



دانشگاه اراک
دانشکده ادبیات و علوم انسانی

فصلنامه پژوهش‌های ادبی - قرآنی
(علمی - پژوهشی)

سال اول، شماره دوم (تابستان ۱۳۹۲)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصلنامه پژوهش های ادبی - قرآنی

علمی - پژوهشی

سال اول، شماره دوم (تابستان ۱۳۹۲)



دانشگاه اراک

دانشکده ادبیات و علوم انسانی

فصلنامه	دوره انتشار:
ادبیات و قرآن	موضوع:
فارسی	زبان:
۱۳۹۲	شروع انتشار:
دانشگاه اراک	صاحب امتیاز:
دکتر ابراهیم ابراهیمی	مدیر مسئول:
دکتر محسن ذوالفقاری	سر دبیر:
مهدی آشناور	مدیر اجرایی:
دکتر سیده زهرا موسوی	ویراستار بخش فارسی:
علی محمد محمدی	ویراستار بخش انگلیسی:
انتشارات دانشگاه اراک	انتشارات:
مهدی آشناور	حروف نگاری و صفحه آرایی:
اراک-خیابان شهید بهشتی-میدان شریعتی-دانشگاه اراک-	نشانی:
دانشکده ادبیات و علوم انسانی کد پستی: ۳۸۱۵۶-۸۸۱۳۸	
۳۲۷۶۰۱۰۴ (۰۸۶)	تلفن و فاکس:
۳۰۰	شمارگان:
۲۳۴۵-۲۲۳۴	ISSN(شاپا):
http://paq.araku.ac.ir	سایت اختصاصی:
p-aq@araku.ac.ir	نشانی الکترونیک:



فصلنامه (علمی - پژوهشی) پژوهش های ادبی - قرآنی

با همکاری (در قالب انعقاد تفاهم نامه) دانشگاه اراک با دانشگاههای ایلام، بوعلی سینا همدان، تربیت مدرس، شهر کرد، علامه طباطبایی، قم و کاشان چاپ و منتشر می شود.

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

ابراهیم ابراهیمی (استادیار فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه اراک)، محمد حسین بیات (دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبایی)، محسن ذوالفقاری (دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اراک)، رضا شجری (دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کاشان)، جهانگیر صفری (دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهر کرد)، علی باقر طاهری نیا (دانشیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه بوعلی همدان)، محمود فضیلت (دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران)، قاسم مختاری (دانشیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه اراک)، سهراب مروتی (دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه ایلام) علیرضا نبی لو (دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه قم) نصرت نیل ساز (استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس تهران)

«راهنمای تدوین مقالات»

ضمن تشکر و سپاس از همکاری کلیه صاحب‌نظران و اندیشمندان، دفتر فصلنامه علمی-پژوهشی «پژوهش‌های ادبی-قرآنی» آمادگی خود را برای بررسی و درج مقالات علمی-پژوهشی آن‌ها در زمینه «قرآن و ادبیات» و «ادبیات قرآن» اعلام می‌دارد. از نویسندگان محترم تقاضا می‌شود به منظور جلوگیری از هرگونه وقفه در بررسی و چاپ مقاله-ها، قبل از فرستادن آثار خود به نکات زیر توجه فرمایند:

۱- رویکرد مقالات و تحقیقات ارسالی می‌بایست:

الف) مبتنی بر قرآن و معارف قرآنی با زیرساخت مباحث ادبی همچون (زبان، سبک، زیبایی، موسیقی، و...) باشد.

ب) مبتنی بر متون ادبی با محوریت قرآن و معارف قرآنی و مباحث ادبی (زبان، سبک، زیبایی، موسیقی، و...) باشد.

ج) پژوهش‌های تطبیقی بین متون ادبی، قرآن و معارف قرآنی، بحث‌های ساختاری، مباحث ادبی و محتوایی

۲- مقاله در نشریات دیگر یا مجموعه مقالات همایش‌ها به چاپ نرسیده باشد.

۳- در مقاله باید ویژگی مقالات علمی-پژوهشی و اصول تحقیق رعایت شود و شامل بخش‌هایی نظیر: عنوان، چکیده (حداکثر ۲۰۰ کلمه)، واژگان کلیدی (سه تا پنج کلمه)، مقدمه (شامل پیشینه تحقیق)، تحلیل مباحث، نتیجه بحث، فهرست منابع و مآخذ و چکیده به زبان انگلیسی باشد.

۴- در صفحه اول فقط عنوان مقاله، نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان، محل کار و مرتبه علمی، نشانی و پست الکترونیکی و شماره تلفن نویسنده یا رابط ذکر شود. در صورت داشتن نویسندگان همکار، نویسنده مسئول باید مشخص شود.

۵- مقاله با قلم بدر (B Badr) ۱۳ بر روی کاغذ A۴ با گذاشتن ۲cm سانتیمتر حاشیه اضافی در اطراف و در محیط Word حروف نگاری شود به نحوی که تعداد صفحات آن از ۲۰ تجاوز نکند.

۶- مسئولیت صحت علمی مطالب مندرج در هر مقاله به عهده نویسنده یا نویسندگان است.

۷- دفتر مجله بر پایه نظر داوران حق رد یا قبول و نیز ویراستاری مقالات از ابعاد مختلف را برای خود محفوظ می‌دارد.

۸- مقالات دریافت شده مسترد نخواهد شد.

۹- ارجاعات در متن مقاله به صورت کوتاه در داخل پرانتز ذکر شود. به این شیوه: (نام خانوادگی نویسنده کتاب یا مقاله، سال انتشار، جلد، شماره صفحه) و در انتهای مقاله، ابتدا منابع فارسی سپس منابع خارجی (به تفکیک کتاب و مقاله) بر اساس نام خانوادگی مؤلفان به صورت الفبایی نوشته شود.

۱۰- شیوه مجله پژوهش‌های ادبی- قرآنی برای نگارش مشخصات فهرست مآخذ بدین شرح است:

الف برای کتاب: نام خانوادگی، نام (نویسنده یا نویسندگان)، تاریخ انتشار داخل پرانتز، نام کتاب، نام مترجم، محل نشر، نام ناشر

ب برای مقاله مندرج در مجلات: نام خانوادگی، نام (نویسنده یا نویسندگان)، تاریخ انتشار داخل پرانتز، «عنوان مقاله، داخل گیومه»، نام مجله، نام دوره و شماره مجله، صفحه آغاز و پایان مقاله
ج برای مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دانشنامه‌ها: نام خانوادگی، نام (نویسنده یا نویسندگان)، تاریخ انتشار داخل پرانتز «عنوان مقاله، داخل گیومه»، عنوان کتاب، نام گردآورنده یا ویراستار، محل نشر، نام ناشر، صفحه آغاز و پایان مقاله

د سایت‌های اینترنتی: نام خانوادگی، نام نویسنده، (تاریخ درج شده در آغاز مقاله یا تاریخ رؤیت)، «عنوان موضوع یا مقاله داخل گیومه»، نام و آدرس سایت اینترنتی مثال: سایت تبیان <http://www.tebyan.net>

۱۱- در صورت عدم رعایت موارد فوق، مقاله در اولویت چاپ قرار نخواهد گرفت.

فهرست مقالات

- ۹ بررسی دو ترجمه آغازین ، با دو گویش از قرآن مجید
- ۹ سهیلا صلاحی مقدم
- ۲۹ نگاهی ادبی به استشهدات غیرمستقیم ائمه به قرآن
- ۲۹ نصرت نیل ساز و سمیه اهوراکی
- ۵۱ بررسی تحلیلی خاستگاه‌های ادبی و زبانشناختی بحث «زبان قرآن» در دوره معاصر
- ۵۱ حسینعلی ترکمانی، جواد محمدی و مهدی آشناور
- ۷۱ بازتاب لطافتها و ظرافتهای زبانی و ادبی قرآن در ترجمه
- ۷۱ محمود شهبازی و نرگس شیرازی
- ۹۳ آشنایی‌زدایی در جزء سی‌ام قرآن کریم
- ۹۳ قاسم مختاری و مطهره فرجی
- ۱۱۷ تحلیل زیبایی‌شناختی تصویرهای هنری در قرآن (مطالعه موردی سوره فصلت)
- ۱۱۷ سید حسین سیدی و حسن خلف
- ۱۴۳ جلوه‌های بینامتنی قرآن کریم در شعر قیصر امین پور
- ۱۴۳ رضا کیانی ، جهانگیر امیری و فاروق نعمتی
- ۱۶۷ تحلیل ساختار و مضمون توسل در اشعار نظامی گنجوی با تکیه بر قرآن و حدیث
- ۱۶۷ ابراهیم ابراهیمی و سیده زهرا موسوی

بررسی دو ترجمه آغازین ، با دو گویش از قرآن مجید

سهیلا صلاحی مقدم^۱

چکیده:

در این مقاله ، کوشش شده است تا دو ترجمه آغازین از ترجمه های قرآن با دو گویش مورد بررسی و مقایسه از نظر زبانی و واژگانی قرار گیرد. ترجمه اول، ترجمه قرآن قدس با گویش سیستانی و دیگر ترجمه قرآن پاک با گویش خراسانی، است. در هر دو ترجمه واژه های مشترک وجود دارد چرا که زبان دری زبان پایه و معیار بوده است اما در بعضی موارد می بینیم که در ترجمه واژه عربی قرآنی به زبان فارسی، گویش خاص منطقه دخیل است. در این مقاله ۷۳ آیه از سوره بقره از ترجمه قرآن قدس و ۸۶ آیه از سوره بقره در ترجمه قرآن پاک مورد بررسی و مقایسه قرار گرفته است. نتیجه اینکه واژه های خاص گویشی که دیگر در فارسی وجود ندارد در قرآن قدس و قرآن پاک تقریباً به یک اندازه است و البته با هم مشابهتی ندارند.

تعداد این واژه ها در قرآن قدس به ۴۰ واژه می رسد دیگر و کلمات کهن که حدوداً ۱۱۳ واژه است به شکل های دیگر به دست ما رسیده است و بر اساس فرایند واجی، تغییر و تحول های واجی دارند.

اما در قرآن پاک حدود ۵۰ واژه گویشی کهن متروک می بینیم و به غیر از واژه های عربی ساده ای که در آن وجود دارد، حدوداً ۳۰۰ واژه هست که با توجه به فرآیند واجی بعد از تغییر و تحول به دست ما رسیده اند.

کلیدواژگان: ترجمه های آغازین قرآن مجید، ترجمه قرآن قدس، تفسیر قرآن پاک، گویش سیستانی، گویش خراسانی.

*** تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۳/۲۶ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۵/۱۴

۱ - نویسنده مسئول: استادیار دانشگاه الزهراء ssmoghaddam@yahoo.com

مقدمه

ترجمه های قرآن مجید به زبان فارسی که از قرون اولیه اسلام و قرون بعدی به جای مانده است، نشانه ایمان مردم ایران به بهترین دین و کامل ترین کتاب آسمانی یعنی قرآن مجید است و همچنین نشانه دل بستگی به هویت ملی و زبان مادری چند هزار ساله خود می باشد.

دو قرن نخستین یعنی از نیمه قرن اول هجری که ایران فتح شد تا نیمه قرن سوم هجری، ایران دارای حکومت مستقل نبود و جزء قلمرو کلی خلافت امویان و بعد هم عباسیان بود تا این که حکومت نیمه مستقل طاهریان و بعد هم حکومت مستقل صفاریان در اواخر قرن سوم تشکیل گردید. پس حدوداً دو قرن سکوت سیاسی در تاریخ ایران دیده می شود. ولی همین دو قرن، زمان شکوفایی استعداد های ایرانی بود. افرادی مانند سیبویه، ابو عبیده، ابو حنیفه و خاندان های معروف دیگر پدید آمدند. ایرانیان زبان فارسی را از دست ندادند ولی چون دین مبین اسلام را به عنوان یک ایدئولوژی کامل و جهانی، پذیرفتند و به حقایق اسلام به عنوان حقایق آسمانی از عمق جان و دل ایمان آوردند، زبان عربی را زبان بین المللی اسلامی و از آن خود دانستند. ایرانیان با نبوغ خود کتاب هایی به زبان عربی نوشتند که شاهکار به حساب می آید مانند الکتاب سیبویه (معرب *sēbōē* به معنی سیب خوش بو) که اولین کتاب در نحو عربی است و بعد با رسمی شدن زبان دری که با حروف برگرفته از عربی نوشته شد، جهش دیگری به سوی پیشرفت ادبیات فارسی برداشته شد. دری زبان شهرهای مداین و تیسفون است و زبانی است که در دربار یزدگرد سوم به آن سخن می گفتند. بنابر این منسوب به دربار است. (نقل به مضمون از تکوین زبان فارسی) باید اضافه کرد که پادشاهان ساسانی در آغاز حکومت اصطخر را به پایتختی برگزیدند. پادشاهان بعدی جندی شاپور را محل اقامت خود ساختند. در تاریخ یعقوبی (ج ۱ ص ۲۰۰) آمده است که انوشیروان اولین کسی است که در مداین مستقر شد و آنجا را پایتخت ساسانیان قرار داد. بقایای مداین امروز در سرزمین عراق واقع است و تیسفون هم در کنار مداین قرار دارد. تیسفون در زمان اشکانیان پایتخت بوده و بعد اهمیت خود را از دست داد تا قرن چهارم میلادی که دوباره به

پایتختی رسید. تا قبل از این که مداین و تیسفون مرکز حکومت ساسانی شود، این منطقه جزء استان آسورستان بوده است و اگر چه زبان پهلوی در آنجا هم رایج بوده ولی از نظر زبانی زیر نفوذ مسیحیان آرامی زبان بوده است. اما با انتقال پایتخت ساسانیان به تیسفون، زبان پهلوی ساسانی (فارسی میانه زردشتی) نیز همراه درباریان به طور کامل از پارس و خوزستان به آنجا منتقل شد. همانطور که گفته شد دری یکی از شاخه‌های زبان‌های ایرانی است که در کنار زبان رسمی ایران که زبان پارسیک یا پهلوی بوده، قرار داشته است و بی‌ارتباط با آن نیست به عبارت دیگر می‌توانسته زبان گفتار باشد. چنان که امروز هم می‌توان ریشه بسیاری از کلمات فارسی را در متون قبل از اسلام پیدا کرد. منتها بعد از اسلام واژگان فارسی دری از نظر صوت شناسی و صرف و نحو و واژگان تغییر کرد برای مثال واو مجهول و یای مجهول تبدیل به ā و (آ و ای) شد. [ایدون ēdōn →] یا "گ" بعد از مصوت ā در فارسی دری افتاده مانند dānāg که به صورت "دانا" در آمده است.

ورود بعضی واژگان عربی و تبدیل خط تغییرات اساسی دیگری را به وجود آورد. اما شگفت‌آور این که ایرانیان زبان فارسی دری را حفظ کردند و در کنار آن زبان عربی را که زبان قرآن و زبان دین مبین اسلام بود یاد گرفتند و در هر دو زمینه به پیشرفت‌های زیادی رسیدند. برای مثال از عروض عربی برای وزن شعر اقتباس کردند ولی بعد با اضافه کردن بعضی بحور و اوزان و تغییراتی که در آن دادند، آن چنان اشعاری پدید آوردند که ادبیات منظوم فارسی را در جهان کم نظیر کرد.

واقعیت مسلم این است که حفظ زبان فارسی و اعتقاد به دین اسلام و قرآن، مآیه اوج‌گیری ادبیات فارسی بود.

هر چه کردم همه از دولت قرآن کردم

قرآن ز بر بخوانی در چهارده رواست

صبح خیزی و سلامت طلبی چون حافظ

عشقت رسد به فریاد گر خود بسان حافظ

ترجمه‌های قرآن به فارسی دارای دو بعد ارزشی است از لحاظ ارزش تاریخی اجتماعی و از لحاظ ارزش زبانی. این ترجمه‌های گرانسنگ سندی تاریخی از زبان فارسی است و در عین حال از دیدگاه زبان‌شناسی، در مقایسه با دیگر متون فارسی، ارزشی دو چندان دارد. واژه‌های فارسی هر چند هم متروک شده باشند با توجه به واژه قرآنی و عربی، معنی آن آشکار می‌شود. و به ذخیره لغات فارسی می‌افزاید و با توجه به حوزه و گونه زبانی آن ترجمه، از نظر تاریخ زبان فارسی می‌تواند ابهاماتی را روشن سازد. بنابر نظر آقای دکتر رواقی «شناخت ما از گونه‌های چندگانه زبان فارسی اساساً با بررسی ترجمه‌های قرآن و بر شالوده همین ترجمه‌های قرآن به فارسی شکل گرفته است و بر شالوده همین ترجمه‌های قرآن و فرهنگ نامه‌های عربی - فارسی است که توانسته‌ایم به حوزه‌های جغرافیایی کاربرد بسیاری از واژه‌های فارسی در بلندای سده‌ها پی‌ببریم و تفاوت‌های کاربردی این واژه‌ها را در حوزه‌ها و دوره‌ها بشناسیم.» (قرآن کریم، علی رواقی، ص ۵۴۳)

از ترجمه‌های بجا مانده می‌توانیم به این ترجمه‌ها اشاره کنیم: ترجمه قرآن قدس، ترجمه سوره مائده، ترجمه قرآن پاک، قرآن کمبریج، ترجمه تفسیر طبری، تفسیر کشف الاسرار و عده‌الابرار، ترجمه شنقشی، تفسیر ابوالفتوح رازی، ترجمه سور آبادی، تفسیر نسفی، تفسیر بصائر یمینی و ترجمه‌ها و تفسیرها از قرن هشتم تا امروز.

در بعضی از این ترجمه‌ها یا «ترجمه - تفسیرها» به حوزه زبانی خاصی توجه شده است مانند قرآن قدس که حوزه زبانی سیستان، کرمان و گونه زبانی سیستانی است در حالی که ترجمه تفسیر طبری در حوزه ماوراء النهر بوده و به گونه ماوراء النهری یا فرا رودی نزدیک است. چرا که به دستور منصور بن نوح سامانی بین سال ۳۵۰ تا ۳۶۵ ه. ق به دست بعضی از علمای ماوراء النهر ترجمه شد. متن تفسیر قرآن از محمد بن جریری طبری به زبان عربی بود.

ترجمه قرآن قدس

ترجمه قرآن قدس یکی از ترجمه‌هایی است که نثر آن، مرسل است و از گونه‌های زبانی سیستانی است. همانطور که گفته شد این نوع نثرها به دلیل ارتباط نزدیک با فارسی میانه از نظر گویشی و ریشه‌شناسی می‌تواند مورد توجه زبان‌شناسان در حیطه تاریخ زبان فارسی باشد. نسخه خطی قرآن قدس در کتابخانه آستان قدس رضوی نگهداری می‌شود و دکتر علی رواقی آن را تصحیح کرده و توضیح داده است متن قرآن به خط کوفی و ترجمه زیرنویس به خط نسخ است. آغاز و انجام این نسخه در دست نیست. همین افتادگی آغاز و انجام سبب شده است که تاریخ و زمان ترجمه بر ما پوشیده بماند. اما حدس زده می‌شود که تقریباً همزمان با شاهنامه فردوسی است.

کلمات زیادی در قرآن قدس آمده است که ناشناخته مانده است یعنی در متن‌ها و فرهنگ‌ها هم از آن اثری نیست. مانند: «بارخواری» برای «غفله» یا «کوت» برای «الاصم» و «کنک» برای «عنکبوت» و «کلونک» برای «مشکاة».

ترجمه قرآن قدس قاعده‌باید در اواخر قرن چهارم نوشته شده باشد بنابر این بعد از ترجمه تفسیر طبری که در ۳۵۰ (ه. ق) نوشته شده است، بوده و طبق معمول که در ترجمه و تفسیر، مترجمین و مفسرین به کتب قدیمی‌تر رجوع می‌کردند، ترجمه تفسیر طبری مورد استفاده مترجم قرآن قدس قرار گرفته است.

گونه زبانی «حوزه سیستان» متفاوت با گونه زبانی «فرارودی» (ماوراء النهری) است چون زبان فارسی گونه ماوراء النهری متأثر از زبان سغدی یا خوارزمی بوده ولی سیستان به دلیل دور بودن از حوزه مرکز ایران چنین نبوده است. سیستان از قرن دوم هجری، منطقه‌ای می‌شود که ایرانیان و زردشتیان در آنجا مستقر می‌شوند و همانطور که در تاریخ آمده است، خاستگاه یعقوب لیث صفاری و تأسیس دولت ایرانی صفاری و قیام علیه حکومت مرکزی عرب، سیستان بوده است و از آغاز این حکومت، زبان فارسی، زبان رسمی کشور ایران شد. بنابر این از نظر اجتماعی، زبان فارسی دری در این منطقه ارزش مضاعفی داشته است چنان که ارتباط گونه سیستانی با فارسی

میانچه چه از نظر واژگان و چه از نظر ساختار بسیار نزدیک است. در ضمن زردشتیان این منطقه می‌خواستند ترجمه‌ای از قرآن را داشته باشند تا از محتوای قرآن بیشتر آگاه شوند. (قابل ذکر این که هر گونه‌ای می‌تواند گویش‌های گوناگون داشته باشد.)

بعضی گونه‌ها ناپایدارند و از جمله گونه سیستان، چنان که بعضی از واژگان قرآن قدس آن چنان متروک شده که حتی در کتب دیگر و فرهنگ‌ها نمی‌توان یافت.

تفسیر قرآن پاک

این ترجمه و تفسیر، بخش بازمانده‌ای از تفسیری است که از آیه ۶۵ سوره بقره آغاز می‌شود و تا آیه ۱۵۱ همین سوره ادامه دارد (یعنی، ۸۶). اگر چه بخش اندکی از آن به ما رسیده ولی اطلاعات مفیدی را از دری و گونه‌های زبانی آن به ما می‌رساند.

گونه‌های زبانی آن خراسانی است چرا که به نثر ابو علی بلعمی در تاریخ بلعمی نزدیک است. درباره مؤلف این تفسیر و زمان تألیف اطلاعی در دست نیست فقط حدس می‌زنیم که در قرن چهارم یا پنجم هجری می‌زیسته است.

واژه‌های کهن متروک در قرآن قدس و قرآن پاک

به دلیل این که حجم قرآن قدس بیشتر از قرآن پاک است و بخش بیشتری از قرآن قدس به دست ما رسیده، لذا برای مقایسه واژگان در قرآن قدس به سوره بقره از آیه ۲۱۳ تا ۲۸۶ اکتفا شد. در قرآن قدس تعداد واژه‌های کهن متروک در این بخش به ۴۰ واژه و در قرآن پاک به ۵۰ واژه می‌رسد. که با بررسی‌هایی که انجام گرفت هیچ کدام با هم مشترک نبودند (بر خلاف تفسیر قرآن پاک و تفسیر کمبریج که واژه‌های مشترک دارند مانند زلیفن کردن به معنی تهدید کردن و ترسانیدن).

واژه‌های کهن متروک قرآن قدس در آیات باقی‌مانده از سوره بقره:

۱- حزین کنند: هزینه کنند

آیه ۲۱۵: يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ
وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ :

می‌پرسند تو را: چی حزین کنند بگه: آن حزین کنید از نیکی پدر و مادر را و نزدیکتران را و یتیمان را و درویشان را .. در قرآن قدس آوردن «ه» به صورت «خ» باز هم دیده شده است مانند آیه ۲۳۳: «پرخیزید» در مقابل «واتقوا».

۲- واز گرفتن: نگاه داشتن

آیه ۲۲۹: الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ .

طلاق دوبار است. واز گرفتن به نیکوی یا گسید (صورت دیگری از گسیل) کردن به نیکوی. حلال بنهد (نباشد) شما را که بستانید زان دادید ایشان را چیزی، بی آن که ترسند که به پای نکنند حدهای خدای...

بنهد (نباشد) و بهد (باشد) ویژه گویش سیستانی است از ریشه «ah» یا «h» در فارسی باستان به معنی بودن .

۳- گذشتاری کردن: از حد در گذشتن

آیه ۲۳۱: وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضَرَارًا لَتَعْتَدُوا...

ازمان طلاق کنید زنان، ترسید به زمان ایشان واز گیرید ایشان را به نیکوی یا گسید کنید ایشان را به نیکوی. واز مگیرید ایشان را دشخواری نمودن را، تا گذشتاری کنید.

قید "ازمان" در لغت‌نامه دهخدا به معنی هرگاه واژه‌ای عربی آمده است جمع زمان ولی می-تواند صورت دیگری از هزمان به معنی هر زمان و هرگاه باشد.

۴- عبارت ترسید به در مقابل " فَبَلَّغْنَ " از سه جزء ت+ رسید + به تشکیل شده است.

"ت" مخفف "تا" حرف ربط و این تخفیف اول بار به صورت ویژه فقط در گویش سیستانی دیده شده است فعل مرکب "گسید کنید" به معنی گسیل کردن، فرستادن و رها کردن در مقابل «سَرَحُو هُنَّ» و یژگی گویشی دارد. در زبان پهلوی «vasī karda» که به صورت «گُسی» و «گُسیل» به دری رسیده است. «دال» به جای «لام» در «گسید» و یژگی گویش سیستانی است.

۵- کودشخواری نموده مشه: گزند نباید کرد - زبان نباید کرد.

آیه ۲۳۳: (درباره شیر دادن مادران به فرزندان) .. لا تضارَّ والدةٌ بولدها و لا مولدٌ له بولده..

... کو دشخواری نموده مشه مادری به فرزند اوی و نی پدری به فرزند اوی.

"کو" مخفف "که او"، دشخواری همان واژه متداول در زبان پارسیک "došxwārīh" که در تطور زبان به شکل "دشواری" درآمده است. تشکیل شده از "سه تکواژ".

doš + xwār + īh (دُش) پیشوند منفی کننده مفهوم واژه به معنی "بد" و "xwār" (خوار) به معنی روان و نرم و آسان (که بعداً معنی ثانویه پست و کم ارزش نیز پیدا کرد) و "īh" به صورت "یای اسم مصدر" درآمد. دشخوار ← دشوار ← سخت.

به نظر می رسد که "مشه" همان "نشه" مخفف نشود باشد.

"نی" قید نفی از واژه nē در زبان پارسیک که یای مجهول "ē" در دری به شکل مصوت بلند "ای" درآمده است. و واو مجهول "ō" به شکل مصوت بلند "او" مثلاً در این واژه: ēdōn ← ایدون به این ترتیب هشت مصوت زبان پهلوی به ۶ صورت در دری کاهش یافت.

۶- منشتی کردن: عزم کردن، آهنگ کردن

آیه ۲۳۵: ... و لا تعزموا عقدة النکاح ... منشتی مکنید، بستن نکاح ... išt و išn دو پسوند اسم مصدر ساز در زبان پارسیک دوره ساسانی است که به صورت "ش" به زبان دری رسید و تا امروز زنده است. manišn ← منش: اما در گویش سیستانی پسوند "išt" را می بینیم maništ ← تشکیل شده از دو جزء man+išt "من" از مصدر "منیدن" manīdan ← ، از زبان

فارسی باستان و میانه غربی به دست ما رسیده است. ولی دیگر این مصدر در دری وجود ندارد و در کلماتی همچون "دشمن"، "هومن" و "منش" آن را مشاهده می‌کنیم.

۷- و

۸- تپیادگان یا ورنشستگان: پیادگان یا سواران

آیه ۲۳۹: فان خفتم فرجالاً أو رکبانا...: ار ترسید تپیادگان هید یا ورنشستگان...

"ار" مخفف "اگر"، پیاده در زبان پهلوی ساسانی "payādag" است. و "تپیاده" در برابر فرجالاً، ت + پیاده در این متن و گویش "ت" به جای "فای" نتیجه آمده است. مثال‌های دیگر "تمردی" در ترجمه "فرجل" واژه "تنیک" در ترجمه "فنعماً" و "تزمان دادن" در برابر "فَنظرة" از همین است.

ورنشسته ← برنشسته = سوار. در این گویش از مصدر پیشوندی بر نشستن به معنی نشستن بر اسب و سوار شدن است (abar nišastan در پارسیک) و اینجا صفت مفعولی ساخته شده به معنی سوار و بعد هر دو واژه جمع بسته شده است.

هید = ویژه گویش سیستانی به معنی باشید (مانند بهد به معنی باشد در آیه ۲۲۹، شاهد مثال دوم واز گرفتن، در این مقاله)

۹- گویشتر: بیشتر

در آیه ۲۴۴: ... ولکن اکثر الناس لایشکرون: بی‌گوشتتر مردمان شکر نمی‌گزارند.

بی: ولی عیناً در زبان فارسی میانه غربی bē ← بی به معنی ولی و اما (حرف ربط) وجود داشته و در متون کهن فارسی مانند ترجمه تفسیر طبری (گویش ماوراء النهری) آمده است.

البته در گویش ماوراء النهری به صورت "بیک" بازمانده "bēka" در زبان پهلوی ساسانی دیده می‌شود و ولی در قرآن قدس "بی" بدون "که" آمده است که از ویژگی گویش سیستانی است.

[بیک می‌خواهد تا پاک کند شما را و تمام کند نعمت او بر شما، مگر شکر کنید (ترجمه تفسیر

طبری، ص ۳۷۵)]

گويشتر، (gwištar) به نظر می‌رسد در دری «گ» به «ب» تبدیل شده و gwiš مانند xwa است که صامت مرکب بوده و در دری به صورت «xā» درآمده است (با نوشتن واو معدوله زنده مانده است مانند خواه) gwiš نیز که به صورت bēš و wēš در زبان پهلوی و waiyah در فارسی باستان بوده است به صورت " بیش " به دری رسیده است. (که البته مفهوم صفت تفضیلی دارد مانند به و مه و که).

۱۰- یک دو کردن: افزون کردن

در آیه ۲۴۵: مَن ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً...

کی است او که اوام دهد خدای را اوامی نیکوا، یک دو کند آن اوی را یک دوهای فراوان... .

کی، به معنی چه کسی در زبان پهلوی ساسانی، " kē " .

اوام در گویش سیستانی است. در دری، الف آغازین حذف شده و " وام " به کار رفته است خدای را کاربرد کهن: " به خدا " " را " در همان معنای باستان و میانه که حرف اضافه بوده است در این گویش هم وجود دارد.

دری	میانه	باستان
را	rāy	rādī

→ →

در «نیکوا»، الف پایانی حذف شده است و در دری بدون الف به کار رفته است.

