده و اثری از اتحاد سبک و معنا و فضاسازی در آن، وجود ندارد. از این رو، با اصل دوم، سوم و پنجم در تعارض است. علاوه براین، استفاده از تعبیر "روز افزون"، در ترجمه، مجددا بیان‌کننده پایبند نبودن به اصول سه‌گانه مذکوراست.

در راستای تحلیل‌های فوق، ترجمه‌ای پیشنهاد می‌شود: این حوادث فقط بر ما ایمان، تسلیم بودن، پیمودن مسیر، صبر بر دردهای فراوان و تلاش در جهاد با دشمنان را می افزاید.

فراز پایانی خطبه ٥٦: «**وَايْمُ اللَّهِ لَتَحْتَلِبُنَّهَا دَماً وَلَتُتْبِعُنَّهَا نَدَماً**».

ترجمه زمانی: بخدا سوگند روش شما خون‌ریزی فراوان همراه پشیمانی زیاد در پیش دارد (زمانی، ۱۳۷۸: ۱۱۳).

ترجمهٔ معادی‌خواه: به خدا سوگند (با چنین کارنامه) از پستان این نظام به جای شیر خون بدوشید، و در پی آمد آن به پشیمانی دچار شوید (معادی‌خواه، ۱۳۷۴: ۶۳).

نقش دستوری تمییز: در فراز فوق، تمییزها نسبت و محوّل از مفعول هستندو هر دو مترجم به ترجمه آن توجه داشته‌اند.

سنجش ترجمهٔ زمانی در پرتو نظریهٔ لادمیرال: ترجمه زمانی نشان می‌دهد که ایشان فعل تمیز نخست را ترجمه نکرده و مخالف اصل دوم (دلالت ضمنی)، سوم (اتحاد سبک و معنا) و پنجم (فضاسازی) لادمیرال است؛ زیرا ترجمه نکردن فعل، باعث شده ژرف‌ساخت زبان مبدأ و اتحاد سبک و معنا منتقل نشود. اما، با کاربرد اصطلاح"خون‌ریزی" در انتقال مفهوم ژرف‌ساخت زبان

مبدأ موفق عمل کرده، و مطابق اصل دوم لادمیرال؛ دلالت ضمنی حرکت کرده‌است. فراز پایانی خطبه ۵۶، حداقل دارای هشت تأکید است: قسم در ابتدای جمله، لام تأکید در دو فعل، نون تأکید ثقیله در دو فعل، نکره بودن تمییز، معنای کثرت در تمییز و محول بودن تمییز که شدت فعل را می‌رساند. در انتقال این تأکیدها زمانی نسبت‌به معادی‌خواه موفق‌تر بوده‌است؛ زیرا با بیان تعبیرهای "خون‌ریزی فراوان" و "پشیمانی زیاد" در راستای مضمون تأکیدی پیش رفته که مطابق اصل دوم، سوم و پنجم است.

سنجش ترجمهٔ معادی‌خواه در پرتو نظریهٔ لادمیرال: در شاهد گفته‌شده معادی‌خواه با آوردن واحد معنایی"پستان این نظام" دلالت ضمنی زبان مبدأ، اتحاد سبک و معنا و فضاسازی را رعایت کرده که مطابق اصل‌های دوم، سوم و پنجم لادمیرال است. تعبیر "شیر دوشیدن" دلالت ضمنی فعل "**لتحتلبنها**" را منتقل کرده است در این صورت، همسو با اصل دوم لادمیرال است؛ ولی بیان نکردن تأکید دو فعل "**لتحتلبنها**"و "**لتتبعنها**" مخالفت با اصل دوم (دلالت ضمنی)، سوم (اتحاد سبک و معنا) و پنجم (حق انتخاب مترجم) لادمیرال را به‌دنبال داشته‌است. از طرفی، با کاربرد "دچار شوید" در ترجمه از حق انتخاب خود استفاده کرده‌است.

بعد از استنباط نقاط قوت و ضعف دو ترجمه منتخب، ترجمه‌ای پیشنهاد می‌شود: سوگند به خداوند، شما در این حکومت خون زیادی خواهید ریخت و سرانجام بسیار پشیمان خواهید شد.

خطبه ٦٤: «**فَيَا لَهَا حَسْرَةً عَلَى ذِي غَفْلَةٍ أَنْ يَكُونَ عُمُرُهُ عَلَيْهِ حُجَّةً وَأَنْ تُؤَدِّيَهُ أَيَّامُهُ إِلَى شِقْوَة**».

ترجمه زمانی: افسوس و دریغ بر آن غفلت زده که عمرش برهانی بر ضد او باشد و روزگارش او را به شقاوت کشاند (زمانی، ۱۳۷۸: ۱۲۰).

ترجمهٔ معادی‌خواه: راستی جای تأسف است بر آن غافلانی که عمر دلیلی بر ضرر او باشد و روزگارش او را به بدبختی و فلاکت (آخرتی) بکشاند (معادی‌خواه، ۱۳۷۴: ۶۷).

نقش دستوری تمییز: متن فوق، "**حَسْرَةً**" تمییز نسبت و غیر محوّل است که هر دو مترجم، آن را ترجمه کرده‌اند.

سنجش ترجمهٔ معادی‌خواه و زمانی در پرتو نظریهٔ لادمیرال: در فراز مذکور، معادی‌خواه نسبت‌به زمانی بهتر ابهام‌زدایی کرده و ترجمه‌ای رسا و روان را ارائه داده‌است. علاوه‌براین، معادی‌خواه با استفاده از واژگان و جمله‌هایی همچون "راستی" در استخراج دلالت ضمنی موفق عمل کرده و با "جای تأسف است" اتحاد سبک و معنا و فضاسازی مناسب رعایت شده‌است که چنین امری در ترجمه زمانی مشاهده نمی‌شود. از نقاط ضعف ترجمه زمانی، استفاده از کلمه "برهان" بوده که در آن بافت، نامأنوس است. نقطه قوت ترجمه ایشان را می‌توان در انتخاب واژه "شقاوت" دید که منجر به فضاسازی مناسبی شده‌است. واضح است که ترجمه معادی‌خواه با الگوی لادمیرال مطابقت بیشتری دارد.

خطبه ٦٦: «**وَطِيبُوا عَنْ أَنْفُسِكُمْ نَفْساً وَامْشُوا إِلَى الْمَوْتِ مَشْياً سُجُحاً**».

ترجمه زمانی: خود را آماده مرگ سازید و آن را آسان پندارید (زمانی، ۱۳۷۸: ۱۲۳).

ترجمهٔ معادی‌خواه: از دل و جان، من خاکی خویش را با من خدایی سودا کنید و به سوی شهادت، رها و سبکبال بشتابید (معادی‌خواه، ۱۳۷۴: ۶۹).

نقش دستوری تمییز: در فراز منتخب خطبه ۶۶، "**نفساً**" تمییز محوّل از فاعل است که معادی‌خواه آن را ترجمه، اما زمانی برای آن معادلی ذکر نکرده‌است.

سنجش ترجمهٔ زمانی در پرتو نظریهٔ لادمیرال: ترجمه تحت‌الفظی در ترجمه فراز خطبه ۶۶، به انتقال معنا خلل وارد کرده و مترجم با انتخاب قرینه‌ای باید چنین چالشی را حل کند. بنابراین، زمانی با حفظ بافت متن و فضاسازی ایده‌آل برای رفع ابهام، از حق انتخاب مترجم استفاده کرده و با توجه به دلایل ضمنی، ژرف‌ساخت کلی عبارت را در نظر گرفته و جایی برای ترجمه تمییز باقی نگذاشته‌است. شاید دلیل چنین امری را بتوان همسو با این دیدگاه دانست که می‌گوید: تفاوت فرهنگی زبان‌ها، اقتضاءات هر یک از دو زبان مبدأ و مقصد و همانند نبودن زبانها در یک واژه واحد، از جمله این علت‌هاست (زند رحیمی، ۱۳۹۶: ۱۲۳).

سنجش ترجمهٔ معادی‌خواه در پرتو نظریهٔ لادمیرال: در سیاق فوق، معادی‌خواه برای شفافیت معنا و رفع ابهام، در دلالت خود بازآفرینی و افزوده‌سازی داشته و از اصل حق انتخاب مترجم برای استفاده از تعابیر"من خاکی" و "من خدایی" بهره برده‌است و

در فضاسازی از تفسیر و جنبه تأویلی فراز استفاده کرده‌است. بنابراین، با توجه به الگوی نظری لادمیرال، معادی‌خواه، معانی دلالت ضمنی و دلالت صریح را بهتر بیان کرده‌است و ترجمه ایشان، در سطح مطلوب‌تری قرار دارد.

نتیجه‌گیری

نتایج نشان می‌دهد که از مجموع ۲۷ تمییز منتخب از ترجمهٔ معادی‌خواه و زمانی، تعداد تمییز محول از فاعل ۱۰ نمونه، تمییز محول از مفعول ۱۳ نمونه و تمییز غیر محول ۴ نمونه است.

با بررسی و تطبیق بین دو ترجمه مشخص می شود که زمانی و معادی‌خواه هر کدام ۴ مورد از تمییز را ترجمه نکرده‌اند. به‌طور کلی، براساس الگوی نظری لادمیرال، نتیجه مقایسه دو ترجمه منتخب به شرح زیر است:

– اصل تحلیل و ابهام زدایی: زمانی و معادی‌خواه هر کدام در ۵ فراز از خطبه‌های نهج‌البلاغه، متنی بدون ابهام را ترجمه کرده‌اند.

–اصل دلالت ضمنی که شامل افزوده‌سازی جهت بازآفرینی معنا می‌شود: زمانی در۶ و معادی‌خواه در ۱۳ نمونه، به عبارت‌پردازی جهت شفافیت دلالت‌های ضمنی پرداخته‌اند.

–اصل اتحاد سبک و معنا: زمانی در ۴، و معادی‌خواه در ۱۳ فراز، سبک متن عربی را همراه با وفاداری معنا منتقل کرده‌اند.

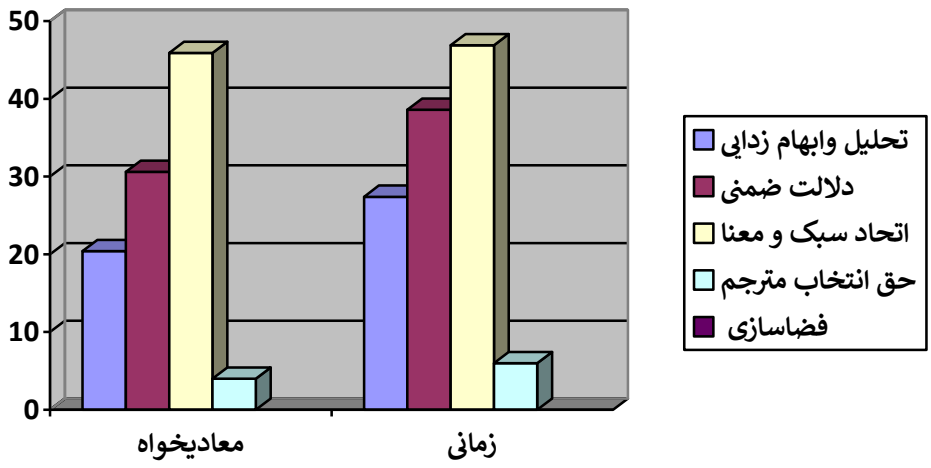
–اصل حق انتخاب مترجم: زمانی در ۶ و معادی‌خواه در۴ شاهد، به واژه‌سازی پرداخته‌اند.

–اصل فضاسازی با توجه به تفسیر و تأویل مترجم: زمانی در ۶ و معادی‌خواه در ۱۲ نمونه، بافت و سیاق متن را بهتر ترجمه کرده‌اند.

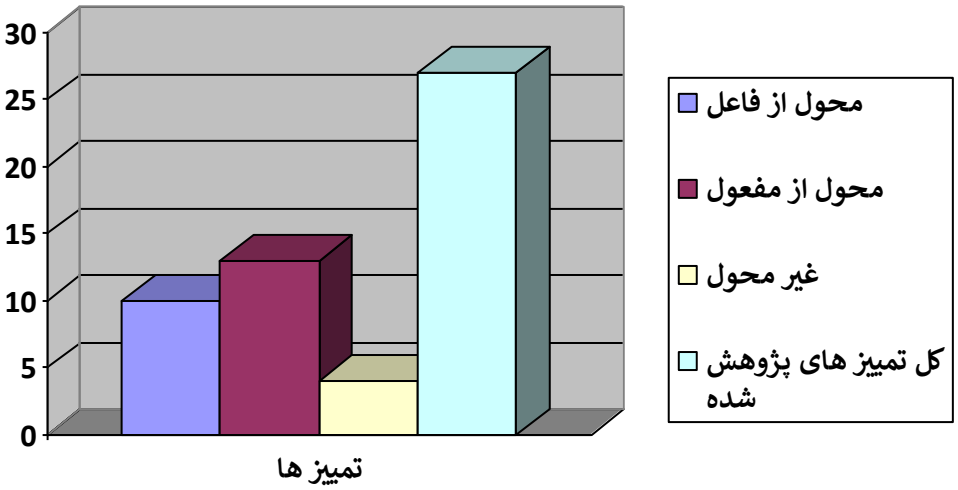
در کل، پرداختن به نظریه لادمیرال به‌عنوان الگوی ارزیابی، دارای نقش کاربردی در فرآیند ترجمه است. به نظر می‌رسد، هر دو مترجم مقصدگرا هستند و چندان در بند ویژگی‌های لفظی و بلاغی متن مبدا نیستند؛ بلکه مفهوم و مضمون را اصل قرار داده‌اند تا جایی‌که بازآفرینی عبارات در آن مشهود است.

زمانی با توجه به مخاطب جوان به‌دنبال روان‌سازی متن ترجمه بوده و زیاد به گنجانیدن ترجمه ذیل نظریه علاقه‌مند نبوده‌است. ترجمه معادی‌خواه با توجه‌به بسامدگیری انطباق بیشتری با مؤلفه‌های نظریه لادمیرال دارد. از این رو، ترجمه ایشان می‌تواند معیار درک زیبایی‌های یک ترجمه باشد. تفاوت ترجمه زمانی و معادی‌خواه در پرتو الگوی نظری لادمیرال در نمودار ۱ تا ۳ بیان می‌شود.

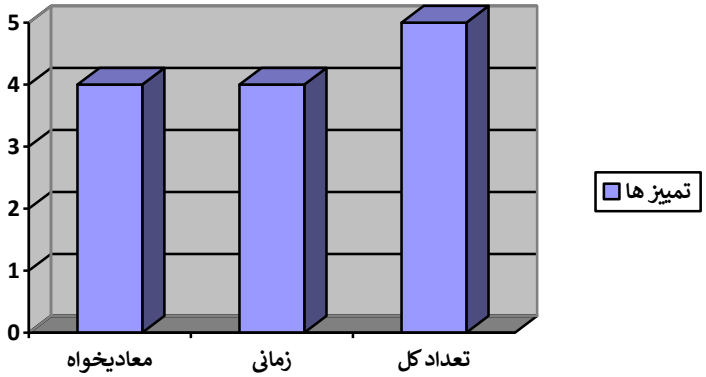
نمودار۱، تطبیق نظریه لادمیرال بر دو ترجمه منتخب



نمودار۲، بسامد تمییز در ۱۵ خطبه منتخب از نهج‌البلاغه



نمودار ۳، تمییز ترجمه نشده در دو ترجمه منتخب



ملاحظات اخلاقی

مشارکت نویسندگان

سهم نویسندگان در تهیه و تدوین این اثر، متناسب با ترتیب درج نام آنان است.

اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش

در طول آماده‌سازی این اثر، نویسنده/نویسندگان از ChatGPT، مدل GPT-6 Thinking، به منظور تهیه چکیده مبسوط و اصلاح فرمت منابع بر اساس APA، استفاده کرده‌اند. پس از بهره‌گیری از این ابزار، نویسنده/نویسندگان مطالب تولیدشده را در صورت نیاز بررسی، اصلاح و ویرایش کرده و مسئولیت کامل محتوای نهایی اثر را بر عهده می‌گیرند.

تعارض منافع

بنا بر اظهار نویسندگان این مقاله تعارض منافع ندارد.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

داده‌های پژوهش حاضر از طریق درخواست از نویسندگان قابل دسترسی است.

سپاسگزاری

از داوران محترم به خاطر نظرات ارزشمندشان سپاسگزاری می‌شود.

منابع

بیدخونی، محمد، و آقاحسینی دهاقانی، حسین. (۱۴۰۰). نقد واژگانی ترجمه شیخ عبدالحق محدث دهلوی از فتوح‌الغیب (با تکیه بر سطح معنایی–لغوی گارسس). *پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی*، ۱۱(۲۴)، ۳۲۹–۳۵۴.

پالومبو، جوزپه. (۱۳۹۱). *اصطلاحات کلیدی در مطالعات ترجمه* (فرزانه فرحزاد، مترجم). نشر قطره.

حفاظ، حوریهٔ. (۲۰۰۹). *ترجمهٔ الثقافهٔ الإثنوغرافیهٔ فی روایتی مولود فرعون «نجل الفقیر» و«الدروب الشاقهٔ»* [رسالهٔ ماجستیر، جامعهٔ منتوری].

زند رحیمی، مینا. (۱۳۹۶). بررسی مقایسه‌ای افزوده‌های تفسیری در پنج ترجمه معاصر فارسی و انگلیسی. *زبان‌پژوهی*، ۱۰(۲۹)، ۱۱۷–۱۴۹.

سیدرضی. (۱۳۷۴). *خورشید بی‌غروب نهج‌البلاغه* (عبدالمجید معادی‌خواه، مترجم). نشر ذره.

سیدرضی. (۱۳۷۸). *ترجمه نهج‌البلاغه* (مصطفی زمانی، مترجم؛ چاپ دوازدهم). انتشارات نبوی.

شاتل‌ورث، مارک. (۱۳۸۵). *فرهنگ توصیفی اصطلاحات مطالعات ترجمه* (فرزانه فرحزاد و غلامرضا تجویدی، مترجمان). یلدا قلم.

شعیری، حمیدرضا، و اشتری، بابک. (۱۳۹۴). تحلیل فرایند معناسازی در ترجمه و نظام ارزشی گفتمان از منظر خرده‌معناهای اجتماعی–فرهنگی و ذاتی. *مطالعات زبان و ترجمه*، *۴۸*(۲)، ۲۷–۴۸.

لادمیرال، ژان‌رنه. (۱۴۰۰). *گزاره‌هایی در باب ترجمه* (فاطمه میرزاابراهیم تهرانی و رؤیا خلاصی، مترجمان). لوگوس.

محرری، لیلا. (۱۳۹۳). منطق الفراغ انتقال فرهنگ: بررسی ترجمه‌پذیری نظام معنایی اشعار فارسی. *سوره اندیشه*، (۷۴–۷۵)، ۲۱۳–۲۱۸.

مهدی‌پور، فاطمه. (۱۳۹۰). ژان‌رنه لادمیرال: قضایایی برای رویارویی با مشکلات ترجمه. *کتاب ماه ادبیات*، ۵(۵۱)، ۴۸–۵۲.

نهج‌البلاغه. (بی‌تا).

References

Bidkhuni, M., & Agha Hosseini Dehaqani, H. (1400). A lexical critique of Sheikh Abd al-Haqq Muhaddith Dehlavi's translation of Futuh al-Ghayb: A focus on the semantic–lexical level of Garces's model. *Pazhūhish'hā-yi Tarjumah dar Zabān va Adabīyāt-i 'Arabī*, *11*(24), 329–354. [in Persian]

Haffaz, H. (2009). *Translating ethnographic culture in Mouloud Feraoun's novels The poor man's son and The steep paths* [Master's thesis, Jāmi'at Mantūrī]. [in Arabic]

Ladmiral, J.-R. (1400). *Propositions on translation* (F. Mirzaebrahim Tehrani & R. Khalasi, Trans.). Lūgūs. [in Persian]

Mahdipur, F. (1390). Jean-Rene Ladmiral: Propositions for confronting translation problems. *Kitāb-i Māh-i Adabīyāt*, *5*(51), 48–52. [in Persian]

Moharrari, L. (1393). The logic of the void in cultural transfer: Examining the translatability of the semantic system of Persian poetry. *Sūrah-yi Andīshah*, (74–75), 213–218. [in Persian]

Nahj al-Balagha. (n.d.).

Palumbo, G. (1391). *Key terms in translation studies* (F. Farahzad, Trans.). Nashr-i Qaṭrah. [in Persian]

Sayyid Radi. (1374). *The never-setting sun of Nahj al-Balagha* (A. Maadikhah, Trans.). Nashr-i Zarrah. [in Persian]

Sayyid Radi. (1378). *A translation of Nahj al-Balagha* (M. Zamani, Trans.; 12th printing). Intishārāt-i Nabavī. [in Persian]

Shairi, H. R., & Ashtari, B. (1394). An analysis of meaning-making in translation and the value system of discourse from the perspective of sociocultural and inherent connotations. *Muṭāla'āt-i Zabān va Tarjumah*, *48*(2), 27–48. [in Persian]

Shuttleworth, M. (1385). *A descriptive dictionary of translation studies terminology* (F. Farahzad & G. Tajvidi, Trans.). Yaldā Qalam. [in Persian]

Zand Rahimi, M. (1396). A comparative study of interpretive additions in five contemporary Persian and English translations. *Zabān'pazhūhī*, *10*(29), 117–149. [in Persian]

Journal of
Islamic Literary Studies

Online ISSN: 2783-5049
Journal Homepage: https://jilr.uok.ac.ir/

The Reflection of Religious Virtues in the Poetry of Ibn Haddad al-Andalusi, with an Emphasis on the Influence of the Holy Quran

Elaheh Faraji[1], Mohammad Shayegan Mehr[2]✉, Mohammad Jafari[3]

1. PhD Student in Arabic Language and Literature, Kashmar Branch, Islamic Azad University, Kashmar, Iran. Email: elahe.faraji58@gmail.com
2. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Kashmar Branch, Islamic Azad University, Kashmar, Iran. Email: shaygan@gmail.com
3. Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Kashmar Branch, Islamic Azad University, Kashmar, Iran.

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Receive Date: 21 February 2026
Revise Date: 22 June 2026
Accept Date: 16 July 2026
Available Online: 16 July 2026

Keywords:
Ibn Haddad al-Andalusi;
The Holy Quran;
Religious virtues;
Quranic influence;
Andalusian poetry

ABSTRACT

Objective: This study examines the religious and ethical dimensions of Ibn Haddad al-Andalusi's poetry by analyzing the representation of religious virtues and the poet's engagement with Quranic teachings. Its central objective is to clarify the relationship between Quranic concepts and their expression within the semantic and artistic organization of his poems. The study considers how religious content is conveyed through poetic language, with particular attention to the relationship between thematic representation and forms of artistic expression.

Method: The research adopts a descriptive–analytical method based on the extraction and examination of textual evidence from the poet's collected works. The analysis investigates semantic, linguistic, rhetorical, and imagistic connections between Quranic verses and the poems. Religious virtues are examined both as poetic themes and in relation to their role in shaping imagery and expressive structures. The approach brings these dimensions together to examine how Quranic elements function within the poetic contexts represented by the selected evidence.

Results: The findings indicate that virtues such as patience, trust in God, asceticism, piety, and justice contribute to the artistic organization and intellectual orientation of Ibn Haddad's poetry alongside their thematic presence. Quranic influence appears through vocabulary and direct borrowings, the recreation of concepts, rhetorical structures, metaphors, and poetic imagery. These forms of expression are connected to the religious and ethical outlook represented in the poems and contribute to the communication of meaning and the strengthening of emotional expression. The examined evidence thus shows that religious themes and artistic devices interact in the poet's treatment of Quranic teachings.

Conclusion: The study concludes that the Quran can be regarded as one of the sources of inspiration shaping Ibn Haddad's poetic themes and artistic expression. Within the limits of the examined evidence, his poetry reflects the presence of religious culture in the literary environment of al-Andalus and its recreation through poetic language. These findings clarify the relationship between religious virtues, Quranic concepts, and their artistic representation in his poems.

Cite this article: Faraji, E., Shayegan Mehr, M., & Jafari, M. (2026). The reflection of religious virtues in the poetry of Ibn Haddad al-Andalusi, with an emphasis on the influence of the Holy Quran. *Journal of Islamic Literary Studies*, *5*(2), 97-112. https://doi.org/10.22034/jilr.2026.145547.1360

© The Author(s) retain the copyright.
DOI: https://doi.org/10.22034/jilr.2026.145547.1360

Publisher: University of Kurdistan.

Introduction

Andalusian poetry developed within a literary environment shaped by Islamic religious culture, inherited Arabic poetic traditions, and changing social and political circumstances. Studying Quranic elements in this poetry requires attention to their incorporation into meaning, imagery, and emotional expression. Ibn Haddad al-Andalusi's collected poems provide material for examining how religious virtues acquire literary form and how ethical concepts interact with poetic situations. The present study investigates these relationships through an analysis of the poet's engagement with Quranic teachings.

