بسم الله الرحمن الرحیم

وصلی الله علی محمد و آله الطاهرین

پژوهش های زبان شناختی قرآن

دوفصلنامه علمی- پژوهشی

سال پنجم، شماره اول، پیاپی (۹) بهار و تابستان ۱۳۹۵

پژوهش های زبان شناختی قرآن

دوفصلنامهٔ علمی- پژوهشی
سال پنجم، شماره اول، پیاپی (۹) بهار و تابستان ۱۳۹۵
صاحب امتیاز: معاونت پژوهش و فناوری دانشگاه اصفهان
سردبیر: دکتر نصرالله شاملی
مدیر مسئول: دکتر محمدرضا ستوده‌نیا
مدیر اجرایی: روح الله بلوچیان‌زاده

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

علی‌اکبر ربیع‌نتاج..... دانشیارگروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران
محمدرضا ستوده‌نیا..... دانشیارگروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان
محمدباقر سعیدی‌روشن..... دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم
نصرالله شاملی..... استادگروه زبان و ادبیات عرب دانشگاه اصفهان
سیدکاظم طباطبایی..... استادگروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی
محمدرضا فخرروحانی..... استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم
محمود کریمی..... دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق(ع)
قاسم مختاری..... دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اراک
اصغر منتظرالقائم..... استاد گروه تاریخ دانشگاه اصفهان

دوفصلنامه «پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن» در تاریخ ۱۳۹۲/۱۲/۷ و طی نامه شماره ۳/۱۸/۵۸۹۷۹۳ وزارت علوم، تحقیقات و فنآوری، از شماره اول (بهار و تابستان۱۳۹۱) موفق به اخذ اعتبار علمی ـ پژوهشی شده است و مقالات آن در پایگاه‌های ذیل نمایه می‌شود:

سایت اختصاصی نشریه	**www.uijs.ui.ac.ir/nrqs**
پایگاه استنادی علوم جهان اسلام	**www.isc.gov.ir**
پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی	**www.sid.ir**
بانک اطلاعات نشریات کشور	**www.magiran.com**
پایگاه مجلات تخصصی نور	**www.noormags.ir**

ویراستار تخصصی فارسی: زهرا امینی
ویراستار انگلیسی: دکتر مهدی حبیب اللهی
ویراستار عربی: فاطمه اشراقی
صفحه‌آرا: فریده کوهرنگ بهشتی

مقالات این دوفصلنامه لزوماً بیان‌کننده دیدگاه دانشگاه اصفهان نیست.

امور علمی و تحریریه: دانشگاه اصفهان، ساختمان مرکزی، بخش نشریات، دفتر نشریه پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن
تلفن و نمابر: ۳۶۶۹۹۵۱۴-۰۳۱

http://uijs.ui.ac.ir/nrqs
E-mail:nrqs@res.ui.ac.ir

امور فنی و توزیع: دانشگاه اصفهان، معاونت پژوهش و فناوری، اداره چاپ انتشارات و مجلات دانشگاه اصفهان
صندوق پستی: ۷۳۴۴۱-۸۱۷۴۶

راهنمای نگارش مقالات

رویکرد: فصلنامهٔ علمی - پژوهشی « پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن» تازه‌های پژوهشی صاحب نظران در خصوص مطالعات حوزه زبان شناسی، معناشناسی و وجوه بیانی واژگان قرآنی را منتشر می‌کند، لذا بدیهی است که مقالات می‌بایست در این حوزه تخصصی و دارای اصالت و نوآوری تحلیلی بوده و نتیجه کاوش‌های نویسنده باشد.

بهره‌گیری از روش‌های تحقیق علمی و استفاده از منابع معتبر و اصیل از دیگر ملاک‌های این نشریه در انتخاب مقالات است.

همچنین مقالات ارسالی از لحاظ نگارش باید دارای شرایط زیر باشند:

۱. ارجاع منابع و مآخذ، در متن مقاله در پایان نقل‌قول یا موضوع استفاده‌شده، داخل پرانتز و به شکل زیر آورده شود:

۱-۱. منابع فارسی:(نام خانوادگی مؤلّف، سال نشر،جلد، صفحه)؛ مثال: (حسینی، ۱۳۷۶،ج۲، ص۸۳).

۱-۲. منابع لاتین:(صفحه،جلد، سال نشر، نام خانوادگی مؤلّف)؛ مثال: (Plantinga, 1998, p.71).

- تکرار ارجاع یا اسناد مثل بار اول بیان شود و از کاربرد کلمات همان، پیشین و... (Ibid,...) خودداری شود.

- چنانچه از نویسنده‌ای در یک‌سال بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یکدیگر متمایز شوند.

- آدرس آیات قرآن بلافاصله پس از آیه و پیش از ترجمه آن، درون متن ذکر شود؛ مثال: «تَبارَکَ اللّهُ رَبُّ العـــــالَمین» (اعراف:۵۴)؛ مبارک است خداوندی که پروردگار همه جهانیان است.

۲. تمام توضیحات اضافی و همچنین، معادل انگلیسی اسامی خاص یا اصطلاحات (در صورت لزوم) باعنوان«یادداشت‌ها»، در انتهای متن مقاله آورده شود (ارجاع و اسناد در یادداشت‌ها مثل متن مقاله، روش درون‌متنی (بند۱) خواهد بود).

۳. در پایان مقاله، فهرست الفبایی منابع فارسیو لاتین(کتابنامه) به‌صورت زیر ارائه شود:

۳-۱. کتاب:نام‌خانوادگی، نام نویسنده (تاریخ چاپ)، *نام کتاب*، نام مترجم، محلّ انتشار: نام ناشر، شماره چاپ (به غیر از چاپ اول).

مثال:هارت‌ناک، یوستوس (۱۳۵۱)، *ویتگنشتاین*، ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات خوارزمی.

Nozick, Robert (1981), *Philosophical Explanations*, Oxford: OxfordUniversity Press.

۳-۲. مقاله مندرج در مجلات:نام‌خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)،«عنوان مقاله»، *نام نشریه*، دوره نشریه، شماره نشریه.

مثال: موحّد، ضیاء (۱۳۷۶)، «تمایزات مبنایی منطق قدیم و جدید»، *فصل‌نامهٔ مفید*، دوره سوم، ش ۱۰.

Shapiro, Stewart (2002), "Incompleteness and Inconsistency", *Mind*, vol. 111.

۳-۳. مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف‌ها: نام خانوادگی، نام نویسنده (تاریخ چاپ): «عنوان مقاله»، *نام کتاب*، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد.

مثال: بینا مطلق، محمود (۱۳۸۲)، «فلسفه زبان در کراتیل افلاطون»، در *مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، جلد هفتم.

Rickman, H.P. (1972), Dilthey, in *The Encyclopedia of Philosophy*, Poul Edwards (ed), New York: Macmillan Publishing Company.

٤. مقاله باید از جهت نگارش، ساختاری محکم و استوار داشته باشد و اصول فصاحت و بلاغت در آن رعایت شود.

۵. چکیده حدّاکثر دارای ۳۰۰ واژه و دربردارندۀ عنوان و موضـوع مقاله، روش تحقیق و مهم‌ترین نتایج و فهرسـتی از واژگان کلیدی (حدّاکثر ۱۰ واژه) باشـد و در ذیل آن نام و نام خانوادگی، رتبه دانشـگاهی، دانشگاه محل خدمت، آدرس دانشگاه، شماره تلفن و پست الکترونیکی نویسنده قید گردد.

٦.ترجمۀ انگلیسی عنوان مقاله، چکیده و کلیدواژه‌ها همراه مقاله ارسال گردد.

۷. مقاله در کاغذ A4 با رعایت فضـای مناسـب در حاشـیه‌ها و میان سطرها، در محیط ورد ۲۰۰۷،متن مقاله با قلمBLotus13 (لاتینTimesNewRoman10) و یادداشت‌ها و کتابنامه BLotus12 حروفچینی شود.

۸. عناوین (تیترها) با روش شماره‌گذاری عددی و ترتیب اعداد در عناوین فرعی مثل حروف از راست به چپ تنظیم شود.

۹. فایل الکترونیکی مقاله تنها به سامانه دوفصلنامه ارسال گردد.

۱۰. حجم مقاله، از ۳۰۰۰کلمه کمتر و از ۸۰۰۰ کلمه بیشتر نباشد.

۱۱. مقاله ارسالی نباید در هیچ مجله داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.

۱۲. مقاله ارسالی نباید همزمان به سایر مجلاّت فرستاده شده باشد.

۱۳.مجله در اصلاح و ویرایش مقاله آزاد است.

جهت ارسال مقاله الزاماً می‌بایست به سامانه الکترونیکی نشریات دانشگاه اصفهان به آدرس
http://uijs.ui.ac.ir/nrqs
مراجعه کرده و پس از ثبت‌نام و انتخاب عنوان نشریه، فایل الکترونیکی مقاله را در محیط Word 2003 ارسال نمائید.

دوفصلنامهٔ علمی ـ پژوهشی «پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن»
سال پنجم، شماره اول، پیاپی (۹) بهار و تابستان ۱۳۹۵

همکاران علمی این شماره
به ترتیب حروف الفبا

اعضای محترم هیأت علمی دانشگاه‌ها و مؤسسات آموزشی و پژوهشی کشور که در داوری و ارزیابی مقالات این شماره با مجله پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن همکاری داشته‌اند، معرفی شده و از خدمات علمی آنها تقدیر می‌گردد:

دکتر محمدجعفر اصغری	استادیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه ولی‌عصر رفسنجان
دکتر قاسم بستانی	دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید چمران اهواز
دکتر محمد جانی پور	استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان
دکتر راضیه حجتی زاده	استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان
دکتر سمیه حسنعلیان	استادیار زبان و ادبیات عرب دانشگاه اصفهان
دکتر نصراله شاملی	استاد زبان و ادبیات عرب دانشگاه اصفهان
دکتر عظیم طهماسبی	استادیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه ایلام
دکتر زهرا قاسم نژاد	استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه شیراز
دکتر سمیه کاظمی	استادیار زبان و ادبیات عرب دانشگاه اصفهان
دکتر مهدی لطفی	استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان
دکتر مهدی مطیع	دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان
دکتر روح الله نصیری	استادیار گروه اهل بیت دانشگاه اصفهان

سخن سردبیر

«قرآن تنها ناجی انسان در جهان شناخته شده است»؛ این گفته به آن معنا نیست که همه افراد در طول حیاتشان متمایل به قرآن شده‌اند، چرا که قرآن دشمنان زیادی نیز دارد، به نحوی که حاضر شده‌اند با آن مبارزه کرده و به هر طریقی که شده آن را از سر راه بردارند. پس این که گفته شد قرآن تنها ناجی انسان در جهان است، یک قضیه حقیقیه به شمار می‌رود. هر کس به قرآن و معارف آن روی آورد، مشاهده می‌کند که قرآن هر رَطب و یابِسی را که مورد نیاز بشر در راه ساختن فرد و جامعه لازم دانسته، در قالب وحی آورده تا بدین صورت او را هدایت کرده و معرفت را که برزگترین ارزش در جهان برای انسان های تشنه حقیقت است، به ارمغان آورد.

معرفت تنها از علوم تجربی به دست نمی‌آید و اگر هم علوم تجربی در برهه‌ای مدعی معرفت برای بشریت باشند، این علوم علاوه بر نواقصی که به دلیل جزئی بودن دارا هستند، نشانه‌هایی گمراه کننده برای مخاطبان خود می‌دهند و مانع از انسان‌های شایسته معرفت در طریق کمال می‌شوند. به همین دلیل انسان به منبعی اصیل، با ملاحظات همه جانبه نیاز دارد تا در راستای فطرتش معرفتی کسب کند که علاوه بر آگاهی‌های مادی، به اسرار باطن جهان دست یابد، زیرا که علم و آگاهی بر ظاهر و باطن هستی، کمک فراوانی می‌کند تا انسان خوب تصمیم بگیرد و وقتی تصمیم به کسب معرفت گرفت، و راهی صحیح را برحسب فطرت برگزید، آن گاه نیاز مبرم به شریعتی صحیح، همه جانبه و کامل دارد تا برای درک معرفت کامل و رسیدن به آن قله به ابزار شریعت کامل هم دست یابد تا با دو بال معرفت و شریعت هم معارف قرآنی حاصل گردد و هم با گشودن چهره ملکوت، رازهای درون هستی بر صفحه ضمیر ناسک صالح آشکار شود. تا انسان زمینی با نگاه به چهره انسان کبیر، رمز و راز رفتن به سوی محبوب حقیقی را تجربه کند و از این ملاحظه حقیقت، اسماء حسنی و صفات علیا را دریابد و با سلوک اسمائی قدم در محضر اقدس ربانی گذارد.

دکتر نصرالله شاملی

دوفصلنامهٔ علمی- پژوهشی«پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن»
سال پنجم، شماره اول، پیاپی (۹) بهار و تابستان ۱۳۹۵

فهرست مطالب

• **بررسی استعاره‌های شناختی در حوزهٔ زندگی دنیوی و اخروی در زبان قرآن «استعاره عامِ مقصود مقصد است»**..... ۲۰-۱
مرتضی قائمی، اختر ذوالفقاری

• **بینامتنی قرآن کریم با صحیفه سجادیه**..... ۳٦-۲۱
محمدرضا ستوده‌نیا، زهرا محققیان

• **تحلیلی فرامتنی بر مبالغه در قرآن(با تکیه بر آیهٔ ٤٠ سورهٔ اعراف)**..... ٥٦-۳۷
بهجت السادات حجازی

• **بررسی ساختارِ جمله حالیه در ترجمه‌های فارسی قرآن(ترجمه‌های الهیِ قمشه‌ای، آیتی، بروجردی و انصاریان)**..... ٦۸-٥۷
عسکرعلی کرمی، محمد رحیمی

• **عوامل انسجام متنی در سوره نوح**..... ۸٦-٦۹
یونس ولیئی، سید محمود میرزایی الحسینی، محمد فرهادی

• **جلوه‌هایی از اقتصاد زبانی در قرآن کریم«بررسی موردی جزء ۲٦ـ ۳۰»**..... ۱۰٤-۸۷
روح الله صیادی نژاد، صدیقه جعفر نژاد

• **جمله‌های منفی اسمیه و دلالت‌های معنایی آن‌ها در قرآن کریم**..... ۱۲۰-۱۰٥
صحبت اله حسنوند

دوفصلنامه علمی- پژوهشی پژوهش‌های زبانشناختی قرآن
سال پنجم، شماره اول، شماره پیاپی (۹) بهار و تابستان ۱۳۹۵
تاریخ دریافت: ۹۴/۰۶/۰۴ تاریخ پذیرش: ۹۵/۰۶/۱۴
صص: ۲۰-۱

بررسی استعاره‌های شناختی در حوزۀ زندگی دنیوی و اخروی در زبان قرآن «استعاره عامِ مقصود مقصد است»

مرتضی قائمی[۱]، اختر ذوالفقاری[۲]*
۱- دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران
mortezaghaemi2@gmail.com
۲- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران
zolfaghari559@gmail.com

چکیده
در دهه‌های اخیر معنی‌شناسان شناختی استعاره را بررسی کرده‌اند، و این یکی از دقیق‌ترین مطالعات استعاره است، و پژوهش‌های جورج لیکاف و مارک جانسون در این زمینه بسیار اهمیت دارد. از این مطالعات در جهت فهم بهتر قرآن کریم، می‌توان بهره برد. هدف از نگارش این مقاله، بررسی زبان‌شناختی استعاره عام «***مقصود مقصد است***»، در زمینۀ زندگی دنیوی و اخروی در زبان قرآن است. علت اصلی شکل‌گیری این استعاره مفهومی عام، همبستگی تجربی میان ***به دست آوردن چیزی*** و ***رفتن به جایی*** در تجربه بشری است. زندگی هدفمند دنیوی و اخروی، مصداق خاصی از هدفمندی، به‌طور کلی است. از این‌رو سفرکه تلاشی است برای رسیدن به یک مقصد از پیش‌تعیین‌شده، نمونه خاصی از رسیدن به مقصد، به‌طور عام است. در نتیجه، ***هدفمند بودن*** ویژگی مشترک میان زندگی و سفر است، که سبب انطباق این دو مفهوم بر هم می‌شود و استعاره خاص «***زندگی سفر است***» شکل می‌گیرد. این استعاره از نگاشت‌های اصلی عبارات قرآنی دربارۀ دنیا و آخرت است و استعارۀ عام «***مقصود مقصد است***»، را برمی‌انگیزد.

واژه‌های کلیدی
نظریۀ استعارۀ مفهومی، استعارۀ عام و خاص، زندگی دنیوی و اخروی، قرآن کریم.

---

*نویسنده مسئول

مقدمه

«استعاره مبحثی مهم است که از دیرباز در حوزه¬های فلسفی و ادبیات مطرح بوده است و متفکران و ادیبان از زمان ارسطو تا به امروز به آن پرداخته‌اند. بسیاری از بنیادی‌ترین مفاهیم در نظام‌های مفهومی ما نیز، معمولاً از طریق مفاهیم استعاری درک می‌شود؛ از جمله: زمان، کمیت، حالت، دگرگونی، کنش، علت، هدف، شیوه، وجه ، و حتی مفهوم یک مقوله. این‌ها مفاهیمی هستند که معمولاً وارد دستورهای زبان می‌شوند و اگر به‌لحاظ ماهیت، استعاری باشند، پس استعاره در کانون دستور قرار می¬گیرد» (لیکاف، ۱۳۸۳، ص۲۱۵). «مفاهیم و مباحثی مانند استعاره و مجاز، معنای دائره‌المعارفی، مقوله‌بندی و نظریهٔ سرنمون، فضاهای ذهنی،تصورات مفهومی و چند مفهوم دیگر را می‌توان در حوزهٔ معنی‌شناسی شناختی گرد آورد» (راسخ مهند، ۱۳۸۹،ص۵۰).

«آنچه امروزه در میان زبان‌شناسان با نام معنی‌شناسی شناختی معرفی می‌شود، در اصل وجوه مشترک آراء گروهی از معنی‌شناسان سه برههٔ اخیر، بویژه لانگاکر، لیکاف، بروگمن، جانسون، فوکونیه، تالمی، و سویتسر است. اصطلاح معنی‌شناسی شناختی را نخستین بار لیکاف در مقاله‌ای با همین عنوان مطرح و نگرشی را معرفی کرد که بسیاری از معنی‌شناسان را مجذوب خود ساخت؛ بنابر این نگرش، دانش زبانی انسان مستقل از اندیشیدن و شناخت نیست» (صفوی، ۱۳۸۲، ص٦٦-٦٥). «بسیاری از مردم بر این باورند که استعاره یکی از ابزارهای تخیل شاعرانه و صنایع بلاغی، نه متعلق به زبان عادی که متعلق به زبان غیرعادی است. علاوه بر این معمولاً استعاره ویژگی زبان است، یعنی منحصر به واژه است نه اندیشهیا عمل. به همین سبب، بسیاریاز مردم معتقدند که زندگی روزمره بدون استعاره امکان‌پذیر نیست. نظام مفهومی معمول ما که در چارچوب آن می‌اندیشیم و عمل می‌کنیم، ماهیتی اساساً استعاری دارد» (لیکاف و جانسون، ۱۳۹٤، ص۱۳).

در دهه‌های اخیر معنی‌شناسان شناختی استعاره را بررسی کرده‌اند، و این یکی از دقیق‌ترین مطالعات استعاره است و پژوهش¬های لیکاف و جانسون در این زمینه بسیار اهمیت دارد. از این مطالعات که زیرمجموعه‌ای از معنی‌شناسی شناختی است، می‌توان در جهت فهم بهتر قرآن کریم که متنی چندلایه و سرشار از پیچیدگی‌های زبانی-معنایی است، بهره برد. این مطالعات ابزار تجزیه و تحلیل قرآن کریم هستند.

بحث دنیا و آخرت و درک صحیح رابطه آنها، یکی از آموزه‌های مهم قرآنی است که برای چنین درکی می‌توان از نظریهٔ معنی‌شناسی شناختی- استعاره‌های مفهومی- بهره برد. قرآن کریم از دنیا و آخرت با تعابیر دقیق، تمثیل‌هایی زیبا و هدفمند و استعاره‌هایی که بیانگر دیدگاه قرآن نسبت به آنها است، یاد کرده است. هدف قرآن از این‌گونه سخن گفتن، این است که انسان را به‌سوی هدف نزول قرآن، یعنی هدایت انسان و تقرب به خداوند سوق دهد. با وجود اینکه آیات بسیاری از قرآن به مبحث دنیا و آخرت اختصاص دارد، فهم استعاره‌های مفهومی این دو حوزه که زیرساخت‌های مفهومی آیات مرتبط به زندگی دنیوی و اخروی است، ما را به وحدتی در عین کثرت رهنمون می‌کند. این وحدت در عین کثرت، نشان‌دهندهٔ انسجام متن قرآن است و

دریافت و درک پیام الهی را برای مخاطب ساده‌تروجذاب‌ترمی‌کند. به همین دلیل در این مقاله کوشش شده است به سؤالات ذیل پاسخ داده شود:

– قرآن کریم برای ملموس و محسوس کردن زندگی دنیوی و اخروی، چگونه از استعاره عام «مقصود مقصد است» بهره برده است؟

در قرآن کریم نگاشت‌های اساسی در زندگی دنیوی و اخروی که مرتبط به استعاره عام «مقصود مقصد است» است، کدامند؟

پیشینه پژوهش

تاکنون در زمینهٔ معناشناسی شناختی در زبان قرآن، کتاب‌ها و مقاله‌های متعددی نوشته شده است؛ اما در حوزه بررسی استعارهٔ عام مربوط به مفهوم زندگی، تلاشی نشده است. لازم به ذکر است دربارهٔ برخی استعاره‌های خاص در این زمینه مانند: «زندگی سفر است»که زیر مجموعه‌ای از استعارهٔ عام «مقصود مقصد است»، به شمار می‌آید، کتاب «زندگی سفر است» از شکر محمد عبدالمنعم (۲۰۰٦)،که برای بررسی در دسترس نبود و مقاله «مفهوم‌سازی زندگی در زبان قرآن» از شیرین پورابراهیم (۱۳۹۳) موجود است. پورابراهیم در مقالهٔ خود در کنار استعاره‌هایی مانند: «زندگی بازی است»، «زندگی آخرت خانه است» و «زندگی کالاست» به شکل مختصر و کوتاه به استعارهٔ «زندگی سفر است» نیز پرداخته است. تفاوت مقالهٔ حاضر با پژوهش‌های انجام شده، پرداختن به زندگی دنیوی و اخروی از لحاظ استعارهٔ عام مفهومی «مقصد مقصود است» و توضیح و بسط آن است.

بحث

استعاره مفهومی

زبان‌شناسان شناختی بر این باورند که «آدمی به‌طور ناخودآگاه در پی یافتن ویژگی‌های مشترک در موضوعات ناهمگون است تا امور را بر پایه این اشتراک‌ها درک کند. آنها این فرایند را استعاره مفهومی می‌نامند» (فتوحی، ۱۳۹۲، ص ۳۲۵). «در زبان‌شناسی شناختی، استعاره مجموعه‌ای است از مطابقت‌های مفهومی،یا در اصطلاح دقیق‌تر، نگاشت بین دو حوزه مفهومی مبدأ و مقصد است. مطابقت بین یک حوزه مبدأ با یک حوزه مقصد، یک استعاره مفهومی را ایجاد می‌کند. عبارات استعاری زبان‌شناختی (استعاره‌های زبانی) در واقع نمودهای این استعاره‌های مفهومی (استعاره‌های موجود در ذهن) هستند – هرچند که شاید استعاره‌های مفهومی‌ای نیز وجود داشته باشد که هیچ استعاره زبانی برای آنها وجود ندارد» (کوچش، ۱۳۹٤، ص٤٦).

«لیکاف و جانسون (۱۹۸۰م) استعاره‌های مفهومی را با توجه به ویژگی‌های حوزه مبدأ در سه طبقه قرار دادند، که عبارتند از: استعاره‌های ساختی، استعاره‌های جهتی و استعاره‌های هستی‌شناختی؛ سپس لیکاف و ترنر (۱۹۸۹م) طبقه دیگری را با نام استعاره‌های تصویری به این طبقه افزودند و کووچش از کلان‌استعاره‌ها که پنجمین طبقه استعاره‌های مفهومی است نام برد» (افراشی، ۱۳۹۲، ص۱٤۲).

در زبان‌شناسی شناختی بر اساس ویژگی‌های مختلف استعاره‌های مفهومی، تقسیم‌بندی‌های مختلفی از استعاره شکل گرفته است. به‌طور کلی «در زبان‌شناسی شناختی طبقه‌بندی بر اساس چهار معیارِ:

قراردادی بودن، نقش، ماهیت و سطح تعمیم انجام می‌گیرد» (کوچش، ۱۳۹۳، ص۷۵).

قراردادی: قراردادی و غیر قراردادی.

نقش: ساختاری، هستی‌شناختی، جهتی.

ماهیت: گزاره‌ای، تصویری.

سطح تعمیم: عام، خاص.

انواع استعاره بر اساس قراردادی بودن یا نوبودن

در تعاریفی که از استعاره قراردادی ارائه شده است، این نوع از استعاره بیشتر استعاره‌هایی تعریف می‌شود که در جامعه زبانی عمیقاً جا افتاده‌اند و فهم آنها محتاج تفسیر و بازبینی نیست؛ اما این تعریف براساس نظری که لیکاف و جانسون دربارهٔ این استعاره‌ها دارند، چندان دقیق و جامع نیست. در تعریف دقیق این استعاره ها باید به نوع نظام‌مندی آنها دقت کرد؛ نه میزان رواج و گسترش آنها در یک جامعه زبانی. استعاره‌های قراردادی به دو دسته نظام‌مند و غیرنظام‌مند تقسیم می‌شوند. «منظور از استعاره‌های نظام‌مند استعاره‌هایی است که می‌توان آنها را به مجموعه‌ای منسجم و مرتبط و هر گروهی را به تصویری واحد، نسبت داد» (یارمحمدی، ۱۳۷۲، ص۱٦۸). به عبارت ساده‌تر استعاره‌های نظام‌مند، مجموعه‌ای از استعاره‌های زبانی هستند، که زیرمجموعه یک استعاره مفهومی قرار گرفته‌اند و همه استعاره‌های زبانی در زبان و مکالمات رواج دارند و بخشی از زندگی ما شده‌اند. در مقابل استعاره غیرنظام‌مند استعاره‌ای است که تنها یک یا چند نمونه محدود از استعاره‌های زبانی آن کاربرد دارد. لیکاف و جانسون با مثال، توضیح روشنی از این نوع استعاره‌ها ارائه می‌دهند. آنها می‌گویند: «علاوه بر بخش‌هایی از نظام‌های استعاری که کلی‌اند، عبارت‌های استعاری نامتعارفی نیز وجود دارند که مستقل‌اند و به شکل نظام‌مند در زبان یا اندیشه ما به کار نمی‌روند. این عبارت‌ها کاملاً شناخته شده‌اند، مانند پای کوه، پای میز، و غیره. این عبارت‌ها نمونه‌های منحصر به فردی از مفاهیم استعاری‌اند که در آنها تنها یک نمونه از یک (یا شاید دو یا سه) جزء کاربردی مشاهده می‌شود. بنابراین پای کوه، تنها جزء کاربردی استعاره کوه انسان است، به شمار می‌رود. در کلام طبیعی، ما از سر، شانه‌ها یا بالاتنه یک کوه صحبت نمی‌کنیم، اگرچه ممکن است در بافت‌های خاص بر اساس این اجزاء غیرکاربردی عبارت‌های استعاری جدیدی ابداع شود. درواقع، در جنبه‌ای از استعاره کوه انسان است، کوهنوردان از شانه کوه، فتح کوه، مبارزه با کوه و حتی کشته شدن به دست کوه، سخن خواهند گفت. مثال‌هایی مانند پای کوه نظام‌نایافته و منحصر به فردند، تعاملی با سایر استعاره‌ها ندارند، نقش جالب و خاصی در نظام مفهومی ما ندارند و بنابراین استعاره‌هایی نیستند که ما با آنها زندگی می‌کنیم. تنها نشانه‌های حیات آنها این است که می‌توان آنها را در خرده‌فرهنگ‌ها بسط و گسترش داد و قسمت‌های غیرکاربردی آنها را که اساسی برای استعاره‌های بدیع (که نسبتاً غیرجذاب‌اند) است، به خدمت گرفت (لیکاف وجانسون، ۱۳۹٤، ص ۱۰۰-۱۰۱).

استعاره‌های قراردادی نظام‌مند و غیرنظام‌مند به ترتیب استعاره‌های زنده و مرده نیز نامیده می‌شوند. و ملاک مرده یا زنده بودن یک استعاره از نظر معنی‌شناسان شناختی، نه کاربرد زیاد آن که نوع نظام‌مندی آن است. معنی-شناسان نظری میزان کاربرد یک استعاره و راه‌یابی آن به واژگان زبان را ملاک

زنده یا مرده بودن آن می‌دانند. «در معنی‌شناسی نظری به استعاره‌ای مرده گفته می‌شود که به دلیل کاربرد عام، به فهرست واژگان زبان راه یافته است. در این زمینه می‌توان واژه «نرگس» را نمونه آورد، که مفهوم استعاری‌اش در فرهنگ لغت ثبت شده و در کاربردش به مفهوم «چشم» شناخته شده است. اما در معنی‌شناسی شناختی تمام استعاره‌ها زنده تلقی می‌شوند؛ زیرا هر استعاره‌ای نیز که به فهرست واژگان زبان راه یابد، الگویی برای آفرینش استعاره‌های جدید به حساب خواهد آمد» (صفوی، ۱۳۸٤، ص ۱۱-۱۲). اما بر اساس دیدگاه شناختی اگر عبارت‌های استعاری وجود داشته باشد که بتوان آنها را «مرده» نامید، آن عبارت‌های استعاری همین نمونه‌ها-مانندپای کوه- هستند، اگرچه نشانه‌های روشنی از حیات در آنها وجود دارد که می‌توان با مفاهیم استعاری کم‌اهمیتی مانند کوه انسان است، آنها را تا حدودی فهمید و درک کرد (لیکاف وجانسون، ۱۳۹٤، ص ۱۰۰-۱۰۱).

«استعاره نو یا غیر قراردادی، استعاره‌ای است که قبلاً در زبان وجود نداشته و حاصل نوآوری و خلاقیت در یافتن جنبه‌های جدیدی از دو حوزه مفهومی است، که از طریق استعاری قابل ارتباط دادن هستند، مانند عبارت استعاری «بگذاریم که احساس هوایی تازه بخورد» این عبارت، استعاره مفهومی«احساس موجود زنده است»، را خلق می‌کند» (خاقانی، ۱۳۹٤، ص ۱۰۹). استعاره نو می‌تواند استعاره مفهومی جدیدی باشد، که در ذهن و شناخت آدمی نسبت به دو حوزه شکل گرفته است و در عبارات زبانی تجلی می‌یابد و یا منظور از استعاره نو عبارت‌های زبانی کم‌کاربرد یا بی‌کاربرد یک استعاره مفهومی است که در آن ویژگی‌هایی از حوزه مبدأ بر حوزه مقصد فرافکنی شود که در میان اهل زبان کاربرد ندارد، در آن صورت استعاره‌ای نو خلق شده است. باید دقت داشت که بحث از نو یا قرار دادی بودن یک استعاره با بحث مرده یا زنده بودن آن، متفاوت بوده و دو مقوله جدا از هم هستند.

انواع استعاره بر اساس نقش

استعاره ساختاری استعاره‌ای است که «ساختار حوزه مبدأ را بر حوزه مقصد منطبق می‌کند و بدین طریق گویندگان می‌توانند یک حوزه را با حوزه دیگر درک کنند» (کوچش، ۱۳۹۳، ص ۷۵). لیکاف و جانسون «اساس استعاره ساختاری را سامان‌دهی یک مفهوم در چارچوب مفهومی دیگر می‌دانند و بر آن‌اند که اکثر استعاره‌های گزاره‌ای از این نوع هستند (هاشمی، ۱۳۸۹، ص۱۲۹).

«استعاره‌های هستی‌شناختی درکی عمیقاً بنیادین و در عین حال خام، از مفاهیم مقصد به دست می‌دهند که در مرحله بعد، مقدمات فهم استعاره‌های ساختاری را فراهم می‌کند» (کوچش، ۱۳۹۳، ص۷۵). در این نوع از استعاره مفهومی نیز به مانند سایر استعاره‌های مفهومی، بحث بر انطباق و نگاشت حوزه مبدأ بر حوزه مقصد است؛ اما این استعاره‌ها نسبت به استعاره‌های ساختاری کلی‌تر هستند و «ساختاردهی شناختی کمتری نسبت به استعاره‌های ساختاری برای حوزهٔ هدف فراهم می‌کنند. به زبان ساده‌تردربسیاری از نمونه‌ها ما مفاهیم حوزه مقصد را بر حسب اشیاء و هویات متفاوت درک می‌کنیم، بدون اینکه بدانیم آن اشیاء و هویات به چه قسم‌اند و چه معنایی دارند» (دباغ، ۱۳۹۳، ص۸۵). به‌طور کلی «ما برای درک رویدادها، کنش‌ها، فعالیت‌ها و وضعیت‌ها از

استعاره‌های هستی‌شناختی استفاده می‌کنیم. رویدادها و فعالیت‌ها به شکل استعاری بر اساس اشیاء، فعالیت‌ها و مواد، مفهوم‌سازی می‌شوند و مفهوم‌سازی وضعیت‌ها بر اساس ظروف است. برای مثال: مسابقه رویدادی است که یک وجود منفصل به شمار می‌رود. مسابقه در مکان و زمان هستی می‌یابد و مرزهای واضح و روشنی دارد؛ بنابراین، آن را یک شیء ظرف شامل شرکت‌کنندگان (که اشیاء هستند)، رویدادها مانند آغاز و پایان مسابقه (که اشیاء استعاری هستند) و کنش دویدن (که ماده‌ای استعاری است) می‌دانیم» (لیکاف و جانسون، ۱۳۹٤، ص۵۸).

استعاره جهتی: نوعی از استعاره مفهومی که در آن مفهومی انتزاعی و غیرمکانی با یکی از جهت‌های فیزیکی مطابقت داده می‌شود، استعاره جهتی نام دارد. لیکاف و جانسون استعاره جهتی را چنین تعریف می‌کنند: «نوع دیگری از مفهوم استعاری وجود دارد که به یک مفهوم در چارچوب مفهوم دیگری ساختار نمی‌بخشد؛ بلکه نظام کاملی از مفاهیم را با توجه به یک نظام کامل دیگر سازمان‌دهی می‌کند. این استعاره‌ها را استعاره‌های جهتمند می‌نامیم؛ زیرا بسیاری از آنها با جهت‌های مکانی پیوند دارند: بالا–پایین، درون–بیرون، جلو–عقب، دور–نزدیک، عمیق–کم‌عمق، مرکز–حاشیه. این جهت‌های مکانی نتیجه ویژگی‌های جسمانی و نوع عملکرد کالبد و جسم ما در محیط فیزیکی است. استعاره‌های جهتمند به یک مفهوم، جهتی مکانی را اختصاص می‌دهند. برای مثال: شاد بالا است. این جهت‌های استعاری دلبخواهی نیستند و بر اساس تجربه جسمانی و فرهنگی شکل می‌گیرند» (لیکاف و جانسون، ۱۳۹٤، ص۲۹ و ۳۰).

انواع استعاره بر اساس ماهیت

ماهیت اصلی یک استعاره می‌تواند شناخت و یا تصویر باشد. «بیشتر استعاره‌هایی که ما از آنها بحث می‌کنیم، محصول شناخت مختصر ما از مفاهیم هستند. در این استعاره‌ها ساختار دانش مقدماتی ما که برساخته از برخی عناصر پایه‌ای است، از مبدأ بر مقصد منطبق می‌شود» (کوچش، ۱۳۹۳، ص۷۱). در حقیقت استعاره‌هایی که ماهیتاً بر اساس شناخت شکل می‌گیرند، همان استعاره‌های ساختاری یا هستی‌شناختی هستند که در آنها عناصر حوزه مبدأ بر مقصد منطبق می‌شود.

اما دسته دوم از استعاره‌ها براساس ماهیت، استعاره‌هایی هستند که ماهیت آنها تصویر است. این استعاره‌ها را می‌توان «استعاره تصویری–طرحواره‌ای نامید. در این نوع از استعاره، این عناصر مفهومی–شناختی مثل مسافر، مقصد و موانع دربارهٔ سفر نیستند که از مبدأ بر مقصد منطبق می‌شوند؛ بلکه عناصر مفهومیِ تصویری–طرحواره‌ای نقش‌آفرینی می‌کنند. در بحث استعاره‌های تصویری–طرحواره‌ای نکته مهم این است که در این نوع استعاره‌ها انطباق به مراتب کمتری از مبدأ بر مقصد صورت می‌گیرد. همانطور که از نامشان برمی‌آید، حوزه‌های مبدأ این قبیل استعاره‌ها، تصویرها یا طرحواره‌های کلی هستند. در مقابل استعاره‌های ساختاری از حیث ساختار، دانش و شناخت، غنی هستند و حجم انطباق‌ها میان حوزه‌های مبدأ و مقصد نسبتاً زیاد است» (کوچش، ۱۳۹۲، ص۷۱).

انواع استعاره بر اساس سطح تعمیم

«زبان‌شناسی شناختی همواره بر نظام‌مند بودن استعاره و مجاز تأکید کرده است. شبکه‌های

سلسله‌مراتبی پیچیده‌ای از استعاره‌ها و مجازهای مفهومی در انگلیسی و دیگر زبان‌ها یافت شده‌است که نشان می‌دهد استعاره یا مجاز خاص، اغلب تنها نمودی مشخص از استعاره و مجازی انتزاعی‌تر است که در سطحی بالاتر قرار دارد» (بارسلونا، ۱۳۹۰، ص١٤).

استعارهٔ مفهومی از نگاشت میان حوزهٔ مبدأ و مقصد حاصل می‌شود. «نگاشت‌های استعاری منفک از یکدیگر رخ نمی‌دهند، و برخی اوقات ساختارهای سلسله‌مراتبی دارند، که در آنها نگاشت‌های «پایینی» سلسله‌مراتب ساختار نگاشت‌های «بالایی» را به ارث می‌برند. ساختار سلسله‌مراتبی یکی از ویژگی‌های مهم نظام استعاره در انگلیسی و دیگر زبان‌هاست. استعاره‌هایی که در سلسله‌مراتب جایگاه بالاتری دارند، نسبت به آن نگاشت‌هایی که در جایگاه پایینیِ سلسله‌مراتب واقع شده‌اند، به گستردگی بیشتری گرایش دارند» (لیکاف، ۱۳۸۳، ص۲۳٦)؛ بنابراین استعاره‌های مفهومی از نظر سطح تعمیم در دو سطح عام و خاص جریان دارند. «استعاره‌هایی مانند: «زندگی سفر است»،« بحث جنگ است» ، « فکر غذا است» و غیره، استعاره‌های خاص هستند. در واقع سفر، بحث، جنگ، فکر، و غذا مفاهیم خاص‌اند و زیرساخت‌های کلی آنها مثل نمونه سفر، پر است از جزئیات. در سوی دیگر استعاره‌های عام وجود دارند، با نمونه‌هایی مانند: «رویداد کنش است» و« عام خاص است»، که این استعاره‌ها با نام استعارهٔ زنجیرهٔ بزرگ نیز شناخته می‌شوند. مفاهیمی نظیر رویدادها، کنش‌ها، عام و خاص، همه از مفاهیم سطح عام به شمار می‌آیند» (کوچش، ۱۳۹۳، ص ۷۲ و۷۳). بر این اساس در استعاره‌های قرآنی که در زمینه زندگی دنیا و آخرت است با توجه به استعاره عام «مقصود مقصد است» با سطوح تعمیم ذیل روبرو هستیم:

سطح ۱: استعاره ساختار رویداد.

سطح۲: مقصود مقصد است.

سطح۳: زندگی سفر است.

در این سطوح چنان‌که مشاهده می‌کنیم، استعاره‌های انتزاعی‌تر و عام‌تر در سطحی بالاتر قرار دارند.

در زیرساخت بسیاری از عبارات زبانی قرآن در زمینه زندگی دنیا و آخرت و استعاره‌ها و تمثیل‌های قرآنی در این زمینه از استعارهٔ مفهومی«زندگی سفر است» استفاده شده است. در این استعاره ویژگی‌های حوزهٔ مبدأ یعنی سفر بر حوزهٔ مقصد یعنی زندگی منطبق می‌شود. «حوزهٔ مقصد، حوزه‌ای انتزاعی و مجرد یا دور از تجربهٔ آگاهانه است و حوزهٔ مبدأ در حیطهٔ تجربیات محسوس بشری است؛ مثلاً در جریان استعاره، مفهوم مجرد زندگی،یعنی حوزهٔ مبدأ با مفهوم عینی سفر معادل حوزهٔ مقصد، ارتباطی استعاری می‌یابند. به‌این‌ترتیب‌که مفهوم ناملموس‌تر زندگی را میتوان به کمک مفهوم عینی‌تر و تجربی‌تر سفر در ذهن تداعی کرد؛ بنابراین یک استعاره شناختی «زندگی سفرست» را در ذهن داریم. می‌توانیم برای این ارتباط مفهومی، قاعده‌ای بسازیم: قاعده الف، ب است. استعاره، حوزه مقصد انتزاعی و پیچیده یعنی الف را با استفاده از حوزهٔ عینی‌تر ب توضیح می‌دهد، حوزهٔ ب ساختاری ساده‌تر دارد و برای تجربهٔ حسی راحت‌تر است. تفاوت میان این دو حوزه تفاوت پیوستاری و مدرج است و بدین معنی نیست که مفهومی، کاملاً عینی و مفهومی کاملاً انتزاعی و مجرد است» (پورابراهیم، ۱۳۹۱، ص٤و٥).

این استعاره زیرمجموعه‌ای از استعاره عام و تجربه بنیاد «مقصود مقصد است»، است و همین استعاره عام است که درک پیوند میان زندگی و سفر را که دو حوزه مجزا از هم هستند، برای ما امکان‌پذیر می‌کند. در تجارب این جهانی میان زندگی و سفر ارتباط مستقیمی وجود ندارد. استعاره عام «مقصود مقصد است» اساس درک رابطه میان آنهاست و استعاره «زندگی سفر است» را شکل می‌دهد. به این صورت که «ما معمولاً در زندگی اهداف متفاوتی داریم و زندگی ما هدفمند است. این هدفمندی می‌تواند مصداق خاص و عینی برای هر نوع هدفمندی‌ای باشد. از سوی دیگر سفر که تلاشی است برای رسیدن به یک مقصد از پیش‌تعیین‌شده نیز نمونه خاصی از رسیدن به هدف و مقصد، به طور عام است» (کوچش،۱۳۹۳، ص۱۲۳)؛ بنابراین همبستگی تجربی میان داشتن هدف و حرکت به سوی هدف و رسیدن به آن در مفاهیم ذهنی ما به شکل استعاره کلی و عام «مقصود مقصد است» شکل می‌گیرد و بر اساس همین استعاره، رابطه استعاری میان زندگی و سفر که دو کنش هدفمند است، قابل درک می‌شود.

آنچه سبب انتخاب چنین حوزهٔ مبدأیی برای درک این حوزهٔ مقصد شده است، برخلاف دیدگاه سنتی دربارهٔ استعاره، شباهت عینی، حقیقی و از پیش موجود میان مبدأ و مقصد نیست. انتخاب این حوزهٔ مبدأ «به عوامل انسانی بستگی دارد که شباهت‌های غیرعینی، استعاری و ازپیش نامعلوم میان حوزه مبدأ و مقصد را منعکس می‌کند. این عوامل را «بنیان‌های تجربی» یا «انگیختگی» می‌نامند» (همان: ۱۳٤). یکی از اصول اصلی نظریه استعاره مفهومی از دیدگاه لیکاف و جانسون آن است که استعاره‌ها به‌طور اساسی، طبیعتی مفهومی دارند (هاشمی، ۱۳۸۹، ص۱۲٤).

در تجربیات بشری بین زندگی و سفر رابطهٔ مستقیمی وجود ندارد و این دو همبستهٔ هم و یا شبیه به هم نیستند. رابطهٔ اصلی که سبب پیوند این دو حوزه به یکدیگر شده است، تجربهٔ مکرر میان «به دست آوردن چیزی» و «رفتن به جایی» است؛ چراکه آدمی برای انجام هر کار به جای خاصی می‌رود؛ مثلاً برای خرید به بازار و برای خوردن غذا به رستوران می‌رود. از آن جهت که زندگی دنیا و آخرت هدفمند است و برای رسیدن به مقصد خاصی به وجود آمده‌اند، می‌توانیم بگوییم که این زندگی هدفمند، مصداق خاصی از هدفمندی به‌طور کلی است و سفر که تلاشی هدفمند برای رسیدن به یک مقصد ازپیش تعیین شده است، نمونه خاصی از رسیدن به مقصد به طور عام است. در نتیجه تجربهٔ انسان رابطهٔ همبستگی میان مقصود و مقصد را به شکل یک بنیان شناختی در ذهن و شناخت آدمی ثبت کرده است و استعارهٔ عام «مقصود مقصد است» شکل می‌گیرد. همچنین استعارهٔ خاص«زندگی سفر است» زیرمجموعه‌ای از این استعارهٔ عام است که در عبارات و استعارات قرآنی به کار می‌رود. برای درک همبستگی تجربی که اساس و پایه بسیاری از استعاره‌های مفهومی است –برای نمونه دیگر– می‌توان به استعاره «بیشتر بالا است» که یکی دیگر از نمونه‌های لمس‌شدنی و شایع از استعاره‌های عام است، و به سبب همبستگی تجربی میان دو چیز، در ذهن و اندیشه ما شکل گرفته است، اشاره کرد. «این استعاره با دو مفهوم مرتبط است: کمیت و عمود بودن... وقتی کمیت چیزی بیشتر می‌شود، سطح ماده

بالاتر می‌رود و وقتی مقدار ماده کاهش می‌یابد، سطح ماده پایین می‌آید. صدها نمونه دیگر از تجربیات مکرر روزمره وجود دارد که مفاهیم بیشتر و کمتر را با مفاهیم بالا و پایین برای ما برمی‌انگیزند. بدین ترتیب، این استعاره در تجارب مکرر روزانه ما ریشه دارد» (کوچش، ۱۳۹۳، ص۱۲۲). عبارت‌های زبانی مانند: «قیمت‌ها بالا رفته‌اند»،«تورم بالاست» و ... حاصل برانگیخته شدن این استعاره مفهومی عام است.

«ریشه‌های استعاره‌های مفهومی، چه مفهومی و چه زیست‌شناختی باشند و چه فرهنگی یا ادراکی، را بنیان تجربی یا انگیختگی استعاره می‌نامند. همبستگی‌های تجربی و شباهت ساختاری ادراک‌شده، انواع این بنیان تجربی هستند (همان:۱۲۱). «استعاره‌های مفهومی ریشه در همبستگی‌های تجربه‌های ما دارند. این همبستگی‌های تجربی ممکن است از دو گونه باشند: رویدادهای همزمانی و یا شباهت تجربی (شباهت‌های ساختاری ادراک¬شده)» (لیکاف و جانسون، ۱۳۹٤، ص۲۲۹) .

«لیکاف و جانسون بر این باورند که این استعاره‌ها نه تنها ریشه در تجربیات فرهنگی و فیزیکی ما دارند؛ بلکه بر تجربیات و اعمال ما نیز اثر می‌گذارند. به عبارت دیگر استعاره‌های مفهومی ریشه در روابط تجربی ما دارند. این روابط را می‌توان دو نوع دانست: رویداد همزمان تجربی و شباهت تجربی. نمونهٔ رویداد همزمان تجربی می‌تواند استعاره «بیشتر بالاست» باشد که ریشه در اتفاق همزمان دو تجربه دارد: اضافه کردن بیشتر ماده و دیدن اینکه سطح بالا آمده و افزایش می‌یابد. برای شباهت تجربی می‌توان به «زندگی قمار است» اشاره کرد، که اعمال زندگی را چون قمار یا شرط‌بندی در نظر گرفته و توالی احتمالی آن فعالیت‌ها را به شکل باختن یا برنده‌شدن فرض کرده است» (هاشمی، ۱۳۸۹، ص۱۳۵). استعاره مفهومی عام «مقصود مقصد است» نیز، از نمونه استعاره‌های رویداد همزمانی است که برای رسیدن به مقصود غالباً رفتن به مقصد صورت می‌گیرد.

مقصود مقصد است

با بررسی آیات قرآنی درک این مفهوم تجربی که رسیدن به هدف، اغلب، مستلزم رفتن به مقصدی است، در زندگی دنیوی و مراحل آن میسر و ممکن است. اگرچه در خود آیات به‌طور لفظی و زبانی با استعاره «مقصود مقصد است» روبرو نمی‌شویم؛ اما درک این مفهوم در پیش‌زمینهٔ نگاشت‌ها و استعاره‌های قرآنی مشخص است. در توصیف زندگی دنیوی و ارائه تصویری ملموس از آن به مخاطب، از استعاره خاص «زندگی سفر است» که سطحی پایین‌تر و عینی‌تر نسبت به استعاره عام «مقصود مقصد است» دارد، استفاده شده است. در این آیات با توجه به وجه مشترک هدفمند بودن سفر و زندگی، میان این دو حوزه مفهومی بر اساس بنیان تجربی آدمی مبنی بر «رسیدن به هدف، اغلب، مستلزم رفتن به مقصدی است»، ارتباط و انطباق صورت گرفته است. با برانگیخته شدن استعاره عام «مقصود مقصد است»، نگاشت‌هایی مانند«خدا متناظر است با مقصد»، صراط مستقیم متناظر است با راه رسیدن به مقصد»، « بندگان متناظرند با مسافران» و ... ایجاد شده، که در آیات قرآنی به‌شکل عبارات زبانی تجلی یافته است. زندگی دنیوی سفری است با هدف معین و از پیش تعیین‌شده که دنیا گذرگاه و معبر آن به‌شمارمی‌آید و

بودن و زیستن در این دنیا هدف غایی این سفر نیست. «دنیا قرارگاه نیست؛ بلکه گذرگاه است و هر گذرگاهی به قرارگاهی پایان می‌پذیرد، دنیا پویا و متحول است و سرانجام ثبات و آرامش را می‌طلبد و به تعبیر دیگر دنیا یک کشتی متحرک است که باید در جایی لنگر اندازد، از دیدگاه قرآن لنگرگاه این کشتی پرجوش وخروش قیامت است» (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص۸۸). خاستگاه این دو استعاره مفهومی عام و خاص را باید در چگونگی مفهوم‌سازی یک قلمرو ذهنی بر حسب قلمرو ذهنی دیگریافت، که این مفهوم‌سازی بر پایه تجربیات ما از زندگی شکل می‌گیرد. در ادامه به نگاشت‌های که از این دو استعاره شکل می‌گیرد اشاره می‌شود:

خدا متناظر است با مقصد

در فرایند زندگی دنیوی، خدا، مقصود و مقصد است. آیاتی در قرآن است که بوضوح دلالت بر این دارند که تمامی موجودات راهی برای خود دارند، و همه راهشان به‌سوی خدا منتهی می‌شود؛ چنان‌که خداوند در آیه ٤ سوره یونس می‌فرماید، زندگی انسان از خدا آغاز می‌شود و به خدا ختم می‌گردد:

إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَميعاً وَعْدَ اللَّهِ حَقًّا إِنَّهُ يَبْدَؤُا الْخَلْقَ «بازگشت همه شما فقط به سوی اوست. [خدا شما را وعده داد] وعده‌ای حق و ثابت، بی‌تردید اوست که جهان آفرینش را می‌آفریند».

مرجع در اینجا دو معنی دارد ممکن است مصدر و به معنی بازگشت و یا به معنی محل بازگشت باشد» (طبرسی، ۱۳۷۲، ۱۳۷/۵). از دیگر آیات که بر مقصد زندگی دلالت دارند، می‌توان آیات ذیل را ذکر کرد:

خداوند برای همه موجودات چه انسان و چه غیر انسان راهی را معرفی می‌کند، تا از آن راه به‌سوی پروردگارشان سیر کنند و به او رسند اما در خصوص انسان فرموده است:

يا أَيُّهَا الْإِنْسانُ إِنَّكَ كادِحٌ إِلى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلاقيهِ(انشقاق/٦) «ای انسان! یقیناً تو با کوشش و تلاشی سخت به‌سوی پروردگارت در حرکتی، پس او را [در حالیکه مقام فرمانروایی مطلق و حکومت بر همه چیز ویژه اوست و هیچ حکومتی در برابرش وجود ندارد] دیدار می‌کنی».

خَلَقَ السَّماواتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَإِلَيْهِ الْمَصيرُ(تغابن/٣) «آسمان‌ها و زمین را بحق آفرید، و شما را صورتگری کرد و صورت‌هایتان را نیکو آراست، و بازگشت به سوی اوست».

صِراطِ اللَّهِ الَّذي لَهُ ما فِي السَّماواتِ وَما فِي الْأَرْضِ أَلا إِلَى اللَّهِ تَصيرُ الْأُمُورُ (شوری/٥٣) «راه آن خدایی که آنچه در آسمان‌ها و آنچه در زمین است، فقط در سیطره مالکیّت و فرمانروایی اوست. آگاه باشید! که همه امور به‌سوی خدا باز می‌گردد».

در این آیات و عبارات زبانی، زندگی به‌مثابه سفری در نظر گرفته شده است، که خداوند مقصد این سفر است و همه موجودات، ازجمله آدمی، این مسیر را برای رسیدن به مقصد مشخص و معینی، با هدفمندی طی می‌کنند. این آیات به‌طور عام بر استعاره خاص«مقصود مقصد است» و به طور خاص‌تر بر استعاره خاص «زندگی سفر است» دلالت دارند. رسیدن به هر مقصود نیازمند رفتن به مقصد خاصی برای دست‌یافتن به هدف است و در شکل خاص‌تر، زندگی هدفمند همانند سفری است که

هدف و مقصدی دارد و مسافر برای رسیدن به آن راه و مسیر سفر را پشت سرمی‌گذارد.

صراط مستقیم متناظر است با راه رسیدن به مقصد

برای رسیدن به مقصد و هدف منظور باید مسیری مشخص طی شود. برای رسیدن به مقصد در سفر زندگی راه‌های متعددی وجود دارد. خداوند مطمئن‌ترین و بهترین راه را «صراط مستقیم» معرفی می‌کند. برای مثال در قرآن کریم از زبان بندگان چنین گفته شده است:

اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (٦) صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلاَ الضَّالِّينَ (الفاتحه/۷) «ما را به راه راست هدایت کن. (٦) راه کسانی [چون پیامبران، صدّیقان، شهیدان و صالحان] که به آنان نعمت [ایمان، عمل شایسته و اخلاق حسنه] عطاکردی، هم آنان که نه در خشم تواند و نه گمراه‌اند».

إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هذا صِراطٌ مُسْتَقِيمٌ (آل عمران/۵۱) «یقیناً خدا پروردگار من و پروردگار شماست؛ پس او را بپرستید، این است راه راست».

«صراط مستقیم راهی است به‌سوی خدا، که هر راه دیگری که خلایق به‌سوی خدا دارند، شعبه‌ای از آنست، و هر طریقی که آدمی را به‌سوی خدا راهنمایی می‌کند، بهره‌ای از صراط مستقیم دارد ، به این معنا که هر طریقی که فرض شود، به آن مقدار آدمی را به‌سوی خدا و حق راهنمایی می‌کند، که خودش صراط مستقیم را در بر داشته باشد، اگر آن راه به مقدار اندکی صراط مستقیم را داشته باشد، رهرو خود را کمتر به‌سوی خدا می‌کشاند، و اگر بیشتر داشته باشد، بیشتر می‌کشاند، و اما خود صراط مستقیم بدون هیچ قید و شرطی رهرو خود را به‌سوی خدا هدایت می‌کند و می‌رساند» (طباطبایی، ١٣٧٤، ۵۲/۱). در قرآن صراط مستقیم «همان آیین حق است و مراتب و درجاتی دارد که همهٔ افراد در پیمودن این درجات یکسان نیستند. هر مقدار از این درجات را انسان طی کند، باز درجات بالاتر و والاتری وجود دارد که انسان با ایمان باید از خدا بخواهد تا او را به آن درجات هدایت کند» (مکارم،١٣٧١، ٤٦/١). در تفسیر اینکه صراط مستقیم از نظر پروردگار چه راهی است، بر اساس آیات به نمونه‌های متعدد اشاره شده است که برخی از آنها عبارتند از: راه انبیاء و کسانی که خدا به آنها نعمت داده است (حویزی، ١٤١٥ه.ق، ۲۰/۱)، دین و دوستی خانواده پیغمبر (عاملی، ١٣٦٠، ٤/١)، عبادت و بندگی خدا (قرائتی، ١٣٨٨، ٤٤/١).

خداوند علاوه بر صراط مستقیم، از واژه «سبیل» نیز بسیار یاد می‌کند. از کلام خدای تعالی برمی‌آید که سبیل نامبرده یکی نیست، و همه سبیل‌ها و راه‌ها یک شکل نیستند و یک صفت ندارند. راهی که شخص در رسیدن به مقصد خود در نظر می‌گیرد، می‌تواند دور یا نزدیک، به سوی بالا یا پایین باشد و گاهی شخص سرگردان و حیران است و به هیچ سو راهی ندارد.

عبادت و دعای خداوند نزدیک‌ترین راه است که خداوند می‌فرماید:

فَإِنِّي قَرِيبٌ، أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذا دَعَانِ، فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي، وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ(بقره/١٨٦) «من نزدیکم، و دعای خواننده خود را در صورتی که واقعاً مرا بخواند مستجاب می‌کنم؛ پس باید مرا اجابت کنند، و به من ایمان آورند، باشد که رشد یابند».

ادْعُونِی أَسْتَجِبْ لَکُمْ، إِنَّ الَّذِینَ یَسْتَکْبِرُونَ عَنْ عِبادَتِی سَیَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ داخِرِینَ (مؤمن/ ٦٠) «مرا بخوانید تا اجابت کنم، کسانی که از عبادت من سرپیچی می‌کنند، به زودی با خواری و ذلت به جهنم در می‌آیند».

در مقابل این راه نزدیک، راهی دور نیز وجود دارد که «غایت و هدف نهایی کسانی که ایمان به خدا ندارند، و مسیر و سبیل ایمان را نمی‌پیمایند» (طباطبایی، ١٣٧٤، ٤٦/١) است. خداوند می‌فرماید:

أُولئِکَ یُنادَوْنَ مِنْ مَکانٍ بَعِیدٍ (فصلت/٤٤) «آنان را از نقطه‌ای دور صدا می‌زنند».

بنابراین راه مؤمنان راهی نزدیک در رسیدن به مقصود و مقصد و راه غیر ایشان راهی دور است. یک راه به‌سوی بالا و راه دیگر به سوی پایین منتهی می‌شود. کسانی که آیات خدا را تکذیب می‌کنند و از پذیرش آنها روی گردانند، راهی که می‌پیمایند به‌سمت پایین است. خداوند می‌فرماید: *إِنَّ الَّذِینَ کَذَّبُوا بِآیاتِنا وَاسْتَکْبَرُوا عَنْها لا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوابُ السَّماءِ* (اعراف/٤٠) «کسانی که آیات ما را تکذیب کرده، و از پذیرفتن آن استکبار ورزیدند، در بهای آسمان برویشان باز نمی‌شود».

«درهای آسمان برای روح این افراد باز نمی‌شود و سخن و عمل آنها نیز در طول حیاتشان به‌سوی خداوند متعال بالا نمی‌رود و علت این امر اعمال بد آنهاست»(طبرسی، ١٤١٢، ١٢٨/٨).

و در جایی دیگر می‌فرماید: *وَمَنْ یَحْلِلْ عَلَیْهِ غَضَبِی فَقَدْ هَوی* (طه/٨١) «کسی که غضب من بر او احاطه کند، او به‌سوی پستی سقوط می‌کند».

بنابراین راه منکران آیات خداوند و کسانی که مغضوب خداوند هستند، رو به سوی پایین و راه غیر اینان، راهی به سوی بالا است؛ اما گروهی هستند که نه راهشان به‌سوی بالا است، و نه به‌سوی پایین؛ بلکه راه را گم کرده‌اند و حیران و سرگردانند. آنها گمراهان و ضالین هستند که خداوند درباره آنها می‌فرماید: *وَمَنْ یَتَبَدَّلِ الْکُفْرَ بِالْإِیمانِ، فَقَدْ ضَلَّ سَواءَ السَّبِیلِ* (بقره/١٠٨) «کسی که ایمان را با کفر عوض کند، راه را گم کرده است».

داشتن مسیرهای متعدد برای رسیدن به مقصد و همچنین داشتن حق انتخاب راه دلخواه، از خصوصیات یک سفر است که هر راه ویژگی خاص خود را دارد و مطمئناً یکی از این راه‌ها ایمن‌تر و درست‌ترخواهد بود. در نمونه آیات مذکور ویژگیِ داشتن مسیر از حوزه سفر، بر حوزه زندگی فرافکنی شده است. نمود زبانی استعاره خاص «زندگی سفر است» این آیات است و از آن جهت که زندگی همانند سفری مقصد هدفمند دارد؛ بنابراین چنین نتیجه می‌گیریم که این آیات با استعاره خاص «زندگی سفر است» نمود زبانی استعاره عام «مقصود مقصد است» قلمداد می‌شوند. این استعاره عام، در این آیات نمود زبانی نداشته و تنها مفهوم آن در آیات به کار رفته است.

بندگان متناظر هستند با مسافران

در مسیر سفر زندگی، برخی مسافران به مقصد و مقصود می‌رسند و برخی راه را گم کرده‌اند و در میانه راه از طی طریق باز می‌مانند. انسان مسافر سفر زندگی است. آدمی از ابتدای زندگی خود، سفری هدفمند را آغاز کرده است و بودن و وجود او در این جهان، هدف و منظوری در پی دارد. انسان برای رسیدن به این هدف در تلاش است و مسافرانی که

صراط مستقیم را برای رسیدن به مقصد سفر برگزینند، به مقصد درست سفر زندگی می‌رسند. بر اساس سوره حمد مشمولان نعمت به مقصد درست نائل می‌شوند و منظور از صاحب نعمتان، پیامبران، صدیقین، شهداء و صالحان هستند که خداوند در آیه ٦٩ سوره نساء از آنان نام می‌برد:

*وَ مَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولئِکَ مَعَ الَّذينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقينَ وَالشُّهَداءِ وَالصَّالِحينَ وَحَسُنَ أُولئِکَ رَفيقاً *«و کسانی که از خدا و پیامبر اطاعت کنند، در زمره کسانی از پیامبران و صدّیقان و شهیدان و شایستگان خواهند بود که خدا به آنان نعمت [ایمان، اخلاق و عمل صالح] داده است و اینان نیکو رفیقانی هستند».