یک دو کردن: مصدر مرکب که در این ترجمه کهن و در گویش سیستانی دیده می‌شود در مقابل «فیضاعفه» به معنی مضاعف کردن و افزون کردن. و به تبعیت از مفعول مطلق عربی، برای تأکید برای ترجمه اضعاافاً «کثیرة» از همان واژه استفاده شده است:

" یک دوهای فراوان ". در آیه ۲۶۲ نیز " یک دوا کردن " داریم به همین معنی با الف

پایانی اضافه شده به دو و این هم از ویژگی گویشی است.

۱۱- خجاره به معنی اندک

در آیه ۲۴۷: فَلَمَّا كَتَبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالَ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ .

ازمان وایجب کرده شد وریشان کارزار کردن، واز گشتند بی خجاره‌ی از ایشان.
ویجب کرده شد: واجب کرده شد فعل مجهول ویجب ممال واجب و در این گویش فعل مجهول
مرکب به طور کامل می‌آمده است. در دری هم‌کرد حذف شد مثلاً واجب کرده شد ← واجب شد
یا اخراج کرده شد ← اخراج شد
وریشان مخفف ورایشان " ور " همان " بر " حرف اضافه است. و در این گویش مکرراً " و " به
جای " ب " قرار دارد مانند ور به جای بر " ورنشستگان " به جای " برنشستگان " ، واز گشتن
به جای بازگشتند " ور داشتن " به جای " برداشتن " .

۱۲- پذیره آمداران به معنی بینندگان، رسندگان

در آیه ۲۵۰: ... قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا اللَّهِ كَمْ مِّنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ...
گفتند ایشان که می‌یقین شند کایشان پذیره آمداران خدای‌اند: چند از گرهی خجاره غلبه کرد ور
گرهی فروان به فرمان خدای.

" می شند " ، مخفف می‌شوند یا می‌باشند بین می جزء صرفی و فعل " شند " فاصله افتاده.

" کایشان " مخفف " که ایشان " .

پذیره آمدار در مقابل ملاقون است پذیره یا پذیر (پذیرفتن) از ریشه grab در فارسی باستان به
معنی گرفتن است، باستان pati-grabya ← میانه padirift پذیرفت و پذیرفت . در این
گویش آمدار (آمد + ار) به آن اضافه شده است.

فروان مخفف فراوان است.

واژه‌های خاص دیگر در این بخش از قرآن قدس به گویش سیستانی عبارت انداز: "کسه" به
معنی "غنودن"، "کیلی" به معنی "کزی"، "هکوی شد" به معنی "درماند، مبهوت شد"، "شتفت"
به معنی "سقف"، "دوستن" به معنی "دویدن"، "روده" به معنی "هموار"، "ترنم بارانی" به معنی
"باران نرم"، "گستی‌ها" به معنی "بدیها"، "بونده داده شهد" به معنی "تمام و کامل داده

شود" (bavandag در زبان پهلوی ساسانی به معنی تمام و کامل است و در این متن ترجمه قرآنی آمده است).

گوش به معنی افزونی و سود و ربا، کهسته نشید به معنی ستم نپذیرید.

وَرِیْمَا به معنی بر ما [ور = بر ایما = ما همان ضمیر اول شخص جمع زبان پهلوی ساسانی *tīmāh* است] نگنیدید به معنی نیابید و دویر به معنی کاتب و نویسنده.

واژه‌های کهن متروک قرآن پاک در آیات باقی مانده از سوره بقره:

۱- اشکرد کردن به معنی واجب کردن

گفت برپای دارید ای که تمام گزارید نمازهایی مرا که بر شما اسکرد کرده‌اند ای که واجب کرده‌اند و وقت‌های آن پیدا کرده‌اند بامداد و نماز پیشین [و نماز دیگر] و نماز شام و نماز خفتن. (قرآن پاک، ص ۲۱)

فعل مرکب «اسکرد کرده‌اند» به معنی واجب کرده‌اند، از واژه‌های خاص متن تفسیر قرآن پاک است و از گویش خراسانی است.

این واژه در تفسیر اقیموالصلاة در آیه ۸۳ از سوره بقره است که خداوند می‌فرماید: *وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ...*

اقامه نماز به فارسی " بر پا داشتن " است و صرفاً " خواندن " نیست ، تمام به معنی کامل.

از ویژگی‌های تفسیر قرآن پاک این است که واژه کهن معنی شده است با کلمه عربی " ای " به معنی " یعنی " مشاهده می‌گردد. واژه‌های کهن نماز بامداد (نماز صبح) نماز پیشین (نماز ظهر) نماز دیگر (نماز عصر) نماز شام (نماز مغرب) و نماز خفتن (نماز عشا) از گویش خراسانی قابل توجه است.

نماز و نماز بردن در زبان پهلوی به معنی تعظیم کردن و بزرگداشت است که به جای "صلاة" عربی انتخاب شده است. و نماز بردن به معنی به خاک افتادن است. نماز کردن نیز به معنی نماز گزاردن داریم.

۲- " باز زد کردن" به معنی حرام کردن

این واژه به تفسیر آیه ۸۵ سوره بقره آمده است ... و هو محرّم علیکم اخراجهم ...

" ... آن بیرون کردن شما مریشان را از خانهاشان حرام بود بر شما یعنی باز زد کرده بود شما را ... " (همان ص ۲۴)

" باز زد کرده " به صورت صفت مفعولی مرکب آمده است تا در مقابل حرام معنی شود " باز زد " در متون تفسیر کهن مانند سور آبادی و تفسیر کمبریج دیده می شود نکته مهم در این متن "تخفیف" است برای مثال در همین مثال " مریشان را " مخفف " مر ایشان را " و " خانها " مخفف " خانه ها " " خانهاشان " مخفف " خانه هایشان " مر + مفعول + را ویژگی این متن است که به وفور دیده می شود.

۳- برده گرداندن به معنی مغلوب کردن با دلیل و برهان به شکل پُرده شدن هم به کار رفته است.

این واژه در تفسیر آیه ۷۶ سوره بقره آمده است: *وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَا بِغُضُنِّهِمْ إِلَىٰ بَعْضٍ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاوِلَ اللَّهُ فِتْنَتَكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ*

... و چون باز گردند این فرو مایگان به سوی آن دیو مردمان و مهتران خویش گویند این پیشروان مرین پس روان خود را. این شگفت کارا پیش مسلمانان بگفتید که خداوند تعالی با شما و با برادرانتان چه کرده است و مر شما را چه خبر داده است تا ایشان بدین بر شما به قیامت به خدای تعالی بهانه گیرند و مر شما را بدین برده گرداندن و گویند که شما دانستید که این پیغامبر به پیغامبری سزاوار است چرا نگر ویدید. (همان ص ۱۶)

و شما اندرین پُرده شوید (همان ص ۱۶)

۴- پایان به معنی پایین: در قصه گاو بنی اسرائیل در این کتاب آمده است که این گاو با آن صفات از نزد جوانی یافتند از او خریدند:

" این جوا مرد رفت ، به پایان کوه شد و خداوند را تعالی بخواند..."

پایان در گویش خراسان (بویژه در لهجه بخارایی) به معنی پایین است

"جوامرد" مخفف "جوانمرد" است البته به صورت صفت و موصوف مقلوب یعنی مرد جوان و نه به معنی "راد".

۵- بی ستون گشتن به معنی کافر شدن، دکتر رواقی آن را احتمالاً صورت دیگری از بی خستون به معنی اعتراف نکننده، می داند . در هر حال شاهد دیگری در متون برای آن وجود ندارد. ستون stūn در زبان پهلوی ، از ریشه sta ، به معنی سخت و محکم ، در کلمات " استه" و " هسته" (خسته) و استوار ، استوانه، استخوان، اسطقدوس دیده می شود. به نظر من بی ستون در این متن به معنی کسی است که استوانه محکمی برای زندگی که همان اعتقاد به خدا و دین باشد، ندارد.

این واژه در معنی و تفسیر آیه ۸۱ از سوره بقره آمده است: *بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ*

هر که بدی الفنجد ای که به خدای عز و جل شرک آرد بی ستون گردد و به حق رسول او ناخستون گردد. پس هم بران کافری بمیرد این چنین کس ها باشند سزاوار دوزخ و اندر دوزخ مانده جاوید جاوید که نه از آتش بیرون آمدن باشد و نه اندر آتش مرگی و راحتی باشد. (همان ص ۱۹)

الفنجیدن به معنی اندوختن و ذخیره کردن که به صورت الفغدن هم آمده است (فقط در زین الاخبار گردیزی و دیوان ناصر خسرو دیده شده است که هر دو در قرن پنجم قمری می زیسته- اند).

در این متن " الفنجد" در مقابل " کَسَبَ" نهاده شده است.

در واژه ناخُستون، خُستو به معنی معترف است و به نظر می‌رسد "ن" در تطور زبان از پایان کلمه افتاده است. "نا" پیشوند منفی کننده و ناخستون به معنی^۱ اعتراف ناکندنده است. خستو در کتب قدیمی دیگر آمده است مانند شاهنامه، ویس و رامین، دیوان فرخی و ابو سلیک گرگانی. اما "خستون" فقط در این متن و تفسیر کمبریج دیده می‌شود. ترکیبات ناخستون و بی-خستون در این تفسیر وجود دارد.

"کس‌ها" به جای "کسان" در ترجمه تفسیر طبری هم دیده می‌شود. اگر چه ترجمه تفسیر طبری در حوزه گویش فرا رودی و ماوراء النهری است و قرآن پاک در حوزه گویش خراسانی و در این مورد قاعده مشترک دارند.

دوڑخ به جای کاربرد کهن تری است که به اصل واژه پهلوی ساسانی برمی‌گردد.

"duš" و "duž" پیشوند منفی کننده است مانده دشمن، دشباد، و دوڑخ که دوڑخ تبدیل به دوڑخ می‌شود. این واژه از دو تکواژ ax(axw) و duž تشکیل شده است ax و axw صورت متحول شده ahav به معنی هستی است بنابر این دوڑخ به معنی "هستی بد" است که با این بار معنایی همان مفهوم جهنم را دارد.

۶- پای‌وه به معنای جزا و مکافات فقط در این متن آمده است و در ترجمه آیه ۸۶ از سوره بقره می‌خوانیم: *أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ*

اینانند و آنانند که برگزیدند زندگانی و کامرانی این جهان بر آسانی و کامرانی آن جهان (گفت) آن کس‌ها که چنین کردند حقا که برنگیرند ازیشان آن پای‌وه دوڑخ و سبک نکنند ازیشان آن دردها و رنجه‌ها که در دوڑخ بینند (همان ص ۲۵)

برای ترجمه "اولئک" هم "اینان" و هم "آنان" آمده است. چون این کتاب تفسیر مانند است لذا در مقابل اشتروا (خریدند) برگزیدند را نهاده است تا معنی آن به فارسی‌زبانان بهتر رسانده شود.

۱ - شایسته بیان اینکه در این کتاب شماره آیات کمی با شماره آیات قرآن تفاوت دارد برای مثال این آیه با شماره ۷۵ آمده است.

واژه " پای‌وه " در متن دیگر دیده نشد و همان مفهوم پاد افراه را دارد. مرحوم دکتر تفضلی حدس زده است از پیشوند patī و ریشه اوستایی va(y) به معنی تعقیب کردن و دنبال کردن باشد.

۷- نو سپاسی کردن به معنای ناسپاسی کردن است. " نو " پیشوند منفی فقط در تفسیر سور آبادی تفسیر کمبریج و ترجمه تفسیر طبری دیده شده است.
در آیه ۹۰ سوره بقره:

... أن یکفروا بما أنزل الله ... و نوسپاسی کردند نعمتی را که خداوند تعالی مریشان را داده است...
دیگر واژه‌های کهن که در فرهنگ‌ها موجود نیست، بی افتادن به معنی فهمیدن، مایگان به معنی ماه، شکروفان به معنی زیان‌زدگان، بویه گاه به معنی آرزومند، دوکانی با یاء به معنی دوکان (دکان) آب عموریه به معنی آب معبودیه یا همان آب مقدس که کودکان تازه متولد شده را در آن آب غسل می‌دهند.

نتیجه‌گیری:

ترجمه‌های آغازین قرآن مجید، نشانه توجه و ایمان مردم ایران به دین مبین اسلام است بویژه که با تفسیر هم همراه بوده است و معلوم می‌دارد که کورکورانه به دین اسلام نگرویدند و سعی در فهم و درک آن و کتاب آسمانی قرآن داشته‌اند. در عین حال دلبستگی به زبان فارسی را نیز نشان می‌دهد.

در مقایسه دو ترجمه آغازین با دو گویش از قرآن مجید، یکی ترجمه قرآن قدس با گویش سیستانی و دیگر، تفسیر قرآن پاک با گویش خراسانی (با این که بعضی از سوره قرآنی به دست ما نرسیده و نام مترجم یا مترجمین و مفسرین آن مشخص نیست) ولی با همین تعداد آیات و ترجمه‌های آن، به گنجینه عظیمی از واژه‌ها دست می‌یابیم.

واژه‌های کهن متروک ترجمه قرآن قدس با واژه‌های کهن و متروک تفسیر قرآن پاک مشترک نیستند.

بر خلاف تفسیر قرآن پاک و ترجمه تفسیر طبری و تفسیر کمبریج و تفسیر سور آبادی که واژه‌های مشترک در آن‌ها زیاد می‌بینیم مانند زلیفن کردن به معنی تهدید کردن و ترسانیدن. متن تفسیر قرآن پاک روان‌تر و ساده‌تر از متن ترجمه قرآن قدس است و این به گویش متفاوت آن دو باز می‌گردد. البته ارتباط هر دو گویش با زبان پارسیگ یا پهلوی ساسانی مشخص است برای مثال در قرآن قدس "بهد" به معنی باشد از ریشه ah یا h در فارسی باستان به معنی بودن، دشخوار مربوط به dušxwār در زبان پهلوی ساسانی و نی قید نفی از nait در فارسی باستان و nē در فارسی میانه غربی است و در قرآن پاک " دانشومند" به جای دانشمند و " بونده" به معنی کامل و تمام که از واژه bawandag پهلوی ساسانی است. ūmand پسوند صفت ساز است در زبان پهلوی ساسانی است و در این قرآن نیز عیناً آمده است: دانشومند و بعد به صورت " مند" درآمده: " دانشمند" یا سخون که saxun در زبان پهلوی ساسانی بوده و بعد به سخن تغییر یافته، یا "دوژخ" از واژه " dužax" که دوزخ شده است. از ویژگی‌های گویش سیستانی در واژه‌های سوره بقره می‌توان به این موارد اشاره کرد:

۱- آوردن " ه" به صورت " خ" مانند خزین کنند به معنی هزینه کنند.

یا بیرخیزند به جای بیرهیزند.

۲- " ت" مخفف تا در مقابل " ف" (فای نتیجه) در عربی مانند ترسید در مقابل قبلغن .

۳- تخفیف مانند " کو" مخفف " که او" - " مشه" همان " نشد" مخفف نشود.

۴- آوردن پسوند išt نشانه اسم مصدر به جای " išn" و " ش" در دری مانند " منشت" در ترکیب منشتی کردن که در زبان پهلوی ساسانی معمولاً با išn همراه می‌شده یعنی به صورت = manišn بوده و در دری منش با نشانه " ش" .

۵- هید به معنی باشید

۶- " و" به جای " ب" مانند واز گرفتن به جای باز گرفتن " ورنشستگان" به جای " برنشستگان". و ایشان به جای بر ایشان یا " وریما" به جای " برما"

- ۷- " بی " بازمانده " bē " از زبان پهلوی ساسانی به معنی اَما
- ۸- " را " به همان معنی اصلی در فارسی باستان و میانه غربی یعنی حرف اضافه مانند " خدای را " به معنی برای خدا.
- ۹- الف‌های آغازین و الف‌های پایانی مانند " اوام " وام (الف آغازین) نیکوا نیکو (الف پایانی) بعضی ویژگی‌های گویش خراسانی در تفسیر قرآن پاک :
- ۱- به کار بردن نماز بامداد پیشین و دیگر و شام و خفتن به جای نماز صبح و ظهر و عصر و مغرب و عشا.
- ۲- تخفیف: مانند خانهاشان به جای خانه‌هایشان، جوا مرد مخفف جوانمردی و صورت به صفت و موصوف مقلوب یعنی مرد جوان
- ۳- مر+ مفعول+ را مانند مریشان را (با تخفیف) مرایشان را
- ۴- پایان به معنی پایین
- ۵- به کار بردن ناخُستون و بی‌خُستون به معنی اعتراف ناکنده
- ۶- پای‌وه به جای پادافراه
- ۷- پیشوند " نو " به جای " نا " پیشوند منفی کننده مانند نوسپاسی به جای ناسپاسی
- در پایان این نکته را اضافه کنم که بررسی و تحقیق در این متون ارزشمند هم در فهم و درک بیشتر قرآن مجید مؤثر است و هم می‌توان با گنجینه‌ای از واژه‌های سره فارسی آشنا شد.

منابع و مأخذ

قرآن مجید

- ابوالقاسمی، محسن، ۱۳۸۹، *تاریخ زبان فارسی*، انتشارات سمت، چاپ دهم
- _____، _____، ۱۳۷۶، *راهنمای زبان‌های باستانی ایران*، انتشارات سمت چاپ اول
- _____، _____، ۱۳۸۷، *دستور تاریخی زبان فارسی*، انتشارات سمت، چاپ هفتم
- ترجمه تفسیر طبری، به تصحیح حبیب یغمایی، انتشارات دانشگاه تهران.
- تفسیر قرآن کمبریج، عکس تفسیری ناقص مضبوط در کتابخانه کمبریج
- تفضلی، احمد، ۱۳۴۸، *واژه‌نامه مینوی خرد*، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران
- حافظ، شمس‌الدین محمد، ۱۳۸۱، به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی، انتشارات زوار
- رواقی علی، ۱۳۶۴، *قرآن مقدس*، مؤسسه فرهنگی شهید محمد رواقی
- رواقی علی، ۱۳۸۳، *تفسیر قرآن پاک*، سمت پژوهشگاه علوم انسانی
- سور آبادی، ابوبکر، ۱۳۳۸، *تفسیر سور آبادی*، به کوشش یحیی مهدوی و مهدی بیانی
- صادقی، علی اشرف، *تکوین زبان فارسی*، انتشارات دانشگاه آزاد ایران
- فروه‌وشی، بهرام، ۱۳۵۲، *فرهنگ فارسی به پهلوی*، انتشارات انجمن آثار ملی
- مکنزی، دیوید نیل، ۱۳۹۰، *فرهنگ کوچک زبان پهلوی*، ترجمه مهشید میر فخرایی، پژوهشگاه علوم انسانی.

فصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش های ادبی - قرآنی»

سال اول / شماره دوم / تابستان ۱۳۹۲

نگاهی ادبی به استشهادات غیرمستقیم ائمه به قرآن

نصرت نیل ساز^۱ و سمیه اهوراکی^۲

چکیده:

اهمیت و جایگاه منحصر به فرد قرآن سبب شده است تا استشهاد به قرآن، مهم ترین و رایج ترین مستند در احتجاجات و مناظرات مسلمانان باشد. اما از آنجا که شناخت و استفاده انسان ها از قرآن به فراخور استعداد و فهمشان از این کتاب الهی متفاوت است، بهترین و عالی ترین شیوه استشهاد به قرآن را در احتجاجات معصومین(ع) مشاهده می کنیم. استشهادات معصومین(ع) به قرآن، برخی مستقیم و برخی غیر مستقیم است؛ در استشهاد مستقیم به قرآن، حتی شنوندگان ناآشنا به قرآن نیز اشارات کلام را دریافت می کنند، در حالیکه استشهادات غیرمستقیم (پنهان) را فقط آشنایان با قرآن خواهند فهمید. این مقاله که به استشهادات غیرمستقیم معصومین(ع) به قرآن اختصاص دارد این مقوله را با رویکردی ادبی بررسی می کند و چهار نوع برای آن برمی شمرد: واژگانی، گزاره ای، الهامی و تلمیحی.

کلید واژگان: قرآن، معصومین(ع)، احتجاج، استشهاد آشکار، استشهاد پنهان

** تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۴/۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۵/۲۲

۱ - نویسنده مسئول: استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس nilsaz@modares.ac.ir

۲ کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس s.ahvaraki@yahoo.com

مقدمه

احتجاج و محاجّه به معنی «حجّت آوردن»، نوعی استدلال است که در آن با برهان مخاطب را از مقصود منصرف می‌کند. و «حجّت» به دلیلی گفته می‌شود که مقصود را روشن می‌کند. همچنین «استشهاد» برگرفته از «شهادت»، در اصل به معنای «کسی را به شهادت خواستن» و «گواه طلبیدن» است. اما استشهاد در سخن، بدان معنی است که کلام متقنی را اصل و دلیل کلامی دیگر قرار دهند.

دین اسلام که اساس دعوت خود را بر برهان و دلیل نهاده، اهمیت ویژه‌ای برای احتجاج قائل است و سنت پیامبر اکرم(ص) و اهل بیت او - علیهم السلام - شیوه‌ها و روش‌های کاربردی آن را به ما آموخته است.

معصومین(ع) در احتجاجات و رویارویی‌های خود با منکران و معاندان دین، به امور گوناگونی استشهاد می‌فرمودند، مانند سنت و حدیث پیامبر اکرم(ص)، عقل، اجماع مسلمانان، و تاریخ. اما در این میان استشهاد به قرآن، بسیار پرشمار است و جایگاهی بی‌بدیل دارد. برخی از دلایل کثرت احتجاجات معصومین(ع) به قرآن را می‌توان این طور برشمرد: حقانیت و جامعیت قرآن، علم اهل بیت(ع) به قرآن و انس بی‌مانند با آن، مقبولیت قرآن در نزد همه مسلمانان.

اهمیت و جایگاه ویژه قرآن در اسلام و ذو وجوه بودن آن سبب شد تا استشهاد به قرآن در احتجاجات مسلمانان صدر اول گسترش یابد به گونه‌ای که حتی مخالفان و معاندان اهل بیت(ع) و پیروان فرقه‌های انحرافی نیز با سوء استفاده از قرآن، در پی توجیه افکار و اعمال باطل خود بودند. در چنین شرایطی معصومین(ع) با استشهاد به قرآن که با فنون و شیوه‌های خاصی انجام می‌شد علاوه بر آن که راه صحیح بهره بردن از قرآن را نشان می‌دادند، اتصال خود به علوم و معارف غیبی و احاطه خود بر ظاهر و باطن قرآن و در نتیجه ضرورت تمسک و مراجعه به اهل بیت(ع) برای فهم قرآن کریم را برای همگان روشن می‌ساختند.

استشهدات معصومین(ع) به قرآن، از نظر ظاهری، به دو شیوه استشهد مستقیم (آشکار) و غیرمستقیم (پنهان) دسته‌بندی می‌شوند. در استشهد مستقیم به قرآن به سبب وجود قرینه‌ای در کلام، شنوندگان ناآشنا با قرآن نیز متوجه مقصود استشهد می‌شوند. مانند اینکه امام بفرماید: «أَمَا تَقْرَأُ كِتَابَ اللَّهِ» «مگر (این آیه را در) کتاب خدا نخوانده‌ای؟» و یا «يَقُولُ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ» «خداوند در کتاب خود می‌گوید...» و از این قبیل. استشهدات مستقیم از سه منظر قابل بررسی است: مقدار آیاتی که مورد استشهد قرار گرفته‌اند، تبیین یا عدم تبیین ارتباط آیه با موضوع مورد احتجاج، چگونگی اتصال آیه به کلام.^۱

در استشهدات غیرمستقیم (پنهان) معصومین(ع) به قرآن به پیوند کلام با قرآن تصریح نمی‌شود. به عبارت دیگر در این شیوه، آیات قرآن چنان با کلام معصومین(ع) درمی‌آمیزد که تنها متبحران در کلام وحی متوجه چنین اقتباسی می‌شوند.

اگرچه مناظرات ائمه(ع) در پژوهش‌های بسیاری به طور جداگانه مورد تحقیق واقع شده‌اند لکن بررسی استشهد به قرآن در احتجاجات معصومین(ع) کمتر مورد توجه بوده است. در این پژوهش با رویکردی ادبی به معرفی انواع احتجاجات غیرمستقیم معصومین(ع) به قرآن می‌پردازیم و نمونه‌هایی از آن را ذکر می‌کنیم. چنین نگاه‌های ادبی به نقش قرآن در متون کهن در برخی از

۱. به عنوان نمونه امام جواد(ع) در احتجاج با یحیی بن اکثم در رد حدیثی ساختگی که می‌گفت "روزی جبرئیل بر رسول خدا (ص) فرود آمد و گفت: ای محمد، خداوند عزوجل سلامت رسانده و می‌فرماید: از ابوبکر پرس آیا از من راضی است چون من از او خشنودم؟"، فرمودند: "... این خبر، خلاف قرآن است چرا که خداوند متعال فرموده: وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَ نَعَلْمُ مَا تُؤَسُّوسُ بِهِ نَفْسُهُ وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ « و ما انسان را آفریده‌ایم و می‌دانیم که نفس او چه وسوسه‌ای به او می‌کند، و ما از شاهرگ [او] به او نزدیک‌تریم» اما این حدیث می‌گوید که خداوند از خشنودی یا عدم خشنودی ابوبکر بی‌خبر بوده است که این مطلب محال عقلی است." در این حدیث، امام جواد(ع) به طور صریح به آیه ۱۶ سوره ق استشهد نمودند و پس از ذکر آیه ارتباط آیه با موضوع بحث را تبیین کردند. (طبرسی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۵۱۹؛ مجلسی، [بی تا]، ج ۵۰، ص ۸۰). برای نمونه‌های بیشتر بنگرید به: طبرسی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۷، ۳۲، ۹۴، ۱۳۰، ۱۶۴، ۲۷۱، ۳۹۲، ۴۰۰، ۵۲۱، ۵۹۷؛ مجلسی، [بی تا]، ج ۱۰، ص ۱۶، ۱۷، ۱۲۳، ۱۵۶، ۲۴۴.

پژوهش‌ها مانند کتاب تجلی قرآن و حدیث در شعر فارسی (راستگو، ۱۳۸۷) و مقاله وداد القاضی (قاضی، ۱۳۸۹)، دیده می‌شود.

۱. استشهاد واژگانی

اقتباس واژگانی، مواردی از استشهاد به قرآن است که اهل بیت (ع) واژه‌ها و ترکیب‌هایی را در کلام خویش آورده‌اند که دارای ریشه‌های قرآنی است. این اثرپذیری به دو شیوه اقتباس لفظ و مفهوم، صورت می‌پذیرد.

الف. اقتباس لفظ

مراد از اقتباس لفظ، استفاده از واژگان و ترکیبات قرآنی بدون تغییر یا با اندک تغییر است. نمونه‌ای از اقتباس لفظی در احتجاج امیرالمؤمنین (ع) با یک نصرانی، دیده می‌شود. وقتی نصرانی از مقام امیرالمؤمنین (ع) در بهشت پرسید، امام فرمودند:

«مَنْزِلَتِي مَعَ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ فِي الْفِرْدَوْسِ الْأَعْلَى لَا أُرْتَابُ بِذَلِكَ وَلَا أَشْكُ فِي الْوَعْدِ بِهِ مِنْ رَبِّي» (طوسی، ۱۴۱۴ ق، ص ۲۲۰؛ راوندی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲، ص ۵۵؛ مجلسی، [بی‌تا]، ج ۱۰، ص ۵۶). جایگاه من نزد پیامبر امی در فردوس اعلی است. هیچ شک و شبهه‌ای در این وعده‌ای که خدایم داده ندارم.

«النَّبِيُّ الْأُمِّيُّ» و «الفِرْدَوْسُ» دو واژه و ترکیب قرآنی هستند که امام آنها را بدون هیچ تغییری در کلام خود جای داده است. ترکیب «النَّبِيُّ الْأُمِّيُّ» برگرفته از اعراف / ۱۵۷ است:

الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ ... هَٰمَانًا كَمَا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ

از این فرستاده، پیامبر درس نخوانده - که [نام] او را نزد خود، در تورات و انجیل نوشته می‌یابند - پیروی می‌کنند.

واژه «الفِرْدَوْسُ» نیز که طبق روایات بالاترین درجه بهشت است^۱ در دو آیه از قرآن آمده:

۱- «إِنَّ النَّبِيَّ (ص) قَالَ: الْجَنَّةُ مِائَةٌ دَرَجَةٍ مَا بَيْنَ كُلِّ دَرَجَتَيْنِ كَمَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ الْفِرْدَوْسُ أَعْلَاهَا دَرَجَةٌ مِنْهَا تُفَجَّرُ أَنْهَارُ الْجَنَّةِ الْأَرْبَعَةُ فَإِذَا سَأَلْتُمْ اللَّهَ فَاسْأَلُوهُ الْفِرْدَوْسَ» پیامبر اکرم (ص) فرمودند: "بهشت را صد درجه است و میان هر دو درجه،

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا (کهف/ ۱۰۷) بی‌گمان کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند، باغهای فردوس جایگاه پذیرایی آنان است. الَّذِينَ يَرْتُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (مؤمنون/ ۱۱) همانان که بهشت را به ارث می‌برند و در آنجا جاودان می‌مانند.

نمونه اقتباس با اندک تغییر، در سخنان احتجاج گونه امام رضا(ع) با مردی که برای امیرالمؤمنین (ع) صفاتی مشابه با خدای تعالی قائل بود، مشاهده می‌شود. طبق این نقل، حضرت امام رضا(ع) بدو فرمودند: «أَ وَ لَيْسَ عَلَيَّ كَانِ آكِلًا فِي الْاَكْلَيْنِ وَ شَارِبًا فِي الشَّارِبِينَ وَ نَاكِحًا فِي النَّاَكِحِينَ وَ مُحَدَّثًا فِي الْمُحَدَّثِينَ وَ كَانَ مَعَ ذَلِكَ مُصَلِّيًا خَاضِعًا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ ذَلِيلًا وَ إِلَيْهِ أَوْاهًا مُنِيبًا» (طبرسی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۹۴؛ مجلسی، [بی‌تا]، ج ۲۵، ص ۲۷۵). مگر علی همچون دیگران نبود؟! خوراک تناول می‌کرد و مانند دیگران می‌نوشتید، ازدواج میکرد، نهایتاً محدث و پدیده‌ای مانند دیگران بود و با تمام این اوصاف خاضعانه نماز می‌گزارد، و در برابر خداوند خوار و ذلیل بود، او دائماً به سوی پروردگارش بازگشت و انابه داشت.