The research addresses two questions: at what semantic, linguistic, rhetorical, and imagistic levels Quranic influence appears, and how religious virtues contribute to poetic themes and artistic organization. Previous studies discussed in the paper examine parallelism, color imagery, characterization, and complaint. The present investigation complements these approaches by relating artistic expression to religious and ethical content. Its focus extends from patience, trust in God, asceticism, and piety to determination, personal dignity, forbearance, generosity, and the expression of justice. By relating these concepts to poetic structures, the study seeks to explain the interaction between Quranic meanings and the religious outlook represented in the texts.

Methodology

The study employs a descriptive–analytical approach centered on close reading and comparison of poetic passages with Quranic verses. Its source material consists of selected examples from Ibn Haddad's poetry, principally cited from the 1990 edition of his collected works. The analysis organizes these passages according to religious virtues and considers the relationship between their thematic content, expressive features, and the Quranic teachings invoked in their interpretation. This is a qualitative examination of textual relationships and poetic functions. The readings move between each poetic example and the Quranic passages used to explain it, identifying correspondences and discussing their significance within the poem's immediate context.

The conceptual discussion distinguishes two interconnected levels of Quranic engagement: lexical and semantic influence, and structural and imagistic recreation. The first concerns Quranic vocabulary, expressions, borrowings, and concepts within poetic themes; the second concerns their transformation through rhetorical structures, metaphor, and imagery. The thematic analyses apply these distinctions while attending to contexts of bereavement, worldly uncertainty, relations with rulers, conflict, love, and praise. They examine how ethical meanings operate within these situations and shape the expression of emotion.

Results

Patience is interpreted as an active response to adversity, supported by reason, perseverance, and hope. In verses concerning a grave misfortune, endurance and consolation provide resources for confronting suffering, while steadfastness affirms the addressee's virtue. The study relates this treatment to Quranic teachings connecting patience with divine assistance and relief amid hardship. Trust in God is similarly explored through assurance in divine wisdom. In another passage, certainty about nearness to God accompanies departure from the transient world, which the paper associates with reliance on divine care and spiritual reassurance. The image of rain, which can bring both benefit and harm, illustrates apparently contradictory events whose underlying wisdom remains with their Creator. Religious confidence consequently becomes a means of responding to uncertainty and sustaining inward stability.

Asceticism is expressed through contentment, independence from ministers and princes, and a turn toward philosophical reflection. The selected verses present withdrawal from dependence

on worldly power as a means of preserving intellectual and moral autonomy. The study connects this position with Quranic warnings about the transience and deceptive attractions of worldly life. Personal dignity develops a related critical function in satirical passages about humiliating beneficence. A gift as small as a mustard seed can become a means of binding its recipient through obligation and reproach. The paper interprets this imagery alongside Quranic condemnation of charity accompanied by injury, showing how generosity becomes ethically compromised when it undermines the recipient's freedom and self-respect.

Piety functions as a principle of restraint in both conflict and love. In addressing a person who maintains piety while responding to adversaries, the poet associates virtue with observance of ethical limits despite the opponents' conduct. The study connects this representation with Quranic teachings on justice, proportionate punishment, and the requirement that hostility should not lead to injustice. Justice therefore appears within the practical exercise of moral restraint. In an amorous verse, religious language presents longing together with observance of love's boundaries. The paper reads this combination as an artistic adaptation of Quranic expressions of piety, through which emotional intensity and ethical self-control are brought into relation.

Determination and lofty aspiration are interpreted through the contrast between an exemplary figure's strength of purpose and the complacency associated with misguidance. Forbearance and generosity receive further expression in praise of Muhammad ibn Man. The movement from the suffering of love toward the beneficence of the praised figure creates an emotional contrast, while the image of forbearance preventing fire from rising gives ethical composure a concrete poetic form. The study relates these virtues to Quranic commendation of beneficence, control of anger, and forgiveness. Across these examples, ethical concepts operate through contrasts, hyperbole, and imagery that contribute to the poems' persuasive and emotional effects.

Conclusion

The study concludes that Quranic teachings provide interconnected ethical resources for the organization of meaning and artistic expression in Ibn Haddad's poetry. Its interpretations emphasize the recreation of religious concepts within human situations rather than treating Quranic engagement solely as verbal quotation. Patience and trust shape responses to suffering and uncertainty; contentment and dignity inform criticism of dependence and humiliating generosity; and piety, justice, and forbearance articulate standards for conduct toward others. Together, these virtues form an ethical pattern across the examined passages.

The contribution of the research lies in connecting thematic analysis with the poetic means through which religious values become perceptible and emotionally effective. Within the selected evidence, the Quran functions as a source of meanings and an interpretive framework for understanding the ethical outlook represented in the poems. The findings thus clarify how religious culture is recreated through Andalusian poetic language, particularly through imagery, reflection, praise, and criticism, and how these forms of expression connect ethical content with artistic organization.

فصلنامه
مطالعات ادب اسلامی
شاپا الکترونیکی: ۲۷۸۳-۵۰۴۹
Journal Homepage: https://jilr.uok.ac.ir/

بازتاب فضایل دینی در اشعار ابن‌حداد اندلسی با تأکید بر تأثیرپذیری از قرآن کریم

الهه فرجی[۱]، محمد شایگان مهر[۲]✉، محمد جعفری[۳]

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عرب، واحد کاشمر، دانشگاه آزاد اسلامی، کاشمر، ایران. ایمیل: elahe.faraji58@gmail.com
۲. نویسنده مسئول، استادیار گروه زبان و ادبیات عرب، واحد کاشمر، دانشگاه آزاد اسلامی، کاشمر، ایران. ایمیل: shaygan@gmail.com
۳. استادیار گروه زبان و ادبیات عرب، واحد کاشمر، دانشگاه آزاد اسلامی، کاشمر، ایران.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقاله پژوهشی

تاریخچه مقاله:
تاریخ دریافت: ۰۲ اسفند ۱۴۰۴
تاریخ بازنگری: ۰۱ تیر ۱۴۰۵
تاریخ پذیرش: ۲۵ تیر ۱۴۰۵
تاریخ انتشار: ۲۵ تیر ۱۴۰۵

کلیدواژه‌ها:
ابن‌حداد اندلسی؛
قرآن کریم؛
فضایل دینی؛
تأثیرپذیری قرآنی؛
شعر اندلس

چکیده

هدف: پژوهش حاضر با هدف بررسی ابعاد دینی و اخلاقی شعر ابن‌حداد اندلسی، به تحلیل بازتاب فضایل دینی در سروده‌های او و چگونگی تأثیرپذیری این شاعر از آموزه‌های قرآن کریم می‌پردازد. مسئله اصلی، تبیین رابطه میان مفاهیم قرآنی و شیوه‌های بازنمایی آن‌ها در سازمان معنایی و هنری اشعار است. پژوهش می‌کوشد چگونگی بیان محتوای دینی در زبان شعر را روشن سازد و ارتباط میان حضور مضمونی فضایل و شیوه‌های بیان هنری آن‌ها را بررسی کند.

روش پژوهش: پژوهش به روش توصیفی–تحلیلی و بر پایه استخراج و بررسی شواهد متنی از دیوان شاعر انجام شده است. تحلیل شواهد بر پیوندهای معنایی، زبانی، بلاغی و تصویری میان آیات قرآن و اشعار ابن‌حداد تمرکز دارد. فضایل دینی، هم به‌عنوان مضامین شعری و هم از نظر نقش آن‌ها در شکل‌گیری تصاویر و ساختارهای بیانی بررسی شده‌اند. توجه هم‌زمان به این جنبه‌ها، زمینه بررسی کارکرد عناصر قرآنی را در بافت‌های شعری شواهد منتخب فراهم می‌کند.

یافته‌ها: یافته‌ها نشان می‌دهد که فضایلی مانند صبر، توکل، زهد، تقوا و عدالت، افزون بر حضور مضمونی، در شکل‌گیری ساختار هنری و جهت‌گیری فکری اشعار ابن‌حداد نقش دارند. تأثیرپذیری قرآنی در شواهد بررسی‌شده از طریق کاربرد واژگان و اقتباس‌های مستقیم، بازآفرینی مفاهیم، ساختارهای بلاغی، استعاره‌ها و تصویرسازی‌های شاعر بازتاب می‌یابد. این شیوه‌های بیان با نگرش دینی و اخلاقی بازنمایی‌شده در اشعار پیوند دارند و در انتقال معنا و تقویت بیان عاطفی شعر مؤثرند. در شواهد مورد بررسی، مضامین دینی و عناصر هنری در ارتباط با یکدیگر، نحوه بیان آموزه‌های قرآنی را شکل می‌دهند.

نتیجه‌گیری: بر اساس یافته‌های پژوهش، قرآن کریم را می‌توان یکی از منابع الهام در شکل‌گیری مضامین و شیوه‌های بیان هنری ابن‌حداد دانست. شعر او، در محدوده شواهد بررسی‌شده، بازتابی از حضور فرهنگ دینی در محیط ادبی اندلس و چگونگی بازآفرینی آن در زبان شعر است. نتایج، ارتباط میان فضایل دینی، مفاهیم قرآنی و بازنمایی هنری آن‌ها را در اشعار روشن می‌سازد و بر اهمیت بررسی هم‌زمان مضمون و بیان در شناخت تأثیرپذیری قرآنی تأکید دارد.

استناد: فرجی، الهه؛ شایگان مهر، محمد؛ و جعفری، محمد. (۱۴۰۵). بازتاب فضایل دینی در اشعار ابن‌حداد اندلسی با تأکید بر تأثیرپذیری از قرآن کریم. *دراسات الأدب الإسلامی*، ۵(۲)، ۹۷-۱۱۲. https://doi.org/10.22034/jilr.2026.145547.1360

ناشر: دانشگاه کردستان.

© نویسندگان.

مقدمه

شعر اندلسی، به‌عنوان یکی از جلوه‌های ادبی تمدن اسلامی، با زمینه‌های دینی و فرهنگی زندگی مسلمانان در شبه‌جزیره ایبری پیوند دارد. شاعران این سرزمین، ضمن بهره‌گیری از سنت‌ها و قالب‌های کلاسیک شعر مشرق‌زمین، تحت تأثیر دگرگونی‌های اجتماعی و سیاسی و تنوع فرهنگی اندلس، شیوه‌های تازه‌ای در بیان هنری و پرداخت مضامین پدید آوردند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۹۸). ازاین‌رو، بررسی شعر اندلس مستلزم توجه به ارتباط میان ویژگی‌های ادبی آثار و زمینه‌های فرهنگی شکل‌گیری آن‌هاست. در این میان، حضور مفاهیم و عناصر بیانی قرآن کریم، زمینه‌ای برای مطالعه نسبت میان زبان شعر و فرهنگ دینی فراهم می‌کند.

تأثیرپذیری از قرآن را می‌توان فرایندی در بازآفرینی معنا دانست که طی آن، مفاهیم و عناصر بیانی متن قرآنی با موقعیت‌های عاطفی و تجربه‌های فردی و اجتماعیِ بازنمایی‌شده در شعر پیوند می‌یابند. بررسی این فرایند، شناسایی واژگان و عبارت‌های قرآنی، تحلیل نحوه ورود آن‌ها به بافت شعر و توضیح کارکردشان در شکل‌گیری مضمون و تصویر را در بر می‌گیرد. اهمیت چنین مطالعه‌ای در آن است که رابطه میان متن قرآنی و شعر را در سطح شواهد مشخص و با توجه به نقش آن‌ها در سازمان‌دهی معنا بررسی می‌کند.

دیوان ابن‌حداد اندلسی از جمله آثاری است که مطالعه آن می‌تواند چگونگی حضور آموزه‌های دینی در شعر اندلس را روشن سازد. در اشعار او، مفاهیم اخلاقی و دینی در قالب مضامین، تصاویر و ساختارهای زبانی بازنمایی شده‌اند. تحلیل این عناصر امکان بررسی ارتباط میان محتوای دینی و بیان هنری را فراهم می‌کند و نشان می‌دهد که یک مفهوم اخلاقی چگونه در موقعیت شعری معنا می‌یابد و با عواطف، تصاویر و مناسبات درونی متن ارتباط برقرار می‌کند.

در این زمینه، توجه به فضایلی مانند صبر، توکل، زهد، تقوا و عدالت اهمیت دارد؛ زیرا بررسی آن‌ها می‌تواند بخشی از نگرش دینی و اخلاقیِ بازنمایی‌شده در شعر ابن‌حداد را آشکار سازد. برای تحلیل این مفاهیم، لازم است هم حضور آن‌ها در مضامین شعر و هم شیوه بیان و کارکردشان در ساختار هنری بررسی شود. چنین رویکردی، امکان توضیح پیوند میان محتوای اخلاقی و عناصر زبانی و بلاغی شعر را فراهم می‌آورد.

مسئله اصلی پژوهش حاضر، چگونگی بازتاب فضایل دینی در اشعار ابن‌حداد و نسبت این بازتاب با تأثیرپذیری او از قرآن کریم است. پژوهش می‌کوشد پیوند میان شواهد شعری و آموزه‌های قرآنی را در سطوح معنایی، زبانی، بلاغی و تصویری بررسی کند و نقش این پیوند را در بازنمایی نگرش دینی و اخلاقی در شعر شاعر توضیح دهد. بر این اساس، پرسش‌های پژوهش عبارت‌اند از:

۱. تأثیرپذیری از قرآن کریم در اشعار ابن‌حداد اندلسی در چه سطوح معنایی، زبانی، بلاغی و تصویری بازتاب یافته است؟

۲. فضایل دینی در اشعار ابن‌حداد چگونه بازنمایی شده‌اند و پیوند آن‌ها با آموزه‌های قرآنی چه نقشی در شکل‌گیری مضامین و ساختار هنری شعر او دارد؟

پاسخ به این پرسش‌ها می‌تواند به شناخت دقیق‌تر مناسبات میان آموزه‌های دینی و بیان شعری در دیوان ابن‌حداد کمک کند و زمینه‌ای برای مطالعه چگونگی بازآفرینی مفاهیم قرآنی در شعر اندلس فراهم آورد.

پیشینه پژوهش

دیوان ابن‌حداد اندلسی در پژوهش‌های مختلف از منظر ویژگی‌های سبکی، ساختارهای بلاغی، تصویرسازی و مضامین شعری بررسی شده است. این مطالعات، هر یک با تمرکز بر بخشی از ظرفیت‌های ادبی دیوان، به شناخت شیوه‌های بیان و سازمان‌دهی معنا در شعر او کمک کرده‌اند. مرور پژوهش‌های مرتبط، علاوه بر معرفی دستاوردهای پیشین، جایگاه و زاویه بررسی پژوهش حاضر را روشن می‌سازد. از جمله این مطالعات می‌توان به آثار زیر اشاره کرد.

مقاله «التوازی فی شعر ابن حداد الأندلسی»، نوشته ابراهیم منصور محمد الیاسین، در مجله دانشکده ادبیات دانشگاه قاهره، جلد ۷۶، شماره ۲، در سال ۲۰۱۶ منتشر شده است. این پژوهش با رویکردی ساختاری و سبک‌شناختی، پدیده «توازی» را در شعر ابن‌حداد بررسی می‌کند. نویسنده، کارکرد توازی را در ایجاد هماهنگی موسیقایی، بازنمایی دیدگاه‌ها و تقویت بیان عاطفی و فکری شاعر تحلیل می‌کند. این مطالعه، با بررسی مفهوم توازی در نقد غربی و تطبیق آن بر دیوان ابن‌حداد، بر ظرفیت‌های ساختاری و

بیانی شعر او تمرکز دارد. ارتباط این پژوهش با موضوع حاضر در توجه به نقش ساختارهای زبانی در انتقال معناست؛ بااین‌حال، محور پژوهش حاضر، پیوند این شیوه‌های بیان با بازنمایی فضایل دینی و آموزه‌های قرآنی است.

مقاله «الصورة اللونية في شعر ابن الحداد الأندلسي»، نوشته کوفان حسین صالح، در مجلة العلوم الأساسية، جلد ۱۷، شماره ۲۵، در سال ۲۰۲۵ منتشر شده است. این پژوهش به بررسی نقش رنگ در تصویرسازی شعر ابن‌حداد می‌پردازد و آن را عنصری هنری در بازنمایی حالات روحی، عواطف و تخیل شاعر می‌داند. نویسنده، با تحلیل تصاویر رنگی زن و مرد، کاربرد رنگ‌هایی مانند سفید، سیاه، سرخ و سبز را در توصیف چهره، طبیعت، عشق و عواطف بررسی می‌کند. تمرکز مقاله بر جنبه‌های بلاغی و زیبایی‌شناختی تصویرهای رنگی و نقش آن‌ها در شکل‌دهی به تصویر شعری است. پژوهش حاضر نیز به تصویرسازی توجه دارد، اما این عنصر را در ارتباط با مضامین دینی و تأثیرپذیری قرآنی بررسی می‌کند.

مقاله «بنية الشخصية في ديوان ابن الحداد الأندلسي»، نوشته کریمة عبد جمعه، در مجله أبحاث ميسان، جلد ۱۷، شماره ۳۴، در سال ۲۰۲۱ منتشر شده است. نویسنده در این پژوهش، ساختار شخصیت را در دیوان ابن‌حداد از منظر نقد روایی بررسی کرده و انواع شخصیت‌های ذاتی، واقعی و میراثی و کارکرد آن‌ها را در شکل‌گیری ساختار روایی شعر تحلیل کرده است. این مطالعه بر نحوه حضور شخصیت‌ها و نقش آن‌ها در سازمان‌دهی روایت شعری تمرکز دارد. ازاین‌رو، موضوع و زاویه تحلیل آن با پژوهش حاضر که فضایل دینی و پیوند اشعار با آموزه‌های قرآنی را بررسی می‌کند، متفاوت است.

مقاله «ظاهرة الشكوى في شعر ابن حداد الأندلسي، دراسة نفسية»، نوشته نزار السعودی، در مجله الأردنية في اللغة العربية و آدابها، جلد ۱۳، شماره ۳، در سال ۲۰۱۷ منتشر شده است. این پژوهش با رویکرد نقد روان‌شناختی، پدیده شکایت و بازتاب تنش‌ها و آسیب‌های روانی را در شعر ابن‌حداد بررسی می‌کند. توجه به موقعیت‌های عاطفی شعر، از زمینه‌های ارتباط این مطالعه با پژوهش حاضر است؛ بااین‌حال، پژوهش حاضر این موقعیت‌ها را در نسبت با ارزش‌ها و فضایل دینی و شیوه بازنمایی آموزه‌های قرآنی تحلیل می‌کند.

پژوهش‌های یادشده بر جنبه‌هایی چون توازی، تصویرسازی رنگی، شخصیت‌پردازی و شکایت در شعر ابن‌حداد تمرکز دارند. وجه تمایز پژوهش حاضر، بررسی هم‌زمان بازنمایی فضایل دینی و پیوندهای معنایی و بیانی اشعار او با قرآن کریم است. در این پژوهش، مضمون دینی و صورت هنری شعر در ارتباط با یکدیگر مطالعه می‌شوند تا نقش آموزه‌های قرآنی در شکل‌گیری معنا، تصویر و بیان عاطفی روشن شود. بدین‌ترتیب، پژوهش حاضر می‌کوشد شناخت حاصل از مطالعات پیشین درباره ویژگی‌های هنری دیوان ابن‌حداد را در زمینه بررسی مضامین دینی و اخلاقی آن گسترش دهد.

مبانی نظری

فضایل دینی در قرآن و شعر اسلامی

فضایل دینی در اندیشه اسلامی، ارزش‌ها و ویژگی‌های اخلاقی و رفتاری‌ای هستند که با نگرش دینی به انسان و شیوه زندگی او ارتباط دارند (جرجانی، ۱۹۸۳: ۵۴). مفاهیمی مانند صبر، توکل، زهد، تقوا و عدالت، افزون بر جنبه فردی، در تنظیم رفتار، شکل‌دهی به روابط اجتماعی و تبیین نگرش انسان مؤمن به جهان نقش دارند. این مفاهیم در فرهنگ اسلامی، بخشی از معیارهای ارزیابی رفتار و مناسبات انسانی را تشکیل می‌دهند و بررسی بازتاب آن‌ها در آثار ادبی می‌تواند چگونگی حضور ارزش‌های دینی در زبان و تخیل هنری را روشن سازد.

در شعر، مفاهیم اخلاقی و دینی در پیوند با موقعیت‌های عاطفی، تصویرها و شیوه‌های بیان معنا می‌یابند. ازاین‌رو، تحلیل یک فضیلت دینی مستلزم توجه به جایگاه آن در بافت شعر است. کاربرد یک مفهوم در اندرز مستقیم، توصیف یک موقعیت یا تصویرسازی، می‌تواند کارکردهای متفاوتی داشته باشد. بررسی این تفاوت‌ها به توضیح نقش مفاهیم دینی در شکل‌گیری معنا و اثرگذاری شعر کمک می‌کند.

در مطالعه دیوان ابن‌حداد، شناسایی مضامین مرتبط با فضایل دینی و تحلیل شیوه بازنمایی آن‌ها، دو جنبه مرتبط از فرایند بررسی‌اند. نخست، باید حضور مفاهیم موردنظر در شواهد شعری مشخص شود؛ سپس، نقش عناصر زبانی، بلاغی و تصویری در بیان این مفاهیم بررسی شود. پیوند این دو جنبه، امکان تحلیل رابطه میان مضمون اخلاقی و ساختار هنری شعر را فراهم می‌کند.

۲. سطوح تأثیرپذیری قرآنی و بازنمایی فضایل دینی در شعر ابن‌حداد

پیوند شعر ابن‌حداد با مفاهیم دینی را می‌توان در نسبت میان مضمون و بیان هنری بررسی کرد. در این زمینه، توجه به نحوه پیوند آموزه‌های دینی با موقعیت‌های عاطفی و زمینه‌های اجتماعیِ بازنمایی‌شده در شعر اهمیت دارد (درویش، ۱۹۹۸: ۴۵). چنین بررسی‌ای می‌تواند روشن کند که فضایل دینی چگونه در بافت شعر حضور می‌یابند و چه نقشی در شکل‌گیری معنا، تصویر و جهت‌گیری عاطفی آن دارند.

مطالعه تأثیرپذیری قرآنی نیز مستلزم توجه به نحوه بازآفرینی عناصر متن قرآنی در شعر است. واژگان، مفاهیم و شیوه‌های بیان، هنگامی که در بافت شعری قرار می‌گیرند، با مضمون و موقعیت آن ارتباط پیدا می‌کنند. بنابراین، تحلیل شواهد باید هم پیوند آن‌ها با آیات قرآن و هم کارکردشان را در متن شعر مورد توجه قرار دهد. در این پژوهش، تأثیرپذیری از قرآن در دو سطح بررسی می‌شود:

۱. تأثیرپذیری لفظی و معنایی: در این سطح، کاربرد واژگان و عبارت‌های قرآنی، اقتباس‌های مستقیم و بازتاب مفاهیم قرآنی در مضمون شعر بررسی می‌شود. توجه به بافت کاربرد این عناصر، امکان توضیح نقش آن‌ها در بیان فضایل دینی و ارتباطشان با مضمون کلی شعر را فراهم می‌کند. در بررسی شواهد، نحوه ورود عناصر قرآنی به کلام شاعر و ارتباط آن‌ها با موقعیت شعری مورد توجه قرار می‌گیرد.

۲. بازآفرینی ساختاری و تصویری: در این سطح، نقش مفاهیم و شیوه‌های بیان قرآنی در شکل‌گیری ساختارهای بلاغی، استعاره‌ها و تصاویر شعری تحلیل می‌شود. بررسی این سطح، امکان مطالعه چگونگی بازآفرینی آموزه‌های قرآنی در ساختار هنری شعر را فراهم می‌کند (درویش، ۱۹۹۸: ۴۸). در این زمینه، ارتباط میان تصویر، مضمون دینی و جهت‌گیری عاطفی شعر اهمیت دارد؛ زیرا این عناصر در کنار یکدیگر، شیوه بیان و انتقال معنا را شکل می‌دهند.

این دو سطح، جنبه‌هایی مرتبط از تأثیرپذیری قرآنی را در بر می‌گیرند و ممکن است در یک شاهد شعری به‌صورت هم‌زمان حضور داشته باشند. بررسی آن‌ها مبنای تحلیل رابطه میان فضایل دینی، مضامین قرآنی و شیوه‌های بیان هنری در شواهد منتخب از دیوان ابن‌حداد خواهد بود. هدف این تحلیل، توضیح نحوه حضور آموزه‌های قرآنی در شعر و نقش آن‌ها در بازنمایی مفاهیم اخلاقی و دینی است.

تحلیل یافته‌ها

در این بخش از مقاله که به تحلیل اشعار ابن حداد بر اساس چارچوب نظری می‌پردازد، تلاش شده است که موضوعات متفاوت مطرح شده در شعر شاعر استخراج شود و با بیان آیات قرآن، تاثیر پذیری وی مورد بررسی قرار داده شود.

الف) صبر و استقامت

صبر یکی از بنیادی‌ترین و والاترین فضایل اخلاقی و دینی در قرآن کریم است که در آیات فراوان، به‌عنوان نشانه ایمان راستین، عامل رستگاری و مایه تقرب به خداوند معرفی شده است. قرآن، انسان مؤمن را در رویارویی با دشواری‌ها، به بردباری، پایداری و حفظ امید فرامی‌خواند و صبر را نیرویی معنوی برای عبور از بحران‌ها می‌داند. از همین‌رو، خداوند می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ (بقره: ۱۵۳). در این آیه، صبر نه‌تنها وسیله‌ای برای تحمل رنج، بلکه ابزاری برای استعانت و پیوند با قدرت الهی معرفی شده است؛ به‌گونه‌ای که معیت و یاری خداوند در کنار صابران قرار می‌گیرد.