«انبیاء، فرستادگان مخصوص پروردگار هستند که نخستین گام را برای هدایت و رهبری مردم و دعوت به صراط مستقیم برمی‌دارند، راستگویان، کسانی هستند که هم سخن راست می‌گویند و هم با عمل و کردار صدق گفتار خود را اثبات می‌کنند و نشان می‌دهند که مدعی ایمان نیستند؛ بلکه براستی به فرمان‌های الهی ایمان دارند. شهداء یا کشته‌شدگان در راه هدف و عقیده پاک الهی، و یا افراد برجسته‌ای که روز قیامت شاهد و گواه اعمال انسان‌ها هستند و صالحان، افراد شایسته و برجسته‌ای هستند که با انجام کارهای مثبت و سازنده و مفید و پیروی از اوامر انبیاء به مقامات برجسته‌ای رسیده‌اند» (مکارم، ۱۳۷۱، ٤٦١/٣).

آیات مذکور نیز برای استعاره عام «مقصود مقصد است» نمود زبانی است. سطوح تعمیم استعاره‌های به‌کار رفته در این آیات به شکل ذیل است:

سطح ۱: استعاره ساختار رویداد.

سطح۲: مقصود مقصد است.

سطح۳: زندگی سفر است.

که نگاشت «بندگان متناظر با مسافران»، تناظری از نام‌نگاشت «زندگی سفر است» و در مرتبه بالاتر تناظری از نام‌نگاشت مستتر «مقصود مقصد است» به‌شمار می‌آید.

گناهان و شیطان متناظر هستند با موانع رسیدن به مقصد

در راه رسیدن به مقصد، موانع متعددی است که مانع رسیدن به مقصد هستند و یا رسیدن به آن را به تأخیر می‌اندازند. همانند سفری که در راه آن ممکن است موانعی باشد که سرعت را کم کند و یا به‌طور کلی مانع رسیدن به مقصد شود. کفر، تکبر، شرک، تکذیب آیات خداوند وغیره از جمله این موانعند. برای مثال خداوند در آیه ۲۵۸سوره بقره می‌فرماید: *فَبُهِتَ الَّذی کَفَرَ وَاللَّهُ لا يَهْدِی الْقَوْمَ الظَّالمينَ* «هر ضلالتی شرک است، همچنان که عکسش نیز چنین است، یعنی هر شرکی ضلالت است».

أَمْ تُريدُونَ أَنْ تَسْئَلُوا رَسُولَکُمْ کَما سُئِلَ مُوسی مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَتَبَدَّلِ الْکُفْرَ بِالْإيمانِ فَقَدْ ضَلَّ سَواءَ السَّبيلِ(بقره/۱۰۸)

«بلکه می‌خواهید از پیامبرتان [کارهای نامعقول و بیهوده] درخواست کنید، همان گونه که پیش از این از موسی درخواست شد؟ و کسی که کفر را به جای ایمان اختیار کند، تحقیقاً راه راست را گم کرده است».

*أَ لَمْ أَعْهَدْ إِلَيْکُمْ يا بَنی آدَمَ أَنْ لا تَعْبُدُوا الشَّيْطانَ إِنَّهُ لَکُمْ عَدُوٌّ مُبينٌ (٦٠) وَأَنِ اعْبُدُونی هذا صِراطٌ مُسْتَقيمٌ (٦١) وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْکُمْ جِبِلاًّ کَثيراً أَ فَلَمْ تَکُونُوا

تَعْقِلُونَ (یس/٦٢) «ای فرزندان آدم! آیا با شما عهد نکردم که شیطان را مپرستید که او بی‌تردید دشمن آشکاری برای شماست؟ (٦٠) و اینکه مرا بپرستید که این راهی است مستقیم، (٦١) و همانا شیطان گروه بسیاری از شما را گمراه کرد، آیا تعقّل نمی‌کردید [که پیروانش به چه سرنوشت شومی دچار شدند؟»(٦٢).

خداوند در این آیات کفر و ضلالت را یکی می‌داند و متحیران و گمراهان کسانی بودند که نه راهی به بالا داشتند و نه راه به پایین و به مقصد نمی‌رسند. در واقع کفر و ضلالت در این آیات از موانع رسیدن به مقصد هستند. شیطان، دیگر مانع رسیدن به مقصد است که خود سبب ایجاد موانعی چون کفر و شرک و ضلالت است و خداوند می‌فرماید: وَیُرِیدُ الشَّیْطانُ أَنْ یُضِلَّهُمْ ضَلالاً بَعِیداً (النساء/٦٠) «و شیطان [با سوق دادنشان به محاکم طاغوت] می‌خواهد آنان را به گمراهی دوری [که هرگز به رحمت خدا دست نیابند] دچار کند».

آخرت

مرگ پایان مسیر و سرانجام کار نیست. سفری که آدمی از دنیا قدم در راه آن نهاده است تا به مقصد اصلی یعنی لقاءالله برسد، با مرگ به مرحله جدیدی وارد می‌شود و ادامه می‌یابد. در این بخش از زندگی مسیر و نوع حرکت متفاوت از زندگی دنیوی است. سفر اخروی انسان برای رسیدن به مقصد چندین منزلگاه و گذرگاه متعدد دارد؛ چنانکه امام صادق (ع) می‌فرمایند: «در قیامت پنجاه موقف وجود دارد که هر موقف آن هزار سال است» (مجلسی،١٤٠٣ق، ص١٢٧). تناظرهای هستی‌شناختی‌ای که در زمینه زندگی اخروی در قرآن به کار رفته است، استعاره‌هایی است که از استعاره عام «مقصود مقصد است» خاص‌تر و عینی‌تر است. زندگی دنیوی نقطه آغاز راهی است که به آخرت می‌رسد و مقصد نهایی این راه دیدار پروردگار است. مسیر زندگی اخروی از ابتدای راه تا انتها، در قرآن کریم شامل تناظرهایی است که در ذیل به برخی از آنها که برای استعاره خاص «زندگی سفر است» نمود هستند، اشاره می‌شود:

مرگ متناظر است با اولین گذرگاه راه

در بسیاری از آیات قرآن به این گذرگاه‌ها و چگونگی عبور از آنها اشاره شده است. اولین گذرگاه این سفر مرگ است که خداوند می‌فرماید:

وَجاءَتْ سَکْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ذلِکَ ما کُنْتَ مِنْهُ تَحِیدُ(ق/١٩)«و سکرات و بیهوشی مرگ، حق را [که همه واقعیات جهان پس از مرگ است] می‌آورد [و به محتضر می‌گویند:] این همان چیزی است که از آن می‌گریختی».

«سکره مرگ حالتی است شبیه به مستی که بر اثر فرا رسیدن مقدمات مرگ، به شکل هیجان و انقلاب فوق‌العاده‌ای به انسان دست می‌دهد، و گاه بر عقل او چیره می‌شود، و او را در اضطراب و ناآرامی شدیدی فرو می‌برد. چگونه چنین نباشد؟ درحالی‌که مرگ یک مرحلهٔ انتقالی مهم است که باید انسان در آن لحظه تمام پیوندهای خود را با جهانی که سالیان دراز با آن خو گرفته بود قطع کند، و در عالمی گام بگذارد که برای او کاملاً تازه و اسرارآمیز است، به خصوص اینکه در لحظهٔ مرگ انسان درک و دید تازه‌ای پیدا می‌کند، بی‌ثباتی این جهان را با چشم خود می‌بیند، و حوادث بعد از مرگ را کم و بیش مشاهده می‌کند.

اینجا است که وحشتی عظیم سر تا پای او را فرامی‌گیرد و حالتی شبیه مستی به او دست می‌دهد؛ ولی مست نیست» (مکارم، ۱۳۷۱، ۲۵٤/۲۲).

تصور کافران نسبت به مرگ با حقیقت مرگ متفاوت است. در نگاه آنان مرگ پایان راه است و گذرگاهی برای ادامه راه به شمار نمی‌آید. آنها می‌گویند:

*إِنْ هِیَ إِلاَّ مَوْتَتُنَا الْأُولی وَما نَحْنُ بِمُنْشَرینَ *(دخان/۳۵) «پایان زندگی جز همین مرگ نخستین نیست و ما [پس از این مرگ] برانگیخته نخواهیم شد».

برزخ متناظر است با محل توقف کاروانیان

زیر استعاره «برزخ محل توقف کاروانیان است» الگوبرداری دیگری از استعاره عام «مقصود مقصد است» و نگاشتی از استعاره خاص «زندگی سفر است» به شمار می‌آید. این زیر استعاره این مفهوم را در ذهن ما ایجاد می‌کند که مردگان عالم برزخ کاروانیانی هستند که در مکانی برای استراحت، توقف کرده‌اند و برای رسیدن به مقصد، خود را آماده می‌کنند. بعد از مرگ، نوبت عبور از گذرگاه دوم راه، یعنی قبر است.گرچه از یک نظر «قبر همان عالم برزخ است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص۱۷۱)، از لحاظ دیگر برزخ را می‌توان یکی از منازل قیامت تلقی کرد. برزخ واسطه میان دنیا و آخرت است. انسان پس از مرگ از جهت اعتقاداتی که داشته و اعمال نیک و بدی که در این دنیا انجام داده است، بازپرسی خصوصی میشود و پس از محاسبهٔ اجمالی طبق نتیجه‌ای که گرفته شد، به یک زندگی شیرین و گوارا یا تلخ و ناگوار محکوم می‌شود و با همان زندگی در انتظار روز رستاخیز عمومی به‌سر می‌برد «روح انسان در برزخ همان‌گونه که در دنیا زندگی کرده است به سر می‌برد، اگر از نیکان است از سعادت و نعمت و جوار پاکان و مقربان درگاه خدا برخوردار می‌شود و اگر از بدان است در نقمت و عذاب و مصاحبت شیاطین و پیشوایان ضلال روزگار می‌گذراند» (طباطبایی، ۱۳٤۸، ص۱۰۰).

خداوند می‌فرماید: *وَمِنْ وَرائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلی یَوْمِ یُبْعَثُونَ*(مومنون/۱۰۰) «و پیش رویشان برزخی است تا روزی که برانگیخته می‌شوند».

«برخی می‌گویند منظور، برزخ و حدفاصلی است که میان ایشان و بازگشت به دنیا قرار دارد. برخی می‌گویند برزخ مهلتی است که تا قیامت به مردگان داده می‌شود» (طبرسی، ۱٤۱۲، ۱۷/ ۷٦) و یا گفته شده: «مراد از برزخ عالم قبر است که عالم مثال باشد و مردم در آن عالم که بعد از مرگ است زندگی می‌کنند تا قیامت برسد. این آن معنایی است که سیاق آیه و آیاتی دیگر و روایات بسیار از طرق شیعه از رسول خدا (ص) و ائمه اهل بیت (ع) و نیز از طرق اهل سنت بر آن دلالت دارد» (طباطبایی،۱۳۷٤، ۹۷/۱۵). درآیات بسیاری به این محل توقف اشاره شده است:

*وَأَن السَّاعَةَ آتِیَةٌ لا رَیْبَ فیها وَأَنَّ اللَّهَ یَبْعَثُ مَنْ فِی الْقُبُورِ *(حج/۷) «و اینکه قیامت آمدنی است، هیچ شکی در آن نیست، و اینکه خدا کسانی را که در گورهایند، برمی‌انگیزد».

*أَ فَلا یَعْلَمُ إِذا بُعْثِرَ ما فِی الْقُبُورِ *(عادیات/۹) «آیا نمی‌داند هنگامی که آنچه در گورهاست برانگیخته شود».

مردگان متناظر هستند با مسافران

سپس در صور دمیده می‌شود، تمام کسانی کـه در آسمان‌ها و زمین هستند می‌میرند، مگر کسانی که خدا بخواهد:

وَنُفِخَ فِی الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِی السَّماواتِ وَمَنْ فِی الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شاءَ اللَّهُ (نمل/۸۷)« و [یاد کن] روزی را که در صور می‌دمند، پس هر که در آسمان‌ها و هر که در زمین است دچار هراس شود، مگر کسی که خدا بخواهد».

سپس بار دیگر در صور دمیده می‌شود، ناگهان همگی به پا می‌خیزند و در انتظار حساب و جزا و سرنوشت خویشند: *ثُمَّ نُفِخَ فِیهِ أُخْرى فَإِذا هُمْ قِیامٌ یَنْظُرُونَ* (زمر/٦٨) «آنگاه بار دیگر در صور دمیده می‌شود، ناگاه همه آنان بر پای ایستاده [مات و مبهوت به هر سو] می‌نگرند [که سرانجام کارشان چه خواهد شد!]».

در این آیات از زیراستعاره «پشت سر نهادن مراحل آخرت، حرکت قافله یا لشکر است» استفاده شده است که نگاشتی از استعاره «زندگی سفر است» است. «قرآن مجید از این دو حادثه به «نفخ صور» تعبیر کرده است که تعبیرکنایی زیبایی است از حوادث ناگهانی و همزمان، زیرا «نفخ» به معنی دمیدن و «صور» به معنی «شیپور» یا «شاخ میان تهی» است که معمولاً برای حرکت قافله یا لشکر، یا برای توقف آنها به صدا در می‌آوردند، البته آهنگ این دو با هم متفاوت بود؛ شیپور توقف، قافله را یک جا متوقف می‌کرد، و شیپور حرکت، اعلام شروع حرکت قافله بود» (مکارم، ۱۳۷۱، ۵۳٤/۱۹و۵۳۵). درواقع مردگانی که برانگیخته می‌شوند و سفر ابدی خود را ادامه می‌دهند، همانند مسافران قافله‌ای در حال سفرند که پس از توقف و استراحت به راه خود ادامه می‌دهند. «از مجموع آیات به خوبی دریافت می‌شود که دو بار در صور دمیده می‌شود، یکبار در پایان جهان که همه خلایق می‌میرند و این نفخهٔ مرگ است، و بار دیگر در آستانهٔ رستاخیز که همه مردگان زنده می‌شوند و این نفخهٔ حیات است، در حقیقت توقف و از کار افتادن این جهان و آغاز حرکت جهان دیگر تشبیه به توقف و حرکت لشکرها و قافله‌ها شده است که با صدای شیپور مخصوص یا صدای بلند دیگری همگی با هم از راه رفتن باز می‌ایستند و متوقف می‌شوند و با صدای دیگر به‌پامی‌خیزند و حرکت می‌کنند» (همان، ٤٦/٦).

بهشت یا دوزخ متناظر است با نقطهٔ پایانی راه

پیمایندگان راه این سفر در انتها یا به بهشت و یا به دوزخ می‌رسند. پرهیزکاران و متقین، در انتهای راه از بهشت و کافران از دوزخ بهره میبرند:

أَصْحابُ الْجَنَّةِ یَوْمَئِذٍ خَیْرٌ مُسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِیلًا)فرقان/٢٤) «اهل بهشت در آن روز، قرارگاهشان بهتر و استراحتگاهشان نیکوتر است».

«مراد از اصحاب جنت پرهیزکاران است، قبلاً هم خداوند فرموده است:

* قُلْ أَ ذلِکَ خَیْرٌ أَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ الَّتِی وُعِدَ الْمُتَّقُونَ*(فرقان/۱۵) «بگو: آیا این [آتش سوزان] بهتر است یا بهشت جاودانی که به پرهیزکاران وعده داده‌اند که پاداش و بازگشتگاه آنان است؟».

و این خود دلیل بر همین است که مراد از اصحاب جنت همان متقین هستند» (طباطبایی، ۱۳۷٤، ۱۵/ ۲۷۸) و آنها که ایمان آوردند و عمل صالح انجام دادند، در باغ‌های بهشت وارد می‌شوند، همان

باغ‌هایی که نهرهای آب جاری از زیر درختانش در حرکت است:

وَأُدْخِلَ الَّذينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ خالِدينَ فيها بِإِذْنِ رَبِّهِمْ تَحِيَّتُهُمْ فيها سَلامٌ (ابراهیم/۲۳) «و کسانی را که ایمان آوردند و کارهای شایسته انجام دادند، به بهشت‌هایی درآورند، که از زیر درختانش نهرها جاری است، در آنجا به اجازه پروردگارشان جاودانه‌اند، و در آنجا درود [خدا و فرشتگان] بر آنان سلام است».

وَالَّذينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحاتِ لا نُكَلِّفُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَها أُولئِكَ أَصْحابُ الْجَنَّةِ هُمْ فيها خالِدُونَ (اعراف/٤٢) «و کسانی که ایمان آوردند و [به اندازه طاقت خود] کارهای شایسته انجام دادند، اهل بهشت‌اند و در آن جاودانه‌اند، [چرا که] ما هیچ کس را جز به اندازه طاقتش تکلیف نمی‌کنیم».

اما کافران و کسانی که آیات خدا را تکذیب می‌کنند، در انتهای راه به دوزخ می‌رسند:

وَالَّذينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآياتِنا أُولئِكَ أَصْحابُ النَّارِ هُمْ فيها خالِدُونَ(بقره/۳۹) «و کسانی که کفر بورزند، و آیات ما را تکذیب کنند، اصحاب آتشند، که در آن جاودانه خواهند بود».

درنهایت کسی به این نقطه پایان می‌رسد که «از کار زشت خود دست بر ندارد و این ملازم است با اصرار بر گناه و نپذیرفتن حکم خدا که آن هم کفر به خدا و یا ارتداد درونی است؛ هرچندکه این کفر و ارتداد را به زبان نیاورند؛ زیرا وقتی کسی به گناه قبلی خود برگردد و دست از آن برندارد، در حقیقت تسلیم حکم خدا نگشته است و تا ابد رستگار نخواهد شد» (همان: ۳۲۵/۱). خداوند دربارهٔ چنین افرادی می‌فرماید:

وَمَنْ عادَ فَأُولئِكَ أَصْحابُ النَّارِ هُمْ فيها خالِدُونَ(بقره/۲۷۵) «کسانی که [به عمل زشت خود] بازگردند [و نهی خدا را احترام نکنند] پس آنان اهل آتش‌اند، و در آن جاودانه‌اند».

در نمونه آیات مذکور از قرآن کریم، زندگی انسان پس از مرگ تا رسیدن به نقطه پایان راه یعنی بهشت یا دوزخ، همچون سفری در نظر گرفته می‌شود، که ویژگی‌ها و صفات حوزه سفر بر آن منطبق شده است. حوزه زندگی پس از مرگ همانند حوزه سفر، کاروان و مسافر،گذرگاه، محل توقف و مقصد معین دارد. این آیات در سطوح مختلف تعمیم خود، برای استعاره عام «مقصود مقصد است» و استعاره خاص «زندگی سفر است» نگاشت‌هایی است که استعاره عام در پس آنها پنهان است و تنها مفهوم خود را به آنها انتقال داده است و استعاره خاص در آنها نمود زبانی یافته و ویژگی‌هایش در عبارات زبانی به‌طور عینی قابل درک است.

نتیجه

بررسی آیات قرآن نشان می‌دهد که اگرچه قرآن کلام خداست، اما خداوند زبانی را برای متن قرآن به کار گرفته است، که سنگ‌بنای آن تجربیات زیست‌شناختی و فرهنگی و ادراکی مخاطبان آن است. همبستگی تجربی و همزمانی به دست آوردن چیزی با رفتن به جایی خاص در تجربیات بشری سبب شده است تا برای تصویرسازی زندگی هدفمند دنیوی و اخروی در برخی آیات از استعاره عام «مقصود مقصد است» استفاده شود. همین مسئله

سبب درک بهتر متن قرآن و محسوس و ملموس شدن عبارات و مفاهیم آن می‌شود. در خود آیات به‌طور لفظی و زبانی با استعاره «**مقصود مقصد است**» مواجه نمی‌شویم؛ اما درک این مفهوم در پیش‌زمینه نگاشت‌ها و استعاره‌های قرآنی مشخص است. از این‌رو سفر که تلاشی است برای رسیدن به یک مقصد ازپیش تعیین شده، نمونه خاصی از رسیدن به مقصد به‌طور عام است. در نتیجه استعاره «**زندگی سفر است**» نمونه خاصی از استعاره «**مقصود مقصد است**» در عبارات زبانی و آیات قرآن نمود می‌یابد. برای مثال در نگاشت‌هایی مانند «**خدا متناظر است با مقصد**»،«**صراط مستقیم متناظر است با راه رسیدن به مقصد**»،«**بندگان متناظر هستند با مسافران**» و ... برانگیختگی این استعاره عام علت شکل‌گرفتن چنین نگاشت‌هایی است که حوزه مبدأ سفر را بر حوزه مقصد یعنی زندگی منطبق ساخته‌اند.

منابع

۱. *قرآن کریم* (۱۳۸۳ه.ش)، ترجمه حسین انصاریان، قم: اسوه.

۲. بارسلونا، آنتونیو (۱۳۹۰ه.ش)، *استعاره و مجاز با رویکردی شناختی*، مترجم: فرزان سجودی، لیلا صادقی، تینا امراللهی، تهران: نقش جهان.

۳. پورابراهیم، شیرین (۱۳۹۳ه.ش)، *مفهوم‌سازی زندگی در زبان قرآن*، فصلنامه زبانپژوهی، سال ششم، شماره دهم، بهار ۱۳۹۳، صص۶۳-۸۳ .

٤. پورابراهیم، شیرین و دیگران (۱۳۹۱ه.ش)، *بررسی معنی‌شناختی استعاره صورت در زبان قرآن*، فصلنامه لسان مبین(پژوهش ادب عربی)، سال چهارم، دوره جدید، شماره نهم، پاییز ۱۳۹۱، صص۱-۱۸.

۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲ه.ش)، *تفسیر موضوعی قرآن(معاد در قرآن)*، قم: اسراء.

٦. حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱٤۱۵ه.ق)، *تفسیر نور الثقلین*، قم: اسماعیلیان، چاپ چهارم.

۷. خاقانی اصفهانی، محمد ؛ قربان‌خانی، مرضیه (۱۳۹٤ه.ش)، *استعاره از منظر بلاغت عربی و زبانشناسی شناختی*، انجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی،شماره۳۵، تابستان۱۳۹٤، صص۱۲۲-۱۰۱.

۸. راسخ‌مهند، محمد (۱۳۸۹ه.ش)، *بررسی معانی حروف اضافه مکانی فرهنگ سخن بر اساس معنی‌شناسی شناختی*، ادب‌پژوهی، شماره چهاردهم، زمستان۸۹، صص٤۹-٦٦ .

۹. صفوی، کورش (۱۳۸۲ه.ش)، *بحثی درباره طرح‌های تصویری از دیدگاه معنی‌شناسی شناختی*، نامه فرهنگستان، سال ششم، شماره اول، تابستان۱۳۸۲، صص٦۵-۸۵ .

۱۰. طباطبایی، محمد حسین (۱۳٤۸ه.ش)، *شیعه در اسلام*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۱۱. ..... (۱۳۷٤ه.ش)، *ترجمه تفسیر المیزان*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.

۱۲. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ه.ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصرخسرو، چاپ سوم.

۱۳. عاملی، ابراهیم (۱۳٦۰ه.ش)، *تفسیر عاملی*، تهران: کتابفروشی صدوق.

۱٤. قرائتی، محسن (۱۳۸۸ه.ش)، *تفسیر نور*، تهران: مرکز فرهنگی درسهایی از قرآن .

۱۵. کوچش، زلتن (۱۳۹۳ه.ش)، *مقدمه‌ای کاربردی بر استعاره*، مترجم: شیرین پورابراهیم، تهران: سمت.

۱٦. کوچش، زلتن (۱۳۹٤ه.ش)، *استعاره در فرهنگ*، مترجم: نیکتا انتظام، تهران: سیاهرود.

۱۷. لیکاف، جورج؛ جانسون، مارک (۱۳۹٤ه.ش). *استعاره‌هایی که با آنها زندگی می‌کنیم*، مترجم: هاجر آقا ابراهیمی، تهران: نشر علم.

۱۸. یارمحمدی، لطف‌الله (۱۳۷۲ه.ش)، *نظری نو در تعبیرات استعاری و مسائل مربوط به ترجمه آنها*، شانزده مقاله در زبان‌شناسی کاربردی و ترجمه، شیراز: نوید.

۱۹. صفوی، کوروش (۱۳۸٤ه.ش)، *فرهنگ توصیفی معنی‌شناسی*، تهران: فرهنگ معاصر.

۲۰. لیکاف، جورج (۱۳۸۳ه.ش)، *نظریه معاصر استعاره*، ترجمه: فرزان سجودی در کتاب استعاره مبنای تفکر و ابزار زیبایی‌آفرینی، گروه مترجمان به کوشش فرهاد ساسانی،تهران: مهر.

۲۱. مجلسی، محمدباقر (۱٤۰۳ه.ق)، *بحار الانوار*، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.

۲۲. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ه.ش)، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ دهم.

۲۳. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۷۸ه.ش)، *معاد از دیدگاه امام خمینی*، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۲٤. هاشمی، زهره (۱۳۸۹ه.ش)، *نظریه استعاره مفهومی از دیدگاه لیکاف و جانسون*، ادب پژوهی، شماره۱۲، تابستان۸۹، صص۱٤۰-۱۱۹.

دوفصلنامه علمی- پژوهشی پژوهش‌های زبانشناختی قرآن
سال پنجم، شماره اول، شماره پیاپی (۹) بهار و تابستان ۱۳۹۵
تاریخ دریافت: ۹۳/۰۵/۱۳ تاریخ پذیرش: ۹۳/۱۰/۲۵
صص: ۳۶-۲۱

بینامتنی قرآن کریم با صحیفه سجادیه

محمدرضا ستوده‌نیا[۱]، زهرا محققیان[۲*]
۱- دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران
bayanelm@yahoo.com
۲- دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران
z.mohaghegh89@yahoo.com

چکیده
امروزه یکی از رویکردهای مهم در پژوهش‌های مربوط به علم نشانه‌شناسی، مطالعات بینامتنی است که یادآور تعامل متون با یکدیگر است. این نوع پژوهش‌ها با کشف و تحلیل نشانه‌های رابط میان متون، به درک بهتر متن و خوانش نو از آن، کمک می‌کند. پژوهش حاضر درصدد شناخت و تحلیل چگونگی و میزان تأثیر قرآن کریم بر لفظ و محتوای ادعیه صحیفه امام سجاد(ع)، یکی از میراث‌های ارزشمند شیعه، است. این پژوهش به روش توصیفی- تحلیلی است؛ به همین دلیل پس از ارائه مباحث نظری، عملیات بینامتنی صحیفه با قرآن کریم که متن غایب درنظر گرفته شده، تحلیل و بررسی شده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که این تعامل، بیشتر به‌صورت نفی متوازی و نفی جزئی است و در نمونه‌های اندکی، نفی کلی به کار رفته است. بنابراین پیوندی ناگسستنی میان سخنان امام و قرآن کریم وجود دارد و امام (ع)، علاوه بر الفاظ قرآن کریم، ضمن تعاملی آگاهانه، از محتوای آیات نیز بهره‌های فراوان برده‌اند.

واژه‌های کلیدی
امام سجاد(ع)، بینامتنی، تناص، صحیفه سجادیه، قرآن، نشانه‌شناسی.

* نویسنده مسئول

مقدمه

امروزه رشد دانش‌های بسیار همچون فلسفه زبان، زبانشناسی، نشانه‌شناسی و... می‌تواند راه جدیدی در مطالعات دینی بگشاید و عالمان دین را در فهم کتاب و سنت یاری رساند. متأسفانه این دانش‌ها هنوز در میان مسلمانان و حوزه مطالعات دینی جایگاه درخور خویش را نیافته‌اند. علم نشانه‌شناسی ازجمله این دانش‌ها و بلکه مهم‌ترین آن‌هاست؛ زیرا ابزاری توانمند در تحلیل نشانه‌های زبانی در اختیار خواننده قرار می‌دهد.

یکی از مباحث مطرح در علم نشانه‌شناسی، نظریهٔ بینامتنی[۱] است(نامورمطلق، ۱۳۹۰، ص ۳۰۸) که یولیا کریستوا[۲](ت۱۹٤۱م) سهم بزرگی در آن دارد. افرادی چون سوسور[۳] (ت۱۸۵۷م)، نشانه‌شناس مشهور و میکائیل باختین[٤] (۱۹۷۵-۱۸۹۵م) نیز، در پیدایش آن تأثیرگذار بوده‌اند. به‌طورکل بینامتنیت[۵] نحوهٔ حضور یک متن در متن دیگر را بررسی می‌کند و با حذف مفاهیمی چون مؤلف، تاریخ و جامعه، متن را مستقل، ولی وابسته به متون دیگر در نظر می‌گیرد. براساس نظریهٔ بینامتنی، هر متن بر پایهٔ متونی که پیش‌تر خوانده‌ایم، معنا می‌دهد و بر رمزگانیاستوار است که پیش‌تر شناخته‌ایم. به این معنا هیچ نویسنده‌ای، خلاق به تمام معنا نیست و تقلید می‌کند (احمدی، ۱۳۷۰، ج۱، ص۳۲۷).

البته با تأملی اندک در آثار پیشینیان درمی‌یابیم که این نوع مطالعات در متون کهن نیز درخور پیگیری است و شباهت‌های بسیار بین موضوعات نقد معاصر غرب و علم نقد قدیم عرب می‌توان یافت. نمونه‌هایی از آن عبارتند از: اقتباس،تضمین و تلمیح. نهج‌البلاغه امام‌علی(ع)، صحیفه منسوب به هر یک از ائمه علیهم‌السلام و نیز دیوان‌های شاعران مسلمان از همان صدر اسلام، سرشار از عبارات قرآنی است.

بینامتنی‌قرآنی‌گاه به‌صورت آشکار و گاه به شکل پنهان، گاهی هماهنگ با متن قرآن و گاهی نیز مخالف با آن جلوه‌گر می‌شود. با بررسی متون ادعیه امام سجاد(ع)، که یکی از متون عرفانی است، می‌توان دریافت که ایشان نیز، از مضامین و واژه‌های قرآنی بسیاری سود جسته و به این‌وسیله، جایگاه ویژه‌ای در این‌عرصه به آیات قرآن اختصاص داده است. کارکرد آیه‌های قرآنی در این دعاها، گاه به‌صورت اقتباس کامل و گاه به‌صورت جزئی، متغیر(اشاره‌ای) و مضمونی بوده است. در این نوشتار تلاش شده است انواع این رابطه‌ها بررسی و براساس نظریهٔ بینامتنی تحلیل شود.

پیشینه بحث

بانوی پژوهشگر بلغاری، یولیا کریستوا در دههٔ ۱۹۶۰م، اصطلاح بینامتنیت را به کار برده است. این اصطلاح در زبان عربی با نام «التناص» یاد می‌شود و بعدها در آثار نشانه‌شناسانی چون رولاند بارت[٦]، ریفاتر[۷]، ژرار ژنت[۸] و فیلیپ سولرس[۹] آشکار شد و گسترش یافت. البته دراین‌باره، میکائیل باختین[۱۰] پیش از کریستوا، اقداماتی صورت داده بود؛ به‌همین دلیل بعضی از ناقدین معتقدند باختین، اولین کسی بود که دربارهٔ بینامتنیت سخن به‌میان آورد.

بینامتنیت نگرش نوینی را در زمینه رابطه عناصر کهکشان متن‌ها ارائه می‌دهد و به تعامل و جاذبه میان‌متنی می‌پردازد(نامور مطلق، ۱۳۹۰، ص۱۰). درست است که در طول تاریخ همواره متن‌ها در یک ارتباط شبکه‌ای با یکدیگر خلق می‌شدند و همیشه متن‌های نوین برپایه متن‌های پیشین شکل می‌گرفتند و متن‌های گذشته خود را در آیینه متن‌های پسین باز می‌تاباندند؛ اما این موضوع هیچ‌گاه نظر محققان را

به‌طور جدی به خود جلب نکرده و حوزه مطالعات مستقلی را به خود اختصاص نداده و برای آن، واژه‌ای ابداع نشده بود. اما پس از آنکه کریستوا آن را ابداع کرد و سایرین آن را گسترش دادند، بسرعت جایگاه خود را پیدا کرد و در مقابل ساختارگرایی کلاسیک[۱۱]، بسیاری از انتقادات وارد به متون را رفع کرد.

در اروپا و به‌طور کلی غرب، پایان نامه‌ها و رساله‌های بیشماری با رویکرد بینامتنی نوشته شده و گرایش‌های نوینی از آن برخاسته است. در ادبیات معاصر عرب نیز، تألیفات گسترده‌ای در این زمینه انجام شده است و نویسندگانی چون الغذامی، صبری ام، محمد خیر البقاعی، محمد بنیس، محمد عزّ و ... در این حوزه آثاری درخور تقدیر، بر جای گذاشته‌اند؛ اما مطالعات بینامتنی در ایران با تأخیر آغاز شد و هنوز دوران طفولیت خود را سپری می‌کند. در سال ۱۳۸۰کتابی با عنوان بینامتنیت از گراهام آلن ترجمه شد که با وجود ابهام و روان‌نبودن ترجمه آن، هنوز مرجع بسیاری از پژوهندگان این عرصه است؛ با وجود تلاش‌ها و زحمات مترجم به دلیل کمبود مراجع و منابع فارسی در این موضوع، امکان خوانش‌های تطبیقی برای درک بهتر اثر از بین رفته است. تنها اثر تألیفی موجود، درآمدی بر بینامتنیت به قلم بهمن نامور مطلق است، که بازنویسی سخنرانی‌ها و مقالات متعدد اوست. همچنین نگارش مقالات مرتبط با بینامتنیت به زبان فارسی، به غنا و توسعه این موضوع در کشور افزوده است. از نمونه این مطالعات می‌توان به آثار برجسته‌ای پیرامون بینامتنیت اشعار عربی یا برخی متون دینی از جمله نهج البلاغه با قرآن کریم، اشاره کرد. در این نوشتار تلاش شده است که با کامل کردن پژوهش‌های گذشته و انجام پژوهشی جامع درباره بینامتنی قرآنی در عبارت‌ها و واژگان ادعیه صحیفه سجادیه، یادگار گرانقدر امام سجاد(ع)، این‌گونه مطالعات را پیگیری کند و در جهت اثبات پیوند و تفکیک‌ناپذیری قرآن از عترت و هماهنگی آن دو با یکدیگر از نظر معنا و لفظ، بهره برد.

مفهوم‌شناسی واژگان

بینامتنیت

این اصطلاح به رابطه‌های گوناگونی اشاره دارد که متون را از لحاظ صورت و مضمون به هم پیوند می‌دهد. در حقیقت یکی از معایب دیدگاه سوسور و ساختارگرایان این بود که برای متن هویتی جدا و بسته در نظر می‌گرفتند و فقط به ساختار درونی آن، توجه می‌کردند. در مقابل پساساختارگرایان و کریستوا، مفهوم بینامتنیت را مطرح کردند (قائمی نیا، ۱۳۸۹، ص٤٣٦). از نظر کریستوا، بینامتنییعنی کاربرد آگاهانه متنی در متن دیگر، خواه به گونه‌ای کامل یا چونان پاره‌هایی(احمدی، ۱۳۷۰، ج۱، ص۳۲۰). کریستوا متون را در قالب دو محور می‌دید: یکی محور افقی که مؤلف و خواننده متن را به هم ارتباط می‌دهد و دیگر، محور عمودی که متن را به متون دیگر پیوند می‌دهد. کدها یا رمزگان‌های مشترک، این دو محور را با هم یکی می‌سازد (سجودی، ۱۳۸۳، ص١٥٦). از نظر او به جای اینکه توجه خود را به ساختار متون معطوف کنیم، باید نحوه شکل‌گیری ساختار را بررسی کنیم که این امر مستلزم جای دادن آن در کل متون قبلی و هم زمان است.

بدین‌ترتیب هر متنی خود را در پیوند با چندین متن قرار می‌دهد (نامور مطلق، ۱۳۹۰، ص۱۲۷). کسانی که قائل به موضوع بینامتنی هستند، نمی‌پذیرند که متن، دستاورد اصیل یک مؤلف باشد؛ بلکه در نظر آنان متن «فضایی‌چندبعدی است که در آن،

تنوعی از نوشتارهایی‌که هیچ‌یک اصالت ندارنـــد، در هـم آمیختـه و بـاهـم‌مصـــادف می‌شوند. متن بافته‌ای از نقل‌قول‌های برگرفته از مراکز بی‌شمار فرهنگ اسـت»(گراهام، ۱۳۸۰، ترجمه پیام‌یزدانجو، ص۲۲).

مطالعـات سـنتی در حوزه‌هـای هنـری و ادبـی، مهم‌ترین حوزه‌های نشانه‌ای، توانسته است فقط تعداد محدودی از این روابط را بـا عنـاوینی همچـون نقـل قول‌ها، سـرقت‌ها، تلمیحـات، تضـمین، کلاژهـا و ... شناسـایی کنـد. در مقابـل، بخـش گسـترده روابـط شبکه‌ای موجود در میان متن‌ها را نادیده گرفته اسـت. بخش پنهان و خزنده ارتباط میان متنی، غالباً با چنـین مطالعاتی درخور شناسایی نیست. ایـن همـان چیـزی بود که نظریه‌پردازان نخستین بینامتنیـت، آن را کشـف کردند و بر این روابط پنهان و گسترده تأکید کردند.

ارکان بینامتنی

هر بینامتنی دارای سه رکن اساسـی اسـت: متـــن حاضر، متن پنهان و عملیات بینامتنی.

الف) متن حاضر[۱۲]: اولین عنصر پدیده بینـامتنی را می‌توان «متن حاضر» یا «متن اصلی» نامید. متن حاضر همان متنی است که پـیش روی خواننـده اسـت و در تعامل با متون دیگر قـرار گرفتـه و خواننـده درصـدد یافتن منشأ و مرجع این متن است.

ب) متن غایـب[۱۳]: در پدیـده بینـامتنی، هـر متنـی می‌تواند دارای یک یا چند سند مختلف باشد که برای فهم و تحلیل آن باید به آن اسناد ارجاع داد و این متن ارجاعی همان است که متن اصلی را تفسـیر مـی‌کنـد. این سند و ارجـاع در بینـامتنی «مـتن غایـب» نامیـده می‌شود و بر طبق این نظریه، باعث تولید مـتن اصـلی شده و وجود آن مدیون متن غایب است. بنابراین متن غایب همان متنی است که مؤلف یا شاعر در اثر خود، آثار و نشانه‌هایی از آن را نمایان می‌کند و این آثـار و نشانه‌ها می‌تواند به اشکال مختلف در نوشته او وجود داشته باشد.

ج) عملیات بینامتنی: کـوچ لفـظ یـا معنـا از مـتن پنهان به متن حاضر، عملیات بینـامتنی نـــام دارد کـه تبیین آن مهم‌تـرین بخـش نظریـه بینـامتنی در تفسـیر متون است. هر متنی، متون مختلفی را در خـود جـای داده و در شـکل جدیـدی آن‌هـا را بـازآفرینی کـرده است؛ به‌گونه‌ای که از این متون، چیزی جـز اشـاراتی باقی نمانده که خواننـده را بـه مـتن پنهـان راهنمـایی می‌کند. تشخیص این اشارات یعنی بررسی متن اصلی با توجه به متن غایب و ردیـابی روابـط موجـود بـین آن‌ها که با عملیات تناص یا بینامتنی انجـام مـی‌گیـرد. ارتباط بین دو متن حاضر و غایب یا صریح و آشـکار است یا غیرصریح و پنهان. نویسنده گاه به‌طور کـاملاً آگاهانه از متن غایب استفاده می‌کند و گاه ناآگاهانه و کاملاً اتفاقی از آن بهره‌مند می‌شود (قائمی و محققـی، ۱۳۹۰، ص٥٤).

در این پژوهش، متن قرآن به‌عنوان مـتن غایـب و متن ادعیه صـحیفه سـجادیه بـه‌عنوان مـتن حاضـر و روابـط بینـامتنی قـرآن بـا صـحیفه سـجادیه بـه‌عنوان عملیات بینامتنی محسوب می‌شوند.

انواع نظریه بینامتنی

نظریه بینامتنی به انواع متعددی تقسیم شده و ایـن تقسیم‌بندی‌ها براساس چگـونگی و شـکل کـاربرد آن در متون مختلف، با هم متفاوت است. یولیـا کریسـتوا مهم‌ترین تقسیم‌بندی این نظریـه را انجـام داده اسـت. وی بینامتنی را به سه دسته اصلی «نفـی کلـی و نفـی متـوازی و نفـی جزئـی» تقسـیم بنـدی کـرده اسـت (مسبوق، ۱۳۹۲، ص۲۰۹-۲۰۸) که در ادامه بـه شـرح هریک پرداخته می‌شود:

الف) نفی کلی: این‌نوع روابط، بالاترین درجهٔ بینامتنی است که در آن مؤلف، با خوانشی آگاهانه و عمیق و تسلط بسیار بر متن پنهان، بخشی از آن را در متن خود می‌آورد و بازآفرینی می‌کند؛ به‌گونه‌ای که گاهی این بازسازی مخالف معنای متن پنهان بوده و در بیشتر مواقع، معنای متن غایب با معنای متن حاضر متفاوت است. در نفی کلی، میزان زیادی از متن پنهان در متن حاضر بکار می‌رود؛ از این رو حامل بالاترین شکل تعامل با متن غایب است.

ب) نفی متوازی: در این نوع از روابط بینامتنی، متن پنهان، پذیرفته شده و به‌صورتی در متن حاضر به‌کار رفته که جوهرهٔ آن تغییر نکرده است. در واقع مؤلف، نوعی سازش میان متن پنهان و متن حاضر ایجاد کرده است. بنابراین در این شکل از روابط بینامتنی، معنای متن غایب در متن حاضر تغییر اساسی نمی‌کند. البته این بدان معنا نیست که معنای متن حاضر با معنای متن غایب متفاوت نباشد، بلکه می‌تواند با نوعی‌تغییر و تنوع چه در الفاظ و چه درکاربرد همراه باشد (میرزایی و واحدی، ۱۳۸۸، ص۳۰۶).

ج) نفی جزئی: مؤلف در این نوع از روابط بینامتنی، جزئی از متن غایب را در متن خود می‌آورد. از این رو متن برگرفته از متن غایب، می‌تواند یک جمله، یک عبارت و یایک کلمه و مانند آن باشد (میرزایی و واحدی، ۱۳۸۸، ص۳۰۶). بدین ترتیب واضح است که این نوع روابط به شکل سطحی‌تری نسبت به دو مورد قبلی انجام می‌شود. در چنین تعاملی، معنای الفاظ، موافق با متن غایب است.

البته به جز نمونه‌های فوق، اَشکال دیگری از روابط بینامتنی نیز وجود دارد؛ اشکالی همانند: بینامتنی خارجی، بینامتنی داخلی و بینامتنی‌تکرار و تنغیم (هم‌نوایی) (کیوان، ۱۹۹۸م، ص ۲۲-۲۳)، یا بینامتنی آگاهانه و ناآگاهانه، بینامتنی تضاد و بینامتنی تناقض و بینامتنی تآلف (هماهنگ)(مجاهد، ۲۰۰۶م، ص ۳۵۹). اما نوشتار حاضر بدلیل تناسب با متن صحیفه سجادیه و نیز رعایت گنجایش پژوهش، تنها از تقسیم‌بندی کریستوایعنی «نفی کلی و نفی متوازی و نفی جزئی» بهره برده و آن را در ادعیه امام سجاد(ع) بررسی و تحلیل کرده است.

صحیفه سجادیه

کتاب صحیفه سجادیه مجموعه دعاهایی است که امام زین العابدین علیه السلام انشا فرموده و امام محمد باقر علیه السلام، فرزند بزرگوارشان آن‌ها را نوشته‌اند. امام جعفر صادق علیه السلام نیز در مجلس حاضر بوده و آن‌ها را می‌شنیده است. این کتاب شامل پنجاه و چهار دعا پیرامون مباحث عرفانی، اخلاقی، اعتقادی، اجتماعی و سیاسی است.

کتاب صحیفه سجادیه در میان علمای شیعه به انجیل اهل بیت و زبور آل محمد(ص) ملقب گردیده است و همان‌طورکه انجیل عیسی علیه السلام و زبور داود علیه السلام دو کتاب آسمانی حاوی علوم و حکم بوده‌اند، صحیفه هم علوم و حکمی را در بردارد که جهانیان را به سعادت و نیکبختی می‌رساند. در بسیاری از اجازات علمای امامیه نیز این کتاب را به اخت القرآن یعنی خواهر قرآن وصف کردند (در برابر نهج البلاغه که آن را «اخ القرآن» یعنی برادر قرآن گفته‌اند). امام سجاد(ع) در این کتاب، بسیاری از حقایق و علوم و معارف اسلامی را از راه دعا و درخواست از خداوند متعال به مردم جهان گوشزد می‌فرماید و خدا و رسول و امام را با برهانی که بر دو پایه عقل و علم استوار است به همگان معرفی می‌کند.

این کتاب خفتگان راه حق و حقیقت را بیدار کرده و اوصاف حسنه و اخلاق نیکو را، که سزاوار خردمندان است، می‌آموزد و چگونگی حاجت خواستن از خدای تعالی و دعاکردن در حق یکدیگر را یاد می‌دهد و همگان را به راه خداشناسی راهنمایی می‌کند.

پیرامون مضامین و مفاهیم والای این کتاب، تاکنون کتب و مقالات متعددی به نگارش درآمده؛ اما پیرامون بررسی الفاظ و سخنان امام چهارم شیعیان با استفاده از روش‌های نوین تحلیل متون، تاکنون پژوهش جدی انجام نگرفته است. به‌طور کلی نمایاندن ارزش ادبی و هنری این مناجات‌ها منوط به زیبایی‌شناسی عبارت‌های آن است که بخش زیادی از آن نیز، وامدار تسلط و بهره‌مندی امام از الفاظ و مفاهیم قرآن کریم است. اهمیت این موضوع تا بدان حدّ است که این کتاب، در میان علمای شیعه به قرآن صاعد معروف است. بنابراین به نظر می‌رسد کشف میزان و چگونگی تأثیر و بهره‌گیری امام از الفاظ و معانی آیات قرآن، با استفاده از دستاوردهای زبان‌شناسی جدید از جمله علم نشانه‌شناسی و مطالعات بینامتنی یکی از ضروریات امروز است. امید است پژوهش حاضر راه را برای پژوهش‌های آتی در این حوزه بگشاید.

بینامتنیت قران با صحیفه سجادیه

ادعیه صحیفه سجادیه به گونه‌های مختلف با آیات قرآن کریم ارتباط دارند. در این قسمت هریک از این گونه‌ها بررسی و به ذکر سه نمونه در هریک اکتفا شده است.

بینامتنی ترکیبی

در این نوع روابط بینامتنی، مؤلف بخشی از آیه یا کل آن را در ضمن گفتار خود در متن می‌آورد. البته این نوع از بینامتنیت، به دو گونه تقسیم می‌شود:

– نوع اول: عین متن قرآنی بدون هیچ گونه تغییری، چه در ظاهر الفاظ و چه در معنای آن‌ها، در متن حاضر به کار رفته است. این نوع از بینامتنیت به‌میزان بسیار زیاد و به‌طور چشمگیر، در ادعیه صحیفه سجادیه آمده است، در اینجا به ذکر نمونه‌هایی از آن بسنده می‌کنیم:

الف–۱) متن حاضر (صحیفه): «اللَّهُمَّ وَاجْعَلْنَا فِی سَائِرِ الشُّهُورِ وَالْأَیَّامِ کَذَلِکَ مَا عَمَّرْتَنَا، وَاجْعَلْنَا مِنْ عِبَادِکَ الصَّالِحِینَ الَّذِینَ یَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِیهَا خَالِدُونَ، وَالَّذِینَ یُؤْتُونَ ما آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ، أَنَّهُمْ إِلَی رَبِّهِمْ راجِعُونَ، وَمِنَ الَّذِینَ یُسارِعُونَ فِی الْخَیْراتِ وَهُمْ لَها سابِقُون»(ص۱۹۲) یعنی: (خداوندا! عبادات و اوقات ما را در باقی ماه‌ها و روزها تا زمانی که زنده می‌داری، همانند اوقات و احوالات ما در ماه رمضان قرار ده، همچنین ما را از زمره بندگان شایسته‌ات بگردان، کسانی که بهشت را به ارث می‌برند و در آنجا جاودان می‌مانند و نیز کسانی که آنچه را دادند [در راه خدا] می‌دهند، در حالی که دل‌هایشان ترسان است [و می‌دانند] که به سوی پروردگارشان بازخواهند گشت).

الف–۲) متن غایب(قرآن): «الَّذِینَ یَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِیهَا خَلِدُونَ» (مومنون:۱۱)؛ «وَالَّذِینَ یُؤْتُونَ مَا ءَاتَواْ وَّ قُلُوبهُمْ وَجِلَةٌ أَنهَّمْ إِلیَ رَبهِِّمْ رَاجِعُونَ*أُولئِکَ یُسارِعُونَ فِی الْخَیْراتِ وَهُمْ لَها سابِقُون» (مومنون: ۶۱–۶۰).

الف–۳) عملیات بینامتنی: در متن حاضر، امام سجاد(ع) در دعای چهل و چهارم که به‌وقت

فرارسیدن ماه رمضان از ایشان بیان شده است، از خداوند، قرارگرفتن در زمره صالحان و مؤمنان حقیقی را می‌خواهد. آن‌هایی که مطمئن به‌پذیرش اعمال نیک خود و بخشش گناهان خویش نیستند، همه آنچه را باید ادا کنند ادا می‌کنند و باز هم دل‌هایشان از تقصیر و کوتاهی در خدمت و طاعت ترسان است؛ پس همیشه در کار خیر و بلکه در شتافتن در آن هستند. به همین دلیل امام(ع)، در ادامه ماه مبارک رمضان و جهت استمرار فیوضات و رحمت‌های الهی در سایر ماه‌ها، از خداوند درخواست پیوستن به این گروه را می‌کند. چنان‌که پیداست امام(ع) جزئی از متن غایب را، دقیقاً با همان لفظ و معنا در متن خود آورده، بنابراین رابطهٔ دو متن، از نوع نفی جزئی است.

ب-۱) متن حاضر (صحیفه): «حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَقْصَى أَثَرِه، وَاسْتَوْعَبَ حِسَابَ عُمُرِه، قَبَضَهُ إِلَى مَا نَدَبَهُ إِلَيْهِ مِنْ مَوْفُورِ ثَوَابِه، أَوْ مَحْذُورِ عِقَابِه، لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاؤُا بِمَا عَمِلُوا وَ يَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى» (ص۲۹) یعنی (تا چون به آخر آن رسید و پیمانه زمانش لبریز شد، جانش را می‌گیرد و او را به‌سوی آنچه بدان فراخوانده از ثواب بسیاریا عذاب دردناک راهی می‌کند، تا از پی عدالت خود بدکاران را به‌کردار بدشان و نیکوکاران را به عمل صالحشان جزا دهد).

ب -۲) متن غایب(قرآن): « وللَّه ما فی السَّماوات وَما فِی الْأَرْضِ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاؤُا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى» (نجم: ۳۱) یعنی: (و هرچه در آسمان‌ها و هرچه در زمین است از آن خداست، تا کسانی را که بد کرده‌اند، به[سزای] آنچه انجام داده‌اند کیفر دهد، و آنان را که نیکی کرده‌اند، به نیکی پاداش دهد).

ب -۳) عملیات بینامتنی: در متن حاضر، امام(ع) در دعای اول صحیفه خویش، که پیرامون ستایش خداوند است، ابتدا از نحوه خلقت انسان و چگونگی زندگی او در دنیا سخن گفته و در نهایت به پایان عمر انسان در دنیا اشاره کرده است و اینکه هریک از افراد بشر، پس از پایان مدت عمر خویش در این دنیا، به‌واسطه مرگ، باید به سرای باقی کوچ کنند تا در آنجا به پاداش اعمال خویش یا جزای کردارهایش برسد. این قسمت نیز همانند بخش قبل، امام(ع) از آیه قرآن، دقیقاً با همان معنا و لفظ، در تأیید و تحکیم قول خویش بهره برده‌اند. بنابراین رابطهٔ دو متن، از نوع نفی جزئی است.

ج-۱) متن حاضر (صحیفه): «اللَّهُمَّ وَأَصْحَابُ مُحَمَّدٍ خَاصَّةً الَّذِينَ ..... قَاتَلُوا الْآبَاءَ وَالْأَبْنَاءَ فِی تَثْبِيتِ نُبُوَّتِه، وَ انْتَصَرُوا بِه. وَمَنْ كَانُوا مُنْطَوِينَ عَلَى مَحَبَّتِه يَرْجُونَ تِجارَةً لَنْ تَبُورَ فِی مَوَدَّتِه» (ص۴۲) یعنی: (خدایا، «درود فرست» بر اصحاب محمد(ص)، مخصوصا آنان که ..... با پدران و فرزندان خود برایبرقراری نبوتش نبرد کردند و به برکت وجود او، در آن نبردها پیروز شدند و آنان که در عمق دل‌هایشان، مهر او را می‌پروردند و در عشق به او به تجارتی امید داشتند که کسادی و ضرری در آن راه نداشت).

ج -۲) متن غایب(قرآن): « إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِه الْعُلَمَؤُا انَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُور * إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتابَ اللَّه وَأَقامُوا الصَّلاةَ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْناهُمْ سِراًّ وَعَلانِيَةً يَرْجُونَ تِجارَةً لَنْ تَبُور» (فاطر:۲۹-۲۸) یعنی: (در حقیقت، کسانی که کتاب خدا را می‌خوانند و نماز برپا می‌دارند و از آنچه بدیشان روزی داده‌ایم، نهان و آشکارا انفاق می‌کنند، امید به تجارتی بسته‌اند که هرگز زوال نمی‌پذیرد).

ج -۳) عملیات بینامتنی: در متن حاضر، امام(ع) در دعای خویش برای ایمان آورندگان به انبیا و

پیروان ایشان، به‌طور مخصوص براییاران پیامبرخاتم(ص) دعا کرده است. کسانی که برای حمایت ایشان و نصرت و تقویت پایه‌های اسلام، از هیچ تلاشی فروگذار نکردند. تنها امید و دلگرمی آن‌ها، مهر و محبت پیامبر بود و به امید تجارتی پایدار و مطمئن در مودت و دوستی با او، ثابت قدم ماندند. آیه قرآن نیز، در جهت بیان سیمای علمای واقعی و دانشمندان حقیقی است و بخشی از ویژگی‌ها و توصیفات ایشان را بیان می‌دارد (طباطبائی، ١٤١٧ق، ج١٧، ص٤٣-٤٢). چنانکه پیداست امام(ع) تنها برای این دسته از پیروان پیامبر(ص) که از علما و اندیشمندان واقعی هستند دعا می‌کند. از این رو متن پنهان (قرآن)، در متن حاضر (صحیفه سجادیه) پذیرفته شده و به‌صورتی بکار رفته که جوهرهٔ آن تغییر نکرده است، یعنی امام (ع) از توصیف مذکور در آیه، به‌منظور توصیفیاران واقعی پیامبر(ص) بهره برده‌اند. بنابراین، رابطهٔ دو متن، از نوع نفی متوازی است.

– نوع دوم: در نوع دوم بینامتنیت ترکیبی، مؤلف، آیات قرآن را با اندک تغییری در ساختار صرفی یا نحوی آن، در کلام خود به کار می‌برد. بدین ترتیب به اشکال گوناگون، در ساختار آیه دخل و تصرف می‌کند. گاه با افزودن و گاه با کاستن، برخی اوقات با تغییر و برخی اوقات با تأخیر. بخشی از بینامتنیت قرآن با ادعیه صحیفه سجادیه، از این دست است که حضرت، با ایجاد تغییرهایی در ساختار آیات قرآن، آن‌ها را به سبک خود در ادعیه‌اش به کار گرفته است. برای نمونه می‌توان به موارد زیر اشاره‌کرد:

الف–١) متن حاضر (صحیفه): « اللَّهُمَّ احْلُلْ مَا عَقَدَ»(ص ٨٨) یعنی (خداوندا! آنچه را (شیطان)گره زد، بگشای).

الف –٢) متن غایب(قرآن): « اذْهَبْ إِلىَ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى* قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لىِ صَدْرِى* وَ يَسِّرْ لىِ أَمْرِى* وَ احْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِى*يَفْقَهُواْ قَوْلِى» (طه:٢٨-٢٤) یعنی: (موسی گفت: «پروردگارا، سینه‌ام را گشاده گردان، و کارم را برایم آسان ساز، و از زبانم گره بگشای، [تا] سخنم را بفهمند).

الف –٣) عملیات بینامتنی: در متن حاضر، امام (ع) در دعای خویش هنگام پناه بردن به خداوند برای محفوظ ماندن از کید و حیله‌های شیطان، از دعای حضرت موسی(ع) در قرآن کریم بهره برده، زمانی که موسی(ع) از جانب خداوند مأمور شد تا فرعون و درباریانش را به یکتاپرستی دعوت کند. در آن هنگام نیز موسی(ع) به درگاه خدا دعا کرد که علاوه بر شرح صدر و آسان شدن کارها، زبانش را از تکلف بگشاید و ساده‌گویی و بیان روان را برایش میسر کند. در متن حاضر نیز، امام سجاد(ع)، عبارت فوق را در مکرهای شیطان به کار برده و از خداوند درخواست بازکردن گره‌های او و خنثی‌کردن مکرهایش را کرده است. بدین ترتیب، رابطهٔ متن حاضر با متن پنهان، از نوع نفی کلی است که بالاترین درجهٔ بینامتنیت محسوب می‌شود؛ زیرا کلام امام (ع) در معنایی دیگر بکار رفته (البته نه در معنایی متضاد با قرآن) و امام آن را در معنای مدّ نظر خود، بازآفرینی کرده است.

ب–١) متن حاضر (صحیفه): « اللَّهُمَّ وَإِنَّکَ مِنَ الضُّعْفِ خَلَقْتَنَا، وَعَلَى الْوَهْنِ بَنَيْتَنَا، وَمِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ابْتَدَأْتَنَا» (ص٥٨) یعنی: (خداوندا ما را از مایه ضعف و ناتوانی بوجود آورده‌ای و اساس آفرینش ما را بر سستی نهاده‌ای و آغاز ما را از آبی ناچیز بنا گذاشته‌ای).

ب–٢) متن غایب(قرآن): «أَلَمْ نخلُقكمُّ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ*فَجَعَلْنَاهُ فىِ قَرَارٍ مَّكِينٍ» (مرسلات: ٢١-٢٠)

یعنی: (مگر شما را از آبی بی‌مقدار نیافریدیم؟ پس آن را در جایگاهی استوار نهادیم).

ب –۳) عملیات بینامتنی: در متن حاضر، امام(ع) در دعای نهم خویش، اشتیاق به مغفرت و آمرزش را مطرح کرده و برای نمایان ساختن شدت ضعف انسان و نیاز بسیار زیاد او به رحمت و الطاف الهی، خلقت اولیه آدمی را بیان کرده؛ برای این منظور از آیه فوق بهره برده و به ماده اولیه انسان، اشاره کرده است. چنان‌که پیداست امام(ع)، در متن حاضر، به جای فعل مضارع« نخلُقکمُ» که در آیه قرآن ذکر شده است از فعل ماضی«ابْتَدَأْتَنَا» بهره برده و تغییرات اندکی نیز در چینش کلمات انجام داده‌اند. بنابراین، ارتباط دو متن، از نوع نفی متوازی است. همچنین در عبارت ابتدایی دعا نیز، امام(ع) از آیه «اللَّهُ الَّذِی خَلَقَکُمْ مِنْ ضَعْف» (روم/٥٤)، البته با اندکی تغییر در ساختار صرفی و نحوی، همانند قسمت قبل، به‌صورت نفی متوازی، بهره برده که مصداق این ضعف، دوران اول طفولیت است، هر چند که ممکن است بر نطفه هم صادق باشد (طباطبائی، ١٤١٧ق، ج١٤، ص٢٠٤). همچنین با توجه به اعراب کلمه (الضُعف) درکلام امام و نیز قرائت عاصم و حمزه که این واژه را در آیه، به‌صورت «ضُعف) با ضم ضاد خوانده‌اند (طبرسی،١٣٧٢، ج٨، ص٤٨٤)، می‌توان بدین نکته رسید که خوانش امام، مطابق با این قرائت انجام شده است.

ج–۱) متن حاضر (صحیفه): «یَا مَنْ لَا یَضِیعُ لَدَیْهِ أَجْرُ الْمُحْسِنِین» (ص۱۳۸) یعنی: (ای خدایی که پاداش نیکوکاران در نزد تو ضایع نگردد).

ج –۲) متن غایب(قرآن): «قالُوا أَإِنَّکَ لَأَنْتَ یُوسُفُ قالَ أَنَا یُوسُفُ وَ هذا أَخی قَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَیْنا إِنَّهُ مَنْ یَتَّقِ وَ یَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لا یُضِیعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِینَ » (یوسف: ۹۰).

ج –۳) عملیات بینامتنی: در متن حاضر، امام(ع) در ابتدای دعای توبه و بازگشت به سوی خداوند، یکی از صفات خداوند را ضایع نکردن اجر نیکوکاران، برشمرده است و از این طریق، سعی در جلب رحمت و الطاف الهی دارند؛ زیرا تباه کردن پاداش یا از ناتوانی، یا از نادانی و یا از بخل است در حالی‌که خداوند سبحان، از تمامی این صفات منزّه و مبرّی است. بدین ترتیب با اضافه‌کردن واژه «لدیه» در این بخش از آیه و تغییر فعل« یُضیعُ» از ثلاثی مزید (باب افعال) به ثلاثی مجرد، و نیز انصراف اعراب آخر واژه «اجر» از فتحه به ضمه، از آیه فوق بهره برده‌اند. بنابراین، ارتباط دو متن، از نوع نفی متوازی است.

بینامتنی واژگانی

بینامتنی واژگانی، یکی از مهم‌ترین نمونه‌های بینامتنی با قرآن کریم است و منظور از آن، اقتباس واژگانی است که از طریق ظاهر یا معنا در متن نویسنده آشکارمی‌شود. قرآن، منبع و سرچشمه‌ای غنی است که امام سجاد(ع) واژگان، تصاویر، معانی و مضامین والای ادعیه خویش را از آن الهام گرفته است. در این قسمت به‌صورت مختصر، نمونه‌هایی از حضور واژگان قرآنی در ادعیه صحیفه سجادیه را ذکر می‌کنیم:

الف) متن حاضر (صحیفه): «نَجِّنَا بِهِ مِنْ کُلِّ کَرْبِ یَوْمَ الْقِیَامَةِ وَشَدَائِدِ أَهْوَالِ یَوْمِ الطَّامَّةِ» (ص۱۸۰) یعنی: (از هرگونه اندوه روز قیامت و دشواری ترس‌های آن روز سخت، نجاتمان ده).