ترکیب «أَوْاهًا مُنِيبًا» با اندک تغییری از هود/ ۷۵ اخذ شده است: إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ . ابراهیم، بردبار و نرم‌دل و بازگشت‌کننده [به سوی خدا] بود.

همچنین امام زمان (عج) در پاسخ به نامه یکی از وکلای خویش که از اختلاف شیعیان در مورد جانشین امام حسن عسگری (ع) خبر می‌داد این چنین مرقوم فرمود: «... لَكُنَّا عَنْ مُخَاطَبَتِكُمْ فِي شُغْلٍ مِمَّا قَدْ امْتَحِنَّا بِهِ مِنْ مُنَازَعَةِ الظَّالِمِ العُتْلِ الضَّالِّ الْمُتَتَابِعِ فِي غِيَةِ الْمُضَادِّ لِرَبِّهِ - وَ فِي ائِنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ص لِي أُسُوَّةٌ حَسَنَةٌ...» (طبرسی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۵۸۳؛ مجلسی، [بی‌تا]، ج ۵۳، ص ۱۷۹). و فعلاً ما مشغول نزاع با ظالمی درشتخوی و گمراه شده‌ایم که وسیله امتحان ماست. همو که پیرو

فاصله‌ای است به اندازه آسمان و زمین. فردوس درجه عالی بهشت است و نهرهای چهارگانه بهشت از آنجا جاری می‌شود. هر گاه از خدا درخواست می‌کنید، فردوس را از خدا بخواهید». (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۷۶۹؛ مجلسی، [بی‌تا]، ج ۸، ص ۸۹)

هوی و هوس خود است و مخالف پروردگارش عمل می‌کند ... دخت گرامی رسول خدا(ص) الگوی خوبی برای من است.

واژه «الْعُتْلُ» با اندکی تغییر از قلم / ۱۳ اخذ شده است که خداوند در ذکر صفات برخی از کفار می‌فرماید: عُتْلٌ بَعْدَ ذَلِكَ زَنِيمٌ گستاخ، [و] گذشته از آن زنزاده است.

«عتل» در اصل به معنی کشیدن با قهر است (فراهیدی، ۱۴۱۰ ق، ج ۲، ص ۶۹؛ راغب، ۱۴۱۲ ق، ص ۵۴۶)، با ضمّ عین و تاء و تشدید لام به معنی بدرفتار و خشن آمده (جوهری، ۱۴۰۷ ق، ج ۵، ص ۱۷۵۸)، یا در معنای کسی که خودش بسیار می‌خورد ولی دیگران را منع می‌نماید (فراهیدی، ۱۴۱۰ ق، ج ۲، ص ۶۹؛ راغب، ۱۴۱۲ ق، ص ۵۴۶). به انسان تندخو و جفاکار نیز گفته شده (ابن اثیر، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۱۸۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۱، ص ۴۲۳). معنای «بد خلقی» با معنای اصلی کلمه، که کشیدن و دفع است در پیوند است چرا که شخص بدخلق دیگران را با زبان بد از خود می‌راند. (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۲۹۰)

طبرسی در تفسیر مجمع البیان در مورد این واژه می‌گوید: هو الفاحش السیئ الخلق. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۵۰۱) آن، به معنی زناکار بد اخلاق است.

علامه طباطبایی در المیزان نوشته است: کلمه «عتل» به معنی سخن خشن و درشت است. ولی در آیه مورد بحث به شخص بد اخلاق و جفاکار تفسیر شده است، کسی که در راه باطل به سختی خصومت می‌کند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۹، ص ۳۷۱).

همچنین ترکیب «أَسْوَةٌ حَسَنَةٌ»، بدون هیچ تغییری برگرفته از احزاب / ۲۱ است که پیامبر اکرم(ص) را به عنوان الگوی حسنه برای مسلمانان معرفی می‌کند: لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَ ذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا . قطعاً برای شما در [اقتدا به] رسول خدا سرمشقی نیکوست برای آن کس که به خدا و روز بازپسین امید دارد و خدا را فراوان یاد می‌کند.^۱

(ب) اقتباس مفهوم

۱- برای نمونه‌های بیشتر بنگرید به: طبرسی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۰، ۲۷، ۴۱۲، ۹۹؛ مجلسی، [بی‌تا]، ج ۱۰، ص ۳، ۸۰، ۱۳۸، ۱۴۹.

علاوه بر واژه و ترکیب‌هایی که بدون تغییر یا اندک تغییری از قرآن گرفته شده‌اند، واژه و ترکیب‌هایی نیز در احتجاجات اهل بیت(ع) به قرآن وجود دارند که اگرچه عیناً از قرآن گرفته نشده‌اند، اما حاوی مفهومی قرآنی هستند. اقتباس مفهوم، خود، به دو دسته تقسیم می‌شود: (۱) تلخیص آیه، (۲) بسط آیه

۱. تلخیص آیه: در برخی از احتجاجات معصومین(ع) بعضی واژه‌ها و ترکیب‌ها، یادآور آیه یا حکایتی قرآنی هستند. به دیگر سخن، چنین واژه‌ها و ترکیب‌هایی از تلخیص آیات یا داستان‌های قرآن، ساخته شده‌اند. امام رضا(ع) در پاسخ به سؤال عده‌ای که از اختلاف مردم در مسئله امامت سخن می‌گفتند، نمونه‌هایی از این شیوه را به کار بردند. حضرت رضا(ع) در آن روایت ویژگی‌های امام را توصیف می‌کنند. در بخشی از این سخنان آمده است:

«الإمامُ الْمُطَهَّرُ مِنَ الذُّنُوبِ الْمُبْرَأُ مِنَ الْعُيُوبِ مَخْصُوصٌ بِالْعِلْمِ مَوْسُومٌ بِالْحِلْمِ نِظَامُ الدِّينِ وَعِزُّ الْمُسْلِمِينَ وَغَيْظُ الْمُنَافِقِينَ وَبَوَارُ الْكَافِرِينَ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۰۰؛ صدوق، ۱۴۰۰، ق، ص ۶۷۷؛ طبرسی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۸۰). امام، از گناهان پاک و از هر عیبی به دور است، دانش مخصوص اوست، به حلم و بردباری معروف است، اساس و نظام دین است و موجب عزت اهل اسلام و مایه خشم منافقان و هلاکت کافران.

ترکیب «غَيْظُ الْمُنَافِقِينَ» در کلام امام رضا(ع)، برگرفته از مضمون آل عمران / ۱۱۹ است که از غیظ و غضب منافقان خبر می‌دهد: هَا أَنتُمْ أَوْلَاءُ تُحِبُّونَهُمْ وَ لَا يُحِبُّونَكُمْ وَ تُوْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ وَإِذَا لَقُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا عَضُّوا عَلَيْكُمُ الْأَنَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ قُلْ مُؤْتُوا بَعِيْظِكُمْ إِنْ أَلَّ اللهُ عَلَيكُمْ بَدَاتِ الصُّدُورِ . هان، شما کسانی هستید که آنان را دوست دارید، و [حال آن که] آنان شما را دوست ندارند، و شما به همه کتاب‌ها [ی خدا] ایمان دارید و چون با شما مواجه شوند، می‌گویند: ایمان آوردیم و چون [با هم] خلوت کنند، از شدت خشم بر شما، سر انگشتان خود را می‌گزند. بگو: به خشم خود بمیرید که خداوند به راز درون سینه‌ها آگاه است.

ترکیب «بَوَارُ الْكَافِرِينَ» نیز برگرفته از تلخیص آیه ۲۸ سوره ابراهیم است که می‌فرماید: أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا وَ أَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ . آیا به کسانی که [شکر] نعمت خدا را به کفر تبدیل کردند و قوم خود را به سرای هلاکت درآوردند ننگریستی؟

در روایتی آمده پادشاه روم از امام مجتبی(ع) پرسید: هفت چیزی که خدا آنها را از غیر رحم آفرید، کدامند؟ امام در بخشی از پاسخ خود این چنین فرمود: «... كَبُشُ إِبْرَاهِيمَ... وَ عَصَا مُوسَى...» (حرانی، ۱۴۰۴ ق، ص ۲۴۲؛ مجلسی، [بی‌تا]، ج ۱۰، ص ۱۳۸). امام در برشمردن آن هفت چیز، از قوچ ابراهیم و از عصای موسی نام برد.

ترکیب «كَبُشُ إِبْرَاهِيمَ» اگرچه در قرآن وجود ندارد اما برگرفته از داستان ذبح اسماعیل و قوچی است که خداوند به ابراهیم داد تا به عوض اسماعیل قربانی شود. در صافات / ۱۰۷ آمده است: وَ فَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ . و او (اسماعیل) را در ازای قربانی بزرگی باز رهانیدیم.

همچنین ترکیب «عَصَا مُوسَى» نیز اگرچه بدین شکل در قرآن نیامده است اما آیات بسیاری به این معنا اشاره دارند: (البقره / ۶۰؛ الاعراف / ۱۰۷ و ۱۱۷؛ الشعراء / ۳۲ و ۴۵ و ۶۳؛ النمل / ۱۰؛ القصص / ۳۱). به عنوان نمونه در آیات ۱۸ تا ۲۰ سوره طه این چنین آمده است: وَ مَا تَلَكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى * قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّؤُا عَلَيْهَا وَ أَهْشُ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِي وَ لِي فِيهَا مَارِبٌ أُخْرَى * قَالَ أَلْقِهَا يَا مُوسَى * فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى . و ای موسی! در دست راست تو چیست؟ گفت: این عصای من است، بر آن تکیه می‌دهم و با آن برای گوسفندانم برگ می‌تکانم، و کارهای دیگری هم برایم از آن برمی‌آید. فرمود: ای موسی! آن را بینداز. پس آن را انداخت و ناگاه ماری شد که به سرعت می‌خزید.

نمونه دیگری از این شیوه اثرپذیری در احتجاج امام حسن(ع) با معاویه دیده می‌شود. آنگاه که امام خطاب به معاویه فرمودند: «أَنَا ابْنُ النَّبِيِّ النَّذِيرِ الْبَشِيرِ وَ السَّرَّاجِ الْمُنِيرِ» (طوسی، ۱۴۱۴ ق، ص ۵۶۵؛ مجلسی، [بی‌تا]، ج ۱۰، ص ۱۴۲). من فرزند پیامبر نذیر و بشیر و سراج منیرم.

ترکیبات «النَّبِيُّ النَّذِيرُ الْبَشِيرُ» یا «النَّبِيُّ السَّرَاجُ الْمُنِيرُ» اگرچه در قرآن بدین صورت نیامده‌اند اما از تلخیص آیات ۴۵ و ۴۶ سوره احزاب ساخته شده‌اند: يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا * وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا . ای پیامبر، ما تو را گواه و بشارت‌گر و بیم‌دهنده فرستادیم، و دعوت‌کننده به سوی خدا به فرمان او، و چراغی تابناک.^۱

۲. بسط آیه: در برخی از احتجاجات معصومین (ع) ترکیباتی وجود دارند که اگرچه عیناً در قرآن نیامده‌اند اما از بسط ترکیبات و واژه‌های قرآنی ایجاد شده‌اند.

نمونه چنین ترکیباتی، در ابیاتی که امام حسین (ع) هنگام دفن فرزند شیرخوار خود در کربلا سرودند، دیده می‌شود:

فاطمه الزهراء أمی و أبی قاصم الکفر بیدر و حنین / عروة الدین علی المرتضی هادم الجیش مصلی القبلتین (طبرسی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۰۰؛ مجلسی، [بی تا]، ج ۴۵، ص ۹۲) فاطمه زهرا مادرم است و پدرم درهم کوبنده کفر در کارزار بدر و حنین است. ریسمان دین، علی مرتضی است، او لشکر [کفر] را فراری داده و بر دو قبله نماز خوانده است.

ترکیب «عروة الدین»، عیناً در قرآن نیامده است، اما از ترکیب قرآنی «العروة الوثقی» در بقره/ ۲۵۶، گرفته و پروراند شده است: ... فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنَ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفصامَ لَهَا وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ . پس هر کس به طاغوت کفر ورزد، و به خدا ایمان آورد، به یقین به دستاویزی استوار، که آن را گسستن نیست، چنگ زده است. و خداوند شنوای داناست.

در ادامه همین روایت آمده است: سپس امام حسین (ع) پیش آمده، مقابل قوم ایستاد در حالی که شمشیر برهنه در دست، نومید از زندگی و آماده مرگ بود، فرمودند: «أنا ابن علی الطهر من آل هاشم کفانی بهذا مفخراً حین أفخر/ و جدی رسول الله أکرم من مشی و نحن سراج الله فی الخلق نزهراً» (طبرسی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۰۱؛ اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۹) منم فرزند علی پاک و

۱- برای نمونه‌های بیشتر بنگرید به: طبرسی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۰۰، ص ۴۸۳، ص ۴۸۵.

طاهر از آل هاشم، همین مباحثات مرا کافی است. و جدم رسول خدا گرامی ترین مردم است، و ما چراغ فروزنده خدا در میان خلقیم.

ترکیب «سراج الله» در قرآن نیامده است، اما در احزاب / ۴۶ و ۴۷ مشابه این ترکیب وجود دارد. در آن آیات، خداوند خطاب به رسولش می فرماید: **يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا * وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا**

امام با اخذ ترکیب «سراجاً مُنیراً» از آیه و بسط آن، ترکیب زیبای «سراج الله» را ایجاد کرده اند.

۲. استشهاد گزاره‌ای^۱

در برخی از احتجاجات ائمه، استشهاد غیرمستقیم به عبارات یا گزاره‌ای از قرآن صورت گرفته است. این نوع استشهاد، خود به دو گونه تضمین و تحلیل تقسیم می شود.

الف) تضمین

مواردی که معصومین (ع) در آنها از عبارات قرآنی بدون هیچ گونه تغییر و دگرگونی یا با اندک تغییری استفاده کرده باشند، تضمین نامیده می شود. نمونه‌ای از تضمین در سخن امام حسن مجتبی (ع) دیده می شود که بعد از صلح با معاویه در جمع مردم، خطبه‌ای در فضائل اهل بیت (ع) و مطالب معاویه خواندند و در آن به علت صلح خود اشاره کردند. در آن جمع که معاویه نیز حضور داشت، امام (ع) فرمودند: «أَلَا وَ إِنِّي قَدْ بَايَعْتُ هَذَا - وَأَشَارَ بِيَدِهِ إِلَى مُعَاوِيَةَ - وَ إِن أَدْرَى لَعَلَّهُ فِتْنَةٌ لَكُمْ وَ مَتَاعٌ إِلَى حِينٍ» (طوسی، ۱۴۱۴ ق، ص ۵۶۶؛ مجلسی، [بی تا]، ج ۱۰، ص ۱۴۳). بدانید من با این شخص (با دست، به معاویه اشاره کرد) بیعت کردم و نمی دانم، شاید آن برای شما آزمایشی و تا چند گاهی [وسیله] برخوردار باشد.

وَ إِن أَدْرَى لَعَلَّهُ فِتْنَةٌ لَكُمْ وَ مَتَاعٌ إِلَى حِينٍ همان آیه ۱۱۱ سوره انبیاء است. امام این آیه را بدون هیچ تغییری در سخنان خود آوردند، اما اشاره‌ای ندارند که آن کلام خدا است؛ به گونه‌ای که اگر کسی ناآشنا با قرآن باشد متوجه این تضمین نخواهد شد. طبق این نقل، امام (ع) در پایان خطبه

۱- گزاره را در این جا به معنی عبارت و جمله (خواه جمله کامل و خواه جمله ناقص) به کار برده ایم.

فرمود: «أَيُّهَا النَّاسُ اسْمَعُوا وَعُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ وَرَاجِعُوا وَهَيَّاتَ مِنْكُمْ الرَّجْعَةَ إِلَى الْحَقِّ وَ قَدْ صَارَ عَكُمْ النُّكُوصُ وَ خَامَرَكُمُ الطُّغْيَانُ وَ الْجُحُودُ أَنْ نُنزِلُكُمْوهَا وَ أَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ وَ السَّلَامُ عَلَى مَنْ اتَّبَعَ الْهُدَى» (طوسی، ۱۴۱۴ ق، ص ۵۶۷؛ مجلسی، [بی تا]، ص ۱۴۴). مردم بشنوید و حفظ کنید، از خدا بترسید و برگردید. اما هیئات هرگز برنگردید به سوی واقعیت. شما در نبرد مغلوب باطل شده‌اید و همگام با طغیان و سرکشی و انکارید، اکنون که میل ندارید ما شما را به زور وادار نمی‌کنیم. و بر هر کس که از هدایت پیروی کند درود باد.

عبارات «وَ اتَّقُوا اللَّهَ» و «أَنْ نُنزِلُكُمْوهَا وَ أَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ» و «وَ السَّلَامُ عَلَى مَنْ اتَّبَعَ الْهُدَى» بدون هیچ تغییری از سه آیه قرآن گرفته شده‌اند که به ترتیب عبارتند از:

۱- مائده / ۱۰۸: ... وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ اسْمَعُوا وَ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ وَ از خدا پروا دارید، و [این پندها را] بشنوید، و خدا گروه فاسقان را هدایت نمی‌کند.

۲- هود / ۲۸: قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَى بَيْنَةٍ مِنْ رَبِّي وَ آتَانِي رَحْمَةً مِنْ عِنْدِهِ فَعَمَّيْتُ عَلَيْكُمْ أَنْ نُنزِلُكُمْوهَا وَ أَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ گفت: ای قوم من! به من بگوئید: اگر از طرف پروردگارم حاجتی روشن داشته باشم، و مرا از نزد خود رحمتی بخشیده باشد که بر شما پوشیده است، آیا ما [باید] شما را در حالی که اکراه دارید، به آن وادار کنیم؟»

۳- سوره طه / ۴۷: ... قَدْ جِئْنَاكَ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكَ وَ السَّلَامُ عَلَى مَنْ اتَّبَعَ الْهُدَى . (موسی:). به راستی ما برای تو از جانب پروردگارت معجزه‌ای آورده‌ایم، و بر هر کس که از هدایت پیروی کند درود باد.

در روایتی دیگر ابراهیم بن ابی‌محمود می‌گوید: به حضرت رضا(ع) عرض کردم: ای زاده رسول خدا، نظر شما درباره حدیثی که مردم از پیامبر نقل می‌کنند چیست که ایشان فرموده: «خداوند تبارک و تعالی هر شب جمعه به آسمان دنیا می‌آید؟» «امام رضا(ع) فرمودند: «لَعَنَ اللَّهُ الْمُحَرِّفِينَ الْكَلِمَ عَنِ مَوَاضِعِهِ وَ اللَّهُ مَا قَالَ(ع) كَذَلِكَ - إِنَّمَا قَالَ(ع) إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى يُنزلُ مَلَكًا إِلَى السَّمَاءِ» (صدوق، ۱۴۰۴ ق، ج ۱، ص ۴۲۱؛ طبرسی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۰۷). خدا لعنت کند

افرادی را که کلمات را از محل خود به انحراف می‌برند، سوگند به خدا، پیامبر(ص) چنین سخنی نگفته است، بلکه فرموده که خداوند تعالی، فرشته‌ای را به آسمان دنیا می‌فرستد.

عبارت «المُحَرِّفِينَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ» در سخن امام، در واقع تضمین است از مائده/ ۱۳ که به تحریف تورات توسط بنی‌اسرائیل اشاره دارد:

فِيمَا نَقَضْتُمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ . پس به [سزای] پیمان شکستنشان لعنتشان کردیم و دل‌هایشان را سخت گردانیدیم. کلمات را از جایگاه اصلی خود به انحراف می‌برند.

عبارت يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ با اندک تغییر، به «المُحَرِّفِينَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ» تبدیل شده است.^۱

ب) حل یا تحلیل

در تعدادی از استشهدات، اهل بیت(ع) با گرفتن الفاظ آیه، آن را از قالب خویش جدا کرده و متناسب با فحوای کلام خویش به کار گرفته‌اند. نمونه این شیوه در روایتی از امیرالمؤمنین(ع) دیده می‌شود:

اصبغ بن نباته نقل کرده که روزی امیرالمؤمنین(ع) در مسجد کوفه خطبه می‌خواند. ابن کواء برخاست و از امام پرسید: ای امیرالمؤمنین! این آیه هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا (الکهف/ ۱۰۳) «آیا شما را از زیانکارترین مردم آگاه گردانم» مربوط به کیست؟ امام فرمودند: مربوط به کفار اهل کتاب، از یهود و نصاری است که بر حق بودند ولی در دین خود بدعت گذاشتند و گمان کردند که کارشان درست است. آنگاه امیرالمؤمنین(ع) از منبر پایین آمده با دست بر شانه ابن کواء

۱. برای نمونه‌های بیشتر بنگرید به: طبرسی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۷، ۲۹، ۳۳، ۳۵، ۴۹، ۵۰، ۶۴، ۶۸، ۷۱، ۸۶، ۸۸، ۹۱، ۹۳، ۹۷، ۱۱۲، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۴۰، ۱۵۷، ۱۶۹، ۱۹۹، ۳۴۷، ۳۸۱، ۳۹۳، ۴۰۷، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۴۵، ۴۵۰، ۴۷۵، ۴۷۹، ۴۸۱، ۴۸۳، ۴۸۵، ۴۹۴، ۵۸۱، ۵۸۳-۵۸۹، ۵۹۴، ۵۹۸ و ۶۰۰؛ مجلسی، [بی‌تا]، ج ۱۰، ص ۳، ۴، ۱۱، ۲۷، ۳۴، ۴۱، ۵۹-۶۱، ۷۶، ۷۸، ۸۰، ۸۵-۸۷، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۴۳، ۱۴۴ و ۱۴۹.

زده، فرمود: «يَا اِبْنَ الْكُوَّاءِ وَ مَا اَهْلُ النَّهْرَوَانِ مِنْهُمْ بَبَعِيدٍ» ای ابن کوء! اهل نهروان از آنها دور نیستند! ابن کوء با شنیدن این سخن خواست خود را تبرئه نماید، پس گفت: یا امیرالمؤمنین من که جز تو را اراده نکرده‌ام و از کسی جز شما نمی‌پرسم. چیزی نگذشت که مردم او را در بین نهروانیان دیدند و در نهایت در همان جنگ نیز کشته شد. (طبرسی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۵۸۶؛ بحرانی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۲۱۷؛ مجلسی، [بی‌تا]، ج ۱۰، ص ۱۲۳)

عبارت «وَمَا اَهْلُ النَّهْرَوَانِ مِنْهُمْ بَبَعِيدٍ» یادآور هود/ ۸۹ است: و مَا قَوْمُ لُوطٍ مِنْكُمْ بَبَعِيدٍ . در این آیه حضرت شعیب قوم خود را نصیحت می‌کند و آنان را از عذابی همچون عذاب قوم لوط برحذر می‌دارد:

و يَا قَوْمِ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شِقَاقِي أَنْ يُصِيبَكُمْ مِثْلُ مَا أَصَابَ قَوْمَ نُوحٍ أَوْ قَوْمَ هُودٍ أَوْ قَوْمَ صَالِحٍ وَ مَا قَوْمُ لُوطٍ مِنْكُمْ بَبَعِيدٍ . و ای قوم من، زنهار تا مخالفت شما با من، شما را بدانجا نکشانند که [بلایی] مانند آن چه به قوم نوح یا قوم هود یا قوم صالح رسید، به شما [نیز] برسد، و قوم لوط از شما چندان دور نیست.

همچنین در نامه‌ای که امیرالمؤمنین(ع) به قیصر روم نوشت و سؤالات او را پاسخ داد این چنین آمده است:

«أَمَّا بَعْدُ فَإِنِّي أَحْمَدُ اللَّهَ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمِ الْخَفِيَّاتِ وَ مُنْزِلِ الْبَرَكَاتِ مَنْ يَهْدِي اللَّهُ فَلَا مُضِلَّ لَهُ» (دیلمی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۳۶۶؛ مجلسی، [بی‌تا]، ج ۱۰، ص ۶۰). اما بعد، ستایش می‌کنم خدایی را که جز او خدایی نیست، عالم پنهانی‌ها و نازل‌کننده برکات است. هر که را هدایت نماید گمراه‌کننده‌ای نخواهد داشت.

عبارت «مَنْ يَهْدِي اللَّهُ فَلَا مُضِلَّ لَهُ» با تغییراتی برگرفته از زمر/ ۳۷ است که می‌فرماید:
و مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُضِلٍّ . و خداوند هر که را هدایت کند گمراه‌کننده‌ای ندارد.

امام سجاد(ع) نیز در احتجاجی خطاب به یزید فرمودند:

«أَنَا ابْنُ مَنْ عَلَا فَاسْتَعَلَى فَجَازَ سِدْرَةَ الْمُنْتَهَى فَكَانَ مِنْ رَبِّهِ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى...» (طبرسی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۲۶؛ مجلسی، [بی تا]، ج ۴۵، ص ۱۶۱). من فرزند کسی هستم که به ملکوت اعلی رفت و از سدره المنتهی نیز گذشت، و منزلت قرب او همچون طول دو انتهای کمان، یا نزدیک تر شد.

سخن امام دگرگون شده آیات ۷ تا ۹ و ۱۴ از سوره نجم است:

و هُوَ بِالْأَفْقِ الْأَعْلَى * ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى * ... وَ لَقَدْ رَأَاهُ نَزْلَةً أُخْرَى * عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى . در حالی که او در افق اعلی بود. سپس نزدیک آمد و نزدیک تر شد، تا به قدر [طول] دو کمان یا نزدیک تر شد... و قطعاً بار دیگری نیز او را دیده است، نزدیک سدره المنتهی.

۳. استشهاد الهامی

اهل بیت پیامبر(ع) در برخی از احتجاجات خویش، مایه سخن را از آیه الهام گرفته، سخن خویش را بر آن نکته مبتنی می کردند. به گونه ای که آشنایان با قرآن، آن را با آیه در پیوند می دیدند؛ این پیوند گاهی آنچنان نزدیک است که گویی ترجمه ای آزاد از آیه است و گاه چنان دور که قبول اقتباس یا استشهاد دشوار می نماید. مثلاً امام حسن(ع) در حضور مردم، در بخشی از احتجاج خود با معاویه فرمودند: «لَوْ أَنَّ النَّاسَ سَمِعُوا قَوْلَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ لَأَعْطَتْهُمْ السَّمَاءُ قَطْرَهَا وَ الْأَرْضُ بَرَكَتَهَا» (طوسی، ۱۴۱۴ ق، ص ۵۶۶؛ مجلسی، [بی تا]، ج ۱۰، ص ۱۴۲). اگر مردم به حرف خدا و پیامبرش(ص) گوش داده بودند، آسمان بارانش را بر آنها می بارید و زمین برکتش را به آنها می داد. این سخنان امام حسن(ع)، اگر چه عیناً در قرآن نیامده است، اما الهام گرفته از اعراف / ۹۶ است که می فرماید:

وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ وَ لَكِن كَذَّبُوا... . و اگر مردم شهرها ایمان آورده و به تقوا گراییده بودند، قطعاً برکاتی از آسمان و زمین برایشان می گشودیم، ولی تکذیب کردند.

ابن کواء از امیرالمؤمنین (ع) پرسید: الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا (ابراهیم/۲۸) «کسانی که نعمت خدا را تبدیل به کفر نمودند» چه کسانی هستند؟ امام (ع) فرمود: «دَعُهُمْ لِعِيَّتِهِمْ هُمْ قُرَيْشٌ». بگذار در گمراهی خود فرو روند، آنها قریش هستند (تفقی کوفی، [بی تا]، ج ۱، ص ۱۸۲؛ مجلسی، [بی تا]، ج ۱۰، ص ۱۲۴).

«دَعُهُمْ لِعِيَّتِهِمْ» (بگذار در گمراهیشان فرو روند) اگر چه صریحاً در قرآن نیامده اما از نظر معنایی یادآور این عبارت قرآنی است که می‌فرماید: ... ثُمَّ ذَرَّهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ (الانعام/ ۹۱). پس بگذار تا در بازیشان غوطه‌ور شوند.

نمونه دیگری از اثربرداری الهامی را می‌توان در احتجاج امام صادق (ع) با یک زندیق مشاهده کرد. در بخشی از سخنان امام آمده است: «أ مَا تَرَى السَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَاللَّيْلَ وَالنَّهَارَ يَلِجَانِ وَلَا يَسْتَبِقَانِ يَذْهَبَانِ وَيَرْجِعَانِ قَدْ اضْطَرَّ لَيْسَ لَهُمَا مَكَانٌ إِلَّا مَكَانُهُمَا فَإِنْ كَانَا يَقْدِرَانِ عَلَى أَنْ يَذْهَبَا فَلِمَ يَرْجِعَانِ وَإِنْ كَانَا غَيْرَ مُضْطَرَّيْنِ فَلِمَ لَا يَصِيرُ اللَّيْلُ نَهَارًا وَالنَّهَارُ لَيْلًا» (طبرسی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۹۶). مگر خورشید و ماه و شب و روز را نمی‌بینی که به افق درآیند، و از هم سبقت بجویند، می‌روند و می‌آیند و در این عمل ناچار و مجبورند و مسیری جز مسیر خود ندارند؟ اگر نیروی رفتن دارند پس چرا بر می‌گردند؟ و اگر مجبور و ناچار نیستند چرا شب، روز نمی‌شود و روز شب نمی‌گردد؟ این سخنان امام یادآور آیات ۳۷ تا ۴۰ از سوره یس است که می‌فرماید:

و آیه لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ * وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ * وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ * لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَ لَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ . و نشانه‌ای [دیگر] برای آنها شب است که روز را [مانند پوست] از آن برمی‌کنیم و به ناگاه آنان در تاریکی فرو می‌روند. و خورشید به [سوی] قرارگاه ویژه خود روان است. تقدیر آن عزیز دانا این است. و برای ماه منزل‌هایی معین کرده‌ایم، تا چون شاخکِ خشکِ خوشه خرما برگردد. نه خورشید را سزد که به ماه رسد، و نه شب بر روز پیشی جوید، و هر کدام در سپهری شناورند.