این مفهوم در شعر ابن حدّاد نیز حضوری برجسته و معنادار دارد. او صبر را حالتی منفعل و ناشی از تسلیم در برابر سختی‌ها نمی‌داند، بلکه آن را نیرویی فعال برای مقاومت، امیدواری و استمرار حیات انسانی در برابر ناملایمات روزگار تلقی می‌کند. شاعر با

بهره‌گیری از تجربه زیسته انسان و تأمل در بی‌ثباتی دنیا، مخاطب را به شکیبایی و اعتماد به فرجام نیک دشواری‌ها دعوت می‌کند. چنان‌که در بخشی از یک قصیده می‌گوید:

إنْ كَانَ عُظْمُ الرُّزْءِ أَصْبَحَ كَافِراً ... بِتَجَلُّدٍ لا تُمْسِ إلا مُؤْمِنَا
صَبْراً وَإِنْ جَلَّ الْمُصَابُ، وَسَلْوَةً ... فَإِلَيْهِمَا حَكَمَ الْحِجَى أَنْ تُرْكَنَا
وَالدَّهْرُ أَهْوَنُ أَنْ يَجِيءَ بِحَادِثٍ ... لَمْ يُثْنِهِ حُسْنُ التَّجَلُّدِ أَهْوَنَا
فَلَئِنْ صَبَرْتَ فَإِنَّ فَضْلَكَ بَاهِرٌ ... وَلَئِنْ حَزِنْتَ فَحُكْمُهُ أَنْ تَحْزَنَا

(ابن حدّاد، ۱۹۹۰: ۲۸۴)

(=اگر بزرگیِ این مصیبت، انسان را به کفر (یعنی نومیدی و بی‌تابی) بکشاند، تو با شکیبایی و استواری چنان باش که شب را جز در حال ایمان و استقامت به پایان نبری. صبر پیشه کن، هرچند مصیبت بزرگ و سنگین باشد، و دل را به تسلّی آرام ساز؛ زیرا خرد حکم می‌کند که به این دو (صبر و تسلّی) پناه بریم. روزگار خوارتر از آن است که حادثه‌ای پدید آورد که نیکوییِ بردباری نتواند آن را سبک‌تر و آسان‌تر گرداند. پس اگر شکیبایی کنی، فضیلت و بزرگواری تو آشکار و درخشان خواهد شد؛ و اگر اندوهگین شوی، مقتضای چنین مصیبتی آن است که اندوهگین باشی.)

در این ابیات، شاعر با اشاره به ناپایداری احوال دنیا، صبر را راهبردی عقلانی و ایمانی برای مواجهه با تحولات زندگی معرفی می‌کند. او بر این باور است که سختی‌ها پایدار نیستند و هر رنجی سرانجام به گشایش و آرامش می‌انجامد. این نگرش، بازتابی روشن از آموزه قرآنی امید در دل سختی‌هاست؛ همان حقیقتی که در آیه مشهور سوره انشراح بیان شده است: ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ (انشراح: ۵).

تحلیل تطبیقی این دو متن نشان می‌دهد که ابن حدّاد توانسته است مفهوم قرآنی صبر را در قالبی شاعرانه و متناسب با تجربه انسانی بازآفرینی کند. وی بدون فاصله گرفتن از چارچوب معنایی قرآن، آموزه‌ای دینی را به زبانی عاطفی و ادبی منتقل ساخته و از رهگذر تصویرسازی شاعرانه، به آن بُعدی انسانی و ملموس بخشیده است. بدین‌ترتیب، شعر او نمونه‌ای از تأثیر عمیق مفاهیم قرآنی بر ادبیات عربی و پیوند میان حکمت دینی و بیان هنری به شمار می‌آید.

ب) توکل

توکل یکی از مهم‌ترین فضایل اخلاقی و اعتقادی در قرآن کریم است که به معنای اعتماد قلبی به خداوند، تکیه بر قدرت و حکمت او و واگذاری فرجام امور به مشیت الهی تعریف می‌شود. قرآن کریم، توکل را نشانه ایمان حقیقی و از ویژگی‌های مؤمنان راستین می‌داند؛ زیرا انسانِ متوکل، در میان دشواری‌ها و آشفتگی‌های زندگی، آرامش خود را از اعتماد به خداوند به دست می‌آورد، نه از تکیه بر عوامل ناپایدار دنیوی. از همین‌رو خداوند می‌فرماید: ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ (مائده: ۲۳).

معنای توکل در شعر ابن حدّاد اندلسی از خلال واژگان و مواضعی آشکار می‌شود که بر قناعت، تسلیم و یقین به حکمت الهی دلالت دارند. او توکل را نه به‌عنوان اصطلاحی دینی و به‌صورت مستقیم، بلکه در قالب تجربه‌ای روان‌شناختی و فلسفی مطرح می‌کند. از دیدگاه وی، انسان در برابر حکم روزگار قرار دارد و در پسِ رخدادهای ظاهری، حکمتی الهی و پنهان نهفته است. همچنین او قناعت را راهی برای رهایی از وابستگی و دل‌بستگی به صاحبان قدرت، جاه و مقام می‌داند.

وی در بیان یقین و تسلیم در برابر مشیت خداوند می‌سراید:

تيقَّنَ أنَّ اللهَ أكرمُ جيرةٍ ... فأزمعَ عن دارِ الفناءِ رحيلا
ولم أر أُنسا بعده صار وحشة ... وبرداً على الأكباد صار غليلا

(بوابة الشعراء ۲۰۱۳)

(=یقین کرد که همسایگیِ خداوند گرامی‌تر و ارجمندتر است، پس عزمِ کوچ از سرای فنا و ناپایداری کرد. پس از او هیچ اُنس و آرامشی ندیدم که به وحشت بدل شده باشد، و هیچ خنکای دل و جانی ندیدم که به سوز و التهاب مبدل نگشته باشد.)

در این ابیات، یقین سرچشمه آرامش درونی و اطمینان قلبی معرفی شده است. شاعر بر این نکته تأکید می‌کند که کسی که امور خود را به خداوند واگذار کند، هرگز دچار خسران و ناامیدی نخواهد شد. این معنا با آموزه قرآنیِ اعتماد مطلق به خداوند هماهنگی کامل دارد؛ چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾ (طلاق: ۳). در این آیه، خداوند خود را برای انسان متوکل کافی می‌داند و بدین‌وسیله، بالاترین مرتبه امنیت و آرامش روحی را برای مؤمن ترسیم می‌کند.

در جای دیگری در بیان تسلیم در برابر حکم خداوند می‌گوید:

الدَّهْرُ لا يَنْفَكُّ مِنْ حَدَثَانِهِ والمَرْءُ مُنْقَادٌ لِحُكْمِ زَمَانِهِ
فَدَعِ الزَّمَانَ فإنَّه لم يَعْتَمِدْ بِجَلاَلِهِ أحداً ولا بِهَوَانِهِ
كالمُزْنِ لم يَخْصُصْ بنافعِ صَوْبِهِ أُفْقاً ولم يَخْتَرْ أَذَى طُوْفانِهِ
لكنْ لِبَارِيْهِ بَوَاطِنُ حِكْمَةٍ في ظاهِرِ الأضدادِ مِنْ أكْوانِه

(ابن حدّاد، ۱۹۹۰: ۳۰۱)

(–روزگار خالی از حوادث نیست و انسان نیز تابع حوادث است. پس زمانه را رها کن، چرا که به آن اعتمادی نیست نه به جلالش و نه به ذلت خواریش. (قانون روزگار) همچون ابری است که برمنطقه ای میبارد بموجب ان حاصل خیزی درانجاست ودرمنطقه ای دیگر ان بارش ضرر وخسران است. اما کنه وذات حکم خداوند باانچه بین کاینات است خلاف هم میباشد).

در این ابیات، ابن حدّاد اندلسی نگاهی حکمی و توکّل‌آمیز به زندگی ارائه می‌کند. او بر این باور است که حوادث و دگرگونی‌های روزگار گریزی‌ناپذیرند و همه انسان‌ها، از لحظه تولد، در معرض آنها قرار دارند. از نظر شاعر، روزگار در بخشیدن نعمت یا وارد کردن رنج میان افراد تبعیضی قائل نمی‌شود؛ همان‌گونه که بارانِ ابرها سود و زیان خود را به گروه خاصی اختصاص نمی‌دهد. با این حال، آنچه در ظاهر جهان به صورت تضادها، نابرابری‌ها و دگرگونی‌ها دیده می‌شود، در حقیقت بر پایه حکمتی الهی استوار است که در پسِ پدیده‌ها نهفته است. از این رو، شاعر مخاطب را به پذیرش حوادث، اعتماد به تدبیر خداوند و آرامش در برابر فراز و نشیب‌های زندگی فرامی‌خواند.

تحلیل تطبیقی این دو متن نشان می‌دهد که ابن حدّاد توانسته است مفهوم قرآنی توکل را از سطح یک آموزه صرفاً اعتقادی، به تجربه‌ای انسانی و شاعرانه تبدیل کند. او با زبانی ساده، روان و تأثیرگذار، مفهومی عمیق و معنوی را در قالب تصویرهای ادبی بیان کرده و از رهگذر شعر، آموزه قرآنی را به احساس و تجربه زیسته انسان نزدیک ساخته است. از این منظر، شعر ابن حدّاد را می‌توان نمونه‌ای روشن از تأثیرپذیری ادبیات اندلسی از مفاهیم اخلاقی و معنوی قرآن کریم دانست؛ مفاهیمی که در شعر او نه‌تنها جنبه تعلیمی، بلکه بُعدی عاطفی و هنری نیز یافته‌اند.

ج) زهد و بی‌اعتنایی به دنیا

قرآن کریم نگاهی واقع‌گرایانه و درعین‌حال هشداردهنده به حیات دنیوی دارد. در این نگرش، دنیا جایگاه گذر و آزمون انسان است، نه سرای ماندگار و مقصد نهایی او. ازاین‌رو، قرآن بارها انسان را از دل‌بستگی افراطی به مظاهر فریبنده دنیا برحذر می‌دارد و بر ناپایداری لذت‌ها و زینت‌های آن تأکید می‌کند. چنان‌که می‌فرماید: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾ (آل‌عمران: ۱۸۵). در این آیه، زندگی دنیا کالایی فریبنده و ناپایدار معرفی شده است که انسان را ممکن است از حقیقت جاودانه و حیات اخروی غافل سازد.

این نگرش قرآنی در شعر ابن حدّاد نیز بازتابی آشکار دارد. شاعر با بهره‌گیری از زبانی اندرزگونه و درعین‌حال سرشار از تصویرهای شاعرانه، دنیا را جلوه‌ای زودگذر و فریبنده توصیف می‌کند و مخاطب را به قناعت و دل‌نبستن به لذت‌های ناپایدار آن فرا می‌خواند. او می‌گوید:

لَـزِمْـتُ قـنـاعـتي وقـعـدتُ عـنـهـم فـلســـت أرى الـوزيـرَ ولا الأمـيرَا
وكـنـتُ سميرَ أشـــعـاري ســـفـاهًـا فَـعُـدْتُ لِـفَـلْسَـــفِـيَّـاتِي سميرَا

(ابن حدّاد، ۱۹۹۰: ۲۲۰)

(– قناعت پیشه ساختم و از آنها دور ی گزیدم و بعد از آن نه وزیری دیدم و نه امیری. شب زنده دار شعرهایم بودم پس برای فلسفیاتم شب زنده دارشدم)

شاعر در بیت اول می‌گوید که به قناعت خویش پایبند شده، از مردم (یا دنیاپرستان) کناره‌گیری کرده است و دیگر نیازی نمی‌بیند که به دیدار وزیر یا امیر برود؛ این یعنی او استقلال روحی خود را به ثمن بخسِ تقرب به شاهان و حاکمان نمی‌فروشد. در بیت دوم، او می گوید: پیش از این از روی سفاهت و بی خردی همدم و مونس اشعارم بودم ، اما اکنون تغییر مسیر داده و طوری زندگی می‌کند که فلسفه و حکمتش، همدم و همراهِ راستین او باشد. در مجموع، این دو بیت نشان‌دهنده یک تحول درونی عمیق هستند که در آن شاعر از مدح، ستایش دیگران و همنشینی با اهل دنیا دست شسته و به آرامش، تفکر فلسفی و غنای درونیِ حاصل از قناعت پناه برده است.

ابن حدّاد در این اشعار، موضع خود را نه به‌معنای زهد عامیانه، بلکه به‌عنوان نوعی قناعتِ آگاهانه، حفظ عزت نفس و استقلال روحی مطرح می‌کند. از نگاه او، کمال و ســعادت حقیقی در کناره‌گیری از تملقِ حاکمان (وزیر و امیر) و بریدن از همنشـــینی با انسان‌های بی‌خرد است. او با تغییر مسیر از سرودن اشعارِ همدم با سفاهت به‌سمت انس گرفتن با فلسفه و حکمت درونی خویش، نشان می‌دهد که ارزش واقعی انسان در غنای فکری و رهایی از وابستگی به صاحبان قدرت و ثروت نهفته است، نه دست‌آویز قرار دادن دنیا برای تقرب به اهل جاه.

تحلیل تطبیقی میان آیات قرآن و شعر ابن حدّاد نشان می‌دهد که شاعر توانسته است آموزه قرآنی زهد و بی‌اعتنایی به دنیا را در قالبی ادبی و احســاســی بازآفرینی کند. او با اســتفاده از تصــویرهای ملموس و زبان شــاعرانه، مفهومی اخلاقی و دینی را به تجربه‌ای انسـانی و تأثیرگذار تبدیل کرده و بدین‌وسـیله، پیوند عمیق میان ادب اندلسـی و معارف قرآنی را به‌خوبی نمایان سـاخته است.

د) تقوا در برخورد با دشمن و در رابطه با معشوق

تقوا در قرآن کریم به‌عنوان یکی از بنیادی‌ترین و محوری‌ترین فضایل دینی معرفی شده و معیار برتری انسان‌ها در پیشگاه الهی دانسته شده است. در نگرش قرآنی، ارزش انسان نه در جایگاه اجتماعی، ثروت یا قدرت، بلکه در میزان آگاهی اخلاقی، خودکنترلی و پایبندی او به حدود الهی سنجیده می‌شود. از همین‌رو، قرآن کریم صریحاً معیار کرامت انسانی را تقوا معرفی می‌کند: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (حجرات: ۱۳). این آیه، تقوا را به‌عنوان جوهره کرامت انسانی و عامل تمایز حقیقی میان انسان‌ها مطرح می‌کند و آن را به سطحی فراتر از یک رفتار فردی، یعنی یک نظام اخلاقی پایدار ارتقا می‌دهد.

تقوا در این چارچوب، نوعی خودآگاهی اخلاقی و مراقبت دائمی انســان از رفتار، نیت و انتخاب‌های خود در برابر لغزش‌های فردی و اجتماعی است. انسانِ متقی، در واقع انسانی است که همواره خود را در محضر الهی می‌بیند و همین حضور آگاهانه، رفتار او را در مسـیر اعتدال و مسـئولیت‌پذیری هدایت می‌کند. از این‌رو، تقوا در ادبیات اسـلامی جایگاهی ممتاز دارد و به‌عنوان سـتون اصلی حیات اخلاقی انسان شناخته می‌شود.

این مفهوم در شـعر ابن حدّاد اندلسـی نیز حضـوری برجسـته و معنادار دارد، با این تفاوت که شـاعر آن را نه در قالب مفهومی انتزاعی و صـرفاً تعلیمی، بلکه در بسـتر تجربه زیسـته انسـانی و در پیوند با نقد دنیا و قدرت بازنمایی می‌کند. در نگاه او، ناپایداری جاه، مقام و لذت‌های دنیوی، ضرورت تکیه بر تقوا را دوچندان می‌سازد؛ زیرا تنها تقواست که می‌تواند انسان را در برابر لغزش‌ها و دگرگونی‌های روزگار حفظ کند. او در یکی از ابیات خود می‌گوید:

راعـيـتَ تـقـوالَ حـتى في جـزائـهـم ومـا رعَـوا مـا تـراعـيـهِ ولا كـلأوا

(ابن حدّاد، ۱۹۹۰: ۱۲۵)

(تو حتی در هنگام جزا دادن و انتقام نیز تقوای خود را رعایت کردی، اما آنان نه آنچه را تو رعایت می‌کنی پاس داشتند و نه حرمت و عهدی نگاه داشتند).

یعنی شاعر، مخاطب را به اوج اخلاق می‌رساند که در موقع قدرت و مجازات هم از حدود الهی خارج نشده و عدالت و پرهیزگاری را حفظ کرده است، در حالی که طرف مقابل نه وفادار به اصول اخلاقی بوده و نه حرمت‌ها را پاس داشته است. این معنا با آیات متعددی از قرآن هم‌خوانی دارد؛ از جمله آیه‌ی ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ**﴾ (نحل: ۹۰) که عدالت و نیکویی را معیار رفتار قرار می‌دهد، و نیز ﴿**وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ**﴾ (نحل: ۱۲۶) که حتی در مجازات نیز به رعایت حد و عدم تجاوز فرمان می‌دهد. همچنین آیه ﴿**وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ۚ اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ**﴾ (مائده: ۸) دقیقاً بر همین مضمون تأکید دارد که دشمنی نباید انسان را از عدالت و تقوا خارج کند. بنابراین، بیت در حقیقت ستایشی است از کسی که در سخت‌ترین موقعیت‌ها نیز تقوا و عدالت قرآنی را ترک نکرده، برخلاف دیگران که از حدود اخلاقی و الهی عبور کرده‌اند.

ابن حداد در جای دیگری از دیوان می‌گوید:

أُهِلُّ بأشواقي إليها وأَتَّقي شرائعَها في الحبِّ حقَّ تقاتِها

(ابن حدّاد، ۱۹۹۰: ۱۶۴)

(با تمام ذوق و شوقم به سوی یار می روم، عشقی که بی قید و بند نیست و شریعتش را حفظ میکنم).

این بیت بیانگر حال عاشقی است که از یک سو با شوق شدید به محبوب رو می‌آورد (**أُهِلُّ بأشواقي إليها**) و از سوی دیگر در عشق، نوعی پرهیز و مراقبت اخلاقی و درونی دارد (**وأتقي شرائعها في الحب حق تقاتها**)، یعنی عشق او بی‌قید و رها نیست بلکه همراه با تقوا و رعایت حدود است. این معنا به‌خوبی با منطق قرآنیِ «تقوا در نهایت توان» پیوند دارد، آنجا که می‌فرماید: ﴿**فَاتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ**﴾ (آل‌عمران: ۱۰۲)، یعنی خدا را آن‌گونه که شایسته تقواست پرهیز کنید. همچنین قرآن در توصیف رابطه محبت حقیقی، عشق راستین را در پیوند با اطاعت و پیروی قرار می‌دهد: ﴿**قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ**﴾ (آل‌عمران: ۳۱). و نیز ﴿**وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ**﴾ (بقره: ۱۶۵) نشان می‌دهد که محبت مؤمنانه با شدت احساس همراه است اما در چارچوب ایمان و تقوا معنا می‌یابد. بنابراین، بیت بازتاب نوعی عشق آگاهانه و مهار شده است که در آن شوق و پرهیز هم‌زمان حضور دارند؛ عشقی که از مرزهای اخلاقی و «شرایع» خارج نمی‌شود و با الگوی قرآنیِ پیوند محبت و تقوا هم‌سو است.

تحلیل این بیت نشان می‌دهد که ابن حدّاد، مفهوم قرآنی تقوا را از سطح یک دستور اخلاقی به سطحی روان‌شناختی و وجودی ارتقا می‌دهد. در نگاه او، تقوا صرفاً مجموعه‌ای از بایدها و نبایدها نیست، بلکه نیرویی درونی است که انسجام شخصیت انسان را تضمین کرده و او را در برابر تلاطم‌های درونی و بیرونی پایدار نگه می‌دارد. این نوع بازآفرینی مفاهیم قرآنی، از مهم‌ترین ویژگی‌های سبک فکری و اخلاقی شاعر به‌شمار می‌آید و نشان می‌دهد که چگونه مفاهیم دینی در شعر او به تجربه‌ای زنده، انسانی و قابل لمس تبدیل می‌شوند.

هـ) ستایش اراده و همت والا

شاعر در جای دیگری از دیوان و هنگام توصیف فضایل ممدوح، به بلند همتی و اراده او می‌پردازد و آن را سبب ناامیدی دشمنان و موجب آرامش ملت می‌داند:

وهمةٌ فوقَ ما ظنَّ العُداةُ به والقومُ آمنةٌ إن أمكنَ الغَوَأ

(ابن حدّاد، ۱۹۹۰: ۱۲۶)

(همت و اراده ای والاتر از تصور عداۀ نزدشان است. و قوم پیرویی کننده از گمراهی به امنیت دست نمی یابند).

در این بیت، شاعر از همّت بلند و اراده‌ای نیرومند سخن می‌گوید که فراتر از آن چیزی است که دشمنان (**العُداة**) درباره او گمان می‌برند: «**وهمةٌ فوقَ ما ظنَّ العُداةُ به**». دشمنان توانایی، استقامت و جایگاه او را کمتر از واقعیت می‌پندارند، اما او با عزمی

راسخ از حدّ تصورات آنان فراتر می‌رود. در مصراع دوم، شاعر دشمنان یا مردم سست‌اراده را چنین توصیف می‌کند که تا زمانی که راه گمراهی و پیروی از هوا و هوس برایشان فراهم باشد، خود را در امنیت و آسایش می‌بینند: «**والقومُ آمنةٌ إن أمكنَ الغَوَى**». بدین‌ترتیب، میان شخصیت آرمانیِ صاحب همت و گروهی که در دام غفلت و گمراهی گرفتارند، تقابل ایجاد می‌شود. این معنا با آموزه‌های قرآنی هماهنگ است؛ از یک سو قرآن مؤمنان را به عزم، استقامت و بلندهمتی فرا می‌خواند: ﴿**فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ**﴾ (هود: ۱۱۲)، و از سوی دیگر از امنیت کاذب در برابر گمراهی برحذر می‌دارد: ﴿**أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ ۚ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ**﴾ (اعراف: ۹۹). بنابراین، بیت ستایشگر اراده‌ای است که از محاسبات دشمنان فراتر می‌رود و در برابر آن، غفلت و احساس امنیتِ ناشی از پیروی از گمراهی را نکوهش می‌کند.

و) عزت نفس

در بیان عزت نفس و اهمیت آن شاعر به شکلی غیر مستقیم و در عباراتی هجوآمیز، این سجیهٔ أخلاقی را مورد تاکید قرار می‌دهد و در ابیات زیر این گونه می‌سراید:

يا طالبَ المَعْروفِ دُونكَ فَاتْرُكَنْ ... دَار المريَّةِ وَارْفضِ ابْنَ صُمَادِحِ
رَجُلٌ إِذَا أَعْطَاك حَبَّة خَرْدَلٍ ... أَلْقاك فِي قيْدِ الأَسِير الطَّائحِ
لَوْ قدْ مضَى لَكَ عُمْرُ نُوحٍ عِنْدَهُ ... لَا فرْقَ بيْنكَ وَالبعِيدِ النَّازِحِ

(ابن حدّاد، ۱۹۹۰: ۱۸۴)

(اگر در پی نیکی و بخشش هستی، سرزمین او را ترک کن؛ زیرا او چنان بخیل و منّت‌گذار است که اگر به کسی حتی به اندازه یک دانه خردل عطا کند، او را زیر بار منّت و وابستگی می‌برد، گویی در بند اسارتش گرفتار شده است. اگر به اندازه عمر نوح نزد او زندگی کنی، باز هم میان تو و یک بیگانه دوردست تفاوتی نخواهد بود).

ابن حدّاد در این أبیات با لحنی اندرزگونه و تحذیرآمیز، طالبانِ حاجت و احسان را به عزت نفس و صیانت از کرامت خویش فرا می‌خولند و به آنان هشدار می‌دهد که از پناه بردن به افراد فرومایه و مِنت‌گذار (مانند ابن‌صمادح) خودداری کنند؛ چرا که این‌گونه افراد حتی اگر به اندازه یک «حبهٔ خردل» (دانه ناچیز) به کسی ببخشند، با مِنت نهادن و به رخ کشیدن آن، شخصِ حاجتمند را مانند یک اسیرِ سرگشته و بی‌اختیار در بندِ خویش می‌کشند و ارزش این بخشش اندک را با نابود کردن عزت نفس او از بین می‌برند. این مفهوم عمیقاً با آموزه‌های قرآنی همخوانی دارد، آنجا که خداوند متعال در آیه ۲۶۳ سوره بقره می‌فرماید: ﴿**قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذًى ۗ وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ**﴾ (گفتار پسندیده و گذشت، بهتر از صدقه‌ای است که آزاری به دنبال داشته باشد)؛ این آیه و شعر مذکور هر دو بر این حقیقت استوارند که حفظ حرمت، کبریا و آزادی انسان، بسیار ارزشمندتر از هرگونه احسان و مالِ آمیخته به خواری و فرومایگی است.