الف) متن غایب(قرآن): «فَإِذا جاءَتِ الطَّامَّةُ الْکُبْری» (نازعات: ٣٤) یعنی: (پس آنگاه که آن هنگامه بزرگ دررَسَد).

الف) عملیات بینامتنی: در متن حاضر، امام (ع) در دعای چهل و دوم خویش که بـه هنگـام خـتم قـرآن، خوانده شده است، به‌واسطه شفاعت قرآن، درخواست نجات از مواقف مختلف قیامت و سـختی‌هـای آن را، کرده‌اند. واژه «الطامه» در متن حاضر بـا الهـام‌گیری از متن پنهان، به معنای روز قیامت بـه کـار رفتـه اسـت؛ همانگونه که آیه فوق بـه همـراه سـیاق آن، از اهـوال چنین روزی سخن می‌گوید. چنانکه پیداست این نوع بینامتنیت، از نوع نفی جزئی است زیرا دقیقاً بـا همـان لفظ و معنا در متن حاضر به‌کار رفته است.

ب) متن حاضر (صحیفه): اللَّهُمَّ إِنَّکَ أَعَنْتَنِی عَلَـی خَتْمِ کِتَابِکَ الَّذِی أَنْزَلْتَهُ نُوراً ، وَجَعَلْتَهُ مُهَیْمِناً عَلَی کُـلِّ کِتَابٍ أَنْزَلْتَه»(ص۱۷٤) یعنی: (خداوندا تو مـرا بـر بـه پایان رساندن تلاوت کتابت که روشـنگر راه حیـاتش نازل کردی،یاری دادی و آن را بر هر کتاب نازل شده از جانب خود).

ب) مـتن غایـب(قرآن): « وَ أَنزَلْنَـا إِلَیْـکَ الْکِتَـابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَینْ یَدَیْهِ مِنَ الْکِتَابِ وَ مُهَیْمِنًا عَلَیْـه» (مائده: ٤٨) یعنی: (و ما ایـن کتـاب [قـرآن] را بحـق به‌سوی تو فرو فرستادیم، در حالی‌کـه تصـدیق‌کننـده کتاب‌های پیشین و حاکم بر آن‌هاست).

ب) عملیات بینـامتنی: در عبـارت فـوق نیـز، کـه دعای چهل و دوم امـام بـوده و بعـد از خـتم قـرآن، خوانده شده اسـت، امـام(ع) صـفت مهـیمن را بـرای قرآن به‌کار برده و با الهام آن از متن قرآن، عینـا آن را با همان لفظ و معنا در متن دعـای خـویش اسـتعمال کرده‌اند و از این رهگذر، بینامتنیتی از نوع نفی جزئـی خلق شده است.

ج) مـتن حاضـر (صـحیفه): «اللَّهُـمَّ قَـدْ تَعْلَـمُ مَـا یُصْلِحُنِی مِنْ أَمْرِ دُنْیَایَ وَآخِرَتِی فَکُنْ بِحَوَائِجِی حَفِیّـاً» (ص۱۱۰) یعنی: (خداوندا تو آنچه که دنیا و آخرتم را اصلاح می‌کند می‌دانی، پس نسبت به خواسته‌هایم بـه دیده رحمت بنگر).

ج) متن غایب(قرآن): «قالَ سَلامٌ عَلَیْـکَ سَأَسْـتَغْفِرُ لَـکَ رَبِّـی إِنَّـهُ کـانَ بـی حَفِیًّـا» (مـریم: ٤٧) یعنـی: ([ابـراهیم] گفـت: «درود بـر تـو بـاد، بـه زودی از پروردگارم برای تو آمرزش می‌خواهم، زیرا او همواره نسبت به من پرمهر بوده است).

ج) عملیات بینـامتنی: امـام (ع) واژه «حَفِیًّـا» را از متن قرآنی الهام گرفته است. در متن غایب، حضـرت ابراهیم(ع)، در برابر تمـامی تهدیـدها و مخالفت‌هـای عمـوی خـویش، از خداونـد بـرای او درخواسـت بخشش کرده است و با وجود تمامی بـی مهـری‌هـای عمـویش، خداونـد را همچنـان پـر از مهـر و محبـت معرفـی مـی‌کنـد (طباطبـائی، ١٤١٧ق، ج١٤، ص٦٠-٥٩). امام سجاد(ع) نیز در دعای بیست و دوم خویش که به هنگام آشکارشدن سـختی‌هـای زنـدگی قرائـت شـده، از خداونـد مهربـانی و رحمـت نسـبت بـه خواسته‌هایشان را درخواسـت کـرده و بـدین منظـور، همانند حضـرت ابـراهیم(ع) از صـفت «حفیـا» بـرای خداوند استفاده کرده و بدان تمسک کرده‌انـد (فـیض الاسلام، ١٣٧٦، ص١٥٢). بنابراین امـام(ع) واژه فـوق را بـا همـان معنـا و مفهـوم در سـخن حضـرت ابراهیم(ع)، در کلام خود نیز به کار برده‌انـد. بنـابراین بینامتنیت از نوع نفی جزئی است.

بینامتنی مضمونی

در گونه‌های پیشین، حضور مـتن غایـب در مـتن حاضر، کم و بیش با محوریت لفظ بود؛ اما در اینگونه از روابط بینامتنی، نویسندهیا گوینده با الهام گـرفتن از آیه قرآن، پس از دریافت مضمون آن، مفهوم آیه را بـا الفاظ و تعبیرهای خود بیان می‌کنـد؛ بـه گونـه‌ای کـه

خواننده حضور لفظی محسوس یا ذکری صریح را از قرآن نمی‌بیند. در اینجا، نمونه‌هایی را از این گونه بینامتنیت ذکر می‌کنیم:

الف) متن حاضر (صحیفه): « قَضَیْتَ عَلَی جَمِیعِ خَلْقِکَ الْمَوْتَ: مَنْ وَحَّدَکَ وَمَنْ کَفَرَ بِکَ » (ص٢٥٤) یعنی: (تمام آفریدگانت را محکوم به مرگ کرده‌ای، چه آنکه اهل توحید بوده و چه آنکه به کفر گرائیده).

الف) متن غایب(قرآن): «کُلُّ نَفْسٍ ذائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَیْنا تُرْجَعُون» (عنکبوت: ۵۷) یعنی: (هر نفسی چشنده مرگ است، آنگاه به سوی ما بازگردانیده خواهید شد).

الف) عملیات بینامتنی: در کلام امام (ع) که در ابتدای دعای پنجاه و دوم ایشان و با موضوع اصرار در طلب در پیشگاه الهی، بیان شده است، امام(ع) تمامی بندگان را یکسره تحت سیطره و قدرت الهی معرفی کرده‌اند، که هیچ کس نمی‌تواند از سلطه قدرت و دائره سلطنت او خارج شود. تمامی انسان‌ها به سوی او باز خواهند گشت و همگی طعم مرگ را خواهند چشید؛ چه مومن و موحد باشند و چه مشرک و گریزان از او (ملاباشی الشیرازی،١٤٢٥ق، ص٤٥٦). در این فراز از دعا، امام(ع) از آیه قرآن بهره برده و به همگانی بودن مرگ اشاره کرده و بدین ترتیب بینامتنیتیاز نوع نفی متوازی خلق کرده‌اند.

ب) متن حاضر (صحیفه): « وَ الْحَمْدُ لِلَّه الَّذی لَوْ حَبَسَ عَنْ عباده .... وَتَوَسَّعُوا فی رِزْقِه فَلَمْ یَشْکُرُوهُ. وَلَوْ کَانُوا کَذَلِکَ لَخَرَجُوا مِنْ حُدُودِ الْإِنْسَانِیَّةِ إِلَی حَدِّ الْبَهِیمِیَّةِ» (ص٣١) یعنی: (سپاس خدایی را که اگر .... بندگانش در روزی او فراخی می‌یافتند، شکر نمی‌کردند و اگر چنین می‌بودند؛ از حدود انسانیت خارج می‌شدند به مرز حیوانیت می‌رسیدند).

ب) متن غایب(قرآن): «وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبادِهِ لَبَغَوْا فِی الْأَرْضِ وَلکِنْ یُنَزِّلُ بِقَدَرٍ ما یَشاءُ إِنَّهُ بِعِبادِهِ خَبِیرٌ بَصِیر»(شوری: ۲۷) یعنی: (و اگر خدا روزی را بر بندگانش فراخ گرداند، مسلّماً در زمین عصیان می‌کنند، ولی آنچه را بخواهد به اندازه‌ای [که مصلحت است] فرومی‌فرستد. به راستی که او به [حال] بندگانش آگاه بیناست).

ب) عملیات بینامتنی : مطالعه در حال انسان‌ها گواه صادق این واقعیت است که وقتی دنیا به آن‌ها روی می‌آورد و صاحب زندگی مرفه می‌شوند و مسیر حوادث بر وفق مراد آن‌ها است، دیگر خدا را بنده نیستند، به سرعت از او فاصله می‌گیرند، در دریای شهوت‌ها غرق می‌شوند، و آنچه ناگفتنی است آن می‌کنند، و هرگونه ظلم و ستم و فساد را در زمین گسترش می‌دهند (طباطبائی، ١٤١٧ق، ج١٨، ص٥٦). امام سجاد(ع) این مضمون را به زیبایی در کلام خود به‌کار گرفته و از آن در راستای هدف مورد نظر خود، بدون تغییر جوهرهٔ آن بهره برده است. بنابراین، رابطهٔ بین متن پنهان و متن حاضر، از نوع نفی متوازی است.

ج) متن حاضر (صحیفه): « وأَدْأَبَ نَفْسَهُ فِی تَبْلِیغِ رِسَالَتِک» (ص٣٥) یعنی: (جانش را در رساندن پیام تو خسته کرد).

ج) متن غایب(قرآن): « مَا أَنزَلْنَا عَلَیْکَ الْقُرْءَانَ لِتَشْقَی» (ص٤١) یعنی: (قرآن را بر تو نازل نکردیم تا به رنج افتی) یا « لَعَلَّکَ بَاخِعٌ نَّفْسَکَ أَلَّا یَکُونُوا مُؤْمِنِین» (شعرا: ۳) یعنی: (شاید تو از اینکه [مشرکان] ایمان نمی‌آورند، جان خود را تباه سازی) و ... .

ج) عملیات بینامتنی: پیامبر اسلام(ص) در راه تبلیغ و ترویج اسلام رنج‌های بسیاری را تحمل‌کرد و این امر بر هیچ‌کس پوشیده نیست. این مطلب در

آیات بسیاری از قرآن تکرار شده است. امام(ع) نیز، در دعای دوم ، هنگام درود و ستایش بر جدّ بزرگوار خویش، به ذکر گوشه‌ای از زحمات و رنج‌های ایشان پرداخته است و از سختی‌هایی که در راه ابلاغ رسالت و پیام الهی متحمل شدند، پرده بر می‌دارند. همانگونه که مشخص است امام سجاد(ع) با تغییر الفاظ آیه و بهره‌مندی از مفهوم و مضمون اصلی آن، بینامتنیتی از نوع نفی متوازی را رقم زده‌اند.

بینامتنی شخصیت‌های قرآنی

نوع دیگری از بینامتنیت، کاربرد شخصیت‌های قرآنی است که امام سجاد(ع) در ادعیه خویش از آن‌ها استفاده کرده است. برخی، این نوع از بینامتنیت را با عنوان «ارجاع متن به شناخته‌ها» نام می‌برند و معتقدند: ارجاع متن به شناخته‌ها زمانی رخ می‌دهد که متنی، به فرد، مکان یا رخدادی خاص اشاره کند؛ به ویژه اگر آن فرد، مکان یا رخداد معروف باشند. در اینجا اشاره به آن فرد، مکان یا رخداد سبب فعال شدن دانش دائره المعارفی خواننده در خوانش می‌شود.

در ادعیه صحیفه سجادیه نیز، شخصیت‌های قرآنی برگرفته از آیات، حضور دارند. پردازش این شخصیت‌ها در دعاهای امام سجاد(ع) به گونه‌ای است که می‌توان آن‌ها را به دو دسته تقسیم کرد: شخصیت‌های مثبت و شخصیت‌های منفی. در قرآن، الگوسازی با شخصیت‌های مثبت، یکی از راهکارهای رشد شخصیت انسان ارائه شده و در زمینه الگوپذیری از شخصیت‌های منفی هشدار داده شده است. از جمله شخصیت‌های مثبتی که امام(ع) در کلام خویش از آن‌ها نام برده است: پیامبران الهی، ملائکه و ائمه(ع) هستند و البته پرداختن به این شخصیت‌ها از طرف امام، آن هم پس از شهادت پدر بزرگوارشان و آگاهی از شرایط سیاسی جامعه بی هدف نبوده است. در اینجا، نمونه‌هایی را از آن ذکر می‌کنیم:

الف) متن حاضر (صحیفه): «رَبِّ صَلِّ عَلَى أَطَايِبِ أَهْلِ بَيْتِهِ الَّذِينَ اخْتَرْتَهُمْ لِأَمْرِكَ، وَجَعَلْتَهُمْ خَزَنَةَ عِلْمِكَ، وَحَفَظَةَ دِينِكَ، وَخُلَفَاءَكَ فِي أَرْضِكَ، وَحُجَجَكَ عَلَى عِبَادِكَ، وَطَهَّرْتَهُمْ مِنَ الرِّجْسِ وَالدَّنَسِ تَطْهِيراً بِإِرَادَتِكَ، وَجَعَلْتَهُمُ الْوَسِيلَةَ إِلَيْكَ وَالْمَسْلَكَ إِلَى جَنَّتِكَ» (ص۲۱۷) یعنی: (خداوندا درود بفرست بر پاکیزه‌تران از اهل بیت او (پیامبر(ص) که ایشان را برای اجرای فرمان خود انتخاب کرده‌ای، و آنان را گنجینه‌داران علم و حافظان دین و خلفای خود در زمین و حجت‌های خویش بر بندگانت قرار داده‌ای و به اراده خود، ایشان را از پلیدی به تمام معنا پاک کرده‌ای، و آنان را وسیله‌ای به‌سوی خودت و راه بهشت قرار داده‌ای).

الف) متن غایب(قرآن): « إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» (احزاب: ۳۳) یعنی: (خدا فقط می‌خواهد آلودگی را از شما خاندان [پیامبر] بزداید و شما را پاک و پاکیزه گرداند).

الف) عملیات بینامتنی: چنان‌که پیداست امام سجاد(ع) در دعای روز عرفه، که محل گردآمدن احزاب و طبقات سیاسی مختلف در مراسم حج است، با ذکر نام اهل بیت پیامبر(ص) به مقام والا و برجسته خاندان خود اشاره کرده است و از این طریق می‌کوشد تا نام ایشان و جایگاه والایشان در نزد خداوند را زنده‌کند. کلمه «اهل البیت» در قرآن کریم، تنها در آیه فوق به‌کار رفته است که از نظر تمام مفسران شیعه و اهل سنت، اشاره به اهل بیت پیامبر

(ص) دارد؛ اما با توجه به کلمه حصر«إِنَّما»، مراد از «أَهْلَ الْبَیْت» همه‌ی خاندان پیامبر نیست، بلکه برخی افراد آن است که نامشان در روایات شیعه و سنّی آمده است. این گروه عبارتند از: علیّ و فاطمه و حسن و حسین علیهم السلام (طباطبائی،۱٤۱۷ق، ج۱٦، ص٤٦٤-٤٦۲). بنابراین امام(ع) با بهره‌مندی از آیه قرآن، بینامتنیتی از نوع نفی متوازی را در کلام خویش اجرا کرده‌اند.

ب) متن حاضر (صحیفه): « ومیکَائیلُ ذُو الْجَاه عِنْدَکَ، وَالْمَکَان الرَّفِیع مِنْ طَاعَتِکَ. وَجِبْرِیلُ الْأَمِینُ عَلَی وَحْیِکَ، الْمُطَاعُ فِی أَهْلِ سَمَاوَاتِکَ، الْمَکِینُ لَدَیْکَ، الْمُقَرَّبُ عِنْدَکَ» (ص ۳٦) یعنی: (بار خدایا، درود بفرست بر میکائیل، آن فرشته‌ای که در نزد تو مقامی ارجمند و در فرمانبرداری تو جایگاه والا دارد و بار خدایا، درود بفرست بر جبرئیل، آن فرشته‌ای که امین وحی توست و ساکنان آسمان‌هایت را فرمانبردار است و در آستان تو مرتبتی بزرگ دارد و خود مقرب درگاه توست).

ب) متن غایب(قرآن): « مَنْ کَانَ عَدُوًّا لِلَّه وَمَلَائِکَتِه وَرُسُلِه وَجِبْرِیلَ وَمِیکَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْکَافِرِین » (بقره: ۹۸) یعنی: (هرکه دشمن خدا و فرشتگان و فرستادگان او و جبرئیل و میکائیل است [بداندکه] خدا یقیناً دشمن کافران است).

ب) عملیات بینامتنی: متن حاضر، که دعای سوم امام سجاد(ع) و در مدح و درود بر ملائکه و حاملان عرش است، اسماء ملائکه مقرب الهی که در قرآن ذکر شده‌اند، را در ذهن تداعی و آیات پیرامون آن‌ها را بازآفرینی می‌کند. پس رابطهٔ دو متن، از نوع نفی جزئی است.

اما از شخصیت‌های منفی ذکر شده در صحیفه امام سجاد(ع) می‌توان به ابلیس(شیطان) اشاره کرد؛ حتی یکی از ادعیه امام، به نام او و برای پناه بردن از شرّ وسوسه‌ها و مکرهای اوست:

الف) متن حاضر (صحیفه): « اللَّهُمَّ إِنَّا نَعُوذُ بِکَ مِنْ نَزَغَاتِ الشَّیْطَانِ الرَّجِیمِ وَکَیْدِه وَمَکَایِدِه» (ص۸٦) یعنی: (خداوندا! به تو پناه می‌بریم از فتنه انگیزی‌های شیطان رانده شده و از حیله و مکرهای گوناگونش).

الف) متن غایب(قرآن): «وَإِمَّا یَنزَغَنَّکَ مِنَ الشَّیْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِیعٌ عَلِیم» (اعراف: ۲۰۰) یعنی: (و اگر از شیطان وسوسه‌ای به تو رسد، به خدا پناه بَر، زیرا که او شنوای داناست).

الف) عملیات بینامتنی: شیطان از جمله شخصیت‌های منفی قرآنی است که نامش در آیات متعددی همانند آیه فوق تکرار شده است. دعای امام در دعای هفدهم صحیفه سجادیه،یادآور ترفندها و مکرهای شیطان است که بارها خداوند در قرآن کریم آن را بیان کرده است؛ بنابراین امام سجاد(ع) با ذکر مستقیم نام شیطان، در اینجا نیز، بینامتنیتی از نوع نفی جزئی را رقم زده‌اند.

نتیجه

از بررسی روابط بینامتنی صحیفه سجادیه با آیات قرآن کریم چنین بدست آمد که امام سجاد(ع) در متون ادعیه خویش از آیات قرآن بسیار بهره برده‌اند و با انواع روابط بینامتنی چون: بینامتنی ترکیبی، واژگانی، مضمونی و آوایی و نیز بینامتنیت شخصیت‌های قرآنی، میان متن خود و قرآن کریم تعامل ایجاد کرده‌اند. البته بیشتر این تعاملات، آگاهانه و به‌صورت نفی متوازی است، یعنی امام(ع) آیات قرآن را به‌صورتی به‌کار برده‌اند که جوهرهٔ آن تغییر نکرده‌است. همچنین مطابق یافته‌های پژوهش، بینامتنیت ترکیبی و مضمونی پرکاربردترین نوع

بینامتنیت در صحیفه سجادیه معرفی می‌شود و و دشوارترین گونهٔ بینامتنیت نیز، بینامتنیت مضمونی است که به‌دلیل عدم حضور لفظی محسوس یا ذکری صریح از آیات قرآن، خواننده نیازمند تعمق بسیار و احاطه وسیع بر معارف قرآنی است. شاید بتوان گفت یکی از دلایل ماندگاری و دلپذیربودن ادعیه صحیفه سجادیه نیز، همین بهره‌مندی و وام‌گیری متعدد آن از معارف عمیق و عرفانی قرآن کریم است.

به‌طور کل انواع روابط بینامتنی موجود میان متن صحیفه سجادیه و متن قرآن کریم در نمودار زیر خلاصه می‌شود:

نمودار انواع روابط بینامتنی موجود میان متن صحیفه سجادیه و متن قرآن کریم

پی‌نوشت

1. Intertextuality
۲. Julia Kristeva: در اکثر متون، با خوانش فرانسوی ژولیا شناخته شده و در برخی نیز با خوانش انگلیسی- آمریکایی جولیا آمده است اما در پژوهش حاضر با خوانش اصلی در اروپای شرقی یعنی یولیا کریستوا نوشته شده است.
3. Ferdinand de Saussure
4. Mikhai'lBakhtine
5. Intertextualite
6. Ronald Barthes
7. Riffaterre
8. Gérard Genette
9. Philippe Sollers
10. Mikhail Bakhtin
۱۱. براساس نظریه ساختارگرایی کلاسیک، متن پدیده‌ای خود بسنده و بسته فرض می‌شود که تنها باید با کمک عناصر و عوامل درون متنی خوانش شود. همچنین مؤلف، وضعیت زمانی، مکانی و فرهنگی اهمیت ندارد و احساس نمی‌شود که دنیای درون متنی با غیر آن مطالعه شود(نامور مطلق، ١٣٩٠، ١٤-١٠).

12. Phenotext
13. Genotext

منابع

١. *قرآن کریم*، ترجمه: محمد مهدی فولادوند.
٢. احمدی، بابک (١٣٧٠)، *ساختار و تأویل متن*، تهران: نشر مرکز.
٣. البقاعی،محمدخیر (١٩٩٨م)، *دراسات فی النص و التناصیه*، حلب : مرکز إلنماء الحضاری.
٤. الزعبی، احمد (٢٠٠٠م)، *التناص نظریا و تطبیقیا*، عمان: موسسه عمان للنشر.
٥. امین مقدسی، ابوالحسن و خلف و حسن و همایونی، سعدالله (١٣٨٩)، *روابط بینامتنی نهج‌البلاغه با آثار امین‌الریحانی*، پژوهشنامه نقد ادب عربی، شماره ١، صص٢٤-٥.
٦. انصاریان، حسین (١٣٧٨)، *ترجمه صحیفه کامله سجادیه*، تهران: پیام آزادی.
٧. خراسانی سبزواری، ابراهیم (١٣٩١)، *شرح صحیفه سجادیه*، اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه‌ای حوزه علمیه اصفهان.
٨. سجودی، فرزان (١٣٨٣)، *نشانه‌شناسی کاربردی*، تهران: قصه، چاپ دوم.
٩. طباطبایی، محمد حسین (١٤١٧ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، تهران: دفتر انتشارات اسلامی.

۱۰. فهری زنجانی، احمد (۱۳۷۵)، *شرح و ترجمه صحیفه سجادیه*، قم: اسوه.
۱۱. قائمی، مرتضی؛ محققی، فاطمه (۱۳۹۰)، *بینامتنی قرآنی در مقامات ناصیف یازجی*، دو فصلنامه تخصصی پژوهش‌های میان رشته‌ای قرآن کریم، سال دوم، شماره پنجم، صص۵۱-۵۹.
۱۲. کیوان ، عبدالعاطی (۱۹۹۸م)، *التناص القرانی فی شعر امل دنقل*، القاهره: مکتبه النهضه المصریه.
۱۳. گراهام، آلن(۱۳۸۰)، *بینامتنیت*،ترجمه: پیام‌یزدانجو،تهران: نشرمرکز.
۱٤. مجاهد، احمد (۲۰۰٦ م)، *اشکال التناص الشعری*، مصر: الهیئه المصریه.
۱۵. مسبوق، سید مهدی(۱۳۹۲)، *روابط بینامتنی قرآن با خطبه‌های نهج البلاغه*، دوفصلنامهٔ علمی ـ پژوهشی تحقیقات علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهرا، سال دهم، شمارهٔ ۲، پیاپی ۲۲، صص۲۲٤-۲۰۵.
۱٦. ملا باشی شیرازی ، محمدباقربن محمد (۱٤۲۵ق)، *لوامع الانوار العرشیه فی شرح الصحیفه السجادیه*، تهران: الزهراء.
۱۷. میرزایی، فرامرز ؛ واحدی، ماشاءالله (۱۳۸۸)، *روابط بینامتنی قرآن با اشعار احمد مطر*، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، شماره ۲۵، صص ۳۲۲-۲۹۹.
۱۸.نامور مطلق، بهمن(۱۳۹۰)، *درآمدی بر بینامتنیت*، تهران: سخن

دوفصلنامه علمی- پژوهشی پژوهش‌های زبانشناختی قرآن
سال پنجم، شماره اول، شماره پیاپی (۹) بهار و تابستان ۱۳۹۵
تاریخ دریافت: ۹۴/۰۶/۱۷ تاریخ پذیرش: ۹۵/۰۶/۱۵
صص: ۵۶-۳۷

تحلیلی فرامتنی بر مبالغه در قرآن
(با تکیه بر آیهٔ ٤٠ سورهٔ اعراف)

بهجت السادات حجازی
دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید باهنر، کرمان، ایران
be.hejazi@gmail.com

چکیده
بخشی از اعجاز قرآن به زیبایی‌های ادبی و هنری کلام الهی اختصاص دارد، که همواره دانشمندان بلاغت قرآنی در آن اختلاف نظر دارند. بعضی چون ظاهرگرایان افراطی که تنها به ظاهر الفاظ قرآن بسنده می‌کنند، وجود هر نوع تشبیه، استعاره، مجاز، کنایه و ... را در آیات انکارمی‌کنند و بعضی چون تأویل گرایان افراطی با نفی ظاهر الفاظ، برای آیات محکم با معنای صریح و روشن نیز، به‌دنبال تأویل باطنی هستند. از میان شاعران زبان فارسی ناصر خسرو و مولانا جلال‌الدین به دلیل رویکرد تأویل گرایانه نسبت به آیات قرآن، بیش از دیگر شاعران وجود زبان مجازی و استعاری را بر مبنای اعجاز بلاغی باور دارند. در حوزهٔ بلاغت قرآن اختلاف نظر اساسی این است که آیا پذیرفتن زبان مجازی و استعاری قرآن به ساحت مقدس کلام الهی خدشه وارد می‌کند؟ و چرا برخی وجود زبان مجازی در قرآن را نفی کرده‌اند؟ آیهٔ ٤٠ سورهٔ اعراف، برجسته‌ترین آیه‌ای است که نوعی مبالغه را نشان می‌دهد و مطالعهٔ تفاوت نظر مفسرین در ارائهٔ شرح این آیه و راه یافتن بعضی مثل‌های زبان عرب در قرآن برای بیان مفاهیم متعالی، تحلیلی فرامتنی را لازم دارد. در این جستار کوشش شده است به دنبال طرح بحث اولیه و بیان آراء و اندیشه‌هایگوناگون به این پرسش‌ها پاسخ داده شود و تحلیلی فرامتنی بر آیهٔ ذکر شده، ارائه‌کند.

واژه‌های کلیدی
بلاغت قرآن، فرامتنیت، مبالغه، آیهٔ ٤٠ اعراف.

مقدمه

در طول تاریخ اسلام اختلاف نظرهای فراوانی راجع به زبان قرآن و دریافت معانی و مضامین نهفته در آیات، آشکار شده که زمینهٔ ظهور مکتب‌ها و فرقه‌های متفاوت را فراهم کرده است. در مبانی نظری تفسیر و تأویل قرآن، این فرقه‌ها به‌طور کل با خروج از حد اعتدال گرفتار افراط یا تفریط شده‌اند. مثلاً اشاعره صرفاً به معانی ظاهری آیات بسنده کرده‌اند و تعمّق در بطن آن‌ها را نوعی انحراف فکری و تفسیر به رأی تلقی می‌کنند؛ در حالی‌که باطنی‌ها از جمله اسماعیلی مذهبان و برخی فرقه‌های متصوفه به هیچ وجه به ظاهر آیات توجهی نکرده‌اند، بشدت با پایبندی به تأویل همهٔ آیات (حتّی آیات محکم) درکلام الهی اظهار نظر می‌کنند.

بسیاری از بزرگان دین از جمله علاّمه طباطبایی در مقابل تأویل‌گرایان افراطی که بعضی قصص قرآنی را به‌دلیل زبان هنری، آمیخته با تخیّل و دور از خرد می‌دانند، داد سخن را اینگونه ادا کرده‌اند که: «مقتضای ایمان به خدا و پیامبر (ص) و آیین وی آن است که باطل و دروغ و خرافه را از قرآن دور بدانیم؛ که البته این سخن در جای خود درست است. نیز سخن آن نیست که هر انسان خردمند درست اندیشی باید دل و روح خویش را به تصدیق قرآن تسلیم کند و آن را از هرگونه خطا و لغزش در مقاصد و طرق دستیابی به آن‌ها، مبرّا بداند؛ که این سخن نیز در جای خود استوار است. سخن من این است که قرآن خود ادّعا دارد، کلام خداست و فرود آمده است تا از طریق حق، مردم را به سعادت واقعی و به‌سوی حق راهنمایی کند. پس هرکه به تفسیر چنین کتابی روی آورد، باید آن را صادق بشمارد و به تمام معنای حق دربارهٔ آن بسنده کند (طباطبایی، ۱۹۷۳، ج ۷، ص۷-۱٦٦).

در بیشتر کتبی که راجع به بلاغت قرآن در حوزهٔ بیان تدوین شده، برای مباحثی چون انواع تشبیه، استعاره، مجاز وکنایه در کلام خداوند شاهد مثال نیامده است؛ ولی در بخشی از بلاغت که به مبالغه و تبلیغ و مراتب آن اختصاص می‌یابد، نویسندگان علوم قرآنی با احتیاط آن را مطرح می‌کنند و گاه تمایل به اجتناب و پرهیز از آوردن شاهد مثال در آیات دارند. اما بعضی همچون ابوهلال عسکری بی‌پروا برای همهٔ نمونه‌های مبالغه (حتی غلوّ) شاهدی از قرآن بیان می‌کند. شاید اگر دانشمندی چون عبدالقاهر جرجانی به جستجوی انواع تشبیه، استعاره، و... در قرآن اقدام می‌کند و سخنی از مبالغه نمی‌گوید؛ به این دلیل باشد که هر چند در همهٔ آرایه‌ها نوعی زیاده‌روی در توصیف، اگرچه اندک مشاهده می‌شود و پایه و اساس هر تشبیه و استعاره و .... هم نوعی مبالغه است؛ ولی به دلیل احترام به ساحت مقدس قرآن به خود اجازهٔ ورود به این بحث را نداده‌اند و کاربرد کلمهٔ مبالغه را که نوعی تخطّی از حد اعتدال تلقی می‌شود، در واژه‌ها یا عبارات قرآنی جایز ندانسته‌اند.

در حوزهٔ بلاغت قرآن اختلاف نظر اساسی این است که آیا پذیرفتن زبان مجازی و استعاری قرآن، به ساحت مقدس کلام الهی خدشه ایجاد می‌کند؟ و اگر زبان مجازی و استعاری قرآن را باور کردیم؛ بدون اینکه پاکی کلام خداوند با کذب و غیر واقعیت آمیخته شود، آیا هر نوع آرایهٔ ادبی را می‌توان درآیات جستجو کرد؟

بعضی از مثل‌ها، تشبیهات و کنایه‌های قرآنی که همه به زبان مجازی هستند، در میان قوم عرب کاربرد

داشته‌اند و چون قرآن به زبان عربی نازل شده، طبیعتاً این زیبایی‌های ادبی نیز برای نشان‌دادن معانی متعالی، به زبان وحی راه یافته است. از سوی دیگر معانی متعالی، شرح و تفسیری بدیع از همان آرایه‌های ادبی ملموس و رایج است و نظر مفسرین راجع به آرایه‌های قرآنی نیز شرحی دیگر از آن‌هاست. این زنجیره شرح و تفسیرها که ارتباط بین عالم غیب و عالم مشهود را محکم‌تر می‌کند، زمینهٔ نوعی تحلیل فرامتنی را فراهم می‌کند. از آنجا که موضوع این مقاله بررسی جایگاه مبالغه در آیات قرآن با استناد به تفسیر آن‌هاست، گریزی به سومین گونهٔ استعلای متنی ژنت خواهیم داشت که خود آن را فرامتنیت نام می‌نهد.

در این جستار به تحلیل فرامتنی این موضوع، با تکیه بر آیهٔ ٤٠ سورهٔ اعراف پرداخته می‌شود. مبنای اصلی این پژوهش بیان آراء و اندیشه‌های متفاوت در زمینه باور یا ناباوری به وجود مبالغه، در قرآن است و این آیه نمونه‌ای از تصویرآفرینی زیبای خداوند از مبالغه است که محال بودن ایمان به غیب مشرکان را با یکی از ابزارهای بلاغی اثبات می‌کند. لازم به ذکر است که در مطالعات جدید، کاربرد هر نوع آرایه ادبی و بلاغی که واژه‌ها را از معنای حقیقی خود دور کند و معناهایی فراتر از آن را به ذهن متبادر سازد، زبان را به حوزه استعاره یا مجاز نزدیک می‌کند. یعنی برخلاف رویکرد بلاغیون کلاسیک، استعاره و مجاز معنا و کاربردی فراتر از آنچه که پیش از این در حوزهٔ زیبایی‌شناسی زبان مطرح بود، می‌یابد. از این‌رو با توجه به رویکرد جدید و دریافت معنای ثانویه از این آرایه‌ها و تعمیم آن‌ها به همهٔ حوزه‌های زبان‌شناختی، مبالغه و انواع آن نیز نوعی زبان استعاریا مجازی به شمار می‌آید که مانعی در طرح آن برای تحلیل و تفسیر آیات قرآن نیست.

پیشینه تحقیق

نویسندگان علوم قرآنی در این زمینه کتب بلاغی معتبری را نوشته‌اند، که این امر با اتکا به اندیشه‌های عمیق و گسترده ایشان انجام شده است. از جمله می‌توان به اسرار البلاغه جرجانی، معیارالبلاغه ابوهلال عسکری، النکت رمانی، الاسلوب فی الاعجاز البلاغی للقرآن الکریماز الکوّاز و .... اشاره کرد. افزون بر این مقالاتی نیز در مجلات علمی و پژوهشی چاپ شده است که به چند نمونه اشاره خواهد شد:

مقالهٔ «مبالغه، ایهام و استخدام در قرآن کریم» از حسن خرقانی در نشریهٔ علوم و معارف قرآنی چاپ شده است. نویسنده در بخشی از مقاله به مبالغه در قرآن و تفاوت میان بلاغت معنا، حقیقت و واقع‌نمایی در آیات می‌پردازد و نمونه‌هایی از مبالغه در آیات (از جمله آیه ٤٠ سوره اعراف) را نیز ارائه می‌دهد (خرقانی، ١٣٧٧، ص٤-٣).

مقالهٔ «نظریهٔ انکار مجاز در بلاغت اسلامی» از امیر بوذری که در مجلهٔ نقد ادبی چاپ شده است. نویسنده با ورود به حوزهٔ کلامی، نظر منکران مجاز و انگیزه‌های انکار ایشان و دیدگاه معتزلیان که به صورت افراطی کاربرد مجاز را در زبان برای تأویل‌های پردامنهٔ خود، اصل می‌دانستند، را نقد می‌کند.(بوذری، ١٣٩٠، ص٢٩-٧) در این مقاله سخنی از اغراق در قرآن بیان نمی‌شود.

مقالهٔ «واقع نمایی قرآن و تأثیر آن در تفسیر از دیدگاه علاّمه طباطبایی» از محمد نقیب‌زاده در مجلهٔ قرآن شناخت چاپ شده است. نویسنده به بحث واقع‌گرایی قرآن در تعابیر بلاغی همچون تشبیه، مجاز و استعاره می‌پردازد. بخشی از این جستار به کاربرد مبالغه و بیان نظر مفسرین نسبت به جایز بودن یا عدم

جواز کاربرد مبالغه در قرآن (با تکیه به آیهٔ ۳۵ سوره نور) اختصاص دارد. در نهایت کاربرد مبالغه و اغراق را در قرآن حکیم بر مبنای واقع‌نمایی، انکارناپذیر می‌داند و بسیار مختصر و گذرا به آیهٔ ٤٠ سوره اعراف نیز برای نشان دادن نمونهٔ اغراق در قرآن اشاره می‌کند.(نقیب زاده، ۱۳۹۰، ص ۷۹).

مقالهٔ «تصویر پردازی هنری در قرآن با تکیه بر تشبیه، مجاز، استعاره و کنایه» از غلامعباس رضایی و سیّدپیمان حسینی که در مجله پژوهشنامهٔ نقد ادب عربی چاپ شده است. نویسندگان در این جستار با تکیه بر تشبیه، مجاز، استعاره و کنایه تفاوت‌های تصویرهای هنری قرآن در حوزهٔ بیان با دیگر متون ادبی را بیان کرده و سخنی از اغراق یا مبالغه به میان نیاورده‌اند.(رضایی، حسینی، ۱۳۹۱، ص١٦٥-١٤٣).

مقالهٔ «نظریهٔ نمادین بودن زبان قرآن» از علی کبیری در مجلهٔ اندیشه چاپ شده است. نویسنده نظریهٔ پل تیلیش مبنی بر نمادین بودن زبان دین و وحی و مقایسهٔ آن با اندیشهٔ روشنفکران اسلامی را مطرح کرده است و در نهایت نمادین بودن زبان قرآن را نفی می‌کند و می‌نویسد: «کلام الهی با کلام بشری تفاوت جوهری دارد. تمثیلات، نمادها، کنایات و استعاره‌های قرآن حق مطلق‌اند، چون از حق مطلق که خداست، صادر شده‌اند. بشر به‌سبب محدویت ذاتی به منظور درک حقیقت و دریافت پیام، به تأویل، تمثیل، نماد، مجاز، کنایات، قصص و.... نیاز دارد.» (کبیری،۱۳۹۱، ص۱۸).

مقالهٔ «مبالغه در قرآن» از عبدالله رادمرد و صالحهٔ غضنفری مقدم در فصلنامهٔ پژوهش‌های ادبی-قرآنی چاپ شده است. نویسندگان به موضوع بلاغت در قرآن و چالش‌هایی که میان دانشمندان اسلامی در این خصوص رخ داده است، می‌پردازند و تحلیلی از درجات مبالغه (مبالغه، اغراق و غلوّ) در قرآن با ذکر شواهدی ارائه می‌دهند. (رادمرد و غضنفری مقدم، ١٣٩٤، ص٥٧).

شیوه موضع‌گیری این نویسندگان در برابر زبان مجازی قرآن، از نظر بلاغی نیز همانند دانشمندان علوم قرآنی بسیار متفاوت است. بعضی به‌طور کامل از طرح مبالغه که حد اعلای مجاز زبانی است، خودداری کرده‌اند و بعضی نیز به توجیه و اثبات آن مبادرت می‌ورزند. در هیچ‌کدام از این کتب یا مقالات اختصاصاً به آیه ٤٠ سوره اعراف و تبیین زبان بلاغی قرآن به شیوه قیاس (کل به جزء) پرداخته نشده است.

فرامتنیت

عدم استقلال متون و تأثیرگذاری و تأثیرپذیری آن‌ها نسبت به هم، در گستره زمان، همواره مدّ نظر اندیشمندان و منتقدان بوده است و چندان سخن تازه‌ای به نظر نمی‌رسد. ولی شاید طرح بحث با نگرش‌ها و طبعاً اصطلاحات جدید از سوی ژولیا کریستوا، باختین، ژنت و... آن را از لونی دیگر نشان می‌دهد. ضمن اینکه ارزش نهادن به تئوری‌های نقّادان خارج از این سرزمین، افزون بر سعهٔ صدر و وسعت دید انسانی، زمینه تبادل اندیشه را فراهم می‌کند.

ژرار ژنت برای بررسی روابط یک متن با متن‌های دیگر، اصطلاح کلی «ترامتنیت» را ارائه می‌دهد که «مجموعهٔ ارتباطات میانیک متن با متنی دیگر در پنج نوع بینامتنیت، پیرامتنیت، فرامتنیت، سرمتنیت، و بیش متنیت را در بر می‌گیرد.» (نامور مطلق، ١٣٨٦، ص٨٣).

تحلیل این جستار بر مبنای فرامتنیت، ما را از پرداختن به نمونه‌های دیگر بی‌نیاز می‌کند. ژنت در تعریف فرامتنیت می‌گوید: «سومّین گونهٔ استعلای متنی که من فرامتنیت می‌نامم، رابطه‌ای است که اغلب به آن تفسیر می‌گویند و موجب پیوندیک متن با متنی دیگر می‌شود که بدون اینکه لازم باشد از آن نقل کند یا نامی ببرد، درباره‌اش سخن می‌گوید» (همان: ۳-۹۲). وی همچنین مطالبی را که در تفسیر کتب مقدّس نوشته می‌شود، در ارتباطی فرامتنی با آن کتب به شمار می‌آورد: «هرگاه متن ۱ به نقد و تفسیر متن ۲ اقدام کند، رابطهٔ آن‌ها رابطه‌ای فرامتنی خواهد بود. زیرا متن ۲ که به تفسیر و تشریحیا نقد می‌پردازد، نسبت به متن ۱ یک فرامتن محسوب می‌شود. رابطهٔ فرامتنی می‌تواند در تشریح، انکار یا تأیید متن ۱ عمل کند. به طور مثال انواع تفاسیر کتب مقدّس به نوعی تفسیر، تشریح و توضیح هستند؛ امّا بسیاری از آثار فلسفی همچون تهافت ابن رشد در ردّ و انکار تهافت الفلاسفه غزالی نوشته شده است» (همان:۹۳). البته اشکال عمده این نظریه در تفسیر کتب مقدّس، این است که برخلاف سایر متون حتماً باید در تحلیل فرامتنی عین عبارات از آن‌ها نقل شود و کلام الهی حضوری فعّال و ذاتاً اصیل در کانون پژوهش تفسیری داشته باشد. در واقع تحلیل فرامتن از کلام الهی مربوط به هر کتاب مقدّسی که باشد، زیر شاخهٔ متن اصلی است.

آنچه سبب برگزیدن تحلیل فرامتنی برای این پژوهش شد، تأثیرپذیری زبان قرآن از زبان عربی پیش از نزول آن با حفظ منزلت و برتری منحصر به فرد خود، در مقایسه با زبان عربی است که برهیچ‌کس پوشیده نیست. چنانچه بعضی از واژه‌های کاربردی در آیه ٤٠ سوره اعراف، که تصویرگرنوعی مبالغه است، پیش از نزول قرآن نیز با کارکردی دیگر به کار می‌رفته است. همچنین آیهٔ مشابه این آیه در انجیل لوقا و تفسیرهای متفاوتی که از آن شده است، بی ارتباط با این بحث نیست.

زبان بلاغی قرآن

در زبان قرآن در رابطه با اینکه آیا اجازه کاربرد اصطلاحات ادبی چون تشبیه، استعاره، مجاز و کنایه و..... را در آیات داریم، اختلاف نظر وجود دارد. بعضی از دانشمندان بلاغت همچون رمانی، ابوهلال عسکری، جرجانی و زمخشری از مدافعان اعجاز بیانی کلام الهی هستند و حتی بر کسانی که در تفسیر، فقط به معانی ظاهری آیات بسنده کرده‌اند، و به زیبایی‌های ادبی قرآن توجه نمی‌کنند، خرده می‌گیرند. مثلاً در باور جرجانی ظاهرگرایان مسیری غیر عقلانی در شناخت این معانی بلند در پیش گرفته‌اند.

وی در باب مجازهای قرآن می‌گوید: «وقتی خداوند می‌فرماید: «تؤتی أُکُلها کل حین باذن ربّها » یعنی: درختی که از زمین می‌روید همیشه به اذن پروردگارش میوه خود را می‌دهد (۲۵/۱٤)، یا «اخرجت الارض اثقالها» زمین سنگینی‌های خود را بیرون می‌ریزد (۲/۹۹) و... . در همهٔ این آیات فعل را به چیزی اثبات می‌کند که اثبات به آن درست نیست؛ وگرنه این معلوم است که درخت خرما میوه می دهد و زمین هم می‌تواند چیزهای گرانباری را که در شکم خود دارد، بیرون بریزد؛یعنی آنجا که به قدرت خداوند جنبشی در آن پیدا شود، خزانه خود را نمایان می‌سازد و ودایعی که در درون دارد، بیرون می‌ریزد. پس شخص خطااندیش و کاذب در بیرون آوردن

حکم از موضع اصلی و اسناد حکم، به غیر مستحق آن تأویل نمی‌کند و در شناخت فاعل حقیقی در بیان مقصود فاعل، از تشبیه استفاده نمی‌کند... و اینجاست که او را کور نابخردی می‌یابی که نادرست را درست می‌پندارد و آنچه را ثابت و حق نیست، ثابت و حق می‌شمارد» (جرجانی، ۱۳۷۰، ص۹-۲٤۸).

استدلال جرجانی بر زبان مجازی قرآن، ماهیت زبان عربی پیش از نزول آن است که سرشار از تشبیه، تمثیل، رمز و... بوده است و خداوند متعال به شیوهٔ همان زبان متعارف [البته با حفظ جایگاهبلند و منحصر به فرد قرآن از نظر اعجاز بلاغی] آن را نازل کرده است.

وی در خطاب به ظاهرگرایان می‌نویسد: «کمترین چیزی که شایسته است گروه نخستین یعنی منکران مجاز بدانند، این است که آگاه شوند، همچنان‌که قرآن الفاظ را در وضعیت‌هایی که مفردات آن داشته‌اند، از اصول و قواعد دگرگون نکرده و آن‌ها را از دلالت طبیعی بیرون نبرده است و هرگاه پیش از شرع اسلام چیزی از آن وجود نداشته که برآن دلالت کنند یا هرگاه چیزی بر آن الفاظ افزودنی بود که خود متضمن آن نبودند، از سوی پیامبر(ص) به دنبال آن بیانی آمده است. (چنان‌که در مورد نماز، حج، زکوه و... به بیان و روشنگری آن‌ها پرداخته است.) به همین‌گونه قرآن نخواسته است، عادات مردم را عوض کند و روش‌ها و راه‌های بیانشان را دگرگون سازد و مردم را از روش متعارفی که در تشبیه، تمثیل، حذف و اتسّاع معانی دارند، محروم نساخته است» (جرجانی، ۱۳۷۰، ص٤-۲۵۳). وی نه تنها ظاهرگرایان، بلکه تأویل گرایان افراطی را نیز نقد می‌کند و به نظر او باید حد اعتدال را در این زمینه رعایت کرد.

ابن قتیبه دینوری در ماهیت زبان عرب که ذاتاً آمیخته با تخیلات ادبی است، می‌نویسد: «عرب در سخنان خود مجازهایی را به‌کار می‌برد. بدین معنی که از ریشه‌ها و مآخذ سخن استفاده می‌کند. در این مجازها، استعاره، تمثیل، قلب، تقدیم، تأخیر، حذف، تکرار و... وجود دارد. قرآن با بهره‌گیری از تمام این روش‌ها نازل شده و از این رو است که هیچیک از مترجمان نمی‌توانند آن چنان که باید و شاید آن را به زبان دیگری برگردانند. برای مثال قول خداوند متعال: «فضربنا علی اذانهم فی الکهف سنین عدداً» (کهف/۱۱)، که اگر بخواهی عین الفاظ را به زبان دیگری منتقل کنی، ترجمه مفهوم را نمی‌رساند. (پس ما به گوش (و هوش) آن‌ها چند سالی پردهٔ بیهوشی زدیم) پس اگر بگویی، آن‌ها را چند سال به خواب فرو بردیم، در این صورت مترجم معنی خواهی بود نه مترجم لفظ» (دینوری، ۱۳۸٤، ص١٦-۱۱۵).

از جمله کسانی که وجود واژه‌ها یا گزاره‌های مجازی را در قرآن می‌پذیرد، علی بن احمد بن حزم (٤۵۷ هـ) است. وی در طبقه‌بندی واژه‌های قرآنی می‌گوید: «هر کلمه‌ای که خداوند آن را از معنای وضعی لغوی نقل معنا داده است، ما را متعبّد به نام جدید آن نیز کرده باشد، مانند صلوه، زکوه، حج و... مجاز نیست؛ بلکه حقیقت شرعی به وضع الهی است. امّا واژه‌ای را که از معنای وضعی لغوی نقل معنا داده است؛ ولی ما را متعّبد به نام جدید نکرده باشد، آن مجاز است، مانند: «وَاخفض لهما جناح الُذّل من الرّحمه » (اسراء/ ٢٤)، که خفض جناح (بال گشودن) در معنای مجازی به‌کار رفته است. [کنایه از فروتنی توأم با مهربانی نسبت به والدین.] » (ابن حزم، ۱۳٤۷ق، ج ٤، ص ۵۳۲) ظاهر گرایان به‌طور کل در

فهم آیات قرآن، افزون بر اینکه تفسیر و تعمّق درمعانی باطنی آن‌ها را برای کسی مجاز نمی‌دانند، از ورود به حوزهٔ بلاغت قرآن و بیان زیبایی‌های ادبی چون تشبیه، استعاره، مجاز و... نیز اجتناب می‌ورزند.

این تفکر «از اهل حدیث و در رأس آن احمد بن حنبل آغاز شد، بعدها اشاعره و در قرن هفتم ابن تیمیه با عقاید جدید نظیر نفی توسل و کفر مرتکب آن، نفی شفاعت و تبرّک جستن و... آن را ادامه دادند و در قرون اخیر نیز شاگرد ابن تیمیه، محمد بن عبدالوهاب افکار او را انتشار داد» (اسعدی، ۱۳۸۲، ص٤٠). در میان شیعه نیز غلوکنندگان آن‌ها و اخباریان که تفسیر قرآن را فقط در تفاسیر معصومین علیهم السلام می‌جستند و در مواردی که تفسیری از ایشان نرسیده بود، سکوت اختیار می‌کردند، از جملهٔ ظاهرگرایان هستند (همان پیشین).

بعضی از دانشمندان به دور از هرگونه افراط و تفریط، نظر خود را در این زمینه کاملاً منطقی و با رعایت اعتدال بیان کرده‌اند. همانند شیخ مفید که «با وجود پذیرفتن مجاز و استعاره در قرآن، تصریح می‌کند که پایبند به ضابطه و معیار است و عدول از مفهوم ظاهری قرآن و روی‌آوردن به تأویل را زمانی روا می‌شمارد که بر حجّتی معتبر مبتنی باشد، در غیر این صورت برداشت تأویلی مردود خواهد بود. او بر آن است که قرآن همان‌گونه که خود تصریح کرده بر لغت عرب نازل شده است؛ از این رو مخاطبان قرآن که در قلمرو این زبان خطاب شده‌اند، باید مفاهیم آن را بر اساس قواعد کلام عرب دریافت و عمل‌کنند» (سعیدی روشن، ۱۳۸۵، ص٥- ٢٩٤). با این وصف مسلمانان هرگز وجود مجاز، کنایه و استعاره را در قرآن همراه با نماد انگاری، اسطوره‌پنداری و تمثیل‌های خیالی ندانسته‌اند و از منظر اثرگذاری اخلاقیِ صرف، بدون پشتوانه معرفتی به هیچ‌یک از آیات قرآن ننگریسته‌اند (همان: ۲۹۹).

علامه طباطبایی نیز در شمار کسانی است که بلاغت قرآن را چه به لحاظ لفظی و چه معنایی با جدّیت دنبال کرده‌اند. وی در بیان تفاوت بلاغت قرآن و بلاغت غیر قرآنی این‌گونه تصریح می‌کند که: بلاغت قرآن افزون بر فصاحت لفظ و بلاغت نظم، بر اساس معانی و مقاصد قرآن نهاده شده است. قرآن بین حق و باطل خاتمه می‌دهد و از دروغ صریح، هجو، افتراء و شوخی به دور است؛ ولی چه بسا در کلامی که علما آن را بلیغ می‌شمارند، سخن لغو و گناه وجود داشته باشد؛ در حالی‌که قرآن نهی می‌کند که چنین گفتارهایی را بین خود ردّ و بدل کنند و بر زبان جاریکنند (طباطبایی، ١٣٦٣، ج١٠، ص٦٠- ٢٥٩).

بدون تردید از میان آراء و اندیشه‌های عرضه شده درخصوص بلاغت قرآن، حق با کسانی است که بدون توجّه و اعتنا به افراط ظاهرگرایان و تفریط تأویل‌گرایان درحدّ اعتدال، کارکرد آرایه‌های ادبی در قرآن و نقش آن‌ها را در زیباتر شدن کلام الهی و برجستگی اعجاز لفظی باور داشته‌اند. از آنجا که بعضی از شاعران بزرگ ادبیات فارسی نیز در عرصهٔ شعری، نگرش و وجه اندیشگانی خود را در زمینه تأویل آیات قرآن یا بسنده‌کردن به ظاهر واژه‌ها و عبارات قرآنی آشکار کرده‌اند و آیه ذکر شده در این پژوهش، از نظر ماهیّتی تأویل پذیر است، مختصری به نظر ایندو شاعر که بیش از دیگران به ظرفیت تأویل در آیات قرآن پرداخته‌اند، اشاره می‌شود. اهمیّت این موضوع از نظر تأثیرپذیری شاعران فارسی

زبان از آیات قرآن و تفسیرهای متفاوت آن‌ها، در شعرهایشان است؛ ضمن اینکه حقیقتاً شعرهای بعضی شاعران برجسته و آشنا با قرآن و تفسیر می‌تواند سند پژوهشی باشد.

شاعران تأویل گرا نسبت به آیات قرآن

شاعران تأویل‌گرا بیش از دیگر شاعران، وجود زبان مجازی و استعاری را در بعضی از آیات پذیرفته‌اند؛ زیرا ظرفیت تأویل‌پذیری بالای آیات خاص، مستلزم چند لایه بودن آن‌ها و طبیعتاً فراتر رفتن از الفاظ ظاهری است. در میان شاعران زبان فارسی بیش از همه ناصر خسرو قبادیانی به دلیل پیروی از فرقه اسماعیلیه، شدیداً پایبند تأویل قرآن است و پس از او مولوی نیز که در عرصه ادبیات، شاعری معناگرا است، در مثنوی خود تأویل‌گرایی نسبت به آیات قرآن را به دلیل ماهیت زبان رمزی و تمثیلی و تأثیر پذیری او به شیوه‌های مختلف از قرآن، ترویج می‌کند و طبیعتاً کاربرد مجاز و استعاره و... را در این کتاب الهی می‌پذیرد. تأویل‌گرایی افراطی ناصر خسرو راجع به آیات در مثنوی مولوی تعدیل می‌شود؛ زیرا مولانا از معانی ظاهری آیات غفلت نمی‌ورزد. در این بخش به اندیشه‌های این دو شاعر در زمینه تأویل‌گرایی نسبت به آیات قرآن اشاره‌ای مختصر خواهد شد.

ناصر خسرو به پیروی از فرقهٔ اسماعیلیه، ارزش والایی برای تأویل قرآن قائل است و ظاهرگرایان افراطی را که صرفاً به تنزیل رو می‌آورند و از تأویل غفلت می‌ورزند، بیخرد می‌داند:

شور است چو دریا به مثل ظاهر تنزیل
تأویل چو لؤلؤست سوی مردم دانا

(ناصر خسرو، ۱۳۷۲: ۳)

از بهر پیمبر که بدین صنع ورا گفت
تأویل به دانا ده و تنزیل به غوغا

(همان : ٤)

هر که بر تنزیل بی تأویل رفت
او به چشم راست در دین امور است

(همان:٤)

تأویل در سیه شب ترسایی
شمع و چراغ عیسی و شمعون است

(همان: ٦٦)

در باور مولانا علاوه بر اینکه واژه‌ها و الفاظ ظاهری، درانتقال معانی بلند به مخاطب نارسا هستند، ظاهر گزاره‌های قرآنی به لحاظ پیوند جدایی‌ناپذیر با بطون پنهانی، ارزشمند و درخور توجّه است. وی همانند اسماعیلیان به صورت افراطی، بی اعتنا و بی توجّه به ظاهر آیات نیست :

لفظ‌ها و نام‌ها چون دام‌هاست
لفظ شیرین ریگ آب عمرهاست

(مثنوی /١٠٦/١)

لفظ را مانندهٔ این جسم دان
معنی‌اش را در درون مانند جان

(مثنوی /٦٥٣/٦)

در نُبی فرمود کین قرآن ز دل
هادی بعضی و بعضی را مُضّل

(مثنوی /٦٥٦/٦)

گذر از لایه‌های ظاهری به بطون پنهان قرآن، اولاً مستلزم باور به ارتباط جدایی‌ناپذیر بین ظاهر و باطن آیات است و ثانیاً فهم تأویل صحیح آیات از راه خود قرآن یا تمسّک به اندیشهٔ پاکان تهذیبیافته، امکان پذیر است:

قول حق را هم ز حق تفسیر جو
هین مگو ژاژ از گمان ای سخت رو

(مثنوی /٦/ ٢٢٩٢)

معنی قرآن ز قرآن پُرس و بس
وز کسی کاتش زده‌ست اندر هوس

(مثنوی /٥/ ٣١٢٨)

وی تأویل‌گرایی افراطی که راه هر نوع تأویلی را بر خود هموار کرده‌اند در استنباط از قرآن نمی‌پذیرد، و به شدّت این گروه را سرزنش می‌کند :

کرده ای تأویل حرف بکر را
بر هوا تأویل قرآن می‌کنی
خویش را تأویل کن نی ذکر را
پست و کژ شد از تو معنی سنی

(مثنوی/١/ ٨١-١٠٨٠)

از این روست که مولانا در تأویل‌گرایی افراطی ناصر خسرو نیز تعدیل ایجاد کرده است؛ هرچند که از نظر زمانی، مکتب فکری و سبک و سیاق شعری کاملاً متفاوت هستند.

تفکیک معانی مجازی از حقیقی در قرآن

شناخت اعجاز بلاغی قرآن، بدون تفکیک معانی مجازی از حقیقی و آگاهی نسبت به انواع حقیقت و مجاز امکان‌پذیر نیست. گاهی کاربرد یک واژه در قرآن و سخن معصوم با دو معنای متفاوت حقیقی و مجازی، مرز بین تنزیل و تأویل را روشن می‌کند؛ زیرا با استناد به آیهٔ «لایمسُّهُ الاّ المطّهرون» (٧٩/ واقعه)، در فهم و درک تفسیر و تأویل صحیح آیات قرآن باید از سخن معصومان بهره گرفت. از این رو طبیعتاً سخنان ایشان در راستای آیات الهی و بدون مخالفت با آن‌هاست و اگر در اینجا نگارنده، کلمهٔ دهر را در آیه‌ای از قرآن به موازات سخنی از معصوم، با دو کاربرد متفاوت معنای حقیقی و مجازی به‌کار می‌برد، تقرّب ایشان به سرچشمهٔ وحی الهی و روشن شدن اندیشه نیز وحی به واسطهٔ همین تقرب است.

مثلاً کلمهٔ دهر در آیهٔ «ما یهلکنا الاّ الدهر» (جاثیه /٢٤)، ما را جز طبیعت هلاک نمی‌کند؛ در معنای حقیقی به کار رفته است. همان‌گونه که جرجانی می‌گوید: «درست نیست که این آیه از باب تأویل و مجاز محسوب شود؛ زیرا به دنبال آن خداوند می‌فرماید: « و ما لهم بذلک من علم ان هم الاّ یظنون» (جاثیه /٢٤)، ایشان را بر آن دانشی نیست و آنان فقط گمان می‌کنند، کسی که مجاز می‌گویدیا آنکه در عبارت خطا می‌کند، هرگز با صفت ظنّ و گمان توصیف نمی‌شود. گمان کننده کسی است که به آنچه می‌گوید و ظاهر کلامش، معتقد است» (جرجانی ١٣٧٠، ص١-٢٥٠).

به عبارت دیگر واژهٔ «دهر» در این آیه، در معنای لفظی و حقیقی به کار رفته است نه مجازی؛ ولی درحدیث «لاتبسّوا الدهر فَانّ الدهر هو الله »، قطعاً باید معنای مجازی دهر را در نظر گرفت و این سخن معصوم، نیاز به تأویل دارد. المازردی این حدیث را از مسلم بخاری و او از قول پیامبر(ص) روایت می‌کند و در توضیح آن می‌گوید:

«دراین حدیث دهر در معنای مجازی به‌کار رفته است و اگر منظور از دهر فقط از پی هم‌آمدن شب و روز باشد که مسلماً مخلوق خداوند است، صحیح نیست که مخلوق، خالق هم باشد. و دلیل کسانی که افعال را به غیر خداوند تعالی نسبت می‌دهند، جهل و نادانی ایشان به خالق بودن اوست. برای او شریک قایل می‌شوند؛ در حالی‌که می‌دانند که انجام‌دهندهٔ

همهٔ کارها خداوند است نه روزگار» (الشریف، ۲۰۰۸، ص۸۹۹).

به همین ترتیب در شعر شاعران فارسی زبان هم می‌توان چنین داوری ارائه کرد. یعنی در صورت شماتت و سرزش دهر و روزگار، اگر واقعاً به لحاظ باورهای دینی ضعیف یا گرفتار شکاکیّت فلسفی باشند، مثلاً خیّام به گمان کسانی که او را گرفتار این شکاکیّت فلسفی می دانند (ر.ک یادداشت ها)، واقعاً مراد آنها همان لفظ ظاهری، صرف نظر از معانی مجازی و استعاری است:

جامی است که عقل آفرین می‌زندش
این گوزه‌گر دهر چنین جام لطیف
صد بوسه ز مهر بر جبین می‌زندش
می‌سازد و باز بر زمین می‌زندش

(خیام ،۱۳۸۳: ۹٤)

و در صورت باور به توحید افعالی و نسبت دادن همهٔ رویدادها به ذات حق، مراد و منظور آن‌ها برجسته‌کردن همان معانی مجازی و استعاری درحوزهٔ خلاقیت و خیال‌آفرینی است؛ یعنی با تکیه به آرایهٔ تشخیص واقعاً همان دهر یا روزگار مخاطب است و گاه شاعرِ معتقد به توحید افعالی، به هدایت فکری خوانندهٔ غافل که به اشتباه روزگار را سرزنش می‌کند، می‌پردازد:

نکوهش مکن چرخ نیلوفری را
چو تو خود کنی اختر خویش را بد
برون کن ز سر باد و خیره سری
مدار از فلک چشم نیک اختری را

(ناصر خسرو، ۱۳۷۲ : ۱۳)

زبان قرآن در بسیاری از آیات نوعی مجاز بلاغی است. مجاز گاهی در مقابل حقیقت است که اندیشه‌های افکارآمیز مشرکان و کافران از این دست مجازها به شمار می‌رود. مثلاً زمانی که دعوت پیامبر جدیدی را می‌شنوند، با دیدهٔ انکار روی‌گردانده و گویند «ان هذا الّا اساطیر الاولین» (مؤمنون/۸۳)؛ ولی گاه مجاز برای تبیین و اثبات حقیقت است که این نوع در عرصهٔ بلاغت نمود پیدا می‌کند. ابوعبیده تمام شیوهای بلاغی قرآن را نوعی مجاز تلقی می‌کند. یعنی مجاز بلاغی را به اکثر آیات قرآن تعمیم می‌دهد و این گستردگی مجاز بلاغی را برگرفته از زبان عرب می‌داند که قرآن به آن زبان نازل شده است و طبعاً تحت تأثیر قوانین آن است؛ منتهی با اعجازی بی بدیل و متابعت‌ناپذیر در زمینه تعمیم مجاز در قرآن می‌نویسد: «عرب در کلام خود مجاز دارد و معنایش روش‌های کلام است که در آن استعاره، تمثیل، قلب، تقدیم، تأخیر، حذف، تکرار، اخفاء، اظهار، تعریض و... وجود دارد» (دینوری،۱۳۸٤، ص۱۵).