به عبارت دیگر می توان گفت که سخن امام(ع) الهام گرفته از آیات فوق یا شرح آنها است. همچنین در کلام فوق از امام علی(ع) اجبار و ناچاری شب و روز یادآور آیاتی از سوره فصلت است درباره ناچاری آسمان و زمین در پذیرش حکم خداوند: *ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَ هِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ* (فصلت / ۱۱). سپس آهنگ [آفرینش] آسمان کرد، و آن بخار بود. پس به آن و به زمین فرمود: خواه یا ناخواه بیایید. آن دو گفتند: فرمان پذیر آمدیم.^۱

۴. استشهاد تلمیحی

کلام در اثر پذیری تلمیحی همچون اثر پذیری الهامی بر پایه نکته ای قرآنی قرار دارد، با این تفاوت که این سخن با نشانه و اشاره ای همراه است، به گونه ای که متبحران در بحر قرآن به آن نکته دست می یابند و ناآشنایان را به جست و جو وا می دارد. نمونه هایی از این استشهاد در ادامه می آید. وقتی معاویه دستش را به خون حجر بن عدی و یارانش آلوده کرد، در همان سال قصد حج خانه خدا را نمود و در آنجا با امام حسین(ع) روبه رو شد و به ایشان گفت: یا ابا عبدالله! آیا از کاری که با حجر بن عدی و یارانش و شیعیان پدرت کردم خبر یافته ای؟ امام فرمودند: با آنان چه کردی؟ معاویه گفت: تمام آنها را کشته و کفن نمودم و بر همه آنها نماز خواندم! امام حسین(ع) تبسمی نموده و فرمودند: *«لَكِنَّا لَوْ قَتَلْنَا شِيعَتَكَ مَا كَفَّناهُمْ وَ لَا صَلَّينا عَلَيْهِمْ وَ لَا قَبَرناهُمْ»* ولی اگر ما شیعیانت را می کشتیم، نه کفنشان می کرده و نه بر آنان نماز خوانده و نه دفنشان می کردیم. (طبرسی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۸۶؛ اربلی، ۱۳۸۱، ق، ج ۲، ص ۲۹ و ۳۰؛ مجلسی، [بی تا]، ج ۴۴، ص ۱۲۹ و ۱۳۰)

۱. برای نمونه های بیشتر بنگرید به: طبرسی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۷، ۳۱، ۳۹، ۹۳، ۹۴، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۵۷، ۱۹۱، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۳۶۸، ۳۷۰، ۲۷۳-۳۸۱، ۴۰۱، ۴۱۳، ۴۲۹، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۴۶، ۴۷۵، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۵، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۸۵، ۵۹۴؛ مجلسی، [بی تا]، ج ۱۰، ص ۴، ۱۲، ۲۹، ۳۳، ۳۴، ۳۹، ۴۱، ۴۵، ۷۸، ۷۹، ۸۳، ۱۱۸، ۱۳۷.

در پاسخ امام نکته‌ای وجود دارد. چرا امام بر جنازه پیروان معاویه نماز نخواهد خواند؟ این نکته ناآشنایان در بحر قرآن را به تأمل وا می‌دارد و متبحران را یادآور است. در توبه / ۸۴ خداوند رسول خود را از نماز خواندن بر جنازه منافقان و ایستادن در کنار قبرشان نهی فرموده است:

و لا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا و لا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ و رَسُولِهِ و ماتوا و هُمْ فاسقون . و هرگز بر مرده‌ای از آنان [= منافقان] نماز مگزار و بر سر قبر او نایست، چرا که آنان به خدا و پیامبر او کافر شدند و در حال فسق مُردند.

همچنین امام حسین(ع) در جواب نامه‌ای که معاویه برایش فرستاده بود از باب احتجاج فرمودند:

«مگر تو نبودی که در ماجرای حضرَمیّین^۱ هنگامی که زیاد بن سمیه در باره‌شان از تو پرسید که اینان بر دین علی(ع) و نظر او هستند، با آنان چه کنم؟ گفתי هر کسی که بر دین و عقیده علی است بکش، و او نیز همه را کشت و مثله کرد؟! و دین علی و فرزند علی - به خدا سوگند - همان است که با آن بر سر تو و پدرت کوفت و به پشتوانه همان است که در این مکان نشسته‌ای. و اگر آن نبود بالاترین شرف تو و پدرت همان کوچ زمستانی و تابستانی بود اما خداوند به واسطه ما بر شما منت نهاده و آن را از دوش شما برداشت» (کشی، ۱۳۴۸، ص ۵۰؛ طبرسی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۸۹؛ مجلسی، [بی‌تا]، ج ۴۴، ص ۲۱۳).

عبارت «لَكَانَ أَفْضَلَ شَرْفِكَ و شَرَفِ أَبِيكَ تَجَسُّمُ الرَّحْلَتَيْنِ» در کلام امام(ع) همراه با نکته و نشانه‌ای است که برای آشنایان به قرآن یادآور سوره قریش است که فرمود:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ لَيْلَافٍ قُرَيْشٍ * إِيْلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ و الصَّيْفِ . به نام خداوند رحمتگر مهربان. [خدا پیلداران را نابود کرد] برای الفت دادن قریش، الفتشان هنگام کوچ زمستان و تابستان. خطاب سخن در این سوره، با قبیله قریش است که اسلام در میان آنها نمودار شد و دشمنی با اسلام در میان ایشان شدت یافت. بنابراین نعمت پناهندگی کعبه برایشان یادآور می‌شود که به جای

۱- آنان از شیعیان امیرالمومنین(ع) بودند، از اهالی شهر حضر موت از یمن که زیاد به دستور معاویه آنان را کشت. (بنگرید به:

امینی، ۱۳۹۷، ج ۱۱، ص ۶۱؛ عسگری، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۷۷)

کوچ و پی آب و علف رفتن، سفر بازرگانی نصیبتان شده است و در نتیجه از گرسنگی و بلای عرب آسوده‌اید. همچنین به دلیل حرمت خانه کعبه کسی شما را غارت نمی‌کند و آسوده‌اید که می‌توانید به سفر بروید و به جای آن محرومیت‌های عرب، شما از برکت این خانه، خوشی و آسایش دارید پس وظیفه شما پرستش پروردگار خانه است که از آن بهره‌مند هستید (عاملی، ۱۳۶۰، ج ۸، ص ۶۷۴).

در تفسیر قمی (۱۳۶۷، ج ۲، ص ۴۴۴) ذیل آیه لایلاف قریش آمده است که این سوره درباره قریش نازل شده، چون این قبیله معاش خود را از دو کوچ تابستانی و زمستانی به یمن و شام، تامین می‌کرد. بعد از آن که خدای تعالی رسول گرامی‌اش را مبعوث فرمود، قریش بی‌نیاز از سفر شدند، چون از اطراف حجاز مردم رو به آن حضرت نهاده، هم آن حضرت را زیارت می‌کردند، و هم خانه خدا را.

نمونه‌ای دیگر از اثرپذیری تلمیحی، در احتجاج امام رضا(ع) با جاثلیق دیده می‌شود؛ آن جا که جاثلیق از عقیده امام درباره نبوت عیسی و کتابش پرسید و امام در پاسخ فرمود: من به نبوت عیسی و کتابش و به آنچه امتش را به آن بشارت داده و حواریون نیز آن را قبول کرده‌اند ایمان دارم و به عیسایی که به نبوت محمد(ص) و کتاب او ایمان نداشته و امت خود را به او بشارت نداده باشد، کافر. (صدوق، ۱۳۹۸ ق، ص ۴۲۰؛ طبرسی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۲۶؛ مجلسی، [بی‌تا]، ج ۱۰، ص ۳۰۲).

عبارت «مَا بَشَّرَ بِهِ أُمَّتَهُ» (آنچه عیسی به امتش بشارت داده) تلمیحی است به صف / ۶ که می‌فرماید: وَ إِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَ مُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ . و هنگامی را که عیسی پسر مریم گفت: ای بنی اسرائیل! من فرستاده خدا به سوی شما هستم. تورات را که پیش از من بوده تصدیق می‌کنم و به فرستاده‌ای که پس از من می‌آید و نام او احمد است بشارت‌نگرم.

نتیجه‌گیری

یکی از مهم‌ترین مستندات معصومین(ع) در احتجاج با مخالفان و منکران دین، آیات قرآن بود. این احتجاجات به شیوه‌های مختلفی صورت می‌گرفت که از نظر ظاهری، می‌توان آنها را به دو شیوه استشهاد مستقیم و غیرمستقیم (آشکار و پنهان) دسته بندی کرد. وجود قرینه‌ای در برخی از احتجاجات اهل بیت(ع) سبب آشکار شدن استشهاد آنان به قرآن می‌شد به گونه‌ای که هر شنونده‌ای این استشهادات را درمی‌یافت. اما استشهادات غیرمستقیم به قرآن، به گونه‌ای بود که تنها آشنایان با قرآن متوجه این اثر پذیری می‌شدند چرا که در آن، به پیوند کلام با قرآن تصریح نمی‌شد. این استشهادات را می‌توان به چهار شیوه استشهاد واژگانی، گزاره‌ای، الهامی و تلمیحی تفکیک نمود. اقتباس لفظ و مفهوم، و همچنین تلخیص و بسط از شیوه‌های اثرپذیری واژگانی هستند. استشهاد گزاره‌ای نیز به دو نوع تضمین و تحلیل تقسیم می‌شوند.

منابع و مأخذ

- ابن اثیر، علی بن محمد، (۱۳۶۴)، *النهأیه فی غریب الحدیث*، تحقیق طاهر احمد الزاوی و محمود محمد الطناحی، ج ۴، قم، موسسه اسماعیلیان
- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ ق)، *لسان العرب*، ج ۳، بیروت، دار صادر
- اربلی، ابوالحسن علی بن عیسی، (۱۳۸۱ ق)، *کشف الغمه فی معرفه الائمه*، تبریز، بنی هاشم
- امینی، عبدالحسین، (۱۳۹۷ ق)، *الغدیر*، ج ۴، بیروت، دارالکتب العربی
- بحرانی، سید هاشم، (۱۴۱۳ ق)، *مدینه المعجز*، قم، موسسه المعارف الاسلامیه
- ثقفی کوفی، ابراهیم بن محمد، (بی تا)، *الغارات*، تحقیق سیدجلال الدین محدث، [بی جا]، بهمین
- جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۰۷ ق)، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه*، تحقیق احمد بن عبد الغفور حماد، ج ۴، بیروت، دار العلم
- حرانی، ابومحمد حسن بن علی، (۱۴۰۴ ق)، *تحف العقول عن آل الرسول*، ج ۲، قم، جامعه مدرسین
- دیلمی، حسن، (۱۴۱۲ ق)، *ارشاد القلوب الی الصواب*، قم، نشر شریف رضی
- راستگو، سید محمد، (۱۳۸۷)، *تجلی قرآن و حدیث در شعر فارسی*، ج ۶، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دارالعلم الدار الشلمیه
- راوندی، قطب الدین، (۱۴۰۹ ق)، *الخرائج و الجرائح*، قم، مدرسه امام مهدی
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی، (۱۴۰۰ ق)، *الامالی*، ج ۵، بیروت، اعلمی
- _____، (۱۳۹۸ ق)، *التوحید*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم
- _____، (۱۴۰۴ ق)، *من لا یحضره الفقیه*، ج ۲، قم، جامعه مدرسین
- طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۴۱۷ ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی
- جامعه مدرسین حوزه علمیه

طبرسی، احمد بن علی، (۱۳۸۱)، *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، ترجمه بهزاد جعفری، تهران، دارالکتب الاسلامیه

طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۳، تهران، انتشارات ناصر خسرو

طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۴ق)، *الامالی*، قم، دارالتقافة

عاملی، ابراهیم، (۱۳۶۰)، *تفسیر عاملی*، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، انتشارات صدوق

عسگری، سید مرتضی، (۱۴۱۸ق)، *احادیث ام المؤمنین عایشه*، [بی جا]، النهضة

فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ق)، *العين*، ج ۲، قم، هجرت

قاضی، وداد، (۱۳۸۹)، *تاثیر قرآن بر نثر نویسی عبدالحمید کاتب*، ترجمه سید زهرا مبلغ در: جerald

هاوتینگ، عبدالقدر شریف، *رہیافت هایی به قرآن*، به کوشش و ویرایش مهرداد عباسی، ج اول، حکمت.

قرشی، علی اکبر، (۱۳۷۱)، *قاموس قرآن*، ج ۶، تهران، دارالکتب الاسلامیه

قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۷)، *تفسیر قمی*، تحقیق سید طیب موسوی جزایری، ج ۴، قم، دارالکتب

کشی، محمد بن عمر، (۱۳۴۸)، *رجال*، مشهد، انتشارات دانشگاه مشهد

کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵)، *الکافی*، ج ۴، تهران، دارالکتب الاسلامیه

مجلسی، محمد باقر، (بی تا)، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار*، تهران، اسلامیه

فصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش های ادبی - قرآنی»

سال اول / شماره دوم / تابستان ۱۳۹۲

بررسی تحلیلی خاستگاه های ادبی و زبانشناختی بحث «زبان قرآن» در دوره معاصر

حسینعلی ترکمانی^۱، جواد محمدی^۲ و مهدی آشناور^۳

چکیده:

در شکل گیری بحث زبان قرآن باید دو جریان را از یکدیگر تفکیک نمود. یک، جریان اصیلی که از همان دوران نزول آغاز و تا به امروز ادامه داشته و آثار و پیشینه قابل توجهی را به خود اختصاص داده است. دیگر، جریانی که عمدتاً از فضای ادبی و فلسفی غرب برخاسته و توسط مستشرقین و روشنفکران مسلمان وارد حوزه مباحث قرآنی شده است. پژوهش حاضر به جریان دوم می پردازد.

دو خاستگاه عمده در محدوده این بحث قابل طرح است: خاستگاه های ادبی و زبانشناسی، خاستگاه های ادبی - فلسفی. شیوه ما در این پژوهش تحلیلی توصیفی بوده و با استفاده از منابع کتابخانه ای صورت گرفته است.

کلید واژگان: زبان قرآن، خاستگاه های ادبی و زبانشناسی، خاستگاه های ادبی - فلسفی.

** تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۱/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۴/۰۵

۱ - استادیار گروه هیات دانشگاه بوعلی سینا. htorkamany@gmail.com

۲ - نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه بوعلی سینا jvdmohamadi@gmail.com

۳ - کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث و مدرس دانشگاه m-ashnavar@araku.ac.ir

مقدمه:

مبحث «زبان قرآن» در جهان اسلام پیشینه ای به درازای نزول خود قرآن کریم دارد و ریشه ها و خاستگاه های آن را می توان در همان آغازین روایات تفسیری صادره از پیامبر عظیم الشان اسلام، اهل بیت مکرم و اصحاب ایشان جستجو کرد. این موضوع در طول تاریخ همواره مورد توجه مفسران، لغت دانان، ادیبان و علمای علم اصول بوده است، به طوری که می توان آثار قابل توجهی را در این زمینه تا به امروز مشاهده نمود. لکن از دیگر سو در دوران معاصر «زبان قرآن» در محافل علمی، اعم از جهان اسلام و غیر آن، بر اساس خاستگاه های جدیدی نیز مورد بررسی و کنکاش واقع شده و بحث های متنوع و فراوانی را دامن زده است. بر این اساس در شکل گیری بحث «زبان قرآن» باید دو جریان عمده را از یکدیگر تفکیک نمود. اول جریان اصیلی که از بطن و متن فضای نزول و تفسیر قرآن در میان باورمندان آن برخاسته است و دیگر، جریانی که برآمده از فضای متون مقدس مسیحی - یهودی است و در عرصه ادبی و فلسفی آنان در دوره معاصر نضج یافته است. این جریان در مسیر خود از طریق اسلام شناسان و روشنفکران مسلمان وارد حوزه مباحث قرآنی شده و با وجود به همراه داشتن نکات مثبت و فوایدی، منشأ شبهات و مباحث مناقشه برانگیز جدی شده است.

بنابراین، بازشناسی این جریان غیر اصیل و تبیین ریشه ها و خاستگاه های آن، امری ضروری می نماید. پژوهش حاضر نیز با هدف بررسی و تحلیل خاستگاه های شکل گیری مبحث «زبان قرآن» در دوره معاصر سامان یافته است. بر این اساس سوالات اصلی این تحقیق عبارتند از:

۱. زمینه ها و خاستگاه های بحث «زبان قرآن» در دوران معاصر چیست؟
۲. ارتباط این زمینه ها و خاستگاه ها با بحث یاد شده چگونه است و به چه نحوی در تکوین آن مؤثر بوده اند؟

هرچند آثار قابل توجهی در خصوص «زبان قرآن»، اعم از کتاب و مقاله، به چاپ رسیده است، ولی بررسی خاستگاه های جدید آن در دوران معاصر تا به حال موضوع کار مستقلی نبوده است و تاکنون پژوهشی با این موضوع سامان نیافته است. شیوه ما در این پژوهش تحلیلی توصیفی و با استفاده از منابع کتابخانه ای صورت گرفته است و کوشیده ایم تا تصویر روشنی از این خاستگاه ها و زمینه ها ارائه دهیم.

۱. خاستگاه های ادبی و زبانشناسی

زبانشناسی (Linguistic) دانشی است که به بررسی و توصیف علمی زبان می پردازد. هر چند ظهور زبانشناسی در قالب نوین و امروزی خود نتیجه تلاش های «فردینان دوسوسور» در قرن بیستم می باشد، اما تا وصول بدین مقصد سه مرحله تاریخی را در مغرب زمین پشت سر گذاشته است. مرحله نخست که به دوره «دستور زبان» موسوم بوده و اول بار در میان یونانیان آغاز می شود. مرحله دوم دوره «فقه اللغه» است که به نهضت «آگوست ولف» از سال ۱۷۷۷ به بعد اطلاق می شود و روزگار شرح و نقد متون به شمار می رود. مرحله سوم با اهمیت یافتن مقایسه زبان ها با یکدیگر یا «دستور تطبیقی» در قرن نوزدهم ظهور و گسترش می یابد (دوسوسور، ۱۳۸۹، صص ۳ و ۴). ذکر این نکته لازم است که برخی مطالعات و ابداعات زبانشناسی در میان هندوهای قدیم وجود داشته است و «پانینی» دستور نویس هندی در قرن چهارم پیش از میلاد درباره ارزش استعمال کلمات، فونتیک و دستور زبان کارهای مفیدی انجام می دهد که پس از او تداوم نیافته و به بوته فراموشی سپرده می شود. با وجود این که مرحله اول مطالعات زبانشناسی در غرب به یونانیان باز می گردد ولی آنها نتوانسته اند کاری که همسنگ کار هندیها باشد از خود برجای نهند (زمردیان، ۱۳۴۷ش، صص ۲۵۲ و ۲۵۳).

موضوع علم زبانشناسی تمامی نمودهای زبانی انسان است، خواه متعلق به اقوام بدوی یا ملل صاحب تمدن و خواه مربوط به دوران باستان، کلاسیک یا دوره انحطاط را در بر می گیرد. این

دانش نه تنها در هر دوره زبان شیوا و رسا را مطالعه می کند بلکه تمامی گونه های بیان را مورد توجه قرار می دهد (دو سوسور، ۱۳۸۹، ش، ص ۱۰).

وظیفه زبان شناسی علاوه بر توصیف و بررسی تاریخی تمامی زبان های قابل دسترس از حیث فراهم ساختن تاریخچه زبان های خویشاوند و بازسازی زبان های مادر هر خانواده، تلاش برای دستیابی به قوانین کلی، از رهگذر بررسی همه نیروهایی که به شکل دائمی و جهانی در تمامی زبان ها فعالند، می باشد به طوری که بتواند تمامی پدیده های خاص تاریخی را تحت پوشش قرار دهد (همان). به عبارت دیگر وظیفه اخیر زبان شناسی این است که «زبان» را به عنوان یک واقعیت مورد مطالعه قرار داده و قوانین کلی آن را، که در همه زبان ها وجود دارد و بر آن ها حکم فرماست، کشف و بررسی نماید.

با توضیحی که در مورد موضوع و وظیفه زبان شناسی گذشت، می توان تأثیر مباحث این علم را بر تکوین بحث زبان متون مقدس از جمله قرآن کریم دریافت. قرآن کتابی است که قرن ها پیش به یکی از زبان های مورد استعمال بشر - عربی - نازل شده است و از آن حیث که تکلم خدای متعال با بندگانش از رهگذر یک زبان می باشد، «زبان قرآن» از علم نوپدید زبان شناسی متأثر شده و به عنوان یک موضوع جدید و مستقل مورد بررسی و مطالعه قرار گرفته است. آموزه های وحیانی قرآن از آن جهت که بعد گفتاری و زبانی یافته اند وارد حوزه مطالعات زبان شناسی می شوند.

دانش «معناشناسی» (Semantics)، که امروزه یکی از زیر شاخه های زبان شناسی مدرن محسوب می شود (جان ا. سعید، ۲۰۰۳، ص ۴)، از مهمترین حوزه های مشترک زبان شناسی و فهم مفردات قرآن کریم به شمار می رود. هرچند معناشناسی مفردات قرآن عمری به درازای نزول خود قرآن کریم دارد و در واقع مساعی مسلمانان در شناخت مفهوم کلمات قرآن خود کاری زبان شناسانه بوده است، اما باید توجه داشت که تولد دیدگاه های جدید در زمینه معناشناسی می تواند یکی از مؤلفه های بحث زبان قرآن در دوره معاصر به شمار می رود.

به عنوان نمونه «توشیهیکو ایزوتسو» در تجزیه و تحلیل معنای واژه های قرآن به این مطلب تصریح می نماید که از نظریه پروفیسور «لئو وایسبرگر» آلمانی بهره برده است. نظریه ای که امروزه با آنچه «زبانشناسی قومی» (Ethno linguists) نامیده می شود، مطابقت بسیار دارد و «زبانشناسی قومی» نظریه ای است که روابط متقابل میان الگوهای زبانی و الگوهای فرهنگی را بررسی می کند و توسط «ادوارد سایپر» (زبانشناس و مردم شناس آمریکایی) در سال های پایانی زندگی اش بنیان نهاده شده است (ایزوتسو، ۱۳۸۸ش، ص ۱۴).

نظریه فوق همان است که به نظریه «نسبیت زبانی» (linguistic relativity) نیز مشهور شده و معتقد است فرهنگ از طریق زبان، فکر آدمی را، خصوصا در شناخت جهان، تحت تأثیر قرار می دهد، به عبارت دیگر این زبان است که تفکر آدمی را می سازد (ملمک جار، ۲۰۰۲ م، ص ۳۴۶) بنا بر این نظریه، ما آن طور می اندیشیم و جهان را درک می کنیم که زبان برای ما ترسیم نموده است و مردمی که زبان های گوناگون دارند، در باره جهان بیرونی هم درک متفاوتی دارند چرا که زبان های متفاوت باعث نسبیت در فهم آنان شده است. بر اساس این دیدگاه زبان قرآن، جنبه نسبیت پیدا می کند و هنگامی که آموزه های آن کسوت عربیت بر تن دارند زایش تفکر خاصی را به دنبال دارند. حال اگر همین آموزه ها فی المثل به زبان فارسی ترجمه و بیان شوند تفکر و اعتقاداتی متفاوت با آنچه در قالب زبان عربی تولید کرده بود، ایجاد می کنند و قس علی هذا. دیدگاه فوق درست در مقابل دیدگاه هایی قرار می گیرد که زبان، خصوصا زبان قرآن، را چیزی جز انعکاس فرهنگ عصر و زمان و محیط نمی داند و بنابراین آموزه های آن را متعلق و منحصر به همان مردمان عصر نزول می داند و بس. نظریه «زبان قوم» و «زبان عرفی»، در مورد قرآن، از یک جهت، مبتنی بر این دیدگاه زبانشناسانه است و از آن نشأت می گیرد.

۲. خاستگاه های ادبی - فلسفی

۲-۱. معرفت شناسی حاکم بر فلسفه غرب

چگونگی فهم متون مقدس و دینی، که خود بحثی ادبی به شمار رفته و شامل بحث زبان قرآن نیز می شود، تأثیر بسزایی از معرفت شناسی حاکم بر جامعه و فلسفه غرب پذیرفته است. معرفت شناسی جدید غرب در فضایی ظهور کرد که محصول شکست قدرت و سلطه کلیسا بود. شک و تردید درباره معرفت شناسی عقلی مذهب (مانند اسپینوزا و لایب نیتس) اروپا سبب شد که بسیاری از فیلسوفان شناخت را براساس تجربه حسی بیان کنند (پاپکین، ۱۳۹۰، صص ۲۹۰ و ۲۹۱). «فرانسیس بیکن» (۱۵۶۱-۱۶۲۶م) کسی است که در اندیشه تأسیس روش علمی به عنوان تنها راه کسب معرفت برآمد. او بر این اعتقاد بود که روش های افلاطونی و ارسطویی توانایی رسیدن به شناخت حقیقی را ندارند. از این رو بیکن روش مشاهده و استقراء را بنیان نهاد (هالینگ دیل، ۱۳۷۰، صص ۱۳۷). بیکن از مهم ترین افرادی است که غرب را وارد دنیای تجدد علم و فلسفه نموده است. او علم و فلسفه را از حوزه مسیحیت خارج کرد و گرچه خود هیچ کشف و اختراعی نداشت ولی او را یکی از بنیان گذاران علوم جدید و در واقع، بانی اصالت تجربه و پوزیتیویسم می دانند (فروغی، ۱۳۹۰، ج ۱، صص ۱۲۹ و ۱۳۰). با این حال، آن کس که تأثیر بسزایی در مذهب اصالت تجربه داشت و پدر حقیقی تجربه گرایی به شمار می رود دیگر فیلسوف انگلیسی یعنی «جان لاک» (۱۶۳۲-۱۷۰۴) است (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۴، صص ۴۰)، در حالی که توجه به تجربه و مادیگرایی علمی رو به اعتلا و رشد بود توسط لاک تبیین فلسفی یافت (هالینگ دیل، ۱۳۷۰، صص ۱۵۲). وی به طور صریح اظهار نمود که شناخت ما به واسطه حواس حاصل می شود و ما هیچ تصور و معلوم فطری نداریم (پاپکین، ۱۳۹۰، صص ۲۹۲). جرج بارکلی (۱۶۸۵-۱۷۵۳)، هر چند منتقد جدی لاک به شمار می رفت، از فیلسوفان تجربی برجسته به شمار رفته و تأثیر جدی در تداوم آن داشته است.

سنت تجربه گرایی لاک و بارکلی به وسیله «دیوید هیوم» (۱۷۱۱-۱۷۶۶) به کمال رسید. او ارائه کننده نظام معرفتی است که در ذات خود شکاکانه است (هالینگ دیل، ۱۳۷۰، صص ۱۵۴). هیوم با این که تجربه گراست معتقد است که حتی تجربه گرایی نیز در باره جهان چیزی نمی آموزد اما در

عین حال راه دیگری برای رسیدن به معرفت درباره جهان وجود ندارد (همان، ص ۱۵۶). وی با تشکیک در اصل علیت، و طبعاً اثبات وجود خدا از راه برهان علی، بر آن است که درباره بسیاری از امور نمی توان به یقین رسید. نتیجه این امر چیزی جز شکاکیت نیست، گرچه خود هیوم بر این باور است که بر طبق شکاکیت محض نمی توان زندگی کرد (کاپلستون، ۱۳۸۸، ش، ج ۴، ص ۴۳).

تجربه گرایی و شکاکیت مفرط هیوم زمانی راه را برای «نسبیت در فهم» و به تبع آن «نسبیت در برداشت از متون مقدس» هموار می کند که کانت، فیلسوف نامدار آلمانی را، به تعبیر خود او از خواب جزمیت بیدار می کند (کورنر، ۱۳۸۹، ش، ص ۵۴). وی تلاش کرد تجربه گرایی و خرد گرایی را بایکدیگر بیامیزد و فرایند پیچیده قوه فاهمه بشر را تبیین نماید. کانت در تبیین رابطه «عین» و «ذهن» در مسئله شناخت، نه بسان عقلگرایان قایل به انفکاک عین و ذهن شد و نه مانند تجربه گرایان شکاک به نفی علم و معرفت پرداخت (هوشنگی، ۱۳۸۳، ص ۵۴). وی در تلاش برای اثبات امکان معرفت قطعی «عینیت» را انکار نکرد بلکه هویتی برای آن تعریف نمود که دیگر خصلتی مستقل از ذهن نداشت. از دیدگاه کانت فهم با شیء منطبق نمی شود بلکه این شیء است که با داشته های پیشینی ذهن ما منطبق می شود و از آن رو که ما خود سازنده تجربه و معرفت هستیم و این شناخت نزد همه ابنای بشر یکسان است «عینیت» دارد. او معتقد بود ما فقط چیزی را می شناسیم که خود پدیدش آورده ایم (همان). این تبیین نتیجه آن است که کانت میان «بود» (Noumenon) و «نمود» (phenomenon) اشیاء تمایز قایل شد. کانت اشیاء را چنان که فی نفسه هستند «بود» و آن چنان که درک می شوند «نمود» می نامد (هالینگ دیل، ۱۳۷۰، ش، ۱۶۲).

یعنی خود شیء حقیقتی دارد و فهم ما نیز حقیقتی که ساخته ذهن ماست و در واقع معرفت ما به این صورت ذهنی تعلق می گیرد و ذهن ساختی را بر عالم تحمیل می کند که عالم بیرونی باید با آن منطبق شوند. بر این اساس فهم ما از یک شیء با حقیقت آن شیء متفاوت بوده و اصولاً چیز دیگری است.

این تحلیل کانت از قوه فاهمه بشر و رابطه آن با عالم خارج محکم ترین مبنای نسبیت اندیشی در جهان غرب شد، چرا که «نمود» شیء می تواند در نزد افراد مختلف، گونه گون باشد و آنان از یک «بود» واحد، «نمود» های مختلف و مغایر یکدیگر داشته باشند. تأثیر این مطلب بر متفکران و متکلمان مسیحی تا اندازه ای است که شخصی مانند «جان هیک» نظریه «پلورالیزم دینی» خود را در قرن بیستم بر اساس نظریه کانت بنا می کند (هیک، ۱۳۸۸، ص ۸۸).

تأثیر «نسبیت اندیشی» در حوزه زبان دین و «زبان قرآن» بدین گونه است که متن مقدس به سان «بود»، چیزی است و فهم ما از آن به عنوان «نمود»، چیزی دیگر. بر این اساس فهم ها و تفاسیر مختلف از آن، هر چند متناقض باشند، توجیه یافته و در نتیجه به «بی معنایی» یا «عدم معرفت بخشی» گزاره های دینی منجر می شود. به عبارت دیگر، بر اساس چنین دیدگاهی زبان قرآن یک زبان معنا دار یا معرفت بخش به شمار نمی رود.