در ابیات فوق، شاعر با لحنی هجوآمیز و انتقادی، مخاطب را از امید بستن به «ابن صُمادح» بازمی‌دارد و می‌گوید: اگر در پی نیکی و بخشش هستی، سرزمین او را ترک کن؛ زیرا او چنان بخیل و منّت‌گذار است که اگر به کسی حتی به اندازه یک دانه خردل عطا کند، او را زیر بار منّت و وابستگی می‌برد، گویی در بند اسارتش گرفتار شده است. سپس در مبالغه‌ای شاعرانه می‌افزاید که اگر به اندازه عمر نوح نزد او زندگی کنی، باز هم میان تو و یک بیگانه دوردست تفاوتی نخواهد بود؛ یعنی نه به دوستی پایبند است و نه حق مصاحبت طولانی را می‌شناسد. مضمون این ابیات با تعالیم قرآنی درباره ارزش انفاق بی‌منّت و نکوهش بخل پیوند دارد؛ چنان‌که قرآن می‌فرماید: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُم بِالْمَنِّ وَالْأَذَىٰ**﴾ (بقره: ۲۶۴)، یعنی صدقات خود را با منّت و آزار باطل نکنید. همچنین درباره بخیلان می‌گوید: ﴿**الَّذِينَ يَبْخَلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ**﴾ (نساء: ۳۷). بنابراین، شاعر نه صرفاً کم‌بخشی، بلکه بخششی را نکوهش می‌کند که با تحقیر، منّت‌گذاری و فقدان جوانمردی همراه باشد؛ امری که در اخلاق قرآنی ارزشی ندارد و حتی می‌تواند از بخل آشکار نیز ناپسندتر شمرده شود.

ز) ستایش بردباری و بخشش

در ابیات زیر، شاعر میان دو تجربه متضاد تقابل برقرار می‌کند: نخست، رنج عشق و خواری عاشق در برابر معشوق، و دوم، کرم و بزرگواری ممدوح. او می‌گوید عشق شما مرا به خواری و سختی کشانده است و این شگفت نیست، زیرا شأن عاشق آن است که در برابر محبوب خاضع و فرمانبردار گردد: «**عِزُّ الصَّبِّ أَنْ يَتَعَبَّدَا**». سپس در قالب طنزی تلخ می‌افزاید که اگر کسی خواهان رنج، محرومیت و تیره‌بختی است، کافی است دل در گرو «**سُلیمی**» و «**مَهْدَد**» نهد؛ اما اگر در پی نیکی، احسان و کامیابی است، باید به سوی محمد بن معن روی آورد. در ادامه، شاعر حلم و بردباری ممدوح را می‌ستاید و آن را چنان عظیم می‌داند که اگر حلم او در میان آتش نیز قرار گیرد، آتش نتواند شعله‌ور شود و بر آن غلبه کند:

لَقَدْ سَـــامَنِي هُوْناً وَخَسْـــفاً هَوَاكُمُ ... وَلَا غَرْوَ عِزُّ الصَّـــبِّ أَنْ يَتَعَبَّـدَا

إِذَا شِـــئْتَ تَنْكِيلاً وَتَنْكِيدَ عِيشَـــةٍ ... فَحَسْـــبُكَ أَنْ تَهْوَى سُـــلَيْمَى وَمَهْدَدَا

وَإِنْ تَبْغِ إِحْسَـــاناً وَإِحْمَادَ مَقْصَـــدٍ ... فَحَسْـــبُكَ أَنْ تَلْقَى أَبْنَ مَعْنٍ مُحَمَّـدَا

حَلِيمٌ وَقَـدْ خَفَّتْ حُلُومٌ، فَلَوْ سَـــرَى ... بِعُنْصُـــرِ نَارٍ حِلْمُـهُ مَـا تَصَـــعَّـدَا

(ابن حدّاد، ۱۹۹۰: ۱۸۴)

(او مرا خوار و ذلیل کرده و تو را فریب داده است. جای تعجب نیست که جوان آنقدر به خود مغرور است که خود را میپرستد. اگر او شروع کننده آزار و اذیت باشد او زنده خواهد ماند .همین که در معرض خطر نباشی برایت کافیست. اگر به دنبال احسان و کامیابی هستی باید به سمت محمد بن معن روی آوری. او حلیم و بردبار است من از حلیم میترسم.که اگر بردباری او در میان آتش قرار گیرد آتش نمیتواند شعله ور شود و بر آن غلبه کند).

این مضامین با آموزه‌های قرآنی درباره فضیلت احسان و حلم هماهنگ است. قرآن نیکوکاران را می‌ستاید: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ**﴾ (بقره: ۱۹۵)، و یکی از صفات برجسته بندگان شایسته را فروبردن خشم و گذشت از مردم می‌داند: ﴿**وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ**﴾ (آل‌عمران: ۱۳۴). همچنین در وصـــف برخی پیامبران، از جمله إبراهیم، تعبیر «حَلیم» به کار رفته اســت (توبه: ۱۱۴). از این رو، شـــاعر با بهره‌گیری از ارزش‌های اخلاقیِ مورد تأکید قرآن، ممدوح را نمونه‌ای از احســـان، کرم و بردباری معرفی می‌کند و او را در نقطه مقابل رنج و سختی‌ای قرار می‌دهد که از عشق زمینی حاصل می‌شود.

بررسی فضایل دینی در شعر ابن حدّاد اندلسی نشان می‌دهد که قرآن کریم نه‌تنها منبع الهام معنایی، بلکه چارچوبی معرفتی برای شـکل‌دهی به جهان‌بینی شـاعر بوده اسـت. مفاهیمی چون صـبر، توکل، زهد، تقوا، اراده، عزت نفس و بردباری در شـعر او به‌صورت شبکه‌ای به‌هم‌پیوسته و منسجم ظاهر می‌شوند و منظومه‌ای اخلاقی و فکری را شکل می‌دهند که از انسجام درونی بالایی برخوردار است.

ویژگی برجسته شـعر ابن حدّاد در این زمینه، پرهیز از بیان مسـتقیم و خطابیِ آموزه‌های اخلاقی و حرکت به‌سـوی بازآفرینی هنری و تصـویری آن‌هاسـت. او مفاهیم قرآنی را در بسـتر تجربه انسـانی، نقد اجتماعی و تصـویرسـازی شـاعرانه بازمی‌سـازد و بدین‌سان، پیوندی زنده و ارگانیک میان متن قرآن و زبان شعر برقرار می‌کند. نتیجه این فرایند، شکل‌گیری فضایل دینی به‌صورت مفاهیمی پویا، اثرگذار و قابل لمس است که از سطح نظری فراتر رفته و به تجربه‌ای زیباشناختی و انسانی تبدیل می‌شوند.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف بررسی بازتاب فضایل دینی در اشعار ابن حدّاد اندلسی و تبیین میزان تأثیرپذیری او از قرآن کریم، نشان داد که قرآن نه‌تنها منبع الهام معنایی برای این شاعر است، بلکه به‌مثابه چارچوبی معرفتی، ارزشی و جهان‌بینانه در سامان‌دهی اندیشه و زبان شعری او عمل کرده است. در این چارچوب، مفاهیمی چون صبر، توکل، زهد، تقوا و عدالت، به‌صورت عناصر پراکنده و منفرد ظاهر نمی‌شوند، بلکه در قالب منظومه‌ای منسجم، درهم‌تنیده و نظام‌مند، ساختار فکری و اخلاقی شعر او را شکل می‌دهند و به آن انسجام درونی می‌بخشند.

تحلیل تطبیقی ابیات ابن حدّاد با آیات قرآن کریم نشـــان می‌دهد که شـــاعر بیش از آنکه به اقتباس لفظی و نقل مســـتقیم گرایش داشته باشد، به بازآفرینی مفهومی و هنری آموزه‌های قرآنی توجه کرده است. او مفاهیم دینی را در بستر تجربه انسانی، تأملات اخلاقی، نقد اجتماعی و تصویرسازی‌های شاعرانه بازمی‌سازد و بدین‌وسیله، پیوندی زنده، پویا و خلاق میان متن مقدس و زبان شعر برقرار می‌کند. این رویکرد سبب می‌شود که شعر او از سطح موعظه‌های مستقیم و خطابی فراتر رود و فضایل دینی را به تجربه‌ای زیسته، تأثیرگذار و اقناعی برای مخاطب تبدیل کند.

بررسی فضیلت صبر نشان داد که ابن حدّاد این مفهوم را به‌عنوان کنشی آگاهانه، فعال و راهبردی در مواجهه با بی‌ثباتی‌ها و دگرگونی‌های روزگار تصویر می‌کند؛ برداشتی که با نگاه قرآن کریم به صبر به‌عنوان زمینه‌ساز نصرت و معیت الهی هم‌خوانی کامل دارد. در همین راستا، توکل در شعر او نه صرفاً یک توصیه اخلاقی، بلکه سرچشمه‌ای برای آرامش درونی، ثبات روانی و رهایی از اضطراب ناشی از دلبستگی به متاع ناپایدار دنیا است. زهد نیز در شعر او به‌مثابه نوعی آگاهی انتقادی نسبت به ناپایداری جهان و ترجیح ارزش‌های پایدار اخروی فهم می‌شود، نه به‌معنای ترک افراطی زندگی یا انزوا از آن.

از سوی دیگر، تقوا در شعر ابن حدّاد به‌عنوان محور انسجام اخلاقی انسان و معیار سنجش رفتار فردی و اجتماعی مطرح می‌شود؛ مفهومی که با تأکید قرآن بر نقش هدایت‌گر تقوا در زندگی انسان هماهنگ است. عدالت نیز در نظام فکری شاعر، کارکردی اجتماعی و انتقادی می‌یابد و به‌عنوان شرط پایداری قدرت و معیار مشروعیت حاکمان معرفی می‌شود؛ نگاهی که به‌روشنی از آموزه‌های قرآنی درباره قسط و عدالت الهام گرفته است.

در مجموع، یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که شعر ابن حدّاد اندلسی نمونه‌ای برجسته از درونی‌شدن آموزه‌های قرآنی در ساختار زبان شعر است؛ به‌گونه‌ای که فضایل دینی نه در قالب شعارهای اخلاقی، بلکه در تار و پود تخیل، تصویر، معنا و ساختار هنری شعر حضور دارند. این امر جایگاه ابن حدّاد را به‌عنوان شاعری اخلاق‌محور، اندیشه‌ورز و متأثر از گفتمان قرآنی در سنت شعر اندلسی تثبیت می‌کند و نشان می‌دهد که ادبیات اندلس، علاوه بر غنای زیبایی‌شناختی، حامل نظامی عمیق از ارزش‌های دینی و اخلاقی نیز بوده است.

ملاحظات اخلاقی

مشارکت نویسندگان

سهم نویسندگان در تهیه و تدوین این اثر، متناسب با ترتیب درج نام آنان است.

اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش

در طول آماده‌سازی این اثر، نویسنده/نویسندگان از ChatGPT، مدل GPT-6 Thinking، به منظور تهیه چکیده مبسوط و اصلاح فرمت منابع بر اساس APA، استفاده کرده‌اند. پس از بهره‌گیری از این ابزار، نویسنده/نویسندگان مطالب تولیدشده را در صورت نیاز بررسی، اصلاح و ویرایش کرده و مسئولیت کامل محتوای نهایی اثر را بر عهده می‌گیرند.

تعارض منافع

بنا بر اظهار نویسندگان این مقاله تعارض منافع ندارد.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

داده‌های پژوهش حاضر از طریق درخواست از نویسندگان قابل دسترسی است.

سپاسگزاری

از داوران محترم به خاطر نظرات ارزشمندشان سپاسگزاری می‌شود.

منابع

ابن الحداد الأندلسی، محمد. (۱۹۹۰). *الدیوان* (یوسف علی طویل، محقق). دار الکتب العلمیة.

ابن الحداد الأندلسی، محمد. (۲۰۱۳، ۵ أبریل). *تیقن أن الله أکرم جیرة*. بوابة الشعراء. بازیابی‌شده در ۴ ژوئن ۲۰۲۶، از https://poetsgate.com/poem.php?pm=135199

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدین محمد بن مکرم. (۱۴۰۵). *لسان العرب* (ج. ۱). دار صادر.

الأمین، محمد الحسن علی. (۱۹۸۹). *الکنایة: أسالیبها ومواقعها فی الشعر الجاهلی*. المکتبة الفیصلیة.

أنیس، إبراهیم. (۱۹۸۹). *المعجم الوسیط*. دار الدعوة.

بهار، محمدتقی. (۱۳۳۷). *سبک‌شناسی* (ج. ۱). امیرکبیر.

الجرجانی، عبد القاهر. (۱۹۸۳). *دلائل الإعجاز* (محمود شاکر، محقق). مکتبة الخانجی.

جمعة، کریمة عبد. (۲۰۲۱). بنیة الشخصیة فی دیوان ابن الحداد الأندلسی (ت: ۴۸۰ هـ). *أبحاث میسان*، *۱۷*(۳۴)، ۱۳۶–۱۶۲. https://doi.org/10.52834/jmr.v17i34.71

الجوینی، مصطفی الصاوی. (۱۹۸۲). *جمالیات المضمون والشکل فی الإعجاز القرآنی*. منشأة المعارف.

الجوینی، مصطفی الصاوی. (۱۹۹۹). *الفکر البلاغی الحدیث*. دار المعرفة الجامعیة.

حسین صالح علی، کوفان. (۲۰۲۵). الصورة اللونیة فی شعر ابن الحداد الأندلسی. *مجلة العلوم الأساسیة*، *۱۷*(۲۵)، ۴۶۵–۴۸۶. https://doi.org/10.31185/bsj.Vol17.Iss25.892

درویش، أحمد. (۱۹۹۸). *دراسة الأسلوب بین المعاصرة والتراث*. دار غریب.

زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۱). *شعر بی‌دروغ، شعر بی‌نقاب*. انتشارات علمی.

السعودی، نزار جبریل إبراهیم. (۲۰۱۷). ظاهرة الشکوی فی شعر ابن الحداد الأندلسی: قراءة نفسیة لحیل الدفاع اللاشعوریة. *المجلة الأردنیة فی اللغة العربیة وآدابها*، *۱۳*(۳)، ۱۶۷–۱۹۰. https://doi.org/10.35682/0289-013-003-006

شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۷). *شعر معاصر عرب*. سخن.

فیاض‌منش، پرند. (۱۳۸۴). نگاهی دیگر به موسیقی شعر و پیوند آن با موضوع، تخیل و احساسات شاعرانه. *پژوهش زبان و ادبیات فارسی*، (۴)، ۱۶۳–۱۸۶.

القرآن الکریم. (د.ت.).

منصوری، زینب. (۲۰۱۰). *دیوان «أغانی أفریقیا» لمحمد الفیتوری: دراسة أسلوبیة* [رسالة ماجستیر، جامعة الحاج لخضر].

الیاسین، إبراهیم منصور محمد. (۲۰۱۶). التوازی فی شعر ابن الحداد الأندلسی. *مجلة کلیة الآداب، جامعة القاهرة*، *۷۶*(۲)، ۱۳–۷۶.

References

Al-Amin, M. H. A. (1989). *Metonymy: Its techniques and occurrences in pre-Islamic poetry*. Al-Maktabah al-Fayṣalīyah. [in Arabic]

Al-Jurjani, A. (1983). *Evidence of inimitability* (M. Shakir, Ed.). Maktabat al-Khānjī. [in Arabic]

Al-Juwayni, M. S. (1982). *The aesthetics of content and form in Quranic inimitability*. Munsha'at al-Ma'ārif. [in Arabic]

Al-Juwayni, M. S. (1999). *Modern rhetorical thought*. Dār al-Ma'rifah al-Jāmi'īyah. [in Arabic]

Alseoudi, N. J. I. (2017). The phenomenon of complaint in Ibn al-Haddad al-Andalusi's poetry: A psychological reading of unconscious defense mechanisms. *Jordanian Journal of Arabic Language and Literature, 13*(3), 167–190. https://doi.org/10.35682/0289-013-003-006 [in Arabic]

Al-Yasin, I. M. M. (2016). Parallelism in the poetry of Ibn al-Haddad al-Andalusi. *Majallat Kullīyat al-Ādāb, Jāmi'at al-Qāhirah, 76*(2), 13–76. [in Arabic]

Anis, I. (1989). *The intermediate dictionary*. Dār al-Da'wah. [in Arabic]

Bahar, M. T. (1337). *Stylistics* (Vol. 1). Amīr Kabīr. [in Persian]

Darwish, A. (1998). *The study of style between modernity and tradition*. Dār Gharīb. [in Arabic]

Fayyazmanesh, P. (1384). Another look at the music of poetry and its relationship with subject matter, imagination, and poetic emotions. *Pazhūhish-i Zabān va Adabīyāt-i Fārsī*, (4), 163–186. [in Persian]

Gomaa, K. A. (2021). Character structure in the collected poems of Ibn al-Haddad al-Andalusi (d. 480 AH). *Journal of Misan Researches, 17*(34), 136–162. https://doi.org/10.52834/jmr.v17i34.71 [in Arabic]

Holy Quran. (n.d.). [in Arabic]

Hussein Salih Ali, K. (2025). Color imagery in the poetry of Ibn al-Haddad al-Andalusi. *Journal of Basic Sciences, 17*(25), 465–486. https://doi.org/10.31185/bsj.Vol17.Iss25.892 [in Arabic]

Ibn al-Haddad al-Andalusi, M. (1990). *Collected poems* (Y. A. Tawil, Ed.). Dār al-Kutub al-'Ilmīyah. [in Arabic]

Ibn al-Haddad al-Andalusi, M. (2013, April 5). *He was certain that God offered the most gracious company*. Bawwābat al-Shu'arā'. Retrieved June 4, 2026, from https://poetsgate.com/poem.php?pm=135199 [in Arabic]

Ibn Manzur, A. F. J. D. M. ibn M. (1405). *The tongue of the Arabs* (Vol. 1). Dār Ṣādir. [in Arabic]

Mansuri, Z. (2010). *Muhammad al-Fayturi's collection "Songs of Africa": A stylistic study* [Master's thesis, Jāmi'at al-Ḥājj Lakhḍar]. [in Arabic]

Shafii Kadkani, M. R. (1387). *Contemporary Arabic poetry*. Sukhan. [in Persian]

Zarrinkub, A. (1381). *Poetry without lies, poetry without masks*. Intishārāt-i 'Ilmī. [in Persian]

Journal of
Islamic Literary Studies

Online ISSN: 2783-5049
Journal Homepage: https://jilr.uok.ac.ir/

An Analysis of Violations of Grice's Cooperative Maxims and Their Implications in Moses's Dialogues (Peace Be Upon Him): Surahs al-Araf, al-Kahf, and al-Qasas as Case Studies

Sayyed Sajjad Gholami[1]✉, Ali Babaei Dam Tasuj[2], Fatemeh Omidi[3]

1. Corresponding Author, PhD in Quranic and Hadith Studies, Assistant Professor, Department of Theology, Yasouj University, Yasouj, Iran. Email: s.gholami@yu.ac.ir
2. PhD in Arabic Language and Literature, Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Yasouj University, Yasouj, Iran. Email: a.babaei@yu.ac.ir
3. Master's Degree in Quranic and Hadith Studies, Yasouj University, Yasouj, Iran. Email: fatemeh74omidi@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Receive Date: 04 November 2025
Revise Date: 06 June 2026
Accept Date: 04 July 2026
Available Online: 04 July 2026

Keywords:
The Holy Quran;
The Story of Prophet Moses;
Grice's Cooperative Principle;
Violations of the Cooperative Maxims;
Semantic Effects;
Surahs al-Araf, al-Kahf, and al-Qasas

ABSTRACT

Objective: Dialogue is a central narrative element through which meaning is constructed and communicated, characters are revealed, and events are directed. Paul Grice's cooperative principle provides a pragmatic framework for examining explicit and implicit meaning through the maxims of quantity, quality, relation, and manner. This study investigates dialogue in the story of Prophet Moses, peace be upon him, in Surahs al-Araf, al-Kahf, and al-Qasas. Its objective is to identify departures from these maxims and explain their semantic and pragmatic effects on the construction of meaning and the narrative functions of dialogue.

Method: The study adopts a descriptive and analytical method to examine dialogues occurring in sixty-two Quranic verses: twenty-two verses from al-Araf, twenty-three from al-Qasas, and seventeen from al-Kahf. The analysis considers these dialogues in light of Grice's four maxims, focusing on instances in which conversational contributions depart from their requirements. It examines the relationship between these departures, the implicit meanings conveyed, and the communicative purposes served within the selected narrative passages.

Results: The findings indicate that departures from the cooperative maxims are purposeful rather than incidental features of the examined dialogues. They serve several semantic and communicative functions, particularly revealing the psychological and intellectual traits of characters, strengthening the persuasive dimension of dialogue, and directing the recipient's attention toward implicit meanings. These departures also contribute to the mental representation of characters and the development of the narrative plot. Their significance therefore extends beyond individual conversational exchanges to the ways dialogue shapes characterization, advances events, and brings the rhetorical and linguistic aesthetics of the Quranic text into focus.

Conclusion: The study concludes that dialogue in the selected passages of Moses's story operates within a precise pragmatic system that connects linguistic structure with semantic function. Departures from the cooperative maxims contribute to this integration through their role in conveying implicit meanings and supporting narrative expression. Examining these departures clarifies the relationship between conversational form, communicative purpose, and the construction of meaning in the dialogues analyzed.

Cite this article: Gholami, S. S., Babaei Dam Tasuj, A., & Omidi, F. (2026). An analysis of violations of Grice's cooperative maxims and their implications in Moses's dialogues (peace be upon him): Surahs al-Araf, al-Kahf, and al-Qasas as case studies. *Journal of Islamic Literary Studies*, *5*(2), 113–135. https://doi.org/10.22034/jilr.2026.144867.1326

© **The Author(s) retain the copyright.**
DOI: https://doi.org/10.22034/jilr.2026.144867.1326

Publisher: University of Kurdistan.

Introduction

Dialogue in Quranic narrative communicates information while also revealing character, organizing events, and conveying meanings that remain implicit in individual utterances. A pragmatic approach therefore considers both what speakers say and what their interlocutors can infer from the circumstances of an exchange. Paul Grice's cooperative principle offers a framework for investigating this relationship through the maxims of quantity, quality, relation, and manner. The present study applies this framework to dialogues in the story of Prophet Moses in Surahs al-Araf, al-Qasas, and al-Kahf, examining how adherence to and departures from conversational expectations contribute to narrative meaning.

Previous research has investigated Gricean principles in several Quranic dialogues, including exchanges involving Jesus, Joseph, and Abraham, as well as the encounter between Moses and Khidr. Building on this background, the study brings together episodes from three surahs to examine the communicative functions of departures from the four maxims. Its central questions concern how these maxims operate in the selected dialogues and how disregarding them affects meaning. Particular attention is given to the relationship between implicit messages, the characterization of speakers, and their different religious, educational, and political purposes.

Methodology

The research adopts a descriptive and analytical approach and treats the selected passages as narrative discourse suitable for literary and pragmatic analysis. The study reports a corpus of sixty-two Quranic verses drawn from al-Araf, al-Qasas, and al-Kahf. It concentrates on reciprocal exchanges involving Moses and other speakers, excluding internal monologues and one-sided speech without an explicit response. The episodes encompass Moses's confrontation with Pharaoh and his associates, exchanges with the magicians, encounters in Midian, and the journey involving Moses, his attendant, and Khidr.

The analysis organizes the dialogues by narrative episode and examines contributions against the requirements of the four maxims. Quantity concerns the amount of information supplied; quality concerns truthfulness and evidential support; relation concerns relevance to the conversational subject; and manner concerns clarity, brevity, and orderly expression. Linguistic details and contextual circumstances are interpreted with reference to Quranic commentaries cited in the paper. Frequency tables classify the identified departures by maxim and speaker, while qualitative discussion explains their inferred motivations and semantic consequences.

Results

The tabulated findings identify thirty-one departures across the three groups of dialogues: ten in al-Araf, eleven in al-Qasas, and ten in al-Kahf. Quantity accounts for thirteen cases, followed by manner with eight, quality with seven, and relation with three. This distribution highlights the importance of informational expansion and reduction in the selected exchanges. The analysis connects these variations with instruction, persuasion, ethical restraint, and the management of interpersonal relationships. Departures from conversational expectations thus function as resources for conveying implicit meanings and developing character within particular narrative situations.

In al-Araf, the exchanges surrounding Moses's mission reveal contrasts between prophetic assertion and the defensive discourse of Pharaoh's court. The study interprets Moses's concise self-presentation as supplying less information than the situation conventionally demands, while emphasizing the authority of his divine mission. Pharaoh's demand for a sign redirects the exchange toward proof, and the accusations of sorcery advanced by the ruling elite are analyzed as failures of quality that serve political interests. Pharaoh's promise to bring the magicians into his inner circle introduces an imprecise incentive. Conversely, the direct

exchanges between Moses and the magicians demonstrate relevance, brevity, and organized progression. The paper associates these contrasting strategies with the court's anxiety about losing influence and Moses's confidence in his mission, showing how dialogue conveys motivations without relying entirely on direct description.