یکی از ابعاد اعجاز قرآن، زیبایی بلاغی واژه‌ها، عبارات و نحوهٔ چیدمان آن‌ها برای تفهیم حقایق گرانسنگ به مخاطبان است و طبیعتاً بلاغت، زبان حقیقی، عادی و مستقیم را به زبان مجازی، رمزگونه و دیریاب تبدیل می‌کند که مستلزم تلاش بیشتر فکری مخاطب برای درک معناهای پنهان است. زبان رمزی و نمادین اگر حاصل خلاقیّت ذهنی بشری باشد، به‌طور کل آمیخته با تخیّلات و مفاهیم غیر واقعی است. در واقع تصرّف شاعر یا نویسنده در واقعیت‌ها به زبان هنری، برای زیباسازی کلام و فاصله گرفتن هرچه بیشتر خواننده از واقعیت است. ولی زبان رمزی و نمادین قرآن مبرّی از هر نوع تخیّلات غیر واقعی و کذب و مجاز است و اگر زیبایی‌های ادبی در زبان بشری مخاطب را از واقعیت

دور می‌کند، زیبایی‌هایادبی قرآنی، آدمی را هرچه بیشتر به واقعیّت و حقیقت نزدیک می‌کند.

ولی چرا برخی وجود مجاز در قرآن را نفی کرده‌اند؟ سعیدی روشن در جواب این پرسش می‌گوید: «کسانی که به استناد حقیقت داشتن قرآن، ورود مجاز در قرآن را نفی کرده‌اند، مجاز ادبی را در مقابل حقیقت فلسفی قرار داده‌اند؛ در حالی که قائلان به وقوع مجاز در قرآن هرگز در حقیقت داشتن قرآن تردید نکرده‌اند؛ بلکه سخنشان مربوط به استعمال کلام در غیر ما وُضِعَ له است، همان‌سان که سمبلیک دانستن زبان قرآن به استناد ورود مجاز در آن نیز خطای آشکار و ناشی از خلط مجاز ادبی با مجاز فلسفی است»(سعیدی روشن، ١٣٨٥، ص٣٠٤).

مشاهدهٔ نوعی کذب و خلاف واقع در اکثر تشبیهات، استعاره‌ها و مجازها سبب شده تا اندیشمندان علوم قرآن راجع به جایز بودن فرض اینگونه زبان مجازی در قرآن یا جایز نبودن آن تفاوت نظر داشته باشند. ولی اگر نه تنها مجاز ادبی در مقابل حقیقت فلسفی نباشد؛ بلکه در جهت اثبات و تقویت آن حقیقت و بدون بی‌حرمتی به ساحت مقدس کلام الهی قرار بگیرد؛ نظر مدافعان بلاغت قرآن استوار خواهد ماند.

تحلیلی بر آیه ٤٠ سورهٔ اعراف

اکثر اندیشمندان اهل قلم که در بلاغت قرآن اظهار نظر کرده‌اند، از ذکر واژهٔ مبالغه یا اغراق برای واژه‌ها و گزاره‌های قرآنی در کنار زیبایی‌های دیگر چون تشبیه، استعاره، مجاز و... اجتناب کرده‌اند. شاید به همان دلیل که ذکر شد، یعنی هر کدام از این آرایه‌ها با شدت و ضعف، در بردارندهٔ نوعی مبالغه یا اغراق است و چون در اغراق‌های ساختهٔ تخیّل بشر، همواره نوعی کذب و فریب دادن مخاطب به چشم می‌خورد و قرآن ضمن اینکه در اوج بلاغت هنری و ادبی است مبرّی از هر نوع کذب و فریب است.

پیش از پرداختن به مبحث مبالغه در قرآن ابتدا به بیان انواع آن و سپس شواهد قرآنی پرداخته می‌شود. ابوهلال عسکری در تعریف مبالغه می‌نویسد: «مبالغه آن است که معنی را به منتهای درجه و دورترین مرتبه خود برسانی و در عبارت از کوچک‌ترین منزلت و نزدیک‌ترین مرتبهٔ آن کوتاهی ننمایی» (عسکری، ١٣٧٢، ص٤٧٦).

وی تا این حد به خود جسارت می‌دهد که ظریفانه و در لفّافه بر کلام الهی خرده‌ای نیز بگیرد؛ زیرا در ادامه می‌گوید: «و اگر فرموده بود: «تذهل کُلّ امَرأه عن ولدها» بیانی نیک و بلاغتی کامل بود و اینکه فرموده مخصوصاً برای مبالغه بوده است؛ زیرا مرضعه بر فرزند خود از دیگران مهربان‌تر است و می‌داند که فرزند به او احتیاج دارد و به دلیل شدت علاقه‌اش شب و روز از او جدا نمی‌شود» (همان: ٤٧٧).

وی آیهٔ «یوم ترونها تذهل کلُّ مرضعَه عَمّا ارضعت وتضع کُلّ ذات حمل حملها وتری الناسَ سُکاری وما هم بسکاری» (حج/٢) را نوعی مبالغه در قرآن می‌داند و در بیان غلوّ می‌گوید: «تجاوز از حدّ معنی و رفعت در آن است تا جایی که رسیدن به آن عادتاً ممکن نباشد؛ چنانچه خداوند خداوند متعال فرموده است: «وبلغت القلوب لدی الحناجر» (اعراف /٤). وی در اثبات غلوّ بودن آیه بر این باور است که قلوب به حنجره‌ها نمی‌رسد، درحالی‌که صاحبان قلوب زنده‌اند (همان: ٤٦٦).

تفتازانی در مطوّل به سه نوع مبالغه (اغراق) اشاره می‌کند که به نوعی شدت و ضعف یا مرتبهٔ

فاصله‌گرفتن گوینده از واقعیت را نشان می‌دهد: «۱- تبلیغ یا مبالغه: توصیفی که عقلاً و عادتاً برای یک پذیرنده امکان پذیر و تحقق‌پذیر باشد؛ ۲-اغراق: توصیفی از یک پدیده که عقلاً امکان پذیر باشد؛ ولی عادتاً تحقق‌ناپذیر است؛ ۳-غلوّ: توصیفی از یک پدیده که نه عقلاً و نه عادتاً امکان پذیر و تحقق‌پذیر است» (تفتازانی، بی تا، ص۳۵-٤۳٤).

اولین کسی که با دل و جرئت جستجوی هر نوع مبالغه را در قرآن امکان پذیر دانسته، رمانی در رسالهٔ «النکت فی اعجاز القرآن» است. وی بلاغت را تحقق دو معنا می‌داند: ۱-تأثیر روانی بلاغت که همان رساندن معنا به قلب است؛ ۲-سبک که در بهترین صورت لفظ باشد که تمام این‌ها برای آن است که بلاغت معجزه آسا را تأثیر گذارتر گرداند» (رمانی به نقل از الکوّاز، ۱۳۸٦، ص۲۰۵).

وی برای مبالغه پنج معنا را برمی‌شمارد و برای هر معنا نمونه‌هایی از آیات قرآن ذکر می‌کند (ر.ک خلف الله و زغلول سلام، ۱۳۸۷هـ ، ص ۵-۱۰٤).

آیه ٤۰ سوره اعراف از نظر وی چهارمین نوع مبالغه در قرآن به شمار می‌آید که صدور کلام ممکن به صورت غیر ممکن برای زیاده‌روی در کلام است (همان: ۱۰۵). سیوطی نیز در «الاتقان فی علوم القرآن» این آیه را نمونهٔ مبالغه ذکر می‌کند (سیوطی، ج ۳، ص۳۲۳).

«انّ الذین کذّبوا بایاتنا وَاستکبروا عنها لا تُفَتّحُ لَهُم ابوابُ السماء ولایَدخُلُونَ الجنَّه حَتّییلجَ الجَمَلُ فی سمِّ الخیاط وکذلک نجزی المجرمین» در حقیقت کسانی که آیات ما را دروغ شمردند و از پذیرفتن آن‌ها تکبّر ورزیدند، درهای آسمان را برایشان نمی‌گشایند و در بهشت در نمی‌آیند، مگر آنکه شتر در سوراخ سوزن داخل شود و بدین‌سان بزهکاران را کیفر می‌دهیم (٤۰/ اعراف).

لازم به ذکر است که همهٔ نمونه‌هایی که با نام مبالغه در قرآن مطرح شده‌اند، پیش از جلب نظر مخاطب به کمّ و کیف مبالغه و میزان دور شدن از واقعیّت، تصویرآفرینی زیبا و هنری زبان قرآن را برای او برجسته می‌کند تا حدّی که شاید التذاذ روحی حاصل از درک این زیبایی، مجالی برای بحث‌های فلسفی عقلانی راجع به صدق یا کذب اینگونه گزاره‌ها برجای نگذارد.

دلیل انکار وجود مبالغه در قرآن از سوی بعضی صاحب نظران قرآنی، دریافت مفهوم مبالغه به همان معنایی است که در متون غیر قرآنی اعم از ادبی و غیر ادبی تعریف می‌شود. در متون غیر قرآنی مبالغه بیشتر تعریف و توصیفی خلاف واقع و زیاده‌روی در بزرگ‌نمایی، کوچک‌نمایی، افراط در تحسین و مدح یا نکوهش و مذمّت و... است. ولی در کلام الهی قرآن، کاربرد مبالغه همچون سایر آرایه‌های ادبی (تشبیه، استعاره، مجاز، کنایه و...)، صرفاً جنبه ادبی، اخلاقی، روان‌شناختی و... ندارد؛ بلکه بر مبنای هدف اصلی آفرینش که تعالی و استعلای روح آدمی است، زیبایی‌های ادبی قرآن در ساحت اعجاز آن، در خدمت تحوّل روانی و شخصیتی انسان و افزایش میزان تأثیرگذاری کلام خداوند در اوست. از این رو کلام الهی با وجود به‌کاربردن یا نبردن مبالغه از توصیف و تفهیم حقیقت به دور نیست.

الراغب در این زمینه بر این باور است: « تصویرآفرینی قرآنی همیشه بیانگر حقیقت است و از آن جدا نیست. چون کسی که این پدیده‌ها را به وجود آورده، خداوند است که از آفریده‌ها آگاه است

و اوست که از حقایق پدیده‌ها ما را آگـاه مـی‌کنـد تـا آدمی را به معرفت درست از میان تحریک عـاطفی بـا تصویرهای رسـم شـده، مجهزکنـد. (الراغـب، ۱۳۸۷، ص۵۵)

اگر مفهوم مبالغـه در قـرآن هماننـد سـایر متـون، نوعی زیاده‌روی در توصیف تلقّی شود، بـا آیـاتی کـه انسان را از افراط و تفریط برحذر داشته است، منافات دارد. زیرا قرآن مخاطبان خود به خصوص اهل کتـاب را از هر نوع زیاده‌روی و اغـراق در اسـتنباط مفـاهیم دینی باز می‌دارد: «قل یا اهل الکتاب لاتغلوا فی دینکم غیرَالحقّ و لا تتبعـوا اهـواءَ قـوم قـد ضَـلُّوا مـن قبـلُ واَضـلُّوا کثیـراً وضَـلّوا عَـن سَـواء السَّـبیل»؛ بگـو ای صاحبان کتاب‌های آسمانی، در دینتان از آنچه بایسـته است، فراتر نروید که آن نارواسـت و از خواسـته‌ها و اندیشه‌های مردمی که پیش از شما به بیراهـه رفتنـد و گروه بسیاری را بـه گمراهـی افکندنـد و خـود از راه راست گمراه شـدند، پیـروی نکنیـد (۷۷/ مائـده)، یـا آیاتی که در آن‌ها ایمان‌آورندگان به رعایت میانـه‌روی در همهٔ رفتارها، مثلاً انفـاق، شـیوه راه رفـتن، سـخن گفتن دعوت می‌شوند: «ولا تجعل یـدک مغلولـه الـی عنقک ولا تبسطها کل البسط فتقعد ملوماً محسـوراً» و دست خویش بر گردنت مبند و بخـل مکـن و بسـیار هم آن را مگشای که هرچه داری ببخشی و در نتیجـه نکوهیده و برهنه برجای بنشینی (۲۹/اسراء).

«واقصد فی مشیک واغضُض مِن صوتک انّ انکـر الاصوات لَصَوتُ الحمیر» و در راه رفتن خود میانـه‌رو باش و صدایت را کوتاه کن، چرا که صدای خران کـه بلند آوازند، زشت ترین بانگ‌هاست (۱۹/ لقمان).

از این روی بـه همـان نسـبت کـه مبالغـه از نظـر تربیتی ناپسند و نامطلوب است، در جایگاه یک ابـزار ادبی برای رفع ابهام یا تجسّم بخشیدن به یک مفهـوم انتزاعی بسیار پسندیده و مطلوب است.

افزون بر جنبهٔ زیبایی‌شناختی کلام الهی در کاربرد مبالغـه، دلایـل دیگـری نیـز در حـوزهٔ علـم معـانی، ضرورت این آرایه را کاملاً منطقی می‌کند. انگیزه‌هـای کاربرد مبالغه و کارکردهای زبـان قـرآن؛ دو مؤلفـه‌ای هستند که اهمیّت مخاطبان قرآن را در کـلام خداونـد نشان می‌دهد.

العمـری در مقالـه‌ای شـیوه‌های متعـدّد مبالغـه در آیات قرآن را با بیان انگیزه‌هـای کـاربرد آن، همچـون تهویل، تفخیم، تفسیر، تأکید و... شرح مـی‌دهـد. مـثلاً در شرح و توضیح آیه ۳۹ سوره نور می‌نویسد:

«کسراب بقیع هـی حسـبه الظمـآن مـاءً»، یحسـبه الرائی لکان جیده ولکن لما اراد المبالغه ذکـر الظمـآن لان حاجته الی الماء اشد وهی الی الماء احـرص. اگـر در این آیه به جای کلمه ظمآن که نوعی مبالغـه را در مفهوم آیه به ذهن متبادر می‌سازد، کلمه الرائی به کـار رفته بود، یعنی کسـی کـه سـراب را از دور مشـاهده می‌کند؛ در آن صورت مبالغه‌ای بـه کـار نرفتـه بـود و تصویر آفرینی زیبایی از زشتی پذیرش کفـر در ذهـن مخاطب ایجاد نمی‌شد؛ درحالی‌که خداوند به جای آن ظمآن (تشنه) را به کار برده که احتیاج و حرص او به خوردن آب بیشتر است» (العمری،۱۳۹۲، ص۲۷).

وی آیهٔ ٤٠ سوره اعراف را جزء آن دسته از آیات می‌داند که کاربرد مبالغه در آن‌ها بـه نهایـت نـاممکن بودن و تحقق ناپذیری آن معنـا مـی‌رسـد و در ادامـه شرح این آیه می‌نویسد: «و لا یدخلون الجنـه حتیـلج الجمل فی سمّ الخیاط» و هذا لمـا هـو علـی البعیـد و معناه: لایدخل الجمل الخیاط و لایدخل هؤلاء الجنـه» (همان:۲۸).

غرض خداوند از کاربرد مبالغه در ساختار این آیه، بیان ناممکن بودن ورود مشرکان به بهشت است؛ همانگونه که ورود شتر به سوراخ سوزن ناممکن است.

ساحت مقدس کلام الهی به ما اجازه نمی‌دهد که لفظ «غلوّ» را برای آیاتی که درصد مبالغه بیشتری دارند، به‌کار ببریم؛ هرچند که سیوطی و ابوهلال عسکری از جمله کسانی هستند که این آیه را شاهد مثال برای توصیف امری که در عالم واقع ناممکن است و می‌تواند مصداقی از شدیدترین درجه مبالغه یعنی «غلوّ» باشد، مطرح کرده‌اند (ر.ک سیوطی،۱۹۷۳، ج۳، ص۳۲۲ و عسکری،۱۹۵۲، ص۳۵۷).

همچنین تبیین کارکردهای متنوّع آیات قرآن درحوزهٔ علم معانی، وجهی از اعجاز زبانی آن است که وجود مبالغه که یک ابزار بلاغی در کلام الهی است، را منطقی می نماید. بعضی از کارکردهای زبان قرآن را با نظر یاکوبسن که شش کارکرد برای زبان تعریف کرده است، می‌توان تطبیق کرد:

«۱- کارکرد ارجاعی(referential) ۲- کارکرد خطابی انگیزشی(conative) ۳-کارکرد احساسی(emotive) ٤-کارکرد ارتباطی(contact) ٥- کارکرد شعری(poetic)- ٦-کارکرد فرازبانی» (یاکوبسن، ۱۹۸۱: ۷-۱٦)

نمونه‌های بعضی از این کارکردها در آیات قرآن بدین ترتیب است:

۱-کارکرد ارجاعی: بیشتر آیاتی که راجع به تاریخ گذشتگان است، نظیر داستان اصحاب کهف یا ذوالقرنین، کارکرد ارجاعی دارند.

۲-کارکرد خطابی (انگیزشی): «یا ایّها الانسان ما غرّک بربّک الکریم»(انفطار/٦).

۳-کارکرد احساسی: «یا ایها الذّین اسرفوا علی انفسهم لا تقنطوا من رحمةالله .... »(زمر/۵۳).

٤-کارکرد ارتباطی: «ما تلک بیمینک یا موسی قال هی عصای اَتَوَکأ علیها و اَهُشُّ بها غنمی»(طه /۱۸).

۵-کارکرد فرازبانی: «الله نور السموات و الارض مثل نوره کمشکوة...»(نور/۳۵).

کارکرد شعری به هیچ وجه در آیات قرآن وجود ندارد؛ هرچند نظم‌آهنگ جزء پایانی بعضی از آیات، شعرگونگی را در ذهن مخاطب تداعی می‌کند و خداوند در آخرین آیهٔ سورهٔ شعرا، شاعران متعهد به ایمان و عمل صالح را تأیید کرده است. ولی در عوض بیشتر آیات از نظر تفسیر و تأویل پذیری با وجود نزول به زبان مفهوم بشری-خصوصاً در توصیف حقایق بیان‌نشدنی، کارکردی فرازبانی دارند. بیشتر آیات متشابه و آیاتی که با زیبایی‌های بیانی مثل تشبیه، استعاره، کنایه، مبالغه و... به تفهیم و درک حقایق نامحسوس و انتزاعی کمک می‌کنند؛ از این دست هستند. آیه ٤۰ سوره اعراف نیز هرچند در حوزهٔ شناخت خداوند نیست و صرفاً یک تصویرپردازی مبالغه‌آمیز از ایمان نیاوردن مشرکان است، کارکردی فرازبانی دارد و چند معنایی واژه «جمل» در این آیه، زمینه تفسیرهای متفاوت و تحلیلی فرامتنی را برای آن فراهم کرده است؛ از این رو دراین پژوهش صرفاً به آیهٔ ٤۰ سوره اعراف پرداخته می‌شود و کارکردهای دیگر زبان قرآن به مقالات و پژوهش‌های دیگر واگذار خواهد شد.

همچنین تا حدودی با آسان‌گیری می‌توان گفت، این آیه در بردارندهٔ نوعی اغراق است؛ هر چند که در ترجمه و تفسیر آن با توجه به کلمهٔ «جَمَل» اختلاف نظر وجود دارد. از آنجا که هیچ پژوهش قرآنی بدون

مراجعه به تفاسیر و جستجوی نظریات بزرگان بی کم و کاست نخواهد بود، ناگزیر به برخی از آن‌ها در زمینهٔ این آیه، اشاره خواهد شد. قرشی در قاموس قرآن، جَمَل را به دو معنا: شتر نر و طناب کشتی در نظر گرفته است که معنای اول را بعید و معنای دوم را ترجیح می‌دهد: «به نظر نگارنده، این معنی [معنای اول که شتر نر است] از دو جهت بعید است. یکی آنکه مناسب سوراخ سوزن، شتر نیست و دوم اینکه در این صورت «ابل» یا «بعیر» گفته می‌شد که به معنی مطلق شتر است نه جمل؛ زیرا شتر نر اختصاصی از این حیث ندارد؛ ولی اگر جمل را در آیه به معنی طناب کشتی بگیریم چنان‌که از سه لغت‌نامه معتبر (قاموس، اقرب الموارد و صحاح) نقل شد، آن دو اشکال وارد نیست و معنی این می‌شود: وارد بهشت نمی‌شوند تا طناب بادبان کشتی (با آن ضخامت) از سوراخ سوزن بگذرد و در هر دو صورت آیه مبیّن آنست که دخول کفّار به بهشت امکان پذیر نیست. قاموس و اقرب الموارد آن را در آیه، ریسمان کشتی گرفته‌اند و بعضی از مفسران از دیگران به طور احتمال نقل کرده‌اند» (قرشی، ١٣٥٢،ج١٢، ص٥١).

ابن عباس جَمَل را جَمل به معنای طناب کلفت قرائت‌کرده است. زمخشری از ابن عباس نقل می‌کند که خداوند فراتر از آن است که در این تشبیه شتر را مراد گرفته باشد؛ زیرا طناب با نخی که آن را در سوزن می‌کنند، تناسب دارد، حال آن که شتر چنین مناسبتی ندارد، اما باید دانست که قرائت عموم قاریان درست‌تر است، برای اینکه سوراخ سوزن برای راه تنگ، ضرب المثل است و در زبان عربی می‌گویند: «اضیق من خرت الابره ...» (زمخشری، ١٣٨٩، ج٢، ص٣-١٤٢).

بعضی از مفسرین با حالت شک و تردید هر دو معنا را لحاظ کرده‌اند؛ مثل میبدی که جَمَل را به‌معنایشتر گرفته است (میبدی، ١٣٦١،ج ٣،ص٥٩٤)؛ ولی در نوبه ثانیه و در توضیح بیشتر آیه می‌نویسد که جمّل به ندرت با ضم جیم و میم تلفظ می‌شود که به معنای رسن غلیظ است که کشتی را به آن می بندند (همان: ٦٠٥)، یا طبرسی در مجمع البیان نیز جمل را شتر ترجمه کرده است (طبرسی،١٣٨٠، ج ٤، ص٦٩٩)؛ هرچند که در توضیح بیشتر آیه به هر دو معنا (شتر نر و ریسمان) اشاره می‌کند و ترجیحاً معنای دوم را بهتر می‌داند. همچنین می‌نویسد: « درفرهنگ عرب رسم این است که هرگاه بخواهند امکان ناپذیری چیزی را ترسیم کنند، این تعابیر را به کار می‌برند که: من چنین نخواهم کرد؛ مگر اینکه کلاغ پیر و قیر سفید و نادر برگردد. و این تعابیر بدان دلیل است که هرگاه حکم و نتیجه را به چیزی که امکان و امید انجام نمی‌رود پیوند دهند، تأکید آن بیشتر و نومیدکننده‌تر می‌شود» (همان: ٧٠٩).

ابوالفتوح رازی نیز در روض الجنان و روح الجنان هر دو معنا را ذکر می‌کند؛ ولی ابتدا جمل را شتر ترجمه کرده است (رازی، ١٤٠٤ق،ج ٢، ص٣٩٢).

علاّمه طباطبایی ترجمهٔ این آیه را این‌گونه بیان می‌کند: «کسانی که آیه‌های ما را تکذیب کرده و از آن گردن کشیده‌اند، درهای آسمان را برویشان نگشایند و به بهشت وارد نشوند تا طناب کشتی به سوراخ سوزن اندر شود، آری بدکاران را این چنین سزا می‌دهیم» (طباطبایی، بیتا،ج ٨ ، ص١٥٤).

در تفسیر این آیه می‌نویسند: « دراین جمله «حتی یلج الجمل فی سّم الخیاط» ورودشان به بهشت تعلیق بر محال شده؛ و این تعلیق بر محال، کنایه است از

اینکه چنین چیزی محقق نخواهد شد و باید برای همیشه از آن مأیوس باشند، همچنان‌که گفته می‌شود: «من این کار را نمی‌کنم مگر بعد از آنکه کلاغ سفید شود و یا موش تخم بگذارد». در آیه بحث شده، این معنا را به کنایه فهمانده، چنان‌که در آیه: «و ما هم بخارجین من النّار» آنان هرگز از آتش بیرون نمی‌شوند»(بقره /۱٦۷).

بدون شک یک رابطهٔ بینامتنی میان بعضی آیات قرآن و کتاب‌های آسمانی دیگر از نظر همبستگی میان ادیان و وحدت و یگانگی خالق آن‌ها، از جمله در این آیه وجود دارد. در انجیل لوقا آمده است: «ورود شتر به سوراخ سوزن آسان‌تر از ورود ثروتمندان به ملکوت اعلی است» (انجیل لوقا، باب ۱۸، آیهٔ ۲٤). در تفسیری از این آیه که البته مربوط به پیش از اسلام است، نقل شده است: « واژهٔیونانیkamelos به معنای شتر، احتمالاً kamilos به معنای «ریسمان» و «طناب» بوده و در ضبط آن اشتباهی رخ داده است. تفسیر دیگر آن است که واژهٔ «سوراخ سوزن» در آرامی، نام محلی در بیت المقدس بوده است که در آن دری تنگ و پر ازدحام وجود داشته و عبور از آن بسیار مشکل بوده است؛ یا اینکه «سوراخ سوزن نام در کوچکی بوده که در دروازه‌های بزرگ شهرها جاسازی میکردند تا افراد پیاده داخل شهر شوند. هیچکدام از این تفاسیر از طرف کلیسایکاتولیک که مرجع رسمی است ردّ نشده است» (ریپین، ۱۳۸۷، ص۳۷).

نویسندگان تفسیر نمونه با استناد به آرای مفسران اسلامی، جَمَل را ترجیحاً به معنای شتر در نظر گرفته‌اند؛ زیرا «اولاً در روایات پیشوایان اسلام نیز تعبیراتی است که با تفسیر اول متناسب است. ثانیاً نظیر این تفسیر دربارهٔ ثروتمندان (خودخواه و متکّبر) نیز در انجیل دیده می‌شود، در انجیل لوقا باب ۱۸ در جمله ۲٤و ۲۵ چنین می‌خوانیم که عیسی فرمود: «چه بسیار مشکل است کسانی را که صاحبان دولتند، درآمدن در ملکوت خدا؛ زیرا آسان‌تر است شتر را که در چشمهٔ سوزن درآید از اینکه صاحب دولتی در ملکوت خدا داخل شود. حداقل از این جمله چنین استنباط می‌شود که این کنایه، از قدیم در میان اقوام معمول بوده است. امروز هم در میان ما این ضرب المثل دربارهٔ افرادی که گاهی زیاد سختگیر و گاهی بسیار آسان‌گیرند، رایج است، می‌گویند: « فلان کس گاهی از دروازه وارد نمی‌شود؛ ولی گاهی از چشم سوزن عبور می‌کند. ثالثاً با توجه به اینکه کلمهٔ جمل بیشتر در معنای اول به کار می‌رود و استعمال این کلمه در معنی طناب ضخیم بسیار کم است، تفسیر اول مناسب‌تر به نظر می‌رسد» (مکارم شیرازی، بی تا، ج ششم، ص۷۱-۱۷۰).

در دو تفسیر اخیر برای آیه، مفهوم کنایی در نظر گرفته‌اند و از ذکر کلمهٔ مبالغه (اغراق) با نام یک آرایهٔ ادبی پرهیز کرده‌اند. اگر واژهٔ جمل را به معنای شتر بپذیریم، با آرایهٔ مبالغه (اغراق) بیشتر تناسب دارد؛ ولی اگر معنای ریسمان کشتی اثبات شود، درصد مبالغه و اغراق کمتر می‌شود. هرچند که بین ریسمان کشتی با ضخامت بالا و چشمهٔ سوزن هیچ تناسبی وجود ندارد و بدون تردید با در نظر گرفتن هر دو معنا برای واژه جمل، مفهومی کنایی به صورت مبالغه‌آمیز (محال بودن ورود تکذیب کنندگان به بهشت) به ذهن مخاطب القاء می‌شود.

زبان قرآن به تصریح خداوند به عربی نازل شده است: «و هذا کتابٌ مصدقٌ لساناً عربیّاً لینذر الذین

ظلمـوا...» (احقـاف/۱۲)؛ همانگونـه کـه کتاب‌هـای آسمانی دیگر نیز به زبان قومی که پیامبرشان در میـان آن‌ها مبعوث شده، نازل شده است: « و ما ارسـلنا مـن رسول الّا بلسان قومـه لیبـین لهـم ...» (ابـراهیم/٤)، و طبیعتاً بعضی از کاربردهای زبانی رایج نیز با تلطیف و تعالی معانی به قرآن راه یافتـه اسـت. ایـن هم‌سـویی زبان وحی با زبان عرب، با اعجاز بلاغی قرآن منافاتی ندارد؛ ضـمن اینکـه ملمـوس بـودن بعضـی واژه‌هـا، ترکیبات و گزاره‌های قرآنی، زمینه انس با آن را بـرای پیروان خود فراهم می‌کند. تفاسیر متفاوتی که در طول تاریخ از آیات و گزاره‌های قرآنـی ارائـه شـده اسـت، رابطه‌ای فرامتنی، بین وحی و کـلام الهـی و تفسـیر و تأویل‌های بشری فراهم کرده است. با این تفاوت کـه برخلاف سایر متون، قرآن یک اثر مستقل و بـی‌بـدیل است و راه یافتن بعضی از واژه‌ها و ترکیب‌های ادبـی به آن همراه با تعالی و تقدّس معنـایی، خدشـه‌ای بـه منحصر به فرد بودن آن وارد نمی‌کند.

یک تحلیل فرامتنی دیگـر از ایـن آیـه، مبتنـی بـر روایتی از امام باقر و امام صادق (علیهم السلام) اسـت که فرموده‌اند: «این آیه در مـورد طلحـه و زبیـر نـازل شده است و منظور از جمـل، جمـل آن‌هـا در جنـگ جمل است» (طبرسی، ۱۳۸۰، ذیل تفسیر آیه)؛ از آنجا که بخشی از آگاهی‌های قرآن نسـبت بـه رویـدادهای پس از نزول قرآن در آینـده اسـت، ایـن تحلیـل هـم می‌تواند مستند باشد.

نتیجه

بعضی از دانشمندان بلاغت قرآنی به دلیل احتـرام به ساحت مقدس کلام خداوند به خـود اجـازهٔ ورود به بحث مبالغه را درحـوزهٔ زیبـایی‌هـای ادبـی قـرآن نداده‌اند؛ زیرا که آن را نـوعی زیـاده‌روی و افـراط در توصیف و نوعی تخطّی از حد اعتدال پنداشته‌اند، کـه با حقانیّت قرآن سازگاری ندارد. از میان شاعران زبـان فارسی ناصر خسرو و مولانا بـه‌دلیل رویکـرد تأویـل گرایانه نسبت به آیات قرآن، بـیش از دیگـر شـاعران وجود زبان مجازی و استعاری آن را بر مبنـای اعجـاز بلاغی باور دارند.

آرایه‌های ادبی حاصل قوهٔ تخیّل شـاعران و نمـود خلاقیّت هنری ایشان اسـت و از هـر نـوع کـه باشـد همراه با افراط و تفریط‌هایی است برای بزرگ‌نمـایی، کوچک‌نمایی و حقیقت‌نمایی آنچه کذب اسـت و یـا دروغ پنداشتن آنچه حقیقـت دارد. ولـی زیبـایی‌هـای بلاغی کلام خداوند برای روشـنگری حقـایق، اثبـات آن‌ها و هدایت سیر اندیشهٔ آدمـی اسـت؛ وگرنـه ایـن همه، قرآن به تفکّر و تعقّل و تدبّر دعوت نمی‌کرد.

زبان قرآن به تصریح خداوند به عربی نـازل شـده است و طبیعتاً بعضی از کاربردهای زبانی رایج نیـز بـا تلطیف و تعـالی معـانی بـه آن راه یافتـه اسـت. ایـن هم‌سویی زبان وحی با زبان عرب، بـا اعجـاز بلاغـی قرآن منافاتی ندارد؛ ضمن اینکه ملموس بودن بعضـی واژه‌ها، ترکیبات و گزاره‌های قرآنی، زمینه انس بـا آن را برای پیروان خود فراهم می‌کند.

آیهٔ ٤٠ سورهٔ اعراف تلویحاً نوعی مبالغه در سخن را نشـان مـی‌دهـد، کـه بـرای اثبـات حقیقتـی انکـار ناپذیر؛یعنی هدایت نشدن مشرکان بیان شـده اسـت و برخلاف مبالغه‌های شاعران که گاه برای برجسته‌کردن توانـایی شـعری و خلاقیّـت ادبـی خودشـان بـه کـار می‌رود، کاربرد این مبالغه در سخن خداوند که از هـر نوع کاسـتی و نیـاز مبـرّی اسـت صـرفاً نشـان دادن

حقیقت بزرگی یعنی محال بودن ورود تکذیب کنندگان به بهشت است.

راه یافتن مضامینی از زبان عرب به آیات قرآن با شرح و تفسیر جدیدی که خداوند بر آن‌ها دارد و شرح و تفسیری که مفسرین از همان آیات ارائه می‌کنند، حلقه‌هایی از زنجیره فرامتنیت را می‌آفریند که پیوند بین عالم غیب و شهادت را محکم‌تر می‌کند. مستقل و بی نظیر بودن این کتاب آسمانی همچنان جاودانه است؛ برخلاف سایر متون که تحلیل‌های فرامتنی، نوعی وابستگی و نیاز را برای آنها اثبات می‌کند.

بر اساس آنچه که در انجیل لوقا و تفاسیر آن راجع به این آیه آمده است، می‌توان به این حقیقت دست یافت که بدون شک یک رابطهٔ بینامتنی میان بعضی آیات قرآن و کتاب‌های آسمانی دیگر از نظر همبستگی میان ادیان و وحدت و یگانگی خالق آن‌ها، از جمله در مورد این آیه وجود دارد.

یادداشت

– در مورد خیام اظهار نظرهای متفاوتی شده است. بعضی او را در اوج یقین و بعضی گرفتار شک و تردید نسبت به فلسفه آفرینش می‌دانند. ما در این نوشتار قصد نقد اندیشه‌های او را نداریم و این موضوع خود جستار و پژوهشی دیگر می‌طلبد و ذکر نام او صرفاً به ضرورت برای تبیین اندیشه‌های تأویل‌گرایانه یا ظاهرگرایانه نسبت به واژهٔ دهر است.

منابع

۱. *قرآن کریم.*

۲. الکوّاز محمد کریم (۱۳۸٦)، *الاسلوب فی الاعجازالبلاغی للقرآن الکریم*، ترجمه حسین سیّدی، تهران: انتشارات سخن.

۳. اسعدی، علی (۱۳۸۲)، مقاله «*ریشه‌یابی رویکرد ظاهر گرایانه در فهم قرآن*، مجله معرفت، شماره ۱۷۳، دی ماه، صص(۵۲-۳۹).

٤. ابن حزم، علی بن احمد،(۱۳٤۷ق)، *الاحکام فی اصول الاحکام*، قاهره:اداره الطباعه المنیریه.

۵. بوذری، امیر(۱۳۹۰)، «*نظریهٔ انکار مجاز در بلاغت اسلامی*» نقد ادبی، سال ٤، شماره ١٤، صص (۲۹-۷).

٦. تفتازانی، سعدالدین (بی تا)، *شرح المطوّل*، قم: منشورات مکتبه داوری.

۷. جرجانی، عبدالقاهر (۱۳۷۰)، *اسرارالبلاغه*، ترجمه جلیل تجلیل، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول.

۸. خرقانی، حسن(۱۳۷۷)، «*مبالغه، ایهام و استخدام در قرآن کریم*» علوم و معارف قرآنی، شماره ۱۰۰، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.

۹. خلف ا... محمد و زغلول سلام محمد،(۱۳۷۸هـ)، *ثلاث الرسائل فی العجاز القرآن (للرّمانی و الخطّابی و عبدالقاهر الجرجانی)*، دارالمعارف مصر.

۱۰. خیّام عمربن ابراهیم، (۱۳۸۳) *رباعیات*، به کوشش نساء حمزه زاده، تهران: نشر طلایه، چاپ هفتم.

۱۱. دینوری عبدالله بن مسلم بن قتیبه (۱۳۸٤)، *تأویل مشکل القرآن*، ترجمهٔ محمد حسن بحری بینا

باج، مشهد: بنیاد پـژوهش هـای اسـلامی آسـتان قدس رضوی، چاپ اول.

١٢. رادمـرد، عبـدالله و غضـنفری مقـدم صـالحه (١٣٩٤)،«*مبالغـه در قـرآن» فصـلنامهٔ پـژوهش هایادبی و قرآنی*»، دورهٔ سـوم، شـمارهٔ ١، بهـار، صص (٥٧- ٧٩).

١٣. رمانی، علی بن عیسی (بی تا)، *النکت فی اعجـاز القرآن*، تصحیح محمد خلف ا.. و محمد زغلـول سلام، مصر: دارالمعارف.

١٤. رازی، ابوالفتوح (١٤٠٤ق)، *تفسیر روح الجنان و رَوح الجَنـان*، قـم: انتشـارات کتابخانـه آیـت ا... مرعشی نجفی، چاپ اول.

١٥. الراغـب، عبدالسـلام احمـد (١٣٨٧)، کـارکرد تصویر هنری در قرآن کریم، ترجمه سیّد حسـین سیّدی، تهران: انتشارات سخن.

١٦. رضایی، غلامعباس و حسینی سیدپیمان (١٣٩١)، «*تصویر پردازی هنری در قرآن با تکیه بر تشـبیه، مجـاز، اسـتعاره وکنایـه*»، پژوهشـنامه نقـد ادب عربی، شماره ٣(٦١/٦)، صص(١٦٥-١٤٣).

١٧. ریپین، آندرو (١٣٨٧)، «*شـتر یـا ریسـمان: حتـی یلج الجمل فـی سـمّ الخیـاط*»، ترجمـهٔ مرتضـی کریمی نیا، مجله ترجمان وحی، شماره ٢، پیـاپی ٢٤، پاییز و زمستان، صص(٣٧-٤٥).

١٨. زمخشـری، محمـودبن عمـر (١٣٨٩)، *الکشّـاف عن حقایق التنزیل*، ترجمه مسعود انصـاری، ج٢، تهران: ققنوس.

١٩. سعیدی‌روشن، محمد باقر (١٣٨٥)، *تحلیل زبـان قرآن و روش شناسـی فهـم آن*، قـم: پژوهشـگاه فرهنگ واندیشهٔ اسلامی، چاپ دوم.

٢٠. سیوطی حافظ جلال الدین عبدالرحمان (١٩٦٩)، *الاتقان فی علـوم القـرآن*، تحقیـق: علـی محمـد البیجاوی، قاهره.

٢١. طباطبائی سید محمد حسین (١٩٧٣)، *المیزان فی تفسـیر القـرآن*، بیـروت: مؤسسـه الاعلمـی للمطبوعات،.

٢٢. طبرسی فضل بن حسـن(١٣٨٠)، *مجمـع البیـان فی تفسـیر القـرآن*، جلـد چهـارم، ترجمـهٔ علـی کرمی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسـلامی، تهـران: سازمان چاپ و انتشارات، چاپ اول.

٢٣. عسکری ابوهلال(١٣٧٢)، *معیارالبلاغـه، ترجمـه محمد جواد نصیری*، انتشـارات دانشـگاه تهـران، چاپ اول.

٢٤. ـــــــــــــ(١٩٥٢)، *الصناعتین*، تحقیق: علی محمـد البیجـاوی و محمـد ابوالفضـل ابـراهیم، قاهره.

٢٥. فتوحی رود معجنـی، محمـود (١٣٨٦)، *بلاغـت تصویر*، تهران: انتشارات سخن.

٢٦. قرشی، سید علـی اکبـر (١٣٥٢)، *قـاموس قـرآن*، جلد دوم، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول.

٢٧. کبیری، علی (١٣٩١)، *نظریه نمادین بـودن زبـان قـرآن، مجلـه اندیشـه*، شـماره ٢، زمسـتان، صص(١٨-١٢).

٢٨. میبـدی ابوالفضـل رشـیدالدین (١٣٦١)، *کشـف الاسرار و عـدّه الابـرار*، بـه اهتمـام علـی اصـغر حکمت، چاپ چهارم، تهران: امیر کبیر.

٢٩. مکارم شیرازی، ناصر (بی تا)، *تفسیرنمونه*، جلـد ششم، تهران: دارالکتب الاسلامیّه، چاپ اول.

٣٠. نقیب زاده، محمد (١٣٩٠)، «*واقع نمایی قـرآن و تأثیر آن در تفسـیر از دیـدگاه علّامـه طباطبـایی*،

قرآن شناخت، سال چهارم، شماره دوم، پیاپی ۸، پاییز و زمستان، صص(۹۲- ٦٥).

۳۱. ناصر خسرو قبادیانی (۱۳۷۲)، *دیوان*، تصحیح مجتبی مینوی، تهران: دنیای کتاب، چاپ سوم.

۳۲. نامور مطلق، بهمن (۱۳۸٦)، «*ترامتنیت مطالعهٔ روابط یک متن با دیگر متن ها*»، پژوهشنامهٔ علوم انسانی، شماره ٥٦، زمستان، صص(۹۸- ۸۳).

۳۳. همایی، جلال الدین (۱۳٦۷)، *متون بلاغت و صناعات ادبی*، تهران: مؤسسهٔ نشر هما، چاپ چهارم.

34. Roman yakobson (1981), poetry of Grammar and Grammar of poetry, III, new York: Mouton publishers.

سایت ها

۳۵. العمری احمد جمال، ۱۳۹۲، صنع اللغه فی القرآن الکریم. http://tasrif.blog.ir

۳٦. الشریف محمدبن عبدالغفار،۲۰۰۸، رقم فتوی۸۹۹،www.dralsharif.net

دوفصلنامه علمی- پژوهشی پژوهش‌های زبانشناختی قرآن
سال پنجم، شماره اول، شماره پیاپی (۹) بهار و تابستان ۱۳۹۵
تاریخ دریافت: ۹۵/۰۱/۱۷ تاریخ پذیرش: ۹۵/۰۶/۱۴
صص: ۶۸-۵۷

بررسی ساختارِ جمله حالیه در ترجمه‌های فارسی قرآن (ترجمه‌های الهیِ قمشه‌ای، آیتی، بروجردی و انصاریان)

عسکرعلی کرمی[۱*]، محمد رحیمی[۲]

۱- استادیار گروه زبان و ادبیات عرب دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران
askaralikarami@yahoo.com
۲- استادیار گروه زبان و ادبیات عرب دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران
rahimim65@gmail.com

چکیده

ترجمه قرآن به عنوان کتاب مقدس، همیشه، توجه مسلمانان را به خود جلب کرده است و مترجمان زیادی سعی در ارائه ترجمه‌ای زیبا و مناسب و در عین حال ادبی و متناسب با ساختار زبان فارسی، داشته‌اند که گاه موفق بوده‌اند و گاه نیز توفیق چندانی به دست نیاورده‌اند.این بحث با رویکردی تحلیلی ـ تطبیقی ساختار جمله حالیه را در چهار ترجمه آیتی، قمشه‌ای، انصاریان و بروجردی، بررسی کرده است، و با بررسی ساختاری و معادل‌یابی واژگانی و تحلیل آن‌ها بر اساس اصول نحو عربی و شیوایی ترجمه مقصد و مقایسه و تطبیق هر کدام در هر چهار ترجمه، به این نتیجه دست یافته که هر کدام از این ترجمه‌ها دارای مشکلاتی هستند و در تطبیق با ساختار زبان فارسی و معادل‌یابی واژگانی و گاه در تشیخص حال بودن برخی جمله‌ها و به تبع آن در ترجمه آن‌ها، دچار اشتباه شده‌اند که این امر منجر به نامأنوس شدن ترجمه و نارسایی آن در انتقال معنا و مضمون مورد نظر جمله مبدأ شده است.

واژه‌های کلیدی

قرآن کریم، ترجمه، جمله حالیه، قمشه‌ای، آیتی، بروجردی، انصاریان.

---

* نویسنده مسئول

مقدمه

در قرن بیستم در حوزه ترجمه نگرشی نوین شکل گرفته است و در کشورهای غربی نظریه‌های مختلفی در زمینه ترجمه نمود یافت و ترجمه را از جدال همیشگی بین ترجمه لفظی یا معنوی، وارد دایره علم کرد و افراد برجسته‌ای چون نایدا و اون‌زوهر و لفور و دیگران (گنتزلر، ۱۳۸۰، صص۲۶-۳٤) با نظریات نوین خود در پیشبرد این علم سهیم بودند، و به تبع آن ترجمه از حالت سنتی خود شکلی ضابطه‌مند گرفت و دارای قواعد و اصولی شد. پیش از آن ترجمه نوعی هنر تلقی می‌شد؛ ولی در قرن بیستم و بعد از آن روش ترجمه بر پایه استخراج مباحث نظری از تحقیقات تجربی بنیان نهاده شد و ترجمه با تأکید بر دو محور «چگونه باید باشد و چگونه است؟» (حقانی، ۱۳۸٦، ص۱۷۲) شیوه‌ای خاص در تجزیه و تحلیل متن فرا روی خود قرارداد.

مترجمان مختلف بارها قرآن، کتاب مقدس مسلمانان، را به زبان فارسی برگردانده‌اند، با توجه به ساختار متفاوت زبان عربی و فارسی، ترجمه این کتاب مقدس، به‌سبب جنبه‌های لفظی، وزنی و معنایی، حساسیت و دقت بالایی در رعایت ساختار نحوی و معادل‌یابی واژگانی می‌طلبد، به خصوص اینکه زبان عربی جنبه‌های دستوری و قواعد خاصی دارد که جایگزینی بعضی از آن‌ها در زبان فارسی گاه مشکل و گاه با رعایت همان ساختار غیرممکن است (آذرتاش، ۱۳۸۲، ج۱، صص۲۸-۲۹).

دراین مقاله کوشش شده است تا ساختار جمله حالیه و مشکلات ترجمه انواع آن «مفرد، جمله و شبه جمله» را بررسی و با تکیه بر چهار ترجمه معروف «آیتی، قمشه‌ای، بروجردی و انصاریان» در جزء ۲۸ قرآن کریم، این چالش‌ها و هنجارها و ناهنجاری‌های ترجمه‌ای را تحلیل کند؛ همچنین با بررسی ساختاری جمله‌های حالی در زبان فارسی و عربی، به موانع موجود در برگردان این جمله‌ها، چه از لحاظ دستوری و ساختاری و چه از لحاظ واژگانی و معنایی اشاره داشته است.

علت انتخاب این چهار ترجمه این است که ترجمه الهی قمشه‌ای اولین ترجمه معنایی و به نوعی سردمدار «نهضت ترجمه معنایی قرآن در قرن حاضر است»(عادل، ۱۳۸٦، ص۸٤)، و ترجمه‌های آیتی و بروجردی به شکل واحی پیرو ترجمه قمشه‌ای هستند، و این مسأله در وامگیری جمله‌های مشابه و همانند نمود می‌یابد، که نمونه‌هایی از آن در متن مقاله آمده است. ترجمه انصاری نیز علاوه بر شباهت فراوان با ترجمه قمشه‌ای، نوعی ترجمه تفسیری نیز به شمار می‌آید، و برای مقایسه یک ترجمه تفسیری با سه ترجمه معنایی دیگر انتخاب شده است.

تحقیق حاضر در صدد یافتن پاسخ‌هایی مناسب برای سؤال‌های زیر است:

- آیا مترجمان آشنایی کامل با قواعد دستوری زبان عربی داشته‌اند و در ترجمه تفاوت‌های ساختاری بین دو زبان را مدّ نظر قرار داده‌اند؟

-آیا ساختار برگردان جمله‌های حالیه توانسته است ظرافت‌های موجود در زبان مبدأ را انتقال دهد؟

-آیا برگردان در زبان مقصد مأنوس و متناسب ساختار مقصد است؟

- آیا برگردان ساختار اصلی زبان مبدأ را رعایت نموده یا آن را تغییر داده است؟

در رابطه با پیشینه پژوهش، می‌توان به پایان‌نامه کارشناسی ارشد «معناشناسی نحوی حال در قرآن کریم» نوشته مجتبی خوشرنگ اشاره کرد که به طور مفصل نمونه‌هایی را که حال به صورت‌های مختلف در قرآن کریم به‌کاررفته و مواضع اختلافی جملات حالیه را بررسی کرده است.

همچنین به کتاب «مشکلات ساختاری ترجمه قرآن کریم» نوشته حیدر قلی‌زاده می‌توان اشاره کرد

که در آن مشکلات ترجمه در پاره‌ای ازحالات نحوی زبان عربی، مانند مفعول مطلق و روش‌های ترجمه آن، تمیز و روش‌های ترجمه آن و حال و بررسی مشکلات آن، بیان شده است، اما این کتاب به‌طور گسترده و مقایسه‌ای و روشمند به تمامی نمونه‌ها و جزئیات ترجمه جمله‌های حال نپرداخته، بلکه بحث او جنبه کلی و وضع قاعده داشته و جنبه عملی و گسترده به خود نگرفته است.

ترجمه و بازساخت ساختار

«تا قرن بیستم نظریه ترجمه ظاهراً گرفتار مسئله‌ای بود که پژوهشگران ترجمه آن را بحثی «بی‌ثمر» دربارهٔ مدل سه گانه ترجمه یعنی: «تحت اللفظی»، «معنایی»یا «آزاد»، می‌دانند، «قدمت تمایزگذاری بین ترجمه کلمه به کلمه و مفهوم به مفهوم به سیسرو و سنت جروم برمی‌گردد، در غرب یعنی جایی که جایگاه نویسندگان کلاسیکیونان و روم باستان شاخص بود، این تمایز، شالوده‌ای را برای نوشته‌های کلیدی در باب ترجمه، تقریبا به مدت دو هزار سال شکل‌داد» (ماندی، ۱۳۹٤، ص۳۳).

امروزه به ترجمه به‌مثابه یک علم نگاه می‌شود و متن ترجمه شده دارای اصل «موجودیت» است: «ترجمه فرآیندی است از جایگزین کردنِ یک متن در یک زبان با متنی در زبانِ دیگر، متن اول متن اصلی و مستقل است ولی متن دوم به منزله نسخه‌ای مشتق شده از متن اول، موجودیت می‌یابد» (هاوس،۱۳۸۸، ص۳٦).

نایدا به ترجمه علمیت بخشید، مهم‌ترین کاری که او برای ترجمه انجام داد این بود که اصطلاح‌های قدیمی از قبیل ترجمه تحت اللفظی و ترجمه آزاد و وفادار را کنارگذاشت و دو جهت‌گیری اساسی را مطرح کرد: ۱- تعادل صوری ۲- تعادل پویا. از نظر تعادل صوری توجه، معطوف به خودِ پیام است چه به لحاظ صورت و چه به لحاظ معنا، شخص باید این موضوع را مد نظر داشته باشند که پیام در زبان گیرنده تا حد امکان نزدیک به عناصر مختلف در زبان مبدأ باشد. اما تعادل پویا بر اساس مفهومی است که نایدا آن را اصل تأثیر معادل می‌نامد، که در آن، ارتباط بینخواننده مقصد و پیام باید اساس همان رابطه‌ای باشد که میان خواننده متن اصلی و پیام وجود داشته باشد.»(ماندی، ۱۳۹٤، صص۸۱-۸۲).

نایدا به شدت مذهبی بود و نظریه‌اش را تا حد زیادی برای ترجمه متون مقدس ارائه کرد. او به خاطر همین گرایش مذهبی «به‌شدت نگران واکنش گیرنده پیام بود، به‌گمان، نایدا هدف ایمان مسیحی بیشتر رفتاری است تا معرفت شناختی و در نتیجه، او به واکنش رفتاری نظر دارد، امریکه به آغاز گفتگویی میان گیرنده و خداوند منجر می‌شود»(گنتزلر، ۱۳۸۰، ص۷۰).

از آنجا که پیدا کردن معیاری برای اصل «تأثیر مشترک» کار ساده‌ای نیست و خود نایدا هم برای آن پاسخی نداشته است، بنابراین نظریه «تعادل صوری و ساختاری» که با ترجمه مفهومی و مخاطب مدار گره خورده، بیشتر توجه مترجمان این روزگار را جلب کرده است، صاحب نظران، هدف اصلی و مهم در ترجمه را این می‌دانند که: «مترجم بتواند بیان مؤلف را بدون کم و زیاد و بدون تحریف و تعویض در قالب فارسی مفهوم و روانی که درک آن برای خوانندگان آسان باشد، بریزد و خواننده فارسی زبان بتواند با آن ترجمه معنی درست و بدون تحریف را درک کند» (قانعی فرد، ۱۳۸٤، ص۹۱). این هدف تقریبا در تمامی ترجمه‌های اخیر قرآن -دست کم در مقام ادعا- دیده می‌شود. مترجمان امروز بر این عقیده‌اند که در ترجمه متون مقدس، ساختار زبان اصلی مقدس نیست و نباید مفهوم را قربانی لفظ و ساختار زبان مبدأ کرد؛ لذا بازسازی ساختارِ زبان مبدأ

در زبان مقصد به شکلی مفهوم و مأنوس، کاری است که همه مترجمان در صدد آنند: «هدف مترجم در این نوع ترجمه، انتقال دقیق پیام و محتوای متن مبدأ به انضمام رعایت ساختارهای ادبی و بلاغی و ظرافت‌های آن‌ها، به ساختارهای معیار زبان مقصد است» (جواهری، ۱۳۸۹، ص٥٤).

بازساخت ساختارهای زبان مبدأ، آخرین مرحله در ترجمه از نظر «هلبِک» است، او این مرحله را کدگذاری می‌نامد و در این‌باره می‌گوید: «[برای این کار] اطلاع از زبان مقصد کافی نیست، خواننده به اهلیت تقابلی نیازمند است» (هلبک، نقل در مختاری ادرکانی، ۱۳۷۵، ص٩٤). این اهلیت تقابلی به مترجم امکان می‌دهد تا مؤلفه‌های متنی مناسبی را برای مؤلفه متنی زبان اصلی انتخاب و در زبان مقصد ساختارهای مأنوسی را بازآفرینی کند (قهرمانی، ۱۳۹۳، ص۸). امری که درباره ساختارهای جمله حالیه زبان عربی اصلا آسان نیست.

مشکل بازساخت ساختار جمله‌های حالیه

با توجه به تنوع و گستردگی جمله‌های حالیه در زبان عربی، ترجمه آن‌ها در زبان فارسی امری دشوار است، آگاهی مترجم از بافت زبان فارسی و عربی، نقش تعیین‌کننده‌ای در ترجمه دارد و می‌تواند بر یک متن ادبی و ساختارمند سایه افکند. در زبان عربی استفاده از جملات و کلمات حالیه نشان‌دهنده ظرافت و سبک خاص زبان عربی است و توجه مترجم به این ظرافت‌ها و به‌کارگرفتن آن‌ها در ترجمه، نشان از ابتکار، خلاقیت و توانایی او دارد. گاهی ترجمه جملات حالیه مترجم را دچار مشکل کرده؛ در نتیجه متن ترجمه‌شده با تغییر ساختاری مواجه می‌شود و بافت حالی به بافتی دیگر تغییر می‌یابد، این تغییر ممکن است قادر به بیان غرض اصلی زبان مبدأ که بیان‌کنندهٔ حالتی خاص است، نباشد، گاه نیز این تغییر ساختار سبب بهتر رساندن مفهوم و همانندی آن با بافت زبان مقصد می‌شود که این عمل مترجم «تغییریا جایگزینی» نامیده می‌شود که شامل تغییر شکل دستور مبدأ به زبان مقصد است» (نیومارک، ١٣٨٦، ص١٠٩). این تغییر در ساختار، زمانی رخ می‌دهد که ترجمه تحت اللفظی از لحاظ دستوری امکان‌پذیر باشد؛ ولی با کاربرد معمول در زبان مقصد مطابقت نکند. ترجمه در واقع میدان‌گاهی است که به قول دریدا، نشان می‌دهد چه چیزی به هنگام عبور از مرز باقی می‌ماند و چه چیزی می‌گریزد. به نظر او بهتر است ترجمه را، پدیده‌ای به‌حساب آوریم که دریچه‌ای تازه به روی تفاوت بیشتر باز می‌کند و با «فرا رفتن از مرزهای زبان مقصد، و تغییر متن، مبدأ زبان را گسترش می‌دهد و برای رشد و نمو آن‌ها فرصت‌هایی را فراهم می‌کند» (غینتسلر، ۲۰۰۹، ص۳۸۳).

بازساخت به تجزیه جمله به واحدهای نحوی آن یعنی تجزیه روساختی گفته می‌شود و هریک از واحدهای نحوی حاصل از این تجزیه «سازه» نام دارد. (مشکوة الدینی، ١٣٨٦، ص١٩١). ساخت سازه‌های تشکیل‌دهنده واحدهای زبانی به دلیل تفاوت ساختار، متفاوت است، بنابراین مترجم در وهله اول باید این سازه‌های زبانی را رمزگشایی و تحلیل‌کند، سپس مفاهیم به‌دست آمده را، چه از لحاظ معنایی و چه از لحاظ دستوری، به زبان مقصد ترجمه‌کند. ساختار جمله‌های حالیه در زبان عربی گسترده‌تر و پیچیده‌تر از زبان فارسی است و ترجمه آن‌ها نیز هم از لحاظ دستوری و هم از لحاظ واژگانی و معادل‌یابی، مشکل‌ساز است و «برخی از شکل‌های آن در فارسی نظیر ندارد» (آذرتاش، ۱۳۸۱، ج۱، ص۲۸).

مشکل بازسازی دستوری حال

در زبان عربی حال «وصفی اضافی است، برای بیان حالت صاحب خود» (عید، (بیتا)، ص٤٥٤) و در

دانشنامه قواعد زبان عرب آمده است: «حال وصفی ثابت، دربردارنده معنای «فی» و برای بیان حالت صاحب خود است» (بدیع، ١٩٨٦، ص٣٣٦). حال به سه دسته کلی: جمله، مفرد و شبه جمله تقسیم می‌شود و کاربرد آن در زبان عربی به هر سه صورت متداول است، به خصوص حال جمله که گاهی با «و» همراه می‌شود که آن را «واو» حالیه می‌نامند.

ساختار نحوی جملات حالیه در زبان عربی به گونه‌ای است که در ترجمه فارسی رعایت ترتیب معنایی جملات و ترجمه معادلی بر اساس حالت فاعل یا مفعول (ر.ک: آذرتاش، ١٣٨٩، ص١٣)، همچنان که در این مقاله خواهد آمد، منجر به نوعیغرابت و ساختارگریزی می‌شود که در نتیجه بار فرهنگی و لایه‌های دلالتی مجازی آن‌ها در ترجمه، نمود نمی‌یابد، به خصوص در مواقعی که جملات حالیه با جملات ربطییکسان در نظر گرفته می‌شوند. برای بیان مشکلات دستوری جملات حالیه در سطوح مختلف دستوری، به ساختار حال مفرد و جمله و شبه جمله و مشکل برگردان آن‌ها به زبان فارسی در چهار ترجمه که بدان‌ها اشاره شده، می‌پردازیم.

بازسازی دستوری حال مفرد

حال مفرد با گستردگی و ایجازی که در زبان عربی به‌کار می رود، برگردان آن با رعایت همان ساختار مفرد، مهارت والایی می‌طلبد، و گاه مشکل است. اغلب مترجمان در ترجمه قرآن با چنین مشکلی روبرو بوده‌اند و در رویارویی با آن، ساز و کارهای مختلفی در پیش‌گرفته‌اند. یافتن معادل فارسی مناسب برای قیدهای حالت و صفت‌های قیدی همیشه آسان نیست و اغلب ناچار می‌شویم جمله کاملی را مقابل آن قرار دهیم، و«امروزه با درحالی‌که آغاز می‌کنند که البته کار را آسان‌تر می‌کند، اما چندان فصیح نیست». (خوشرنگ، ١٣٨٩، ص٩)و مترجمان دیگر بر اساس سلیقه خود معادلی مناسب جمله برای آن در نظر می‌گیرند. در اینجا به بررسی و نقد این برگردان‌ها و معادل‌ها می‌پردازیم و به مشکلات و عیوب آن‌ها اشاره می‌کنیم.

١. «... تَجری مِن تَحتِهَا الأنهارُ خالِدِینَ فیها»(مجادله: ٢٢).

ترجمه آیتی: «...که در آن نهرها جاری است در آورد، در آنجا جاودان باشند»(آیتی، ١٣٧٤، ص٥٤٥).

ترجمه انصاریان: «وآنان را به بهشتهایی که زیر {درختان} آن نهرها جاری است در می‌آورد، در آنجا جاودانه‌اند»(انصاریان، ١٣٨٣، ص٥٤٥).

ترجمه قمشه‌ای: «نهرها زیر درختانش جاری است و جاودان در آن متنعمند»(قمشه‌ای،١٣٨٠، ص٥٤٥).

ترجمه بروجردی: «زیر درختانش نهرها جاریست، پیوسته در آن جاودانند»(بروجردی،١٣٦٦، ص٥٩٠).

در هر چهار ترجمه مشاهده می‌شود که به‌خاطر سختی ترجمه حال مفرد، به‌صورت‌های متفاوتی ترجمه شده است:

الف. در ترجمه آیتی و انصاریان به‌صورت جمله‌ای بریده وجداگانه ترجمه شده است، که رایحه‌ای از حالت در آن مشاهده نمی‌شود.

ب. در ترجمه قمشه‌ای، علاوه بر آوردن «واو» عطف و ترجمه به‌صورت جمله، کلمه «متنعم» که خود کلمه‌ای عربی است، بدان افزوده شده و جمله حالیه تبدیل به جمله معطوف شده است.

ج) در ترجمه بروجردی نیز همان ساختار ترجمه آیتی به‌کار رفته، افزون بر اینکه قید «پیوسته» نیز با آن همراه شده است.