ذکر این نکته لازم است که «نسبیت اندیشی» محل رویش و زیست نحله های جدید فلسفی غربی است و از این حیث نیز در شکل گیری بحث زبان قرآن در دوره معاصر موثر بوده است.

۲-۲. نحله ها و مشرب های جدید فلسفی - ادبی

۲-۲-۱. فلسفه تحلیلی

گرچه می توان تبار فکر و روش تحلیل فلسفی را به دوران سقراط و روش دیالکتیکی او رساند و اظهار داشت که تحلیل به نوعی همیشه جزء جدایی ناپذیر کار فلسفی بوده است، اما بنای «فلسفه تحلیلی» در دوران جدید حاصل کار فیلسوفانی است که به اهمیت تحلیل در گفتار و زبان توجه پیدا کردند. ج.ا. مور به سال ۱۹۰۳، در کتاب اصول اخلاق، بر اهمیت «تحلیل» در تلاش برای فهم سرشت تأملات اخلاقی تأکید ورزید و تلاش های جدی فیلسوفان دیگری چون فرگه، راسل، ویتگنشتاین، کارنپ و آستن باعث اعتلا و رشد چشمگیر آن شد (استرول، ۱۳۸۴، صص ۷ و ۸).

تعریف فلسفه تحلیلی دشوار است، زیرا مذاهب فلسفه تحلیلی در ماهیت تحلیل با یکدیگر توافق ندارند ولی اصل مشترک همه آنها این است که برای حل مسائل فلسفی باید به کاربرد و کارکرد زبان توجه شود. مسائل فلسفی، لااقل تا حدودی، مسائل زبانی است و بر این اساس فقط به وسیله توضیح و تبیین الفاظ زبان می توان به حل آنها اقدام نمود (پاپکین، ۱۳۹۰، ص ۳۹۶). به عبارت دیگر، فلسفه تحلیلی فن یا روشی است که تحلیل زبان یا تجزیه و تحلیل منطقی قضایای فلسفی به عنوان روشی برای حل مسائل فلسفی به کار گرفته می شود به همین جهت از آن با عنوان «فلسفه تحلیل زبان» نیز یاد می شود (سعیدی روشن، ۱۳۸۷، ص ۱۲۴). از این روست که راسل مهم ترین بخش فلسفه را نقد و روشن نمودن مفاهیمی می داند که طبق عادت بنیادی تلقی و بدون بررسی پذیرفته شده اند (استرول، ۱۳۸۴، ص ۹).

فلسفه تحلیلی از حیث سیر تاریخی و از جهت اختلافی که در تعریف ماهیت تحلیل و نتیجه حاصل از آن وجود دارد به سه جنبش تقسیم می شود: اتمیسم منطقی، اصالت تحصیل منطقی و فلسفه زبان عادی. اینک توضیح اجمالی هر یک:

۱. اتمیسم منطقی (**Logical Atomism**): این نحله را می توان به عنوان فلسفه منطق ریاضی یا منطق جدید که حاصل کار راسل و وایتهد می باشد و با نبوغ ویتگنشتاین اول به کمال خود می رسد توصیف نمود (پاپکین، ۱۳۹۰، ص ۳۹۶ و ۴۰۷). این منطق با این مدعا که منطق ارسطویی آخرین و کامل ترین سخن در این زمینه نیست پدید آمد و اعلام نمود از لحاظ قلمرو، بسی وسیع تر از منطق ارسطو است. ادعای منطق جدید این است که منطق ارسطو منطق طبقات (اجناس و انواع) بوده حال آن که منطق راسل منطق قضایا است و بنابراین هم شامل مطالب منطق ارسطو است و هم بخش وسیع دیگری را نیز در بر می گیرد (همان، ص ۳۹۷). هدف راسل و وایتهد به پیروی از «گتلب فرگه» این بود که نشان دهند ریاضیات شاخه ای از منطق است و می توان نظریه اعداد و حساب را طوری مورد استفاده قرار داد که فقط شامل مفهوم های منطقی مانند ثابت ها، سورها، متغیرها و محمول ها

باشد (استرول، ص ۱۶). به اعتقاد آنان ریاضیات یک «زبان آرمانی» است که می تواند با نشانه گذاری صوری، ظرف انواع گوناگون جمله هایی باشد که در گفتار معمولی یافت می شوند (همان). بنابراین منطق ریاضی، ابزاری است که باعث روشنی و دقت معنای گزاره ها می شود.

راسل با طرح بحث موسوم به «اصول» معتقد است قضایا به دو دسته «اتمی» و «ملکولی» تقسیم می شوند. قضایای اتمی، برخلاف قضایای ملکولی، قضایایی هستند که خود مرکب از قضایای دیگر نباشند («علی انسان است» اتمی است اما «حسن و حسین سخن می گویند» ملکولی است زیرا قابل فروکاستن به دو قضیه «حسن سخن می گوید» و «حسین سخن می گوید» می باشد). وی بر آن است تا با تجزیه قضایای ملکولی به قضایای اتمی، به خاطر بسط و منفرد بودن این قضایا، ثابت کند که عالم از واقعیت ها تشکیل شده و این واقعیت ها طبعاً اتمی هستند و از طریق منطق ریاضی می توان اساس عالم را که همان «تشکیل عالم از امور و واقعیت های اتمی است» کشف نمود (پاپکین، ۱۳۹۰، ص ۳۹۹). راسل در ادامه مطالب فوق و تکمیل آنها با طرح قاعده و نظریه دیگری به نام «قاعده وصفیه» یا «نظریه وصف ها»، ضمن متمایز دانستن اسم های خاص و وصف ها، بیان نمود که فلاسفه به سبب تجزیه و تحلیل ناقص «زبان» امور خیالی، موهوم و معدوم را واقعی دانسته اند (همان؛ استرول، ۱۳۸۴، ص ۳۲).

بر اساس آنچه گفته شد، از منظر فوق، وظیفه فلسفه به طور خاص تحلیل است و تحلیل ارجاع گزاره های زبان طبیعی به صورت منطقی خاص است. آن هنگام که گزاره ای شکل منطق ریاضی به خود بگیرد پیچیدگی هایش از میان رفته و به روشنی عرضه می شود.

۲. اصالت تحصیل منطقی یا پوزیتیویسم منطقی (Logical Positivism): این جنبش توسط گروهی از متفکران، از جمله شلیک و کارنپ، که در دهه ۱۹۲۰ در وین می زیستند و بعدها به «حلقه وین» مشهور شدند، آغاز شده است. اینان در پی مطالعه آثار ویتگنشتاین و تبیین

این نظرات وی که «فلسفه یک نظریه نیست بلکه یک فعالیت است» و «نتیجه فلسفه تعدادی گزاره فلسفی نیست بلکه روشن ساختن گزاره هاست» «پوزیتیویسم منطقی» را بنیان نهادند (استرول، ۱۳۸۴، صص ۸۶ و ۸۷؛ پاپکین، ۱۳۹۰، صص ۴۰۸ و ۴۰۹). این مکتب، همانطور که از نام آن پیداست، ترکیب منطق نمادین راسل و پوزیتیویسم است. ظهور نظریه های «نسبیت عمومی و خصوصی اینشتین» و «مکانیک کوانتومی» حوزه علوم انسانی را از این نظریات تجربی متأثر ساخت. این نحله در واقع نوعی بنیاد گرایی علمی است که از دیدگاه های ویتگنشتاین و هیوم پشتیبانی می شود. ویتگنشتاین در «رساله منطقی فلسفی» معتقد بود فقط علوم خاص قادرند احکام معنا دار شناختی در مورد جهان صادر کنند. هیوم نیز که فقط استدلال های انتزاعی در مورد کمیت و عدد و استدلال های تجربی را پذیرفته می دانست اعتقاد داشت مباحث الهیات و مابعد الطبیعه را به دلیل فقدان این نوع استدلال ها باید به شعله های آتش بسپاریم، چرا که چیزی جز سفسطه و توهم نیستند (استرول، ۱۳۸۴، صص ۸۶). از منظر این جنبش فلسفه تنها معنای جملات و گزاره ها را روشن می کند و نشان می دهد که بعضی علمی، برخی ریاضی و پاره ای بی معنی هستند (پاپکین، صص ۴۰۹). از جمله اصول پوزیتیویست ها منطقی تمایز قابل شدن بین قضایای تحلیلی و ترکیبی و نیز تحقیق پذیری تجربی است (همان، صص ۱۰۲). آنان بر اساس اصل تحقیق پذیری گزاره های متافیزیکی را به این دلیل که قابل اثبات تجربی نیستند، معنادار نمی دانستند (همان، صص ۱۰۷). بنابراین آنچه معنا داری یک قضیه را اثبات می کند قابلیت مشاهده تجربی است و چون قضایای متافیزیکی و الهیاتی و دینی از چنین قابلیت برخوردار نیستند، مهمل و بی معنی هستند.

۳. فلسفه زبان :

این جنبش فکری از آنجا آغاز شد که، ویتگنشتاین که خود یکی از نخستین باورمندان به اتمیسم منطقی بود آن را ترک گفت. وی دریافت که راه حل مسائل فلسفی بازگرداندن آنها به زبان منطقی و صوری نیست، بلکه پیچیدگی مباحث فلسفی بیشتر ناشی از سوء استعمال زبان

معمولی است بدین جهت باید به کاربرد و استعمال صحیح آنها توجه داشت. ویتگنشتاین با سخن معروف خود: «معنی را می‌پرس، استعمال را بی‌پرس» روش بازی زبانی خود را بنیان نهاد. (پاپکین، ۱۳۹۰ ش، ص ۴۱۷). توضیح بیشتر آن که در اوایل قرن بیستم بیشتر فیلسوفان تحلیلی و منطق دانان از جمله ویتگنشتاین کار زبان را تصویر کردن عالم واقع می دانستند، چه مطابق واقع باشد و چه نباشد، ولی ویتگنشتاین در نظریه دوم خود ضمن اشتباه خواندن نظر اول خود گفت فیلسوف نباید در صدد ساختن تصویری باشد که مطابقت بیشتری با واقع دارد، چرا که اساساً چنین فرم منطقی وجود ندارد. یک فیلسوف همه چیز را باید به حال خود واگذارد و فقط به نحوه سخن گفتن مردم نظاره کند، وظیفه او فقط تفکیک گفته هاست. اساس بحث وی در باب رابطه لفظ و معنا بر «استعمال» واژه ها ابتناء یافته است. یعنی معنای واژه را باید در کاربرد آن جستجو کرد. وی می گوید برای فهم معنای واژه ای به فرهنگ لغت مراجعه نکنید بلکه ببینید واژه در زمینه خاص خود (Context) چه کاربرد و استعمالی داشته است (سعیدی روشن، صص ۱۲۷ و ۱۲۸).

ویتگنشتاین متقدم «زبان» را به تصویر تشبیه می کند ولی ویتگنشتاین دوم آن را ابزار می داند. در دیدگاه قبلی، ساختار «زبان» تصویرگر واقع و ابزاری برای شناخت جهان واقع بود ولی در نظریه دوم ساختار زبان تعیین کننده نوع شناخت و نحوه تفکر ما درباره جهان خارج است، از این روست که نمی توانیم مستقل از مفاهیم و زبان درباره جهان به بحث و اندیشه بپردازیم (ساجدی، ۱۳۸۵، ص ۵۵).

لازمه چنین دیدگاهی آن است که هر مقوله ای زبان خاص خود را دارد، فی المثل «زبان متون ادبی»، «زبان دین» و «زبان علم» عوالمی جداگانه اند و بازی های زبانی متفاوتی می طلبند، لاجرم برای درک هر یک تا وارد عالم آن و درک کاربرد و استعمال زبان آن نشویم به جایی نخواهیم رسید (سعیدی روشن، ۱۳۸۷ ش، ص ۱۲۹). گرچه ویتگنشتاین می خواهد با این تفکیک مشکل تعارض میان علم و دین را حل کند، خواسته یا ناخواسته باب هرگونه ارتباط و

مفاهمه میان علم و دین را بسته و به ورطه پوزیتیویست ها در غلتیده است. زیرا با این نظریه زبان علم معنادار و زبان دین بی معنا می شود. از این روست که وی زبان دین را زبان شور و احساس و التزام فردی می داند نه زبان بحث و برهان، به عبارت دیگر برای حل این معضل به «ایمان گروی» (Fideism)، در مقابل عقلانیت و معرفت، روی می آورد و طرح دلایل عقلی و نقلی یا شهودات باطنی و تجربه های دینی را برای مستدل نشان دادن دین خطا و خرافه می داند (همان، صص ۱۳۱ و ۱۳۹).

همانطور که ملاحظه شد فلسفه تحلیلی ارتباط تنگاتنگی با «گفتار» و «زبان» داشته و یکی از عمده ترین زمینه های ایجاد مبحث «زبان قرآن» در روزگار معاصر است.

۲-۲-۲. هرمنوتیک

یکی دیگر از خاستگاه های ادبی فلسفی قابل توجه بحث «زبان قرآن»، «هرمنوتیک» است که در ذات و درون خود دربردارنده نوعی جنبه زبانی و زبانشناختی است و ظهور آن در قالب یک علم، مربوط به دوران پس از رنسانس است.

علم هرمنوتیک (Hermeneutics) دانشی است که حضور خود را هر روز بیش از پیش در محافل کلامی، فلسفی و ادبی به ویژه در مغرب زمین پر رنگ تر ساخته است و به نوعی در کانون توجه قرار گرفته است (پالمر، ۱۳۹۰ش، ص ۳). «هرمنوتیک» در اصل کلمه ای است یونانی که ریشه فعلی آن «هرمینوین» (Hermeneuein) و ریشه اسمی آن «هرمینیا» (Hermeneia) می باشد که به «تأویل کردن» و «تأویل» ترجمه می شود. ریشه مشترک این کلمات «هرمس» یکی از خدایان یونانی می باشد. او خدای پیام آورتیز پاست که نامش با کار تبدیل آنچه ورای فهم بشر است به صورتی که آدمی قادر به درک آن باشد پیوند خورده است. یونانیان کشف «خط» و «زبان» را به هرمس نسبت می دهند. بر این اساس هرمنوتیک متضمن عمل «به فهم در آوردن» است. هرمنوتیک در معنای قدیمی و ابتدایی خود، یعنی تأویل، در برگیرنده سه عملکرد «گفتن»، «توضیح دادن» و «ترجمه کردن» است که این هر سه در حکم مقدمه و مبنای مفهوم اصلی

هرمنوتیک در تعاریف جدید خود می باشد و در واقع بازگشت این علم به همین وجوه سه گانه است (همو، ص ۱۹-۴۰).

هرمنوتیک مدرن در تلاش است تا مشکلات و پیچیدگی های مربوط به تاویل و تفسیر متن را حل نماید (جونز، ۲۰۰۵ م، ج ۶، ص ۳۹۳۱). هرچند پیش از شلایر ماخر مباحثی در زمینه تفاوت تفسیر متون مقدس و غیر آن وجود داشته است اما این شلایر ماخر بود که توسط دیلتای «کانت هرمنوتیک» نامیده شد زیرا وی مطرح نمود که کتب مقدس نیازمند فرایند خاصی از تفسیر و تاویل هستند و دریافت که مبحث اساسی این است که شرایط روانی و گرامری که برای فهم هر متنی لازم است گسترش یابد. (همان).

تعریف جامع هرمنوتیک به دلیل وجود نگاه های متفاوت و متباین به آن دشوار است. ریچارد ا. پالمر شش تعریف متمایز ارائه می کند:

۱. هرمنوتیک به منزله نظریه تفسیر کتاب مقدس: قدیمی ترین و احتمالاً هنوز هم شایع ترین دیدگاه است. با تثبیت موقعیت پروتستانتیسم، کشیشان پروتستان که از توسل به حجیت کلیسای کاتولیک دست کشیده بودند برای ایجاد معیارهایی مستقل و پایدار برای تأویل کتاب مقدس به هرمنوتیک روی آوردند این رو در قرون هجده و نوزده کم تر سالی سپری شد که کتابی در زمینه هرمنوتیک برای راهنمایی و کمک به کشیشان پروتستان منتشر نشود.
۲. هرمنوتیک به منزله روش شناسی لغوی: ظهور عقل گرایی و تجدید حیات مجدد علم لغت (Philology)، و سر برآوردن مکاتب «نحوی» و «تاریخی» به تثبیت این مطلب انجامید که روش های فهم و تاویل کتاب مقدس دقیقاً همان روش هایی است که برای کتب دیگر به کار می رود.
۳. هرمنوتیک به منزله علم فهم زبانی: با نقد جایگاه علم لغت (و دیدگاه پیشین)، هرمنوتیک علمی نظام مند است که شرایط فهم را در هر گفت و گویی بررسی می کند. این همان «علم هرمنوتیک عام» است که اصول آن می تواند مبنای هر نوع تأویل و فهم متن محسوب می

- شود. این نخستین بار است که هرمنوتیک به «علم مطالعه خودِ فهم» تعریف می شود و از اصل و مبدأ خویش یعنی تفسیر کتاب مقدس و علم لغت عصر کهن پدیدار می شود.
۴. هرمنوتیک به منزله مبنای روش شناختی «علوم انسانی»: «ویلهلم دیلتای» هرمنوتیک را دانش بنیادینی می دانست که می توانست مبنای تمام علوم انسانی قرار بگیرد. یعنی مبنایی برای فهم هنر، اعمال و نوشته های انسان واقع شود.
۵. هرمنوتیک به منزله پدیدار شناسی فهم وجودی (نگاه فلسفی): «مارتین هایدگر» با تأسی از روش پدیدار شناختی «ادموند هوسرل» به توضیح پدیدار شناختی وجود خود انسان می پردازد. از منظر وی «فهم» و «تأویل» جهات بنیادی هستی انسان است و هرمنوتیک به هستی شناسی فهم می پردازد.
۶. علم هرمنوتیک به منزله نظام تأویل و بازیابی معنا (نگاهی فلسفی از منظری دیگر): «پل ریکور» هرمنوتیک را نظریه قواعد حاکم بر تفسیر یا تأویل متنی خاص یا مجموعه ای از نشانه ها که منزل متن ملاحظه می شوند می داند. در این دیدگاه علم هرمنوتیک آن عمل رمز گشایی است که از فحوا و معنای ظاهر به معنای نهفته یا مکنون می رسد (پالمر، ۱۳۹۰، ش، صص ۴۲-۵۴).
- همان طور که ملاحظه می شود، با وجود این تعاریف مختلف ارائه تعریفی جامع دشوار است. با این وجود باید اذعان داشت که مسئله اصلی در هرمنوتیک تبیین و تشریح مکانیسم فرایند فهم است. معنا چگونه از عالم شخصی به عالم شخص دیگر منتقل می شود و به دنبال آنها مباحثی در مورد معرفت عینی، نسبیت معرفت یا فهم، زبانمندی فهم، تاریخمندی زبان و فهم، امتزاج افقها، نقش پیش فرضها در فهم، نیت مؤلف و مسائل فراوان دیگری مطرح می شود (همتی، ۱۳۷۷، ص ۱۵۵).
- دانشی که به بررسی فرایند فهم و انتقال آن می پردازد، ناگزیر به «زبان»، به عنوان ابزاری که در فرایند فهم، بازیگری مهم به شمار می رود، نیز می پردازد. «گادامر» هرمنوتیک را مواجهه با هستی از طریق زبان می داند و آن را غرق در پرسش های فلسفی از نسبت داشتن زبان با هستی، فهم،

تاریخ ، وجود و واقعیت می بیند(پالمر، ۱۳۹۰ش، ص ۵۲). شلایر ماخر «زبان» را یک مبحث نظری تعیین کننده در مواجهه با تئوری هرمنوتیکی دید، زیرا دستیابی به مقصود دیگران را فقط از طریق زبان ممکن می دانست. (جونز، ۲۰۰۵ م، ج ۶، ص ۳۹۳۱). پالمر در شرح دیدگاه هرمنوتیک فلسفی ریکور می گوید: «... و این فلسفه ای است که چالش هرمنوتیکی را با اسطوره ها و نمادها در گیر می سازد و واقعیت نهفته در پس زبان و نماد و اسطوره را مضمون تفکر انعکاسی یا تدبیر می سازد. فلسفه امروز نیز زبان را در کانون توجه دارد.» (همان، ص ۵۴).

بدین گونه است که هرمنوتیک با مباحث مربوط به «زبان» نیز ارتباط وثیقی می یابد. از یاد نمی بریم که خاستگاه چنین علمی در ابتدا فهم متون مقدس بوده است. امروزه نیز هرمنوتیک متون مقدس و فرایند و مراحل فهم آنها، همچنان از محوری ترین مباحث به شمار می رود. بر این اساس بررسی مکانیسم فهم متون مقدس یکی از مهمترین خاستگاه های بحث زبان قرآن به شمار می رود.

۵. نتیجه:

تکون بحث «زبان قرآن» در دوره معاصر عمدتاً متأثر از عواملی است که برخاسته از فضای ادبی و فلسفی جهان غرب و مسیحیت می باشد و لازم است در پرداختن به آن به این ریشه ها و خاستگاه ها توجه شود، چرا که غفلت از این مهم راه شناخت بسیاری از مباحث انحرافی و شبهات مطروحه را مسدود می سازد. این عوامل به طور خلاصه عبارتند از:

۱. گسترش مباحث زبانشناسی جدید با رسالت «مطالعه زبان ونمود های آن به عنوان یک پدیده» از جمله عوامل مهمی است که خاستگاه موضوع مورد نظر بوده است. از آنجا که این علم «زبان» را از رهگذر قوانین کلی حاکم بر همه زبان ها مورد مطالعه قرار می دهد ارتباط تنگاتنگی با موضوع زبان قرآن پیدا می کند.
۲. خاستگاه های ادبی فلسفی که خود شامل معرفت شناسی حاکم بر فلسفه غرب و نحله های جدید فلسفی می باشد. معرفت شناسی حاکم بر غرب پس از دوره رنسانس به تدریج راه

نسبیت اندیشی را پیموده و طبعاً به نسبیت در فهم و زبان دین و غیر معرفت بخشی آن منجر شده است. نحله های جدید فلسفی مانند «فلسفه تحلیلی» و «هرمنوتیک» نیز سهم بسزایی بر موضوع مورد بررسی داشته اند. فلسفه تحلیلی که به حل مشکلات فلسفی از رهگذر تحلیل گزاره ها معتقد است ارتباط وثیقی با بحث زبان دارد و از این طریق با موضوع زبان دین و قرآن مرتبط می شود. هرمنوتیک نیز که به بررسی فرایند فهم می پردازد ناگزیر «زبان» را به عنوان یکی از مهمترین محورهای خود در ارتباط با فهم متون، مورد کنکاش قرار داده است و یکی از مهمترین حوزه های ورود آن فرایند فهم متون مقدس می باشد و از این جهت یکی از مهمترین مؤلفه های بحث زبان دین و قرآن در عصر معاصر به شمار می رود.

منابع و مأخذ

الف - کتاب

کتاب فارسی

استرول، اورام، (۱۳۸۴)، *فلسفه تحلیلی در قرن بیستم*، چاپ دوم، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، نشر مرکز.

انجمن کتب مقدس ایران (۱۹۸۷)، *ترجمه کتاب مقدس*، ویرایش دوم، سازمان مردم نهاد اسلام و مسیحیت.

ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۸۸)، *مفاهیم اخلاقی-دینی در قرآن مجید*، چاپ دوم، ترجمه فریدون بدره ای، تهران، نشر فرزانه روز.

پاپکین، ریچارد و استرول، آورو، (۱۳۹۰)، *کلیات فلسفه*، چاپ چهارم، ترجمه سید جلال الدین مجتبی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

پالمر، ریچارد (۱۳۹۰)، *علم هرمنوتیک*، چاپ ششم، ترجمه محمد سعید حنایی، تهران، انتشارات هرمس.

توفیقی، حسین (۱۳۸۹)، *آشنایی با ادیان بزرگ*، چاپ سیزدهم، تهران و قم، انتشارات سمت، طه و جامعه المصطفی.

دوسوسور، فردینان (۱۳۸۹)، *دوره زیاتشناسی عمومی*، چاپ سوم، ترجمه کوروش صفوی، تهران، انتشارات هرمس.

ساجدی، ابوالفضل (۱۳۸۵)، *زبان دین و قرآن*، چاپ دوم، قم، مرکز انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).

سعیدی روشن، محمد باقر (۱۳۸۷)، *تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن*، چاپ سوم، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

فروغی، محمد علی، (۱۳۹۰)، *سیر حکمت در اروپا*، چاپ هفتم، تهران، انتشارات خوارزمی

کاپلستون، چارلز کاپلستون (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه* (ج ۴)، چاپ پنجم، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

کریمی نیا، مرتضی (۱۳۹۱)، *زبان قرآن، تفسیر قرآن*، چاپ اول، تهران، انتشارات هرمس.
کورنر، اشتفان، (۱۳۸۹)، *فلسفه کانت*، چاپ سوم، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، انتشارات خوارزمی.

کونگ، هانس (۱۳۸۴)، *تاریخ کلیسای کاتولیک*، چاپ اول، ترجمه حسن قنبری، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

هالینگ دیل، ر.ج. (۱۳۷۰ ش)، *مبانی و تاریخ فلسفه غرب*، چاپ دوم، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، انتشارت کیهان.

کتب لاتین:

جان ا. سعید (۲۰۰۳)، *دانش معناشناسی*، چاپ دوم، لندن، بلک ول.

جونز، لیند سی (۲۰۰۵ م) *دایرة المعارف دین*، چاپ دوم، نیویورک، تامسون گیل.

دانشگاه کاتولیک آمریکا (۲۰۰۳)، *دایرة المعارف نوین کاتولیک*، چاپ دوم، آمریکا، نشر گیل.

ملمک جار، کرستن (۲۰۰۲)، *دایرة المعارف زبانشناسی*، چاپ دوم، انتشارات راتلج.

ب- مقالات:

زمردیان، رضا (۱۳۴۷)، «*زبان شناسی چیست*»، مجله دانشکده ادبیات مشهد، شماره ۱۵

همتی، همایون (۱۳۷۷)، «*شلایر ماخر و هرمنوتیک*»، کتاب نقد، شماره ۵۶

هوشنگی، حسین (۱۳۸۳)، «*عین و عینیت در فلسفه نظری کانت*»، نامه حکمت، شماره ۳

هیگ، جان، (۱۳۸۳)، «*نظریه های کثرت گرایی دینی*» ترجمه مسعود فریامنش، اخبار

ادیان، ش ۷

فصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش های ادبی - قرآنی»

سال اول / شماره دوم / تابستان ۱۳۹۲

بازتاب لطافتها و ظرافتهای زبانی و ادبی قرآن در ترجمه

محمود شهبازی^۱ و نرگس شیرازی^۲

چکیده:

هر زبان داری ویژگی‌ها، ظرافت‌ها و لطافت‌هایی است که مختص همان زبان می‌باشد و چه بسا در حین ترجمه این لطافت‌ها و ظرافت‌ها ناپدید شود؛ اما به نظر می‌رسد در عین حال هر زبان دارای ابزارها و وسایلی است که می‌تواند بسیاری از لطافت‌ها و ظرایف زبان مبدأ را منعکس کند. این امر یعنی انتقال ظرافت‌ها و لطافت‌های یک متن از زبان مبدأ به زبان مقصد درباره‌ی قرآن ضرورت و اهمیت صدچندان و بلکه بی‌نهایت می‌یابد؛ زیرا قرآن کلام خداوند و نقشه‌ی راه است برای انسان در همهی عصرها و دوره‌ها که همین ویژگی قرآن را بر هر متن بشری برتری داده و ترجمه‌ی آن را نیز حساس و دشوار ساخته است. این متن مقدس دارای بیانی زیبا است که بسیار هنرمندانه و حکیمانه ساخته و پرداخته شده است و ظرافت‌ها و لطافت‌های ادبی و زبانی به کار رفته در آن در راستای معانی رفیع آن می‌باشد.

کلید واژگان: قرآن، زبان، ترجمه، لطافتها و ظرافتها

** تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۵/۲۶ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۶/۲۶

۱- نویسنده مسئول: استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه اراک m-shahbazi@araku.ac.ir

۲- کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی Mahmoodshahbazi235@yahoo.com

مقدمه:

قرآن، کتابی جاودانه و دستورالعملی جهانی و ابدی است و هدف آن شریف ترین هدف ها، یعنی رهایی انسان از ظلمت و هدایت او به سمت روشنائی است؛ بنابراین ترجمه قرآن باید به گونه‌ای باشد که جز معنای کلمه‌ها و جمله‌ها، سایر پیام‌ها و ویژگی‌های آن را نیز با خود همراه داشته باشد تا اتقان، جذابیت، لطافت، زیبایی، تأثیر گذاری و نیز جاودانگی قرآن را به نمایش گذارد.

ترجمه قرآن اگر چه امروزه امری ساده به نظر می رسد اما در دوره های مختلف، داستان پر فرازو نشیبی را به خود دیده و ترجمه آن انتقادهای زیادی را به دنبال داشته است به هر حال هر چه که به پایان قرن بیستم می رسیم بر شمار ترجمه ها افزوده می شود در زبان فارسی به ویژه پس از انقلاب اسلامی، ترجمه های متعددی با سبکهای متنوع از جمله تحت اللفظی، ترجمه ادیبانه، ترجمه تفسیری، ترجمه منظوم و... ارائه شده است.

به موازات افزایش ترجمه ها سنجش و نقد آنها نیز فزونی یافته است و نویسندگان و اهل فن همواره در تلاش بودند در قالب مقالات و کتابها هریک از زاویه ای این ترجمه ها را به نقد بکشاند و همین امر موجب می شد تا مترجمان بعدی دقت نظر بیش تری داشته و حداقل اشتباهات مترجمان گذشته را مرتکب نشوند و یا همان مترجمان در چاپ بعدی به اصلاح اشکالات بپردازند از جمله کتابهایی که در این راستا به چاپ رسیده است کتاب «ساختهای زبان فارسی و مسأله ترجمه قرآن» از مرتضی کریمی نیا و «ترجمه های ممتاز قرآن در ترازوی نقد» اثر محمد علی کوشا می باشد همچنین دانشجویان نیز زیر نظر استادان در قالب رساله به این موضوع پرداخته که از جمله آنها می توان به رساله «بررسی و طبقه بندی نقدهای مربوط به ترجمه های قرآن کریم به زبان فارسی» اثر پرویز آزادی باراهنمایی آذر نوش آذر تاش اشاره کرد.