In al-Qasas, departures from quantity and manner are associated particularly with modesty, respect, and the concise expression of intentions. The women's explanation of their situation at the well gives additional information about their circumstances and their elderly father, which the study relates to the presentation of their vulnerability and propriety. The recommendation to employ Moses condenses his suitability into strength and trustworthiness. Shuayb's subsequent employment and marriage proposal, together with Moses's response, is interpreted through informational restraint and respectful acceptance. In the renewed confrontation with Pharaoh, accusations against Moses are linked to the preservation of authority, while Moses's concise appeal to divine knowledge conveys an indirect response. No departure from relation is recorded in this group. Here, the inferred meaning depends on the situation and the relationship between speakers, so concision or ambiguity is interpreted alongside ethical conduct and social expectations.

In al-Kahf, the interaction among Moses, his attendant, and Khidr foregrounds differences in knowledge and the timing of explanation. The attendant's account of the lost fish exceeds the immediate informational requirement and includes an ambiguous description, while Moses's response shifts attention from food to the intended destination. Khidr's initial warning about patience and his withholding of explanations are interpreted as departures from quantity and manner. His brevity sustains the conditions of companionship and instruction. The paper classifies Moses's objections as insufficiently supported judgments made before the hidden purposes of the actions are known. These exchanges construct Khidr's image as reserved and wise while making delayed understanding central to the narrative. The contrast between immediate objections and postponed explanation also links conversational conduct with the educational requirement of patience.

Conclusion

The study concludes that the examined departures have context-dependent semantic and communicative functions rather than representing incidental failures of conversation. Their effects differ according to the speaker's position and purpose: political accusations protect threatened authority, informational restraint conveys respect or pedagogical intention, and indirect responses invite inference. These patterns contribute to the reader's mental representation of the characters and to the development of the narrative plot. The analysis consequently connects conversational form with both interpersonal relations and the rhetorical organization of Quranic storytelling.

By combining frequency patterns with contextual interpretation, the research presents Grice's framework as a useful means of examining implicit meaning in the selected dialogues. Its contribution lies in demonstrating how variation in informational quantity, evidential support, relevance, and clarity can serve distinct narrative functions across related episodes. The paper recommends further applications of pragmatic and discourse-analytical approaches to Quranic texts to clarify their communicative mechanisms and rhetorical dimensions.

فصلنامه
مطالعات ادب اسلامی
شاپا الکترونیکی: ۲۷۸۳-۵۰۴۹
Journal Homepage: https://jilr.uok.ac.ir/

تحلیل انتهاک مبادئ التعاون عند غرایس ودلالاته فی حوارات موسی (ع): سور الأعراف والکهف والقصص نموذجاً

سید سجاد غلامی[1]✉، علی بابائی دم طسوج[2]، فاطمه امیدی[3]

۱. المؤلف المسؤول، دکتوراه فی علوم القرآن والحدیث، أستاذ مساعد فی قسم الإلهیات، جامعة یاسوج، یاسوج، إیران. البرید الإلکترونی: s.gholami@yu.ac.ir
۲. دکتوراه فی اللغة العربیة وآدابها، أستاذ مساعد فی قسم اللغة الفارسیة وآدابها، جامعة یاسوج، یاسوج، إیران. البرید الإلکترونی: a.babaei@yu.ac.ir
۳. ماجستیر فی علوم القرآن والحدیث، جامعة یاسوج، یاسوج، إیران. البرید الإلکترونی: fatemeh74omidi@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
مقاله پژوهشی

تاریخچه مقاله:
تاریخ دریافت: ۱۳ آبان ۱۴۰۴
تاریخ بازنگری: ۱۶ خرداد ۱۴۰۵
تاریخ پذیرش: ۱۳ تیر ۱۴۰۵
تاریخ انتشار: ۱۳ تیر ۱۴۰۵

کلیدواژه‌ها:
القرآن الکریم؛
قصة النبی موسی؛
مبدأ التعاون عند غرایس؛
انتهاک قواعد التعاون؛
الأثر الدلالی؛
سور الأعراف والکهف والقصص

الملخص

الهدف: یعد الحوار من العناصر السردیة التی تسهم فی بناء المعنی ونقله داخل النص، والکشف عن أبعاد الشخصیات وتوجیه مسار الأحداث. ویتیح مبدأ التعاون عند بول غرایس إطارا تداولیا لدراسة إنتاج المعنی الظاهر والضمنی من خلال قواعد الکم والکیف والعلاقة والأسلوب. یهدف هذا البحث إلی تحلیل حوارات قصة النبی موسی علیه السلام فی سور الأعراف والکهف والقصص فی ضوء هذه القواعد، مع الترکیز علی مواضع انتهاکها وآثارها الدلالیة والتداولیة. ویسعی إلی بیان صلة هذه الانتهاکات بتشکیل المعنی، وإبراز الشخصیات، والوظائف التواصلیة والسردیة التی یؤدیها الحوار فی الشواهد المدروسة.

المنهج: اعتمد البحث المنهج الوصفی التحلیلی لدراسة الحوارات الواردة فی اثنتین وستین آیة قرآنیة، موزعة علی سورة الأعراف باثنتین وعشرین آیة، وسورة القصص بثلاث وعشرین آیة، وسورة الکهف بسبع عشرة آیة. وتناول التحلیل هذه الحوارات فی ضوء قواعد التعاون الأربع، مع الاهتمام بالمواضع التی تخرج فیها المساهمات الحواریة عن مقتضیاتها. وترکز علی العلاقة بین هذا الخروج والمعانی الضمنیة التی ینقلها الحوار، والأغراض التواصلیة التی یحققها ضمن المقاطع السردیة المختارة. وبهذا یرتبط وصف الانتهاکات بتحلیل وظائفها الدلالیة والتداولیة فی الحوارات محل الدراسة.

النتائج: أظهرت النتائج أن انتهاک بعض قواعد التعاون فی الحوارات المدروسة لم یکن خروجا عفویا عن مقتضیات التخاطب، بل أدی وظائف دلالیة وتواصلیة مقصودة. ومن أبرز هذه الوظائف الکشف عن السمات النفسیة والفکریة للشخصیات، وتعمیق البعد الإقناعی للحوار، وتوجیه انتباه المتلقی إلی المعانی الضمنیة. کما أسهمت الانتهاکات فی بناء الصورة الذهنیة للشخصیات وتطویر الحبکة السردیة، فضلا عن إبراز الجمالیات البلاغیة واللغویة للنص القرآنی. وتبین هذه النتائج أن دلالة الانتهاکات تتجاوز حدود التبادل الحواری المفرد إلی دور الحوار فی تصویر الشخصیات وتوجیه الأحداث. وتتصل هذه الوظائف ببناء المعنی داخل الحوارات وبکیفیة انتقاله إلی المتلقی.

الاستنتاج: خلص البحث إلی أن حوارات قصة موسی علیه السلام فی الشواهد المختارة تقوم علی نظام تداولی دقیق یربط البنیة اللغویة بالوظیفة الدلالیة. ویسهم انتهاک قواعد التعاون فی هذا التکامل من خلال نقل المعانی الضمنیة ودعم الوظائف السردیة والتواصلیة للحوار. وتوضح دراسة هذه الانتهاکات العلاقة بین صیغة القول وغرضه التواصلی وأثره فی تشکیل المعنی، بما یساعد علی فهم ارتباط التعبیر الحواری بتصویر الشخصیات وتطور الأحداث فی المقاطع القرآنیة المدروسة.

استناد: غلامی، سید سجاد؛ بابائی دم طسوج، علی؛ و امیدی، فاطمه. (۱۴۰۵). تحلیل انتهاک مبادئ التعاون عند غرایس ودلالاته فی حوارات موسی (ع): سور الأعراف والکهف والقصص نموذجاً. *دراسات الأدب الإسلامی*، ۵(۲)، ۱۱۳–۱۳۵. https://doi.org/10.22034/jilr.2026.144867.1326

ناشر: دانشگاه کردستان.

© نویسندگان.

المقدمة

التداولية هي إحدى العلوم اللسانية الحديثة التي تهتم بدراسة اللغة في سياق استخدامها كأداة للتواصل، ويكمن هدفها الرئيس في ضمان نجاح عملية الاتصال بين المرسل والمتلقي، وتعتمد على مجموعة من المجالات التي تساعدها في معالجة وتفسير اللغة، مما يجعلها مجالًا واسعًا يعتمد على مبادئ ونظريات متنوعة.(عطية وبورنان، ٢٠٢١م: المقدمة) التداولية التي تعتبر «دراسة اللغة بوصفها ظاهرة خطابية وتواصلية واجتماعية في نفس الوقت».(بلانشيه، ٢٠١٢م: ١٠) ويمثل الحوار أحد العناصر المهمة وذات الدلالة في النص القصصي إلى جانب العناصر الأخرى في هذا المجال، وقد خاض النقاد غمار هذا العنصر وأوردوا العديد من النظريات التي بأمكانها دراسة وتحليل الحوار في النص الأدبي ومن بين هذه النظريات، نظرية بول غرايس التي عرفت بالاستلزام الحواري حيث تركز على استكشاف أهداف المتحدث وتأثيرها على المستقبل مع مراعاة سياق الحديث والغرض الذي يسعى المتحدث إليه من خلال كلامه، بالإضافة إلى الفوائد التي يحققها المخاطب من الخطاب.(عطية وبورنان، ٢٠٢١م: المقدمة) والتي أضحت من أهم وأبرز النظريات التداولية وكان لغرايس الفضل الأكبر في توجيه الاهتمام إليها حيث عدد عناصرها و مبادئها وقواعدها التي ترتكز عليها. وقد أفرزت النظرية مبدأ أساس تعتمد عليه سمي بمبدأ أو قاعدة التعاون التي يترتب عليها أن «يتعاون المتحاورون في حواراتهم لتحقيق الهدف من الحوار. وعليه فإنَّ عدم الالتزام بهذه المبادئ يعد خروجا وخرقا لهذه الأحكام واستلزاما لسياق الحوارية التي يجري فيها الحوار». (زعتر، ٢٠٢١م: ٥٤) وتتشكل قاعدة أو مبدأ التعاون من أربعة قواعد رئيسة هي؛ الكمية والكيفية أو الصدق، والملاءمة، وطريقة العمل. (**Grice**، ١٩٧٥م: ٤٥-٥٦) فمبدأ التعاون يعني اعتماد الحوار على هذه القواعد، كي يكون للمتحاورين حوار بناء وصحيح، إلا أن المحاورين قد يخرجون من دائرة هذه القواعد، فيتجاهلون بعض القواعد في الحوار، ولا بد أن ينشأ هذا التجاهل من أسباب ودلائل. وتُعد قصة النبي موسى(ع) من القصص المتكررة في القرآن الكريم حيث وردت في سور عديدة كسورة الأعراف والقصص والكهف وقد تناولن أجزاء من القصة أو كلها، وتحتوي هذه القصة على حوارات عديدة. وتكمن أهمية هذه الدراسة في محاولة إظهار التداولية في حوارات النبي موسى (ع)، وقد جرى الاعتماد على المنهج الوصفي التحليلي ونظرية بول غرايس لبيان هذه الأهمية، معتمدا على بعض الأمثلة في حوارات النبي موسى (ع) مع فرعون وأعوانه وكذلك مع النبي شعيب (ع) والنبي خضر (ع) في سور الأعراف والقصص والكهف حيث ستجرى دراسة الحوار بين موسى (ع) والآخرين التي تتميز بالقوة والتماسك دون غيرها. فتهدف الدراسة إلى البحث في الحوار الوارد في قصة النبي موسى (ع) في السور المرصودة من القرآن الكريم وفقاً لنظرية غرايس، حيث تسعى هذه الدراسة إلى الإجابة عن سؤال البحث وهو:

١. كيف ظهر توظيف القواعد الأربعة لنظرية غرايس وعدم السير على شاكلتها في سرد هذه القصة في سور **الأعراف و الكهف و القصص؟**
٢. كيف يؤثر تجاهل هذه القواعد الأربعة في معنى سرد القصة؟

خلفية البحث

ونُشرت حتى الآن مقالات عديدة حول تطبيق نظرية مبادئ التعاون في الحوار، بناءً على نظرية غرايس، في القصص والنصوص الأدبية العربية والفارسية، ولكن أهم الأبحاث المتعلقة بتطبيق هذه النظرية في النصوص الإسلامية والقرآنية هي:

- أكرم سادات محمودي وعلي أسودي في مقال بعنوان "دراسة مبادئ الحوار بين النبي عيسى عليه السلام والحواريين في القرآن الكريم بناءً على نظرية بول غرايس"، منشور في مجلة القرآن والتنوير الديني؛ مرداد ١٤٠٢ (هـ. ش)، المجلد ٤. العدد المتسلسل ٧، الصفحات ١٢١-١٣٢، حيث قاموا بتحليل بعض محادثات النبي عيسى عليه السلام والحواريين في

القرآن الكريم بناءً على نظرية قواعد غرايس. وقد أظهرت نتائج بحثهم أن محادثات النبي عيسى والحواريين في القرآن الكريم تتجاوز القاعدة الرابعة من مبدأ التعاون (وهي قاعدة الطريقة)، في حين أن ثلاث قواعد أخرى هي الأكثر وضوحًا: وهي قاعدة الكمية (التي ظهرت ٣ مرات في محادثات النبي عيسى والحواريين في القرآن الكريم) والقاعدتان الأخريان وهما قاعدة العلاقة وقاعدة الكيفية، حيث تشكل هذه القواعد الثلاثة مجتمعة نصيبًا متناسقًا في حوار الحواريين والنبي عيسى عليه السلام.

- اميد جهان بخت ليلي وحامد بورحشمتي درگاه وفاطمة ميرزاخواه رودسري، في مقال بعنوان "انتهاكات مبادئ التعاون عند غرايس في سورة المجادلة"، منشور في مجلة دراسات الأسلوبية القرآنية، ربيع وصيف ١۴٠٢ (هـ .ش)، المجلد ٧، العدد ١ – العدد المتسلسل ١٢، الصفحات ٢٧٨–٢٩٨، حيث قاموا بدراسة انتهاكات مبادئ غرايس الحوارية في سورة المجادلة. وقد توصلوا إلى نتيجة مفادها أنه لا ينبغي الظن بأن عدم مراعاة مبادئ غرايس الأربعة يضر بدلالة الكلام في سورة المجادلة، بل إن الرسائل الضمنية والدوافع المختلفة مثل تعليم آداب المعاشرة، واختبار إخلاص الأغنياء، والتحذير والإنذار، والإهانة المتعمدة، والإشارة إلى صفة علم الله وغيرها، هي الأسباب التي أدت إلى انتهاك مبادئ غرايس في هذه السورة. ويرى المتكلم أن هذا الأسلوب الخطابي، باستخدام آليات مثل الكناية والمبالغة والتجاهل والتشبيه وغيرها، أكثر تأثيرًا من تبادل المعلومات مع الأخذ في الاعتبار البنية الظاهرية للكلمات.
- اكرم سادات محمودي وسودابه مظفري، في مقال بعنوان "الاستلزام التواصلي في الحوارات الواردة في سورة آل عمران (بناءً على نظرية بول غرايس)"، نُشر في مجلة دراسات الأسلوبية القرآنية، ربيع وصيف ١۴٠٠ (هـ.ش)، السنة الرابعة، العدد ٢ (المتتابع ٨)، قامتا بدراسة المحادثات الموجودة في سورة آل عمران في القرآن الكريم بناءً على نظرية قواعد غرايس. وقد توصلتا إلى نتيجة مفادها أنه في الآيات من ٣٥ إلى ۴٩ من سورة آل عمران، تم تجاوز أربعة من مبادئ التعاون، وأن مبدأ الكمية في حوار زوجة عمران يحظى بتردد أكبر مقارنة بالمبادئ الأخرى.
- زهرا رجبي، في مقال بعنوان "دراسة وتحليل الحوارات في سورة يوسف (عليه السلام) في القرآن الكريم بناءً على نظرية غرايس"، نُشر في مجلة "أبحاث اللسانيات القرآنية"السنة السابعة، خريف وشتاء ١٣٩٧ (هـ.ش)، العدد ٢ (المتتابع ١۴)، الصفحات: ٣٥–٥٠، قامت بدراسة الحوارات في قصة يوسف (عليه السلام) في القرآن الكريم بناءً على نظرية قواعد المحادثة لغرايس. وقد توصلت إلى نتيجة مفادها أن الجزء الأكبر من المعنى في هذه القصة، والتصور الذهني للشخصيات الرئيسية لدى القارئ، يعتمد في ٨۴ آية تتضمن عنصر الحوار، على التكرار المتعمد لانتهاك قواعد المحادثة بدوافع خاصة أثناء الحوارات.
- رائد عماد احمد فى مقاله بعنوان "الاستلزام الحواري في القصص القرآنية– قصة موسى عليه السالم والعبد الصالح أنموذجاً" مجلة دراسات البصرة السنة التاسعة عشرة/ العدد (٥٥). تناول البحث ظاهرة الاستلزام الحواري في القصص القرآني من خلال دراسة قصة النبي موسى(عليه السلام) والعبد الصالح في سورة الكهف، إذ يقوم البحث بدراسة المعاني المستلزمة وتحليلها التي خرجت إليها بعض الأساليب الإنشائية والخبرية والأغراض التداولية التي تؤديها، مع مراعاة المقامات السياقية والتخاطبية التي وردت في القصة بالاعتماد على بعض آراء المفسرين والعلماء، لقد سعى الباحث إلى تطبيق آليات المنهج التداولي على النصوص الحوارية في قصة موسى (عليه السلام) والعبد الصالح، وأولى عناية خاصة للمقاصد والأغراض التي انطوى عليها الحوار القرآني.

- مجيد صالح بک، رضا جليلي گيلاني في مقاله بعنوان" اختراق مبدأ التّعاون ومعانيه الضّمنيّة في الحوارات القرآنيّة على ضوء نظرية غرايس (حوار النبيّ إبراهيم مع الملائكة وقومه أنموذجاً). مجله الجمعيه الايرانيه للغه العربيه و آدابها، دوره: ٢١، شماره: ٧٥. هذا البحث يدرس حوارات النّبي إبراهيم (ع) ويحدّد حالات اختراق مبدأ التّعاون على أساس نظريّة هربرت بول غرايس؛ فبناء على ذلك يتطرّق إلى المعاني الضّمنيّة الّتي يلوّح به المُرسِل من خلال خرقه إحدى قواعد مبدأ التّعاون، فلذلك يرتكز البحث –معتمداً على المنهج الوصفي التّحليلي– على استخراج المعاني الثّانوية الّتي ينويها المرسِل، ففي المرحلة الأولى يبيّن بأنّ هناك علامات لغويّة في كلام المُرسَل إليه تدلّ على استيعاب المعنى الضّمني من قبله كما تتّفق هذه العلامات مع مؤشّرات لغويّة أخرى –في كلام المرسِل– تؤدّي دوراً فاعلاً في انتقال المعنى إلى المرسَل إليه لاستنباط المعنى الضّمني، علماً بأنّ البحث توصّل إلى أنّ الاختراق قد تمّ في القواعد الأربع من مبدأ التّعاون (الكمّ والكيف والمناسبة والطّريقة) كافةً فهو قد حصل من ناحية إبراهيم (ع) والّذين تحاور معهم حسب الظّروف وحسب سياق الكلام بُغية إرسال رسالة خفيّة إلى المرسَل إليه؛ فقد تمّ توظيف اختراق قاعدة الكيف من ناحية إبراهيم (ع) للتّعبير عن حماقة القوم ومعاتبته إيّاهم عن طريق تجاهل الحقيقة، لكي يعترفوا بضلالتهم، كما يستخدم النّبي اختراق قاعدة المناسبة لتضمين معنى التّوبيخ والتّعجّب والتّحكم والتّحقير...

لذا، وكما يتبين، لم تجرَ حتى الآن دراسة تبحث في حوارات قصة النبي موسى (عليه السلام) في السور الثلاث التي تم تحليلها (الأعراف، القصص، والكهف). وبناءً على أهمية دراسة النص القرآني من هذا المنظور وإثبات انسجامه النصي، فإن هذه الدراسة تتناول هذه المسألة بالبحث.

الإطار النظري

علم التداولية أو الدلالات

من بين العلوم الحديثة، العلم الذي يهتم بدراسة المعنى المقصود من قبل المنتج (المتكلم أو الكاتب) هو علم التداولية. "التداولية مفهوم جديد في علم اللغة". حيث تهتم بمعنى المتكلم وتفسير الأجزاء الكلامية من قبل القارئ أو المستمع. عندما يحدث تفاعل بين شخصين، فإنهما ملزمان باتباع مجموعة من الإرشادات لتحقيق أقصى استفادة من حوارهما. كل هذا يعتمد على الحقيقة المسلمة وهي أن الناس يستخدمون كل قدراتهم في التواصل والتفاعل مع بعضهما البعض. يُشير مبدأ التعاون إلى مساهمة الأفراد في التفاعل اللغوي؛ يمكن اعتبار هذا المبدأ بمثابة دليل إرشادي يؤدي تنفيذه إلى حوار ناجح وذي معنى" (زابلي زاده وگلشاهي وموسوي، ١٣٩١ش: ٦٢). ومع ذلك، قد يتم مخالفته لأي سبب، و"في كل مرة يتم فيها تجاوز أحد قواعده العامة، يتم انتهاك مبدأ التعاون لغرايس، وتتولد معان ضمنية. المعنى الضمني يقلل من شفافية المعنى وينقل معاني إيحائية إلى المخاطب" (المصدر نفسه). تكمن أهمية هذا النقاش في أن "من بين التقسيمات المختلفة لمفهوم المعنى في علم المعاني والترجمة، يحتل المعنى الضمني مكانة ذات أهمية بالغة.". في الواقع، إن سمة الأدبية في الكلام مرهونة بوجود معانٍ إيحائية ومخفية، متأصلة في جوهر الكلام" (مسبوق ومظفري، ١٤٠٠ش: ٥٧). لذا، فإن دراسة المعنى الضمني والإيحائي في علم التداولية أو علم اللغة ذي التوجه التطبيقي لها أهمية كبيرة؛ لأن "من بين المكونات التي دخلت هذا العلم في السنوات الأخيرة موضوع المعنى الضمني أو الإيحاء. الإيحاء هو القصد الذي يضمره المتكلم عند إنتاج جزء من الكلام، ويشار إليه فقط في الجملة، وبالتالي يجب على المخاطب، مع الأخذ في الاعتبار القرائن اللغوية والسياقية وجهده الفكري، استنباط هذا المعنى" (حبيب اللهي وستوده نيا ومطيع، ١٣٩٥ش: ١٠٩و١١٠). وذلك لأن "النص الأدبي، باستخدام أدوات التصوير، هو ميدان للتعبيرات المجازية وغير الحقيقية. في اللغة الأدبية،

يصـور المتحدث عالمه الذهني، ويتم فهم معناه ومقصـده من خلال آليات تتجاوز المعنى الصـوري وتتعمق في الطبقات السـفلية للنص، مما يقيم تدفقًا للتواصل مع المتلقي" (رشيدي، ۱۴۰۰ش: ۸۲). لا شك أن المعنى يتأثر بإرادة ورغبة ودافع الشخص الذي ينتج العلامات، وكذلك بنوع المعنى الذي تحمله هذه العلامات، وهو أمر مؤثر في المحادثة. ونتيجة لذلك، فإن الغرض من المحادثة هو إحداث تأثير مرغوب فيه على المستمع، بالإضافة إلى ذلك، يجب على المستمع أيضًا أن يدرك أن العلامات قد تم التعبير عنها بهدف، وأنه من المفترض أن يفهمها (غرايس، ۱۹۷۵م: ۱۷۳). لقد عبّر غرايس عن العلاقة بين التماسـك وأهداف ومعاني المحادثة في ''مبدأ التعاون''، فوفقًا لفرضيته الاستنتاجية، فإن حواراتنا عادة ما تكون سلسلة مترابطة مبنية على جهد وتعاون طرفي المحادثة (لطيف نجاد رودسـري، ۱۳۹۷ ش:۲۸۱) . ونظرية مبادئ التعاون لغرايس "هي من النظريات المطروحة في علم اللغة، وخاصـة في الفروع الفرعية لتحليل النص والدلالية، والتي كان لها حتى الآن كفاءة عالية جدًا لتحليل النصـوص ودراسـة كيفية ترميز الرسـائل واسـتقبالها، وإنتاج واسـتقبال المعاني الضـمنية للنصـوص، وكذلك لدراسـة وإظهار الجوانب الأدبية للنص" (سـعيدي، ۱۳۹۱ش: ۱۷۳).