اما هیچکدام از سه ترجمه نتوانسته‌اند آن ایجاز و قصدی را که در جمله عربی نهفته است، بیان کنند؛

در عوض، سعی در حفظ ساختار زبان مبدأ و چینش جمله‌های آن داشته‌اند، که حفظ همین ساختار منجر به گسستگی و نامأنوسی ترجمه آن و کاهش بار معنایی معادلی آن در برگردان شده است. و این نکته در نظر گرفته نشده که «خالدین» بیان کننده حالت ضمیر «هم» به هنگام ورود به بهشت است. این آیه شریفه را به‌صورت‌های دیگری می‌توان ترجمه کرد که بدون به هم ریختن ساختار حال مفرد، شیوایی و روانی زبان مقصد نیز در آن رعایت شده باشد، مانند: «با سرشتی جاودانه .. آنان را وارد بهشتی می‌کند که ...».

۲. «إذا جاءَکم المؤمناتُ مُهاجِراتٍ»(ممتحنه: ۱۰).

ترجمه آیتی: «چو زنان مؤمن که مهاجرت کرده‌اند، به نزدتان آیند»(آیتی، ۱۳۷٤، ص۵۵۰).

حال مفرد در اینجا به صورت جمله وصفی ترجمه شده، و ترجمه چنین می‌نماید که زنان به‌جای دیگری مهاجرت کرده‌اند، سپس نزد پیامبر (ص) بازگشته‌اند، درحالی‌که از جمله عربی چنین نکته‌ای برداشت نمی‌شود.

ترجمه قمشه‌ای: «زنانی که به عنوان اسلام و ایمان هجرت کرده‌اند و به سوی شما آیند»(قمشه‌ای، ۱۳۸۰، ص۵۵۰) یعنی ساختار مفرد را به جمله تغییر داده است، علاوه بر آن مشکل ترجمه قبلی نیز در اینجا مشاهده می‌شود و ساختار عطف را نیز بدان افزوده است، به گونه‌ای که معنای مورد نظر، کمی دورتر از معنای جمله عربی است، و هیچ ردی از قید حالت در برگردان فارسی مشاهده نمی‌شود.

ترجمه بروجردی نیز تا حد زیادی مانند ترجمه قمشه‌ای است: «زنانی که به‌عنوان اسلام و ایمان از دیار خود هجرت کرده‌اند و نزد شما آیند»(بروجردی، ۱۳٦٦، ص۱۰۰۰) که به عیوب آن اشاره شد.

ترجمه انصاریان: «هنگامی که زنان با ایمان(با جدا شدن از همسرانشان) هجرت‌کنان (از دیار کفر) به سوی شما آیند»(انصاریان، ۱۳۸۳، ص۵۵۰) از ساختار حال مفرد که مشابه و نزدیک به زبان فارسی است، استفاده کرده؛ همچنین برای بیان بیشتر مطلب از نوعی ترجمه تفسیری داخل پرانتز نیز بهره برده است که آوردن آن در ترجمه لزومی ندارد و نشان ضعف مترجم در رساندن مقصود جمله مبدأ به همان سبک موجز و خلاصه است. بدون در نظر گرفتن این موضوع، ترجمه انصاریان هم از لحاظ ساختار و هم از لحاظ برابری معنا و لفظ، با مشابه عربی خود شباهت و همپایی بیشتری دارد و مشکلات موجود در ترجمه‌های قبلی نیز در آن کم رنگ‌تر است.

۳. «إنّی رَسولُ اللهِ مُصدِّقاً لما بینَیدیَّ مِنَ التَّوراةِ ومُبشِّراً بِرَسُولٍ ...»(صف: ٦).

ترجمه آیتی: «... توراتی که پیش از من بوده تصدیق می‌کنم ... بشارتتان می‌دهم»(آیتی، ۱۳۷٤، ص۵۵۲).

سه مترجم دیگر نیز با اندکی اختلاف به‌صورت «تصدیق می‌کنم و مژده می‌دهم» ترجمه کرده‌اند.

البته ترجمه معادل حال در این جمله، به همان صورت معادل مفرد، آن‌را بیشتر به سبک عربی نزدیک می‌کند، و تا حدی چنین ترجمه‌ای نامأنوس می‌نماید؛ به‌همین دلیل در هر سه ترجمه به صورت فعلی، ولی بدون معنای حالت ترجمه شده است، این مسأله سختی ترجمه چنین جملاتی با حفظ همان ساختار را نشان‌می‌دهد. هر چند در این جمله می‌توان با استفاده از حرف متمم، ترجمه روان‌تری نیز ارائه داد، مانند:«من با تصدیق تورات پیش از خود و با بشارت به پیامبر بعد از خودم ... فرستاده خدا به سوی شما هستم». این ترجمه که گویای آن است که عیسی در لحظه بعثت خود تصدیق کرده و بشارت داده است زیرا یکی از دلایل درستی پیامبری او و اعجاز سخنانش تصدیق تورات و پیشگویی آمدن پیامبری بعد از او بوده، نه این که مبعوث شده است و

پس از آن در حین دعوت به چنین اموری اقرار کرده باشد. و این مسأله همان ظرافتی است که در جمله مبدأ وجود دارد، ولی ترجمه‌های چهارگانه به آن نپرداخته‌اند.

بازسازی دستوری حال جمله

بازسازی ساختاری «واو» حالیه

در زبان عربی «واو» دارای اقسام متعددی است، از آن جمله: «واو عطف برای مطلق جمع کردن بین کلمات، واو زائده، واو قسم، واو استئناف و واو اعتراض است» (جاسم سلمان، ۲۰۰۳، ص۲٤٤). بعضی از آن‌ها شباهت زیادی با «واو» حال دارند و میتوانند در برگردان به زبان فارسی با «واو» حال یکسان در نظر گرفته شوند؛ درنتیجه معنای جمله نیز به تبع آن تغییر می‌کند. هرکدام از این «واو»ها دارای شرایط، ظرافت‌ها وساختارهای خاص خود هستند. تشابه برخی از این اقسام و توجه نکردن مترجمان به این مطلب سبب بروز مشکلاتی در امر ترجمه است، که در این مبحث بدان پرداخته می‌شود. به‌خصوص در مورد «واو» حالیه (ابتداء)، که در زبان فارسی، چنین «واو»ی وجود ندارد، و مترجمان اغلب آن را به‌صورت «واو» عطف ترجمه می‌کنند.

۱.«أحصاه اللهُ ونَسوهُ»(مجادله:٦).

ترجمه قمشه‌ای: «... وآنها فراموش کرده‌اند»(قمشه‌ای،۱۳۸۰، ص٥٤٢).

ترجمه بروجردی: «... و ایشان فراموش کرده‌اند»(بروجردی،۱۳٦٦، ص۹۸٦).

ترجمه انصاریان «... درحالی‌که آنان، آن را فراموش کرده‌اند»(انصاریان، ۱۳۸۳، ص٥٤٢). در دو ترجمه اول «واو» که در جمله عربی «واو» حالیه نامیده می‌شود و هیچ معنای عطفی در آن نهفته نیست، به صورت واو عطف ترجمه شده است، و این اشتباهی است که بسیاری از مترجمان انجام می‌دهند. و در جمله سوم به صورت تحت‌اللفظی «درحالیکه» ترجمه شده که چندان در زبان فارسی متداول و مأنوس نیست(ر.ک آذرنوش، ۱۳۸۲، ج۱، صص۲۸-۲۹؛ خوشرنگ، ۱۳۸۹، ص۹).

ترجمه آیتی: «... هر چند خود از یاد برده‌اند»(آیتی، ۱۳۷٤، ص٥٤٢). به صورت «هر چند» ترجمه شده که هم معنای حالت را در خود نهفته دارد و هم حالت عطفی «واو» در آن وجود ندارد.

۲. «يُرِيدُونَ لِيُطْفِؤُا نُورَ اللَّهِ بِأَفْواهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَو كَرِهَ الكافِرونَ»(صف: ۸)

ترجمه بروجردی: «و خدا نور خود را تمام و محفوظ خواهد داشت»(بروجردی،۱۳٦٦: ۱۰۰٤).

ترجمه قمشه‌ای: «و البته خدا نور خود را، هر چند کافران خوش ندارند، کامل و محفوظ خواهد داشت»(قمشه‌ای،۱۳۸۰، ص٥٥۲). در دو ترجمه بروجردی و قمشه‌ای، «واو» حالیه به‌صورت عطف ترجمه شده است که متناسب با ساختار حالیه جمله عربی نیست و ظرافت بین ساختار عطف و حال در آن نادیده گرفته شده است.

ترجمه انصاریان: «در حالی‌که خدا کامل‌کننده نور خود است»(انصاریان، ۱۳۸۳، ص٥٥۲). به‌صورت «درحالی‌که» ترجمه شده و بیشتر به ترجمه لفظ به لفظ نزدیک است.

بهترین ترجمه برگردان آیتی است:«ولی خدا کامل‌کننده نور خویش است»(آیتی، ۱۳۷٤، ص٥٥۲)، که آن را به‌صورت «ولی» آورده است، و با تأملی در معنای آیه می‌توان فهمید که این جمله حالیه که در بیان حالت نور خداوندی است، در تقابل با جمله‌ای است که کافران عزم در خاموش کردن نور خداوندی دارند، و آوردن کلمه «ولی» هم معنای حال را، هم حالت تقابل بین دو جمله را بهتر نشان می‌دهد و برجسته‌تر می‌کند.

۳. «تحسَبُهُم جَمیعاً وقُلوبُهُم شَتّی»(حشر: ١٤).

در این آیه، حال بودن جمله «وقلوبهم شتّی» و به تبع آن، حالیه دانستن «واو» امری خصومت برانگیزاست، بعضی(نحاس، ج٤، ص٢٦٤) «واو» را حرف استئناف و جمله بعد از آن را متسأنفه دانسته‌اند، و برخی(درویش، ١٤١٥، ج١٠، ص ٥١) آن را جمله حالیه نامیده‌اند؛ اما در برگردان‌های فارسی در هر چهار ترجمه فقط به صورت حالیه ترجمه شده است.

ترجمه آیتی: «تو یکدل می‌پنداریشان وحال آنکه دلهایشان از هم جداست»(آیتی، ١٣٧٤، ص٥٤٧).

ترجمه انصاریان: «آن‌ها را متحد و دوست می‌پنداری، در حالی‌که دلهاشان پراکنده است»(انصاریان، ۱۳۸۳، ص٥٤٧). در این دو ترجمه با عبارت «درحالی‌که»، مشابه ساختار عربی، معنای حال مقدر در «واو» به‌صورت لفظ ترجمه‌شده است، ولی چنین ترجمه‌ای متناسب با ساختار فارسی، سلیس و زیبا نیست.

ترجمه قمشه‌ای: «شما آن‌ها را جمع و متفق می‌پندارید در صورتیکه دلهاشان سخت متفرق است»(قمشه‌ای، ۱۳۸۰، ص٥٤٧)، در ترجمه قمشه‌ای با آوردن کلمهٔ «در صورتی‌که» تا حدی این ساختار به فارسی نزدیک‌تر شده، و تقابل میان دو جمله نمود بیشتری یافته است.

ترجمه بروجردی: «و شما گمان می‌کنید آن‌ها با هم متفق‌اند؛ ولی حقیقت این نیست، بلکه دلهاشان متفرق است» (بروجردی، ١٣٦٦، ص ٩٩٥). در این ترجمه با ساختاری متفاوت، به شیوه تقابل‌سازی دو حالت «همدستی» و «پراکندگی» با کلمات ربطی «ولی و بلکه»، معنای دلالتییک گروه در دو حالت مختلف به بهترین وجه بیان شده؛ ولی با طولانی کردن جمله و استفاده از دو جمله به جاییک جمله، ایجاز و زیبایی ساختار اصلی حفظ نشده است.

مشکلاتی که در اینجا مشاهده می‌شود عبارتند از: ۱- مشکل تطابق ساختاری میان دو زبان؛ ۲- مشکل بازآفرینی معنای حالت در دو زبان؛ ۳- مشکل رعایت مفرد و جمله بودن جمله. کوشش مترجم در حفظ ساختار مفرد و جمله و یا ترجمه به صورت قیدی، به استفاده از ساختار زبان مبدأ منجرشده، که این نیز به نوبه خود در شیوایی و روانی ترجمه مشکل‌آفرین بوده است. اما اگر در این جمله بدون در نظر گرفتن ساختار فعلییا اسمی بخواهیم برگردانی مناسب بافت مقصد ارائه کنیم، قدرت بازیابی معادل‌ها وحفظ زیبایی درونی و موسیقی و موزون بودن متن بهتر خواهد بود، برای نمونه می‌توان ترجمه‌های زیر را به‌کار برد، که جنبه‌های مختلف زبان مقصد را نیز منظور داشته باشند: «آنان را که نابسامانند، یکدل پنداری».«آن‌ها را با قلب‌های گونه‌گونه‌شان، همدل پنداری»یا « آنان را همدل پنداری، اما دلهاشان گونه گونه است».

بازسازی حال جمله

بافت فعلی جمله حالیه به گونه‌ای است که مترجمان گاهی بدون در نظر گرفتن نقش حالتی جمله و منقطع پنداشتن آن، و گاهی نیز به‌صورت جمله وصفیه آن را ترجمه می‌کنند، که این مسأله مطابق با مفهوم و معنای مدّ نظر در زبان مبدأ نیست.

۱.«إذا جاءک المؤمناتُ یُبایعنکَ علی أن لا یشرکنَ بالله شیئاً» (ممتحنه: ۱۲).

ترجمه آیتی: «ای پیامبر اگر زنان مؤمن پیش تو آمدند تا بیعت کنند، بدین شرط که...».(آیتی، ١٣٧٤، ص٥٥٦). بیعت کردن با پیامبر را از زمان آمدن آنان به سوی پیامبر نیز متأخرتر دانسته است، در حالی‌که کلمه «یبایعنکَ» حالت آن زنان را به‌هنگام حضورشان نزد پیامبر و در حال بیعت با او، می‌رساند، نه هنگامی که قصد آمدن به سوی او و بیعت با او داشته‌اند؛ زیرا

کلمه «إذا» در اینجا از معنای اصلی خود، یعنی دلالت بر آینده خارج شده و برای «زمان حال استفاده شده است» (ابن هشام،۲۰۰۱، ج۲، ص۸۲). ودلیل این امر، آمدن جمله حالیه «یبایعنکَ»است که برای زمان حال است، و اگر «إذا» را برای آینده در نظر بگیریم، بین «دو زمان آینده و حال منافات به‌وجود می‌آید» (ابن هشام،۲۰۰۱م، ج۲، ص۸۲). علاوه بر این، «بدین شرط که» معادل درستی برای «علی أن لا یُشرکن» نیست، زیرا آنان در آن حالت، قصد تعیین شرط برای بیعت با پیامبر را نداشتند؛ بلکه در حال بیعت برای شریک نگرفتن خدا، و وعده و اطمینان به پیامبر در بازنگشتن به شرک بودند نه در حال تعیین شرط برای بیعتشان.

ترجمه قمشه‌ای: «چو زنان مؤمن سوی تو آیند تا بیعت کنند که دیگر هرگز»(قمشه‌ای، ۱۳۸۰، ص٥٥٦). در این ترجمه نیز رعایت این امر که جمله «یبایعنکَ» حال بوده و برای زمان حال است در نظر گرفته نشده است، زیرا آنان در حضور پیامبر و در حال بیعت با او بودند، نه در حال رفتن به سوی او.

ترجمه انصاریان: «هنگامی که زنان مؤمن نزد تو آیند، با تو بیعت کنند» (انصاریان، ۱۳۸۳، ص٥٥٦). تا حدی بهتر از ترجمه‌های پیشین است، زیرا با حذف کلمه «تا» معنای قصد در آینده را از آن برداشته و معنای آن را بیشتر به حالت نزدیک کرده است.

ترجمه بروجردی: «چون زنان مؤمن آمدند سوی تو، ای پیغمبر! تا بیعت کنند بر ایمان که دیگر»(بروجردی، ١٣٦٦، ص١٠٠١). جمله شرط بعد از «إذا» به‌صورت ماضی ترجمه شده است، در صورتی‌که بنابر آنچه اشاره شد، در اینجا برای زمان حال است، نه ماضی. علاوه بر این در این ترجمه، از ترجمه تفسیری «بر ایمان» نیز استفاده شده است، که دلالت بر ضعف مترجم در حفظ ایجاز و ایفای مضمون جمله دارد.

۲. «حَسبُهُم جَهَنّمُ یَصلَونها فَبِئسَ القَرارُ»(مجادله: ۸).

ترجمه آیتی: «جهنم برایشان کافی است، بدان داخل می‌شوند»(آیتی، ١٣٧٤، ص٥٤٣).

ترجمه انصاریان: «دوزخ برای آنان کافی است، در آن وارد شوند»(انصاریان، ۱۳۸۳، ص٥٤٣).

در این دو ترجمه علاوه بر رعایت ساختار زبان عربی، «یصلونها» نیز به درستی ترجمه نشده است. «یصلونها» حالت دوزخیان را هنگام ورود به دوزخ بیان می‌کند، بر اساس آنچه در لسان العرب آمده است: «صَلِیَ بالأمر وقد صلیتُ به: در صورتی‌که حرارت آن را تحمل کنی»؛ همچنین به معنای ملازم چیزی بودن نیز آمده‌است: «قدصَلی و اصطلی إذا لَزِمَ: در صورتی‌که ملازم آن باشد»(ابن منظور، ١٤١٤ق، ج١٤، ص٤٦٦). بر اساس دو ترجمه آیتی و انصاریان، «یصلی» به معنای «وارد دوزخ شدن» ترجمه شده؛ اما معنای معادل درست و دقیق آن، این نیست، در ضمن جمله حالیه به صورت جمله‌ای بریده و جدا؛ یعنی بهصورت جمله‌ای مستأنفه ترجمه شده است. در دو ترجمه دیگر برخی از مشکلات دو ترجمه قبلی برطرف شده است.

ترجمه قمشه‌ای: «عذاب دوزخ آن‌ها را کفایت است که در آنجا بسیار بد منزلگاهی است، پیوسته معذب خواهند شد»(قمشه‌ای، ۱۳۸۰ش: ٥٤٣).

ترجمه بروجردی: «تا در آنجا که بسیار بد منزلگاهی است، پیوسته معذب بمانند»(بروجردی، ١٣٦٦، ص٩٨٧).

در این دو ترجمه با جابه‌جا کردن جملات مبدأ، سعی در ترجمه جمله حالیه شده؛ ولی جمله «فبئس القرار» به صورت وصفی یا قید حالت ترجمه شده است، که در جمله عربی چنین نیست، و جمله حالیه به صورت منقطع برگردان شده است، که زیبایی و ظرافت موجود در جمله عربی را نمی رساند. منظور از آن این است که: «وقتی آنان جاودانگی‌شان در آتش

را، یا وقتی سوزناکی آتش را ببینند، همین برایشان کافی خواهد بود» در حالی‌که این دو ترجمه، چنین معنایی را بیان نمی‌کنند؛ علاوه بر آن شباهت بین دو ترجمه شُبهه‌ای در استفاده یا اقتباس یکی از این دو از دیگری باقی نمی‌گذارد. البته این مسأله‌ای است که در اکثر ترجمه‌ها با آن روبرو هستیم، و بیشتر ترجمه‌ها به جای داشتن اصالت و نوآوری، تا حدی التقاطی عمل کرده‌اند، به‌گونه‌ای که چندین ترجمه شباهتی بسیار نزدیک و گاه صد در صدی به‌یکدیگر دارند. این آیه را به‌صورت‌های بهتری می‌توان برگردان کرد، مانند: «زمان مشاهده جاودانگی‌شان در آتش، برایشان بس است، چه بد منزلگاهی است!» یا «لحظه چشیدن سوز آتش جهنم، برایشان کافی است، که چه بد منزل‌گاهی است!».

۳. «نورُهُم یَسعَی بینَ أیدیهم و بِأیمانِهِم یَقُولُونَ ربَّنا ... »(تحریم: ۸).

ترجمه آیتی: «و نورشان پیشاپیش و سمت راستشان در حرکت است، می‌گویند...»(آیتی، ۱۳۷٤، ص٥٦١).

ترجمه انصاریان: «نورشان پیشاپیش آنان و از سوی راستشان شتابان حرکت می‌کند، می‌گویند»(انصاریان، ۱۳۸۳، ص٥٦١). در این دو ترجمه جمله «یقولون...» که در ساختار زبان عربی حال نامیده می‌شود، به صورت جداگانه و بدون حرف ربط ترجمه شده است، ولی باز هم معنای حالت از آن فهمیده می‌شود؛ اما مترجم خود را را ملزم به رعایت ساختار زبان مبدأ کرده است.

ترجمه بروجردی: «نور آن‌ها در پیش‌رو و سمت راست ایشان می‌رود و می‌گویند» با حرف عطف «و» به جمله ما قبل معطوف شده است، اما نتوانسته ظرافت جمله حال در زبان عربی را، برساند؛ زیرا جمله «یقولون» را زمانی بهشتیان می‌گویند، که نورشان پیشاپیش آنان در حرکت است. و این معنا و ظرافت و ارتباط در ترجمه‌های فارسی نیست.

ترجمه قمشه‌ای: «در آن روز، نور(ایمان وعبادت) آن‌ها در پیش رو و سمت راست ایشان می‌رود و در آن حال می‌گویند» (قمشه ای، ۱۳۸۰، ص٥٦١). در این ترجمه با آوردن «و در آن حال» ارتباط و پیوند بین دو جمله برقرارشده؛ اما علاوه بر آوردن کلمه ارتباطی «در آن حال» از حرف ربط «واو» نیز استفاده شده است. هرچند مترجم خود را ملزم به رعایت ساختار جمله مبدأ کرده است؛ اما این ترجمه بهتر از ترجمه‌های قبلی توانسته معنای مدنظر را برساند. اگر در این جمله ابتدا جمله حالیه ترجمه شود، یا در میان جمله دیگر گنجانده شود، به ساختار فارسی نزدیک‌تر، سلیس‌تر و روان‌تر خواهد بود، مانند این جمله: «آنگاه که نورشان پیش‌روی و سمت راست‌شان شتابان است، خطاب به پروردگارشان می‌گویند».

معادل یابی واژگانی «واو» حالیه

«واو» حالیه در جملات مختلف با توجه به بافت و معنای جمله به اشکال مختلفی ترجمه شده است، که برخی از این ترجمه‌ها متناسب با بافت زبان مقصد است و برخی به سبک و بافت زبان مبدأ نظر داشته‌اند.

۱. برای نمونه در آیه شریفه: «وإنَّهُم یَقُولُونَ مُنکَراً» در هر چهار ترجمه آیتی و انصاریان و بروجردی و قمشه‌ای به صورت «واو» معطوف ترجمه شده است، که چنین برگردانی به ظرافت موجود در جمله حالیه نظر ندارد و از لحاظ دلالی سطح محدودتری نسبت به زبان مبدأ دارد.

۲. در آیه شریفه «وَلَیسَ بِضَارِّهِم شَیئاً» در ترجمه آیتی و بروجردی به صورت «و حال آنکه» برگردان

شده است، این برگردان بسیار تحت اللفظی بوده و در زبان مقصد، نامأنوس و غیرطبیعی به نظر می‌رسد.

در ترجمه قمشه‌ای «در صورتی‌که» و در ترجمه انصاریان «ولی» ترجمه شده است. این دو معادل در زبان فارسی معادلی آشنا هستند که باعث روانی و شیوایی متن و سلیس و طبیعی بودن برگردان شده‌اند، این دو معادل، بیش از آن‌که به ترجمه لفظ به لفظ «واو» حالیه نظر داشته باشند، به ساختار جمله و معنا و ارتباط بین دو جمله نظر دارند و با فهمیدن ساخت دستوری و معنایی، توانسته‌اند به زیبایی، پیوند بین دو جمله را همانند ساختار مبدأ منتقل کنند.

نتیجه

١- بعضی از مترجمان آشنایی کامل با قواعد زبان عربی نداشته و در تشخیص حالیهیا عطف یا استئناف بودن جمله، دچار مشکل شده‌اند.

٢- بعضی ترجمه‌ها به خاطر همین ناآشنایی با دستور زبان مبدأ، و گاه مهارت نداشتن در زبان مقصد، نتوانسته‌اند ظرافت‌های موجود در برخی جمله‌های حالیه را بیان کند.

٣- گاهی توجه و تمرکز بر نظم و ترتیب جمله‌های مبدأ، منجر به نامأنوسی ترجمه شده است.

٤- مشکل ترجمه جملات حالیه هم در سطح معادل‌یابی، هم در سطح رعایت مفرد و جمله بودن جمله‌ها و هم در سطح برقراری ارتباط بین جمله‌ها چالش‌برانگیز است.

منابع

کتاب‌ها

١. آیتی، عبدالمحمد (١٣٧٤ش)، *ترجمه قرآن*، تهران: انتشارات سروش.

٢. آذرتاش، آذرنوش (١٣٨٢ش)، *آموزش زبان عربی*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

٣. آذرتاش، آذرنوش ودیگران (١٣٨٩ش)، *ترجمه قرآن*، تهران: نشر کتاب مرجع.

٤. ابن منظور، محمد (١٤١٤ق)، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر، چ٣.

٥. الهی قمشه‌ای، مهدی(١٣٨٠ش)، *ترجمه قرآن*، قم: انتشارات فاطمهٔ زهراء.

٦. انصاری، ابن هشام (٢٠٠١م)، *مغنی اللبیب عن کتب الاعاریب*، تحقیق علی عاشور الجنوبی، بیروت: لبنان.

٧. انصاریان، حسین (١٣٨٣ش)، *ترجمه قرآن*، قم: انتشارات اسوه.

٨. بروجردی، سید محمد ابراهیم (١٣٦٦ش)، *ترجمه قرآن*، تهران: انتشارات صدر.

٩. بدیعیعقوب، امیل (١٩٨٦م)، موسوعهٔ النحو والصرف والاعراب، بیروت: دار العلم للملایین.

١٠. حدادای، محمود(١٣٧٢ش)، *مبانی ترجمه*، تهران: انتشارات جمال الحق.

١١. جاسم سلمان، علی(٢٠٠٣م)، *موسوعهٔ معانی الحروف العربیهٔ*، اردن: دار أسامهٔ للنشر والتوزیع.

١٢. جواهری، محمدحسن (١٣٨٩ش)، *درسنامه ترجمه قرآن*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.چ ٢.

١٣. درویش، محیی الدین (١٤١٥ق)، *إعراب القرآن وبیانه*، سوریه: دار الإرشاد.

١٤. حقانی حداد، نادر (١٣٨٦ش)، *نظر و نظریه‌های ترجمه*، تهران: انتشارات امیرکبیر.

١٥. عید، محمد (بی تا)، *نحو مصنّفی*، قاهرهٔ: انتشارات دار النشر للثقافهٔ.

١٦. قانعی فرد، عرفان (١٣٨٤ش)، *قاضی و رسالت مترجم*، تهران: نقش و نگار.

١٧. قلی زاده، حیدر (١٣٨٠ش)، *مشکلات ساختاری ترجمه قرآن کریم*، تبریز: مؤسسه تحقیقاتی علوم اسلامی وانسانی دانشگاه تبریز.

۱۸. قهرمانی، مریم (۱۳۹۳ش)، *ترجمه و تحلیل انتقادی گفتمان*، ویراست دوم، تهران: علم.
۱۹. غینتسلر، ادوین (۲۰۰۹م)، *فی نظریة الترجمة اتجاهات معاصرة*، مترجم: سعد عبد العزیز مصلوح، قاهرة: الهیئة المصریة العامة للکتاب.
۲۰. گنتزلر، ادوین (۱۳۸۰ش)، *نظریه‌های ترجمه در عصر حاضر*، تهران: انتشارات هرمس.
۲۱. نحاس، ابوجعفر(١٤٢١ق)، *اعراب القرآن*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲۲. نیومارک، پیتر (١٣٨٦ش)، *دوره آموزش فنون ترجمه*، تهران: انتشارات رهنما.
۲۳. ماندی، جرمی (ش١٣٩٤)، *معرفی مطالعات ترجمه*، ترجمه علی بهرامی و زینب تاجیک، ویراست سوم، تهران: رهنما.چ۳.
٢٤. مختاری اردکانی، محمد علی (۱۳۷۵ش)، *هفده گفتار در اصول، روش و نقد ترجمه ترجمه*، تهران: رهنما.
۲۵. مشکوة الدینی، مهدی (١٣٨٦ش)، *دستور زبان فارسی*، تهران: سمت.
٢٦. هاوس، جولیان (۱۳۸۸ش)، *مقدمه‌ای بر مطالعات زبان و ترجمه*، ترجمه علی بهرامی، تهران: رهنما.
27. Ertel, E (2011),*Derrida on Translation and his (Mis) reception in America*.

مقاله‌ها و مجلات و پایان‌نامه‌ها

۲۸. عادل، حداد (١٣٨٦ش)، *ترجمه فارسی قرآن کریم*، مجله ترجمان وحی، ش۱.
۲۹. خوشرنگ، مجتبی (۱۳۸۹ش)، *معناشناسی نحویی حال در قرآن کریم*، اصفهان، دانشگاه اصفهان.

دوفصلنامه علمی- پژوهشی پژوهش‌های زبانشناختی قرآن
سال پنجم، شماره اول، شماره پیاپی (۹) بهار و تابستان ۱۳۹۵
تاریخ دریافت: ۹۴/۱۰/۰۵ تاریخ پذیرش: ۹۵/۰۶/۰۶
صص: ۸۶-۶۹

عوامل انسجام متنی در سوره نوح

یونس ولیئی[1*]، سید محمود میرزایی الحسینی[2]، محمد فرهادی[3]
۱- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عرب دانشگاه لرستان، لرستان، ایران
yunusvaliei@yahoo.com
۲- استادیار زبان و ادبیات عرب دانشگاه لرستان، لرستان، ایران
mahmudalhosaini@gmail.com
۳- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عرب دانشگاه لرستان، لرستان، ایران
mohammadfarhadip@gmail.com

چکیده
یکی از مباحث زبان‌شناسی نقش‌گرا، نظریه انسجام متنی است. این نظریه عواملی که اجزاء تشکیل‌دهنده متن را به هم مرتبط می‌سازد و سبب انسجام و هماهنگی آن می‌شود، بررسی می‌کند. الگوی این نظریه را هلیدی و حسن (۱۹۷٦) ارائه دادند. آن‌ها عوامل انسجام متنی را به سه دسته تقسیم کردند: عامل واژگانی، عامل دستوری، عامل پیوندی. هر یک از این عوامل خود به چند قسمت تقسیم می‌شوند که وجود آن‌ها در یک متن، آن متن را منسجم و اجزاء تشکیل دهنده آن را با هم مرتبط می‌کند.در مقاله حاضر سعی بر این شده است تا با استفاده از روش توصیفی- تحلیلی عوامل انسجام متنی در سوره نوح بررسی شود. ابزارهای آفریننده انسجام متنی در سوره نوح به سه دسته تقسیم می‌شوند: اول، عامل واژگانی که در این سوره شامل تکرار و باهم‌آیی است، که هر یک از این دو خود چندین زیر مجموعه را در بر می‌گیرند. دوم، عامل دستوری، این عامل به سه صورت ارجاع، جایگزینی و حذف در انسجام متنی سوره مؤثر شده است. سوم، عامل پیوندی که در دو نوع ارتباط اضافی و ارتباط زمانی در سوره یافت می‌شود. در بین این عوامل به ترتیب عامل واژگانی سپس عامل دستوری و در پایان عامل پیوندی از بیشترین بسامد در سوره برخوردار هستند و بیشترین تأثیر را در منسجم ساختن سوره نوح بر عهده دارند.

واژه‌های کلیدی
سوره نوح، انسجام متنی، انسجام واژگانی، انسجام دستوری، انسجام پیوندی.

*نویسنده مسئول

مقدمه

تجزیه و تحلیل گفتمان یکی از گرایش‌های جدید علم زبان‌شناسی است. این شاخه جدید در دهه‌های اخیر توانسته است توجه بسیاری را به خود جلب کند. آنچه در همه تعاریف از گفتمان، مشترک است، این است که گفتمان واحد بزرگ‌تر از جمله است (باغینی پور، ۱۳۷۵م، ص۱۷). زبان‌شناسی متن نیز شاخه‌ای از تحلیل گفتمان است که بر مطالعه متون و سازمان نوشتاری متن تأکید می‌ورزد و بیشتر با انسجام‌های ساختاری متن سروکار دارد. مطالعه ویژگی‌های متن از قبیل همه آنچه سبب می‌شود تا نوشته‌ای را متن بنامیم، در حوزه زبان‌شناسی متن است. این شاخه جدید زبان‌شناسی در پی این است که متن چیست؟ و چگونه تولید می‌شود؟ (آقا گل زاده و افخمی، ۱۳۸۳ش، ص۸۹) انسجام کمک شایانی به تحلیل متن می‌کند، چرا که برخی عناصر متن جز با در نظر گرفتن رابطه آن‌ها با دیگر عناصر، تحلیل و تفسیر نمی‌شوند و در بسیاری مواضع متن بسان بنایی است که اجزاء آن با ارتباطی که با هم دارند، شاکله را تشکیل داده‌اند. «متن تنها از یکیا چند جمله که معنا یا پیام معینی دارد، تشکیل نشده؛ بلکه در داخل متن روابط معینی که بین جمله‌ها برقرار است، آن را تشکیل می‌دهد. در مطالعات سخن‌کاوی مجموعهٔ این روابط بین جمله‌ای که آفریننده متن است، «انسجام متنی» (textual cohesion) نامیده شده‌است» (لطفی پور ساعدی، ۱۳۷۱ م،ص۱۰).

انسجام متنی نظریه‌ای است که اولین بار هلیدی و حسن در کتاب «انسجام در انگلیسی» مطرح کردند. انسجام به مناسبات معنایی اشاره دارد که به کلام یک‌پارچگی و وحدت می‌بخشد و آن را به‌مثابهٔ یک متن، از مجموعه‌ای از جملات جداگانه و نامربوط متمایز می‌کند (مهاجر و نبوی، ۱۳۷٦ ش،ص٦۳).

واحدهای سخن با توجه به نقشی که اجزای زبان در انجام نقش کلی ارتباط زبانی ایفا می‌کنند، تعیین می‌شوند. هلیدی و حسن معتقدند که انسجام به کلیه رابطه‌هایی اطلاق می‌شود که عنصری از یک جمله را به عناصر جملات قبلی مرتبط می‌کند (همان، ۳۰) . این نظریه اولین بار برای تحلیل عوامل انسجامی در زبان انگلیسی به کار رفت؛ اما بر همه زبان‌ها تطبیق می‌شود، با این تفاوت که ممکن است الگوهای انسجام از زبانی به زبان دیگر مختلف باشد. عوامل انسجام متنی و روابط جمله‌ای از نظر هلیدی و حسن به سه دسته تقسیم می‌شود:

الف) واژگانی: این عامل شامل تکرار، باهم‌آیی و حوزه‌های معنایی است. ب) عوامل دستوری: شامل ارجاع، جایگزینی و حذف است. ج) عوامل پیوندی: شامل حروف ربط است (یاحقی و فلاحی، ۱۳۸۹ ش،ص۳۳۱).

بررسی این عوامل در هر زبانی و در هر متنی ممکن است. مقاله حاضر نیز این عوامل را در سوره نوح بررسی می‌کند. متن قرآن از جمله متونی است که از دیرباز زبان‌شناسان به آن بسیار توجه کرده‌اند و از جنبه‌های مختلف زبانی آن را بررسی کرده‌اند. یکی از مهم‌ترین نظریه‌های زبانی که در تبیین اعجاز زبانی قرآن ارائه شده است، نظریه نظم عبدالقاهر جرجانی است. این نظریه چینش واژگان در کنار یکدیگر و ارتباط آن‌ها با واژگان قبل و بعد از خود را بررسی می‌کند. نظریه نظم با نظریه انسجام واژگانی یک وجه اشتراک دارد و آن بررسی ارتباط واژگان و عبارات یک متن با یکدیگر است.

مقاله حاضر با به‌کارگیری روش توصیفی– تحلیلی به دنبال جواب دادن به سؤال‌های زیر است:

۱–ابزارهای آفریننده انسجام متنی در سوره نوح کدام‌اند؟

۲–کدام یک از عوامل انسجام متنی از بسامد بیشتری در سوره نوح برخوردارند؟

پیشینه پژوهش: تاکنون پژوهش‌های متعددی در انسجام قرآن صورت گرفته است که بیشتر آن‌ها در قالب پایان‌نامه است و در اینجا به برخی از پژوهش‌های صورت گرفته در این زمینه اشاره می‌کنیم:

–«بررسی عوامل انسجام متنی در قرآن: سوره یوسف»، پایان‌نامه ارشد از مجید فصیحی هرندی (۱۳۸۰).

–«مطالعه مفهوم انسجام زبانی در قرآن کریم»، پایان‌نامه ارشد از شکوه آذرنژاد (۱۳۸۵). آذرنژاد در این پژوهش عوامل انسجام متنی در ۲۱ سوره از جزء سی‌ام قرآن را بررسی کرده است.

–پایان‌نامه ارشد «انسجام واژگانی در قرآن: بررسی سوره نور بر پایه نظریه هلیدی و حسن (۱۹۷٦)»، نوشته حسین رجبی (۱۳۸٦) همان‌گونه که از عنوان مشخص است نویسنده از بین عوامل انسجام متنی تنها عامل واژگانی که شامل تکرار و باهم‌آیی است را بررسی کرده است.

–مقاله «مقایسه کاربست عوامل انسجام در سوره اعلی و ترجمه آن از صفار زاده» از معصومه نعمتی قزوینی و طاهره ایشانی (۱۳۹٤). نویسندگان در این مقاله ابزارهای آفریننده انسجام متنی در سوره اعلی و ترجمه آن از صفار زاده را بررسی و مقایسه کرده‌اند.

–مقاله «دور الضمائر فی التماسک النصی فی القرآن الکریم، دراسة موجزة فی کتب التفاسیر» از شرافت کریمی (۱۳۹۰). نویسنده در این مقاله نقش ضمایر در انسجام متنی قرآن کریم را با توجه به برخی کتاب‌های تفسیری بررسی کرده است.

–پایان‌نامه دکتری «التماسک النصی بین النظریة و التطبیق: سورة الأنعام أنموذجاً» از ناصر محمود صالح النواصرة (۲۰۰۹ م). نگارنده در این پایان‌نامه علاوه بر بیان مباحث نظری انسجام متنی، آن را در سوره أنعام بررسی تطبیقی کرده است.

بر اساس پژوهش‌های نگارندگان تاکنون هیچ پژوهشی انسجام متنی در سوره نوح را بررسی نکرده است.

انسجام متنی در سوره نوح

سه عامل واژگانی، دستوری و پیوندی که هلیدی و حسن انسجام متن را وابسته به وجود آن‌ها در متن می‌دانند، هر سه در سوره نوح وجود دارند و هر یک دارای بخش‌های مختلفی هستند.

انسجام واژگانی

انسجام واژگانی را حضور واژه‌های مشابه و مرتبط به‌وجود می‌آورد. موضوع هر گفته و نوشته این امر را تأمین می‌کند، برای مثال متکلمی که از آب و هوا حرف می‌زند، به‌ناچار از کلماتی مانند هوا، هوای گرم، هوای سرد، رطوبت، ابری، آفتابی و ... استفاده خواهد کرد. صرف حضور این واژه‌ها در متن، انسجامی را به وجود می‌آورد که مخاطب را در فضای اطلاعاتی خاصی قرار می‌دهد (صلح‌جو، ۱۳۷۷ ش،ص۲٤).

انسجام واژگانی متن در دو سطح بررسی می‌شود:

در سطح جمله: یعنی واژگانی را که در یک جمله با هم ارتباط معنایی دارند بررسی می‌کند.

در سطح متن: در این بخش واژگانی که در بین جملات مختلف در سرتاسر متن با هم رابطه مفهومی دارند، تحلیل می‌شوند. بررسی روابط واژگان در این دو سطح انسجام متن را نشان می‌دهد (علاوی، ۲۰۱۱ م،ص۱۲۷).

ابزار آفریننده انسجام واژگانی در سوره نوح

تکرار: تکرار به معنی به‌کارگیری متعدد برخی از عناصر جمله و متن است. تکرار سبب به وجود آمدن شبکه‌ای از روابط بین عناصر متن می‌شود، که انسجام متن را به‌دنبال خواهد داشت. عناصر تکرار شده در متن، ساختار متن را محکم و جانب دلالی آن را تقویت می‌کند (حلوة، ۲۰۱۲ م،ص۲۰). هم‌چنین تکرار کلمات مهم و کلیدی در متن می‌تواند مضمون اصلی متن را بارزتر و فهم آن را آسان‌تر و سریع‌تر کند (محمد، ۲۰۰۹ م،ص ۱۰۵).

در تکرار، یک واژه ممکن است در قسمت‌های مختلف متن، اول، وسط و انتها قرار بگیرد و این امتداد در انسجام و پیوستگی متن بسیار حائز اهمیت است و از پراکندگی اجزاء متن جلوگیری می‌کند. کارکرد تکرار، تجدید حافظه و نشان دادن ارتباط قبل و بعد است (حسان، ۱۹۹۳ م،ص۱۰۹).

زبان علاوه بر رساندن خبر، نقش مهم دیگری بر عهده دارد و آن تبیین عواطف و احساسات انسان است. تکرار اگر عیبی دارد مربوط به زبان خبر است؛ چرا که بنا بر اصل اقتصاد زبان باید از اطناب که یکی از عوامل تکرار است، پرهیز شود؛ اما در زبان عاطفی، تکرار لازمه هنرآفرینی و خلاقیت هنرمندانه است (خلیلی جهان تیغ، ۱۳۸۰ ش،ص۳۰).

یکی از عوامل واژگانی که نقش بسزایی در انسجام سوره نوح دارد، تکرار است. در بررسی عامل تکرار در سوره نوح تنها، واژگانی که نقش محتوایی خاصی در متن دارند، بررسی شده‌اند و از بررسی واژگانی مانند حروف اضافه و حروف ربط خودداری شده است. در سوره نوح تکرار به دو گونه است:

تکرار لفظی: تکرار لفظی به‌معنای تکرار یک واژه در متن است. این نوع از تکرار خود به دو دسته تقسیم می‌شود:

تکرار تام یا تکرار محض: تکرار واژه در متن بدون هیچ گونه تغییری، تکرار تام نامیده می‌شود (عبدالمجید، ۱۹۹۸ م،ص۸۰). این نوع از تکرار خود به دو دسته تقسیم می‌شود: أ) تکرار نزدیک: در این نوع واژگان تکرار شده در مجاور هم یا در یک جمله قرار می‌گیرند. ب) تکرار دور: واژگان تکراری در جملات مختلف قرار می‌گیرند. در سوره نوح برخی از واژگان تکراری در یک جمله قرار گرفته‌اند و برخی دیگر در جملات مختلف پراکنده شده‌اند. در جدول زیر کلمات تکراری و بسامد هر یک از آن‌ها را در جمله مشاهده خواهیم کرد:

جدول ۱: کلمات تکراری و بسامد هر یک از آن‌ها در جمله

واژه	تعداد تکرار	واژه	تعداد تکرار	واژه	تعداد تکرار
نوح	۳	قوم	٤	قَالَ	٤
الله	۷	تزد	۲	أُجَلَ	۲
رَبِّ	٤	دَعَوْتُ	۳	يَجْعَلْ	۲
خَلَقَ	۲	جَعَلَ	۳	الأَرْضِ	۳
يَزِدْ	۲	تَذَرُنَّ	۲	تَذَرْ	۲
الظّالمين	۲				

همان‌طور که در جدول بالا مشاهده شد، واژگان تکراری در سوره نوح به دو صورت اسمی و فعلی به‌کار رفته‌اند. این واژگان تکراری نقش بسزایی در انسجام سوره دارند، برخی از آن‌ها تنها در یک آیه تکرار شده‌اند؛ اما بعضی دیگر در آیات متعدد به‌کار رفته و ارتباط خاصی بین آیات به وجود آورده‌اند؛ چرا که واژه‌ای مانند «قوم» بااینکه ٤ بار در سوره به‌کار رفته است؛ اما در هر چهار بار به قوم حضرت نوح اختصاص دارد، یا کلمه‌ای مانند «قال» که چهار بار در سوره آمده، در هر چهار بار به حضرت نوح اسناد داده شده است و بیشتر واژگان تکراری در سوره به این صورت هستند، این امر بر ارتباط و هماهنگی بین آیات سوره دلالت می‌کند؛ چرا که اجزاء سوره را به هم متصل می‌سازد.

در این سوره بیشتر کلمات محوری تکرار شده‌اند که با محتوای کلی سوره که دعوت حضرت نوح از قوم خویش به توحید و پرستش پروردگار است، ارتباط تنگاتنگی دارند؛ مانند کلمات نوح، الله، ربّ، قوم، دعوت، قال و... . تکرار این کلمات موضوع اصلی سوره را تأکید می‌کند و همانند شبکه‌ای مرتبط در سرتاسر سوره، اجزاء را با هم مرتبط و منسجم می‌سازد. این بسامد بالای تکرار همچنین درک معنی را برای مخاطب آسان می‌کند؛ چرا که مخاطب در بسیاری از آیات سوره با واژگانی روبرو می‌شود که در آیات قبل آن‌ها را دیده و با آن‌ها آشنا شده است و به‌محض دیدن دوباره آن‌ها، آیات قبلی که این واژگان در آن‌ها به کار رفته بود، برایش تداعی می‌شود.

تکرار جزئی: گاهی ریشه بعضی از واژگان یکی است و واژه با اندکی تغییر در صیغه تکرار می‌شود، تکرار به این صورت تکرار جزئی نامیده می‌شود (عبدالمجید، ۱۹۹۸ م،ص۸۲). در سوره نوح نیز واژگانی است که از یک ریشه مشتق شده‌اند و در صیغه‌های مختلف به کار رفته‌اند. تکرار جزئی در این سوره شامل نمونه‌های زیر است:

جدول ۲: تکرار جزئی در سوره نوح

واژه	تعداد صورت‌ها	صورت‌های تکرار	واژه	تعداد صورت‌ها	صورت‌های تکرار
نذر	۲	نذیر، أنذر	کان	۲	کُنْتُمْ، کَانَ.
عبد	۲	اعبدوا، عباد.	قال	۲	قلت، قال.
غفر	۵	یَغْفِرْ، تَغْفِرَ، اسْتَغْفِرُوا ، غَفَّارً، اغْفِرْ	دعا	۲	دعاء، دعوت.
کبر	۳	اسْتَکْبَرُوا، اسْتِکْبَارًا، کُبَّارًا.	أسرّ	۲	أَسْرَرْتُ، إِسْرَار.
أرسل	۲	أرسلنا، یرسل.	سماء	۲	سماء، سماوات.
أنبت	۲	أنبت، نبات.	خرج	۲	یخرج، اخراج.
ولد	۲	ولد، والد، یلدوا	ضلّ	۳	أضلّوا، یضلّوا، ضلال.
دخل	۲	أُدْخِلُوا، دَخَلَ	کفر	۲	الْکَافِرِینَ، کَفَّارًا.
آمن	۳	مُؤْمِنًا والْمُؤْمِنِینَ وَالْمُؤْمِنَاتِ	مال	۲	مال، أموال.
مکر	۲	مَکَرُوا، مَکْرًا.	إله	۲	الله، آلهۀ.

واژگان تکراری در این قسمت نیز به دو صورت اسمی و فعلی استفاده می‌شوند، گاهی از یک ریشه تنها افعال، مشتق شده‌اند؛ البته به صورت متعدد و در صیغه‌ها و زمان‌های مختلف، گاهی نیز تنها اسم مشتق شده است ولی در وزن‌های مختلف، در بعضی کلمات نیز هم اسم مشتق شده است و هم فعل. برخی از واژگان این قسمت نیز مانند تکرار تام در یک آیه آمده و برخی دیگر در آیات مختلف به کار رفته‌اند. این نوع از تکرار در فهم معنای واژگانی که از یک ریشه مشتق شده‌اند مؤثر است و به خواننده کمک می‌کند تا راحت‌تر با متن ارتباط یابد و مفهوم آن را دریافت کند؛ چرا که او در طول سوره با برخی کلمات مواجه می‌شود که در آیات قبل به‌طور نسبی با آن‌ها آشنا شده است. این نوع از تکرار ذهن مخاطب را فعال می‌کند؛ چرا که همانند تکرار تام، کلمه عیناً آورده نشده است تا واژه قبل سریع به ذهن خطور کند؛ بلکه با تغییراتی در ساختار واژه قبل به‌کار رفته؛ لذا ذهن مخاطب نیازمند تلاشی دو برابر است، تا متوجه تغییرات به وجود آمده شود و واژه قبل را به یاد آورد، این امر نقش بسزایی در انسجام متنی سوره ایفا می‌کند چرا که سبب ارتباط بین آیات می‌شود.

تکرار معنایی: عبارت است از تکرار معنی با واژگان متفاوت و نه یکسان. این نوع از تکرار انواع مختلفی دارد که شامل: شمول معنایی، ترادف، تضمین است (عبدالمجید، ۱۹۹۸ م،ص ۸۰).

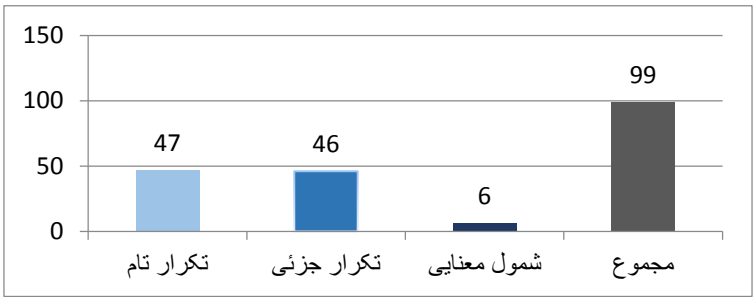
شمول معنایی: یعنی مفهوم یک واژه مفاهیم چند واژه دیگر را شامل شود (پالمر، ۱۳۷٤ ش،ص۱۳۲). یا به عبارت دیگر اسمی که مبنای مشترکی را در بین چندین اسم حمل می‌کند، مثلاً کلمه انسان شامل مرد، زن، دختر، بچه و شخص می‌شود (عبدالمجید، ۱۹۹۸

م، ص۸۳). هر یک از واژه‌هایی که مفهومشان را واژه شامل در بر می‌گیرد، واژه زیر شمول نامیده می‌شود. در سوره نوح از بین انواع تکرار معنایی تنها از شمول معنایی استفاده شده است که شامل نمونه‌های زیر است:

واژه آلهۀ در آیه ۲۳ شامل واژگان وَدّاً، سُواعاً، یَغُوثَ، یَعُوقَ، نَسْراً در همین آیه می‌شود؛ چرا که هر یک از این اسماء جزء خدایان بت‌پرستان بوده‌اند و نوعی اله به شمار می‌رفتند. واژه آلهه با اسامی بت‌ها که بعد از آن ذکر شده‌اند، رابطه عموم و خصوص مطلق دارد.

از بین انواع تکرار در سوره نوح، کم بسامدترین تکرار به شمول معنایی اختصاص دارد، به همین سبب در مقایسه با انواع دیگر تکرار اهمیت کمتری در انسجام سوره دارد، چرا که تنها در یک آیه به کار رفته است.

همان‌گونه که مشاهده شد، واژگان متعددی در سراسر سوره نوح است که به صورت‌های مختلف تکرار شده‌اند، برخی از آن‌ها به صورت لفظی و برخی دیگر به صورت معنایی. بسامد واژگانی که به صورت لفظی تکرار شده‌اند بسیار بیشتر از بسامد واژگانی است که به صورت معنایی تکرار شده‌اند. این واژگان مکرر نقش بسزایی در انسجام متن دارند؛ چرا که با تکرار در آیات مختلف سوره، قسمت‌های مختلف آن را به هم پیوند داده‌اند و ارتباط خاصی بین اجزاء آن به وجود آورده‌اند و آن را منسجم و هماهنگ ساخته‌اند.



نمودار۱: بسامد انواع تکرار

باهم‌آیی: یکی از مهم‌ترین ابزار انسجام متن در سطح واژگانی، پدیده باهم‌آیی است. این اصطلاح را اولین بار زبان‌شناس انگلیسی، فرث در سال ۱۹۵۷م به‌کار برد. او زبان‌شناسان را متوجه اهمیت بررسی‌های واژگانی کرد چرا که بعضی از واژه‌ها به‌خاطر همنشینی با واژه‌های مختلف تغییر معنا می‌دهند (برکاوی، ۱۹۹۱ م، ص۷۱). باهم‌آیی یعنی همنشینی واژگانی که ارتباط قوی بین آن‌ها، آن‌ها را به ترکیب شدن با هم سوق می‌دهد، مانند ارتباطی که بین واژه نوشیدن با واژه آب وجود دارد. گاهی ارتباط بین دو واژه به اندازه‌ای قوی است که به‌محض شنیدن یک واژه، واژه دیگر در ذهن تداعی می‌شود و انتظار می‌رود همراه آن به کار رود، این ارتباط قوی، نقش بسزایی در انسجام و پیوستگی متن دارد. روابط مفهومی کلمات با هم‌آیند، که از عوامل انسجام متن است به چند دسته تقسیم می‌شود:

تضاد: گاهی ارتباط قوی بین دو کلمه متضاد سبب با هم به کارگرفتن آن‌ها می‌شود؛ چرا که بعضی مواقع ارتباط بین آن دو به گونه‌ای است که با شنیدن یکی از آن‌ها دیگری به ذهن خطور می‌کند، همانند ارتباطی

کـه بین دو کلمه بالا و پایین، چپ و راســـت وجود دارد. تضـاد در سـوره نوح به دو صورت به کار رفته است:

تضـاد بین افعال: در این نوع، دو واژه متضـاد فعل هســـتنـد، که در ســـوره نوح نمونه‌های زیر را دربر می‌گیرد:

تضـاد، بین دو فعل أَعْلَنْتُ و أَسْرَرْتُ است در آیه (ثُمَّ إِنِّی أَعْلَنْتُ لَهُمْ وَأَسْـرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا)(۹). تضادی که اثبات یکی نفی دیگری را برســـاند؛ مانند دو کلمه مرده و زنده تضـــاد حاد نامیده می‌شـــود (مختار عمر، ۱۹۹۸ م، ۱۰۲). تضـاد میان دو کلمه أعلنت و أسررت از نوع تضـاد حاد اسـت. تضـاد بین دو فعل عَصَـوْا وَاتَّبَعُوا در آیه (قَالَ نُوحٌ رَبِّ إِنَّهُمْ عَصَـوْنِی وَاتَّبَعُوا مَنْ لَمْ یَزِدْهُ مَالُهُ وَوَلَدُهُ إِلا خَسَـــارًا) (۲۱) نیز تضـــاد حاد است.

تضـاد بین اسماء: در این نوع دو کلمه متضاد اسم هستند، در سوره نوح تنها یک نمونه از این نوع تضاد وجود دارد و آن تضـاد بین دو واژه لَیْلا وَنَهَارًا در آیه (قَـالَ رَبِّ إِنِّی دَعَوْتُ قَوْمِی لَیْلا وَنَهَارًا) (۵) اســـت. تضاد بین لیل و نهار تضاد حاد است.

مراعـات نظیر: مراعـات نظیر یعنی آوردن کلماتی در سخن که از نظر معنا با هم تناسب دارند، نه از نظر تضـــاد (خطیب قزوینی، ۲۰۰۳م، ۲۶۰). مراعات نظیر آوردن واژه‌هایی از یک دسته است که با هم هماهنگی دارنـد. این همـاهنگی می‌توانـد از نظر جنس، نوع، مکان، زمان و یا همراهی باشـد. مراعات نظیر سـبب تداعی معانی می‌شـود و نقش مهمی در انسـجام متن دارد؛ چرا که در آن از مجموعه‌ای از کلمات اســـتفاده می‌شـــود کـه بـا یکـدیگر هماهنگی و ارتباط معنایی خاصی دارند.

در ســـوره نوح در آیـات متعـددی بین برخی از واژگان رابطه مراعات نظیر وجود دارد که سـبب شده اسـت، واژگان آیه ارتباط معنایی قویی داشته باشند و نقش مهمی در انســـجـام متنی در ســـوره ایفـا کنند، مراعات نظیر در سوره نمونه‌های زیر را دربر می‌گیرد:

مراعـات نظیر بین افعال (اعْبُدُوا، اتَّقُوا، أَطِیعُوا) در آیه سـوم، دو جمع مکسر (جَنَّاتٍ و أَنْهَار) در آیه ۱۲، در این آیـه همچنین بین دو واژه (أَمْوَالٍ وَبَنِینَ) نیز رابطه مراعات نظیر وجود دارد، بین واژگان (أَصَـابِع و آذَانِ) در آیه ۷، واژگان (نُوراً و سِـــرَاجاً) در آیه ۱۶، رابطه بین دو واژه (الْقَمَرَ و الشَّـــمْسَ) در این آیه نیز مراعات نظیر است، بین واژگان (فَاجِراً و کَفَّاراً) در آیه ۲۷، واژگان (وَدّاً وَسُـوَاعاً وَیَغُوثَ وَیَعُوقَ وَنَسْـرًا) در آیه ۲۳ مراعات نظیر وجود دارد. ممکن است در اینجا این سـؤال برای خواننده مطرح شـود که چگونه است که این کلمات وَدًّا وَسُـوَاعًا وَ یَغُوثَ و... در قسـمت شـمول معنایی نیز آورده شـده بودند؟ در جواب باید گفت که در قســمت شــمول معنایی رابطه هر یک از این کلمات با کلمه آلهه که واژه شـامل شـناخته شـده بود، مدنظر بود اما در این قسمت رابطه این واژگان با یکدیگر مهم است نه با واژه‌ای دیگر.

بـاهم‌آیی دســـتوری: بـاهم‌آیی دســـتوری بـدین معناسـت که دو یا چند واژه که ارتباط خاصـی از نظر معنایی یا از نظر ساختاری با هم دارند، در ترکیب‌های مختلف دســـتوری در کنـار هم قرارگیرنـد. بـاهم‌آیی دسـتوری در سـوره نوح به چهار صـورت به‌کار رفته است:

فعل و فاعل: در این قســمت بین فعل و فاعل آن، رابطه خاصـــی وجود دارد که همنشـــینی آن دو برای مخاطب آشـنا اسـت. در آیه (أَلَمْ تَرَوْا کَیْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا) (۱۵) بین دو واژه (خلق) و (الله)

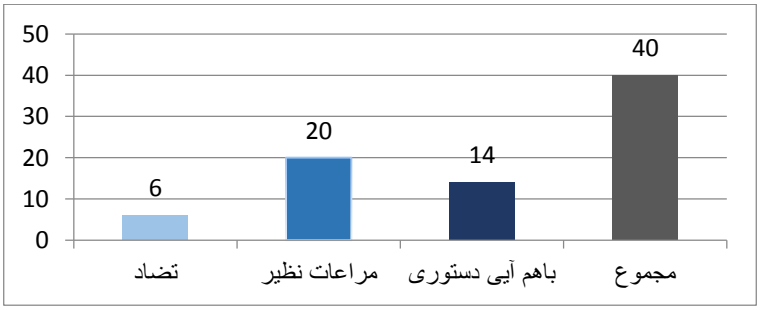
رابطه باهم‌آیی وجود دارد که به صورت فعل و فاعل به کار رفته‌اند.

فعل و مفعول به: در این نوع بین فعل و مفعول به آن، رابطه معنایی نزدیکی وجود دارد. در سوره نوح در آیه (أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ)(۳) بین واژگان (اعبدوا) و (الله) رابطه معنایی قوی وجود دارد، که به‌صورت فعل و مفعول به‌کار رفته‌اند، همچنین بین دو واژه (استغشوا) و (ثیاب) در آیه (وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصَرُّوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَاراً)(۷) و بین دو کلمه (اسْتَغْفِرُوا) و (رَبَّ) در آیه (فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّاراً)(۱۰) رابطه معنایی نزدیکی وجود دارد که سبب همنشینی این واژگان شده است.

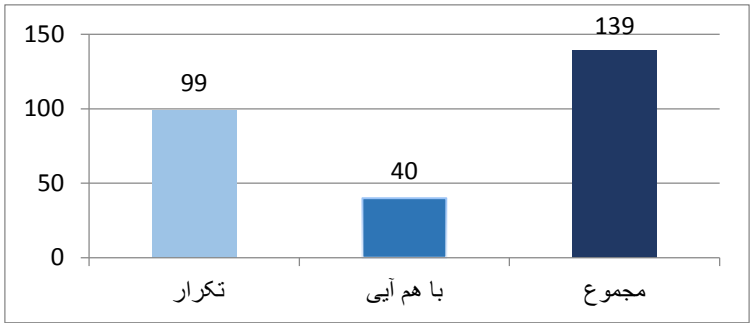
موصوف و صفت: گاهی برخی از واژگان تنها با واژه خاصی وصف می‌شوند و همچنین گاهی برخی از صفات تنها با واژگان خاصی به کار می‌روند و تنها به آن‌ها اختصاص دارند، همچنین صفاتی یافت می‌شود که با واژگان متعدد به کار می‌روند؛ اما همراهی آن‌ها با یک واژه از بسامد بیشتری نسبت به واژگان دیگر، برخوردار است. در سوره نوح دو نمونه از این باهم‌آیی وجود دارد، أ: (عذاب أليم) در آیه (إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ أَنْ أَنْذِرْ قَوْمَكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ)(۱) واژه أليم در آیات بسیاری از قرآن صفت، برای واژه عذاب است. این کثرت به‌کارگیری سبب شده است رابطه معنایی قویی بین این دو واژه به وجود بیاید. ب: أجل مسمًّى در آیه (يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى)(۲) واژه مسمّی در آیات متعددی از قرآن تنها صفت برای کلمه أجل است؛ همان‌گونه که در سوره نوح نیز صفت برای این واژه است که این امر بر ارتباط قوی بین این دو واژه دلالت می‌کند.

فعل و حرف جر: در زبان عربی برخی از افعال با حروف معین به کار می‌روند و بیان فعل مستلزم بیان حرف مخصوص به آن است؛ همانند فعل «حصل» که با حرف «علی» به کار می‌رود و نیز همانند «تکوّن» با حرف «من» و فعل «مال» با حرف «إلی» و... (عکاشه، ۱۳۹۰ش، ص۲۰۳). در سوره نوح نیز افعالی وجود دارد که با حرف خاصی به کار رفته‌اند.

دو فعل یغفر و اغفر با حرف «ل» به کار رفته‌اند: (يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى)(۲) و (رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ)(۲۸). فعل غفر غالباً بعد از حرف لام به کار می‌رود؛ همان‌گونه که در فرهنگ لغت‌های عربی نیز با این حرف به کار رفته است. غفر الله له ذنبه (المعجم الوسیط، ۲۰۰٤، ص٦٥٦).



نمودار۲: بسامد انواع باهم‌آیی‌ها



نمودار۳: بسامد ابزارهای واژگانی

انسجام دستوری: شامل سه عامل جایگزینی، ارجاع و حذف است.