طبق گفته رساله مذکور نخستین نقد بر ترجمه های قرآنی توسط استاد مطهری بر ترجمه پاینده نگاشته شده و در مجله یغما چاپ شده است به هر حال عمر نقادی ترجمه ها چندان دراز نمی

باشد و ضروری است تا این امر همچنان با قوت بیشتری ادامه یابد تا ترجمه متون اسلامی به ویژه قرآن بیش از پیش دقیق تر و علمی تر انجام شود.

نگارنده مقاله حاضر بادیدن این پژوهشها به دنبال این است که آیا می توان بسیاری از لطافتها و ظرافتها یا به عبارت دیگر اعجازهای ادبی قرآن را در ترجمه منعکس کرد؟

وی کوشیده است به گونه ای کاربردی و باگزینش برخی آیات و باتکیه بر کتابهایی چون تفسیر الکشاف زمخشری و اعراب القرآن محیی الدین درویش که به حق از بهترین کتابها در نمایاندن زیباییهای ادبی زبانی قرآن می باشند به تحلیل این زیباییها پرداخته و دو نمونه از ترجمه های موجود را از همان زاویه به نقد بکشاند.

در پایان این مقدمه شایان ذکر است که این نقد به هیچ عنوان از شایستگیهای علمی مترجمان محترم نمی کاهد و چه بسا که ترجمه های پیشنهادی نیز باز جای نقد داشته باشند هدف این است که با چنین گرایش نقادانه ای در ترجمه های قرآن، ترجمه های متون اسلامی و از جمله قرآن دقیق تر شود.

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (توبه/۶۰)

«وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا» یعنی متصدیان زکات و جمع کنندگان آن.

«وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ» آنها مردمانی از اشراف زمان پیغمبر - صلی الله علیه و آله - بودند که آن حضرت سهمی از زکات بدانها میداد تا بوسیله آن بدین اسلام علاقه مندشان سازد و در مواقع لزوم از آنها برای جنگ با دشمنان دین کمک بگیرد.

«وَفِي الرِّقَابِ» یعنی برای آزاد کردن بردگان، و منظور از بردگان، بردگان مکاتب هستند. برده های مکاتب برده ای است که بر اساس قرار داد کتبی که با مولای خود بسته، میتواند با پرداخت مبلغی بطور اقساط یا غیر اقساط خود را آزاد کند.

«وَالْغَارِمِينَ» کسانی هستند که زیر بار قرض و بدهکاری رفته‌اند، قرضهایی که صرف در معصیت نشده و در اثر اسراف کاری در خرج هم به وجود نیامده باشد، که در اینصورت بدهکاری آنها را از زکات می‌پردازند.

«وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ» منظور از «سَبِيلِ اللَّهِ» (راه خدا) جهاد است و همه‌ی مصالح مسلمانان نیز تحت این عنوان می‌باشد، و ابن عمر و عطا و بلخی و جعفر بن مبشر نیز همین قول را پذیرفته‌اند و گفته‌اند: مخارج بنای مساجد و پلها را نیز از همین سهم می‌توان پرداخت.

«وَأَبْنِ السَّبِيلِ» یعنی مسافر در راه مانده، که به او سهمی از زکات می‌دهند، اگر چه در شهر خودش توانگر و در رفاه باشد، و اینکه مسافر در راه مانده را «ابن السبیل» (فرزند راه) گویند به دلیل این است که ملازم و گرفتار راه است» (الطبرسی، ۱۹۸۶م، ج ۵-۶: ۶۵).

«اگر در چهار مورد دوم، از «لام» به «فی» عدول شده برای اشاره به این نکته است که چهار مورد اخیر در استحقاق این صدقات مقدم بر آن چهار مورد اول هستند و حرف «فی» در بر دارنده‌ی این معنا می‌باشد؛ زیرا حرف «فی» ظرفیت را می‌رساند، و آیه مورد بحث می‌فهماند که چهار مورد اخیر سزاوارترند به اینکه صدقات در میان آنان توزیع شود و این گروه همچون ظرفی هستند که صدقات باید در آنها ریخته شود»^۱ (الزمخشری، ۲۰۰۸م، ج ۲: ۲۷۰).

«چهار مورد اول اگر چیزی از زکات به دستشان برسد مالک می‌شوند، و چون چنین بوده بکار بردن حرف "لام" درباره‌ی آنها صحیح است، بر خلاف چهار مورد دوم که آنچه را که از زکات به ایشان داده شود، مالک نمی‌شوند و در حقیقت به ایشان داده نمی‌شود، بلکه در راه مصالحی مصرف می‌شود که ارتباطی هم با آنان دارد.

۱- «زمخشری از مصادیق فی «سبیل الله» به جهادگر و کسانی که در حج درحال عبادت هستند اشاره می‌کند» (رک:الزمخشری، ۲۰۰۸م، ج ۲: ۲۸۳) مثلاً برای سربازان پول پرداخت می‌شود تا با آن اسلحه خریداری کنند و مجهز گردند و برای حاجیان از پول صدقات مکان‌هایی برای اسکان و خوراک تهیه می‌شود.

برای مثال از مالی که در مورد بردگان صاحب قرارداد، مصرف می‌شود، چیزی بدست خود بردگان نمی‌رسد؛ زیرا زکات را به فروشنده برده می‌دهند، و به همین جهت حرف "لام" در باره‌ی آنان بکار برده نشد، چون این حرف معنای مالکیت را می‌رساند، و بردگان چیزی به دستشان نمی‌رسد تا مالک شوند و زکات مصلحتی از ایشان را تأمین می‌کند. و همچنین بدهکاران، زکاتی که در خصوص ایشان مصرف می‌شود، به دست خود آنان نمی‌رسد، بلکه به دست طلبکاران می‌رسد، تا آن‌ها از زیر دین آزاد شوند. در مورد «سبیل الله» نیز این امر واضح است. «ابن السبیل» هم در حقیقت یکی از مصادیق سبیل الله است، و اگر از میان همه‌ی افراد و مصادیق سبیل الله تنها «ابن السبیل» را نامبرده و آن را چهارمین مورد بشمار آورده برای اشاره به ویژگی اوست و آن اینکه، مجرور خواندنش هم ممکن است به دلیل عطف بر «لام» باشد و هم به دلیل عطف بر «فی»، البته عطف بر «فی» به دلیل نزدیکی بدان بهتر است» (آلوسی، ج ۵: ۱۲۴).

به راستی آیا چنین گزینشی در حروف را جز در کلام الهی می‌توان یافت و آیا ترجمه را یارای آن هست که بتواند، چنین اعجازهای ادبی و زبانی را به مخاطب انتقال دهد. اینک به دو نمونه از ترجمه‌ها اشاره می‌کنیم:

مکارم شیرازی: صدقات {= زکات} مخصوص نیازمندان و مستمندان و مأموران جمع‌آوری آن و برای جلب محبت افرا غیر مسلمان و برای (آزادی) بردگان، و (ادای دین) بدهکاران، و در راه (تقویت آیین) خدا، و واماندگان در سفر است؛ این یک فریضه (مهم) الهی است؛ و خداوند دانا و حکیم است.

خرمشاهی: زکات فقط برای تهیدستان و بینوایان و کارگزان آن و دلجویی شدگان و بردگان {ی} که می‌خواهند بازخرید شوند { و وامداران و هزینه در راه خدا و در راه ماندگان است که فریضه‌ی الهی است و خداوند دانا‌ی فرزانه است.

در ترجمه‌های ارائه شده، لطافت و ظرافت نهفته شده در حروف «فی» و «لام» که به آن اشاره شده، انعکاس نیافته است. با این وجود می‌شود برای رساندن مفهوم تقدم چهار گروه اخیر در دریافت صدقات از واژه‌ی «به ویژه» استفاده کرد.

وَأَنَا لَمَّا سَمِعْنَا الْهُدَىٰ آمَنَّا بِهِ فَمَنْ يُؤْمِن بِرَبِّهِ فَلَا يَخَافُ بَخْسًا وَلَا رَهَقًا (جن، ۱۳)

در این آیه «فَلَا يَخَافُ» جواب شرط است؛ اما فعل به جای مجزوم شدن، به صورت مرفوع و همراه با «فا»ی جزا آمده است که در این صورت «لَا يَخَافُ» خبر است برای مبتدای مقدر «هو». چنین عدولی در کلام قرآنی برای افاده‌ی معنای لطیف است و «اگر فعل پس از آن مرفوع شده و مبتدایی پیش از آن در تقدیر گرفته شده است «فهو لا يَخَافُ» دلالت بر این دارد که مؤمن به طور قطع نجات می‌یابد و نجات یافتن مخصوص اوست و دیگری را در بر نمی‌گیرد. از جهت دیگر اسمیه بودن جمله دلالت بر تأکید بیشتری دارد» (درویش، ج ۸: ۹۷). در واقع در این آیه‌ی نورانی یک قصر پنهان وجود دارد؛ زیرا در زبان عربی «تقديم مسند اليه بر مسند یکی از راه‌های ایجاد قصر می‌باشد، چنانچه گفته شود «ما أنتم تسمعون صراخ الجياع ايها المترفون» به این معنا است که «ای رفاه طلبان شما فریاد گرسنگان را نشنیدید، بلکه دیگران شنیده‌اند. این سخن زمانی گفته می‌شود که ثابت شده باشد، فریاد شنیده شده است و منظور سخن این است که شنیدن فریاد توسط رفاه زدگان یا المترفون نفی شده باشد» (فاضلی، ۱۳۷۶: ۱۳۶).

بنابراین قصر موجود در آیه که با مرفوع شدن فعل «يَخَافُ» و مبتدای مقدر به وجود آمده، همانگونه که پیش‌تر گفته شده، اشاره بر این دارد که نترسیدن از نقصان و ستم مخصوص مؤمن است و اسمیه بودن جمله دلالت بر این دارد که مؤمن به طور قطع نجات می‌یابد. در ترجمه‌ی چنین نکته‌ی دقیق و لطیفی و انتقال آن به زبان مقصد باید دقت بسیار شود. اکنون به بررسی دو نمونه از ترجمه‌ها می‌پردازیم:

خرمشاهی: و ما چون {پیام} هدایت را شنیدیم، به آن ایمان آوردیم، پس هر کس به پروردگارش ایمان آورد، نه از نقصانی بیم داشته باشد، و نه از ستمی.

مکارم شیرازی: و این که ما هنگامی که هدایت (قرآن) را شنیدیم به آن ایمان آوردیم؛ و هر کس به پروردگارش ایمان بیاورد، نه از نقصان (در پاداش) می ترسد و نه از ستم (در مجازات).
 برای رساندن مفهوم قصر و تاکیدی که در قسمت دوم وجود دارد پیشنهاد می شود ترجمه ی این قسمت از آیه این گونه باشد:

کسی که به پروردگارش ایمان بیاورد، تنها اوست که هرگز از نقصان و ستمی بیم ندارد.

لَنْ يَضُرُّكُمْ إِلَّا أذى وَإِنْ يُقَاتِلُوكُمْ يُؤَلُّوكُمْ الْأُدْبَارَ ثُمَّ لَا يُنصِرُونَ (آل عمران، ۱۱۱)

در این آیه فعل «لَا يُنصِرُونَ» به شکل مرفوع آمده است؛ بنابراین «ثم» حرف استثنافیه می باشد و در صورتی که حرف عطف بود فعل نیز باید به شکل مجزوم می آمد و ساختار ظاهر سخن نیز اقتضا می کند که فعل «لَا يُنصِرُونَ» نیز عطف بر جواب شرط شده و فعل مجزوم گردد؛ اما در پس عدول قرآن از جزم به رفع نکته ی لطیفی نهفته است و آن نکته این است که «اگر فعل مجزوم می شد، نفی یاری از آن ها «لَا يُنصِرُونَ» وابسته به جنگیدن با آن ها «إِنْ يُقَاتِلُوكُمْ» می شد؛ همانگونه که برگشتن آن ها «يُؤَلُّوكُمُ الْأُدْبَارَ» منوط به جنگیدن با آن ها می شد؛ اما رفع آن دلالت بر این معنا دارد که نفی یاری از آن ها وعده ای مطلق و بدون وابستگی است، گویی می فرماید: داستان آن ها اینگونه است که به شما خبر و بشارتش را می دهم، که آن ها بعد از برگشتن به طور کلی خوار می شوند» (الزمخشری، ۲۰۰۸م، ج ۱: ۴۰۱).

«چنانچه «ثم» که دلالت بر فاصله دارد در اینجا نیامده بود، آیه چنین معنایی را نمی توانست داشته باشد؛ زیرا زمانی که گفته می شود «إِذَا جَاءَ زَيْدٌ أَكْرَمْتُهُ» ضرورتاً این معنا را ندارد که اگر زید به صورت مستمر و متوالی بیاید، اکرام بر او واقع می شود و تنها این معنا را دارد که اگر زید یک بار بیاید مورد اکرام قرار می گیرد؛ بنابراین اگر در آیه نیز «ثم» و فعل پس از آن به صورت مرفوع نمی آمد، دوام و استمرار عدم یاری آن ها از آیه فهمیده نمی شد. فعل در این آیه به شکل استثنافیه آمده و از عطف آن عدول شده تا روح اطمینان بر مؤمنان دمیده شود» (الدرویش، ج ۱: ۵۰۶-۵۰۷).

چنین نکته سنجی دقیقی می تواند در ترجمه نیز انعکاس یابد به گونه ای که جمله ی «لا ینصرون» را به شکل استثناف ترجمه کرده و همچنین به همراه آوردن واژه ی «قطعاً» یا «هرگز» را نیز در ترجمه ی فعل در نظر گرفت. ترجمه ی پیشنهادی چنین است:

اگر با شما پیکار کنند، به شما پشت خواهند کرد (شکست می خورند). آن ها هرگز یاری نخواهند شد.

اینک به ترجمه های خرمشاهی و مکارم شیرازی اشاره می کنیم:

مکارم: و اگر با شما پیکار کنند، به شما پشت خواهند کرد (و شکست می خورند)، سپس یاری نخواهند شد.

خرمشاهی: و اگر آهنگ کارزار با شما کنند به شما پشت می کنند، سپس یاری نمی یابند. همانگونه که مشاهده می کنیم هیچ یک از دو مترجم جمله را به صورت استثناف ترجمه نکرده و واژه ی قطعاً و هرگز را در ترجمه نیاورده اند.

وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ وَقُفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبُ بآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ
(انعام، ۲۷)

« حرف «لو» در بردارنده ی معنای تمنی، امتناع و عرض می باشد. «لو» امتناع در بردارنده ی معنای شرطی نیز می باشد. این حرف عامل نبوده و جواب آن به دلیل امتناع شرط ممتنع می باشد و دلالت بر وابستگی و تعلیق در زمان ماضی را دارد بدین معنا که جواب شرط و وقوع آن وابسته به وقوع شرط بوده است » (بدیع یعقوب، ۱۳۸۵: ۵۸۵).

« در این آیه آمدن «لو» که ویژه ی فعل ماضی است بر سر فعل مضارع «تری» برای نازل کردن مضارع به منزله -ی ماضی است تا گویای این باشد که سخن کلام کسی است که هیچ اشتباهی در خبر دادنش نیست. حالت نگاه داشتن کفار بر آتش و تماشای آن در روز قیامت اتفاق می افتد؛ اما این حالت با آمدن «لو» بر سر فعل مضارع به منزله ی ماضی گرفته شده تا بر تحقق و قطعیت وقوع امر دلالت کند» (تفتازانی، ۱۴۳۰هـ ق: ۱۴۶). در واقع در میان زمان های سه گانه ی در زبان

عربی زمان ماضی بر تحقق و قطعیت دلالت می‌کند؛ به همین دلیل خداوند در قرآن در بیش‌تر موارد برای اشاره به روز قیامت و حوادثی که در آن اتفاق می‌افتد از فعل ماضی استفاده کرده است که می‌توان به این آیه‌ها اشاره نمود: وَنَادَىٰ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ (اعراف، ۴۴). أَتَىٰ أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ (نحل، ۱).

«با آمدن «لو» انتظار می‌رفت که فعل «تری» نیز به شکل ماضی «رأیت» آید؛ اما چنین نیامده» تا اشاره به این معنا باشد که کلام، گفتار کسی است که هیچ اشتباهی در خبر دادنش نیست و آینده نیز نزد او چون گذشته محقق الوقوع است؛ بنابراین، این رویداد در آینده شکل می‌گیرد؛ اما به حسب تأویل گذشته است، گویا گفته شده: این امر پایان یافت ولی تو ندیدی، اگر می‌نگریستی، امر دردناکی را می‌دیدى «(همان: ۱۴۶-۱۴۷)». همی این موارد از جنبه‌های اعجاز انگیز کلام قرآن است که در ترجمه پنهان می‌ماند، با وجود این بهتر است فعل «لَوْ تَرَىٰ» به شکل ماضی ترجمه شود؛ زیرا همانگونه که مقصود قرآن بوده، این اتفاق آنقدر قطعیت دارد که گویی اتفاق افتاده است. در زبان فارسی نیز گاه از زمان آینده به ماضی تعبیر می‌شود مانند اینکه در اواخر اسفند گفته می‌شود: بهار آمد؛ زیرا آنقدر آمدن بهار نزدیک است که گویی آمده است و اینک ترجمه‌های آیه :

مکارم شیرازی: اگر (حال آن‌ها را) هنگامی که در برابر آتش (دوزخ) ایستاده‌اند، ببینی! می‌گویند: ای کاش (بار دیگر به دنیا) بازگردانده می‌شدیم، و آیات پروردگاران را تکذیب نمی‌کردیم و از مؤمنان بودیم.

خرمشاهی: اگر آن‌ها را ببینی که بر آتش دوزخ بداشته‌اند { شگرفی‌ها خواهی دید } وگویند: کاش ما را باز می‌گرداندند تا دیگر آیات پروردگاران را انکار نمی‌کردیم و از مؤمنان می‌شدیم.

فَإِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَىٰ وَمَنْ مَعَهُ (اعراف، ۱۳۱)

خداوند در آیه‌های قبل و بعد این آیه در مورد بلاهایی سخن می‌گوید که بر آل فرعون فرستاد تا از آن عبرت بگیرند، بلاهایی چون: خشکسالی‌های متعدد، طوفان، ملخ، آفت گیاهی، قورباغه‌ها و خون؛ اما هر بار که بلائی فرا می‌رسید، دست به دامن موسی (ع) می‌زدند، تا از خدا بخواهد رفع بلا کند، موسی (ع) نیز می‌پذیرفت و بلا برطرف می‌شد، ولی باز دست از لجاجت خویش بر نمی‌داشتند و تکبر می‌ورزیدند.

در آیه‌ی مورد بحث در کنار واژه‌ی «الْحَسَنَةُ» اسم شرط «إِذَا» به همراه فعل ماضی «جَاءَتْهُمْ» آمده است؛ اما در کنار واژه‌ی «سَيِّئَةٌ» حرف شرط «إِنْ» به همراه فعل مضارع «تُصِيبُهُمْ» آمده است؛ «زیرا «إِنْ» در اصل در جایی به کار می‌رود که یقین به وقوعش نباشد و برای حکم‌های نادر که غالباً حتمی نیست «إِنْ» به کار می‌رود و از این جهت که اصل در «إِذَا» به کارگیری در جایی است که به وقوعش جزم داشته باشیم، بیشتر با لفظ ماضی می‌آید؛ زیرا ماضی با توجه به لفظش دلالت بر وقوع حتمی دارد» (همان: ۱۳۵).

بنابراین همانگونه که گفته شد در کنار واژه‌ی «الْحَسَنَةُ» اسم شرط «إِذَا» به همراه فعل ماضی آمده است؛ «زیرا مقصود از «الْحَسَنَةُ» نیکی مطلق است و مطلق نیکی حتماً وجود دارد؛ اما در کنار واژه‌ی «سَيِّئَةٌ» حرف شرط «إِنْ» به همراه فعل مضارع آمده است؛ زیرا بدی نسبت به نیکی مطلق اندک است، همچنین از این رو که مقصود مطلق نیکی است «حسنة» با لام جنس معرفه شده است؛ زیرا وقوع جنس به جهت زیادی و گسترشش مانند واجب است و «سَيِّئَةٌ» نکره آورده شده تا بیانگر تقلیل باشد» (همان: ۱۳۶-۱۳۵).

مضمون آیه این نکته را می‌رساند که رساندن خیر و برکت به بندگان از سوی خداوند رحمان و رحیم امری مطلق است؛ اما گرفتار شدن بندگان به سختی‌ها و بلاها بازتاب اعمال آنهاست و نه امری مطلق تا متذکر گردند، همانگونه که بلاها بی‌ی که آل فرعون به آن گرفتار می‌شدند به سبب اصرار آنها بر باقی ماندن در کفر بود؛ بنابراین باید سعی شود، چنین مضمون شگرفی که در غالب

کلامی زیبا ریخته شده و محتوا از دل الفاظ آن جوشیده و بیرون می‌آید، به گونه‌ای در ترجمه انعکاس یابد. خرمشاهی و مکارم شیرازی آیه را چنین ترجمه کرده‌اند:

خرمشاهی: آنگاه چون به آنان خوشی می‌رسید می‌گفتند سزاوار این هستیم؛ و چون به آنان ناخوشی فرا می‌رسید، به موسی و همراهان او فال بد می‌زدند.

مکارم شیرازی: هنگامی که نیکی (نعمت) به آن‌ها می‌رسید می‌گفتند: «این به خاطر خود ماست» و اگر بدی (و بلا) به آن‌ها می‌رسید، می‌گفتند: «از شومی موسی و کسان اوست».

و ترجمه‌ی پیشنهادی نگارنده چنین است:

هنگامی که نعمت، که امری مطلق است به آن‌ها می‌رسید، می‌گفتند: سزاوار این هستیم؛ و اگر ناخوشی که امری غیر مطلق است به آنان می‌رسید، به موسی و همراهانش فال بد می‌زدند...

با توجه به اینکه «إِذَا» به همراه «فعل ماضی» و «إِنْ» به همراه «فعل مضارع» و آمدن «ال» بر سر «حسنه» و نکره آمدن «سپته» در بردارنده‌ی معانی است که پیش از این بدان اشاره شد؛ به همین دلیل باید معانی آن‌ها در ترجمه در نظر گرفته شود.

قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (سبأ، ۲۴)

در این آیه نیز چینش دقیق حروف، انسان را به شگفتی وا می‌دارد. «هدایت» همراه با حرف «علی» و «ضلال» همراه با «فی» ذکر شده است. زرکشی درباره‌ی چنین تعبیر زیبایی می‌گوید: «در این آیه «علی» و «فی» که هر یک به ترتیب بر سر «حق» و «باطل» آمده‌اند، در بردارنده‌ی معانی متفاوتی هستند؛ زیرا شخص بر حق همانند کسی است که بر مرکبی راهوار نشسته و به هر کجا بخواهد می‌تازد، در حالی که شخص گمراه گویی در ظلمت فرو رفته است و نمی‌داند به کدام سوی برود» (زرکشی، ۱۹۸۴م، ج ۲: ۳۱۳). در زبان فارسی نیز دو حرف «بر» و «در» نیز تقریباً چنین معنایی را انعکاس می‌دهند که مترجمان نیز رعایت کرده‌اند:

خرمشاهی: و ما یا شما بر طریق هدایت، یا در گمراهی آشکاریم.

مکارم شیرازی: ما و یا شما بر (طریق) هدایت یا در گمراهی آشکاری هستیم..

قرآن کریم در آیه‌های دیگر نیز برای واژه‌ی «ضلال» حرف «فی» را می‌آورد، مانند آیه‌های إِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (آل عمران، ۱۶۴) إِنِّي أُرَاكَ وَ قَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (انعام، ۷۴) إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (یوسف، ۸) وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ (رعد، ۱۴۹)... حال به ترجمه‌های خرمشاهی و مکارم شیرازی توجه می‌کنیم:

يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ... (حج، ۲)

در کشف آمده: «اگر کسی بیرسد چرا در آیه‌ی شریفه فرموده: «مرضعة» و نفرموده «مرضع»؟! در پاسخ می‌گوییم: برای اینکه «مرضعة» با «مرضع» در معنا تفاوت دارد. «مرضعة» آن زنی است که در حال شیر دادن باشد و پستان را به دهان کودک گذاشته و کودکش در حال مکیدن باشد؛ اما «مرضع» زنی است که شأنیت این کار را داشته باشد، هر چند که الآن مشغول شیر دادن نباشد. در آیه، واژه‌ی «مرضعة» را به کار رفته تا دلالت بر این داشته باشد که وحشت و هول قیامت، آن چنان سخت است که وقتی ناگهانی می‌رسد، مادری که پستان در دهان بچه‌اش گذاشته آن را از دهان او بیرون می‌کشد» (الزمخشری، ۲۰۰۸م، ج ۳: ۱۴۳). با توجه به آنچه گفته شد، ترجمه‌ی پیشنهادی برای واژه‌ی «مرضعة» چنین است:

روزی که در آن ببینید هر زنی که در حال شیر دادن است از نوزاد شیرخوارش غافل می‌شود. اکنون به دو نمونه از ترجمه‌ها توجه می‌کنیم:

خرمشاهی: روزی که در آن ببینید هر زن شیردهنده‌ای از نوزاد شیری‌اش غافل می‌شود.

مکارم شیرازی: روزی که آن می‌بینید، (آنچنان وحشت سراپای همه را فرا می‌گیرد که) هر مادر شیردهی، از شیرخوارش (به کلی) غافل می‌شود.

فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطُّرْفِ لَمْ يَطْمِئِنَّهُنَّ أَنَسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ (الرحمن، ۵۶)

در این آیه واژه‌ی «طرف» به معنای «کاسه چشم است، و مراد از «کوتاهی طرف» این است که: همسران بهشتی به شوهران خود اکتفاء می‌کنند، و چشم داشتی به دیگران ندارند» (الطباطبایی،

ج ۱۹: ۱۸۵). در مجمع البیان آمده: «قتاده گوید: «قاصراتُ الطُّرفِ» یعنی چشمهای خود را فقط بر همسرانشان دوخته و غیر آنها را نمی‌نگرند. ابوذر رضی الله عنه گوید: آنها به شوهرانشان می‌گویند، قسم به عزت پروردگارم چیزی را در بهشت قشنگ‌تر و زیباتر از تو نمی‌بینم. «فالحمد لله الذی جعلنی زوجک و جعلک زوجی»، سپاس خدایی را که مرا همسر و جفت تو قرار داد و تو را نیز همسر و شوهر من گردانید» (الطبرسی، ۱۹۸۸، ج ۹-۱۰: ۳۱۵).

محبی الدین درویش به نکته‌ی لطیفی درباره‌ی کاربرد «قاصراتُ الطُّرفِ» در آیه اشاره می‌کند، وی می‌گوید: «در این آیه فن «ارداف» وجود دارد و آن عبارت است از این‌که، معنا با لفظ خاص خود بیان نمی‌گردد بلکه با لفظی که در راستا و پیرو معنای اصلی می‌باشد، بیان می‌گردد. منظور از «قاصراتُ الطُّرفِ» در آیه «زنان عقیف» می‌باشد. عفت آنها، چشمشان را تنها به شوهرانشان دوخته است. در آیه معنای خاص «زنان عقیف» با لفظ تابع آن یعنی «قاصراتُ الطُّرفِ» بیان شده است؛ زیرا هر کس عفت پیشه کند چشم‌هایش را از هوس باز می‌دارد و انسان چه بسا چشمش به چیزی می‌افتد و شیفته‌ی آن می‌شود؛ اما به دلیلی با وجود توانایی در مقابل آن عفت پیشه می‌کند. محدود شدن چشم زن بر شوهرش امری افزون بر عفت است؛ زیرا کسی که چشمانش به فراتر از شوهرش دوخته نمی‌شود، به ضرورت عقیف می‌باشد؛ بنابراین «قاصراتُ الطُّرفِ» عقیف می‌باشند؛ اما همه‌ی عقیف‌ها «قاصراتُ الطُّرفِ» نمی‌باشند؛ به همین دلیل قرآن به فن «ارداف» پرداخته است» (الدرویش، ج ۷: ۳۸۵).

در توضیح سخن محبی الدین درویش باید گفت: زن عقیف ممکن است به نامحرم نگاه کند و او را دوست داشته باشد؛ اما در مقابل هوس عفت پیشه می‌کند در حالی که زنان «قاصراتُ الطُّرفِ» چشمانشان تنها به شوهرانشان دوخته شده است و جز به آنها فکر نمی‌کنند. اکنون دو نمونه از ترجمه‌ها را بررسی می‌کنیم:

خرمشاهی: در آنها {حوریان} چشم فروهشته {قانع به همسر} هستند که پیش از آنان هیچ انسان و هیچ جنی با آنان آمیزش نکرده است.

مکارم شیرازی: در آن باغ‌های بهشتی زنانی هستند که جز به همسران خود عشق نمی‌ورزند؛ و هیچ انس و جنی پیش از ایشان با آن‌ها تماس نداشته است.