مبادئ التعاون في المحادثة لبول غرايس

قدّم غرايس مبدأ التعاون لأول مرة في مقال ''المنطق والمحادثة'' في عام ۱۹۶۷ في جامعة هارفارد، ثم نُشـر لاحقًا في مجموعة عام ۱۹۷۵، وأخيرًا نُشرت النسخة المنقحة من هذا المقال في كتاب ''دراسات في طريقة الكلمات'' في عام ۱۹۸۹ (مؤمن برمي وزراع برمي، ۱۴۰۳ش: ۴۱). ويعتقد الفيلسوف المعاصر بول غرايس أن "المحادثة بين الأفراد، بالإضافة إلى تبادل المعلومات، تقوم على التعاون فيما بينهم، وفي هذا السياق، يطرح مبدأً يسمى مبدأ التعاون، الذي يتضمن قواعد حول السياق الضمني للنصوص." ويرى أن مبادئ التعاون التي وضعها عالمية، وهي ضرورية لإقامة علاقة في أي مكان وزمان." (دادخواه طهراني ومحمودي بختياري، ۱۳۹۰ش: ۱۰۳-۱۰۴) ويعتقد غرايس أن "في التفاعلات اللغوية بين البشر توجد سلسلة من الافتراضات المشتركة لتقدم سير المحادثة، والتي يبدو أنها نابعة من سـلسـلة من الاعتبارات العقلانية التي تعتبر بمثابة تعليمات للاسـتخدام الفعال للغة في المحادثات بهدف زيادة التعاون بين أطراف الحوار." (آقاگل‌زاده، ۱۳۸۵ش: ۳۵) يتميز الكلام أو الحوار بقاعدة هيكلية أسـاسـية: ''الكلام مبني على الفعل التبادلي؛ بمعنى أننا في الحوار لسنا بصـدد شـخص واحد فقط، ولا يقتصـر دور الشـخصـية على التعبير الشـفهي فقط؛ فالكلام يتشكل في العلاقة مع الآخر ويكتسب معناه من خلال حضور الآخر. "(تانغ، ۱۳۸۷ش: ۳۱۰)

يضـع غرايس التضـمين في مواجهة القول، ويعتقد أن التضـمين يحدث عندما يختلف ما يعنيه الشـخص أو يريد الإشـارة إليه أو يدل عليه عن الشيء الذي يقوله. (غرايس، ۱۹۷۵م: ۴۳) يقصد غرايس بـ "القول" الشيء الذي يعتمد على المعنى الاصطلاحي لكلمات الجملة، ونتيجة لذلك، يتم تجاهل الظروف التي يتم فيها التعبير عن الجملة بشـكل كامل، وينصـب الاهتمام فقط على المعنى المباشر والصريح للجملة. (نفس المصدر: ۴۴) يتعامل التضـمين الحواري مع خصـائص محددة للكلام، والتي يسـميها غرايس مبادئ التعاون؛ في الواقع، يعتقد أن المحادثات بين شـخصـين تسـتند إلى جهود متبادلة تتبع مبادئ التعاون. (نفس المصـدر: ۴۵) قد لا يلتزم المشـاركون في الحوار بالمبادئ بأشـكال مختلفة، فقد ينتهكونها أحيانًا، وقد يتجاهلون أحد المبادئ أحيانًا، وقد يكون الالتزام بأحد المبادئ يعني انتهاك مبدأ آخر، أو قد يسـخرون من أحد المبادئ؛ لذلك، يحدث التضـمين الحواري عندما يلتزم المتحدث بمبادئ التعاون. (نفس المصدر: ۴۹) هدف غرايس من بيان مبدأ التعاون هو محاولة وصف كيفية إقامة التواصل وجعل المحادثات ذات معنى، على الرغم من الطبيعة المشتتة أو حتى الجدلية للتواصل البشري. يسعى للإجابة عن هذا السؤال: كيف يمكن للبشـر، على الرغم من كل أوجه القصـور وسـوء الفهم والتعقيدات في عملية التواصـل، أن يفهموا مقاصـد الطرف الآخر في التفاعلات اليومية وأن ينقلوا مقاصـدهم؟ (مقداري وايزد دوسـت، ۱۳۹۶ش: ۱۹۶) لا شـك أن التواصـل هو أمر يجب على

المشـاركين فيه التعاون مع بعضـهم البعض، ولكن يجب أن تكون هناك أيضًـا أرضـية مشـتركة في هذا الصـدد. "يرى غرايس أن المشـاركين يكيّفون أنفسـهم مع متطلبات مبادئ التعاون؛ ولكن إذا لم يتعاونوا مع هذه المتطلبات، فإن لذلك سـبب يجب على المستمع أن يفهمه".(هرمان، ٢٠٠٥م: ١٧٥).

مبادئ التعاون الأربعة في المحادثة عند غرايس:

تتشـكل نظرية غرايس من أربعة أجزاء أو أربعة قواعد رئيسـية، وتحتوي كل من القواعد الأولى والثانية والرابعة على بنود فرعية، ليصبح المجموع تسع قواعد، وهي كما يلي:

١- **قاعدة الكمية (quantity)**: والتي تشير إلى نقطتين؛ أولاً المشاركة **(contribution)** في الحوار يتطلب تقديم المعلومات من حيث الكمية بما يتناسب مع أهداف الحوار، وثانياً، عدم إدخال معلومات أكثر أو أقل من اللازم في الحوار.

٢- **قاعدة الكيفية أو الصدق (quality)**: كن صادقاً في حوارك بهدف أن: الف) لا تقل شيئاً تؤمن بأن ذلك خطأ وغير صحيح**(false accusatinon)**. ب) لا تقل ما ليس لديك دليل كاف **(evidence)** عليه.

٣- **قاعدة الملاءمة (relevance)**: ويجب أن يكون الحديث بين الطرفين بطريقة ملاءمة مع (الموضـوع والموقف) وتجنب الدخول في مواضيع هامشية وخارجة عن الموضوع.

٤- **قاعدة طريقة العمل (manner)**: تقول هذه القاعدة؛ عند المشـاركة في الحوار، يجب عليك التحدث بوضـوح بعبارة أخرى: الف) تجنب استخدام الكلمات الغامضة **(obscure)**. ب) لا تستخدم جمل غامضة وساخرة **(ambiguous)**. ج) تحدث بإيجاز وبشـكل مفيد **(briefly)**. د) الحديث لا بد أن يدور حول محور واحد وبشـكل منتظم. (المبادئ المقتبسة من: محمودي ومظفري، ١٤٠٠ش: ٢١٢-٢١٣؛ غرايس، ١٩٧٥م: ٤٥-٥٦)

تتضمن نظرية غرايس فكرتين أساسيتين حول السياق التواصلي والحواري: **أولاً**: أن الأفعال الكلامية تتم وفقًا لقواعد ومبادئ خاصة بالمحادثة. **ثانياً**: أن ما يتم استيعابه أو فهمه ولكنه لم يُقال صراحة، هو ناتج عن الالتزام أو التجاوز الظاهري لهذه القواعد (تشابمان ٢٠٠٩م: ٦٧-٦٨).

تجاهل القواعد الأربعة

وبحسـب غرايس، فإنه على الرغم من القواعد الأربع التي تتحكم في الحوار، إلا أن هذه القواعد لا تزال يتم تجاهلها في جميع الحوارات اللفظية سواء عن قصد أو عن غير قصد من قبل أطراف الحوار، بحيث أنهم في بعض الأحيان يتجاهلون إحدى القواعد تماماً أو يسـتخدمون واحدة منها فقط، وأحياناً يتجاهلون القواعد عن قصـد؛ لكن يجب أن نعلم أن أي تجاهل للقواعد الأربع (الكيفية والكمية والملاءمة والطريقة) سيجعل المخاطب الهادف والدقيق ينساق نحو البحث عن معنى ثانوي، وفي هذه الحالة يفهم المخاطب المعنى المقصود من المتكلم حسب الظروف والعوامل المحيطة، وهذه هي الرسالة الضمنية أو التلميحية **(impicature)**؛ يعني الفرق القول والمعنى الذي ينقسـم إلى قسـمين هما؛ المعنى التقليدي(يرتبط بمسـتوى الكلمات ويتم فهم معناها من الكلمات نفسـها) والمعنى الحواري(وهي نتيجة مخالفة قواعد الحوار، وفهم معناها يعتمد على السـياق الخارجي للكلام والتوافقات اللغوية المشـتركة بين المتكلم والمخاطب)؛ وما يقصـده غرايس هو المعنى الضـمني للحوار. أنظر إلى هذا الحوار: جابر: هل بقي شـيء من طبق الليلة الماضـية؟ فاطمة: سـأقوم بإعداد طبق جديد. في هذا المثال، من الواضـح أنه لم يبق شـيء من طبق الليلة الماضـية وأن المخاطب ليس لديه أي مشـكلة في فهم الموضـوع ويعرف أن طبق آخر سـيتم طهيه. والجملة الأولى، بالإضـافة إلى المعنى الصـريح بعدم بقاء طعام من وجبة الليل، تحمل أيضـاً المعنى الضـمني لأوامر للقيام بطهي الطعام؛ كما تجدر الإشـارة إلى أنه على الرغم من أننا نشـهد في بعض الأحيان تجاهل القواعد الأربعة بشـكل واعي في الحوار، إلا أن ذلك لا يعطل وظيفة الارتباط والملاءمة؛ لأنه

على الرغم من أن المتكلم في الظاهر قد تجاهل القواعد، إلا أنه تأكد من استنتاج المعنى الضمني للكلمة من قبل مخاطبه؛ ولذلك يحتاج المخاطب في بعض الحالات لمزيد من الجهد لفهم المعنى الضمني، مثل الجمل؛ الكناية، الفكاهة، الاستعارة، التشبيه وغيرها، التي لا تتبع فيها القواعد. ولذلك غرايس يذهب إلى رأي يعتقد فيه بأنه إذا خالف أحد قواعد الكلام الأربعة، تحصل نتيجة ذلك الاستعارة ويستنتج المخاطب أن نية المتكلم تختلف عما قاله.

الإطار التحليلي

دراسة القواعد الأربع غرايس في قصة النبي موسى (ع) في القرآن

وقبل الدخول في الدراسة والتحليل، لا بد من الإشارة إلى بعض النقاط؛ أولاً، قد أتخذت قصة موسى (ع) في هذا البحث كنص روائي، لأن (القرآن هو أغنى نص أدبي في اللغة العربية ويُدرس بطريقة أدبية كغيره من الكتب الأدبية) (مهدوي‌راد وآخرون،۱۳۹۱ش: ۷۶). ثانياً، حسب تعريف الحوار، فهو يعني الحديث وتبادل الأفكار والآراء بين الأفراد.(ميرقادري، ۱۳۸۶ش: ۴۶۸) وأن نظرية القواعد الأربع لغرايس هي لدراسة حوار بين شخصين، ففي هذا البحث، ستتم دراسة الحوار بين موسى (ع) والآخرين التي تتسم بالتماسك والقوة فقط وجرى تجاهل وغض البصر عن الحوارات الأخرى مثل المونولوجات الداخلية والحوارات أحادية الجانب دون رد واضح. كما للقيام بدراسة وتحليل أفضل وأدق، يتم أولاً تصنيف الروايات في السور ذات الصلة، ثم يتم تحليل الحوارات في كل منها من حيث كيفية تطبيق قواعد الحوار:

الف) حوار النبي موسى(ع) مع فرعون والإعلان عن نبوته، وطلب فرعون من موسى(ع) لاثبات نبوته ومعركته مع السحرة (الأعراف/ ۱۰۴-۱۲۶)

تبدأ الآيات بذكر جانب من قصص النبي موسى عليه السلام، وقد خُصّ بالذكر منها مجيئه إلى فرعون ومخاطبته إياه برسالته التي جاء بها من عند الله من أجل تخليص بني إسرائيل من العذاب، وما أيده الله تعالى به من آيتين عظيمتين ليلة الطور. وهذه الحادثة هي محور هذه الآيات الكريمة. ثم يُشار باختصار إلى فترة إقامة موسى عليه السلام في مصر بين بني إسرائيل ومساعيه في إنقاذهم، وما أنزله الله من الآيات والبلايا على قوم فرعون حتى تحقق وعد الله ونجّى بني إسرائيل. ويتبع ذلك ذكر قصة نزول التوراة، وما تخللها من عبادة بني إسرائيل للعجل. ثم تُسرد بعد ذلك مجموعة من القصص المتفرقة المتعلقة ببني إسرائيل، والتي تتضمن دروساً وعِبَراً لمن أراد الاتّعاظ والاعتبار. (طباطبايي، ۱۴۱۷ش: ۸/ ۲۱۰)؛ ففي حوار هذا الجزء، هنالك عدد من المخالفات فيما يخص تطبيق القواعد الأربعة:

۱) في الحوار بين النبي موسى (ع) وفرعون، وبحسب أجواء المحيطة بالحوار، كان ينبغي على النبي موسى (ع) أن يزود فرعون بمزيد من المعلومات عند التعريف بنفسه، كما أن سيرة الأنبياء الآخرين والقبول بوجودهم من قبل الناس ولا سيما الحكام يُعد أمراً صعباً، ولذلك فإن موسى (ع) دون مراعاة قاعدة الكمية والكيفية، أي إعطاء معلومات كافية ومثبتة، فقد أكتفى بقول جملة قصيرة وهي: ﴿**وَقَالَ مُوسَىٰ يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ** ﴾(الأعراف/۱۰۴)؛ إن الهدف من الطريقة التي قدّم بها موسى عليه السلام نفسه لفرعون بكل جرأة ووضوح، بوصفه رسولًا من "رب العالمين"، إنما هو التأكيد على أن فرعون، على الرغم من ادعائه الألوهية، هو كذلك خاضع لهداية رب العالمين وسلطانه. فقد كان فرعون يدّعي الربوبية بقوله: ﴿**أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ**﴾، ومن ثم فإن تعريف موسى عليه السلام بنفسه من خلال رسالته الإلهية يأتي تمهيدًا لبيان الغاية التي أُرسل من أجلها. كما أن وصفه لله تعالى بـ"رب العالمين" يُعدّ أبلغ ردٍ على العقائد الوثنية التي كانت تقوم على تعدد الأرباب، إذ يرى أتباعها أن لكل قوم، أو لكل مظهر من مظاهر الكون، ربًّا خاصًّا. فجاء هذا التوصيف ليُظهر شمولية ربوبية الله وتفرّده، في مقابل التصورات المجزأة للربوبية التي

تبناها الوثنيون.وربهم: ﴿**أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلى**﴾. (طباطبايى، ١٤١٧ق: ٨/ ٢١٢) وفيما بعد، كان من المتوقع أن يقدم النبي موسى (ع) المزيد من الإيضات حول اختياره من قبل الله عز وجل ورسالته تجاه بني إسرائيل والتي تؤدي إلى توجيه فرعون وهدايته، إلا أن لغة التعميم عند النبي موسى(ع) وبعبارة أخرى تجاهل قاعدة الكمية، يجعل فرعون يتلقى معلومات أقل من المعتاد من قبل موسى (ع) ونتيجة لذلك لا يقبل كلامه ويرفضها، ويقول: ﴿ **قَالَ إِنْ كُنْتَ جِئْتَ بِآيَةٍ فَأْتِ بِهَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ**﴾ (الاعراف/١٠٦) قول فرعون: ﴿**إِنْ كُنْتَ جِئْتَ بِآيَةٍ فَأْتِ بِهَا**﴾ ، يتضمن في صدره تعليقًا على صدق دعوى موسى عليه السلام؛ إذ إن مجيئه بآية حقيقية هو في حد ذاته تصديق لادعائه الرسالة، لأن الإتيان بالمعجزة دليل على صدق النبوة. غير أن صيغة الشرط في ختام الآية تفيد معنى التعريض والتشكيك؛ فهي تشير إلى أن فرعون لم يكن يعتقد في صدق موسى عليه السلام، بل خاطبه بما يُشبه التحدي المشوب بالإنكار، وكأنّه يقول: "إن كنت تزعم أنك جئت بآية فهاتها، مع أنني لا أظنك صادقًا في هذا الادعاء". وبهذا يظهر أن تكرار الشرط في ظاهر الآية ليس من باب التكرار اللفظي الخالي من الدلالة، بل يحمل في طياته اختلافًا دقيقًا في المعنى والسياق النفسي للكلام، يجمع بين ظاهر التسليم وباطن الإنكار. (طباطبايى، ١٤١٧ق: ٨/ ٢١٣)

ووفقاً للقاعدة الثالثة، وهي التي تسمى بقاعدة الملاءمة ويجب على المتكلم أن يتكلم فيما يتعلق بالموضوع، كان من المتوقع أن يتكلم فرعون رداً على كلام النبي موسى (ع) فيما يتعلق بحجرة بني إسرائيل، لكنه طلب من النبي موسى (ع) أن يأتيه بمعجزة. لكن يشير الى هذه القضيه فى آيات الآخرى للقرآن الكريم و هى آيه ٤٧ سوره طه ﴿**فَأَرْسِلْ مَعَنا بَنِي إِسْرائِيلَ وَ لا تُعَذِّبْهُم**﴾ إنّ هؤلاء الذين يعيشون تحت وطأة الاضطهاد والاستعباد والذلّ والقهر، غالبًا ما يُسلبون القدرة على تفعيل إرادتهم الحرّة، بما تقتضيه من قدرة على الاختيار وتقرير المصير. هذا الواقع يُفضي إلى حالة من التبلّد والانكماش والاستسلام، حيث يغيب عنهم التفكير في إمكان التغيير، نتيجة اعتقاد راسخ بأنّ الظلم قدرٌ محتوم وقضاءٌ لا يُرد، بل هو ــ في تصوّرهم ــ تعبير عن إرادة إلهية لا سبيل إلى منازعتها. وقد جاءت الرسالات الإلهية، وفي طليعتها رسالة الأنبياء، لهدم هذا التصور وتحرير الإنسان من واقع الاستضعاف والاستعباد، وتمكينه من ممارسة حريته، وتفعيل طاقته، والتحول من كائن سلبي خاضع لإرادة الآخرين إلى فاعلٍ يمتلك إرادته الحرة القوية. ومن هذا المنطلق، جاء موقف النبي موسى عليه السلام حين طلب من فرعون أن يُطلق سراح بني إسرائيل ويكفّ عن اضطهادهم، ليفسح لهم المجال للتصرف بشؤون حياتهم، في استقلال وكرامة. ففي هذا التحرير تعطيلٌ عمليّ لسلطان فرعون، إذ إنّ قوة المستكبرين لا تنبع من ذواتهم، بل ترتكز في الأساس على ما يُقدّمه لهم المستضعفون من طاقات يُسخّرها الظالمون لصالحهم، حتى يُستخدم المظلوم أداةً في يد الظالم ضد نفسه وضد الآخرين. وقد تكمن المعضلة الكبرى في ترسيخ شعور دائم بالمظلومية، وهو شعور يُعمّق الإحساس بالعجز ويُجمّد إرادة الفعل، فيُكرّس واقع الاستسلام ويرسّخ القبول بالواقع القائم. ومن هنا، فإن تحرير هؤلاء يتطلب قطيعةً مع هذا الجو النفسي والفكري، وتوعيةً بحقيقة أنّ الطغاة لا يمتلكون قوة ذاتية، بل يستمدّونها من خضوع الآخرين لهم. فإذا أدرك المستضعفون هذه الحقيقة، واستعادوا وعيهم وإرادتهم، أمكنهم أن يخرجوا من أسر الاستسلام، ويبدأوا بالتفكير الجاد في مشروع التغيير والثورة على الواقع المفروض.(علّامه فضّل الله، ١٤١٩ق: ١٠/٢٠٢)

٢) حوار موسي (ع) والساحرين مع فرعون: بعد أن أظهر النبي موسى (ع) معجزاته، بدأ كبار القوم والسحرة يتحدثون مع فرعون، ولكن على الرغم من أنهم يعرفون جيداً من هو النبي موسى (ع)، إلا أنهم يخالفون قاعدة الكيفية، ويتهمون النبي موسى(ع) بالكذب وأنه ساحر دون دليل يذكر، وأنه يريد أن يخرجكم من مدينتكم. وفيما بعد يتجاهلون قاعدة الكيفية مرة أخرى ويقدمون معلومات كاذبة لفرعون ويقولون إن النبي موسى (ع) يريد أن يعيث في البلاد فساداً، ويقترحون إحضار السحرة لمواجهة النبي موسى (ع)، إنما صدر هذا القول من جماعة الملأ على سبيل التشاور مع فرعون، ومحاولة تبرير موقفهم الجماعي تجاه ما أبداه موسى عليه السلام من آيات. فقد سعوا من خلال هذا الخطاب إلى استنباط مخرج اعتذاري لأنفسهم يُسوّغ رفضهم

لحججه، فعمدوا إلى وصفه بأنه ساحرٌ عليم بالسحر، زاعمين أنه أراهم ما لم يألفوه من قبل من صنوف الخدع التي تُنسب إلى أعمال السحرة. ويُفهم من السياق أن هذا الموقف لم يكن موقف بعضهم فحسب، بل كان معبّرًا عن رأي جماعي لأهل مجلس فرعون، بمن فيهم فرعون نفسه، إذ يظهر من مواضع قرآنية أخرى، كقوله تعالى: ﴿**إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ**﴾، أن فرعون شاركهم هذا التوصيف، مما يدل على توافق عامّ بينهم على نفي الرسالة ونسبتها إلى السحر، كوسيلة لتقويض أثر دعوة موسى عليه السلام في نفوس الناس.(ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۸/ ۲۲۸) وافق فرعون على دعوة السحرة لمواجهة موسى عليه السلام، وعندما طلبوا منه مكافأة على انتصارهم المتوقع، كانوا يدركون جيدًا أهمية اللحظة التي يمر بها فرعون، حيث وجدوا في هذه الأزمة فرصة سانحة لاستثمار حاجته الملحّة إليهم في مواجهة تهديد وجودي يهدّد عرشه وسلطانه. ومن ثمّ، لم يكتفِ السحرة بطلب أجرٍ معتاد كما في الحالات العادية، بل طمحوا إلى نيل امتيازات استثنائية تتجاوز المألوف. وقد أجابهم فرعون إلى طلبهم، بل وعدهم بما هو أعظم من ذلك، إذ قال: ﴿**إِنَّكُمْ لَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ**﴾، أي ضمن الدائرة المقربة من البلاط الملكي، في موقعٍ أرفع مما كانوا عليه سابقًا، وهو ما يكشف عن حجم الرهان الذي وضعه فرعون على هذه المواجهة، واستعداده لبذل الامتيازات في سبيل حفظ سلطانه. (صادقی تهرانی،۱۳۶۵ش: ۱۱/ ۲۴۹) يجيب فرعون: ﴿**قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ لَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ**﴾ قال فرعون: نعم! و(بالإضافة إلى ذلك) ستكونوا قريباً من المقربين(إلى جواري) إلي. ففي واقع الأمر أن جواب فرعون غامض لأنه يريد بإخفاءه، أن يزيد أجر السحرة في هزيمة موسى (ع) نظراً لجهودهم. ولما هُزم السحرة وظهر تقدم أتباع موسى (ع) شعر الزعماء وكبار القوم بالخطر منهم، ولذلك عبر مخالفة قاعدة الكيفية، أتهموا النبي موسى (ع) وأتباعه، بالكذب بهدف انتشار الفساد، مما جعل فرعون يتجاهل قاعدة الملاءمة ويصدر أوامره بالسيطرة على النساء وقتل الصبيان، وهذا في حين أنه وفق قاعدة الملاءمة كان ينبغي أن لا يتكلموا خارج حدود الموضوع الذي كان يدور بينهما، وحوارهم لا بد أن يتناسب مع الموضوع المطروح بينهم وهو قبول نبوة موسى(ع) وتكليف بني إسرائيل إليه.

۳) آيات ۱۱۵ تا ۱۲۶﴿قالُوا يا مُوسى إِمَّا أَنْ تُلْقِيَ وَ إِمَّا أَنْ نَكُونَ نَحْنُ الْمُلْقِينَ (۱۱۵) قالَ أَلْقُوا فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَ اسْتَرْهَبُوهُمْ وَ جاؤُ بِسِحْرٍ عَظِيمٍ﴾ (۱۱۶) إنَّ تخيير السحرة لموسى عليه السلام في أن يبدأ هو بالإلقاء أو أن يبدؤوا هم، يُعدّ نوعًا من الأدب الحسن الذي راعوه في مقام المواجهة، على نحو ما يجري بين أهل الصنائع عند التلاقي، كحال المتناظرين قبل الدخول في الجدل، أو المتصارعين قبل الشروع في النزال. ويُفهم من قولهم: ﴿**وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ نَحْنُ الْمُلْقِينَ**﴾ ما يدلّ على رغبتهم الخفية في أن يبدؤوا هم بالإلقاء، ويتأكد هذا المعنى من تأكيد ضميرهم المتصل بالضمير المنفصل، ومن تعريف الخبر، بل ومن إقحام ضمير الفصل الذي يفيد مزيدًا من التخصيص وقد أجابهم موسى إلى ما رغبوا فيه، لا عن ضعف، بل عن استخفافٍ بشأنهم، وعدم مبالاة بسحرهم، وثقةٍ راسخة بما كان عليه من التأييد الإلهي، ويقينٍ بأن المعجزة الإلهية لا يمكن أن تُغلَب بالسحر أبدًا. أما سحرهم، فقد كان مجرّد خداع لحواس الناس، أروه لهم بأساليب الشعوذة والحيل البصرية، فخيّل إليهم خلاف الحقيقة، كما أشار القرآن الكريم في موضع آخر بقوله تعالى: ﴿**يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى**﴾، وهو ما يؤكد أن تأثير سحرهم لم يتجاوز حدود الوهم البصري، دون أن يغيّر من الواقع شيئًا. (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۲/ ۱۴۰) فيما يتعلّق بكيفيّة مواجهة السحرة للنبيّ موسى (عليه السلام)، تُظهر الآيات الكريمة بجلاء التزامًا بمنهجيّة الاتّساق والارتباط الموضوعي بين موسى (عليه السلام) والسحرة. فقد رُوعي فيها مبدأ المجاورة الدلالي، من حيث مناسبة السياق الحواري وتكامل العناصر الموضوعية. ويُلاحظ غياب الألفاظ الغامضة، والابتعاد عن الإطناب والتعميم، ما يُضفي على الخطاب قدرًا عاليًا من الدقّة والوضوح.