جایگزینی: به این معناست که یک واژه یایک عبارت را جایگزین واژه و عبارتی دیگر کنیم. در سوره نوح واژگانی وجود دارد که جایگزین واژگانی دیگر شده‌اند و در انسجام متنی سوره مؤثر هستند؛ چرا که مدلول دو واژه یکی است و تنها لفظ دال بر آن تغییریافته است؛ لذا این عامل جایگزینی را هم‌چنین می‌توان از انواع تکرار معنایی به شمار آورد. عامل جایگزینی در سوره نوح نمونه‌های زیر را دربر می‌گیرد:

واژه ربّ در آیه (قَالَ رَبِّ إِنِّی دَعَوْتُ قَوْمِی لَیْلا وَنَهَاراً)(۵)، جایگزین واژه الله در آیه قبل (إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاءَ لا یُؤَخَّرُ لَوْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ)(٤) شده است. این دو واژه چندین بار در سوره نوح به صورت متناوب جایگزین یکدیگر شده‌اند. همچنین دو واژه الظالمین و الکافرین در آیات (وَقَدْ أَضَلُّوا کَثِیراً وَلا تَزِدِ الظَّالِمِینَ إِلا ضَلالا)(٢٤) و (وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لا تَذَرْ عَلَى الأَرْضِ مِنَ الْکَافِرِینَ دَیَّاراً) (٢٦) جایگزین واژه قوم در آیه (قالَ رَبِّ إِنِّی دَعَوْتُ قَوْمِی لَیْلا وَنَهَاراً)(۵) شده است. در ابتدای سوره که سخن از دعوت حضرت نوح از قبیله خود به یکتاپرستی است، آن‌ها را با لفظ قوم خطاب می‌کند؛ اما در پایان سوره که دعوت او را اجابت نکرده‌اند، با توجه به آیات (قَالَ نُوحٌ رَبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِی وَاتَّبَعُوا مَنْ لَمْ یَزِدْهُ مَالُهُ وَوَلَدُهُ إِلا خَسَاراً)(۲۱) و (وَمَکَرُوا مَکْراً کُبَّاراً)(۲۲) آن‌ها را با دو لفظ الظالمین و الکافرین خطاب می‌کند.

ارجاع: هلیدی و رقیه حسن در اختلاف بین جایگزینی و ارجاع گفته‌اند: جایگزینی رابطه‌ای است که بین عناصر زبانی یعنی بین واژگان و عبارات وجود دارد؛ اما ارجاع رابطه‌ای است بین معانی، پس جایگزینی رابطه‌ای است در سطح واژگانی نحوی؛ اما ارجاع رابطه‌ای است در سطح معنایی (محمد، ۲۰۰۹م، ص۱۱۳).

گاهی تعبیر و تفسیر برخی واژگان در متن نیازمند تعبیر و تفسیر واژگانی دیگر در همان متن است و برای فهم آن باید به‌سراغ مراجع آن‌ها برویم (احمدی و استواری، ۱۳۹۰ ش، ص۱۲). واژگانی که در درون متن به آن‌ها ارجاع داده می‌شود به خودی خود معنای کاملی ندارند و برای مشخص کردن معنای دقیق آن‌ها باید به واژگانی که به آن‌ها ارجاع داده شده‌اند رجوع کرد.

ارجاع در متن با ضمیر، اسم اشاره، اسم موصول صورت می‌گیرد و به دو صورت پیش مرجع و پس مرجع است. در ارجاع پیش مرجع، واژه مرجع دار (ضمیر، اسم اشاره و اسم موصول) پس از مرجع خود قرار می‌گیرد و در پس مرجع، واژه مرجع دار قبل از مرجع خود واقع می‌شود. ارجاع از شایع‌ترین ابزار

انســـجام متنی در زبان عربی به شـــمار می‌رود، و با برقراری رابطـه بین کلمـات و جملات مختلف نقش بسزایی را در انسجام متنی ایفا می‌کند (الزناد، ۱۹۹۳م، ص۱۱۹).

ارجاع به دو صورت برون‌متنی و درون‌متنی است. در ارجاع برون‌متنی مرجع در خارج از متن قرار دارد. ارجاع برون‌متنی فاقد نقش انســـجام‌بخشـــی اســـت (یـاحقی و فلاحی، ۱۳۸۹ ش، ص۳۳۱). ارجـاع در سوره نوح نمونه‌های زیر را دربر می‌گیرد:

جدول۳: نمونه‌هایی از ارجاع در سوره نوح

واژه مرجع، شماره آیه	ضمیر ارجاع داده شده	نوع ضمیر	تعداد ارجاع، شماره آیات
نوح، آیه ۱	أنت	مستتر در فعل أنذر	یک بار، آیه ۱
	ک	بارز	یک بار، آیه ۱
	هو	مستتر در فعل قال	دو بار، آیات ۲-۵
	ی	بارز	دوازده بار، آیات ۲-۵-٦-۷-۸-۹-۲۱-۲۸
	تُ	بارز	شش بار، آیات ۵-۷-۸-۹-۱۰
قوم، آیه ۱	هم	بارز	یک بار، آیه ۱
قوم، آیه ۲	واو	بارز (مخاطب)	چهار بار، آیات ۳-٤
	کم	بارز	سه بار، آیه ٤
	تم	بارز	یک بار، آیه ٤
قوم، آیه ۵	هم	بارز	سیزده بار، ٦-۷-۸-۹-۲۱-۲۵-۲۷
	واو	بارز (مخاطب و غائب)	سیزده بار، ۷-۱۰-۱۳-۱۵-۲۰-۲۱-۲۲-۲۳-۲٤
	کم	بارز	ده بار، ۱۰-۱۱-۱۲-۱۳-۱٤-۱۷-۱۸
الله، آیه ۳	ه	بارز	یک بار، آیه ۳
	هو	مستتر در افعال یغفر و یؤخر	دو بار، آیه ٤
أجل، ایه ٤	هو	مستتر در افعال جاء و یؤخَّر	دو بار، آیه ٤
ربّ، آیه ۵	أنت	مستتر درفعل تغفر	یک بار، آیه ٦
ربّ، آیه ۱۰	ه	بارز	یک بار، آیه ۱۰
	هو	مستتر در افعال کان، یرسل، یمدد، یجعل.	چهار بار، آیات ۱۰-۱۱-۱۲
الله، آیه ۱۳	هو	مستتر در فعل خلق	یک بار، آیه ۱٤

الله، آیه ۱۵	هو	مستتر در فعل جعل	یک بار، آیه ١٦
سماوات، آیه ۱۵	هنّ	بارز	یک بار، آیه ١٦
الله، آیه ۱۷	هو	مستتر در افعال أنبت، یعید، یخرج	سه بار، آیات ۱۷–۱۸
الأرض، آیه ۱۷	ها	بارز	یک بار، آیه ۱۸
الأرض، آیه ۱۹	ها	بارز	یک بار، آیه ۲۰
الله، آیه ۱۹	هو	مستتر در فعل جعل	یک بار، آیه ۱۹
مَن ، آیه ۲۱	ه	بارز	سه بار، آیه ۲۱
الظالمین، آیه ٢٤	هم واو	بارز بارز (غائب)	دو بار، آیه ۲۵ سه بار، آیه ۲۵
ربّ، آیه ٢٦	أنت ک	مستتر در فعل تذر بارز	یک بار، آیه ٢٦ دو بار، آیه ۲۷
الکافرین، آیه ٢٦	هم واو	بارز بارز (غائب)	یک بار، آیه ۲۷ دو بار، آیه ۲۷
ربّ، آیه ۲۸	أنت	مستتر در افعال أغفر و تذر	دو بار، آیه ۲۸
مَن، آیه ۲۸	هو	مستتر در فعل دخل	یک بار، آیه ۲۸

همان‌گونه که در جدول بالا مشاهده شد، در سوره نوح تمامی ارجاعات با ضمیر بارز و مستتر و از نوع ارجاعات درون‌متنی است. ارجاع در این سوره فراوان به کار رفته است و نقش بسیار مهمی را در انسجام آن دارد، چرا که برخی از مرجع‌ها در آیات مختلف با ضمایر متعدد، به آن‌ها ارجاع داده شده است و برای فهمشان که در زبان عربی جز اسم‌های مبهم هستند، باید به مراجعشان رجوع کرد، که این امر ارتباط محکمی را بین واژگان و آیات به وجود آورده است؛ مثلا واژه نوح در آیه اول، ۲۲ بار با ضمایر مختلف در آیات متعدد، به آن ارجاع داده شده و این امر سبب تقویت ارتباط بین آیات است؛ چرا که این واژه به کمک ضمایری که به آن ارجاع داده شده حضورش در سراسر سوره بسیار بارز گشته است و همانند شبکه‌ای مرتبط، اجزاء آن را به هم پیوند داده است، یا واژه قوم در آیه پنجم، ۳٦ بار در آیات مختلف به آن ارجاع داده شده است که این امر علاوه بر برقراری ارتباط مستقیم بین این واژگان، بسیاری از آیات را نیز به هم ربط داده است. این بسامد بالای ارجاعات در سوره نوح به برخی واژگان مانند: الله، ربّ، نوح، قوم و ... بر محوری بودن این واژگان دلالت دارد.

حذف: به معنی حذف یک یا چند واژه از یک جمله در قیاس با جملات پیشین آن است. گاهی برخی واژگان، عبارات و جملات در متن برای ایجاز

و پرهیز از تکرار حذف می‌شوند. وجود قرینه در حذف امری ضروری است تا از پیچیدگی و سردرگمی در متن جلوگیری کند.

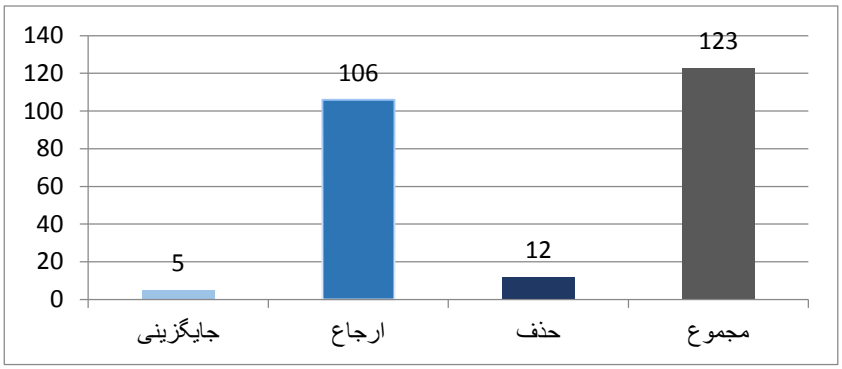
حذف به دو دلیل سبب انسجام متنی می‌شود: الف) تکرار، عنصر محذوف غالباً مشتق از ماده عنصر مذکور و یا معنا و یا متعلقات آن است؛ لذا اگر عنصر محذوف در جمله آورده شود با نام تکرار شناخته می‌شود. ب) ارجاع، حذف عنصری از متن بیشتر با توجه به وجود قرینه در متن رخ می‌دهد؛ لذا شناخت عنصر محذوف نیازمند رجوع به قرینه است، پس قرینه مرجعی برای محذوف قرار می‌گیرد که ممکن است قبل و یا بعد از محذوف باشد (فقی، ۲۰۰۰ م، ۲، ۲۲۹). حذف در سوره نوح در آیات متعددی رخ‌داده است. جدول زیر حذف حروف، واژگان و عبارت‌ها را نشان می‌دهد:

جدول٤: حذف حروف، واژگان و عبارت‌ها

حذف در سوره نوح		
عبارت استعمال شده در سوره	**عبارت محذوف**	**عبارت همراه محذوف**
دَعَوْتُ قَوْمِی لَیْلا وَنَهَاراً (آیه ۵)	دَعَوْتُقَوْمِی(۱ بار)	دَعَوْتُ قَوْمِی لَیْلا وَدَعَوْتُ قَوْمِی نَهَارًا
وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا (آیه ١٦)	فِیهِنَّ (۱ بار)	وَجَعَلَ الشَّمْسَ فِیهِنَّ سِرَاجًا
من لَمْ یَزِدْهُ مَالُهُ وَوَلَدُهُ (آیه ۲۱)	لَمْ یَزِدْهُ (۱ بار)	لَمْ یَزِدْهُ مَالُهُ وَلَمْ یَزِدْهُ وَلَدُهُ
یُمْدِدْکُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِینَ (آیه ۱۲)	یُمْدِدْکُمْ ب (۱ بار)	یُمْدِدْکُمْ بِأَمْوَالٍ وَیُمْدِدْکُمْ بِبَنِینَ
وَلا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلا سُوَاعًا وَلا یَغُوثَ وَیَعُوقَ وَنَسْرًا (آیه ۲۳)	لا تَذَرُنَّ (٤ بار)	وَلا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَاتَذَرُنَّ سُوَاعًا وَلاتَذَرُنَّ یَغُوثَ وَلا تَذَرُنَّ یَعُوقَ وَلا تَذَرُنَّ نَسْرًا
ربِّ اغْفِرْ لِی وَلِوَالِدَیَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَیْتِیَ مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِینَ وَالْمُؤْمِنَاتِ (۲۸)	اغْفِرْ (٤ بار)	ربِّ اغْفِرْ لِیاغْفِرْ وَلِوَالِدَیَّ وَاغْفِرْ لِمَنْ دَخَلَ بَیْتِیَ مُؤْمِنًا وَاغْفِرْ لِلْمُؤْمِنِینَ وَاغْفِرْ الْمُؤْمِنَاتِ

همان‌گونه که در جمله بالا مشاهده شد، حذف در سوره نوح به تعدد و اشکال مختلف رخ داده است. حذف در این سوره به‌دلیل وجود قرینه و با توجه به بافت جمله و متن رخ داده است؛ لذا هیچ‌گاه سبب ابهام و سردرگمی خواننده نمی‌شود و هیچ خللی در استمرار و تداوم معنی ایجاد نکرده است؛ چرا که عبارت مذکور جایگزین عبارت محذوف است و به آن اشاره کرده است. حذف در این آیات با جلوگیری از تکرار برخی عبارات که قرینه دارند، سبب ایجاز متن و مانع از اطناب آن شده است، هم‌چنین سبب فعال‌شدن ذهن خواننده می‌شود؛ چرا که خواننده باید به دنبال یافتن قرینه‌ای برای عبارت محذوف باشد؛ لذا ناچار است به جمله ماقبل برگردد تا بتواند معنی را به‌طور کامل دریافت کند، مثلا در آیه (اغْفِرْ لِی وَلِوَالِدَیَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَیْتِیَ مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِینَ وَالْمُؤْمِنَاتِ) فعل امر «اغفر» ٤ بار به‌خاطر وجود قرینه حذف شده است، خواننده زمانی که به واژه «لِلْمُؤْمِنِینَ» در این آیه می‌رسد ناخودآگاه به قرینه (فعل اغفر مذکور در ابتدای آیه) رجوع می‌کند و آن را در ذهن خود تداعی و تکرار می‌کند که این ارجاع و تکرار قرینه در انسجام

آیه مؤثر می‌شـود. این ربط دادن عبارات و جملات به ماقبل خود نقش مهمی در بوجود آمدن انسـجام متنی ایفا می‌کند.



نمودار۴: بسامد ابزار انسجام دستوری

انسجام پیوندی

منظور از انسـجام پیوندی، وجود ارتباط معنایی و منطقی بین جملات یک متن است. انسجام پیوندی به چهـار نوع ارتبـاط اضـافی (Additive)، سـببی (Causal)، تـقـابـلـی (Adversative) و زمـانـی (Temporal) تقسـیم شـده است (لطفی پور ساعدی، ۱۳۸۵ ش، ص۱۱٤).

ارتبـاط اضـافی زمـانی رخ می‌دهـد که جمله‌ای مطلبی را بـه محتوای جملـه قبـل اضـافـه کنـد. این جمله‌های اضـافی می‌تواند جنبه توضـیحی، تمثیلی و مقایسه‌ای داشته باشد.

ارتبـاط سـببی زمانی رخ می‌دهد که رویداد فعل یک جمله با رویداد دیگر جمله‌ها ارتباط سببی و علّی داشـته باشـد، این ارتباط شـامل روابط علت، نتیجه، هدف و شرط است.

ارتباط تقابلی زمانی برقرار می‌شـود که محتواییک جملـه برخلاف انتظاراتی باشـد که جمله ما قبل آن نسبت به موقعیت متکلم و مخاطب به وجود می‌آورد.

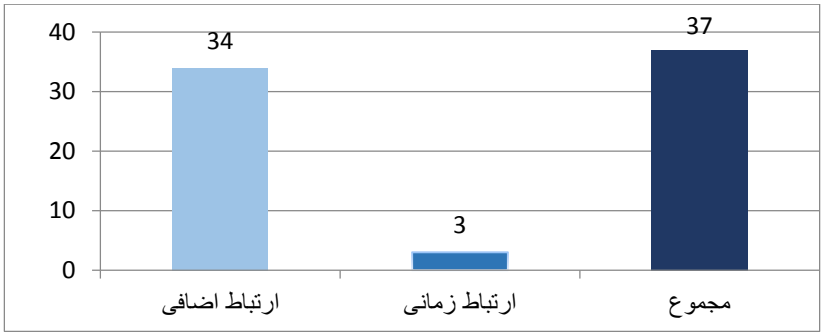
ارتبـاط زمانی هنگامی رخ می‌دهد که نوعی توالی زمانی میان رویدادهای آن دو جمله برقرار باشـد (یار محمدی، ۱۳۸۳ ش،ص ۵۹).

انسـجام پیوندی در سـوره نوح در دو نوع ارتباط نمود یافته است:

ارتباط اضـافی: این نوع از ارتباط با دو حرف واو و فاء عطف، صورت گرفته است، حرف واو ۳۱ بار و حرف فاء ۳ بار در سـوره تکرار شـده اسـت. کثرت اسـتعمال این حروف عطف در سـوره، انسـجام متنی خاصی را ایجاد کرده است؛ چرا که این حروف عطف جمعـا ۳٤ بـار در سـوره به کار رفته‌اند و هر حرف عطفی دو واژه یـا دو عبـارت و یا دو جمله را به هم متصل ساخته است که در کل سبب مرتبط ساختن ٦٨ واژه یا عبارت و یا جمله شده‌اند.

ارتبـاط زمانی: ارتباط زمانی تنها با حرف ثمّ که ۳ بار در سوره نوح در آیات ۸ – ۹ – ۱۸ تکرار شده، به وجود آمده است. این حرف در سوره نوح جمله‌ها را بـه یکـدیگر وصـل کرده اسـت. حرف عطف «ثم» بعدیت و تأخیر را می‌رساند، در این سوره نیز بعدیت و تأخیر مرتبه‌ای را می‌رسـاند. این حرف یک بار در

ابتدای آیه هشت (ثُمَّ إِنیّ دَعَوْتهُمْ جِهَاراً) آمده است و بدین معناست که حضرت نوح قومش را اول به آرامی سپس با بانگ بلند دعوت کرده است. در آیه نهم (ثُمَّ إِنیّ أَعْلَنتُ لَهُمْ وَ أَسْرَرْتُ لَهَمْ إِسْرَاراً) به این معناست که او بعد از دعوت با صدای بلند گاهی سرّی و گاهی علنی آن‌ها را دعوت کرده است، تا همه راه‌هایی را که ممکن است مؤثر باشند، امتحان کرده باشد (طباطبایی، ۱۳۷٤ ش، ۲۰: ٤٤) . در آیه هجدهم نیز دو آیه (وَاللَّهُ أَنبَتَكمُ مِّنَ الْأَرْضِ نَبَاتاً) و (ثمُ يُعِيدُكمُ فِيهَا وَ يخْرِجُكُمْ إِخْرَاجاً) را به هم عطف کرده است و بدین معناست که خداوند در ابتدا انسان را از خاک بوجود می‌آورد و زمانی که مرد او را دوباره به خاک بر می‌گرداند.



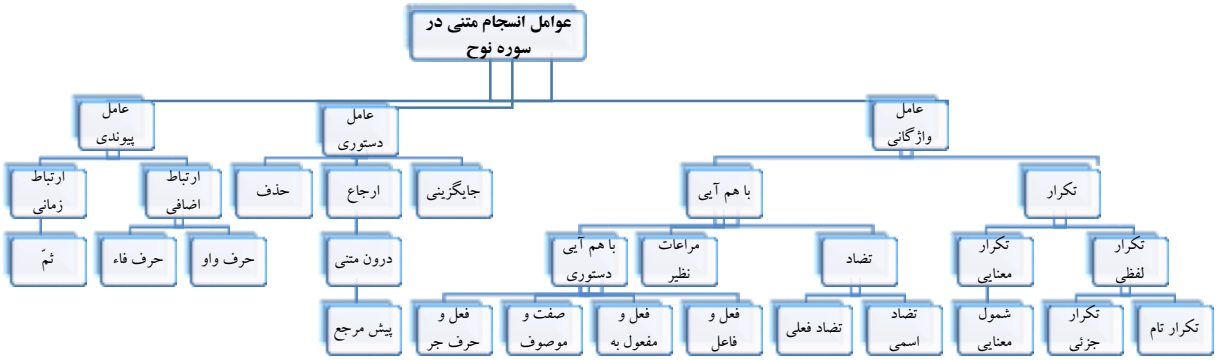
نمودار۵: بسامد ابزار پیوندی

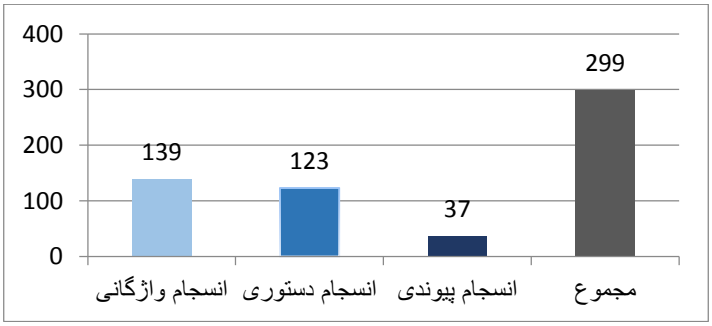
نتیجه

در مقاله حاضر که عوامل انسجام متنی در سوره نوح را بررسی کرد، مشاهده شد که سوره مذکور انسجام متنی بالایی برخوردار است و واژگان و جملات به وجود آورنده آن، ارتباط تنگاتنگی با هم دارند. این امر سبب شده است که شاکله سوره همانند بنایی باشد که تمامی اجزاء آن با هم مرتبط‌اند. عوامل به وجود آورنده انسجام متنی در سوره نوح به سه دسته: واژگانی، دستوری و پیوندی تقسیم می‌شوند. هر یک از این عوامل خود چند قسمت دارند. عامل واژگانی در سوره نوح خود به دو دسته تقسیم می‌شود: یک، تکرار که شامل تکرار لفظی و معنایی است. تکرار لفظی به دو صورت تام (٤٧ نمونه) و جزئی (٤٦ نمونه) به کار رفته است. تکرار معنایی نیز شمول معنایی (٦ نمونه) را در بر می‌گیرد. دوم: باهم‌آیی که تضاد (٦ نمونه)، مراعات نظیر (۲۰ نمونه) و باهم‌آیی دستوری (١٤ نمونه) را شامل می‌شود. در بین عوامل واژگانی عامل تکرار بسامد بیشتری نسبت به عامل باهم‌آیی دارد. عامل دستوری در سوره نوح، جایگزینی (۵ نمونه)، ارجاع (١٠٦ نمونه) و حذف (۱۲ نمونه) را دربر می‌گیرد،که به ترتیب ارجاع، حذف و جایگزینی بیشترین بسامد را در سوره دارند. عامل پیوندی در سوره نوح به دو صورت اضافی (٣٤ نمونه) و زمانی (۳ نمونه) وجود دارد که ارتباط اضافی نسبت به ارتباط زمانی بسامد بالایی دارد.

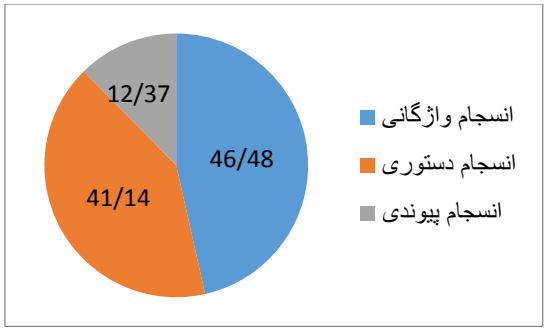
در جدول و نمودارهای زیر عوامل انسجام متنی، زیرشاخه‌ها و بسامد آن‌ها نشان داده می‌شود.

جدول۵: عوامل انسجام متنی، زیرشاخه‌ها و بسامد آن‌ها





نمودار۶: بسامد عوامل انسجام متنی



نمودار۷: درصد عوامل انسجام متنی

منابع

۱. *قرآن کریم*.

۲. احمدی، علی‌رضا و استواری، اصلان، (۱۳۹۰ ش)، «*انسجام متنی ابزاری زبان‌شناسی برای شناخت سبک‌های ادبیات فارسی*»، مجله مطالعات زبانی بلاغی، شماره سوم، صص ۷-۲۰.

۳. برکاوی، عبد الفتاح عبد العلیم، (۱۹۹۱ م)، *دلالة السیاق بین التراث وعلم اللغة الحدیث*، قاهره: دار الکتب.

٤. پالمر، فرانک، (۱۳۷٤ ش)، *نگاهی تازه به معناشناسی*، کوروش صفوی، تهران: نشر نو.

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

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

۷. خطیب قزوینی، (۲۰۰۳ م)، *الإیضاح فی علوم البلاغة المعانی و البیان و البدیع*، بیروت: دار الکتب العلمیة.

۸. خلیلی جهان تیغ، مریم، (۱۳۸۰ ش)، *سیب جان*، تهران: سخن.

۹. الزناد، الأزهر،(۱۹۹۳ م)، *نسیج النص (بحث فی ما یکون به الملفوظ نصّاً)*، الدار البیضاء: المرکز الثقافی العربی.

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

۱۱. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۷٤ ش)، *ترجمه تفسیر المیزان*، مترجم سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۱۲. عبدالمجید، جلیل، (۱۹۹۸ م)، *البدیع بین البلاغة العربیة و اللسانیات النصیة*، الهیئة المصریة العامة للکتاب.

۱۳. علاوی، العید، (۲۰۱۱ م)، *التماسک النحوی أشکاله و آلیاته دراسة تطبیقیة لنماذج من شعر محمد العید آل خلیفة*، مجله قراءات، صص ۱۱۹-۱٤۰.

۱٤. فقی، صبحی ابراهیم، (۲۰۰۰ م)، *علم اللغة النصی بین النظریة و التطبیق دراسة تطبیقیة علی السور المکیة*، قاهره: دار قباء.

۱۵. لطفی پور ساعدی، کاظم، (۱۳۸۵ ش)، *درآمدی به اصول و روش ترجمه*،تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ هفتم.

۱٦. ----------، (۱۳۷۱ ش)، *درآمدی به سخن کاوی*، مجله زبان‌شناسی، سال ۹، شماره ۱، صص ۱۰۹-۱۲۲.

۱۷. مجمع اللغة العربیة، (۲۰۰٤ م)، *المعجم الوسیط*، چاپ ٤. قاهره: مکتبة الشروق الدولیة.

۱۸. محمد، عزة شبل، (۲۰۰۹ م)، *علم لغة النص النظریة و التطبیق*، الطبعة الثانیة، القاهرة: مکتبة الآداب.

۱۹. مختار عمر، احمد، (۱۹۹۸ م)، *علم الدلالة*، چاپ ۵، قاهره: عالم الکتاب.

۲۰. مهاجر، مهران و محمد نبوی، (۱۳۷٦ ش)، *به سوی زبانشناسی شعر: رهیافتی نقش‌گرا*، تهران: نشر مرکز.

۲۱. یاحقی، محمد جعفر و محمد هادی فلاحی، (۱۳۸۹ ش)، *انسجام متنی در غزلیات سعدی و بیدل دهلوی، بررسی و مقایسه ده غزل سعدی و ده غزل بیدل*، مجله ادب و زبان، شماره ۲۷، صص ۳۲۷-۳٤٦.

۲۲. یار محمدی، لطف‌اله، (۱۳۸۳ ش)، *گفتمان‌شناسی رایج و انتقادی*، تهران: انتشارات هرمس.

دوفصلنامه علمی- پژوهشی پژوهش‌های زبانشناختی قرآن
سال پنجم، شماره اول، شماره پیاپی (۹) بهار و تابستان ۱۳۹۵
تاریخ دریافت: ۹۴/۰۹/۱۴ تاریخ پذیرش: ۹۵/۰۶/۲۸
صص: ۱۰۴-۸۷

جلوه‌هایی از اقتصاد زبانی در قرآن کریم
«بررسی موردی جزء ۲۶ـ ۳۰»

روح الله صیادی نژاد[1]*، صدیقه جعفر نژاد[2]
۱- استادیار زبان و ادبیات عرب دانشگاه کاشان، کاشان، ایران
saiiadi57@gmail.com
۲- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عرب دانشگاه کاشان، کاشان، ایران

چکیده
اقتصاد زبانی گفتاری است که در همه زبان‌های دنیا وجود دارد و به این معناست که کمترین فعالیت عضلانی و ذهنی برای ارائه معانی و مفاهیم مدّ نظر ارائه گردد و به دیگر بیان همان اصلی است که از آن به نام «اصل کم‌کوشی» یاد می‌شود. زبان عربی نیزیکی از زبان‌هایی است که اقتصاد، ویژگی بارز آن است. قرآن کریم نمونه والای گزیده‌گویی و ایجاز است و اصل کم‌کوشی در آن موج می‌زند. این پژوهش برآن است تا با روش توصیفی- تحلیلی جلوه‌های اقتصاد زبانی در پنج جزء آخر قرآن را بررسی کند. دستاورد پژوهش بیانگر آن است که قرآن برای حفظ و جایگیری سریع در اذهان و برای ارتباط برقرار کردن و انتقال رسالت، به اصل کم‌کوشی در تمامی سطوح و لایه‌های زبانی توجه ویژه کرده است. در قرآن حتی در به کارگیری آواها، اصل استفاده بهینه فروگذاری نشده و از قدرت فاکتورگیری واژگان نهایت بهره‌برداری شده است تا برون‌ده انرژی، چه ذهنی و چه فیزیکی به حداقل رسانده شود.

واژه‌های کلیدی
قرآن، جزء ٢٦- ٣٠، اقتصاد زبانی، کم‌کوشی، اشتقاق، زبان‌شناسی.

---

* نویسنده مسئول

مقدمه

زبان ابزاری مهم برای تبادل اندیشه‌ها و کالاهای معنوی انسان به شمار می‌رود. همان‌گونه که سکّه ضرب زده می‌شود، کلمات نیز تا زمانی که در جامعه جریان دارند و سیال‌اند، ضرب زده می‌شوند؛ چرا که کلمات سکه اندیشه به شمار می‌روند و پشتوانه‌ای شناور برای انسان به حساب می‌آیند.

بشر همواره زبان را ابزاری برای دست‌یابی به اهداف خود و راهی کم‌هزینه و آسان می‌دانسته است. درحقیقت واژگان و الفاظ به منزله جاده‌ای هستند که وی را به سرمنزل معانی و مقصود می‌رسانند و این مسیر هرچه کوتاه‌ترباشد و انرژی کمتری برای پیمودن آن صرف شود، میزان بهره‌وری آن بیشتر خواهد بود. این اصلی است که امروزه آن را «اقتصاد زبانی»یا «اصل کم‌کوشی» می‌گویند. با توجه به این اصل است که انسان‌ها مایلند با حداقل تلاش، مفهوم و مقصود مطمح نظر خود را به دیگری منتقل و با حداقل تلاش فکری، بیشترین اطلاعات را دریافت کنند. (هویدا، ۱۳۷۸، ص۳۲۸). بنابراین می‌توان گفت که اقتصاد در زبان این است «که متکلم با کمترین تلاش ذهنی بیشترین فایده زبانی را ارائه دهد» (قباوه،۲۰۰۱، ص۳۱).

با تأمل در قرآن کریم، این کتاب آسمانی، در خواهیم یافت که خداوند در انتقال پیام خود به بندگان در راستای هدایت آنان از ابزار «زبان» نهایت استفاده را برده است. چینش آواها، واژگان و ترکیب آن‌ها در قرآن سبکی بی‌نظیر را پدید آورده، تا آنجا که بشر با به سینه سپردن آن از خلق سبکی نظیر آن عاجز و ناتوان است و این کلام الهی که می فرماید: ﴿لئن اجتمعت الإنس و الجنُّ علی أن یأتوا بمثل هذا القرآن لا یأتون بمثله ولو کان بعضهم لبعضٍ ظهیرا﴾ (الإسراء/ ۸۸ (مؤید این گفته است.

پیشینه و پرسش‌های پژوهش

با مطالعاتی که نگارندگان انجام داده‌اند، در راستای اصل اقتصاد زبانی پژوهش‌های اندکی انجام شده است، که مهم‌ترین آن‌ها به قرار ذیل است: «نقش کم‌کوشی زبانی در پیدایش فارسی محاوره» از سید اسماعیل مختاری، «تأثیر ایجاز و اختصار در خواندن و درک مطلب به زبان فارسی» از جلال رحیمیان و اسماعیل رهبر، «الاقتصاد اللغوی فی صیاغۀ المفرد» از فخرالدین قباوه، «سمات الاقتصاد اللغوی فی العربیۀ» از ورده غدیری و«الاختصار سمۀ العربیۀ» از عبدالله جادالکریم .

بررسی محتوایی پژوهش‌های صورت گرفته نشان می‌دهد که هیچ‌کدام از این نویسندگان به اصل اقتصاد و کم‌کوشی در قرآن اشاره‌ای نداشته و هیچیک از آنان، بحث مفصلی از انواع اقتصاد زبانی ارائه نکرده، برخی از پژوهش‌ها به‌صورت پراکنده و گذرا نمونه‌هایی را ذکر کرده‌اند که کلی‌گویی است و به جزئیات و علت اقتصادی آن اشاره‌ای نداشته‌اند. پژوهش پیش روی برآنست که با ذکر نمونه‌هایی از آیات و عبارات پنج جزء آخر قرآن، نمودهایی از اقتصاد زبانی را بررسی کند و به پرسش‌های زیر پاسخ گوید: جلوه‌ها و مقوله‌های کم‌کوشی زبانی شامل چه گفتارهایی است؟ کدام گفتار بیشترین کاربرد را دارد و چرا؟ رعایت اصل اقتصاد چه تأثیری بر مخاطب قرآن دارد؟

اگرچه تمام قرآن از ابتدا تا انتها سرشار از عبارات موجز و پرمعناست و اصل اقتصاد زبانی در نهایت خود جلوه یافته است؛ اما نگارندگان، پنج جزء آخر

قرآن را بررسی کرده‌اند؛ به دلیل اینکه آیات مکی بیشتر در زمینه رستاخیز و مرگ و قیامت هستند و به طور کلی در اصول دین بحث می‌کند که ابتدا مسلمانان باید با این امور آشنا شوند.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود این آیات، کوتاه و در نهایت کم‌کوشی بکار رفته‌اند. از سویی دیگر مخاطب آن زمان امّی بوده است و فن کتابت را اندکی از افراد می‌دانستند؛ لذا سخنی را که در نهایت اقتصاد و کمال معنایی بوده زودتر فرامی‌گرفتند.

اقتصاد زبانی یا اختصار زبانی

ممکن است به ذهن هر انسانی خطور کند که اصطلاحاتی نظیر «اقتصاد زبانی»، «اختصار زبانی»، «حذف» و «ایجاز» مفهومی یکسان اما با واژگانی متفاوت دارند. بنابراین در اینجا لازم و ضروری است که برای تبیین هر چه بیشتر، لختی بر این موضوع درنگ کنیم.

یکی از جنبه‌های اقتصادی زبان «اختصار» است و آن این است که آنچه را که از کلام اضافی است دور انداخته شود؛ بدون اینکه خللی در معنا ایجاد شود، برای مثال هرگاه گوینده به جای عبارت (أمطر السّماء مطرا کثیراً) از جمله (هطل المطر بغزارة) یا (انهمر المطر) استفاده کند، دست به مختصر سازی زده است. با توجه به آنچه در بالا بیان شد به این دریافت می‌رسیم که در «اختصار» هیچ واژه‌ای از کلام ساقط نمی‌شود؛ بلکه یک سازه جایگزین سازه‌ای دیگر می‌شود که حاوی معنای آن سازه است ولی در تعداد حروف و اصوات کمتر (عفیفی، ۱٤۱۷، ص۳۵۱). زمانی که گویندگان و مترجمان هم‌زمان با تنگنای وقت مواجهند، دست به مختصر سازی می‌زنند.

«حذف» از جمله مقوله‌های مختصرسازی است. تکنیک «حذف» در قرآن یکی از پربسامدترین‌هاست، و به گونه‌ای به کاربسته شده که نه تنها نقصی در کلام ایجاد نکرده؛ بلکه رسانگی آن را دوچندان ساخته است. آیات زیر شاهد این مدعاست.

(كَلَّا إِذَا بَلَغَتْ التَّرَاقِيَ وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ وَظَنَّ أَنَّهُ الْفِرَاقُ (۲٦،۲۷،۲۸/قیامة). فاعل هر سه فعل (بلغت، قیل، ظنّ) محذوف است. در آیه اول فاعل مشخص است که یا «روح» است و یا «نفس»؛ زیرا سیاق به آن دلالت دارد و در زمان مردن این جان است که به گلوگاه می‌رسد؛ لذا برای سرعت انتقال معنای مرگ و قبض روح فاعل حذف شده و در آیهٔ دوم فاعل «ملک الموت» است که روح را بالا می‌برد. در اینجا نیز چون روح کافر مدنظر است، پس اسم با عظمت «ملک الموت» حذف شده است تا تحقیری بر جهنمیان باشد، به‌گونه‌ای که حتی از ذکر اسم ملک الموت با آنان چشم‌پوشی شده و در آیه سوم فاعل فعل(ظن) کافرانند و ذکرنشده است، تا بیان شود که فرایند قبض روح بسیار سریع است (بدیده، ۲۰۰۹، ص۳۳). همان‌گونه که در این آیات مشخص شد اختصارسازی که با ذکر نکردن صورت گرفته، نه تنها در درک معنای پیام الهی خلل ایجاد نکرده؛ بلکه رسانگی آن را چند برابر کرده است.

در اینجا خاطر نشان می‌شود، چیزی که این تأثیر را بر مخاطب فزون‌ترمی‌کند، این است که اختصار علاوه بر رسانگی و فشرده‌سازی معنایی، در اینجا کلامی موسیقایی پدید آورده است.

از دیگر مقولات اقتصادی زبان، «ایجاز» است. «ایجاز» در لغت به معنی کوتاه سخن گفتن، سخن کوتاه کردن، بیان مقصود درکوتاه‌ترین لفظ و کمترین

عبارت است. انسان با پرهیز از درازکردن سخن سعی دارد کلامی ارائه دهد که مخاطب از شنیدن آن خسته و دل‌زده نشود. یکی از نمونه‌های ایجاز، ایجاز به حذف است، همانند این سخن شاعر عرب که می‌گوید:

فَعش واحداً أو صل أخاک فإنّه
مقارفُ ذنبٍ مرّةً ومجانبُه

(البستانی، ۱۹۹۸، ۳، ۱۱)

یعنی اینکه تنها زندگی کن یا به برادرت بپیوند؛ چرا که او گاهی مرتکب گناهی می‌شود و گاهی اجتناب می‌ورزد.

شاعر در بیت بالا، برخی از کلمات را به اعتبار ماقبل حذف کرده، او در پایان بیت دو واژه (مرّةً أخری) را به اعتبار ماقبل حذف کرده است. ایجاز در اینجا نیز مانند اختصار سبب ایجاد نظم‌آهنگی دلنشین شده است. قدر مسلم از این روی است که « شکسپیر»، ایجاز را روح قریحه می‌داند (داد، ۱۳۸۲، ص۶۳).

گاهی در پس ایجاز نیزیک نکته بلاغی نهفته است، برای مثال به این آیه بنگرید: تحیّتُهم فیها سلامٌ(یونس/۱۰): در اینجا لفظ (علیکم) «به این دلیل ذکر نشده است که سلام بهشتیان فقط صرف دوستی و الفت و تکریم یکدیگر است و نه دعا به جان یکدیگر، زیرا آنان در سلامت کامل‌اند و نیازی به دعا ندارند» (ابوالسعود، بی‌تا، ج۳، ص۳۶۸). بنابراین ایجاز از مهم‌ترین ویژگی‌های زبان عربی است تا آنجا که عرب، بلاغت را «ایجاز» می‌داند (بدیده،۲۰۰۹، ص۲۰). انسان به طور طبیعی از سخن طولانی که منجر به دشواری شود، بیزار است و به آنچه که موجب سبکی و سهولت می‌شود رغبت بیشتری دارد.

گاهی ایجاز با حذف اجزائی از کلام صورت نمی‌گیرد؛ بلکه از مجموع کلام صورت می‌گیردیا به عبارتی دیگر ایجاز انباشته‌ای از معانی و دلالت‌هاست که آیهٔ زیر بیانگر آن است: (ولکم فی القصاص حیاة. بقره/۱۷۹) در این آیه ایجاز قصر وجود دارد و به این صورت است که چیزی حذف نشده؛ بلکه مجموعه‌ای از معانی در دل کلمهٔ (قصاص) نهفته است و مشتمل بر الفاظ (ضرب و جرح و قتل) است.

ایجاز در زبان عربی به قدری است که اگر متنی را از یکی از زبان‌های اروپایی به عربی ترجمه کنیم، ترجمهٔ عربی چیزی حدود یک پنجم متن اصلی می‌شود و این از مزایای زبان عربی است که لفظ اندک دلالت بر معانی گسترده دارد (غدیری،۲۰۰۳، ص۶۱). بنابراین مقوله‌های حذف، ایجاز، اختصار از نمونه‌های کم‌کوشی زبانی است و همگی در جهت این است که کالای زبان را به خریدارانش(مخاطب) به قیمتی عرضه کند که نه در آن افراط باشد و نه تفریط؛ چرا که اقتصاد که همان کم‌کوشی است نیز به معنی میانه‌روی است و اقتصاد زبانی یعنی رعایت اصل بهینه‌گی در بکارگیری سازه‌های زبانی. این رعایت کم‌کوشی در قرآن به حدی است که اگر سوره «فاتحه» به انگلیسی برگردانده شود (۷۰) کلمه می‌شود حال آنکه این سوره (۳۰) کلمه است (جادالکریم، ۲۰۰۶، ص۶۵). بنابراین گرچه مقوله‌هایی از قبیل «اختصار» و «ایجاز»، «حذف» در تعاریف و کارکرد با هم فرق دارند؛ اما همگی آن‌ها در خدمت اقتصاد زبانی بر آمده‌اند.

جلوه‌هایی از اقتصاد زبانی در قرآن

کلمات در زبان به منزلهٔ قالب افکار و معانی به شمار می‌آیند و اندیشه‌ها و معانی هرچه ارزشمندتر و

پربارتر باشند، قالبی هم که در آن ریخته می‌شوند ارزشمندتر است. در این راستا آیات و تعابیر قرآنی در قالب‌هایی موجز و گرانمایه به گونه‌ای ریخته شده است که با نگاهی به هندسه و معماری آن درخواهیمیافت که تمامی آواها، کلمات و تعابیر چنان مقتصدانه به کار رفته‌اند که انسان از اقتصاد زبانی آن متحیر می‌ماند. در نمونه‌های ذیل به آن می‌پردازیم:

اقتصاد واژگانی

با نگاهی گذرا به قرآن درخواهیمیافت که «أسماء» به دلیل سبکی و روانی در سخن نسبت به «افعال» حضور پررنگ‌تری دارند. به دو آیه اول سوره «العصر» بنگرید:

﴿والعصرإنّالإنسانلَفی خسر﴾ (العصر/ ۱و۲)، خداوند برای اینکه بیان کند خسران انسان دائمی است و به دنیا و آخرت وی مربوط می‌شود، به جای فعل از مصدر« خُسر» استفاده کرده است؛ چرا که مصدر برخلاف فعل مقید به زمان خاصی نیست. خداوند از مصدرهای متعددی که برای فعل «خسر» وجود دارد، مثل: خسارت، خسران و... از کم‌حرف‌ترینِ آن‌ها یعنی «خسر» استفاده کرده است.

وجه اقتصادی زبان قرآن سبب شده است که در سوره‌های مکی و مدنی بیشتر از افعال ثلاثی استفاده شود و فعل‌های رباعی مزید به‌کار نرود و حتی فعل‌های رباعی مجرد مثل «وسوس» در سوره مکی «ناس» و «زلزل» در سوره مکی «زلزله» به‌ندرت به‌کار رفته است. در راستای زبان اقتصادی، خداوند در جای جای سور قرآن از صیغه مبالغه استفاده کرده است. گفتنی است که کاربست این سازه‌های زبانی زمانی است که متکلم بخواهد صفتی را بیش از حد معمول برجسته کند، برای مثال: اللّوامۀ: اسم مبالغه (لائمۀ) در معنای بسیار سرزنش کننده (قیامۀ/۲) است، (حمّالۀ): بسیار حمل‌کننده (مسد/٤)، (حلاف) بسیار سوگند یادکننده، (همّاز): بسیار عیب‌جو، (مشّاء): بسیار برنده، (منّاع): بسیار منع‌کننده (قلم/ ۱۰،۱۱،۱۲) (هلوع): بسیار حریص، (منوع): بسیار منع کننده، (جزوع): بسیار بی‌تاب (معارج/ ۱۹،۲۰،۲۱). بنابراین صیغه مبالغه یکی از نمونه‌هایی است که در زمان صرفه جویی می‌کند و باعث فشار کمتر اندام‌های درگیر در سخن می‌شود. گذشته از مبحث اسم و فعل و صیغه مبالغه، مقوله‌های دیگری نیز وجود دارد که به‌کارگیری آن نقش منحصر به فردی در رسانگی معنا و به حافظه سپاری آن دارد که برخی از آن به قرار زیر است:

حذف

حذف پدیده‌ای در ترکیب و ساختار عربی است که به‌کارگیری آن در فنون ادبی قدمتی به درازنای زبان عربی دارد. زبان‌شناسان برترین ویژگی زبان عربی را پویا کردن شنونده یا خواننده و شرکت دادن وی در ساخت جمله می‌دانند(جواری، ۲۰۰٦، ص۸۳). در قرآن نیز از حذف استفاده شده است؛ زیرا جایی که نیاز به ذکر نیست ذهن خواننده یا شنونده در پی تکمیل اجرای سخن برمی‌آید و بدین‌سان در دریافت پیام پویاتر می‌شود. قدر مسلم از این روست که عبدالقاهر جرجانی باب «حذف» را بابی توصیف می‌کند که روش آن دقیق است و شیوه آن را شگفت و شبیه به سحر و فسون می‌داند (۱۹۸۳، ص۱۰۳) . او در جای دیگر می‌گوید: «چه بسا حذفی برای کلام مانند گردنبندی زیباست و در حکم آرایش معنا است» (همان، ۱۰۷). گوینده با استفاده از ابزار

«حذف»، عنصر یا عناصری را در کلام نادیده می‌گیرد؛ ولی با این وجود پیام را بی‌هیچ کاستی‌ای انتقال می‌دهد به‌طوری‌که از نظر معنایی خللی در جمله ایجاد نمی‌شود. گرایش ناخودآگاه و اجتناب‌ناپذیر عمومی به کم‌گویی و کم‌نویسی تا جایی است که برخی صاحب نظران وجود عنصر حذف را عاملی در جهت حفظ روانی و زیبایی کلام تلقی می‌کنند (افتخاری، ۱۳۸٤، ص٤٠).

گفتنی است که فرایند حذف یک انگیزش اقتصادی و در راستای اصل کم‌کوشی است به‌طوری‌که عنصری که کمترین بار معنایی را به دوش می‌کشد حذف می‌شود، تا جمله کوتاهتر شود و بار معنایی عنصر باقی‌مانده افزایشیابد(غفاری، ۱۳۸۲، ص۳۸). فرایند حذف در قرآن کریم در جای جای آیات دیده می‌شود، که نمونه‌هایی از آن را بررسی می‌کنیم. به این دو آیه توجه کنید:

﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَاداً وَ الْجِبَالَ أَوْتَاداً﴾ (۷-٦/نبأ). ألم نجعل در جملهٔ دوم برای پرهیز از تکرار و رعایت اصل کم‌کوشی حذف شده است.﴿مَا وَدَّعَکَ رَبُّکَ وَ مَا قَلَی﴾ (ضحی/۳). ضمیر«ک» در (قَلَی) برایپرهیز از تکرار حذف شده، حذف آن علاوه بر پرهیزاز اضافه‌گویی سبب آهنگینی نثر شده است که در گوش و جان خوش می‌نشیند. در کاربرد زبان، اصلی نانوشته ولی تفهیم شده و پذیرفته وجود دارد که می¬گوید: لازم نیست گوینده آنچه را که مخاطب ازپیش می‌داند، برای او تکرار کند. این همان اصلی است که از آن به نام «اصل کمترین تلاش» یاد می‌کنند (باطنی، ۱۳۸۵، ص٦). بنابراین می‌توان گفت که حذف سبب روانی و سادگی کلام می‌شود؛ البته به شرطی که آن حذف خللی در معنا ایجاد نکند و ساختار و آهنگ سخن را مختل نسازد. ناگفته نماند که در برخی از نمونه‌ها «کلمه» به اعتبار ما بعد حذف می‌شود. به آیات آغازین سوره تکویر بنگرید:

﴿إذاالشمسکوّرت/ وإذاالنجومانکدرت ﴾ (تکویر/ ۱،۲). همان‌طور که می‌دانید «ادات شرط» بر سر فعل می‌آید نه اسم. شمس در اینجا نایب فاعل برای فعل محذوف «کُوّرت» است که فعل « کوّرت» بعد از آن، آن را تفسیر می‌کند. چون در یک جمله جمع بین مفسِّر و مفسَّر جایز نیست، مفسَّر که همان « کوّرت» بعد از «إذا» است، حذف می‌شود.

به‌طور کلی هر گونه حذفی که برای سهولت و تخفیف کلام روی دهد، شجاعت زبان عربی است، قدر مسلم از این روست که «ابن جنی»، حذف را ذیل مبحث « الشجاعة العربیة» قرار داده است (عفیفی، ۱۹۹٦، ص٤٣). نمونه‌ای از این گونه حذف به قرار زیر است:

﴿و بَنَیْنَا فَوْقَکُمْ سَبْعًا شِدَاداً﴾ (نباء/۱۲). اصل در این آیه «السموات السبع» است که کلمهٔ «سبع» توانسته هم معنای خود را به راحتی انتقال دهد و هم معنای لفظ محذوف السموات را به دوش بکشد. بنابراین با کاهش تعداد الفاظ بار معنایی افزایش یافته و این کم‌کوشی باعث شده از صورت کوتاه‌تر استفاده شود.

﴿کَصَاحِبِ الْحُوتِ إِذْ نَادَی وَ هُوَ مَکْظُومٌ﴾ (قلم/٤٨). حضرت یونس در شکم ماهی چه کسی را می‌تواند صدا بزند؟ جز خدای یگانه کسی نمی‌تواند به فریاد او برسد؛ بنابراین قرآن در إذ نادی ربَّه، «نادی» آورده و(ربه) را حذف کرده؛ زیرا فریادرس معلوم است و سیاق بر آن دلالت دارد. بنابراین حذف آن هیچ کاستی‌ای در امر انتقال پیام ایجاد نمی‌کند.

بنابر آنچه در بالا بیان شد، «حذف» راهی میانه وکم‌هزینه است که به‌کارگیری آن دستیابی به معانی را

نزدیک و روند به حافظه‌سپاری آن را تسریع می‌بخشد.

قرآن برای تأکید کلام خود از مقولهٔ قسم به خصوص در جزءهای پایانی فراوان یاد کرده است. این ترکیب‌های قسم نمونه اعلای اقتصاد زبانی هستند، برای مثال به این آیه بنگرید: ﴿والذاریات ذروا﴾ (ذاریات/ ۱)، حرف قسم در اینجا واو است که بر سر اسم ظاهر ذاریات آمده است و یک حرف توانسته نشانگر فعل محذوف قسم شود. به نظر می‌آید که گفتن والذاریات کوتاه‌تر از اقسم بالذاریات باشد و این کم‌کوشی زودتر در ذهن جا می‌گیرد و زودتر هم حفظ می‌شود. اگر به ترجمه آیه بنگریم متوجه می‌شویم که ترجمه طولانی‌تر از اصل است: سوگند به بادهایی که ابر و خاک را می‌پراکنند (ترجمه بهرام‌پور). اصل عربی سه کلمه و ترجمهٔ آن نُه کلمه است که اگر هم ترجمه را مثل اصل عربی مختصر به‌کار ببریم، به این صورت می‌شود: «سوگند به بادهای ذره افشان»، (ترجمه فولادوند) که ملاحظه می‌شود باز هم تعداد کلمات بیشتر است.

در پایان لازم است به این مطلب اشاره شود، که حذف از شایع‌ترین موارد کم‌کوشی زبانی در عربی است و چیزی که به این پدیده دامن زده، رواج بی‌سوادی و عدم کتابت جامعهٔ آن عصر بوده است و بدین‌سان عرب می‌توانسته مفاهیم فراوان را در قالب الفاظ اندک در حافظه بسپارد (یاسری، بی‌تا، ص۷۵). اگر به اسلوب قرآنی نگاهی بیندازیم متوجه می‌شویم که استفاده از شگرد حذف بسامد بالایی دارد. از آنجایی که قرآن یک کتاب انسان‌سازاستبرای اینکه آیات و سور آن در ظرف ذهن ریخته شود و تثبیت معنا در قالب لفظ به‌صورت موجز باید باشد تا هم مخاطب أمّی بتواند به سهولت آن را برگیرد و هم نسل اندر نسل و آیندگان بتوانند آن را در سینه خود نگه دارند. لذا مشاهده می‌شود کلامی که در آن اطناب است استفاده نشده و این شگرد، نظم و موسیقی بی‌بدیلی به قرآن داده است. به نظم دقیق این آیه بنگرید:

﴿فَلْيَدْعُ نَادِيَه﴾ (علق/۱۷). اصل این آیه (فلیدعُ اهلَ ناديه) است؛ چرا که خود انجمن فراخوانده نمی‌شود بلکه اهل آن است که صدا زده می‌شود و این حذف بیانگر این است که این فراخواندن به گونه‌ایست که هرآنچه را که در آن انجمن است، در برمی‌گیرد ازجمله: انصار ابوجهل، اشخاص، مال وچارپایان، ابزار حمله و... (بدیده،۲۰۰۹، ص۳۳). همهٔ این نمونه‌ها جهت اختصار حذف شده و در یک واژه‌ای عام نمود یافته است. از طرف دیگر روشن است که حذف کلمه «اهل» توازن کلام را حفظ کرده و سخن را آهنگین‌تر ساخته است؛ به گونه‌ای که با آیهٔ بعد (سندعُ زبانیه) هماهنگی دارد. پر واضح است که کلام موزون و آهنگین، در گوش و جان خوش‌نشین‌تر است و این‌گونه است که کلام خداوندی هم در گوش و هم در گوشِ جان مخاطبش می‌نشیند.

لازم به ذکر است که سور جزءهای پایانی کوتاهند؛ زیرا نه قصه است و نه روی سخن با بنی اسرائیل است؛ لذا سخن به درازا نمی‌رود و به صورت کوتاه و موجز ارائه می‌شود.

اصل جانشینی

گاهی سازه‌ای جایگزین سازه‌ای دیگر می‌شود و این جانشینی می‌تواند سبب روان‌سازی نطق و میانه‌روی در فعالیت عضلانی اندام‌های گفتار شود.

جایگزینی با ایجاد تغییر در ساختمان دستوری، تشخص، برجستگی، پویایی زبان و انسجام متن را در پی دارد. در ذیل به مصادیق این جایگزینی پرداخته می‌شود.

اضمار

کاربست ضمایر برای پیش‌گیری از تکرار یک عنصر است و سبب صرفه‌جویی در فعالیت دستگاه نطق می‌شود. جایگزینی ضمیر به‌جای اسم ظاهر، نقش ویژه‌ای در کوتاه کردن جملات و تسریع در روند گفتار دارد و در این میان ضمیر مستتر بیش از ضمایر دیگر در ایجاد ایجاز و اختصار نقش دارد؛ زیرا فقط در ذهن است و تلاشی برای ادای آن صورت نمی‌گیرد. برای نمونه:

﴿فَكَذَّبُوهُ زفَعَقَرُوهَا فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُم بِذَنبِهِمْ فَسَوَّاهَا﴾ (١٤/لیل). در این آیه نُه ضمیر وجود دارد؛ «ه» در کذبوه به رسول الله، و «ها» در عقروها به ناقه و «ها» در سواها به قبیله ثمود باز می‌گردد و یا به شهرها و آبادی‌های آنان که خداوند همه را با خاک یکسان کرد. و فاعل سوّی ضمیر مستتر «هو» است که به ربّ، و «هم» و «واو» به قوم ثمود برمی‌گردد، حال اگر به‌جای ضمایر، مرجع آن‌ها ذکر می‌شد، مستلزم نیروی بیشتری بر دستگاه گفتار بود. از طرفی هم، ذهن مخاطب قرآن به سمت کاوش در مرجع ضمایر واداشته می‌شود و بدین‌سان پس از کشف مرجع به لذت پس از کندوکاو ذهنی دست می‌یابد؛ لذا تصویر آن در خاطرش نقش می‌بندد.

جایگزینی مترادف

گاهی برخی کلمات در ظاهر مترادف‌اند، اما با مراجعه به معاجم و تفاسیر مشخص می‌شود که بار معنایی هر کدام فرق می‌کند و این جانشینی استادانه در قرآن به‌کار رفته است. جایگزینی هر کلمه در هر جایی دلایل خاص خود را دارد. برای نمونه به این آیه بنگرید: ﴿والسماءِذاتِ الرَّجع﴾ (طارق/۱۱). « رجع» به معنی باران است و سوالی که پیش می‌آید این است که چرا خداوند نفرموده: (والسماء ذات المطر). برایافتن این پرسش اگر به معنای کلمهٔ «رجع» تأملی داشته باشیم در می‌یابیم که این کلمه به معنای «بازگشت» است، یعنی آنچه که به سمت آسمان می‌آید چه بخار و چه هرچیز دیگر دوباره به سمت زمین برمی‌گردد. این بیانگر اهمیت بالای استمرار حیات در زمین است. پس اهمیت سوگند در این است که «رجع» فقط صرف باران نیست؛ بلکه تعظیم و شأن آسمان را می‌رساند که آنچه را از زمین می‌گیرد به خودش بر می‌گرداند.

به آیه زیر نیز توجه کنید:

﴿وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا﴾﴿نصر /۲﴾. «أفواج»جمع فوج است و «فوج» در لغت به معنای «الجماعة المارة السريعة»،یعنی جماعتی است که با سرعت عبور می‌کنند (ابوعمرو، ۲۰۰۵، ذیل ماده فوج). کلمه افواج در اینجا دلالت بر چند معنا دارد: اولاً به‌جای اینکه فوجاً فوجاً باشد، به صورت جمع آمده است. ثانیاً به‌جای (الجماعة المارّة السریعة) آمده است. در حقیقتیک کلمه توانسته است بار معنایی کل عبارت را به دوش بکشد.

خداوند در قرآن وضعیت جهنمیان را این گونه توصیف می‌کند: ﴿وطعامهم من غسلين﴾ (حاقة/۳٦). غسلین به معنای چرک و خون است و برای چرک وخون معادل جداگانه نیاورده‌است. همان‌گونه که به خورشید و ماه هم در عربی (قمرین) می‌گویند و این

میانبرها نقش ویژه‌ای در زمان پردازش اطلاعات در حافظه ایجاد کرده است؛ لذا گزیده‌تر به شمار می‌آید.

﴿يَوْمَ يُدَعُّونَ إِلَى نَارِ جَهَنَّمَ دَعًّا﴾ (۱۳/طور)، روزی که به‌سوی آتش جهنّم به سختی کشیده می‌شوند. دعّ به معنی الدفع العنیف و کشیدن و راندن با خشم است و این از باب اهانت و خشم بر جهنمیان است (ابن عاشور، ۱۵ ، ٤۳). بنابراین مشاهده می‌شود برای کلمات (راندن با خشم و شدت) کلمهٔ (دع) آمده واین مختصرتر از (الدفع العنیف) است.

﴿كَانُوا قَلِيلاً مِنَ اللَّيْلِ مَايَهْجَعُونَ﴾ (ذاریات/ ۱۷)، اندکی از شب ها را می خوابیدند. «هجع» به خوابیدن در شب می‌گویند و «هجعهٔ» به معنای النومهٔ الخفیفهٔ فی اوّل اللیل یعنی خواب سبک سر شب است. قرآن برای اینکه بگوید مومنان اول شب را خواب سبکی می‌کردند نفرموده است: ینامون قلیلا اول اللیل نومهٔ خفیفهٔ؛ بلکه لفظی را به‌کار بسته که تمام این معانی را در خود جا داده و با آیه بعد که فرموده: «و در سحرها استغفار می‌کردند» تناسب دارد.

می‌توان گفت که زبان عربی زبانی است که مفاهیم زیادی را در یک کلمه ذخیره می‌کند و این فشرده‌سازی معانی هم سبب صرفه‌جویی در زمان و هم کمتر درگیر کردن عضلات زبان و ذهن می‌شود. لذا گنجایش زبان عربی برای ارائهٔ مفاهیم قرآن بی‌بدیل است.

جایگزینی حروف معانی به‌جای جمله

حرف ندا سازه‌ای کوتاه است که جایگزین فعل و فاعل (أنادی) می‌شود و گاهی همین حرف خود نیز حذف می‌گردد و اسم منادی به‌تنهایی می‌ماند. به‌طور کلی «هرگاه کاربرد کلمه‌ای شیوع یابد، بیش از همه مختصر می‌شود و اسلوب ندا یکی از اسالیب شایع گفتار عرب‌هاست» (انیس، ۱۲۷٤، ص۲۱۲)، مثل این آیه شریفه: ﴿یا قومَنا اجیبوا داعی الله ﴾ (احقاف/ ۳۱).

نکته‌ای که ذکر آن در اینجا ضرورت دارد، این است که منادا در برخی از قرائت‌ها با توجه به سیاق جمله حذف می‌شود که در اصطلاح نحوی به آن « منادای مرخمّ» می‌گویند، مثل این آیه شریفه ﴿ونادوایم لکل یقضِ علینا ربُّک قال إنّکم مکثون﴾ (زخرف/ ۷۷). در قرائت امام علی (ع)، ابن مسعود، یحیی و الأعمش، «مالک» به صورت «مالِ» آمده است، چرا که مجرمین به خاطر سنگینی عذاب خداوند برآنان و ضعف جسمیشان، کلام خود را مختصر کرده‌اند(ابن جنی۱۹۸٦، ج۲، ص۲۵۷).