در ترجمه‌ی «قاصراتُ الطَّرف» مکارم شیرازی هر چند عین عبارت را ترجمه نکرده است؛ اما ترجمه‌ی دقیق‌تری از آن ارائه داده است؛ زیرا منظور از «قاصراتُ الطَّرف» کسانی هستند که از روی عشق و علاقه‌ی بسیار چشمانشان تنها به همسرانشان دوخته شده است، نه اینکه صرفاً به دلیل قانع بودن به همسرانشان باشد.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ وَأَخْشَوْا يَوْمًا لَّا يَجْزِي وَالِدٌ عَن وَلَدِهِ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَن وَالِدِهِ
شَيْئًا (لقمان، ۳۳)

در این آیه جمله‌ی اسمیه لَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَن وَالِدِهِ بر جمله‌ی فعلیه لَا يَجْزِي وَالِدٌ عَن وَلَدِهِ عطف شده است، از چنین اسلوبی بر می‌آید که در جمله‌ی دوم تأکید بیشتری وجود دارد؛ زیرا جمله‌ی اسمیه دربر دارنده‌ی تأکید بیشتری است. ضمیر «هو» و همچنین واژه‌ی «مولود» بر تأکید جمله‌ی دوم افزوده است. زمخشری درباره‌ی علت چنین اسلوبی می‌گوید: «اگر بررسی عبارت لَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَن وَالِدِهِ با شکل و شیوه‌ی تأکید در آیه آمده است، در حالی که جمله‌ی معطوف علیه چنین نیست؟ می‌گوییم: چنین است؛ زیرا جمله‌ی اسمیه تأکید بیشتری نسبت به جمله‌ی فعلیه دارد و از این روی دو واژه‌ی «هو» و «مولود» پیوسته به همدیگر آمده‌اند و بیان سخن به چنین شیوه‌ای به این دلیل است که خطاب متوجه مؤمنان است با این پیام که پدرانشان بر کفر و آیین جاهلی مرده‌اند و مراد از چنین تأکیدی این است که امید آنان برای شفاعت پدرانشان در قیامت و این که بتوانند در برابر خداوند کاری برایشان بکنند، از بین برود و معنای تأکید در لفظ «مولود» آن است که اگر کسی بخواهد برای پدرش که از او زاده شده، شفاعت کند، شفاعتش پذیرفته نمی‌شود تا چه رسد به نیاکانش که فاصله‌ی بیشتری با او دارند؛ زیرا «ولد» بر فرزند و نواده اطلاق می‌شود در حالی که «مولود» تنها بر کسی اطلاق می‌شود که شخص از او زاده شده باشد» (الزمخشری، ۲۰۰۸م، ج ۳: ۵۱۱).

محبی الدین درویش درباره‌ی تحلیل زمخشری می‌گوید: «از این تحلیل پیداست که این آیه برای کسانی است که در زمان پیامبر می‌زیسته‌اند حال آنکه صحیح این است که آیه عام است و منطبق بر تمام انسان‌ها است و بهتر بود در پاسخ چنین گفته می‌شد: از آنجایی که خداوند متعال در حق پدران بسیار سفارش می‌کند و سپاس از آن‌ها را قرین سپاس خود قرار می‌دهد و بر فرزند واجب می‌کند که تا آنجا که می‌تواند از اهانت به پدر امتناع ورزد؛ به همین دلیل ممکن است برای پدران چنین گمانی پیش آید که فرزندان‌شان می‌توانند آن‌ها را مورد شفاعت قرار دهند و از هولناکی روز قیامت باز دارند؛ به همین دلیل و برای از بین بردن چنین گمان و امیدی آیه به گونه‌ای مؤکد آمده است» (الدرویش، ج ۶: ۱۱۱-۱۱۲).

مکارم شیرازی درباره‌ی عطف جمله‌ی فعلیه بر اسمیه در این آیه می‌گوید: «قابل توجه اینکه در مورد پدر تعبیر به لا یَجْزِی، (فعل مضارع) و در مورد فرزند تعبیر به «جاز» (اسم فاعل) می‌کند. این تفاوت تعبیر ممکن است از باب تنوع در سخن یا اشاره به وظیفه و مسئولیت فرزند در مقابل پدر باشد؛ زیرا اسم فاعل دوام و تکرار بیشتری را می‌رساند. به تعبیر دیگر از عواطف پدری انتظار می‌رود که حد اقل در پاره‌ای از موارد تحمل عذاب فرزند را بکند آن چنان که در دنیا ناملايمات او را به جان می‌خرد ولی در مورد فرزند انتظار می‌رود که مقدار بیشتری از ناملايمات پدر را به خاطر حقوق فراوانی که بر او دارد متحمل شود، در حالی که هیچ یک از این دو، در آن روز، کمترین مشکلی را از دیگری نمی‌کشایند، و همه سر در گریبان و گرفتار اعمال خویشند» (مکارم شیرازی، ۱۳۶۹ ه.ش، ج ۱۷: ۹۲).

هر چند برای درک چنین اسلوب و تعبیر اعجاز انگیزی که با معنای بلند آیه آن چنان همساز و هماهنگ گشته که با آن یکی شده، باید به اصل عربی آیه مراجعه کرد؛ اما می‌توان تأکیدی را که به دلیل آن آیه با چنین شیوه‌ای بیان شده، در ترجمه انعکاس داد:

خرمشاهی: ای مردم! از پروردگارتان پروا کنید از روزی بترسید که هیچ پدری به داد فرزندش نرسد و هیچ فرزندی فریادرس پدرش نباشد.

مکارم شیرازی: ای مردم! تقوای الهی پیشه کنید و بترسید از روزی که نه پدری مجازات فرزندش را پذیرا می‌شود و نه فرزندی چیزی از مجازات پدرش را...

نگارنده پیشنهاد می‌کند برای نشان دادن تأکیدی که در قسمت دوم آیه وجود دارد از واژه‌ی «هرگز» استفاده شود:

ای مردم! تقوای الهی پیشه کنید، و بترسید از روزی که نه پدر برای فرزندش کارساز باشد، و نه هرگز فرزند کارساز پدر خود باشد.

وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِّنْ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ (انعام، ۱۵۱) وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشِيَّةَ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ (اسراء، ۳۱)

«واژه‌ی «املاق» به معنای بی‌پولی و نداشتن مال و هزینه زندگی است، «تملق» هم مشتق از همین ماده است، و این مطلب یعنی کشتن فرزندان از ترس هزینه زندگی آنان، در میان عرب جاهلیت سنتی جاری بوده؛ زیرا سرزمین‌های عربی غالب سال‌ها دستخوش قحطی و گرانی می‌شده، و مردم وقتی می‌دیدند که قحط سالی و بی‌پولی آنان را تهدید می‌کند فرزندان خود را می‌کشتند تا ناظر ذلت فقر و گرسنگی آنان نباشند» (الطباطبایی، ج ۷: ۵۱۶).

«در آیه‌ی نخست، ابتدا ضمیر مخاطب که به صاحبان فرزند برمی‌گردد آمده و در آیه دوم بالعکس ابتدا ضمیر غایب که به فرزندان برمی‌گردد آمده است؛ چرا که در آیه‌ی نخست خداوند فقیران را خطاب کرده است؛ زیرا در نزد آنان رزق و روزی خودشان مهم‌تر از رزق و روزی فرزندانشان است؛ بنابراین ابتدا نوید روزی خودشان را داده و سپس نوید روزی فرزندانشان را، اما در آیه دوم مخاطب ثروتمندان می‌باشند به دلیل خَشِيَّةَ إِمْلَاقٍ زیرا ترس، از چیزی می‌باشد که هنوز اتفاق نیفتاده است؛ بنابراین برای ثروتمندان روزی فرزندانشان مهم است؛ چراکه روزی خودشان فراهم است؛ به همین دلیل نوید روزی فرزندانشان بر نوید روزی خودشان تقدیم یافته است» (الزركشي، ۱۹۸۴م، ج ۳: ۲۸۵).

از آنچه گفته شد در می‌یابیم، خداوندی که زیبایی مطلق است و زیبا سخن می‌گوید، چگونه وقتی می‌خواهد دو گروه از مخاطبان را از کاری باز دارد، دو تعبیر متفاوت را به کار می‌برد. در ترجمه-ی هر دو آیه می‌توان داخل پُرانتز هر یک از دو گروه مورد خطاب را مشخص کرد، تا کسی که قرآن را می‌خواند دریابد، خداوند هر دو گروه را از کشتن فرزندان (به دلیل فقر و نداری) بازداشته و به آن‌ها نوید رزق و روزی داده است:

خرمشاهی: فرزندان را از (ترس) فقر نکشید، ما هم شما و هم ایشان را روزی می‌دهیم (انعام، ۱۵۱). فرزندان را از ترس فقر مکشید، ما هم شما و هم ایشان و هم شما را روزی می‌دهیم (اسراء، ۳۱).

مکارم شیرازی: فرزندان را از (ترس) فقر نکشید، ما شما و آن‌ها را روزی می‌دهیم (انعام، ۱۵۱). فرزندان را از ترس فقر به قتل نرسانید؛ ما آن‌ها و شما را روزی می‌دهیم (اسراء/۳۱). همانگونه که مشاهده می‌کنیم هر دو مترجم در ترجمه‌ی دو آیه و در داخل پُرانتز به دو گروه مخاطبان اشاره‌ای نکرده‌اند، همچنین هر دو مترجم محترم در ترجمه‌ی آیه نخست واژه‌ی ترس را که در آیه نبوده داخل پُرانتز آورده‌اند؛ اما پیش از این گفته شد وقتی می‌گوییم «ترس از فقر» یعنی فقر هنوز اتفاق نیفتاده است و این مخصوص ثروتمندان است این در حالی است که در آیه نخست، گروه مخاطب فقیران هستند.

وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ (توبه، ۷۲) وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ (توبه، ۱۰۰)

نعمتی که در آیه‌ی اول از آن سخن گفته شده، در مقایسه با نعمتی که در آیه‌ی دوم بیان شده، بزرگ‌تر می‌باشد؛ به همین دلیل در آیه‌ی اول بر سر شبه جمله‌ی مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ حرف «من» آمده است حال آنکه این حرف در آیه‌ی دوم حذف گردیده است.

«من» که در آیهی اول آمده «ابتدائیه» می باشد، یعنی سرآغاز و سرچشمه‌ی جریان رودها در زیر درختان همان باغهاست و رودها از زیر درختان آن باغها می جوشند و بیرون می آیند و سپس در مسیرهای دیگر جاری می شوند. « بدون شک مشاهده‌ی منظره‌ی جوشیدن نهرها و سرچشمه‌ی آنها بسیار زیباتر است و نعمت چنین مکانی که سرچشمه‌ی رودهاست افزون تر است؛ اما باغهای دیگری که در آیهی دوم از آنها سخن گفته شده از نظر زیبایی و نعمت کمتر هستند؛ به همین دلیل «من» در آیهی دوم حذف گردیده است.

خداوند در آیهی اول از زنان و مردان مؤمن سخن می گوید و ایمان مذکور در آیه وصف عام است که همه‌ی مؤمنان صالح را در برمی گیرد و در زمره‌ی آنها انبیاء و پیامبران قرار دارند و بدون شک خداوند به انبیاء نسبت به سایر مؤمنان نعمت بیشتری عطا می کند؛ بنابراین در آیهی اول «من» ابتدائیه همراه *تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ* آمده تا بر باغهایی دلالت کند که از زیر درختان آن نهرها می جوشند و پیامبران در آنجا هستند. در آیهی دوم خداوند از مهاجران، انصار و کسانی که از آنها پیروی کرده اند، سخن می گوید و مشخص است که این گروه نسبت به گروه اول در درجه‌ی پایین تری قرار دارند و نعمتی که دارند نیز نسبت به گروه اول کم تر است و رودهایی که از زیر درختان باغهای این مؤمنان جاری است از باغهای گروه اول سرچشمه می گیرد و می جوشد» (الخالدی، ۲۰۰۰م: ۱۹۹-۲۰۰).

اینک به دو نونه از ترجمه‌هایی که از این آیه ارائه شده توجه می کنیم:

خرمشاهی: خداوند به مردان و زنان مومن وعده‌ی بوستان‌هایی را داده است که جویباران از فرودست آن جاری است (توبه، ۷۲). و پیشروان نخستین از مهاجرین و انصار و کسانی که به نیکوکاری از ایشان پیروی کردند {تابعان}، خداوند از آنها خشنود است و آنان نیز از او خشنود شدند؛ و برای آنان بوستان‌هایی آماده کرده است که جویباران از فرودست آن جاری است (توبه، ۱۰۰).

مکارم شیرازی: خداوند به مردان و زنان با ایمان، باغهای بهشتی وعده داده که نهرها از پای درختانش جاری است (توبه، ۷۲). پیشگامان نخستین از مهاجرین و انصار و کسانی که به نیکی از آنها پیروی کردند، خداوند از آنها خوشنود گشت و آنها (نیز) از او خوشنود شدند؛ و باغهای بهشتی برای آنان آماده ساخته که نهرها از پای درختانش جاری است (توبه، ۱۰۰).

در هر دو ترجمه تعبیر زیبایی «من» رنگ باخته است در حالی که می‌شود این ظرافت بیانی را به گونه‌ای در ترجمه انعکاس داد، لذا ترجمه‌ی پیشنهادی برای آیه‌ی ۷۲ سوره‌ی توبه اینگونه است: خداوند به مردان و زنان مومن بوستان‌هایی را وعده داده است که نهرها از پای درختانش می‌جوشد و بیرون می‌آید (توبه، ۷۲).

وُيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا (نساء، ۶۰)

در این آیه فعل «يُضِلُّ» بر وزن «إفعال» آمده است و می‌دانیم که مهم‌ترین کاربرد باب «إفعال» این است که فعل را متعدی می‌سازد. يُضِلُّهُمْ یعنی شیطان آنها را گمراه می‌کند؛ اما مصدر مجرد آمده و دیگر متعدی نیست «ضَلَّ يَضِلُّ ضَلَالًا» یعنی گمراه شد (ابن منظور، ۲۰۰۵، ج ۱: ۲۳۲۵) بدین ترتیب آیه ضمن معنای ظاهری معنای دیگری نیز در بر دارد و آن اینکه شیطان پس از اینکه آنها را گمراه کرد، راه گمراهی بر آنها هموار می‌شود و خودشان این مسیر را ادامه می‌دهند و دیگر نیازی به وسوسه‌ی شیطان ندارند. انجام گناه بار نخست برای انسان سخت است و نیاز به وسوسه دارد؛ اما پس از بار نخست، انجام آن در دفعات بعد برای انسان آسان شده و برایش عادی و معمولی جلوه می‌کند، مانند کسی که از پریدن در آب می‌ترسد و سرانجام با تحریک دوستان در آب می‌پرد و در نهایت همان شخص در بارهای بعد بدون هیچ ترسی، خود، در آب می‌پرد. اکنون به دو نمونه از ترجمه‌های ارائه شده از این آیه اشاره می‌کنیم:

خرمشاهی: شیطان می‌خواهد آنان را به گمراهی دوری و درازی بکشانند.

مکارم شیرازی: شیطان می‌خواهد آنان را در گمراهی دوری بیفکند.

ظرافت‌ها و لطایف نهفته در چنین تعبیر زیبایی بایسته است در ترجمه نیز انعکاس یابد؛ به همین دلیل ترجمه‌ی پیشنهادی چنین است:

شیطان می‌خواهد آن‌ها را به گمراهی دور و درازی که خود ادامه دهنده‌ی آن گمراهی هستند، بکشاند.

وَأَذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبْتَئِلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا (مزمّل، ۸)

در آیه فعل «تَبْتَلُّ» بر وزن «تَفْعُلُ» آمده؛ اما مصدر بر وزن «تَفْعِيلُ» آمده است و از این طریق دو معنا در یک جا گرد آمده است «بدین صورت که وزن «تَفْعُلُ» در بردارنده‌ی معنای به تدریج، اندک اندک و تکلف (به زحمت افتادن) می‌باشد، مانند «تَحَسُّی الْمَاءِ» یعنی کم کم و جرعه جرعه نوشید و همچنین «تَمَشُّی» یعنی آهسته آهسته راه رفت و... اما «فَعْلٌ» دلالت بر تکثیر و مبالغه می‌کند مانند «كَسَّرَ» یعنی تکه تکه کرد و... در این آیه نیز فعل «تَبْتَلُّ» که بر وزن «تَفْعُلُ» آمده است دلالت بر تدریجی بودن امر و تکلف آن دارد و مصدر دلالت بر تکثیر و مبالغه دارد؛ بنابراین همانگونه که گفته شد در آیه دو معنا وجود دارد یکی تدریجی بودن و دیگری تکثیر است» (السامرائی، ج ۲، ۲۰۰۰م: ۱۶۲).

آیه بسیار هنرمندانه ساخته و پرداخته شده است. «تَبْتَلُّ» به معنای بریدن از امور دیگر و پیوستن به خداوند در عبادت می‌باشد» (ابن منظور، ۲۰۰۵م، ج ۱: ۲۲۱)؛ اما می‌دانیم این بریدن و دل‌کندن امری دشوار است که در آغاز به تدریج صورت می‌گیرد؛ به همین دلیل فعل از وزن «تَفْعُلُ» آورده شده است؛ اما در نهایت می‌توان به طور جدی و بسیار از امور دیگر برید و به امر عبادت پرداخت؛ لذا مصدر از وزن «تَفْعِيلُ» آمده است:

خرمشاهی: نام پروردگارت را یاد کن و از همه گسسته و با او پیوسته شو.

مکارم شیرازی: نام پروردگارت را یاد کن و تنها به او دل ببند.

در ترجمه‌های خرمشاهی و مکارم شیرازی به عنوان دو نمونه از ترجمه‌های بررسی شده در این مقاله چنین تعبیر و تعبیر هنرمندانه و زیبا در فعل و مصدر که در پر دارنده‌ی بار معنایی و تربیتی

بالایی می‌باشد، انعکاس نیافته است. این آیه بیان می‌دارد که خداوند از انسان‌ها می‌خواهد برای عبد شدن کم‌کم و به تدریج از غیر خدا دل ببرند تا در نهایت عبد کامل شوند و جز رضایت خدا را نخواهند. ترجمه‌ی پیشنهادی نگارنده چنین است:

نام پروردگارت را یاد کن و به تدریج از همه گسسته شو و در نهایت به طور کامل به او ببیونند.

نتیجه:

قرآن به عنوان کتابی که کلام فوق بشری است در کنار اعجازهای بی شماری که دارد، دارای اعجاز ادبی و زبانی شگفت است که با معانی بلند قرآن ارتباط تنگاتنگ و تفکیک ناپذیری دارد؛ به همین دلیل مترجمان محترم قرآن باید بکوشند تا جایی که ممکن است این ظرافت‌ها و اعجازهای ادبی و زبانی را در ترجمه انعکاس دهند. با توجه به اینکه بازتاب لطافت‌ها و ظرافت‌های نهفته در کتاب معجزه آسایی چون قرآن امری بسیار مهم می‌باشد و ترجمه‌ی آن نیاز به ریز بینی بسیاری دارد؛ لذا به نظر می‌رسد، اگر مترجمان به طور گروهی با گرایش‌ها و تخصص‌های مختلف چون ادبیات، نحو، بلاغت، فقه، فلسفه و... به ترجمه‌ی قرآن همت گمارند، بهتر است و اگر چند کار جمعی در زمینه ترجمه قرآن انجام دهیم، تحول بزرگی در زمینه ترجمه قرآن به وجود آورده‌ایم.

کسانی که به ترجمه قرآن می‌پردازند حداقل در زمینه ادبیات و مباحث زبانشناسی و زیباشناسی باید از تخصص بسیار بالایی برخوردار باشند معلومات سطحی در نحو و بلاغت نمی‌تواند کارساز باشد.

منابع و مأخذ

قرآن کریم

- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، لبنان، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۲۰۰۵ م.
- آلوسی بغدادی، محمود، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، دار الفکر.
- بديع یعقوب، امیل، *موسوعة النحو و الصرف و الاعراب*، انتشارات استقلال، ۱۴۲۷هـ.ق، الطبعة الرابعة.
- التفتازانی، سعدالدين، *شرح المختصر فی المعانی و البیان و البديع*، منشورات اسماعیلیان، ۱۴۳۰ هـ.ق، الطبعة الخامسة.
- الخالدي، صلاح عبد الفتاح، *اعجاز القرآن البیانی و دلائل مصدره الربانی*، دار عمار، الطبعة الاولى، ۲۰۰۰ م.
- الدرویش، محیی الدین، *اعراب القرآن*.
- الزمخشري، محمود بن عمر، *الكشاف عن حقائق التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*، بیروت-لبنان، دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثانية، ۲۰۰۸ م.
- الزركشي، محمد بن عبد الله، *البرهان فی علوم القرآن*، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، القاهرة، مكتبة دار التراث، ۱۹۸۴ م.
- الطبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۰- ۹، بیروت- لبنان، دار المعرفت، الطبعة الثانية، ۱۹۸۸ م.
- ، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ۵-۶، بیروت- لبنان، دار المعرفت، الطبعة الاولى، ۱۹۸۶ م.
- الطباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، چاپخانه دفتر انتشارات اسلامی.
- فاضلی، محمد، *دراسة و نقد فی مسائل بلاغیة هامة*، انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد، چاپ اول، ۱۳۷۶هـ.ش.
- مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامی، چاپ هفتم، ۱۳۶۹هـ.ش.

فصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش های ادبی - قرآنی»

سال اول / شماره دوم / تابستان ۱۳۹۲

آشنایی زدایی در جزء سی ام قرآن کریم

قاسم مختاری^۱ و مطهره فرجی^۲

چکیده

آشنایی زدایی از دستاوردهای مکتب فرمالیسم روس می باشد که بر بیگانه نمودن نرم عادی زبان دلالت دارد. این اصل بعنوان شگردی برای زیبایی آفرینی به شمار می رود و هدف از آن، تشخیص و برجسته سازی هر اثر هنری است. این نوشتار تلاش می کند تا زبان قرآن کریم را به عنوان برترین اثر ادبی و هنری، از منظر آشنایی زدایی بررسی نموده و میزان بهره مندی قرآن کریم را از امکانات زبانی و شگردهای زیبایی آفرینی نمایان سازد. روش این تحقیق، توصیفی - تحلیلی است و بر آن است تا به منظور تطبیق نظریه صورتگرایان با زبان قرآن، نمونه هایی از هنجارگریزی (قاعده گاهی و قاعده افزایی) را در برخی آیات شریفه جزء سی ام قرآن کریم نشان دهد و در نهایت با تکیه بر تفاسیر ادبی قرآن کریم، بازتاب تأثیر آن را در کشف معنای مقصود و نیز کسب التذاذ بیشتر بیان کند. قرآن کریم، به اقتضای رسالت آسمانی خویش، بگونه ای بی نظیر با بهره گیری از ذخایر زبانی، در دو حیطه هنجارگریزی و قاعده افزایی دست به آشنایی زدایی زده و به تبع آن با برجستگی کلام، القای مفهوم را به اوج رسانیده است.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، فرمالیسم، آشنایی زدایی، هنجارگریزی، قاعده افزایی.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۵/۰۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۷/۰۲

۱ دانشیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه اراک q-mokhtari@araku.ac.ir

۲ کارشناس ارشد زبان و ادبیات عربی faraji_mt@yahoo.com

۱- مقدمه

تکرار و کثرت استعمال علاوه بر کاستن از نیروی رسانگی و انتقال معنی، از میزان جذابیت هر اثر ادبی و هنری نیز می‌کاهد. به اعتقاد صورت‌گرایان، کار هنر این است که مضامین مکرر را بگونه‌ای نو عرضه نماید و به عبارتی دست به «آشنایی زدایی» بزند. این اصل، بخش گسترده‌ای از مطالعات دهه دوم قرن بیستم را بویژه در آثار اشکلوفسکی^۱ (ت: ۱۹۸۴م)، تن یانو^۲ (ت: ۱۹۴۳م)، یاکوبسون^۳ (ت: ۱۹۸۲م)، و ... به خود اختصاص داد. می‌توان ادعا کرد که رگه‌هایی از این نظریه در افکار پیشینیان نیز مشهود است. هنگامی که شارحان آثار ارسطو از اصطلاح «تغییر» نزد او سخن می‌رانند و یا فلاسفه‌ای چون: ابن‌سینا (ت: ۴۱۶ق)، ابن‌رشد (ت: ۱۱۹۸م) و فارابی (ت: ۳۳۹ق) اصطلاح «محاكاة» را در مقابل تغییر قرار می‌دهند، نوعی آشنایی زدایی را در ذهن تداعی می‌کنند. علاوه بر این در میان بزرگان زبان و ادبیات عربی نیز آنچه تحت عنوان: عدول، مجاز، توسع و شجاعة العربیة نزد اندیشمندان چون: سیبویه (ت: ۱۸۰ق)، جاحظ (ت: ۲۵۵ق)، ابن جنی (ت: ۳۹۲ق)، عبدالقاهر جرجانی (ت: ۴۷۱ق) و ... دیده می‌شود، همگی نوعی انحراف و درهم شکستن اسلوب‌های بیانی مألوف را نشان می‌دهند. ابن جنی در بحث گسترده خود از حقیقت و مجاز و عبدالقاهر جرجانی در بحثی که از «معنی المعنی» پیش می‌کشد، نکاتی را مطرح می‌کنند که با آشنایی زدایی فرمالیست‌ها بیگانه نیست؛ بنابراین، بهره‌گیری از امکانات زبانی با هدف ناآشنا ساختن و برجستگی زبان، از دیرباز پسندیده بوده است؛ ولی در نهایت فرمالیست‌ها بودند که این مفهوم را سامان بخشیده و نظریه‌ای تحت عنوان آشنایی زدایی^۴ ارائه دادند. در این مقاله تلاش ما بر آن است تا ضمن معرفی نظریه صورت‌گرایان، برخی از انواع آشنایی زدایی را در دو حوزه هنجارگریزی و قاعده‌افزایی با آیات شریفه جزء سی‌ام قرآن کریم تطبیق دهیم. علاوه بر آن، چگونگی و میزان آشنایی زدایی در قرآن کریم و نیز تأثیر آن را در زیبایی و رسانگی مفهوم نمایان

1- Shklovski

2- tynyanov

3- Jakobson

4- defamiliarization

سازیم. از آنجا که دامنه این مبحث بسیار گسترده است، در این نوشتار تأکید ما بر هنجارگریزی نحوی و نیز قاعده‌افزایی در سطح تحلیل آوایی آن است. لیچ^۱ و گرامون^۲ از زبان‌شناسانی هستند که نظریاتشان مورد توجه این مقاله می‌باشد.

پیشینه تحقیق

از آنجا که اصطلاح آشنایی‌زدایی سابقه دیرینه‌ای ندارد، به ندرت در مقالات و پژوهش‌های مختلف از آن سخن رفته است. ردپای این اصطلاح در ادبیات فارسی به مراتب بیش از ادب عربی است. از میان مقالات فارسی موجود در این زمینه می‌توان به مقاله «هنجارگریزی نوشتاری در شعر امروز» (مریم صالحی‌نیا، فصلنامه پژوهش‌های ادبی، شماره ۱، ۱۳۸۲) و «آشنایی‌زدایی و هنجارگریزی نحوی در شعر فروغ فرخزاد» (فاطمه مدرسی و فرح غنی‌دل، مجله دانشکده علوم انسانی دانشگاه سمنان، شماره ۱۵، ۱۳۸۵) اشاره کرد. طبق آنچه بررسی کردیم تحقیقات عربی موجود در این زمینه نیز عبارتند از: «الضرورة الشعرية و مفهوم الانزياح» (احمد محمد ویس، مجله التراث العربی، شماره ۶۸، ۱۴۱۸م)، «جمالیة الانزياح البياني في المفارقة القرآنية» (حمید عباس‌زاده و دیگران، مجله العلوم الانسانية و الدولية، شماره ۱۹، ۱۴۳۳هـ.ق) و پایان‌نامه‌هایی تحت عنوان «ظاهرة الانزياح في قصيدة «ارادة الحياة» لأبي القاسم الشابي» (آمنه لوط و وداد لوط، كلية الآداب و اللغات لجامعة منتوري في قسنطينة، ۲۰۱۱م)، و «ظاهرة الانزياح في سورة النمل» (هدية جیلی، كلية الآداب و اللغات لجامعة منتوري في قسنطينة، ۲۰۰۶م)؛ بنابر آنچه ذکر آن رفت، تاکنون تحقیقی در زمینه آشنایی‌زدایی (قاعده‌کاهی و قاعده‌افزایی) در قرآن کریم صورت نگرفته است. این درحالیست که اعجاز بیانی و لغوی قرآن کریم بر کسی پوشیده نیست و قرآن، برترین اثر ادبی موجود است؛ بنابراین جای خالی چنین تحقیقی در میان مقالات موجود احساس می‌شد.

1-leech

2-gramoon

۲- چارچوب مفهومی بحث

۲-۱- آشنایی زدایی

آشنایی زدایی از ارکان اصلی مکتب فرمالیسم^۱ روس می باشد که بر ناآشنا ساختن و بیگانه نمودن آنچه آشنا و شناخته شده است، دلالت دارد. این اصطلاح را اشکولوفسکی، منتقد روسی، برای نخستین بار در سال ۱۹۱۷، در مقاله ای با عنوان «هنر به مثابه فن»^۲ مطرح کرد. وی معتقد است که کار اصلی هنر، ایجاد تغییر شکل در واقعیت است؛ بدین معنا که هدف زبان ادبی این است که با استفاده از اشکال غریب و غیر عادی، فرم را برجسته کند و در نتیجه بسیاری از مسائل زیبایی شناسی را که امروزه بسبب کثرت استعمال عادی شده، دوباره بکار گیرد (ر.ک: شمیسا، ۱۳۸۱: ۱۵۸). «این اصل در نظر صورتگرایان روس، هر نوع نوآوری در قلمرو ساخت و صورتها است و هر پدیده کهنه ای را در صورتی نو درآوردن؛ یعنی هنر سازه ها را از نو فعال کردن» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۹۶) در حقیقت «آشنایی زدایی شامل تمهیدات، شگردها و فنونی است که زبان شعر را برای مخاطبان بیگانه می سازد و با عادت های زبانی مخالفت می کند» (علوی مقدم، ۱۳۷۷: ۱۰۷).

۲-۲- برجسته سازی

برجسته سازی را می توان نتیجه آشنایی زدایی دانست. «آشنایی زدایی در متن، شامل شگردهایی می شود که با برجسته سازی رابطه مستقیم دارند و معمولاً با نوعی هنجارگریزی همراه هستند که در دو دسته زبان شناسیک و موسیقایی جای می گیرند و ویژگی های زبانی و موسیقایی و بلاغی و بیانی را در خود جای می دهند» (مدرسی و غنی دل، ۱۳۸۵: ۱۰۰). «فرمالیست ها برای زبان دو فرآیند «خودکاری» و «برجسته سازی» را در نظر گرفتند. فرآیند خودکاری، کاربرد عناصر زبانی به قصد بیان موضوع است بدون آنکه شیوه بیان جلب نظر کند؛ ولی برجسته سازی، بکارگیری عناصر

1 - formalism

2 - art as technique

زبان به شیوه غیر متعارف است بگونه‌ای که نظر مخاطب را جلب کند. آن‌ها فرآیند دوم را عامل به وجود آمدن زبان ادب می‌دانند» (صفوی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۳۹- باتصرف). «برجسته‌سازی عدول‌های برجسته هنری از زبان عادی است» (شمیسا، ۱۳۸۱: ۱۶۲). لیچ، زبان‌شناس معروف انگلیسی، پس از طرح فرآیند برجسته‌سازی به دو گونه از این فرآیند توجه نشان می‌دهد. به اعتقاد وی برجسته‌سازی به دو صورت امکان‌پذیر است: نخست: قاعده‌کاهی یا هنجارگریزی که به معنای انحراف از قواعد حاکم بر زبان است و دوم: قاعده‌افزایی که با افزودن قواعدی بر قواعد حاکم بر زبان خودکار صورت می‌گیرد (ر.ک: صفوی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۴۶).