يمتاز هذا الحوار ببنية خطابية محكمة وتنظيم منطقي متماسك، يتجلّى في ترتيب الأقوال وتتابع الأفعال، بحيث تسير الأحداث وفق تسلسل منهجي يُعزّز فهم القارئ ويعمّق استيعابه و من جانب آخر، فإنّ السحرة، بوصفهم أهل اختصاص وخبرة في هذا

الميدان، أقرّوا فورًا بأنّ ما أتى به موسى (عليه السلام) لا يمكن أن يُنسب إلى السحر، بل هو معجزة خارقة للعادة. وقد انعكس هذا الإدراك الفوري في قول الحقّ تعالى: "﴿**وأُلقي السحرة ساجدين**﴾ (١٢٠)، تلاه إعلانهم الإيمان المباشر دون تردّد أو نقاش مطوّل، كما ورد في قوله تعالى ﴿**قالوا آمنا بربّ العالمين**﴾ (١٢١).يتجلّى في هذا المقطع التزام واضح بمبدَئَي الترابط المنطقي والمنهجية الواضحة في عرض الفكرة، حيث اختيرت العبارات بعناية لتكون موجزة ودالّة، دون استطراد لفظي أو زخرفة بيانية لا داعي لها، ممّا يعزّز الجانب الإقناعي والبلاغي للنصّ القرآني.

٤) الحوار الأخير بين النبي موسى (ع) وبني إسرائيل: بعد نجاتهم من الغرق وعبورهم البحر بقيادة النبي موسى (عليه السلام)، واجه بنو إسرائيل موقفاً يعكس استمرار آثار البيئة الثقافية والدينية التي نشأوا فيها في ظل الحكم الفرعوني. فقد ورد في النص القرآني﴿ "**وَجاوَزْنا بِبَنِي إِسْرائيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلىٰ قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلىٰ أَصْنامٍ لَهُمْ ۚ قالُوا يا مُوسىٰ اجْعَلْ لَنا إِلٰهاً كَما لَهُمْ آلِهَةٌ ۚ قالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ**"﴾(الأعراف/ ١٣٨). هذا الطلب يعكس انزلاقًا نحو الانحراف العقائدي المبني على التقليد والافتتان بالمظاهر الدينية الظاهرة للآخرين، دون إدراك لمعنى التوحيد الذي تجلى لهم عملياً من خلال النجاة الإعجازية. إن تعبير موسى (عليه السلام) بـــ *"إنكم قوم تجهلون"* ليس مجرد رفض سطحي، بل هو حكمٌ نقدي يحمل في طياته إدانة للمنهج الفكري الذي يتبع الرغبة الجمعية دون تحقق أو برهان. ويكشف هذا الموقف أن النبي موسى كان يعي جيداً خطورة تحكيم رأي العامة عندما ينفصل عن المرجعية العقائدية الصحيحة، وهو ما يؤسس لقاعدة مركزية في الفكر الرسالي مفادها أن الأغلبية لا تشكّل بالضرورة معيارًا للحقيقة. وبحسب الدراسات التحليلية للنصوص الحوارية في هذه المرحلة من سيرة موسى (عليه السلام)، يمكن رصد ما لا يقل عن عشر مخالفات منهجية تتصل بالخطاب الصادر عن بني إسرائيل وبعض النخب القبطية المحيطة بفرعون. أبرز هذه المخالفات تتعلق بخرق قاعدة *"المنهجية البرهانية في الحوار"* ، حيث يُلاحظ استخدام الحجج العاطفية، وترويج معلومات غير موثقة، وأحيانًا الكذب الصريح لتحقيق مكاسب سياسية أو دينية. وقد تمحورت هذه السلوكيات بشكل خاص لدى كبار القوم وأشرافهم الذين كانوا يرون في الرسالة التوحيدية تهديدًا مباشرًا لمصالحهم الطبقية والسلطوية. إن دراسة هذه المرحلة تكشف عن صراع مزدوج: داخلي يتمثل في تذبذب عقيدة بني إسرائيل، وخارجي يتمثل في المقاومة المؤسسية للنخبة الفرعونية. ويُعد موقف النبي موسى (عليه السلام) نموذجًا للقيادة الرسالية الواعية، التي لا تخضع لمزاج الجماهير ولا لإملاءات السلطة، بل ترتكز على مبادئ عقلانية وتوحيدية صارمة. (طبرى،١٤١٢ق: ٩/ ١٣٨؛ طوسى، ١٣٧٩ق: ٤/ ٢١٢)

القاعدة	موسى(ع)	فرعون	القادة والأشراف	الإجمالي
الكمية	٢	٠	٠	٢
الكيفية	١	٠	٣	٤
الطريقة	١	١	٠	٢
الملاءمة	٠	٢	٠	٢

ب) دخول النبي موسى (ع) إلى المدينة والدفاع عن شيعته في القتال مع أحد من آل فرعون، خروج موسى (ع) من المدينة ودخوله مدين ولقاءه بنات شعيب(ع) ومكوثه عند شعيب(ع)، دخول موسى(ع) المدينة وحديثه مع فرعون وأعوانه (قصص/۱۵-۳۸) وفي الجزء الثاني من قصة موسى (ع) نرى عدة أمثلة لمخالفة القواعد الأربعة، وهي على الترتيب التالي:

۱) دخول موسى(ع) إلى مدين وحديثه مع بنات شعيب(ع) وبقائه في تلك المدينة عشر سنوات: و لما ورد موسى ماء مدين وجد على الماء جماعة من الناس يسقون أغنامهم و وجد بالقرب منهم مما يليه امرأتين تحبسان أغنامهما و تمنعانها أن ترد المورد فإن موسى (ع)، دون النظر إلى قاعدة الطريقة، بدلاً من طرح أسئلته الذهنية الدقيقة مثل؛ لماذا لا يدعون الغنم تأتي لتورد من الماء ولماذا لم يرافق الغنم رجلاً، فيقول بصيغة الاستفسار والتساؤل فقط: ما خَطْبُكُما؟ وكان ينبغي على بنات شعيب(ع) ألا يكثرن من إبداء المعلومات عملاً بقاعدة الكمية، لكنهن لا يفعلن ذلك، ويقومن بإعطاء معلومات كثيرة في الرد على النبي موسى (ع) بهدف إظهار حجبهن وعفتهن وأنهن مظلومات من الناس، فيقولن: نحن لا نسقي أغنامنا حتى ينتهي الرعاة من سقي أغنامهم، أي هذه هي عادتنا، وأبونا رجل كبير في السن، لا يستطيع أن يكون مسؤولاً عن سقي الأغنام بنفسه، ولذلك نحن نفعل هذا (قصص/ ۲۳-۲۷) (طباطبايى، ۱۴۱۷ق: ۱۶/ ۲۵) وبعد هذه الحادثةفي الآية ۲۶ من سورة القصص، تتوجّه إحدى ابنتي شعيب (عليه السلام) إلى والدها بعبارة موجزة ذات دلالة عميقة قائلة: ﴿**يا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ**﴾، وهي عبارة تتسم بالإيجاز والبلاغة، لكنها لا تخلو من قدر من الغموض الاصطلاحي، لا سيما في استخدام مفردة "استأجره"، التي قد تبدو للوهلة الأولى مخالفة لقاعدة بيانية تشير إلى تجنّب الألفاظ ذات المعاني الملتبسة أو غير الدقيقة في السياق. فإذا كانت ابنة شعيب تقصد بطلبها مجرد استئجار موسى (عليه السلام) لرعي الأغنام، فإن اختيارها لمفردة تحمل في أصل معناها دلالة على الخلافة العامة والوكالة في الأمور، يبدو مفرطًا في الإطلاق، ويتجاوز ما تقتضيه المناسبة الظاهرة. ومن جهة أخرى، يظهر في كلامها نوع من التعميم في التوصيف، إذ تصفه بصفتي "القوة" و"الأمانة" دون تقديم دليل تفصيلي مباشر، مما قد يُعدّ تجاوزًا لقاعدة أخرى تقتضي تجنّب التعميم المطلق. غير أن ما يظهر من ظاهر السياق لا يُنقص من حكمة عبارتها، بل يضفي عليها بُعدًا جامعًا ومكثّفًا؛ إذ جمعت في كلمتين اثنتين أهمّ ما يُشترط فيمن يُعهد إليه أمر من الأمور، وهما الكفاية في الأداء (القوة)، والضمانة الأخلاقية (الأمانة). ولذا، فإن هذا الوصف المختصر ـ كما يرى بعض المفسرين ـ لا يحتاج إلى زيادة أو تفصيل، لأنّ من جمع بين هاتين الصفتين فقد كفلت له حسن الإدارة وحُسن التصرف، وتم الاطمئنان إليه في تدبير الشأن الموكول إليه.(زمخشرى، ۱۴۰۷ق: ۳/ ۴۰۳) هذا على الرغم من أنها رأت من النبي(ع) بعض الأمور جعلتها تتخذ هذا القرار. ولذلك، أرادت أن تجعل والدها ينتبه لقرارها المنطقي والبعيد عن المشاعر والأحاسيس. ويحضر النبي موسى(ع) عند شعيب(ع)، والمأمول هو أن يقوم شعيب(ع) وفق قاعدة الكمية بالتمهيد لحديثة حول صلب الموضوع، لكنه لم يفعل، وفي حالة من الشك والغموض الذي يسبب غموض في الكلام يطلب من النبي موسى(ع) أن يستأجره لمدة ثماني أو عشر سنوات. ومرة أخرى يتجنب أن يجعل كلامه يتسم بالقطعية واليقين، وأن أي واحدة من ابنتيه سيعطيها له مقابل قبول الطلب، بينما وفقا لقاعدة الكمية، يجب على شعيب(ع) أن يقدم معلومات كافية عن هذا العرض للنبي(ع). ووفقاً لجملة ﴿**سَتَجِدُنِي إِنْ شاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ**﴾ في الآية ۲۷، تتجلّى معاني حسن المعاملة واللين في الجانب، والوفاء بالعهد، إذ يعبر النبي موسى عليه السلام عن موقفه بأسلوبٍ يتسم بالورع والتواضع في قوله: ﴿**إِنَّكَ لَنْ تَجِدَ مِنْ وَرائِي مَلْجَأً**﴾، مع استثناءٍ يحمل مدلول التبرك والتوكّل على الله تعالى، حيث يُفوض أمر صلاحه إلى توفيق الله ورحمته. إن مراد شعيب عليه السلام من هذا الاستثناء ليس تعليق صلاحه على مشيئة الإنسان، بل على مشيئة الله سبحانه وتعالى، بمعنى أنه إذا شاء الله عز وجل أن يجعل موسى صالحًا ومؤيدًا، فسيتم له ذلك، وإن شاء أن يبتليه أو يبعد عنه الصلاح، فذلك جزء من حكمته الإلهية التي لا تخضع للمقاييس الدنيوية. ومن ثم، فإن التعليق على صلاح موسى بمشيئة الله

تعالى هو تعبير مناسب للمقام، يُبرز التواضع والاعتماد على التدبير الإلهي، وهو ما يُفسّر استثناء شعيب عليه السلام في قوله، دون إرجاع الأمر إلى عوامل بشرية أو قوى مادية، لأن ذلك لا يليق بحقيقة الأمر وأصول العقيدة التوحيدية. (آلوسي، ١٤١٥ق: ١٠/ ٢٧٧) يمكن القول بأن السبب في عدم تقديم شعيب(ع) تفسيرات شاملة للنبي(ع) هو أن شعيب(ع) نفسه واثق من كفاءته في اتخاذ القرارات وإسناد الأمور إلى الآخرين، ويتوقع قبول ذلك من موسى (ع). وفي رد النبي موسى(ع) على شعيب(ع) في الآية ٢٨، هنالك نصيب أقل للنبي موسى(ع) ولا يتحدث عن القرار والعمل الذي يريد القيام به، وهو ما يعد مخالفة لقانون الكمية، فهو يكتفي بمثل هذا الرد الذي أن دل فهو يدل على الاحترام والقبول الذي لديه تجاه شعيب(ع) وسلوكه: فقال موسى (ع) (لا بأس) فيكن هذا الاتفاق بيني وبينك، فبطبيعة الحال قبلت أحد هذين الأمرين، فلا ظلم علي (وأنا حر في اختياره). والله شاهد على ما نقول.

٢) عودة موسى(ع) إلى المدينة والحديث مع فرعون وأعوانه: ﴿**فَلَمَّا جاءَهُمْ مُوسى بِآياتِنا بَيِّناتٍ قالُوا ما هذا إِلَّا سِحْرٌ مُفْتَرىً وما سَمِعْنا بِهذا فِي آبائِنَا الْأَوَّلِي**﴾ (قصص/ ٣٦) فلما جاءهم موسى(ع) بآياتنا البينات قالوا ما هذا إلا سحر مفترى، وما سمعنا من آبائنا مثل هذا قط. و الآيات البينات هي خوارق العادات التي أظهرها، أي جاءهم بها آية بعد آية في مواقع مختلفة، قالوا عند كل آية (ابن عاشور، ١٤٢٠ق: ٢٠/ ٥٦) و واضح من مجمل الآية وظاهرها أن فرعون وأعوانه تجاهلوا قاعدة الكيفية في حديثهم، بحيث كان في كلامهم كذب ولا دليل على الاستدلال فيه: فهم لأن الفترة الممتدة بين بعثة النبي موسى (ع) والنبي الذي كان قبله، أي إبراهيم (ع) طويلة، وأسلافهم لم يعترفوا بالأنبياء، فقد كانوا يتهمون النبي موسى (ع) بالكذب وأطلقوا على معجزاته بأنها ليست سوى سحر وشعوذة. ودون أن يكون لهم استدلال أو اهتمام بالرسل السابقين وشرائعهم كنبي الله نوح وهود وصالح وغيرهم، فيقولون إنهم لم يسمعوا شيئاً من أسلافهم عن النبي(ع) الذي سيأتي في المستقبل. ففي الوقت نفسه، أن المتوقع من موسى (ع) أن يرد بشكل أكبر على ذلك في الحوار معهم، ويتجنب التعميم ويعطي فرعون وأعوانه، المزيد من المعلومات الشاملة المتعلقة بإرساله كمبعوث من الله عز وجل ومعجزاته. لكن موسى(ع) دون الاهتمام بقاعدة الكمية، فيقدم معلومات عن نفسه وعن معجزاته لفرعون وأعوانه بطريقة أقل من المعتاد ويجيب عليها بشكل عام: ﴿**مُوسى رَبِّي أَعْلَمُ بِمَنْ جاءَ بِالْهُدى مِنْ عِنْدِهِ وَمَنْ تَكُونُ لَهُ عاقِبَةُ الدَّا إِنَّهُ لا يُفْلِحُ الظَّالِمُون**﴾؛ عندما عبّر معارضو موسى عليه السلام عن تكذيبهم له بقول صريح، مستندين في ذلك إلى ما زعموا أن آباءهم كانوا يعلمونه، ردّ موسى عليهم بمثله، مؤكّدًا صدق دعوته بمعرفة الله تعالى. فقد بيّن لهم أن ما علمه آباؤهم من جانب علم الله لا يساوي شيئًا، إذ أن علم الله هو العلم المطلق والحقيقي. وبذلك، حين تمسكوا بعلم آبائهم كحجة على قوله، تمسك موسى بمعرفة الله تعالى وأخذ بها دليلاً على صدق نبوّته. ومن اللافت أن موسى عليه السلام استند إلى حجته بنفسه، دون أن يُكلّف هارون عليه السلام بهذا الدفاع، مما يبرز قوة إيمانه واعتماده على الحق الذي جاء به. (ابن عاشور، ١٤٢٠ق: ٢٠/ ٥٦) و قال موسى(ع): ربي أعلم بالحقِّ منَّا الذي جاء بالرشاد من عنده، ومَن الذي له العقبى في الدار الآخرة، إنه لا يظفر الظالمون بمطلوبهم. (قصص/ ٣٧) وفي الواقع، فإن غاية موسى (ع) من التحدث بهذه الطريقة هو جعلهم يفهمون أن الله عالم بكل شيء، ولا يخفى على الله حق أو باطل أي منهم. ومن ناحية أخرى، لا يستطيع الكاذب أن يستمر في عمله إلا لفترة قصيرة من الزمن، وفي النهاية ستكشف عن أفعاله وسلوكه، فلا يرى ضرورة لإطالة الكلام والإيضاح الأكثر. كما أن تجاهل قاعدة الطريقة هي طريقة منطقية ومهذبة للغاية للإشارة إلى فشلهم في هذه الدنيا والآخرة. وفيما يتعلق بدراسة القواعد الأربع في سورة القصص والآيات المتعلقة بحوار النبي موسى (ع) مع بنات شعيب(ع) وشعيب(ع) وفرعون وأعوانه، نجد ١١ مخالفة أغلبها تتعلق بقاعدة الكمية وإعطاء معلومات أكثر أو أقل من المعتاد. أما المخالفة الثانية للأصل فهي تتعلق بقاعدة الطريقة التي أهملها المحاورون لأغراض مثل: مراعاة الأدب والأخلاق والحياء وغيرها، وهو ما جعل كلامهم غامض وغير واضح. أما

المخالفة الثالثة فهي قاعدة الكيفية التي تتعلق بفرعون وأعوانه الذين حاولوا مرة أخرى تجاهل ما جاءت به النبوة واتهامهم بالكذب كي لا يضيعوا مصالحهم. في الآية ٣٨ من سورة القصص، يقول فرعون: ﴿**مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَٰهٍ غَيْرِي**﴾، وهو نفي لإله يختص بقومه القبطيين، يملكهم ويدبر أمورهم، خلافًا لما كان معتادًا في عقائد الوثنيين التي تعتقد بوجود آلهة متعددة لكل صنف من المخلوقات، كسماء وأرض، وبر وبحر، وأقوام وأصناف من الحوادث مثل الحرب والسلم والجمال، لكل منها رب خاص به. وكانوا يعبدون من هذه الآلهة ما يهمهم في حياتهم، كعبادة سكان سواحل البحار إله البحر والطوفان وبناءً عليه، يكون مراد فرعون بقوله: «ما عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَٰهٍ غَيْرِي» هو أنه هو الرب المعاشر لقبطيين، لا الإله الذي ادّعى موسى أنه أرسله إليهم. ويؤكد هذا التفسير ما جاء في سياق الآية وما ترتب عليها من قرائن، ومنها قول فرعون أيضًا: ﴿**يا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَٰهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يا هَامَانُ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَلْ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَىٰ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ**﴾ (القصص/٣٨)، حيث يبدو من ظاهر الكلام أنه يشك في كون موسى إلهاً، وليس ينفي علمه بوجود إله غيره. أي أن عبارة فرعون تنفي معرفته بوجود إله غيره، لكنها لا تنفي بالضرورة وجود إله غيره. (طباطبايى، ١٤١٧ق: ٢٢٤/٨) وفي الحوارات المتبادلة في هذا الجزء لا يوجد نموذج يشير إلى تجاهل قاعدة الملاءمة، أي (الحديث بما يرتبط بالموضوع) وقد جرى مراعاة ذلك بشكل صحيح، ولعل السبب هو أن جميع الحوارات في هذا الوقت تتعلق بطلب قبول أو عدم قبول المقترحات التي يتلقاها المتكلم والمخاطب، ولا يبدو من المنطقي ترك مناقشات المقترحات، والمخاطب يتوجب عليه رفض الاقتراح أو قبوله.

القاعدة	موسى (ع)	بنات شعيب(ع)	شعيب(ع)	فرعون وأعوانه	الإجمالي
الكمية	٢	٢	٢	٠	٦
الكيفية	٠	٠	٠	١	١
الطريقة	٢	١	١	٠	٤
الملاءمة	٠	٠	٠	٠	٠

ج) رحلة موسى (ع) مع خادمه، ولقاء نبي الله خضر (ع) والتحدث معه ليرافقه، ومرافقة نبي الله خضر(ع) والسؤال عن الأشياء التي كان يفعلها النبي خضر (ع) (الكهف/ ٦٠-٧٧).

تُعدّ قصة لقاء موسى عليه السلام بالعالِم عند مجمع البحرين، والذي كان مُلهمًا بتأويل الحوادث الواقعة، من المحطات البارزة التي ذكّر اللهُ تعالى بها نبيَّه محمدًا ﷺ في سياق سورة الكهف. وتمثل هذه القصة رابع التذكيرات التي وردت عقب الأمر الإلهي الوارد في مطلع السورة، والذي يحث النبي على الصبر والمضي قدمًا في تبليغ رسالته، وعدم الاضطراب أمام إعراض الناس عن ذكر الله وانشغالهم بزينة الحياة الدنيا. ويُظهر السياق أن اشتغال الناس بمتاع الدنيا ليس إلا تعلقًا بزينة عارضة، ولذة مؤقتة لا تلبث أن تزول، فلا ينبغي أن يُستوحش النبي ﷺ من مظاهر تمتعهم بالحياة الدنيا أو ما يبدو من فوزهم بما يشتهونه، إذ إن وراء هذا الظاهر باطنًا، وفوق سلطتهم الظاهرة على الشهوات هناك سلطة إلهية خفية تحكم مجريات الأمور. ويُفهم من عرض قصة موسى والخضر أن الوقائع الجارية في ظاهرها، والتي قد تبدو محيّرة أو متناقضة مع العدل الإلهي، لها تأويل محجوب سيظهر للناس حينما يُؤذَن

بانكشاف الحجب عند حلول أجل الكتاب. فعندئذ يُوقَظ الغافلون من سباتهم، ويُبعثون لنشأة أخرى مختلفة، كما أشار إليه قوله تعالى: يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق(الأعراف/٥٣) (طباطبايي، ١٤١٧ق: ١٣/٣٣٨)

١) رحلة النبي موسى (ع) برفقة خادمه: المراد قال موسى لِفَتاهُ يوشع بن نون بن إفرائيم بن يوسف عليه السلام فإنه كان يخدمه و يتعلم منه و لذا أضيف إليه، و العرب تسمي الخادم فتى لأن الخدم أكثر ما يكونون في سن الفتوّة (آلوسي، ١٤١٥ق: ٨/ ٢٩٤)عندما ناقش موسى (ع) قرار رحلته مع خادمه وانطلقوا في الرحلة للوصول إلى المكان الذي يقصدونه، كان الخادم قد جلب معه سمكة لقوتهم اليومي، وأثناء الاستراحة، تشتت انتباهم عن السمكة، وعادت السمكة إلى الماء. وبعد أن وصلوا إلى مكان آخر، طلب موسى (ع) من خادمه أن يعد الطعام، فقال الخادم في معرض رده على طلب موسى (ع): هل تتذكر عندما لجأنا (وأخذنا قسط من الراحة) بالقرب من تلك الصخرة، نسيت أن أحكي لك قصة السمكة هناك، وقد أنساني الشيطان قصتها، فقد وجدت السمكة طريقها بأعجوبة فتقدمت نحو البحر وعادت إلى الماء. (كهف/ ٦٣) ويقول موسى (ع): تلك هي الوجهة التي نريدها ونبحث عنها... (الكهف/ ٦٤). فما جاء في قول الخادم، هو وجود الغموض في الحادث الذي حدث﴿**وَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا**﴾ (كهف/ ٦٣)، ويقصد بهذا الجواب والرد ضمناً أنه ليس لدينا طعام نأكله، ولكن قاعدة الكمية قد خرقت، ويوضح ما حدث لطعامهم؛ كيف وجدت السمكة طريقها إلى البحر وبأي صورة؟ وسواء عادت بسبب تأثير الموج أو أن روحاً دبت فيها من جديد وبدأت تتحرك فهذا الأمر أيضاً خارج عن قواعد الطريقة وهو ما جعل لذكلام الخادم غامض. وفيما بعد يخرج موسى (ع) عن الموضوع خلافاً لقاعدة الملاءمة، وكان الحديث يتعلق بالطعام وفقدانه، وهو ما أدركه النبي(ع)، بالنظر إلى ما تلقاه من إلهامات سابقة، فيجد أن المكان الذي كانوا يقصدونه كان هناك والإشارة والدليل على ذلك هو عودة السمكة إلى البحر، فعلى هذا يقول في رده على الخادم: ﴿**ذلِكَ ما كُنَّا نَبْغِ فَارْتَدَّا عَلى آثارِهِما قَصَصاً**﴾ كان ذلك، مكان اللقاء لذا يعودون، ما يجعله يقلل من نصيبه من الحديث هو اصرار النبي موسى (ع) وحرصه على الوصول إلى المكان للقاء النبي خضر(ع)، لذا فهو يعود إلى مكان الذي أخذوا فيه قسطاً من الراحة دون ايضاح أكثر.