«أمّا» عنصر زبانی مختصری است که به‌جای عناصری بلندتر در جمله می‌نشیند و به امر روان‌سازی زبانی کمک شایانی می‌کند. به این آیه از قرآن کریم توجه کنید: ﴿وَأَمَّامَن جَاءکَ يَسْعَى﴾ (عبس/۸). اصلاًنچنین بوده: مهما یکن من شئٍ من جاءک یسعی. بنابراین (أما) برای سهولت و تخفیف در بیان، جانشین (مهما یکن من شئٍ) شده است که نمونه‌های آن هم در قرآن فراوان آمده است.

اسم‌هایی از قبیل «حیث»، «اذ»، «لمّا» و «اذا» از اسم‌های دائم الاضافه به جمله هستند و اگر بعد از آن‌ها تنوین بیاید تنوین عوض از جمله‌ای است که بعد از آن‌ها حذف شده است، مثل این آیه: ﴿یومئذٍ تحدّث اخبارها﴾ (زلزال/٤). «یومئذ»: أی یوم إذ زلزلت وأخرجت تحدث اخبارها (الاندلسی، بی تا، ج۸، ص۵۰۱) بنابراین تنوین در (اذ) جانشین زلزلت و اخرجت شده است.

اسم‌هایی از قبیل «کل»، «بعض»، «اجمع»، «جمیع» و« عامه» از اسم‌های دائم الاضافه به اسم ظاهرند

وگاهی مضاف‌الیه حذف می‌شود و تنوین به جای آن می¬آید، مثل این آیه: ﴿و کلّاً وَعَد اللهُ الحُسنی﴾ (حدید/۱۰). در واقع این تنوین همان نون است و نون آوایی ساده و روان است که در تلفظ کلمات سکوتی را ایجاد می‌کند که خوشایند است و با سکوت و قطع صوت، آرامشی پدید می‌آورد (سامرائی،۱۳۷٦، ص۱۱۵).

۳ـ۱ـ اصل همنشینی

اقتصاد زبانی منحصر به یک زبان خاص نیست. ترکیب آوایی تمامی زبان‌ها تحت الشعاع آن است (یاقوت، ج۱، ص۳۰۷). هدف متکلم از به‌کارگیری زبان مقتصدانه، احترام به وقت شنونده و خواننده پیام است. این از یک سوی، و از سوی دیگر فرستنده پیام بیم آن دارد که مبادا شنونده و خواننده خود را دلزده و خسته کند (غدیری، ۲۰۰۳، ص٤). اگر تعداد دفعات استفادهٔیک واژه را در میزان کوتاه شدن یا سهولت تلفظ آن ضرب کنیم، می‌توانیم به میزان قابل ملاحظه‌ای در زمان و انرژی صرفه‌جویی کنیم؛ لذا انعکاس مفهوم کامل و گسترده در قالب زبانی موجز و فشرده تأمین کنندهٔ امیال کم‌کوشانهٔ انسان در استفاده از زبان است و کار ذهن را در حفظ مطلب مدّ نظر آسان می‌کند (افتخاری،۱۳۸٤، ص٤۹). یکی از عواملی که به‌سبب همبستگی میان اجزای کلام باعث سرعت انتقال مفهوم می‌شود رابطه همنشینی میان اجزای کلام است.

رابطه همنشینی به روابط موجود میان واژه‌ها و ارتباط یک عنصر زبانی با سایر عناصر تشکیل دهندهٔ زبان گفته می‌شود و یکی از سطوح و شیوه‌های معناست. اگر به قرآن این کلام الهی نگاهی بیندازیم در خواهیم یافت که خداوند در انتقال معنا به اصل کم‌کوشی و نقش آن در حفظ، توجه ویژه‌ای کرده است، برای مثال به این آیه توجه کنید: ﴿نسواالله فأنساهم أنفسهم﴾(حشر/۱۹) یعنی خدا را فراموش کردند پس خدا در کارشان اهمال ورزید. خداوند در این آیهیک معنا را با لفظی غیر از لفظ خودش ذکر کرده است و آن به‌خاطر مصاحبتش با آن لفظ است. ذکر کردن معنای «اهمال» در اینجا با لفظ«نسیان» فقط به خاطر واقع شدن این معنا در همنشینی (نسوا) است.

بنابراین از نمونه‌های پرکاربرد جزءهای پایانی قرآن، به‌کارگیری تعابیر و واژه‌های همبسته است. واژگانی که به دلیل ارتباط و تناسب موجود در بین آن‌ها همچون اجزای یک کل با هم ارتباط دارند؛ به این صورت که چندین واژه حول محور مفهوم واحدی می‌چرخند. چنانچه در این آیه واژه‌هایی است که بین آن‌ها تناسب وجود دارد و همگی حول محور رنج و مشقت مادر در پرورش فرزند است:

﴿وَ وَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَ وَضَعَتْهُ كُرْهًا وَ حَمْلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ (احقاف/۱۵).

همنشین شدن واژگان بارداری و وضع حمل و از شیر گرفتن از یک طرف و واژگان والدین و مادر و ذریه از طرف دیگر، نوعی انسجام در بین اجزای این سخن پدید آورده است. به‌طوری‌که خداوند ابتدا توصیه می¬کند که انسان به والدین خود احترام بگذارد، سپس با ذکر ترتیب مراحل بارداری (حاملگی، وضع حمل، از شیر گرفتن) مشقت حاصل از درد و رنج فرزندداری مادر را به انسان متذکر

می‌شود، تا انسان قدر والدین را بداند و در پایان همان انسان که به مرحلهٔ پختگی در چهل سالگی رسیده است، ضمن تشکر از نعمت‌هایی که خداوند به او و والدینش عطا فرموده، از خدا می‌خواهد که ذریه‌اش نیز صالح باشند و قدر پدر و مادر را بدانند.

همنشینی و تناسب میان واژگان باعث تداعی معانی می‌شود؛ زیرا با ذکر واژه‌ای، ناخودآگاه واژه متناسب با آن به ذهن متبادر می‌گردد و ذهن به جستجوی آن می‌پردازد و هنگامی که مخاطب آن واژه متناسب را می‌شنود یا می‌بیند لذت حاصل از شنیدن یا دیدن آن دو چندان می‌شود و همین لذت سبب مانایی آن در حافظه است. یک عامل اقتصادی دیگر نیز در این آیه وجود دارد و آن، گفتن «حمله وفصاله ثلاثون شهرا» یعنی مدت بارداری تا از شیر گرفتن سی ماه است. در اینجا مرحله شیرخوردن (رضاعهٔ) ذکر نشده و نیازی هم به ذکر آن نیست؛ چرا که مدت زمان بارداری تا از شیر گرفتن به‌طور کلی و روی‌هم رفته سی ماه ذکر شده است و مخاطب خود با حساب جمع و تفریق می‌تواند آن را به دست آورد و نیازی به اطالهٔ سخن نیست. همان‌طور که در آیهٔ بالا ملاحظه شد، خداوند مرحلهٔ جنینی تا چهل سالگی را با آوردن واژگانی که با هم تناسب معنایی دارند در یک آیه ذکر کرده است.

یکی دیگر از مظاهر همنشینی، آوردن دو یا چند عبارت یا واژه است که پس از آن نیز عباراتی در توضیح عبارات پیشین می‌آید و هرکدام به یکی از آن عبارات برمی‌گردد که صنعت لف ونشر نام دارد. عبارت‌های لف و نشری عبارت‌های همبسته‌ای هستند که حکایت از وحدت اجزاء پیام دارند و همهٔ آن‌ها در یک شبکهٔ معنایی شناورند و به علت توالی‌شان روابطی منسجم میان خود برقرار می‌کنند که مخاطب را به کاوش می‌اندازد که هرکدام از آن‌ها را به اصل و معنای خود برگرداند. به این آیه بنگرید:

﴿فَأَنبَتْنَا فِيهَا حَبًّا وَ عِنَبًا وَ قَضْبًا وَ زَيْتُونًا وَ نَخْلًا وَ حَدَائِقَ غُلْبًا وَ فَاكِهَةً وَ أَبًّا مَّتَاعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ﴾ (عبس/۲۶-۳۰). دراین آیه یک سری نعمت‌ها برشمرده شده که خداوند بر روی زمین قرار داده است از جمله: دانه، انگور، سبزی، زیتون، خرما، باغ‌های انبوه، میوه و چراگاه. سپس بیان فرموده که این‌ها متاعی برای شما و چارپایانتان است و ذکر نشده که کدام برای انسان و کدام‌یک برای چارپایان، و مخاطب خود طبق قرینه هرکدام را به گزینهٔ مناسب آن ارجاع می‌دهد.

اقتصاد ترکیبی

زبان پدیده‌ای زایا و گسترده است و یکی از عواملی که در توسعهٔ آن نقش مهمی را ایفا می‌کند، ترکیب نام دارد. به این صورت که کلماتی چند، ترکیب آن‌ها از سه یا دو حرف اصلی است و یا اینکهیک کلمه متشکل از چندین کلمه است که این پدیده اشتقاق نام دارد. اشتقاق به معنای تولید برخی الفاظ از الفاظ دیگر و ارجاع آن‌ها به یک اصل که مشخص کنندهٔ منشأ و ریشه آن‌هاست. با تحقیق در سور و آیات قرآن درخواهیم یافت که انواع مختلف اشتقاق که نقش برجسته‌ای در زایایی زبان و معنا دارند، دیده می‌شود. در ذیل به تبیین هر چه بیشتر آن‌ها می‌پردازیم:

یکی از انواع اشتقاق، اشتقاق اصغر نامیده می‌شود. در این نوع اشتقاق یک ریشه، اصل است و با فرایندهای وندافزایی (پیشوند، پسوند، میان‌وند) و تغییراتی در ساختمان آن، واژه‌های جدیدی ساخته می‌شود که هر کدام دلالت خاص خود را دارند.

اقتصادی بودن آن از این جهت است که اصل کلمات به ریشهٔ واحدی ارجاع داده می‌شود و نیاز به تکاپوی بیشتر برای ساخت کلمه ندارد مانند: ﴿راضیهٔ مرضیهٔ﴾ (فجر/۲۸) وازاین دست نمونه‌ها، مثال‌ها عبارتند از: ﴿لاأعبد ما تعبدون و لا أنتم عابدون ما أعبد﴾ (کافرون/۳). دراین آیه ریشه (عبد) چهار بار تکرار شده است که در بدیع سنتی از آن به نام جناس اشتقاق یاد می‌شود (هاشمی، ۱٤۲۰، ص۳٤٥).

و یا این آیه﴿وتخشی النّاسَ واللّه أحقُّ أن تخشاه﴾ (أحزاب/۳۷) دراین آیه دو تک‌واژه « تخشی» و « تخشاه» در اوّل فقره و آخر فقره از ریشه واحدی مشتق شده‌اند.

نوع دوم اشتقاق اکبر نامیده می‌شود و آن بدین صورت است که در برخی آواها دگرگونی صورت می‌گیرد مانند: (تنهر و تقهر)(ضحی/ ۹ ، ۱۰) که هردو به معنی راندن هستند و نوعی رابطهٔ آوایی بین دو صوت که جایگزین هم شده‌اندوجوددارد.

ویا این آیه﴿ویلٌ لکلّ همزةٍ لُمَزَةٍ﴾ (همزة/۱) یعنی وای بر هر عیب‌جوی هرزه زبان. در این آیه میان «هاء» و «لام» در دو تک‌واژه « همزه» و «لمزة» ابدال صورت گرفته است.

اشتقاق نوع سوم، کبار یا نحت یا واژه‌آمیزی است (صالح،۱۹۸٦، ص۱۹٥- ۲٤٤). در این اشتقاق، واژه‌ای جدید از دو یا تعداد بیشتری واژه تراشیده می‌شود و بر معنای واژه‌های اصلی دلالت دارد مانند: «بسمل» که دلالت بر بسم الله الرحمن الرحیم دارد. «تحقیقات علمی ثابت کرده است که در زبان عربی ترکیبات زیادی وجود دارد و این زبان از ترکیب برای تکثیر معانی و ساختارها استفاده کرده و نحت یکی از اشکال ترکیب در زبان عربی است که در حروف و اسامی صورت می‌پذیرد» (سامرائی،۱۳۷٦،ص٥۲).

واژه آمیزی یک نوع کنش زبانی منحصر به فرد است؛ زیرا ابزاری است اساسی در انتقال مفاهیم از چند کلمه به یک کلمهٔ مفرد و مختصر و از قدرت فاکتورگیری بالایی برخوردار است (وغلیسی، ۱٤۲۹، ص۱٥۲). واژه آمیخته‌ها در تولید کلمات جدید و زایش زبان نقش بسزایی ایفا می‌کنند. برای مثال فعل «بعثر» در این آیه:

﴿أذا القُبورُ بُعثِرَت﴾ (انفطار/٤). زمخشری می‌گوید: این فعل از دو کلمهٔ «بعث» و «نثر» تشکیل شده و دلالت بر این دارد که مردگان علاوه بر اینکه زنده می‌شوند، پراکنده نیز می‌شوند (الشنقیطی ج٦، ۱۹۹٥، ص٦۸). به این آیه توجه کنید: ﴿قُطُوفُهَا دَانِيَةٌ﴾ (۲۳/الحاقه). قطف یک اسم ثلاثی است که از دو کلمه (قطع و لفّ) تشکیل شده است. این دو کلمه برای اختصارسازی در یک کلمه گرد آمده‌اند. بنابراین قطف به معنای قطع کردن (چیدن) و جمع کردن است (صالح،۱۹۸٦، ص١٦٥). هنگامی که به کلمه «سجیل» در آیه چهار سوره «فیل» نگاه می‌کنیم، از اقتصاد زبانی و پویایی آن بسیار متعجب می‌شویم. خداوند در این آیه می‌فرماید:

﴿ترمیهم بحجارةٍ من سجّیل﴾ (فیل/ ٤). «ابن هشام» از قول برخی از مفسرین درباره کلمه سجیل چنین می‌گوید: « سجیل» متشکل از دو کلمه فارسی است که عرب آن را به یک کلمه تبدیل کرده است. از «سَنج» به معنی «سنگ» و «جِل» که به معنی « گِل» است. پس «سجیل» سنگی است که همراه با گل باشد (۲۰۰٤، ۱، ٤۲).

شاید سبب پیدایش برخی کلمات واژه‌آمیخته آن باشد که گاهی جدا کردن دو کلمه از یکدیگر برای گوینده مشکل می‌شود و هر دو هم‌زمان وارد ذهن

می‌شوند و این امر به تداخل آن دو واژه منجر می‌گردد (عبدالتواب،۱۳٦۷، ص۳٤۱). بنابراین فرایند واژه‌آمیزی با شکستن واژگان اصلی، عبارات را کوتاه می‌کند و این خدمتی بزرگ به ساده‌سازی و محدود ساختن برونده انرژی است.

اقتصاد آوایی

گاهی برای سهولت و رهایی از سنگینی تلفظ، تغییراتی در هجاها صورت می‌گیرد، این تغییر و تحولاتی را که عرب برای سهولت در بیان به کار برده و بعدها تحت قواعد نحو نگاشته شده است، چیزی جز اقتصاد زبانی نیست. یکی از این فرایندهای مختصرسازی، «ابدال» است که با آن یک حرف به جای حرف دیگر قرار می‌گیرد و سبب خوش نشینی کلمه در گوش می‌شود، مثل این آیه شریفه:

﴿والقمراذااتّسق﴾ (انشقاق/۱۸). ریشه کلمهٔ اتسق از وسق است که در باب افتعال (اوتسقَ) می‌شود. «واو» به دلیل مجاورت «ت» و سنگینی تلفظ به «تاء» تبدیل می‌شود (اتتسق)، آنگاه دو «تاء» در کنار هم ادغام و به (اتّسق) تبدیل می‌شود. با نگاهی به قرآن کریم با نمونه‌های فراوانی از این دست مواجه می‌شویم که ذکر همه آن‌ها از حوصلهٔ این مقال خارج است.

﴿وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ (شمس/۱۰). ریشه کلمه (دسّا) دسس است که دو حرف متحرک یکسان در کنار هم ادغام شده‌اند←دسّ. سپس دسّ به باب تفعیل رفته و به ←دسّس تبدیل شده است و عرب برای سهولت تلفظ سه حرف یکسان در کنار هم (س مشدد+س) سومین را تبدیل به ی می‌کند←دسّی و در نهایت «ی» به دلیل تناسب با فتحهٔ ماقبل تبدیل به الف شده ←دسّا. بنابراین همهٔ این تغییر و تحولات برای این است که تلفظ آواها آسان‌تر شود و مسلماً گفتن دسّها به مراتب سبک‌تر و آسان‌تر از گفتن دسسسها -آوردن سه بار سین-) است و بدین‌سان فشار کمتری به اندام‌های گفتار وارد می‌شود.

﴿فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى﴾ (عبس/٦). اصل کلمهٔ تصدّی از صدد گرفته شده (أبی حیان، ۲۰۰۲، ج۸، ص٤۲۵) در تصدّی نیز همانند نمونه‌های ذکر شده، سه حرف مشترکِ « دال» در کنار هم است، سومی به (ی) تبدیل می‌شود. تصدّد←تصدّی.

تبدیل شدن یک حرف به حرف دیگر چیزی جز روان‌سازی نیست و ابدال برای گریز از ثقل و سنگینی واژگان وضع شده است. گاهی کراهت از دو یا سه حرف هم‌جنس و هم‌مخرج باعث شده که صوتی جانشین یکی از حروف مجانس شود؛ زیرا وقتی زبان آن صوت را تلفظ می‌کند، از موضع نطق رهایی نمی‌یابد؛ بلکه مدت طولانی‌تری را درنگ می‌کند تا همان صوت را دیگر بار ادا کند و این وضعیت، ذهن را به تکاپوی بیشتری وا می‌دارد. بنابراین برای کاستن از این تکاپو به روان‌سازی واژه روی آورده شده و علت انتخاب حرف (ی) جانشین حرف همجنس، این است که این واج، واجی سبک و روان است (التمیمی،۲۰۰۳، ص٦۸-۷٤). ابدال کمک شایانی به پویایی و انگیزش زبان می‌کند و نقش ویژه‌ای در زایش و شکوفایی آن دارد و غرض اصلی آن سهولت و راحتی تلفظ و اقتصاد و میانه‌روی در تلاش عضلانی است که در اثر صعوبت اصوات مجاور پدید می‌آید.

«اعلال» نیز با اسکان و انتقال حرکت و حذف باعث ایجاد سهولت و مختصرسازی واژه در قرآن می‌شود.

﴿والله اعلم بِما یُوعُون﴾: (یُوعُون) صیغهٔ مضارع مجهول جمع مذکر غایب از ریشه (وعی) است، به این شکل←یوعَیون. اگر تأملی به این فعل داشته باشیم درمی‌یابیم که این کلمه از سه بخش تشکیل شده است؛ در بخش اول دهان به صورت غنچه باز می‌شود، در بخش دوم به صورت باز و در بخش سوم هم به صورت غنچه، باز می‌شود. حرف علهٔ متحرک ما قبل مفتوح(ـَ یُ) برای سهولت در تلفظ تبدیل به الف می‌شود←یوعاون، سپس دو حرف ساکن در کنار هم قرار گرفته‌اند که یکی از آنها علّه است و برای دفع التقای ساکنین و سهولت در تلفظ و تخفیف در جهد عضلانی، حرف علهٔ ساکن حذف شده←یوعَون، در اینجا نیز ـَ روی (عین) تبدیل به ضمه شده؛ زیرا حرکت متناسب با واو ضمه است وهمهٔ این مراحل برای این است که هزینهٔ کمتری در پردازش و زمان رخ دهد و باعث روانی نطق وکلام شود و مشاهده شد که پس از پایان مراحل اعلال در هر سه بخش این کلمه، دهان به صورت غنچه است و این به مراتب آسان‌تر از تغییر دادن حالت دهان است.

«ادغام» در زبان عربی نیز سبب سهولت واژه می‌شود؛ زیرا اجتماع دو حرف مماثل در کنار یکدیگر دلچسب نیست و برای زبان که بخواهد یک حرف را تلفظ کند و بلافاصله به همان موضع تلفظ برگردد که همان حرف را جاری کرده سنگین می‌نماید؛ لذا برای رهایی از این دشواری دو حرف دریکدیگر ادغام و به صورت مشدد ادا می‌شود (سیبویه، ج٤، ص٤١٧)، و نیز این کار برای اقتصاد در فعالیت عضلانی است که در حین نطق رخ می‌دهد (غلام نبی،۱۹۸۹، ص۵۰۳). از این روست که زبان برای رهایی از سختی که باید متحمل شود راهی میانه‌تر را برگزیده تا هم ذهن و هم عضله خود زبان، هزینهٔ کمتری را برای ادای چنین کلماتی بپردازد و این از عواملی است که به ساده‌تر شدن زبان و درنتیجه توسعهٔ آن کمک می‌کند، مثل این آیه:

﴿ومایُدریکَ لَعلّه یزّکّی﴾ (عبس/ ۳)؛ (زکی) به باب تفعّل رفته←یتزکّی. سپس با فرایند ابدال (ت تبدیل به ز) شده و در هم ادغام و به «یزّکّی» تبدیل می‌شود.

از مباحث فرمالیستی آوا در اقتصاد زبانی که بگذریم، اگر نگاهی گفتمانی به سور قرآنی داشته باشیم درخواهیمیافت که آواها نقش بارزی در انتقال معنا دارند. بی مناسبت نیست برای تبیین هر چه بیشتر، بر این گفته لختی درنگ کنیم. به این آیه شریف بنگرید: ﴿لآکلون من شجرهٍ من زقّومٍ/ فمالئون منها البطون﴾ (الواقعه/۵۳-۵۲)،همانطورکه می‌دانید «زقّوم» گیاه بسیار تلخی است که به گنهکاران و مجرمان خورانده می‌شود. آواهای این کلمه در انتقال معنای آن یعنی سختی بلعیدن بسیار کمک می‌کند، چرا که مخرج تلفظ «قاف» نزدیک به ناحیه بلع است. مشدد بودن حرف «قاف» و کشیدگی حرفِ بعد از آن یعنی «واو»، بیانگر دشواری عمل خوردن است. علاوه بر آن در هنگام تلفظ «میم»، لب‌ها جمع می‌شود، که این خود بیانگر آن است که این گیاه آنقدر تلخ و بدمزه است که مجرمان از خوردن آن امتناع می‌ورزند و دهان خود را می‌بندند، ولی خداوند با خواری و ذلت این گیاه را به‌خوردِ آنان می‌دهد. هشت بار تکرار «نون» و «تنوین» در این دو آیه مؤید این مدّعاست. « نون» از حروف «أنفی» است که ذلت و خواری را بیان می‌کند و در این رابطه عرب می‌گوید: «رغمَ أنفُه» یعنی خوار و ذلیل شد (ابن منظور، ذیل ماده أنف).

و یا به این دو آیه بنگرید :﴿وأرسل علیهم طیراً أبابیل/ ترمیهم بحجارة من سجّیل﴾ (فیل/ ۳و٤)،درآیه سوم از ۱۲ حرکت ۱۰ حرکت آن فتحه است. بدیهی است که در هنگام تلفظ فتحه، دهان باز می‌شود. پس کثرت به کارگیری فتحه بیانگر آزادی پرندگان و رهایی آنان و برتریشان در جنگ با سپاه ابرهه است.

در آیه چهارم پنج حرکت از هفت حرکت، مکسور است. کسره شکست و خواری و ذلت را بیان می‌کند، و این نشان‌دهنده شکست سپاه ابرهه است. در آیه چهارم سه بار حرف « جیم» به کار رفته است، یک‌بار در «حجارة» و دوبار در «سجّیل». در آواشناسی عربی، حرف «جیم» جزء حروف مجهوره است. سنگینی این حرف در هنگام نطق و شنیدن آن، بیانگر قوت و سختی این سنگ است. ناگفته نماند تعداد «جیم‌های» به کار رفته در این ترکیب (حجارة من سجّیل) دلالت بر تعداد سنگ‌هایی دارد که هر پرنده با خود حمل می‌کرد. «ابن هشام» در کتاب «السیرة النبویّة» اینچنین آورده است: « هر پرنده‌ای سه سنگ با خود حمل می‌کرد دو سنگ با پاهای خود و یک سنگ با منقار» (ابن هشام، ۲۰۰٤، ج۱، ص٤۱). بنابراین آواها و حرکات که جزء کوچکترین واحدهای صوتی است در انتقال معنا نقش زیادی دارد.

گاهی یکی از (تاء)های فعل مضارع مخاطب بر وزن تفعل و تفاعل حذف می‌شود: ﴿فأنت له تصدّی﴾ (عبس/٦)← در اصل تتصدی است. نیز﴿فأنذرتکم ناراً تلظّی﴾ (لیل/ ١٤) در اصل «تتلظّی» بوده است. در برخی نمونه‌ها شاهد آن هستیم که اقتصاد زبانی با حذف حرف، صورت گرفته است. مثل این آیه شریفه که می‌فرماید: ﴿لمنک نطعم﴾ (٤۳/مدثر): حرف«ن» در «نک»حذف شده که در اصل لمنکن نطعم بوده است. هرگاه فعل کان مضارع مجزوم باشد و ساکنی بعد از آن نیاید و به ضمیر هم ملحق نباشد، (ن) آن جهت تخفیف در کلام حذف می‌شود.

با نگاهی به قرآن درخواهیم یافت که خداوند با حذف جزئی‌ترین واحدهای صوتی، سعی در افزایش سطح اقتصادی زبان دارد، مثلاً به این آیه از قرآن کریم بنگرید: ﴿یا قومِ لِمَ تُؤذونَنی﴾ (۵/صف): دراین جمله دو حرف حذف شده؛ (ی) متکلم در قوم و (الف) در لمَ. سهولت بیاناین آیه به مراتب بیشتر از (یا قومی لما تؤذوننی) است؛ زیرا عضلات زبان سختی کمتری را برای کشش مدّ تحمل می‌کنند و گفته شده که «مصوت کوتاه آسان‌تر از مصوت بلند است و این مربوط به بلندی و کوتاهی زمان نطق می‌شود؛ زیرا نطق مصوت کوتاه نیاز به زمان کمتری دارد و تلاش کمتری را هم می‌طلبد» (عفیفی،۱۹۹٦، ص۳٦).

نتیجه

ـ اشتقاق مقوله‌ای است که در زایایی زبان نقش مهمی ایفا می‌کند. از میان انواع اشتقاق، نحت که اشتقاق کبار نام دارد با شکستن واژگان اصلی در توسعهٔ زبان و تولید کلمات جدید، زیبایی خاصی پدید می‌آورد و از قدرت فاکتورگیری بالایی برخوردار است؛ زیرا قادرست که چندین کلمه را در یک کلمه فشرده‌سازی کند و بدین‌سان هزینه کمتری در فعالیت دستگاه آوایی دارد. همان‌گونه که انواع دیگر اشتقاق با مراجعه به یک اصل یا معنای واحد سعی در سهولت و کاهش برون‌ده انرژی دارد.

ـ جانشینی و همنشینی یکی دیگر از فرایندهایی است که در زبان عربی کاربرد زیادی دارد؛ به‌طوری‌که یک کلمه قدرت ذخیره‌سازی معانی زیادی را در دل

خود دارد، بدین‌سان که به جای یک کلمه، کلمه‌ای دیگر به‌کار می‌رود و یا کلماتی با همنشین شدن با کلمات دیگر معانی خاصی را حمل می‌کنند و این فشرده‌سازی معانی، سبب صرفه‌جویی در زمان و کمتر درگیر کردن عضلات زبان و ذهن می‌شود.

یکی دیگر از نمونه‌هایی که برای ایجاد سهولت در زبان و میانه‌روی در تلاش عضلانی ایجاد می‌شود، کم‌کوشی آوایی است و شامل ادغام واعلال وابدال است که در حین نطق رخ می‌دهد و آواهای مشکل که نیاز به فعالیت عضلانی بیشتر دارند به آواهای آسان تبدیل و یا حذف می‌شوند. آواهای کوتاه نیز در انتقال مفاهیم نقش بسزایی دارند؛ طوری‌که یک واحد صوتی کوچک مثل کسره می‌تواند بیانگر شکست و خواری و ذلت باشد.

– مقولهٔ حذف بیشترین کاربرد را در زبان قرآن دارد و این حذف برای پرهیز از تکرار و اختصارسازی کلام به‌کار می‌رود. به این صورت که وقتی قرینه‌ای در جمله باشد، چه لفظی وچه معنایی یا عقلی عنصر حذف شده در حکم مذکور است و این حذف بار معنایی ملفوظ را افزایش و تلاش اندام‌هایی را که در کار سخن‌گویی دخیل هستند، کاهش می‌دهد و روند انتقال پیام را تسریع می‌بخشد و در نهایت حفظ و به حافظه‌سپاری آن تندتر انجام می‌گیرد و از آنجایی که در جامعهٔ جاهلی بی‌سوادی و کتابت نکردن رواج داشته، حذف‌های فراوانی صورت گرفته است، تا کلام مختصر و آهنگین شود و کلام آهنگین در گوش و جان خوش‌نشین‌تر است.

– همه نمونه‌های کم‌کوشی‌های زبانی، سبب می‌شود تا مخاطب خسته و دلزده نشود و پردازش اطلاعات درحافظهٔ وی تسریع گردد؛ زیرا مخاطب به کاوش ذهنی واداشته می‌شود که به دنبال عنصر حذف شده و جانشین و همنشین برود و ذهن او به این صورت پویا می‌شود و هنگامی که ذهن پویا شد، خروج اطلاعات از ذهنش به سختی صورت می‌پذیرد؛ چرا که ذهن فعال اطلاعات را سریع تثبیت می‌کند. در همه مواضع اقتصاد زبان، کم‌کوشی‌ها باعث می‌شود مخاطب سختی کمتری را در ادای کلمات تحمل‌کند و بهای اندکی بپردازد و در عوض کلامی گرانمایه دریافت کند.

منابع

۱. *قران کریم*.

۲. ابن جنی (۱۹۹٦)، *المحتسب فی تبیین وجوه شواذ القراءات و الإیضاح عنها*، تحقیق: علی ناصف النجدی، استانبول: طبع دار سزگین.

۳. ابن مالک (۱۹۹۰م)، *شرح التسهیل*، تحقیق: د. عبدالرحمن السید، هجر للطباعة و النشر، الطبعة الأولی.

٤. ابن منظور، محمدبن مکرم (۲۰۰۸)، *لسان‌العرب*،بیروت: دارالمعارف.

۵. ابن عاشور، محمد الطاهر (بی¬تا)، *التحریر والتنویر*، نرم افزار مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم انسانی.

٦. ابن هشام، ابومحمد عبد الملک (۲۰۰٤م)، *السیرة النبویّة*، تعلیّق:عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دار الکتّاب العربی، الطبعة الأولی.

۷. ابوعمرو ، شهاب‌الدین(۲۰۰۵)،*القاموس المنجد*، مراجعة و تصحیح؛یوسف البقاعی. بیروت: دارالفکر.

۸. ابوالسعود، محمدبن محمد(بی‌تا)، *إرشاد العقل السلیم*، القاهرة: دارالمصحف.

۹. اثیر الدین الأندلسی ، أبو عبد الله محمد بن یوسف (۲۰۰۲)، *تفسیر بحرالمحیط*، بیروت: دارإحیار التراث العربی.
۱۰. أنیس، ابراهیم (۱۳۷٤)، *آواشناسی زبان عربی*. مترجمان؛ ابوالفضل علامی و صفر سپیدرو، واحد مطالعات و تحقیقات اسلامی سازمان اوقاف و امورخیریه، انتشارات اسوه.
۱۱. بدیدة،یوسف (۲۰۰۹)، *بلاغة الایجاز فی الشعریة العربیة*، مذکرة مقدمه لنیل درجة الماجستیر، الجمهوریة الجزائریة، جامعة الحاج لخضر.
۱۲. ـ البستانی، فؤاد أفرام (۱۹۹۸)، *المجانی الحدیثه*، دارالفقه للطباعة والنشر.
۱۳. التمیمی، صبیح (۲۰۰۳)، *دراسات لغویه فی تراثنا القدیم(صوت، صرف، نحو، دلالة، معاجم، مناهج بحث)*، عمان: دار مجدلاوی.
۱٤. جادالکریم، عبدالله (۲۰۰٦)، *الاختصار سمة العربیة*، القاهرة: مکتبة الاداب.
۱۵. الجاحظ، ابوعثمان عمروبن بحر (۱۹٦۵م)، *الحیوان*، تحقیق و شرح: عبدالسلام محمد هارون، القاهرة: منشورات مصطفی البابی الحلبی، الطبعة الثانیة.
۱٦. ـ جرجانی ، عبدالقاهر (۲۰۰٤)، *دلائل الإعجاز*. ط۵ . القاهره: مکتبة الخانجی.
۱۷. داد، سیما (۱۳۸۲)، *فرهنگ اصطلاحات ادبی*، تهران: انتشارات مروارید.
۱۸. سامرائی، ابراهیم (۱۳۷٦)، *زبانشناسی تطبیقی*. مترجم؛ سید حسین سیدی. مشهد: موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه فردوسی.
۱۹. سیبویه (۱۹۸۸)، *الکتاب*، القاهرة: الطبعة الثالثة، مکتبة الخانجی.
۲۰. الشنقیطی، محمد الامین (۱۹۹۵)، *أضواء البیان فی ایضاح القران بالقران*. بیروت: دارالفکر.
۲۱. صالح، صبحی (۱۹۸٦)، *دراسات فی فقه اللغة*، ط۹، بیروت: نشر ادب الحوزه.
۲۲. ظبیان، نشأة محمدرضا (۱۹۹۷)، *علوم اللغة العربیة فی الآیات والمعجزات(علم اصوات اللسان العربی)*. بیروت: دار ابن حزم.
۲۳. عبدالتواب، رمضان (۱۳٦۷)، مترجم؛ حمیدرضا شیخی، *مباحثی در فقه اللغه و زبانشناسی*، مشهد: معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی.
۲٤. عفیفی، احمد(۱۹۹٦)، *ظاهرة التخفیف فی النحو العربی*، ط۱.بیروت: الدار المصریة اللبنانیة.
۲۵. غلام نبی، انجب (۱۹۸۹)، *الاعلال والابدال والادغام فی ضوء القراءات القرانیة واللهجات العربیه*. مکة: رساله مقدمه لنیل درجة الدکتوراة الفلسفه فی اللغة العربیة،کلیة التربیة للبنات.
۲٦. غدیری، وردة(۲۰۰۳)، *سمات الاقتصاد اللغوی فی العربیة*، رسالة مقدمه لنیل درجة الماجستیر فی اللغویات، جامعة الحاج لخضر.
۲۷. قباوة، فخر الدین (۲۰۰۱)، *الاقتصاد اللغوی فی صیاغة المفرد*، ط۱.القاهرة: الشرکة المصریة العالمیة للنشر ـ لونجمان.
۲۸. یاقوت، سلیمان (۱۹۹۵)، *علم الجمال اللغوی المعانی، البیان، البدیع*. الاسکندریة: دار المعرفة الجامعیة.

منابع فارسی

۲۹. هاشمی، احمد (۱٤۲۰هـ)، *جواهر البلاغة*، قم: انتشارات ذوی القربی.
۳۰. هویدا، علیرضا (۱۳۷۸)، *آمار و روش های کمی در کتابداری و اطلاع رسانی*. تهران: سلسله

انتشارات سمت، شماره ۳۳۵؛ مجموعهٔ کتابداری، شماره ۹.

مجلات

۳۱. افتخاری، سید اسماعیل (بهار ۱۳۸٤)، «*نقش کم‌کوشی زبانی در پیدایش فارسی محاوره*». فصلنامه پژوهشهای ادبی، ش۷.

۳۲. باطنی، محمد رضا (۱۳۸۵)، *اهمیت استنباط در درک زبان*، روزنامه اطلاعات، ۲٤ بهمن.

۳۳. رحیمیان، جلال و اسماعیل رهبر (بهار ۱۳۸۵)، «*تأثیر ایجاز و اختصار در خواندن و درک مطلب در زبان فارسی*»،مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز، دوره ۲۳، شماره اول.

۳٤. غفاری، مهبد (۱۳۸۲)، «*حذف واژگانی به لحاظ معنایی در زبان فارسی*»، مجله آموزش زبان وادب فارسی، سال هفدهم. قلی‌زاده، حیدر (۱۳۷۹)، «مفعول مطلق و معادل ساختاری آن»، بینات قم، سال هفتم، ش۲٦.

۳۵. وغلیسی،یوسف (ذوالقعده ۱٤۲۹)، «*الاشکال الجدیده للنحت و دورها فی التنمیهٔ اللغویهٔ المعاصر*». مجلهٔ اللغهٔ العربیهٔ الاردنی، العدد ۷٤، صص ۱٥٤ـ۱۷۰.

۳٦. الیاسری، عبدالکاظم محسن(بی‌تا)، *أسلوب الحذف فی أمالی المرتضی دراسهٔ نحویهٔ دلالیهٔ*، جامعهٔ الکوفهٔ: کلیهٔ التربیهٔ للبنات.

منابع اینترنتی

۳۷. طباطبایی، سیدمحمد حسین، (بی‌تا). *تفسیر المیزان*، سایت: http.//www.tebyan.net

۳۸. *النجار زغلول والسماء ذات الرجع*. به نقل از سایت:

39. http://www.nooran.org/O/20/20-5.htm

40. https://rasekhoon.net/article/print/

دوفصلنامه علمی- پژوهشی پژوهش‌های زبانشناختی قرآن
سال پنجم، شماره اول، شماره پیاپی (۹) بهار و تابستان ۱۳۹۵
تاریخ دریافت: ۹۴/۱۲/۰۴ تاریخ پذیرش: ۹۵/۰۶/۱۴
صص: ۱۲۰-۱۰۵

جمله‌های منفی اسمیه و دلالت‌های معنایی آن‌ها در قرآن کریم

صحبت اله حسنوند*
hasan.vand@yahoo.com
استادیار دانشکده اهل البیت (ع)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

چکیده

در کنار درک روابط نحوی میان اجزای کلام، تلاش برای فهم معنا نیز می‌تواند کارکردهای معناشناسی ساختارهای نحوی را به خوبی نشان بدهد. در قرآن کریم آیات متعددی با ساختارهای تعبیری و نحوی مشابه و نزدیک به هم دیده می‌شود، که ممکن است مخاطب را به این تلقی برساند که تفاوت چندانی در دلالت‌های معنایی این دسته از آیات نیست. کاربرد حالت‌های گوناگون نفی در جمله‌های اسمیه همراه با «لیس»، «حروف شبیه به لیس» و «لا نفی جنس» از جمله این ساختارها و تعبیرات است که با وجود شباهت ظاهری دلالت‌های معنایی متفاوتی دارند. پژوهش حاضر با رویکردی تحلیلی و تطبیقی در بافت و سیاق آیاتی که این ادات در آن‌ها به کار رفته است، نشان می‌دهد که اختلاف این ساختارهای نحوی، صِرفِ تغییر و تفنن در تعبیر نبوده؛ بلکه هر یک از آن‌ها برای بیان معنای هدفمندی هستند.

واژه‌های کلیدی

ادات نفی، جمله‌های اسمیه، دلالت معنایی، قرآن.

*نویسنده مسئول

مقدمه

هدف نحو عربی صرفاً شناخت مواضع درست و خطا در تعیین حرکت آخر کلمه‌ها و چینش نظام‌مند آن‌ها نیست؛ اگر چه پژوهش در آثار نحویان متأخّر این نکته را به وضوح بیان می‌کند که غرض از مباحث، اصول و قواعد نحوی، شناخت کلام درست از کلام نادرست است (نک: الصبان، بی تا، ج۱،ص ١٦؛ الخضری، ۱۹۲۹، ج۱، ۱۱؛ الأزهری، بی تا، ح۱،ص ١٤).

این در حالی است که بسیاری از علمای قدیم و صاحب‌نظران معاصر به موضوع اهمیّت و جایگاه نحو در تفسیر دلالت‌های متن پرداخته‌اند و بر ضرورت استناد به اصول نحوی در کشف و تبیین ویژگی اسلوب‌های گوناگون زبانی تأکید دارند.

سیبویه در غالب آراء و دیدگاه‌های نحوی‌اش آشکارا از کارکردهای معنایی ساختارهای گوناگون نحوی سخن می‌گوید. برای مثال در باب فاعل و در تبیین علّت تقدیم هریک از فاعل و مفعول بر دیگری می‌گوید: «آنان (عرب) بخشی از کلام را که اهمیت داشته و به آن توجه دارند، مقدّم می‌کنند» (سیبویه، ۱۹۸۸، ج۱، ص٣٤). بر این اساس سیبویه جمله(الف): ضرب زیدٌ عمراً و جمله(ب): ضرب عمراً زیدٌ، را از نظر معنا و نوع دلالت تفاوت قائل می‌شود. در جمله(الف) کانون توجه و تأکید کلام متوجه فاعل است اما در جمله (ب)، این تأکید معطوف به مفعول جمله است.

نگاهی گذرا به آثار عبدالقاهر جرجانی نیز این نکته را تأیید می‌کند، که او همچون سیبویه در تفسیر و تبیین اسلوب‌های متفاوت نحوی اهتمام و توانمندی علمی ویژه‌ای داشته است. این نبوغ، او را به طرح و بیان نظریه معروفش با نام نظم رهنمون کرد. اساس این نظریه بر تبیین معانی ساختارهای نحوی و اختلاف دلالت‌های معنایی آن‌ها، مبتنی است.

زبان در نگاه عبدالقاهر« مجموعه‌ای از روابط است که در آن، واج‌ها و کلمات تنها شکل‌بندی و پیکربندی معانی هستند» (جرجانی، ١٩٨٤، ص ٥٥)، و به اعتقاد او تغییر در ساختارهای نحوی سبب اختلاف جمله‌ها می‌شود نه تغییر الفاظ و واژگان؛ مثلا نمی‌توانیم بگوییم دو جمله « رأیت الأسد» و «لقیت الأسد» معنا یا نظم متفاوتی دارند؛ اما در دو جمله « إنّ زیدا کالأسد» و « کأنّ زیدا الأسد» معنی تغییر کرده است (جرجانی، ١٩٤٨، ص٢٦٥).

ابن جنی نیز به اهمیت معنی و دلالت‌های واژگان و ساختارهای نحوی تأکید دارد. به اعتقاد او « زبان مجموعه‌ای از اصوات است که هر قومی با آن‌ها اغراض خود را بیان می‌کند» (ابن جنی، ۱۹۵۲، ج۱، ص۳۳).

در این تعریف، مقصود از اغراض همان معانیا دلالت‌هایی است که متکلّم، آن‌ها را به شنونده انتقال می‌دهد و بر این اساس زبان دو بخش دارد: بخش مادی و شنیداریا مرئی و بخش دوّم، ادراکی و معنوی. این دو بخش هریک بر دیگری تأثیر گذاشته است و یا از آن متأثر می‌شود.

اگر ساختارها و ترکیب‌های نحوی در کنار اسلوب و دلالت‌های معنایی تحلیل نشوند، اهمیّت و ارزش بیانی آن‌ها نادیده گرفته می‌شود. زیرا شباهت ظاهری این ساختارها ممکن است این تلقّی را در ذهن مخاطب ایجاد کند که تفاوتی میان دلالت‌های معنایی آن‌ها نیست؛ در حالی که تشابه ظاهری برخی

از ساختارهای نحوی، به معنای دلالت آن‌ها بر معنای مشابه نیست؛ بلکه گزینش و انتخاب هریک از این ساختارها وتعبیرها به اسلوب‌ها و شیوه‌های بیانی خاصّی اشاره دارد، که غایت و غرضشان متفاوت است. «نه واژگان و نه ساختارهای نحوی هیچ کدام به تنهایی برای نشان‌دادن ویژگی‌های دقیق و درست اسلوب‌های بیانی در متون کافی نیستند؛ بلکه در کنار این عناصر باید علّت گزینش و اختیار مفردات و ساختارها که مرتبط با اسلوب متن است، نیز تحلیل شود» (عبد اللطیف، ۲۰۰۰، ص۱۷۳).

بنابراین «محدودکردن غایت نحو در پرداختن به احوال و احکام مربوط به آخر کلمه‌ها سبب می‌شود تا از حوزه‌ی گسترده نگاه‌های نحوی کاسته شود و این علم از مسیر حقیقی‌اش منحرف شده و بسیاری از احکامی که در رموز، اسرار تألیف و نظم کلام است، نادیده گرفته شود» (مصطفی، ۱۹۵۹، ص۲). از این رو دیدگاه محدودگرایانهٔ متأخران به نحو، نیازمند بازنگری و تصحیح است تا هدف حقیقی اصول و ضوابط آن تبیین شود.

در قرآن کریم که گونه‌ای خاصّ و ممتاز از کلام عربی است، تعبیرها و عبارت‌های ظاهراً مشابه‌ای در مواقع متعددی دیده می‌شود. دقت و تأمّل در معنا و سیاق این عبارت‌ها به روشنی نشان می‌دهد که هر یک از این تعبیرها بر معنای خاصّی دلالت دارد. به بیان دیگر تعدد وجوه و ساختارهای نحوی که در آیات قرآن به فراوانی مشاهده می‌شود، به این معنا نیست که این ساختارهای متفاوت مدلول‌های معنایی یکسانی دارند؛ بلکه هر ساختاری دلالت معنایی ویژه‌ای دارد و بازگشت از یک تعبیر به تعبیر دیگر مستلزم بازگشت از یک معنا به معنای دیگر است. این ویژگی تعبیرهای قرآن « یکی از مهم‌ترین نکاتی است که زبان‌شناسی شناختی بر آن تأکید دارد.] در قرآن[هر تعبیری بر مفهوم‌سازی خاصّی مبتنی‌شده است. می‌توانیم از یک موقعیت، تعبیرهای زبانی گوناگونی داشته باشیم. این تعبیرها، هرچند یک موقعیت را نشان می‌دهند، تفاوت‌های مهمی دارند» (قائمی نیا، ۱۳۹۰، ص ۱۲۹). تردیدی نیست که استنباط و استخراج ویژگی‌ها و دلالت‌های معنایی در تعبیرهای متفاوت قرآن، مستلزم آشنایی با روح زبان عربی، فهم معانی و تفاوت‌های کاربردی در ساختارهای نحوی این زبان است. نظر به اهمیت این موضوع در بیان اعراب و تفسیر قرآن، نباید کلام وحی را بر شیوه و معنایی که خلاف کاربرد آن در زبان است، حمل کرد (المجایدهٔ، ۲۰۰۹، ص۱۰۳).

جمله‌های منفی اسمیه در بسیاری از آیات قرآن در قالب ساختارهای نحوی متفاوت دیده می‌شوند. استفاده از «لیس»، «حروف شبیه به لیس» و «لانفی جنس» نمونه‌های رایج نفی در آیات متعددی است که هریک دلالت‌های معنایی متفاوت دارند. نگاهی گذرا به آیات ذیل:

«فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللّهُ» (محمد:۱۹)؛ (پس بدان که معبودی جز «اللّه» نیست)./ «وَ مَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللّهُ» (آل عمران:٦٢)؛ (و هیچ معبودی، جز خداوند یگانه نیست)./ «قُل لَّسْتُ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ» (أنعام:٦٦)؛ (بگو: من مسئول (ایمان‌آوردن) شما نیستم!). / «وَ مَا أَنَا عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ» (یونس:۱۰۸)؛ (و من مأمور (به اجبار) شما نیستم!). / «وَ مَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ» (احقاف:۹)؛ (و جز بیم‌دهنده آشکاری نیستم). / «إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ» (شعراء:۱۱۵)؛ (من تنها انذارکننده‌ای آشکارم). ودیگر نمونه‌های مشابه این سؤالات را مطرح می‌کند: چرا

ادات نفی در این آیات متفاوت است؟ آیا اختلاف تعبیری این آیات و دیگر آیات مشابه، سبب تغییر در دلالت عبارت می‌شودیا صرفاً برای تفنن در تعبیر است؟ وجوه نحوی متفاوت در این قبیل آیات چه رابطه‌ای با معنا دارد؟

در این پژوهش به روش کتابخانه‌ای و با رویکردی تحلیلی- تطبیقی، نخست با استناد به آثار و آراء نحویان، کارکردهای نحوی هریک از ادات نفی در جملات اسمیه تحلیل و واکاوی شد، سپس تفاوت دلالت‌های معنایی این ادات در بسیاری از آیات قرآن تحلیل شد تا پاسخ سؤالات مطرح شده روشن شود.

در زمینه قرآن کریم پژوهش‌های زیادی انجام شده است، که هر کدام به جنبه‌ای از موضوعات و مباحث مرتبط با آن می‌پردازند. پژوهش حاضر به تحقیقاتی که در حوزه زبان‌شناسی قرآن صورت گرفته است، مربوط می‌شود؛ اما در ارتباط با موضوع آن، مقاله یا کتابی نوشته نشده است. از جمله پژوهش‌هایی که در ساختارهای نحوی قرآن انجام شده است، می‌توان به نمونه‌های ذیل اشاره کرد: کتاب « علاقة الظواهر النحویة بالقرآن»(محمد احمد خضیر،۲۰۰۱)؛ مؤلف در این کتاب رابطه ترتیب، زیادت و حذف با دلالت معنایی آیات در قرآن کریم را بررسی می‌کند. کتاب «النحو و الدلالة» (محمد حماسه عبد اللطیف، ۲۰۰۰)؛ نویسنده در این کتاب رابطه معنا با اصول و ساختارهای نحو عربی را تحلیل می‌کند. مقاله «نقش و کارکرد علم سیاق و دانش لغت در بازنگری آیات متشابه لفظی» (زهرا محققیان و اعظم پرچم، ۱۳۹۳)؛ نویسندگان در این مقاله براساس کارکرد انواع سیاق و بهره‌گیری از علم لغت آیات متشابه لفظی را بررسی کرده‌اند. مقاله« الدور الوظیفی ل«لیس و لایکون» (محمد ابراهیم خلیفه شوشتری و زهراء خدائی،۱۳۹۱)؛ نویسندگان در این مقاله انواع گوناگون این دو فعل را در جمله‌های عربی تحلیل کرده‌اند.

کارکرد نحوی ادات نفی در جمله‌های اسمیه

«لیس» از جمله کلمه‌هایی است که بسامد آن در متون عربی به ویژه قرآن فراوان است. برخلاف نظر کسانی چون ابن السراج، ابی علی الفارسی و ابوبکر بن شقیر که «لیس» را حرف می‌دانند، این کلمه نزد جمهور نحویان فعل ماضی غیر متصرف است (ابن هشام، ۱۹۷۹، ص۳۸۷). در زبان عربی«لیس، کلمه نفی و فعل ماضی است. اصل آن(لَیِسَ) است همانند (فَرِحَ). عین الفعل آن به قصد تخفیف ساکن شده است. و یا اینکه اصل آن (لا أیسَ) بوده که همزه حذف شده و لام به یاء چسبیده است. زیرا در سخن آنان (عرب) چنین آمده است: إئتنی من حیث أیس و لیس أی من حیث هو ولا هو. و یا اینکه أیس به معنی موجود و لا أیس به معنی لا موجود» (فیروزآبادی، ۲۰۰۵، ص٥٧٤؛ فخر رازی، ١٤٢٠، ج٥، ص۲۱۲). همچنین در لسان العرب آمده است: «أیس کلمة قد أمیتت إلا إنّ الخلیل ذکر أنّ العرب تقول جیء به من حیث هو فی حال الکینونة والوجود وقال إنّ معنی (لاأیس) أی لا وجد» (ابن منظور، ١٤١٤، ج۷، ص۳۱۷).

«لیس» همانند دیگر نواسخ بر مبتدا وخبر وارد می‌شود و مبتدا را با نام اسم مرفوع وخبر را منصوب می‌کند. برخی از نحویان بر این عقیده‌اند که «لیس» صرفاً برای نفی حال به کار می رود. (ابن یعیش، بی تا، ج۷، ص ۱۱۲)؛ ولی درست این است که اگر

«لیس» به‌طور مطلق و بدون هیچ قرینه‌ای به کار رود، بر زمان حال دلالت دارد اما اگر همراه قرینه باشد، در زمان‌های ماضی و مستقبل نیز به کار می‌رود. لذا در عبارت (لیسَ خَلَقَ اللهُ مثلَه) برای زمان ماضی و در آیه «وَ لَا تَيَمَّمُواْ الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ وَلَسْتُم بِآخِذِيهِ إِلَّا أَن تُغْمِضُواْ فِيهِ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ» (بقرة:٢٦٧)؛ (و برای انفاق، به سراغ قسمت‌های ناپاک نروید در حالی که خود شما، (به‌هنگام پذیرش اموال،) حاضر نیستید آن‌ها را بپذیرید؛ مگر از روی چشم‌پوشی و کراهت! و بدانید خداوند، بی‌نیاز و شایسته ستایش است.) و نیز در آیه «أَلَا يَوْمَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفًا عَنْهُمْ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُواْ بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ» (هود:٨)؛ (آگاه باشید، آن روز که (عذاب) به سراغشان آید، از آن‌ها بازگردانده نخواهد شد؛ (و هیچ قدرتی مانع آن نخواهد بود) و آنچه را مسخره می‌کردند، دامانشان را می‌گیرد!)، (لیس) در معنای مستقبل به‌کاررفته است (صبان، بی تا، ج۱، ص۲۲۷ ؛ أشمونی، بی تا، ج۱، ص۲۲۷).

«ما» نفی نیز همانند «لیس» بر جمله اسمیه وارد می‌شود و مبتدا را با نام اسم مرفوع و خبر را منصوب می‌کند. اعمال «ما» در میان لهجه‌های عربی مختصّ اهل حجاز، نجد و تهامه است؛ اما در لهجه بنی تمیم این حرف عامل نیست (ابن هشام، ۱۹۷۹، ص۳۹۹). در آیاتی از قرآن که شروط عمل «ما» وجود داشته، اعمال شده است: «وَ قُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا» (یوسف:۳۱)؛ (و گفتند: «منزّه است خدا! این بشر نیست.)

مقدم نشدن خبر و معمول خبر (در صورتی‌که ظرف یا جار و مجرور نباشد) بر اسم، نقض نشدن خبر با «إلّا» و نبودن «إن زائده» بعد از «ما» شروط عمل این حرف است (ابن عقیل، ١٤١٦، ج۱، ص۳۰۳). در قرآن غالب آیاتی که با «ما» منفی شده‌اند، خبر با «إلّا» نقض شده است که در دلالت معنایی این دسته از آیات و تفاوت کاربرد آن‌ها با دیگر ساختارهای مشابه بحث خواهد شد.

برخی از نحویان معتقدند که «ما» همانند «لیس»، نفی را مختصّ به حال می‌کند (ابن یعیش، بی تا، ج۱، صص۱۰۸-۱۰۹؛ مبرد، ١٩٨٦، ج٤، ص ١٨٨). اما درست این است که همانند «لیس» اگر به طور مطلق به کار رود، بر معنای حال دلالت دارد و چنانچه مقیّد باشد برحسب قید به زمان خاصّی تعلّق می‌گیرد، همانند آیه «وَمَا هُم بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ» (بقره:١٦٧)؛ (و هرگز از آتش (دوزخ) خارج نخواهند شد.) و آیه «وَ مَا هُمْ عَنهُ بِغَائِبِينَ» (انفطار:١٦)؛ (و آنان هرگز از آن غایب و دور نیستند!) زمان جمله در این آیات مختصّ آینده است (استرآبادی، ۱۳۱۰، ج۱، ص۲۹۱؛ سیوطی، ۱۳۲۷، ج۱، ص۱۲۳).

«إن» نافیه نیز از دیگر حروفی است که در جمله‌های منفی به‌کار می‌رود. این حرف در مواقعی بر جمله‌های اسمیه وارد شده است، مانند آیه «إِنِ الْكَافِرُونَ إِلَّا فِي غُرُورٍ» (ملک:۲۰)؛ (ولی کافران تنها گرفتار فریبند) و مواقعی دیگر در جمله‌های فعلیه آمده است، مانند آیه «وَلَيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا الْحُسْنَىٰ» (توبة:١٠٧)؛ (آن‌ها سوگند یاد می‌کنند که: «جز نیکی (و خدمت)، نظری نداشته‌ایم!).

اعمال «إن» در جمله‌های اسمیه محلّ اختلاف نحویان است. بیشتر نحویان مدرسه بصره، سیبویه و فراء اعمال نشدن این حرف را میپذیرند. در مقابل مدرسه نحوی کوفه بهجز فراء و برخی از بصریها نظیر مبرد، ابی‌علی فارسی و ابی‌بکر بن سراج معتقدند

که «إن» همانند «لیس» مبتدا را با نام اسم مرفوع وخبر را منصوب می‌کند (ابن عقیل، ١٤١٦، ج۱، ص۳۱۷).

همانند «ما»، حفظ ترتیب،یعنی؛ تقدیم نشدن خبر و معمول خبر(در صورتی که شبه جمله نباشد) و نقض نشدن خبر با «إلّا»، شروط اعمال «إن» در جمله‌های اسمیه است. در قرآن همه جایگاه‌هایی که«إن» به کار رفته است، به‌علت نداشتن شرایط مذکور اعمال نشده است. ترکیب این حرف با «إلّا» که از انواع شیوه‌های حصر در زبان عربی است، حالت غالب کاربرد آن در کلام وحی است که به‌طور مفصل پیرامون دلالت معنایی و تفاوت آن با دیگر ساختارهای نفی بحث خواهد شد.

دیگر از حروفی که سبب نفی جمله‌های اسمیه می‌شود «لا» نفی است. این حرف گاهی به معنای نفی جنس است که در این صورت عمل آن شبیه «إنَّ» است؛ همانندآیه «قَالَ لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ» (یوسف:۹۲)؛ ((یوسف) گفت: «امروز ملامت و توبیخی بر شما نیست!). شرط عمل در «لا نفی جنس» این است که آشکار در نفی جنس باشد. به بیان دیگر دارای معنای استغراق و شمول نفی در همه افراد یک جنس باشد. نکره بودن اسم و خبر و نبود فاصله میان «لا» و اسم، از دیگر شروط اعمال آن محسوب می‌شود (ابن عقیل، ١٤١٦، ج۲، ص۵).

نوع دیگر از «لا» در جمله‌های اسمیه به کار می‌رود و عمل نحوی آن همانند «لیسَ» است. همانطور که در مباحث بعدی به طور مفصل بیان می‌شود، این نوع از «لا» از نظر معنایی ممکن است بر نفی واحد و یا بر نفی عموم دلالت داشته باشد و شروط عمل آن، نکره بودن اسم و خبر، مقدم نشدن خبر بر اسم و نقض نشدن خبر با «إلّا» است (ابن عقیل، ١٤١٦؛ ج۲، ص۳۱٦).

تفاوت دلالت‌های معنایی ادات نفی در جمله‌های اسمیّه

بدون شک هر زبانی منطق و نظام خاصّی دارد که گویندگان آن زبان خود را ملزم به رعایت آن می‌دانند؛ زیرا این امر، کاربران زبان را در یک جغرافیای زبانی برای درک و فهم مقصود همدیگریاری می‌کند. این منطق زبانی بیش از هرعاملی دیگر با فکر و اندیشه اهل آن زبان رابطه مستقیم دارد و از زبانی به زبان دیگر متفاوت است؛ به‌گونه‌ای که سبب استقلال و هویت بخشی هر زبان و تفاوت آن با دیگر زبان‌ها می‌شود. بر این اساس «اسلوب‌ها و تعبیرهای یک زبان را باید در پرتو منطق حاکم بر آن و نیز با توجه به عوامل روانی و فرامتنی که گوینده و شنونده هنگام تعامل با یکدیگر متأثر از آن‌ها بوده‌اند، تفسیر و تبیین کرد» (انیس، ١٩٧٦، ص۱۷٦).

از جمله مباحثی که در حوزه زبان‌شناسی تحلیل می‌شود، عبارت‌ها و تعبیرهای متفاوتی است که برای نشان دادن موقعیت یکسانی به‌کار رفته‌اند، به عبارت دیگر در مواقع متعددی با جمله‌ها و ساختارهای متفاوت زبانی برای بیان شرایط و موقعیت یکسان مواجه می‌شویم. این ساختارهای متفاوت هرچند که برای تبیین موقعیت واحدی بکار رفته‌اند؛ ولی دلالت‌ها و معانی متفاوت دارند.

در قرآن کریم نیز درمواقع زیادی با آیاتی مواجه می‌شویم که با ساختارهای متفاوت برای ترسیم موقعیت یکسانی به‌کار رفته‌اند، که بدون شکّ دلالت‌ها و معانی آن‌ها نمی‌تواند مشابه باشد. ساختارهای منفی در جمله‌های اسمیه که مکرراً در قرآن به کار رفته‌اند، بر اساس منطق حاکم بر زبان

عربی دلالت‌ها و مواضع کاربردی متفاوت دارند که در این بخش از پژوهش تحلیل و مقایسه تطبیقی می‌شوند.

تفاوت«لیس» و «ما»

همان‌طور که در مباحث پیشین اشاره شد، اگر چه این دو کلمه با کارکرد نحوی و معنایی مشابهای در کلام عربی و قرآن به‌کار رفته‌اند؛ اما وجوه اختلاف زیادی میان آن‌ها وجود دارد. تحلیل آیاتی که این دو کلمه در آن‌ها به‌کار رفته است به روشنی نشان می‌دهد که نفی با «ما» تأکید و قوّت بیشتری از نفی با «لیس» دارد. در تأیید این مطلب می‌توان به دلایل ذیل استناد کرد:

الف–در ٤١ آیه از قرآن، اسم «لیس» به‌صورت نکره است و در هیچیک از این‌ها با «مِن» زائده که بر استغراق و تأکید نفی دلالت دارد، بهکار نرفته است. در حالی‌که اسم «ما» در ۹۱ آیه، نکره بوده و در همه اینها همراه «مِن» به‌کار رفته است:

«لَیْسَ لَهُم مِّن دُونِهِ وَلِیٌّ وَلَا شَفِیعٌ» (انعام:۵۱)؛ (یاور و سرپرست و شفاعت‌کننده‌ای جز او [خدا] ندارند)./ «لَیْسَ لَهُ مِن دُونِ اللَّهِ وَلِیٌّ وَلَا شَفِیعٌ» (انعام:۷۰)؛ (جز خدا، نه یاوری دارند، و نه شفاعت‌کننده‌ای)./ «وَلَیْسَ لَهُ مِن دُونِهِ أَوْلِیَاءُ » (احقاف:۳۲)؛ (و غیر از خدا یار و یاوری برای او نیست / .«وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَالٍ» (رعد:۱۱)؛ (و جز خدا، سرپرستی نخواهند داشت)./ «وَمَا لَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ مِن وَلِیٍّ وَلَا نَصِیرٍ» (بقره:۱۰۷)؛ (و جز خدا، ولی و یاوری برای شما نیست). / «وَ مَا لَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ مِن وَلِیٍّ وَلَا نَصِیرٍ» (توبه:۱۱٦)؛ (و جز خدا، ولیّ و یاوری ندارید!).

در آیات ۷۱ حج، ۵ نور، ۳٦ اسراء، ۱۵ لقمان، ٤۲ غافر، ۲۰ زخرف، ۲٤ جاثیه، ۲۲ عنکبوت، ۳۱ شوری، ۱۲۰ بقره و ۳۷ رعد نیز همانند نمونه‌های بالا اسم « لیس» مجرّد از «مِن» زائده بوده؛ اما اسم «ما» مقرون به آن است. ترکیب «ما» و حرف زائد « مِن» در این آیات، افاده شمول و تقویت نفی می‌کند (فیض کاشانی، ۱٤۱۵، ج۲، ص۳۸۳؛ طبرسی، ۱۳٦۰، ج۱۱، ص۲۲۵؛ طباطبائی، ۱۳۷٤، ج۹، ص۵٤۳؛ قمی، ۱۳٦۸، ج۵، ص۵٦۲).

ب) حرف زائد «باء» که برای تأکید نفی، بر خبر «ما» و «لیس» وارد می‌شود، بر خبر «ما» بیش از خبر «لیس» در می‌آید. این حرف در ۷٦ آیه، به خبر «ما» نزدیک شده است و صرفاً در آیات ۳۱ یوسف، ۲ مجادله و٤۷حاقه وارد نشده است. در حالی‌که خبر «لیس» در ۲۳ جایگاه به «باء» نزدیک شده و در آیات ۹٤ نساء، ٤۳رعد و۱۱۳ آل عمران بدون این حرف آمده است.

ج) موضوعاتی در قرآن همانند شرک که به تأکید بیشتری نیازمند است، با «ما» منفی شده است؛ مانند آیه «وما من إله إلّا اللهُ» (آل عمران:٦۲) و آیات: ۷۳ مائده، ۵۹، ٦۵، ۷۳ و ۸۵ اعراف؛ ۵۰ ،٦۱ و۸۵ هود و۲۳ مؤمنون و...

در همه این‌ها ، تعبیر قرآن هیچگاه با «لیس» منفی نشده است؛ بلکه چون در این آیات موضوع شرک مطرح بوده و نفی این موضوع در اسلام از اهمیت برجسته‌ای برخوردار است، با « ما» منفی شده‌اند.

مقایسه آیات ٦٦ و۱۰۷ انعام، با صراحت بیشتر، مطلب فوق را نشان می‌دهد. در آیه ٦٦ آمده است: «وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُل لَّسْتُ عَلَیْكُم بِوَكِیلٍ»؛ (قوم و جمعیّت تو، آن (آیات الهی) را تکذیب و

انکار کردند، در حالی که حق است! (به آن‌ها) بگو: «من مسئول (ایمان‌آوردن) شما نیستم!)

این آیه خطاب به پیامبر اسلام(ص) است و«مقصود از قوم رسول خدا (ص) قریشیا قبیله مضر و یا عموم امت عرب است» (طباطبائی، ۱۳۷٤، ج۷، ص۱۹۵)؛ اما در آیه ۱۰۷ که به موضوع شرک اشاره دارد، می‌فرماید: «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُواْ وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنتَ عَلَيهْم بِوَكِيل»؛ (اگر خدا می‌خواست، هیچ یک مشرک نمی‌شدند، و ما تو را مسئول (اعمال) آن‌ها قرار نداده‌ایم.)

د) در زبان عربی، «ما» بر خلاف «لیس»، در جواب قسم به‌کار می‌رود. مانند: (والله ما زید بحاضر). سیبویه معتقد است که (ما فَعَلَ) برای نفی عبارت (لَقد فَعَلَ) به‌کار میرود (سیبویه، بی تا، ج۱، ص٤٦۰). سخن سیبویه بر این امر دلالت دارد که در معنای «ما» همانند «قد» تأکید وجود دارد. سیوطی در شرح و بیان سخن سیبویه می‌گوید: «مقتضای کلام سیبویه این است که «ما» معنای تأکید دارد؛ زیرا در تعبیرهای منفی برای جواب «لقد» می‌آید و از آنجا که «قد» دلالت بر تأکید دارد، در پاسخ آن، «ما» نفی می‌آید» (سیوطی، ۱۹۵۱، ج۱، ص٤٦۰).

در مواضع متعددی از قرآن کریم نیز حرف «ما» بر خلاف «لیس» در جمله‌های اسمیه و فعلیه با نام جواب قسم آمده است: « وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ وَمَا أَدْرَئكَ مَا الطَّارِقُ النَّجْمُ الثَّاقِبُ إِن كلُّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْهَا حَافِظ» (طارق:۱-٤)؛ (سوگند به آسمان و کوبنده شب! و تو نمی‌دانی کوبنده شب چیست! همان ستاره درخشان و شکافنده تاریکی‌هاست! (به این آیت بزرگ الهی سوگند) که هر کس مراقب و محافظی دارد)، و مانند آیه: «ثُمَّ لَمْ تَكُن فِتْنَتُهُمْ إِلَّا أَن قَالُواْ وَاللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِين» (انعام:۲۳)؛ (سپس پاسخ و عذر آن‌ها، چیزی جز این نیست که می‌گویند: «به خداوندی که پروردگار ماست سوگند که ما مشرک نبودیم). جمله جواب قسم خواه بهصورت مثبت باشد یا منفی، از جملات تأکیدی در زبان عربی است و از آنجا که در هیچ آیه‌ای از قرآن، «لیس» در جواب قسم وارد نشده، دلالت بر این دارد که تأکید معنایی« ما» بیش از« لیس» است.

تفاوت«إن» و«ما»

تحلیل ساختاری و مضمونی آیاتی که با «إن» و«ما» منفی شده‌اند نشان می‌دهد که نفی با «إن» تأکید و قوّت بیشتری نسبت به «ما» دارد. برای اثبات و تأیید این مطلب می‌توان به دلایل ذیل استناد کرد:

الف) مقایسه و تحلیل معنایی آیات متعددی از قرآن که در آن‌ها از «إن و ما» نفی برای بیان معنای مشابه و یکسانی استفاده شده است، نشان می‌دهد، در مواقعی که «إن» استعمال شده، دلالت آن بر تأکید نفی بیشتر است. برای نمونه می‌توان به نمونه‌های ذیل اشاره کرد:

نخست: در آیه «قَالُواْ مَا أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَمَا أَنزَلَ الرَّحْمنُ مِن شيءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَكْذِبُون» (یاسین:۱۵)؛ (امّا آنان (در جواب) گفتند: «شما جز بشری همانند ما نیستید، و خداوند رحمان چیزی نازل نکرده است، شما فقط دروغ می‌گویید!)

بر اساس قواعد نحو عربی، فراز اول این آیه (قالوا ما أنتم...) می‌توانست با (إن) منفی شود؛ همچنان‌که نفی قسمت پایانی آن (إن أنتم...)، با (ما) منع نحوی ندارد؛ به گونه‌ای که هیچ اشکال ساختاری بر آن وارد نمی‌شد. بنابراین منفی شدن فراز اول آیه با (ما) و

فراز پایانی آن با (إن) بیانگر تفاوت دلالت معنایی آنها است. چون فراز اول آیه در مقام اثبات (بشر) بودن پیامبران از سوی کفار بوده و چون این موضوع بدیهی است و اثبات آن به تأکید زیاد نیاز ندارد، همراه با (ما) ذکر شده است. اما فراز پایانی آیه که در مقام تکذیب پیامبرانو اثبات صادق نبودن دعوی آن‌ها از سوی کفار است، چون نیازمند تأکید بیشتری است؛ بنابراین با (إن) منفی شده است. همچنین در آیه: «وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هذَا بَشَرًا إِنْ هذَا إِلَّا مَلَکٌ کَرِیم» (یوسف:۳۱) معنای عبارت « ما هذا...» بر این نکته دلالت دارد که جمال حضرت یوسف (ع) فراتر از حدّ و اندازه‌ای است که بتوان آن را در نوع بشر جستجوکرد؛ بر این اساس در عبارت پایانی آیه، زیبایی یوسف محصور در جنس ملائکه شده است؛ زیرا مصر قدیم به وجود موجودات و ارواح زیبای آسمانی اعتقاد داشتند و آنان را خدایان و حاکمان روز جزاء می‌دانستند (ابن عاشور، بی تا، ج۱۲، ص٥٦)، و چون اثبات فرشته بودن حضرت یوسف نیازمند تأکید بیشتری بوده، فراز پایانی آیه با «إن» منفی شده است.

دوم: در آیه ۲۵ انعام آمده است: «وَمِنهُم مَّن یَسْتَمِعُ إِلَیْکَ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَکِنَّةً أَن یَفْقَهُوهُ وَفِی ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِن یَرَوْاْ کُلَّ ءَایَةٍ لَّا یُؤْمِنُواْ بِهَا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوکَ یجَٰدِلُونَکَ یَقُولُ الَّذِینَ کَفَرُواْ إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِیرُ الْأَوَّلِین» (پاره‌ای از آن‌ها به (سخنان) تو، گوش فرا می‌دهند؛ ولی بر دل‌های آنان پرده‌ها افکنده‌ایم تا آن را نفهمند، و در گوش آن‌ها سنگینی قرار داده‌ایم، و اگر تمام نشانه‌های حق را ببینند، ایمان نمی‌آورند؛ تا آنجا که وقتی به سراغ تو می‌آیند که با تو پرخاشگری کنند، کافران می‌گویند: «این‌ها فقط افسانه‌های پیشینیان است!). و در آیه ۱۷ احقاف چنین‌آمده است: «وَالَّذِی قَالَ لِوَالِدَیْهِ أُفٍّ لَّکُمَا أَتَعِدَانِنِی أَنْ أُخْرَجَ وَقَدْ خَلَتِ الْقُرُونُ مِن قَبْلِی وَهُمَا یَسْتَغِیثَانِ اللَّهَ وَیْلَکَ ءَامِنْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَیَقُولُ مَا هَذَا إِلَّا أَسَاطِیرُ الْأَوَّلِین» (و کسی که به پدر و مادرش می‌گوید: «اف بر شما! آیا به من وعده می‌دهید که من روز قیامت مبعوث می‌شوم؟! در حالی‌که پیش از من اقوام زیادی بودند (و هرگز مبعوث نشدند)! و آن دو پیوسته فریاد می‌کشند و خدا را به یاری می‌طلبند که: وای بر تو، ایمان بیاور که وعده خدا حق است؛ امّا او پیوسته می‌گوید: «این‌ها چیزی جز افسانه‌های پیشینیان نیست!).

هر چند که در برخی منابع تفسیری عبارت پایانی هر دو آیه مذکور بر یک معنا حمل شده است (محلی و سیوطی، ١٤١٦، ج۱، ص۱۳۳؛ نخجوانی، ۱۹۹۹، ج۱، ص۲۱٦؛ حقی، بی تا، ج۳، ص۱۰۲)؛ لیکن در آیه انعام، صفاتی از قبیل: وَجعلنا علی...، وفی آذانهم...، وإن یروا کلّ... که برای تکذیب‌کنندگان ذکر شده است، بر فزونی و شدّت تکذیب و انکار آنان دلالت دارد که به مراتب بیشتر از تکذیب و انکار در آیه احقاف است. از این رو، آیه اوّل با «إن» و آیه دوّم با «ما» منفی شده‌اند.

سوّم: خداوند در آیه ٢٤ جاثیه می‌فرمایند: « وَقَالُواْ مَا هِیَ إِلَّا حَیَاتُنَا الدُّنْیَا نَمُوتُ وَنَحیَا وَمَا یُهلِکُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لهُم بِذَلِکَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا یَظُنُّون»؛ (و آن‌ها گفتند: «چیزی جز همین زندگی دنیای ما در کار نیست؛ گروهی از ما می‌میرند و گروهی جای آن‌ها را می‌گیرند؛ و جز طبیعت و روزگار ما را هلاک نمی‌کند!»، آنان به این سخن که می‌گویند علمی ندارند؛ بلکه تنها حدس می‌زنند). اما در آیات ۳۳-۳۷

مؤمنون می‌فرمایند: «وَقَالَ الْمَلَأُ من قَوْمه الَّذينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بلقَاء الآخرَة وَأَتْرَفْنَاهُمْ في الحَيَوة الدُّنْيَا مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكمُ يَأْكلُ ممَّا تَأْكلُونَ منْهُ وَيَشْرَبُ ممَّا تَشْرَبُونَ وَلَئن أَطَعْتُم بَشَرًا مِّثْلَكمُ إِنَّكمُ إِذًا لَّخَاسرُونَ أَ يَعدُكمُ أَنَّكمُ إِذَا متُّمْ وَكُنتُمْ تُرَابًا وَعظَامًا أَنَّكمُ مخْرَجُونَ هَيهَاتَ هَيهَاتَ لمَا تُوعَدُونَ إِنْ هىَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنحيَا وَمَا نحنُ بمَبْعُوثين» (ولی اشرافیان (خودخواه) از قوم او که کافر بودند، و دیدار آخرت را تکذیب می‌کردند، و در زندگی دنیا به آنان ناز و نعمت داده بودیم، گفتند: «این بشری است مثل شما از آنچه می‌خورید می‌خورد، و از آنچه می‌نوشید می‌نوشد! (پس چگونه می‌تواند پیامبر باشد؟!) و اگر از بشری همانند خودتان اطاعت کنید، مسلّماً زیانکارید. آیا او به شما وعده می‌دهد هنگامی که مردید و خاک و استخوان‌هایی (پوسیده) شدید، بار دیگر (از قبرها) بیرون آورده می‌شوید؟ هیهات، هیهات از این وعده‌هایی که به شما داده می‌شود! مسلّماً غیر از این زندگی دنیای ما، چیزی در کار نیست؛ پیوسته گروهی از ما می‌میریم، و نسل دیگری جای ما را می‌گیرد، و ما هرگز برانگیخته نخواهیم شد!).

قسمت تعیین شده از سوره جاثیه با «ما» و در سوره مؤمنون همین معنا با «إن» منفی شده است. در آیات ذکر شده از سوره مؤمنون، شدّت تکذیب و انکار بیشتر از آیه ٢٤ جاثیه است؛ زیرا در سوره جاثیه، تکذیب و انکار مطرح شده به ضمیر اسناد شده است: (وقالوا...) در حالی‌که در آیات بحث شده از سوره مؤمنون، تکذیب و انکار به‌صراحت به کافران اسناد شده است: (وقال الملأ من قومه الذین کفروا...) و علاوه بر این برخلاف آیه سوره جاثیه، اوصافی برای کافران ذکر شده است که بر شدت تکذیب و انکار از سوی آنان دلالت دارد: (کفروا وکذّبوا بلقاء الآخرة وأترفناهم فی الحیاة الدنیا). آیات سوره مؤمنون تصویر کافرانی را ترسیم می‌کند که با حضرت نوح (ع) در صدق دعوی رسالتش به مجادله پرداختند: (ما هذا إلا بشر مثلکم...) و پیامبرشان را تمسخر کردند: (أ یعدکم أنّکم إذا ...)؛ بنابراین: «کفر به مبدأ و معاد و پیروی از هوای نفس و انکار دعوت رسالت» (طباطبائی، ١٣٧٤، ج١٥، صص ٤١-٤٢)، سه ویژگی کافران قوم نوح است که در این آیه از قرآن به صراحت بیان شده است. و با توجه به این شرح‌ها روشن می‌شود که تکذیب و انکار قوم نوح به مراتب بیشتر از تکذیب کافرانی است که در آیه ذکر شده از سوره جاثیه به آن پرداخته شده است. بر این اساس آیه اول با «ما» و آیه دوم چون شدت انکار و تکذیبش بیشتر است با « إن» منفی شده است.

چهارم: در آیه ۹ سوره احقاف آمده است: « قُلْ مَا كُنتُ بدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرى مَا يُفْعَلُ بى وَلَا بكمُ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلىَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذيرٌ مُّبين»؛ (بگو: من پیامبر نوظهوری نیستم، و نمی‌دانم با من و شما چه خواهد شد، من تنها از آنچه بر من وحی می‌شود پیروی می‌کنم، و جز بیم‌دهنده آشکاری نیستم). اما در آیات ١١١-١١٧ از سوره شعراء در بیان سرپیچی قوم نوح (ع) می‌فرماید: «قَالُواْ أَ نُؤْمنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الْأَرْذَلُونَ قَالَ وَمَا علْمى بمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ إِنْ حسَابهُمْ إِلَّا عَلىَ رَبى لَوْ تَشْعُرُونَ وَمَا أَنَا بطَارد الْمُؤْمنينَ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذيرٌ مُّبينٌ قَالُواْ لَئن لَّمْ تَنتَه يَا نُوحُ لَتَكُونَنَّ منَ الْمَرْجُومينَ قَالَ رَبّ إِنَّ قَوْمى كَذَّبُون»، (گفتند: «آیا ما به تو ایمان بیاوریم در حالی‌که افراد پست و بی‌ارزش از تو پیروی کرده‌اند؟!»، (نوح) گفت: «من چه می‌دانم

آن‌ها چه کاری داشته‌اند! حساب آن‌ها تنها با پروردگار من است اگر شما می‌فهمیدید! و من هرگز مؤمنان را طرد نخواهم کرد. من تنها انذارکننده‌ای آشکارم». گفتند: «ای نوح! اگر (از حرف‌هایت) دست برنداری، سنگباران خواهی شد!» گفت: «پروردگارا! قوم من، مرا تکذیب کردند!».

آیه بحث شده در سوره احقاف مرحله‌ای از دعوت پیامبر اسلام (ص) را بیان و ترسیم می‌کند، که با آرامش نسبی همراه و مستند به حجّت بوده است و به همین سبب نیز فراز پایانی آن، با «ما» منفی شده است. اما آیات ذکر شده از سوره شعراء در مقام توصیف محاربه و مجادله قوم نوح (ع) با این فرستاده خداوند است. آنان، پیروانِ مؤمنِ نوح(ع) را از طبقه (الأرذلین) می‌دانستند و خواهان طردشان بودند: (طلبوا طردهم) و ضمن تکذیب پیامبرشان، او را تهدید کردند که اگر از دعوت خود دست برندارد، او را سنگسار خواهند کرد؛ بنابراین روشن است که فضای این آیات به تأکید بیشتری نیازمند است و به همین دلیل فراز پایانی آیه ۱۵ که مشابه آیه ۹ از سوره احقاف است بر خلاف این آیه با «إن» منفی شده است.

ب) «إن» نافیه در ۱۱۰ موضع از قرآن به کار رفته است. و جز در آیات ٦٨ یونس، ۱۰۹ و ۱۱۱ انبیاء، ٤١ فاطر، ٢٦ احقاف، ۲۵ جن و٢٦ ابراهیم، در دیگر مواضع، خبر «إن» مقرون به «إلا» استثناء یا «لمّا»ی مترادف با «إلا» است، که افاده حصر میکند. و این ساختار حصر را، تقویت و تأکید می‌کند. به بیان دیگر قصری که با نفی و«إلا» باشد تأکید بیشتری به نفی میدهد و از آنجا که این ترکیب با «إن» بیشتر به کار رفته است بر قوّی بودن آن نسبت به «إن» دلالت دارد.

تفاوت«لا نفی جنس» با «لا و ما شبیه بلیس»

لا نفی جنس و لا شبیه به لیس گرچه هر یک سبب نفی در جمله‌های اسمیّه می‌شوند؛ لیکن از نظر معنا و دلالت، متفاوت هستند. برای تبیین اختلاف میان این دو حرف لازم است به این نکته اشاره شود که جمله‌ها از نظر دلالت دو نوع هستند: گاهی جمله‌ها فقط بر یک معنا دلالت دارند و حمل آن‌ها بر معنا یا معانی دیگر ممکن نیست که در این صورت چنین جمله‌هایی دلالت نصّی یا قطعی دارند. و گاهی میتوانند بر بیش از یک معنا حمل شوند که در چنین حالتی دلالت آن‌ها از نوع دلالت احتمالی است. بر این اساس: «لا نفی جنس نیز دلالت نصّی دارد، به بیان دیگر برای نصّ در استغراق نفی به‌کار می رود و هرگز بر نفی واحد دلالت نمیکند. بنابراین در عبارت «لا رجلَ فی الدار» نمی‌توان در جواب آن از تعبیر «بل رجلانِ» استفاده کرد؛ بلکه درست آن است که گفته شود «بل إمرأة». اما در لا شبیه به لیس دلالت از نوع احتمال است؛ یعنی، مدلول آن می‌تواند نفی واحد یا نفی عموم باشد» (ابن هشام، ۱۹۷۹، ص٣١٦). از آنجا که لا شبیه به لیس در قرآن به‌کار نرفته است؛ بنابراین مقایسه و تطبیق آن با لا نفی جنس بر اساس آیات قرآن امکان نداشت. استعمال ما شبیه لیس در مواقع متعددی از قرآن و در دیگر متون نشان می‌دهد که این حرف در برخی ترکیب‌ها همانند لا نفی جنس برای نصّ نفی و شمول آن؛ به کار رفته است، برای مثال در آیه: «وَمَا مِنْ إِلٰهٍ إِلَّا إِلٰهٌ وَاحِدٌ» (مائده:۷۳)؛ (معبودی جز معبود یگانه نیست.) و آیه: «فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا

إِلهَ إِلَّا اللّهُ» (محمد:۱۹) (پس بدان که معبودی جز «اللّه» نیست).

دو آیه مذکور بر نفی جنس دلالت دارند؛ لیکن تحلیل مواضع کاربرد هریک از این دو حرف در قرآن به روشنی نشان می‌دهد که میان آن‌ها از نظر نوع دلالت و معنا تفاوت‌های زیر وجود دارد.

الف) با تأمل در آیات و عباراتی که لا نفی جنس در آن‌ها به کار رفته است این نکته به ذهن مخاطب متبادر می‌شود که گویا این حرف در جواب سؤال «هل من...؟» بیان می‌شود در حالی‌که ما شبیه به لیس برای ردّ و نفی سخن به کار می‌رود؛ به بیان دیگر عبارت (ما من رجل فی الدار) در ردّ و نفی این کلام بیان می‌شود: (إنّ فی الدار لرجلا)، اما عبارت (لا رجل فی الدار) در پاسخ پرسشی است که از وجود جنس مرد سؤال می‌کند: (هل من رجل فی الدار؟)؛ بنابراین جواب با لانفی جنس به‌منظور آگاه کردن مخاطب از موضوعی است که نسبت به آن علم و آگاهیندانشته است و جواب در ما شبیه به لیس برای نفییک سخن و یا تصحیح ظنّ و گمان اشتباه است. بر این اساس در آیه « لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ» (مائده:۷۳) ما شبیه به لیس به کار رفته است؛ زیرا در ردّ سخن مشرکین که گفتند: (إنّ الله ثالثُ ثلاثة) آمده است. علاوه برآیه مذکور، تأمل در آیات ذیل نیز مؤیّد این نکته است: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ» (بقره:۸)؛ (گروهی از مردم کسانی هستند که می‌گویند: «به خدا و روز رستاخیز ایمان آورده‌ایم.» در حالی‌که ایمان ندارند)./ «وَيَسْتَئذِنُ فَرِيقٌ مِّنْهُمُ النَّبِىَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِىَ بِعَوْرَةٍ» (احزاب:۱۳) (و گروهی از آنان از پیامبر اجازه بازگشت می‌خواستند و می‌گفتند: «خانه‌های ما بی‌حفاظ است!»، در حالی‌که بی‌حفاظ نبود؛ آن‌ها فقط می‌خواستند (از جنگ) فرار کنند). / «وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ» (آل عمران:۷۸) (و می‌گویند: «آن از طرف خداست!» با اینکه از طرف خدا نیست)./ «وَيَحلِفُونَ بِاللَّهِ إِنَّهُمْ لَمِنكُمْ وَمَا هُم مِّنكُمْ وَلَكِنَّهُمْ قَوْمٌ يَفْرَقُونَ» (توبة:٥٦)؛ (آن‌ها به خدا سوگند می‌خورند که از شما هستند، در حالی‌که از شما نیستند؛ ولی آن‌ها گروهی هستند که می‌ترسند).

در تمام آیات فوق ملاحظه می‌شود که ما شبیه به لیس برای ردّ سخن به کار رفته است. اما آیات: «ذَلِكَ الْكِتَبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (بقره:۲)، «لَا إِكْرَاهَ فِى الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَىِّ» (بقره:۲٥٦)، «فَقَاتِلُواْ أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنتَهُون» (توبه:۱۲)، در مقام آگاهی بخشی و مطلع کردن مخاطب نسبت به موضوعات طرح شده هستند و بر این اساس همراه لا نفی جنس به کار رفتهاند.

ب) اگرخبر لا نفی جنس بر اسم مقدّم شود، علاوه بر سهل‌انگاری کارکرد نحوی، سبب تغییر در دلالت معنایی آن می‌شود به گونه‌ای که در چنین مواقعی از نظر معنایی صرفا برای نفی جنس نیست؛ بلکه نفی واحد نیز از آن دریافت میشود. برخلاف ما شبیه لیس که در این صورت فقط از نظر نحوی سهل‌انگاری میشود؛ اما از نظر دلالت معنایی همچنان نصّ در نفی جنس است. همانند آیات «فَمَا لَنَا مِن شَافِعِينَ» (شعراء:۱۰۰) و آیه: «مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ» (اعراف:۵۹)؛ بنابراین در مواضعی از قرآن که همراه با تقدیم خبر، نفی جنس نیز مراد بوده است از ما شبیه به لیس استفاده شده است. آیه ٤٧ سوره شوری این نکته را به‌روشنی نشان می‌دهد: «اسْتَجِيبُواْ لِرَبِّكُم

مِّن قَبْلِ أن يَأْتِيَ يَوْمٌ لَّا مَرَدَّ لَهُ مِنَ اللَّهِ مَا لَكُم مِّن مَّلْجَإٍ يَوْمَئِذ وَمَا لَكُم مِّن نَّكِيرٍ»، (اجابت کنید دعوت پروردگار خود را پیش از آنکه روزی فرارسد که بازگشتی برای آن در برابر اراده خدا نیست؛ و در آن روز، نه پناهگاهی دارید و نه مدافعی).

در عبارت (لا مردّ له من الله) چون تقدیم صورت نگرفته است، همراه لا نفی آمده است؛ اما در عبارت (ما لکم من ملجأ یومئذ و ما لکم من نکیر) خبر بر اسم مقدّم نشده است، بنابراین با (ما) منفی شده است.

علاوه بر این، مقایسه آیاتی که در آن‌ها خبر لا نفی جنس و ما شبیه به لیس بر اسم مقدّم شده است با آیاتی که این تقدیم در آن‌ها صورت نگرفته است، نشان می‌دهد که در دلالت معنایی آن‌ها اختلاف وجود دارد. آیات بدون تقدیم، فقط حالت یا صفتی را از مسندإلیه مذکور در جمله نفی می‌کنند، بدون اینکه به نفییا اثبات آن نزد دیگران اشاره‌کنند. همانند آیه: « قَالَ سَآوِي إِلَىٰ جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ» (هود:٤٣)، (گفت: «بهزودی به کوهی پناه می‌برم تا مرا از آب حفظ کند!» (نوح) گفت: «امروز هیچ نگهداری در برابر فرمان خدا نیست؛ مگر آن کس را که او رحم کند!» در این هنگام، موج در میان آن دو حایل شد؛ و او در زمره غرق‌شدگان قرار گرفت!).

در این آیه وجود هر پناه‌دهنده‌ای صرفاً برای فرزند نوح (ع) نفی شده است، بدون اینکه نفی یا اثبات آن برای دیگران منظور باشد. همچنین در آیه: «وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ» (تکویر:۲۲)، فقط به نفی صفت جنون نزد پیامبر (ص) اشاره شده است: «و رد تهمتی است که کفار به رسول خدا (ص) می‌زدند و او را مجنون می‌خواندند (طباطبائی، ١٣٧٤، ج۲۰، ص ۳۵۸)). بدون اینکه آیه در صدد اثبات یا نفی این صفت نزد کسانی غیر پیامبر(ص) باشد. اما در آیاتی که خبر بر اسم لا نفی جنس و ما شبیه به لیس مقدّم شده است، معنای عبارت بر نفی صفتی از مسند الیه مذکور در جمله و اثبات آن برای دیگری دلالت می‌کند. همانند آیه: «لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنزَفُونَ» (صافات:٤٧)، (شرابی که نه در آن مایه تباهی عقل است و نه از آن مست می‌شوند).

در این آیه ضررهای شراب دنیوی از قبیل سردرد و مستی از شراب اخروی نفی شده است؛ یعنی این نوع از زیان‌ها در شراب اهل بهشت وجود ندارد؛ اما در شراب اهل دنیا موجود است: «حاصل معنای جمله این است که در آن، خمری که برای مخلصین آماده شده، ضررهای خمر دنیوی و مستی آن و از بین بردن عقل وجود ندارد» (طباطبائی، ١٣٧٤، ج۱۷، ص ۲۰۷). و در آیات: « مَّا لَهُم مِّنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ» (یونس:۲۷) و«مَا لَكُم مِّنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ» (غافر:۳۳) وجود هر پناه‌دهنده‌ای برای کافران و گناهکاران در روز قیامت نفی و برای کسانی غیر از این دو گروه ثابت شده است.

نتیجه

نتایج به دست آمده از پژوهش حاضر را می‌توان به‌صورت زیر خلاصه کرد:

۱-تفاوت ساختارهای نحوی در آیاتی که معانی مشابه‌ای را بیان می‌کنند، صرفاً برای تفنن در کلام نیست؛ بلکه هریک از این ساختارها دارای دلالت معنایی خاصّی هستند.

۲-آیات منفی شده با «ما» در مقایسه با آیاتی که با «لیس» منفی شده‌اند، به دلایل زیر بر تأکید بیشتری دلالت دارند:

الف) در آیاتی که اسم «ما» نکره است دفعات ورود حرف زائد «مِن» برآن بیش از اسم «لیس» است. و از آنجا که این حرف برای تأکید بر نفی به‌کار می‌رود، کاربرد آن همراه «ما» سبب تقویت و تأکید معنای نفی می‌شود.

ب) حرف زائد «باء» در مواضع بیشتری بر خبر «ما» وارد شده است و چون این حرف نیز سبب تقویت نفی می‌شود از این رو ما شبیه لیس معنای تأکیدی بیشتری دارد.

ج) در قرآن برخی از موضوعات مهمّ همچون شرک که نفی آن‌ها به تأکید بیشتری نیازمند است با «ما» منفی شده‌اند.

د)اسلوب قسم که از انواع تأکید در کلام عربی است، در آیاتی که جواب آن منفی است مقرون به «ما» است.

۳- مقایسه و تحلیل مفهومی آیاتی که با «ما» و«إن» منفی شده‌اند، نشان می‌دهد که نفی با «إن» قوّیتر از «ما» است. علاوه بر این، از آنجا که قصر با نفی و استثناء، بر تأکید بیشتری دلالت دارد، ملاحظه آیاتی که با این شیوه بر قصر دلالت دارند نشان می‌دهد که کاربرد غالب «إن» در قرآن بر خلاف «ما» مقرون به ادات استثناء است.

٤-«ما شبیه لیس» در بسیاری از آیات قرآن همانند «لا نفی جنس» برای نفی عموم جنس به‌کار رفته است؛ اما در نوع دلالت این دو حرف بر نفی عموم، تفاوت وجود دارد. «لا نفی جنس» برای آگاه‌کردن مخاطب از موضوعی که نسبت به آن علم وآگاهی ندارد، به‌کار می‌رود و گویی که در جواب سؤال (هل مِن...؟) میآید درحالی‌که «ما شبیه لیس» برای ردّ و انکار سخن مخاطب به‌کار میرود.

۵- تقدیم خبر «لانفی جنس» بر اسم، علاوه بر اینکه موجب ابطال عمل نحوی این حرف می‌شود، معنای آن را از حالت دلالت قطعی و نصّی خارج می‌کند، که در این‌صورت معنای آن می‌تواند بر اراده نفی واحد نیز حمل شود. اما در«ما شبیه لیس» تقدیم خبر بر اسم فقط سبب ابطال عمل نحوی آن می‌شود؛ ولی از نظر معنا همچنان بر نفی عموم دلالت دارد. بر این اساس در آیاتی که همراه تقدیم خبر، نفی جنس مراد بوده از«ما شبیه لیس» استفاده شده است.

٦- درآیاتی که خبر بر اسم «لانفی جنس» و«ما شبیه لیس» مقدّم شده است، معنای آیه بر نفی صفتی از مسند إلیه مذکور در جمله و اثبات آن صفت برای دیگری دلالت دارد؛ اما در مواضعی که این تقدیم وجود ندارد معنای آیه صرفاً بر نفی صفتی از مسندإلیه دلالت دارد؛ بدون اینکه به نفی یا اثبات آن در دیگران اشاره شود.

منابع

۱. *قرآن کریم*.
۲. الأزهری، خالد بن عبد الله(بی تا)، *شرح التصریح علی التوضیح*، قاهره: دار إحیاء الکتب العربیة.
۳. ابن جنی، ابو الفتوح(۱۹۵۲)، *الخصائص*،تحقیق: محمد علی النجار، قاهره: دار الکتب المصریه.
٤. ابن عاشور، محمد بن طاهر(بی تا)، *التحریر و التنویر*، بیروت: مؤسسة التاریخ.
۵. انیس، ابراهیم(۱۹۷۸)،*أسرار اللغة*، قاهره: مکتبة الأنجلو المصریة.

٦. ابن عقیل، بهاء الدین(١٤١٦)، *شرح ابن عقیل علی ألفیة ابن مالک*، تحقیق:محمد محیی الدین عبد الحمید، قم: انتشارات محمد وفائی.

٧. ابن منظور، محمدبن مکرم(١٤١٤)، *لسان العرب*، بیروت: دار طادر.

٨. ابن هشام(١٩٧٩)، *مغنی اللبیب عن کتب الأعاریب*، تحقیق: محمد محیی الدین عبد الحمید.

٩. ابن یعیش، موفق الدین(بی. تا)، *شرح المفصّل للزمخشری*، طبع و نشرة ادارة منیریة.

١٠. استر ابادی، رضی الدین(١٣١٠)، *شرح الکافیة*، استانبول: مطبعة الشرکة الصحافیة العثمانیة.

١١. اشمونی، علی بن محمد(بی. تا)،*شرح الأشمونی علی الألفیة ابن مالک*، تحقیق: محمد عبد الحمید، قاهره: مکتبة النهضة المصریة.

١٢. جرجانی، عبد القاهر(١٩٨٤)، *دلائل الإعجاز*، تعلیق: محمود محمد شاکر، قاهره: مکتبة الخانجی.

١٣. حقی، اسماعیل(بی تا)، *تفسیر روح البیان*، بیروت: دار الفکر.

١٤. الخضری، محمد(١٩٢٩)، *حشیة الخضری علی ابن عقیل*، قاهره.

١٥. سیبویه، عمرو بن عثمان(١٩٨٨)، *الکتاب*، تحقیق: عبد السلام محمد هارون. بغداد.

١٦. سیوطی، جلال الدین(١٩٥١)،*الإتقان فی علوم القرآن*، مصر: مطبعة مصطفی البابی الحلبی، الطبعة الثالثة.

١٧. _____(١٣٢٧)، *همع الهوامع*، تصحیح: محمد بدر الدین النعسانی، مصر: مطبعة السعادة.

١٨. .صبان، محمد بن علی(بی. تا)، *حاشیة الصبان علی شرح الأشمونی*، قاهره: دار إحیاء الکتب العربیة.

١٩. طباطبائی، سید محمد حسین(١٣٧٤)، *تفسیر المیزان*، مترجم: سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.

٢٠. طبرسی، فضل الله(١٣٦٠)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: رضا ستوده، تهران: انتشارات فراهانی.

٢١. فیض کاشانی، ملا محسن(١٤١٥)، *تفسیر الصافی*، تحقیق: حسین اعلمی، تهران: انتشارات صدر.

٢٢. قمی، محمد بن رضا(١٣٦٨)، *کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تحقیق: حسین درگاهی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

٢٣. عبد اللطیف، محمد حماسه(٢٠٠٠)، *النحو و الدلالة*، قاهره: دار الشروق.

٢٤. فخر رازی، محمد بن عمر(١٤٢٠)، *التفسیر الکبیر*، بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

٢٥. فیروز آبادی، مجد الدین(٢٠٠٥)، *قاموس المحیط*، مصر: شرکة فن الطباعة، الطبعة الثانیة.

٢٦. قائمی نیا، علیرضا(١٣٩٠)، *معنا شناسی شناختی قرآن*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

٢٧. مبرد، محمد بدر الدین النعسانی(١٩٨٦)، *المقتضب*، تحقیق: محمد عبد الخالق عضیمه، قاهره: لجنة إحیاء التراث.

۲۸. المجایدة، باسل عمر مصطفی(۲۰۰۹)، *أثر اختلافات الإعراب فی تفسیر القرآن الکریم*، غزة: الجامعة الإسلامیة.
۲۹. محلی، جلال الدین و سیوطی جلال الدین(١٤١٦)، *تفسیر الجلالین*، تحقیق: عبد الرحمان بن ابی بکر السیوطی، بیروت: مؤسسة النور للمطبوعات.
۳۰. مصطفی، ابراهیم(۱۹۵۹)،*إحیاء النحو*، قاهره: مطبعة لجنة التألیف و الترجمه و النشر.
۳۱. النخجوانی، نعمت الله بن محمود(۱۹۹۹)، *تفسیر الفواتح الإلهیة*، مصر: دار رکابی للنشر.

دراسة الاستعارة في مجال الحياة الدنيوية والأخروية في لغة القرآن الكريم (تركيزاً على الاستعارة العامة تحت عنوان المقصود هو المقصد)

مرتضى قائمي*
أختر ذوالفقاري**

الملخص

دراسة الاستعارة من أهم الدراسات وأدقّها في العقود الأخيرة. قد صارت الاستعارة مطمح أنظار علماء الدلالة وخاصة جورج ليكاف ومارك جانسون حيث لدراساتهما الدلالية دور هامّ في هذا المجال مما بإمكاننا أن نستمتع بها في الوصول إلى فهم أعمق للقرآن الكريم. تهدف هذه المقالة إلى الدراسة اللغوية للاستعارة العامة تحت عنوان المقصود هو المقصد في مجال الحياة الدنيوية والأخروية في لغة القرآن الكريم. والسبب الرئيسي لتكوّن هذه الاستعارة العامة هو التضامن التجريبي بين الحصول على شيء والذهاب إلى مكان في التجربة البشرية. الحياة الدنيوية والأخروية الهادفة كلياً من مصاديق كون السفر هادفاً. بذلك السفر لكونه محاولة الوصول إلى مقصد محدّد، من نماذج تدلّ بكل وضوح على الوصول إلى المقصد عاماً. بذلك البحث عن الهدف بوصفه من الميزات المشتركة بين الحياة والسفر يؤدّي إلى تطبيق المضمونين بعضهما بالبعض. أما الاستعارة الخاصة فهي حياة السفر التي تتكّون من العبارات والآيات القرآنية التي تتمحور حول الدنيا والآخرة وأيضاً حصيلة إثارة الاستعارة العامة المعنونة بالمقصود هو المقصد.

الكلمات الدليلة: نظرية الاستعارة المفهومية، الاستعارة العام و الخاص، الحياة الدنيوية والأخروية، القرآن الكريم.

* أستاذ مشارك في اللغة العربية وآدابها بجامعة بوعلي همدان، همدان، ايران mortezaghaemi2@gmail.com
** طالبة دكتوراه في اللغة العربية وآدابها بجامعة بوعلي همدان، همدان، إيران(كاتب مسؤول)
zolfaghari559@gmail.com

التناصّ بين القرآن الكريم والصحيفة السجادية

محمدرضا ستوده‌نيا *
زهرا محققيان **

الملخص

التناصّ اليوم من الاتجاهات الهامة في الدراسات المرتبطة بالسيميائية وهو يدلّ على العلاقات المتبادلة بين النصوص المختلفة. هذه الدراسات بالاعتماد على تحليل الإشارات والعلامات التي تقوم بتماسك عناصر النصّ، تجعل الباحث يتوصّل إلي فهم أعمق للنص ويحصل على قراءة جديدة منه. من هذا المنطلق، تستهدف المقالة من خلال المنهج الوصفي ـ التحليلي، دراسة أثر القرآن الكريم ومداه في أدعية الصحيفة السجادية من الناحيتين اللفظية والمعنوية بوصفها أحد أبرز العناصر الرئيسية للتراث الشيعي. بذلك بعد تناول البحوث النظرية، تتوقّف المقالة عند دراسة عملية التناص بين الصحفية السجادية والقرآن الكريم كنص غائب. مما توصّلت إليه المقالة أن هذا التفاعل النصي قد كان تحويراً وامتصاصاً أكثر منه اجتراراً. بذلك نشاهد علاقة وثيقة بين أدعية الإمام السجاد في الصحيفة السجادية والقرآن الكريم مما ينمّ عن أنّ الإمام لم يستمتع بتوظيف ألفاظ القرآن الكريم فحسب وإنما استمتع بوعي تامّ بمضمون الآيات الشريفة.

الكلمات الدليلة: الإمام السجاد، التناصّ، الصحيفة السجادية، القرآن الكريم، السيميائية.

* أستاذ مشارك في علوم القران والحديث كلية الاداب والعلوم الانسانية بجامعة أصفهان، أصفهان، إيران
bayanelm@yahoo.com
** طالبة دكتوراه في علوم القران والحديث بجامعة أصفهان، أصفهان، إيران(كاتب مسؤول)
z.mohaghegh89@yahoo.com

التعالي النصي لأسلوب المبالغة في القرآن الكريم
(بالاعتماد على الآية الأربعين لسورة الأعراف)

بهجت السادات حجازي *

الملخّص

من مظاهر الإعجاز في القرآن الكريم هي الجماليات الأدبية والفنّية للكلام الإلهي والتي أدّت إلى أن تختلف وجهات النظر لعلماء البلاغة القرآنية في آرائهم. فقد اكتفت فرق الظاهرية المتشدّدة بظاهر ألفاظ القرآن الكريم وأنكروا وجود أي نوع من التشبيه والاستعارة والمجاز والكناية وما شاكل ذلك في الآيات الشريفة. وفي الوقت نفسه، بحث التأويليون المتشددون بنفي ظاهر الألفاظ عن التأويل الباطني ولو للآيات المحكمة التي تحمل دلالات واضحة للغاية. من شعراء الفرس اعتقد ناصر خسرو والرومي أكثر من نظرائهم باللغة المجازية والاستعارية المعتمدة على الإعجاز البلاغي وذلك بسبب اتجاههما التأويلي إلى الآيات القرآنية. في مجال البلاغة القرآنية يعود الخلاف الرئيسي إلى ما يلي: الأول هل تخلّ اللغة المجازية والاستعارية للقرآن الكريم بساحة الكلام الإلهي؟ الثاني لماذا نفى البعض وجود اللغة المجازية للقرآن الكريم؟. من بين الآيات القرآنية أبرز آية يدلّ على المبالغة هي الآية الأربعين لسورة الأعراف مما يتطلّب دراسة وجهات النظر للمفسّرين في شرح الآية والمحاولة للوصول إلى بعض الأمثال العربية في القرآن لتبين المفاهيم الرائقة ورصد العلاقات الخفية والواضحة له. تستهدف المقالة خلال التناول بتعريف الموضوع وتبيين الآراء المختلفة، أن تجيب عن هذه الأسئلة وتقوم بتحليل الآية بالاعتماد على التعالي النصي.

الكلمات الدليلة: البلاغة القرآنية، التعالي النصي، التناص، المبالغة، الآية الأربعين لسورة الأعراف.

* أستاذة مشاركة في اللغة الفارسية وآدابها بجامعة شهيد باهنر، كرمان، إيران be.hejazi@yahoo.com

دراسة بنية الجملة الحالية في الترجمات الفارسية للقرآن الكريم (تركيزاً على ترجمات إلهي قمشه اي وآيتي وبروجردي وأنصاريان)

عسكر علي كرمي *
محمد رحيمي **

الملخص

ترجمة القرآن الكريم بوصفه كتاباً مقدّساً كان ولايزال يحظى بعناية المسلمين حيث اهتمّ كثير من المترجمون بتقديم ترجمة رائعة وأدبية وملائمة لبنية اللغة الفارسية اهتماماً بالغاً وإن نجح بعضهم ولم ينجح البعض. تهدف هذه المقالة من خلال المنهج التحليلي والمقارن وبالاعتماد على ترجمات آيتي وقمشه اي وأنصاريان وبروجردي، إلى دراسة بنية الجملة الحالية في كل من هذه الترجمات الأربع. بذلك قامت بالدراسة البنيوية والبحث عن الترادف اللغوي بالاعتماد على قواعد النحو العربي وفصاحة النص المترجم ومقارنة كل من هذه الترجمات الأربع بعضها بالبعض. ومما توصّلت إليه المقالة أنّ كلّاً من هذه الترجمات تعاني من مشاكل، منها المحاولة للانطباق على بنية اللغة الفارسية والبحث عن الترادف اللغوي وتحديد الجمل الحالية وكيفية ترجمتها مما أدّى إلى سوء الفهم في الترجمة والعجز في نقل المعنى من اللغة الأم إلى اللغة الهدف.

الكلمات الدليلة: القرآن الكريم، الترجمة، الجملة الحالية، إلهي قمشه اي، آيتي، بروجردي، أنصاريان.

* أستاذ مساعد في اللغة العربية وآدابها بجامعة أصفهان، أصفهان، إيران (كاتب مسؤول)
askaralikarami@yahoo.com
** أستاذ مساعد في اللغة العربية وآدابها بجامعة أصفهان، أصفهان، إيران rahimim65@gmail.com

أسباب التماسك النصي في سورة نوح

يونس وليئي*
سيد محمود ميرزايي الحسيني**
محمد فرهادى***

الملخص

من القضـايا الهامة في علم اللغة النظامي نظرية التماسـك النصـي. وهو يتناول الأسـباب التي تربط أجزاء النص بعضها بالبعض وتؤدي إلى انسجامه واتساقه. وقد قسّم هاليداي وحسن (١٩٧٦) وهما من روّاد هذه النظرية، عوامل التماسـك النصـي إلى ثلاثة أقسـام: العامل اللغوي والعامل النحوي والعامل السـياقي. وكلّ من هذه العوامل تتضّـمن أقسـاماً أخرى تسـهم في انسـجام النص والترابط بين الجمل والمتتاليات. تحاول هذه المقالة من خلال المنهج الوصفي ــ التحليلي أن تلقي الضوء على أسباب التماسك النصي في سورة نوح. تنقسـم عوامل التماسك النصي في هذه السـورة إلى ثلاثة أقسـام: الأول العامل اللغوي الذي يشـمل التكرار والمقارنات وهما يحتويان على أقسـام أخرى. الثاني العامل النحوي الذي يشـمل إحالة الكلمات والاستبدال والحذف التي لها دور مهم في الانسـجام النصي للسـورة، الثالث العامل السـياقي الذي يعتمد على الوصـل الزماني والوصـل الإضـافي. وجدير بالذكر أنّ العامل اللغوي والعامل النحوي وأخيراً العامل السياقي قد احتلّت أكثر تردداً في هذه السورة وأثّرت في التماسك النصي لها تأثيراً كثيراً.

الكلمات الدليلة: سورة نوح، التماسك النصي، التماسك اللغوي، التماسك النحوي، التماسك السياقي.

* طالب دكتوراه في اللغة العربية وآدابها بجامعة لرستان، لرستان، إيران(كاتب مسؤول) yunusvaliei@yahoo.com
** أستاذ مشارك في اللغة العربية وآدابها بجامعة لرستان، لرستان، إيران mahmudalhosaini@gmail.com
*** طالب دكتوراه في اللغة العربية وآدابها بجامعة لرستان، لرستان، إيران mohammadfarhadip@gmail.com

تجليات الاقتصاد اللغوي في القرآن الكريم
(تركيزاً على الأجزاء ٢٦ ـ ٣٠)

روح الله صيادي‌نژاد *
صديقة جعفرنژاد **

الملخص:
الاقتصاد اللغوي أو قاعدة الجهد الأدنى من القضايا الهامّه في لغات العالم كلها. وهو بذل أقلّ جهد ممكن فكرياً وعضلياً في تقديم المعاني والمفاهيم المقصودة. اللغة العربية من اللغات التي الاقتصاد من أهم ميزاتها والقرآن الكريم نموذج عالٍ في الإيجاز والاختصار تتمثل فيه قاعدة الجهد الأدنى بشكل واضح. تستهدف هذه المقالة من خلال المنهج الوصفي ـ التحليلي دراسة تجليات الاقتصاد اللغوي في الأجزاء الخمس الأخيرة للقرآن الكريم. ومما توصّلت إليه المقالة أنّ القرآن قد اهتمّ أكثر ما اهتمّ بقاعدة الجهد الأدنى على مختلف مستويات اللغة ليسّر الحفظ ورسوخ الآيات في الأذهان ونقل الرسالة وإيصال المضمون إلى المتلقي. مما يسترعي للانتباه أنّ هذه القاعدة قد لوحظت أيضاً في توظيف الأصوات والانتقاء اللغوي في القرآن الكريم مما تساعدنا على أن نخفّف من مدى استهلاك طاقاتنا الذهنية والجسمية.

الكلمات الدليلة: القرآن الكريم، الأجزاء ٢٦ – ٣٠، الاقتصاد اللغوي، قاعدة الجهد الأدنى، الاشتقاق، علم اللغة.

* أستاذ مساعد بجامعة كاشان، كاشان، إيران saiiadi57@gmail.com
** طالبة دكتوراه بجامعة كاشان، كاشان، إيران(كاتب مسؤول)

الجمل الاسمية المنفية ودلالاتها في القرآن الكريم

صحبت الله حسنوند*

الملخص

إلى جانب الوقوف على العلاقات النحوية بين أجزاء الكلام، المحاولة لفهم المعنى يعبّر بكلّ وضوح عن دلالات البنى النحوية. هناك في القرآن الكريم آيات متعددة بالبنى البيانية والنحوية المتشابهة والتي تجعل المخاطب يظنّ خطأً أن لا يوجد خلاف كثير في الدلالات القرآنية في هذه الآيات. توظيف الأشكال المختلفة لأسلوب النفي في الجمل الاسمية المصدّرة بليس والحروف المشبهة بليس ولا النافية للجنس من أهمّ هذه البنى التي تنمّ عن الدلالات المختلفة لهذه الجمل رغم وجوه التشابه الظاهرية بينها. تحاول هذه المقالة من خلال توظيف االمنهج التحليلي والمقارن في سياق الآيات الشريفة التي قد استعملت هذه الأدوات، الكشف عن أنّ الخلاف بين البنى النحوية لا يفيد التنوع البياني فحسب بل لكل من هذه الضروب من أدوات النفي دلالة خاصة بها.

الكلمات الدليلة: أداة النفي، الجمل الاسمية، الدلالة، القرآن الكريم.

* أستاذ مساعد في معارف القرآن و أهل البيت بجامعة أصفهان، أصفهان، إيران hasan.vand@yahoo.com

Similar Syntactic Structures and Their Semantic Significations in the Holy Quran (Case Study of Negative Nominal Sentences)

Sohbatollah Hasanvand*

Abstract

Exerting efforts to understand the meaning parallel to the understanding of syntactic relations among parts of speech indicates semantic functions of syntactic structures as clearly as possible. In the Holy Quran, a diverse range of verses with semantic and syntactic structures can be observed, which may cause that the audience think that there is no significant difference in semantic significations of these verses. Applying different states of negation in nominal sentences in Arabic with "ليس" , "particles similar to ليس", and "لا نفی جنس" are among these structures and interpretations which in spite of their apparent similarity, have different semantic significations. Using analytical and comparative approach to the context and interpretation of verses in which these particles are used, the present study tries to show that differences in these syntactic structures are not merely due to changes and stylistic variations in interpretation, but each of them has been used for fulfilling a purpose.

Keywords: the Holy Quran, nominal sentences, negative particles, semantic signification.

*Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, University of Esfahan, Esfahan Iran. hasan.vand@yahoo.com

Some Manifestations of Verbal Economy in the Quran, (case study the last five parts)

Ruhullah Saiiadinezhad*
Sadighe Jafarnezhad**

Abstract
Verbal economy is a matter available in all languages and refers to the application of the lowest physical and mental activity to transmit meaning and tenors. It is sometimes called "low attempt basis". Arabic language is one of those languages that features economy and Quran is one the best examples of brevity and selected talk and low attempt basis.This study aims at searching and studying manifestation of verbal economy in the last five parts of the Quran by descriptive- analysis method.The results of the study represents that Quran pays attention to all levels and verbal layers for reserving and rapid placing in minds and for communicating and low attempt basis in all levels and verbal layers. Quran also has pay attention to using vocals and it has used from words elimination power until the usage of the energy minds or physical minimized.

Keywords: Quran, verbal economy, low attempt, derivation, linguistic.

* Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, University of Kashan, Kashan, Iran.(Corresponding Author) saiiadi57@gmail.com
** Ph.D, Department of Arabic Language and Literature, University of Kashan, Kashan, Iran

Cohesive Devices in the Surah of Noah

Yunus valiei*
Sayed Mahmoud Mirzaei Alhosaini**
Mohammad Farhadi***

Abstract

Theory of text cohesion is one of the topics of functionalist linguistics. This theory surveys cohesion devices. Halliday and Hasan offered the pattern of this theory, and divided cohesion devices into three parts: Lexical, Grammatical, conjunctive. Each of these devices can be divided into several parts. Their presence in text Causes cohesion and Relevance of its Components.

This paper tries by using descriptive and analytical methods to study the cohesion of the Noah's chapter. Devices cohesion in the Noah's chapter are three sections, First: lexical, this device include repetition and collocation. Second: Grammatical, This device has been used as a reference and substitution and ellipsis. Third: conjunctive that has been used in two types Additive and Temporal. Lexical device has maximum Frequency in Noah's chapter then Grammatical and at the end conjunctive.

Keywords: Noah's chapter| Cohesion| Lexical cohesion| Grammatical cohesion| Conjunctive cohesion.

*Ph.D. Department of Arabic Language and Literature, University of Lorestan, Lorestan, Iran.(Corresponding Author). yunusvaliei@yahoo.com
** Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, University of Lorestan, Lorestan, Iran. mahmudalhosaini@gmail.com
*** Ph.D. Department of Arabic Language and Literature, University of Lorestan, Lorestan, Iran mohammadfarhadip@gmail.com

Structural Study of the Arabic Adverbial Clause in the Twenty Eighth part of the Quran Based on the Translations of Ayati, Qumshehie, Ansariyan and Brujerdi

Askar Ali Karami*
Muhammad Rahimi**

Abstract

The translation of the Quran as the Muslims' sacred book has always been in the spotlight and many translators have tried to present a beautiful, appropriate, literal and in harmony with Persian language structures. However, there are few translations which include such features. The present study using an analytical comparative study tries to analyze the four Farsi translations of Ayati, Qumsheie, Ansariyan and Brujerdi and to investigate Farsi equivalences of the Adverbial structures used in the Quran as reflected in these four translations. According to the findings of this study, it was clarified that all these four translations include some defects and deficiencies and sometimes they have had problems in identifying the adverbial structures used in the Quran and as a result have wrongly translated the structure. Such problems have caused a bizarre translation or failure in conveying the proper meaning.

Keywords: Quran| Translation| Adverbial clause of manner.

* Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, University of Esfahan, Esfahan Iran. askaralikarami@yahoo.com
**Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, University of Esfahan, Esfahan Iran

The Transtextaul Analysis of Exaggeration in the Quran (with emphasis on Quran:7: 40)

Bahjatosadat Hejazi *

Abstract

Part of the Quran's miracle is allocated to literary and artistic aesthetic aspects of the text, something that has always been debated over by the scholars of the Quranic eloquence. A few of them like extremist textualists only pay attention to the apparent layer of the Quranic words and deny existence of any concepts such as comparison, metaphors, trope, allusion,... In the Quran. And some others like extremist interpreters denying the apparent and explicit meanings of Quranic words they even try to interpret the indisputable verses with bright and explicit sense. Among the Farsi poets, Naserkhosrow and Mowlana because of their tendency towards interpretation, they believe in the existence of trophy and metaphoric language in the Quran and regard it as the eloquence miracle of the Quran. In the area of eloquence of the Quran fundamental question is that, whether accepting the existence of trophy and metaphors in the Quran would harm the holy stance of word of God? And why have some scholars denied the existence of tropic language in the Quran? Among the Quranic verses, the most eminent verse which indicates a kind of exaggeration is the verse 40 of Sura Aaraf. The study of different views of commentators in the explanation of this verse and the penetration of some of Arab's parables in Quran for explanation of exalted concepts' require a transtetxtual study. This research following presenting an overall picture of the subject and explanation of different views and thoughts, answer these questions and show the transtextauly analysis on the mentioned verse.

Keywords: Qurnic eloquence, transtextuality, exaggeration, Verse 40 of Sura Aaraf.

*Associate Professor, Department of language and Persian literature, University of Shahid Bahonar, Kerman- Iran. be.hejazi@gmail.com

Intertextual Quran with sahifeh Sajadieh

Mohamad Reza SotoudehNia *
Zahra Mohagheghian**

Abstract

One of the approaches considered in the study of the science of semiotics, intertextual studies reminiscent of texts interact with each other. This type of research is to explore and analyze the symptoms of the interface between the texts, the researcher also helps having a better understanding of the text, read it again to achieve.

Through the study seeks to identify and analyze the analytical method and the effect of the Qur'an refers to the content of the prayer books of Imam Sajjad (AS) as a precious legacy of their Shia. After presenting the theoretical reason, to analyze the text of the Qur'an as intertextual text books with missing text, is discussed. Research findings suggest that the interaction, rather a parallelogram and negation of negation part and only in rare cases, it is used in a general denial. There are so inextricably Quran and the sayings of Imam (AS), in addition to the words of the Quran, the interactive consciously, in many instances, the content of the verses have also benefited.

Keywords: Imam Sajjad (AS), intertextual, Tanas, Sajadieh books, Quran, semiotics.

* Associate Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Literature and Human Sciences, University of Esfahan, Esfahan Iran bayanelm@yahoo.com
** Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Literature and Human Sciences, University of Esfahan, Esfahan Iran.(Corresponding Author) z.mohaghegh89@yahoo.com

Study of the Cognitive Metaphors Referring to Wordily and Heavenly Lives in the Qur'an

Mortaza Qaemi*
Akhtar Zolfaqari**

Abstract
Of the most interesting studies done in recent decades about metaphor are the researches done by cognitive semantics, among whom we can point to the works of layoff and Johnson. These studies that are subset of cognitive semantics studies can be used for a better understanding and analysis of the Holy Quran, the book that is a complex text with different concepts. The purpose of this paper is to examine general metaphor ” recipient” and its subset metaphor “ life journey” about worldly and otherworldly life in the Quran point of view. The main reason for the formation of general conceptual metaphor is empirical correlation between "get something" and "go to place" in the human experience. Purposeful worldly and otherworldly life in general is specific example of having purpose. Thus, the trip that is an attempt to reach a predetermined destination, in general, is a special case of reaching to destination. As a result, special metaphor of "life is journey" that is one of the most popular terms of Quran is a subset of the general metaphor of "purpose is destination". In the metaphor of "life journey”, the journey is donor and life is recipient that include a lot of characteristics such as the area of origin, passengers, destinations, obstacles and the stop. The cognitive function of conceptual metaphor, by using A field enables the speaker to understand B field structure. This perception will be formed by using conceptual adaptation of A and B elements.

Keywords: theory of conceptual metaphor, general metaphor, specific metaphor, worldly and otherworldly life.

* Associate Professor, Literature Faculty, University of Bu Ali, Hamadan, Iran. mortezaghaemi2@gmail.com
** Phd, Literature Faculty, University of Bu Ali, Hamadan, Iran. zolfaghari559@gmail.com

Linguistic Researches In The Holy Quran

Bi-quarterly Journal of Quran Studies
Vol. 5, No.1, Spring & Summer 2016, Serial. 9

Contents

Study of the Cognitive Metaphors Referring to Wordily and Heavenly Lives in the Qur'an 1
Mortaza Qaemi -Akhtar Zolfaqari

tertextual Quran with sahifeh Sajadieh 2
Mohamad Reza SotoudehNia - Zahra Mohagheghian

The Transtextaul Analysis of Exaggeration in the Quran (with emphasis on Quran; 7: 40) 3
Bahjatosadat Hejazi

Structural Study of the Arabic Adverbial Clause in the Twenty Eighth part of the Quran Based on the Translations of Ayati, Qumshehie, Ansariyan and Brujerdi 4
Askar Ali Karami- Muhammad Rahimi

Cohesive Devices in the Surah of Noah 5
Yunus valie- Sayed Mahmoud Mirzaei Alhosaini- Mohammad Farhadi

Some Manifestations of Verbal Economy in the Quran, (case study the last five parts) **6**
Ruhullah Saiiadinezhad- Sadighe Jafarnezhad

Similar Syntactic Structures and Their Semantic Significations in the Holy Quran (Case Study of Negative Nominal Sentences) **7**
Sohbatollah Hasanvand

In the name of Allah the compassionate the merciful

Linguistic Researches In The Holy Quran

Bi-quarterly Journal of Quran Studies
Vol. 5, No.1, Spring & Summer 2016, Serial. 9

Publisher: University of Isfahan

Editor in Chief: Dr. Nasrollah Shameli
Director: Dr. Mohammad Reza Sotoudehnia
Managing Editor: Roohollah Baloochian

The Editorial Board:

Ali akbar Rabi nataj	Associate Professor
Mohammad Reza Sotoudehnia	Associate Professor
Sayed mohammad bagher Saeidi roshan	Associate Professor
Nasrollah Shameli	Professor
Sayed mohammad kazem Tabataei	Professor
MohammadReza Fakhr Rohani	Assistante Professor
Mahmod Karimi	Associate Professor
Ghasem Mokhtary	Associate Professor
Asghare Montazer al-Ghaem	Professor

This Complete Text of the Journal is Available from:

Nrqs Electronic Database	http://uijs.ui.ac.ir/nrqs
ISC: Islamic World Science Citation Center	http://www.isc.gov.ir
SID: Scientific Information Database	http://www.sid.ir
Magiran: Journals Database	http://www.magiran.com
Bank of articles on Islamic sciences and the humanities	http://www.noormags.ir

Farsi Editor: Zahra Amini
English Editor: Dr.Mahdi Habibollahi
Arabic Editor: Fateme Eshraghi
Page Decorator: Faride Koohrang Beheshti

University of Isfahan
Hezar Jarib Expway, Isfahan, Islamic Republic of Iran
Affairs Scientific & Editorial: Literature & Humanism Studies Faculty
Tel & Fax:+98-31-6699514
http://uijs.ui.ac.ir/nrqs
E-mail: nrqs@res.ui.ac.ir
Subscription & Distribution: The Office of Magazines in University of Isfahan
P.O. Box: 81746-73441
E-mail: entesharat@ui.ac.ir

In the name of Allah the compassionate the merciful

Linguistic Researches In The Holy Quran

Bi-quarterly Journal of Quran Studies

Vol. 5, No.1, Spring & Summer 2016, Serial. 9