٢) اللقاء بالنبي خضر(ع): علم النبي الخضر عليه السلام ليس من قبيل العلم البشري الذي يقوم على الأسباب الواضحة والنتائج القريبة، بل هو نوع من العلم اللدني الغيبي، الذي أطلع الله عليه الخضر بمقدار ما شاء ولحكمة أرادها. ومن هنا، فإنه لا يمكن لموسى عليه السلام مهما بلغ من مقام النبوة والرسالة أن يصبر على تصرفات الخضر الظاهرية التي قد تتعارض مع المنطق العقلي والأحكام الظاهرة. إذ لا بد من إدراك الحكمة الخفية وراء تلك التصرفات، وإلا فإنها ستظل عجيبة تثير الاستنكار وعدم الفهم. وهو ما عبّر عنه موسى بقوله: ﴿**هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا**﴾ (الكهف/ ٦٦)، دلالة على رغبته في الفهم والتعلم من العلم الغيبي الذي يحمل حكمة بالغة لا يدركها إلا الله ورسوله المختار. (سيد قطب، ١٤١٢ق: ٤/ ٢٧٩)وهنا يحاول موسى (ع) بأسلوب الاستفهام أن يجذب انتباه النبي خضر(ع) بمنتهى الأدب واتباع قاعدتي الكمية والطريقة حتى تُقبل صحبته ورفقته؛ لكن النبي خضر (ع) يقول في جوابه: ﴿**قالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا_وَ كَيْفَ تَصْبِرُ عَلى ما لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْراً**﴾ (كهف/ ٦٨-٦٧) و هذا التعبير يعدّ تحذيرًا من الخضر عليه السلام إلى موسى عليه السلام وتنبيهًا لما سيواجهه من تصرفات غريبة ومفاجئة، ليقدم على متابعته بعد إدراك وبصيرة، دون أن يغتر أو يتسرع في الحكم. وليس المقصود منه الإخبار الثابت، بل تحقيق خطورة هذه الأعمال وغرابتها بالغة الوضوح، بحيث يصعب احتمالها حتى على نبيّ مرسل. ولو كان الأمر مجرد خبر محض، لما قبلت منه مراجعة موسى، ولا لجاب موسى بقوله: ﴿**سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا**﴾. وهنا يظهر أصل من أصول التعليم، حيث يقوم المعلم بتنبيه المتعلم إلى عوارض موضوعات العلوم التي سيُلقى بها، خاصة إذا كانت مصحوبة بمشقة، ويزيد في تأكيد ضرورة الصبر من خلال صياغة نفي القدرة على الصبر في صيغة نكرة، مما يعمق معنى الاستحالة. فالمنفي استطاعته الصبر

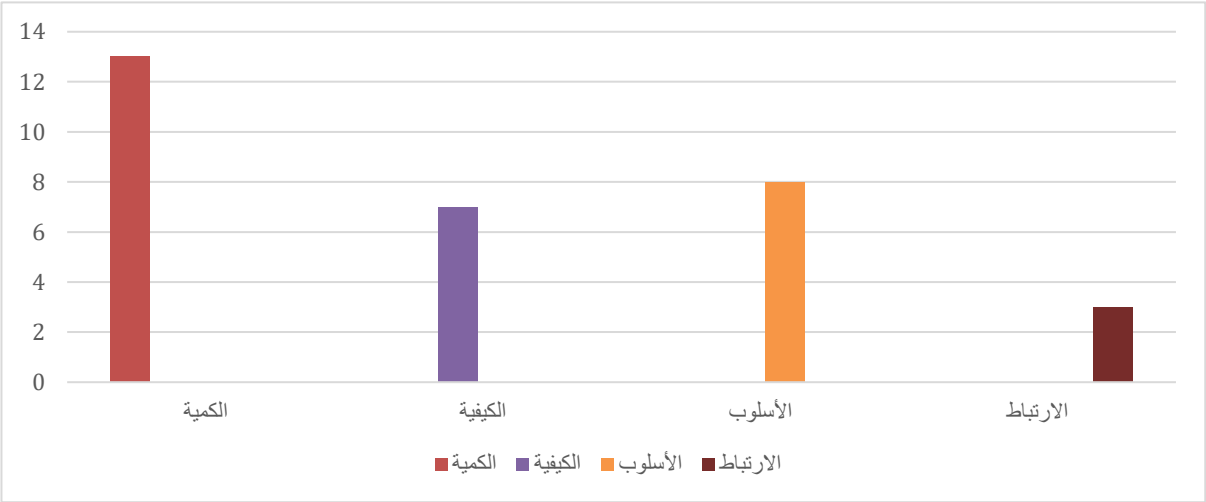
یفید أنه حتی لو بذل جهدًا في الصبر، فلن یقدر علیه، فکان هذا الترکیب البلاغي أبلغ في نفي حصول الصبر مستقبلاً، مع إضافة کلمة "مَعِيَ" التي توضح أن ما یفعله الخضر من أعمال لا یشبه ما یقوم به غیره، وأن احتمال الصبر علیها هو أمر مستبعد تمامًا. (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۱۵/ ۱۰۸) الجواب الأول للنبي خضر(ع) موجز ویتسم بالتعمیم (مخالفة لقاعدة الکمیة) وفیه کلمة غامضة (مخالفة لقاعدة الطریقة) وهي (تَسْتَطِيعَ) أي أنك: لا تستطیع تحمل ما تراه مني في طریقة التدریس، ولا یقصد النبي خضر(ع) أن موسی (ع) لیس لدیه القدرة علی تحصیل العلم، بل لیس لدیه القدرة علی الصمود في وجه طریقة تعلیم النبي خضر(ع)، فیکمل علی الفور نصیبه من الکلام بقاعدة الکمیة فیقول: وکیف تصبر علی شيء لا تعلمه؛ قال موسی(ع): (قالَ سَتَجِدُنِي إِنْ شاءَ اللَّهُ صابِراً وَلا أَعْصِي لَكَ أَمْرا) وقد کان رد موسی(ع) بکامل الأدب ومستمد من قاعدة الطریقة والکمیة والملاءمة، بهدف الحصول علی رضا النبي خضر(ع) لمرافقته؛ ورداً علی النبي موسی(ع)، وللحفاظ علی الاحترام والأدب، یذکر النبي خضر(ع) شروط الصحبة ومرافقته بإیجاز، والتي تعني أیضاً قبول مرافقة موسی (ع) له؛﴿**قالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلا تَسْئَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْراً**﴾ (کهف ۷۰/)

۳) بعد قبول النبي موسی علیه السلام مرافقة الخضر علیه السلام، وفي الآیات من ۷۱ إلی ۷۷ من سورة الکهف، نعلم أنهما اتفقا علی شرط معین ثم شرعا في السیر معًا. وعندما وصلا إلی موضع احتاجا فیه إلی رکوب سفینة، استقلاها معًا. عندئذ، بادر الخضر إلی إحداث خرق في السفینة، وقد یُفهم من هذا الخرق أنه أضر بجدار السفینة بحیث أصبحت معیبة بشکل واضح، مما قد یعرضها للغرق السریع، الأمر الذي یُنذر أهلها بالخطر. عندها تساءل موسی علیه السلام مستنکرًا فعل الخضر: ﴿**أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا؟**﴾ (فخررازی، ۱۴۲۰ق: ۴۸۶/۲۱) یکون الحوار بین المتکلم والمخاطب علی شکل سؤال وجواب بالکامل وذلك فیما یخص القضایا التي یفعلها النبي خضر (ع). و في جمیع حواراته یظهر أن الحکم المسبق أو السابق لآوانه من قبل النبي موسی (ع) الذي کانت مهمته حمایة أرواح الناس وممتلکاتهم، یتسبب في مخالفة قاعدة الکیفیة في حدیثه. کما أن عدم تقدیم إیضاحات الکافیة وعدم الاستعانة من حصة أکبر في الحدیث، من قبل النبي خضر(ع) یدل علی التجاهل بقاعدة الکمیة. والسبب هو أن النبي خضر(ع) یتوقع من النبي موسی (ع) أن یلتزم بوعده فیما یتعلق بصحبته ومرافقته، وإذا نسي الوعد فالیتذکره. في هذا الجزء، تُعدُّ مخالفة قاعدة الکمیة الأکثر بروزًا بین المخالفات الأربعة للقواعد، کما بیّنّا في الشرح السابق. ویرجع قلة مساهمة کل من الطرفین في الحوار إلی مراعاتهم للأدب والاحترام المتبادل، بالإضافة إلی انشغالهم بذکریات القصة واشتیاقهم لبعضهم البعض، مما أدی إلی تقلیل حجم مشارکاتهم في النقاش.

القواعد	النبي موسی(ع)	الخادم	النبي خضر(ع)	الإجمالي
الکمیة	۱	۱	۳	۵
الکیفیة	۲	۰	۰	۲
الطریقة	۰	۱	۱	۲
الملاءمة	۱	۰	۰	۱

النتيجة

بعد تحليل معمق لحوارات قصة النبي موسى (عليه السلام) في سور الأعراف، القصص، والكهف، والتي بلغت مجموعها ٦٢ آية قرآنية، في ضوء نظرية "مبادئ التعاون" التي صاغها الفيلسوف وعالم اللغة بول غرايس، توصلت هذه الدراسة إلى نتائج جوهرية تعكس العمق التداولي في الخطاب القرآني، وتُبرز الوظيفة البلاغية المقصودة في التزام أو خرق القواعد الأربع التي تشمل: الكمية، الكيفية، الطريقة، والملاءمة. أظهرت الدراسة أنّ عدد حالات مخالفة القواعد الأربع في الآيات قيد التحليل بلغت ٣١ حالة، وهو رقم لافت يدلّ على أن الحوارات القرآنية ليست محكومة بنمط جامد أو سطحي، بل تخضع لإستراتيجية بلاغية متقنة تعكس طبيعة الشخصيات، السياقات النفسية والاجتماعية، والغرض من الخطاب. وقد تبيّن من التحليل الإحصائي أن ترتيب نسب مخالفة القواعد جاء على النحو التالي:



ويُظهر هذا الترتيب أن الإيجاز أو التوسع في المعلومات (قاعدة الكمية) كان أكثر النقاط تداولًا في الحوارات، مما يدل على اعتماد القرآن الكريم على التلاعب المقصود بمقدار المعلومات لخدمة أغراض معينة كالتذكير، أو التعليم، أو التربية، أو التوجيه الأخلاقي والعقائدي.ومن خلال دراسة دوافع مخالفة كل قاعدة، تبيّن أن التجاوزات لم تكن عشوائية، بل وظّفت لأغراض تداولية وبلاغية دقيقة:

وقد أبرزت الدراسة من خلال التحليل النوعي للحالات أن **كل شخصية حوارية** في النص القرآني تمّ بناؤها بعناية من خلال كيفية التزامها أو مخالفتها لهذه القواعد. ومن الأمثلة الدالة على ذلك: شخصية **النبي الخضر (عليه السلام)** في سورة الكهف: اتسمت حواراته بالغموض والإيجاز، وقد خالف قاعدة الكمية ثلاث مرات، ومرّة واحدة قاعدة الطريقة، مما أدى إلى رسم صورة لشخصية حكيمة، صامتة، عميقة، وذات بُعد روحاني خاص. شخصية **فرعون وأعوانه** :جاءت مخالفة قاعدة الكيفية في أربع مواضع كاشفة عن طموحاتهم السياسية، استغلالهم للسلطة، خوفهم من فقدان المناصب، مما رسّخ في ذهن القارئ صورتهم كرموز للباطل والمكر والخداع. أما شخصية **النبي موسى (عليه السلام)** فقد اتسمت بالحكمة، والأدب، والحرص على أداء المهمة الإلهية دون تجاوز، فكانت مخالفاته للقواعد في إطار مشروع، كالإيجاز المؤدّب، أو استخدام الكناية، أو الاقتصاد في التعبير، مما عكس شخصية نبوية متّزنة، أخلاقية، وعقلانية. يُثبت تحليل الحوارات القرآنية من منظور نظرية غرايس أن النص القرآني لا ينقل المعاني بطريقة تقليدية فحسب، بل يستثمر بعمق مبادئ التواصل البشري ضمن أعلى مستويات الدقة والدلالة. فكل خرق لمبدأ من مبادئ الخطاب لا يشكل عيبًا، بل يفتح آفاقًا لفهم المعاني الضمنية (المقتضَيات التخاطبية)، ويمكن القارئ من بناء تصوّر متكامل

لملامح الشخصية وظروفها السياقية، دون حاجة ماسّة إلى توصيف مباشر ومفصّل .وبناءً على ذلك، يمكن القول إن القرآن الكريم قد سبق النظريات التداولية الحديثة في إدراكه العميق لطبيعة اللغة وآليات التفاعل الكلامي الإنساني. وتُثبت هذه الدراسة أن نظرية غرايس – على الرغم من حداثتها النسبية – تمثّل أداة تحليلية فعالة لكشف طبقات المعنى الكامنة في الخطاب القرآني، واستنباط الدلالات التداولية والبلاغية الغنية في حواراته، لا سيما في القصص القرآني الذي يُعدّ من أخصب المجالات لتوظيف هذه الآليات. وعليه، تُوصي هذه الدراسة بإجراء المزيد من البحوث التطبيقية التي توظّف النظريات اللسانية الحديثة (خاصة التداولية والتحليل الخطابي) في دراسة الخطاب القرآني. وذلك من شأنه أن يُسهم في تقديم قراءات تداولية مبتكرة، تُعمّق فهم جماليات النص القرآني، وتُبرز عُمقه الدلالي، وقدرته الفائقة على بناء المعاني المتعددة من خلال آليات حوارية دقيقة ومُحكَمة.

ملاحظات اخلاقی

مشارکت نویسندگان

سهم نویسندگان در تهیه و تدوین این اثر، متناسب با ترتیب درج نام آنان است.

اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش

در طول آماده‌سازی این اثر، نویسنده/نویسندگان از ChatGPT، مدل GPT-6 Thinking، به منظور تهیه چکیده مبسوط و اصلاح فرمت منابع بر اساس APA، استفاده کرده‌اند. پس از بهره‌گیری از این ابزار، نویسنده/نویسندگان مطالب تولیدشده را در صورت نیاز بررسی، اصلاح و ویرایش کرده و مسئولیت کامل محتوای نهایی اثر را بر عهده می‌گیرند.

تعارض منافع

بنا بر اظهار نویسندگان این مقاله تعارض منافع ندارد.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

داده‌های پژوهش حاضر از طریق درخواست از نویسندگان قابل دسترسی است.

سپاسگزاری

از داوران محترم به خاطر نظرات ارزشمندشان سپاسگزاری می‌شود.

المصادر

آقاگل‌زاده، فردوس. (۲۰۰۶). *تحلیل گفتمان انتقادی*. علمی و فرهنگی.

آلوسی، محمود. (۱۴۱۵). *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم* (علی عبدالباری عطیه، محقق؛ چاپ اول). دار الكتب العلمية.

ابن عاشور، محمد الطاهر. (۱۴۲۰). *التحرير والتنوير*. مؤسسة التاريخ العربي.

حبیب‌اللهی، مهدی، ستوده‌نیا، محمدرضا، و مطیع، مهدی. (۱۳۹۵ هـ.ش.). تفاوت تعبیر در آیات مشابه قرآن بر پایه تخطی از اصول همکاری گرایس. *آموزه‌های قرآنی*، (۲۴)، ۱۰۹–۱۴۲.

دادخواه تهرانی، مریم، و محمودی بختیاری، بهروز. (۱۳۹۰). بازتاب فمینیسم از رهگذر کارکرد اصول همکاری گرایس در نمایشنامه سالارزنان. *پژوهش ادبیات معاصر جهان*، ۱۶ (۶۳)، ۱۰۳–۱۲۱. https://jor.ut.ac.ir/article_25122.html

رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر. (۱۴۲۰). *مفاتيح الغيب*. دار التراث العربي.

رشیدی، مریم. (۱۴۰۰). محاسبه تضمن‌های کلامی در غزلی از حافظ با بهره‌گیری از نظریه استنباطی گرایس. *نقد و نظریه ادبی*، ۶ (۱)، ۸۱–۱۰۶. https://doi.org/10.22124/naqd.2021.12485.1651

زابلی‌زاده، اردشیر، گلشاهی، رامین، و موسوی، سید ندا. (۱۳۹۱). اصل همکاری گرایس در متون خبری؛ بررسی معانی ضمنی دو خبر مشابه در ارتباط با اصل همکاری گرایس. *پژوهش‌های ارتباطی*، ۱۹(۷۰)، ۶۱–۹۰. https://doi.org/10.22082/cr.2012.23368

زمخشری، محمود. (۱۴۰۷). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل* (چاپ سوم). دار الکتاب العربي.

سعیدی، غلامعباس. (۱۳۹۱). بررسی زبان‌شناختی تناسب آیات بر پایه اصل همکاری گرایس. *آموزه‌های قرآنی*، ۹(۱۵)، ۱۷۳–۱۹۱. https://qd.razavi.ac.ir/article_1236.html

صادقی تهرانی، محمد. (۱۳۶۵). *الفرقان في تفسیر القرآن بالقرآن*. انتشارات فرهنگ اسلامی.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۷). *المیزان في تفسیر القرآن* (چاپ پنجم). مکتبة النشر الإسلامي.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). *مجمع البیان في تفسیر القرآن* (محمدجواد بلاغی، محقق؛ چاپ سوم). انتشارات ناصر خسرو.

طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). *التبیان في تفسیر القرآن* (چاپ اول). دار إحیاء التراث العربي.

قاسمی، محسن، صدیق ضیابری، رؤیا، و خیرآبادی، رضا. (۲۰۱۹). نقش نظریه بازی‌ها در نقد کاربست اصل همکاری گرایس مبتنی بر زبان‌شناسی اقتصادی. *علم زبان*، ۶(۹)، ۱۸۹–۲۱۸. https://doi.org/10.22054/ls.2019.36582.1137

قائمی‌نیا، علیرضا. (۱۳۹۸). *بیولوژی نص: نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن*. سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

قطب، سید. (۱۴۱۲). *في ظلال القرآن* (چاپ هفدهم). دار الشروق.

لطیف‌نژاد رودسری، فرخ. (۲۰۱۸). نقش تخطی از قاعده شیوه گرایس در میزان متنیت شعر نیما بر اساس رویکرد بوگراند و درسلر. *جستارهای زبانی*، ۹(۲)، ۲۷۷–۳۰۶. https://lrr.modares.ac.ir/article_6643.html

محمودی، اکرم‌السادات، و مظفری، سودابه. (۱۴۰۰ هـ.ش.). استلزام ارتباطی در گفتگوهای صورت‌گرفته در سوره آل‌عمران. *مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم*، ۵(۱)، ۲۰۷–۲۲۶. https://style.quran.ac.ir/article_147417.html

مسبوق، سید مهدی، و فتحی مظفری، رسول. (۱۴۰۰). بازکاوی معنای تلویحی گفتاری در ترجمه استعاره‌های نهج‌البلاغه بر اساس الگوی گرایس. *مطالعات فهم حدیث*، ۸(۱)، ۵۷–۸۰. https://doi.org/10.30479/mfh.2021.2489

مقداری، صدیقه‌سادات، و ایزددوست، زهرا. (۱۳۹۶). تحلیل نسل جدیدی از لطیفه‌های رفاقتی موسوم به «آقا ما... شما...» در چهارچوب اصول مکالمه‌ای گرایس. *مطالعات زبانی و بلاغی*، ۷(۱۵)، ۱۹۱–۲۰۸. https://rhetorical.semnan.ac.ir/article_2923_f24e92cc342cd8c672dae9cfcc930626.pdf

مؤمن برمی، عباس، و زارع برمی، مرتضی. (۱۴۰۳). تحلیل تصنیف و ترجمه متون فقهی‌حقوقی بر اساس اصل همکاری گرایس، مطالعه موردی: متاجر لمعه دمشقیه. *مطالعات ادب اسلامی*، ۳(۱)، ۳۷–۵۶. https://doi.org/10.22034/jilr.2024.140507.1120

References

Aghagolzade, F. (2006). *Critical discourse analysis*. ʻIlmī va Farhangī. [in Persian]

Alusi, M. (1415). *The spirit of meanings in interpreting the glorious Quran* (A. A. B. Atiyya, Ed.; 1st ed.). Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah. [in Arabic]

Chapman, S., & Routledge, C. (Eds.). (2009). *Key ideas in linguistics and the philosophy of language*. Edinburgh University Press.

Dadkhah Tehrani, M., & Mahmoodi Bakhtiari, B. (1390). The reflection of feminism through the function of Grice's cooperative maxims in the play *Top Girls*. *Pazhūhish-i adabiyāt-i muʻāṣir-i jahān, 16*(63), 103–121. https://jor.ut.ac.ir/article_25122.html [in Persian]

Ghassemi, M., Sedighi Ziabari, R., & Kheirabadi, R. (2019). The role of game theory in critiquing the application of Grice's cooperative principle based on economic linguistics. *Language Science Studies, 6*(9), 189–218. https://doi.org/10.22054/ls.2019.36582.1137 [in Persian]

Grice, H. P. (1975). Logic and conversation. In P. Cole & J. L. Morgan (Eds.), *Syntax and semantics: Vol. 3. Speech acts* (pp. 41–58). Academic Press.

Habiballahi, M., Setudehnia, M. R., & Moti, M. (1395 SH). Differences in expression in similar Quranic verses based on departures from Grice's cooperative maxims. *Quranic Doctrines*, (24), 109–142. [in Persian]

Herman, V. (2005). *Dramatic discourse: Dialogue as interaction in plays*. Routledge.

Ibn Ashur, M. T. (1420). *Liberation and enlightenment*. Mu'assasat al-Tārīkh al-ʻArabī. [in Arabic]

Latifnejad Roodsari, F. (2018). The role of departures from Grice's maxim of manner in the textuality of Nima's poetry based on Beaugrande and Dressler's approach. *Language Related Research, 9*(2), 277–306. https://lrr.modares.ac.ir/article_6643.html [in Persian]

Mahmoodi, A. S., & Mozafari, S. (1400 SH). Conversational implicature in the dialogues of Surah Al Imran. *Stylistics Studies of the Holy Quran, 5*(1), 207–226. https://style.quran.ac.ir/article_147417.html [in Persian]

Masbooq, S. M., & Fathi Mozaffari, R. (1400). Reexamining conversational implicature in the translation of metaphors in *Nahj al-Balagha* based on Grice's model. *Muṭālaʻāt-i fahm-i ḥadīth, 8*(1), 57–80. https://doi.org/10.30479/mfh.2021.2489 [in Persian]

Meghdari, S. S., & Izad Doost, Z. (1396). An analysis of a new generation of friendly jokes known as "Sir, we … you …" within the framework of Grice's conversational maxims. *Journal of Linguistic and Rhetorical Studies, 7*(15), 191–208. https://rhetorical.semnan.ac.ir/article_2923_f24e92cc342cd8c672dae9cfcc930626.pdf [in Persian]

Momen Barmi, A., & Zare Barmi, M. (1403). An analysis of the composition and translation of jurisprudential and legal texts based on Grice's cooperative principle: A case study of the commercial transactions section of *Al-Lumʿa al-Dimashqiyya*. *Muṭālaʻāt-i adab-i Islāmī, 3*(1), 37–56. https://doi.org/10.22034/jilr.2024.140507.1120 [in Persian]

Qaeminia, A. (1398). *Text biology: Semiotics and Quranic interpretation*. Sāzmān-i Intishārāt-i Pazhūhishgāh-i Farhang va Andīshah-i Islāmī. [in Persian]

Qutb, S. (1412). *In the shade of the Quran* (17th ed.). Dār al-Shurūq. [in Arabic]

Rashidi, M. (1400). Calculating conversational implicatures in a ghazal by Hafez using Grice's inferential theory. *Literary Theory and Criticism, 6*(1), 81–106. https://doi.org/10.22124/naqd.2021.12485.1651 [in Persian]

Razi, M. ibn U. (1420). *Keys to the unseen*. Dār al-Turāth al-ʻArabī. [in Arabic]

Sadiqi Tehrani, M. (1365). *The criterion in interpreting the Quran through the Quran*. Intishārāt-i Farhang-i Islāmī. [in Arabic]

Saeedi, G. A. (1391). A linguistic examination of the coherence of Quranic verses based on Grice's cooperative principle. *Quranic Doctrines, 9*(15), 173–191. https://qd.razavi.ac.ir/article_1236.html [in Persian]

Tabarsi, F. ibn H. (1372). *Collected explanations in Quranic interpretation* (M. J. Balaghi, Ed.; 3rd ed.). Intishārāt-i Nāṣir Khusraw. [in Arabic]

Tabatabai, M. H. (1417). *The balance in Quranic interpretation* (5th ed.). Maktabat al-Nashr al-Islāmī. [in Arabic]

Tusi, M. ibn H. (n.d.). *The exposition in Quranic interpretation* (1st ed.). Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [in Arabic]

Zabolizadeh, A., Golshahi, R., & Mousavi, S. N. (1391). Grice's cooperative principle in news texts: An examination of the implicit meanings of two similar news reports in relation to Grice's cooperative principle. *Pazhūhish'hā-yi irtibāṭī, 19*(70), 61–90. https://doi.org/10.22082/cr.2012.23368 [in Persian]

Zamakhshari, M. (1407). *The unveiling of the obscure truths of revelation* (3rd ed.). Dār al-Kitāb al-'Arabī. [in Arabic]