۲-۳- هنجارگریزی

یاکوبسون، زبان‌شناس روسی، معتقد است که «ادبیات به معنی درهم ریختن سازمان‌یافته گفتار متداول است» (ایگلتن، ۱۳۸۳: ۴). این تعریف یاکوبسون از ادبیات، اصل هنجارگریزی را نشان می‌دهد. قاعده‌کاهی یا هنجارگریزی عبارت است از: «انحراف از قواعد حاکم بر زبان هنجار و عدم مطابقت و هماهنگی با زبان متعارف» (انوشه، ۱۳۷۶: ۱۴۴۵). در حقیقت هنجارگریزی به معنای انحراف از نرم است. «انحراف از نرم در حوزه زبان‌شناسی به هر نوع استفاده زبانی از کاربرد معناشناسیک تا ساختار جمله که مناسبات عادی و متعارف زبان در آن رعایت نشود اشاره دارد» (داد، ۱۳۸۳: ۵۴۰). از نظر لیچ هنجارگریزی در سطوح مختلف واژگانی، نحوی، آوایی، نوشتاری، معنایی، گویشی، سبکی و زمانی قابل بررسی است. وی نخستین ویژگی قاعده‌کاهی را ارائه مفهوم می‌داند (ر.ک: صفوی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۵۳). شایان ذکر است که امروزه هنجارگریزی در زبان عربی، با واژه «لاتزیاح» شناخته می‌شود. این اصطلاح از ریشه «زَاح» یا «زَیْح» به معنی دور شدن و جدا شدن گرفته شده است و احتمال می‌رود مقصود از آن، دور شدن از کاربرد معمول و رایج زبان می‌باشد (ر.ک: لوط، ۲۰۱۱: ۱۱). از میان موارد هشت‌گانه تقسیم‌بندی لیچ، تأکید ما در مقاله حاضر بر هنجارگریزی نحوی است.

۲-۴- هنجارگریزی نحوی

مقصود از هنجارگریزی نحوی، جابجایی عناصر جمله و تأثیر بر ساختمان و نیز کاربرد صورت‌های نامتعارف در زبان است. قاعده‌گاهی نحوی یکی از انواع هشت‌گانه قاعده‌گاهی در تقسیم بندی لیچ می‌باشد. و به اعتقاد وی «شاعر می‌تواند با نادیده گرفتن قواعد نحوی حاکم بر زبان خودکار به شعرآفرینی بپردازد» (صفوی، ۱۳۹۰، ج ۲: ۸۰). هر نوع انحراف از فرم خودکار زبان و ایجاد دگرگونی در ساختار نحوی جملات در صورتیکه به زیبایی‌آفرینی منجر شود از ویژگی‌های سیستماتیک زبان ادبی است و تحت عنوان هنجارگریزی نحوی می‌گنجد (ر.ک: خائفی و نورپیشه، ۱۳۸۳: ۵۷). در حقیقت در هنجارگریزی نحوی شاعر یا نویسنده بگونه‌ای خلاقانه از قواعد نحوی زبان هنجار سرپیچی کرده و به دگرگون‌سازی اجزای مرتب شده جمله می‌پردازد و با این کار موجب برجسته‌سازی و آشنایی‌زدایی در زبان می‌شود.

۲-۵- قاعده‌افزایی

بر خلاف قاعده‌گاهی، قاعده‌افزایی انحراف از قواعد زبان هنجار نیست؛ بلکه اعمال قواعدی اضافی بر قواعد زبان هنجار بشمار می‌رود و به این ترتیب در ماهیت از قاعده‌گاهی متمایز است. مسأله قاعده‌افزایی و نتیجه حاصل از آن (توازن)، نخستین بار از سوی یاکوبسن مطرح گردید. وی معتقد است که فرآیند قاعده‌افزایی چیزی نیست جز توازن در وسیع‌ترین مفهوم خود و این توازن از طریق تکرار کلامی ۱ حاصل می‌آید (ر.ک: همان، ج ۱: ۱۶۴). در این شگرد، عدول از زبان هنجار مشاهده نمی‌شود؛ بلکه قواعدی بر زبان هنجار افزوده می‌شود که موجب آشنایی‌زدایی می‌گردد. صنعتی که از طریق توازن حاصل می‌آیند، از ماهیتی یکسان برخوردار نیستند؛ به همین دلیل گونه‌های توازن را باید در سطوح تحلیلی متفاوتی بررسی کرد. توجه ما در مقاله حاضر بر توازن آوایی معطوف است.

۲-۶- توازن آوایی

توازن موجود در قاعده‌افزایی، از تکرار کلامی حاصل می‌شود. یکی از مصادیق تکرار کلامی، موسیقی حروف یا تکرار صامت‌ها و مصوت‌ها است. موسیقی حروف، شامل «تکرارهای آوایی است که درون یک هجا اتفاق می‌افتد» (نمره، ۱۳۶۴: ۱۲۷). تکرارهای آوایی می‌تواند یک واج، چند واج درون یک هجا، کل هجا و توالی چند هجا را شامل شود. به اعتقاد یاکوبسون، مقصود از توازن آوایی مجموعه تکرارهایی است که در سطح تحلیل آوایی امکان بررسی می‌یابند (ر.ک: صفوی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۱۸۴-۱۷۷).

۳- القاگری آواها

تکرار صامت‌ها و مصوت‌ها در بافت جمله، علاوه بر کاربرد موسیقایی، صلاحیت القاگری دارند. القاگر بودن یک آوا از بسامد چشمگیر آن در کلام به اثبات می‌رسد. یکی از مسائلی که در این مقاله مورد توجه قرار گرفته است، نقش آواها در القای معنی با تکیه بر نظریه موريس گرامون می‌باشد. گرامون واکه‌ها و همخوان‌ها را تحت عناوینی دسته‌بندی می‌کند. او واکه‌ها را به روشن، درخشان و تیره تقسیم می‌کند. واکه‌های روشن یعنی ای (á) و (e) در توصیف صداهای واضح و تاحدودی ریز و لطیف، واکه‌های درخشان (a) و (آ) در تداعی صداهای بلند و خروشان و واکه‌های تیره (O) و (u) در القای صداهای مبهم و نارسا به کار می‌روند. هم‌چنین او همخوان‌ها را به انسدادی، پیوسته، خیشومی، روان و سایشی تقسیم می‌کند. انسدادی مانند "k.t.p" در بیان اصوات خشک و مکرر به کار می‌روند. سایر همخوان‌های غیر انسدادی، پیوسته هستند که تلفظ آن‌ها مدتی ادامه می‌یابد. همخوان‌های خیشومی مانند "n.m" همواره صدایی مثل نق‌نق آهسته را بیان می‌کنند. به بیان دیگر، این اصوات بیان‌گر ناخشنودی و عدم رضایت هستند. همخوانهای روان مثل "L, R" مضامینی چون لغزندگی و روانی و سیالیت را به ذهن متبادر می‌کنند و سایشی‌ها، مانند "sh.s" صدای سایش و صفیر را القا می‌کنند. شایان ذکر است که گاه اصواتی با یک نوع تلفظ و واجگاه مشابه، بیانگر آمیخته‌ای از احساسات گوناگون هستند و بینش‌ها و درونیات مختلفی را القا می‌کنند (ر.ک: قویمی، ۱۳۸۳: ۵۳-۲۷).

۴- آشنایی زدایی در جزء سی‌ام قرآن کریم

می‌توان گفت آشنایی زدایی، لازمه زبان قرآن است. قرآن کریم شیوه جدیدی را در استعمال زبان بکار می‌گیرد و به نو کردن و ایجاد تغییر در صورت مألوف زبان می‌پردازد. رسالت این کتاب آسمانی که سرشار از مفاهیم توحیدی است، اقتضا می‌کند که در بیان مفاهیم دینی و توحیدی خود، از مرز تقالید و سنت‌های زبانی ادب جاهلی عبور کند (ر.ک: ویس، ۲۰۰۲م: ۲۹-۲۸). در این نوشتار تلاش می‌کنیم با ارائه نمونه‌هایی از آیات شریفه جزء سی، ضمن بیان هنجارگریزی نحوی در آن‌ها، قاعده‌افزایی موجود را نیز در سطح آوایی با توجه به نظریه موریس، تحلیل کنیم و جنبه‌هایی از آشنایی زدایی قرآن و نیز تأثیر آن را در القای معانی، نشان دهیم. به‌همین منظور تعدادی از آیات شریفه قرآن کریم را به‌نماینده‌گی از سایر آیات برگزیده‌ایم. شایان ذکر است که ترجمه این آیه‌ها براساس ترجمه محمد مهدی فولادوند می‌باشد:

۴-۱- سَلَامٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ (القدر: ۵): آن شب تا دم صبح صلح و سلام است.

یکی از رایج‌ترین و البته زیباترین انواع هنجارگریزی نحوی، تقدیم و تأخیر است. تقدیم و تأخیر، حاکی از تبادل جایگاه واژگان در جمله با هدف ایجاد بلاغت در کلام است. این مبحث جایگاه ویژه‌ای را در مباحث بلاغی به خود اختصاص داده است. عبدالقاهر می‌گوید: تقدیم و تأخیر بابی است که فواید و محاسن بسیاری در آن نهفته است. بسیاری از مواقع شنیدن یک شعر، لذتی دوچندان به انسان می‌بخشد و هنگامی که دقت نمایی، درمی‌یابی که در آن، تقدیمی صورت گرفته است و واژه‌ای از جایی به جای دیگر نقل مکان کرده است (ر.ک: الجرجانی، بی‌تا: ۹۸). «یکی از دلایل تغییر جای عناصر، برجسته کردن بخشی از کلام برای جلب توجه خواننده و تأکید بر آن است. شاعر یا نویسنده هر جا لازم ببیند که بر بار معنایی نشانه‌ای تأکید کند، محل حضور آن نشانه را تغییر می‌دهد» (سجودی و کاکه‌خوانی، ۱۳۸۷: ۳۰۰- با تصرف). در این آیه شریفه نیز تقدیم خبر «سلام» بر مبتدا «هی» مشهود است. طبق نحو و دستور زبان عربی، خبر، باید پس از مبتدا واقع شود. در این آیه شریفه از هنجار زبان عدول شده است و همان تبادل مکانی واژگان یا

هنجارگریزی نحوی صورت گرفته است. عبارت «سلامٌ هی» به این معنی است که در شب قدر، باب تقمت و عذاب الهی بسته می‌باشد و آن شب، سرشار از برکت و رحمت است. در حقیقت تقدیم خبر بر مبتدا، افاده معنای حصر می‌کند. بدین معنی که خداوند در این شب، تنها خیر و سلامتی مقدر کرده است؛ ولی در شب‌های دیگر علاوه بر سلامتی، امکان وقوع بلا نیز وجود دارد. یا ممکن است آیه شریفه دلالت بر این کند که در این شب تنها سخن موجود، سلام گفتن است و این به دلیل کثرت سلام از ناحیه ملائکه به مؤمنین است. شایان ذکر است که علت نکره آوردن خبر، به منظور تعظیم آن شب و نیز علت آوردن خبر به صورت مصدر، به دلیل مبالغه است (ر.ک: آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵: ۴۲۰؛ الزمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ۷۸۱؛ ابن عاشور، بی تا، ج ۳۰: ۴۱۰). این درحالیست که آوردن واژگان این آیه به صورت معمول و مألوف: «هی سلامٌ»، خالی از تنوع بود و اثری از آشنایی زدایی در آن دیده نمی‌شد و هرگز بار معنایی نهفته در آیه فعلی را نداشت. از سوی دیگر با توجه به نظریه گرامون و با امعان نظر در این آیه شریفه درمی‌یابیم که بسامد همخوان روان ل (ا) بیش از سایر همخوان‌هاست. این حرف، می‌تواند تداعی‌گر صدای بارش باران و نیز جاری شدن آب باشد (ر.ک: قویمی، ۱۳۸۳: ۵۱)؛ بنابراین می‌توان چنین استنباط کرد که با توجه به مضمون آیه، تکرار «ل» با تراوش رحمت در این شب و یا بارش باران رحمت الهی بر مؤمنین شب‌زنده‌دار و نیز جاری شدن برکت، رحمت و سلامتی در این شب، و روان‌شدن آن به سوی مؤمنین تناسب دارد. و نیز تکرار این همخوان، طبق برداشت دوم، کثرت سلام از سوی فرشتگان، ریزش بارانی از سلام را در ذهن تداعی می‌کند که از آسمان بر مؤمنین نازل می‌شود. از سوی دیگر می‌توان گفت وجود واکه‌ی درخشان ا (a) نیز با طیف عاطفی آیه، متناسب است. این واکه‌ها در توصیف مناظر باشکوه و پر عظمت توانا هستند (ر.ک: همان: ۵۱). با توجه به مضمون آیه که از شب قدر و عظمت آن سخن می‌راند، می‌توان ادعا کرد که این واکه‌ها به منظور رساندن این تعظیم به کمک الفاظ آمده‌اند. علاوه بر این، حضور این واکه‌ها می‌تواند تداعی‌گر لحظات باشکوه شب‌های

قدر و صحنه‌های راز و نیاز شب‌زنده‌داران با خداوند باشد. این تکرار و موسیقی درونی را می‌توان در چارچوب فرآیند قاعده‌افزایی و برجسته‌سازی زبان جای داد.

۴-۲- یَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةَ... قُلُوبٌ يَوْمَئِذٍ وَاجِفَةٌ (النازعات: ۸-۶): آن روز که لرزنده [زمین] به شدت به لرزه درمی‌آید... در آن روز، دل‌هایی سخت هراسانند.

تقدیم، در آیه شریفه فوق نیز، نوع دیگری از هنجارگریزی نحوی محسوب می‌شود. «یوم» در این آیه، بر عامل خود مقدم شده است. در حقیقت «یوم» ظرفی است که به وسیله کلمه «واجفه» که در دو آیه بعد آمده، منصوب شده است و اصل آیه چنین می‌باشد: قُلُوبٌ يَوْمَئِذٍ وَاجِفَةٌ يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ. البته برخی از مفسرین معتقدند که «یوم» متعلق است به فعل محذوف «أذکر» و اصل آیه به این صورت بوده است: أذکر يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ. بهر حال عدول از قواعد نحوی حاکم بر زبان در این آیه قابل انکار نیست و دلیل معنایی آن، این است که در این آیه، عنایت و اهتمام خداوند، بر کلمه یوم است؛ زیرا آن روز، روز ویژه‌ای است و حوادث خارق‌العاده‌ای در آن انجام می‌گیرد. پس هدف، نشان دادن عظمت، میزان شدت و سختی آن روز و نیز هول و وحشت ناشی از آن است (ر.ک: آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵: ۲۲۷؛ ابن عاشور، بی‌تا، ج ۳۰: ۵۹). در حقیقت قرآن، با برهم زدن ترتیب اجزای جمله، موجب ابهام هنری شده است و تأمل و تلاش خواننده را برمی‌انگیزد که این امر، می‌تواند در تأثیرپذیری انسان از آیه شریفه بخوبی عمل کند. توازن آوایی آیه فوق نیز جای تأمل دارد. همخوان ج (d۳)، بیش از سایر همخوان‌ها جلب توجه می‌کند. این همخوان سایشی می‌تواند حرکات سریع و تکان‌های شدید را القا کند (ر.ک: قویمی، ۱۳۸۳: ۵۹). با توجه به مضمون آیه، تکرار این همخوان، لرزش و حرکات شدید زمین در قیامت و نیز لرزه‌ای که از هراس آن روز بر اندام انسان می‌افتد را به ذهن متبادر می‌کند. همچنین ترکیب همخوان‌های سایشی ج (d۳)، و (v) و ف (f)، القاگر نگرانی و اضطراب ناشی از هراس است (ر.ک: همان: ۶۰). تداعی مضمون این آیه شریفه، یعنی احوال قیامت و هراس و اضطراب شدید انسان، با تکرار این همخوان‌ها به اوج می‌رسد. از سوی دیگر تکرار واژه تیره (O) که بیانگر اندیشه‌های تیره و

حزن‌انگیز است، در القای نگرانی، اندوه و حیرت انسان‌ها در قیامت، به زیبایی عمل کرده است و می‌تواند تأکیدی باشد بر *قُلُوبٌ وَاجِفَةٌ* (دل‌های نگران) که در آیه شریفه به آن اشاره شده است. همچنین شاید دور از ذهن نباشد که بگوییم نهیب مخوف ناشی از زلزله روز قیامت نیز از خلال واکه درخشان (أ)، که به نوعی صداهای بلند و رعدآسا را به ذهن منتقل می‌کند، به گوش می‌رسد و این تکرار به معنی آیه قوت بخشیده است.

۴-۳- *أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْعَبَةٍ * يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ* (البلد: ۱۵-۱۴): یا در روز گرسنگی و قحطی، طعام‌دادن به یتیمی خویشاوند.

در آیه شریفه فوق، جار و مجرور «فِي يَوْمٍ» که متعلق به «اطعام» است بر مفعول آن که «يَتِيمًا» می‌باشد، مقدم شده است. کاربرد عادی و مألوف آن بگونه‌ای است که مفعول پیش از جار و مجرور بیاید: *إِطْعَامٌ يَتِيمًا فِي يَوْمٍ ذِي مَسْعَبَةٍ*. آشنایی زدایی در این مورد، گذشته از ظنین دلنشین آیه، در فهم کلام الهی نیز مؤثر است؛ زیرا در این آیه تأکید خداوند بر اطعام به یتیم نیست؛ بلکه تأکید بر اطعام، در روز قحطی و گرسنگی است. از آنجا که در هنگام قحطی و گرسنگی، انسان‌ها از بیم ادامه زمان قحطی از بخشیدن به یکدیگر بخل می‌ورزند، اطعام در این زمان نسبت به سایر اوقات ارزش بیشتری دارد و محکی است برای سنجش میزان ایثار و عطوفت انسان (ر.ک: ابن عاشور، بی تا، ج ۳۰: ۳۱۶؛ سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۶: ۳۹۱۳). همخوان خیشومی م (m) در این آیه، بسامد بالایی دارد. پیشتر ذکر شد که بنابر نظر گرامون این همخوان بیانگر نوعی نارضایتی و ناخشنودی است. تناسب موجود در آیه را می‌توان چنین توضیح داد که تکرار این حرف، تأکیدی بر ناخشنودی و نارضایتی انسان از بخشش در هنگام تنگدستی و امتناع وی از این عمل می‌باشد. این همخوان القای درماندگی و ناتوانی نیز می‌کند (ر.ک: قویمی، ۱۳۸۳: ۵۰) که می‌توان آن را با درماندگی و ناتوانی انسان‌ها در هنگامه قحطی، مناسب دانست. می‌توان گفت از آنجا که واکه‌های روشن ای (أ) و (e) در القای صداهای ریز و لطیف مؤثر هستند، میان این واکه‌ها با مضمون آیه که بر ملاطفت و ملامت با ایتم تأکید می‌کند، تناسب برقرار است. از سوی دیگر به گفته قویمی

«تکرار واکه‌ی روشن‌ای (أ)، گاهی بیانگر احساسی است که فریاد تحسین و ستایش را از نهاد، برمی‌آورد» (همان: ۲۲)؛ بنابراین، تکرار این واکه در آیه فوق، می‌تواند تحسین و تشویق قرآن به این عمل را به ذهن منتقل کند.

۴-۴ - عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ* عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ (النبا، ۲-۱): درباره چه چیز از یکدیگر می‌پرسند؟! از آن خبر بزرگ.

حذف از کلام نیز نوعی گریز از هنجار تلقی می‌شود؛ چراکه همه اجزای کلام باید حضور داشته باشند تا به معنی و مقصود، خللی وارد نشود. حال اگر این حذف بگونه‌ای صورت گیرد که علاوه بر ایجاد اختصار در کلام و عدم آسیب به بافت جملات، رسایی بیشتر مفهوم را نیز به همراه داشته باشد، سبب زیبایی‌آفرینی می‌شود. پرواضح است که هر جا سخن از حذف در قرآن می‌رود، مقصود، حذف مضمون آیات نیست؛ بلکه حذف جزئی از جمله است که بدون وجود آن نیز، مقصود و فحوای کلام دریافت می‌شود و قرینه‌ای در کلام برای حذف آن وجود دارد. این کار در بسیاری از مواقع علاوه بر ایجاد اختصار در کلام، اهداف بلاغی را دنبال می‌کند. آیه شریفه نمونه‌ای از حذف را نشان می‌دهد که با توجه به نظریه صورت‌گرایان می‌توان آن را نوعی هنجارگریزی تلقی کرد. طبق قاعده اصلی زبان و بنا به نظر مفسرین، آیه چنین بوده است: عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ* يَتَسَاءَلُونَ عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ. ایجاز و بلاغت قرآن اقتضا می‌کند که پاسخ سؤال آیه اول، مناسب با حال و شرایط موجود داده شود. خداوند متعال به منظور بیان عظمت شأن قیامت، پاسخی اجمالی به آن می‌دهد و بگونه‌ای تلویحی به آن رخداد عظیم اشاره نموده و حقیقت آن را بیان نمی‌کند. در حقیقت پاسخ به این سؤال به صورت گذرا، همراه با تهدیدی که در واژگان آیه نهفته است، در یادآوری قیامت و هشدار دادن به آن، بسیار مؤثرتر از پاسخ مفصل به آن است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰: ۲۵۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۵: ۲۰۳؛ اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۱۰: ۳۸۳؛ ابن عاشور، بی‌تا، ج ۳۰: ۹؛ سید قطب، ۱۴۱۲، ج ۶: ۳۰۸۳). از جنبه آوایی و موسیقایی نیز همخوان م (m) و ب (b) از آنجا که برای تلفظ، مستلزم افزایش حجم لب‌ها هستند، نوعی

تحقیر و تنفر را می‌رسانند (ر.ک: قویمی، ۱۳۸۳: ۶۴). از آنجا که این پرسش در میان مشرکان بوده است، تکرار این همخوان‌ها نوعی تحقیر و تنفر خداوند را نسبت به آنان در خود گنجانده است و این مفهوم را می‌رساند که این مشرکان بسیار حقیرتر از آنند که قادر به درک و توصیف رخداد عظیم قیامت باشند. این حقارت و پوچی مشرکان را از استفهام موجود در آیه نیز می‌توان دریافت؛ زیرا قرآن با این استفهام می‌فهماند که پاسخ این سؤال آن قدر روشن است که جایی برای این سؤال نیست. همچنین، «همخوان‌های خیشومی م (m) و ن (n) گاهی با طنینی از تمسخر همراه هستند» (همان: ۴۹) و برداشت ما چنین است که مضمون این آیه علاوه بر تحقیر مشرکان با نوعی تمسخر آنان از جانب خداوند همراه است؛ زیرا آنان از یکدیگر در خصوص قیامت می‌پرسیدند و تلاش می‌کردند پاسخی برای آن بیابند.

۴-۵- وَ جَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا (الفجر: ۲۲): و [فرمان] پروردگارت و فرشتگان صف در صف در آیند.

مضاف در آیه فوق، محذوف است و پرواضح است که فاعل «جاء» کلمه «رَبِّ» نیست. و در حقیقت مقصود از آن وَ جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ است. آیه شریفه فوق نیز می‌تواند نمونه‌ای از حذف به‌منظور گریز خلاقانه از قواعد زبان باشد؛ چراکه حذف مضاف علاوه بر اینکه در ساختار کلام خللی وارد نکرده است، رسانگی و انتقال معنی را نیز بخوبی عهده‌دار شده است. ترکیب کنونی آیه؛ نمایندگی واژه «رب» از واژه «امر» و تصویری که از آمدن پروردگار در ذهن ایجاد می‌کند، برای ایجاد هراس و بیم در انسان و به هول افکندن او و به‌منظور تعظیم و تفخیم قیامت است (ر.ک: آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵: ۳۴۲). شایان ذکر است که بیان این واقعه که در آینده رخ می‌دهد و با لفظ ماضی از آن یاد شده است، نوعی هنجارگریزی محسوب می‌شود و دلالت بر قطعیت و حتمیت وقوع آن دارد. در حیطه قاعده‌افزایی نیز تکرار همخوان‌های سایشی و (v) و ف (f)، در القای هراس از حوادث قیامت و نیز حاضر شدن در پیشگاه پروردگار بسیار مؤثر عمل کرده است؛ زیرا چنانکه پیشتر ذکر آن رفت، گرامون بر این باور است که این هخوان‌ها گاهی در ایجاد اضطراب و هراس،

یفای نقش می‌کنند. از سوی دیگر واکه‌ی درخشان (a) در این آیه شریفه چشمگیر است و واکه‌ی روشنی در آن دیده نمی‌شود. این واکه‌های درخشان، القاگر صداها‌ی پرمهابت و نیز توصیف صحنه‌ها و مناظر با عظمت و نیز شوکت و عظمت افراد بلندمرتبه می‌باشند (ر.ک: قویمی، ۱۳۸۳: ۳۶). کاربرد چنین واکه‌هایی در آیه شریفه فوق، به‌طور کامل با مضمون آیه تطابق دارد؛ مهابت و عظمت موجود در صحنه‌ای که قرآن با آمدن پروردگار و ملائکه برای انسان‌ها تداعی می‌کند را بخوبی می‌توان از خلال موسیقی موجود در آیه دریافت.

۴-۶ - فَمَهَلِّ الْكَافِرِينَ أَهْلَهُمْ رُوَيْدًا (الطارق: ۱۷): پس کافران را مهلت ده، و کمی آنان را به حال خود واگذار.

گاهی ارکان و اجزای موجود در جمله - هرچند از نظر نحو و دستور زبان صحیح باشند، از عهده افاده معنی و مقصود بر نمی‌آیند و تنها، عناصر زائد هستند که می‌توانند در رسایی کلام و انتقال مقصود، مؤثر واقع شوند. این پدیده که اضافه یا اطناب نام دارد و نحویان عرب آن را «الزیاده» می‌نامند، همان قاعده «زیادة المبنى تدلّ علی زیادة المعنی» نزد علمای باغت است. مقصود آنان از زیادة المعنی در حقیقت تأکیدی است که با افزودن الفاظ در مبنی و ساختار کلام ایجاد می‌شود (ر.ک: حسان، ۱۹۹۳م: ۲۸۵). در این آیه شریفه، اطناب از نوع تکرار دیده می‌شود. ریشه «مهَلّ» و «أهمل» یکی است و هردو بمعنی مهلت‌دادن می‌باشند. در حقیقت جمع بین این دو فعل، نوعی آشنایی‌زدایی محسوب می‌شود و افزودن فعل دوم، به‌منظور خاصی انجام گرفته است. خداوند متعال خطاب به رسولش می‌فرماید: تو منتظر عذاب کافران باش و در خصوص آنان عجله مکن و اندکی کافران را مهلت بده؛ چراکه به زودی آنچه در تهدیدشان وعده داده‌ام خواهد آمد. با تکیه بر نظر مفسرین می‌توان گفت: علت افزودن الفاظ در سخن خداوند با پیامبر (ص)، افزایش میزان تسکین و آرام کردن ایشان است. در حقیقت خداوند از شدت انس و محبتی که نسبت به رسولش دارد، دو مرتبه به ایشان می‌فرماید به آنان مهلت بده. گویی که شخص حضرت رسول (ص) مسؤول و صاحب‌دستور است. علاوه بر این، علت بیان مهلت‌دادن در دو صیغه مختلف،

به منظور حسن تکرار آن است و نیز آوردن قید «رویدا» به صورت مصغر که به معنی مهلت اندک است، این معنی را القا می‌کند که عذاب آنان به زودی فرا خواهد رسید و قطعاً محقق خواهد شد؛ پس تو در این امر عجله نکن؛ زیرا کسی که به انجام گرفتن کاری مطمئن است، خواهان تعجیل در انجام آن نیست (ر.ک: ابن عاشور، بی‌تا، ج ۳۰: ۲۳۹؛ سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۶: ۳۸۸؛ الزمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ۷۳۷). توازن آوایی و موسیقی حروف در آیه شریفه، زیبایی آن را دوچندان کرده است. شاید بتوان گفت که القای تحقیر کافران و بیزاری خداوند از آنان نتیجه عملکرد همخوان دولبی م (m) و نیز همخوان سایشی هـ (h) است. علاوه بر آن، از آنجا که واکه روشن (e)، صداهای تسلی بخش و نجاهای آرام را القا می‌کند (ر.ک: قومی، ۱۳۸۳: ۲۷)، تکرار این واکه تداعی کننده نجوای خداوند با پیامبر (ص) و نیز آوای تسکین دهنده و تسلی بخش او است؛ بنابراین شاید گرافه نباشد که بگوییم وجود این همخوان‌ها و واکه‌ها در دریافت فحوای کلام الهی، بی تأثیر نخواهد بود و مضمون کلام الهی نه از خلال مفهوم دقیق کلمات و جملات؛ بلکه از طریق توازن آوایی آیه، متجلی شده است.

۴-۷- وَ جِئَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ وَأَنَّى لَهُ الذُّكْرَى (الفجر: ۲۳): و جهنم را در آن روز [حاضر] آورند، آن روز است که انسان پند گیرد [ولی] کجا او را جای پند گرفتن باشد؟ [این تذکر چه سودی برای او دارد؟!]

اعتراض را در آیه فوق می‌توان نوعی اضافه در سخن دانست؛ بدین معنی که عبارت اَنَّى لَهُ الذُّكْرَى به صورت یک جمله معترضه میان جمله ماقبل و آیه بعد يَقُولُ يَا لَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَيَاتِي (الفجر: ۲۴) افزوده شده است. هدف از آوردن این جمله معترضه بخوبی نمایان است. در حقیقت این کار با هدف تأکید بر خسران جهنمیان و نیز بی‌ثمر بودن و بی‌فایده بودن پندپذیری آنان در آخرت صورت گرفته است. قرآن کریم می‌فرماید: اینک که زمان از دست رفته است، تذکر و پندپذیری چه سودی به حال وی دارد؟؛ زیرا تذکر، وقتی سودمند است که بتواند به وسیله توبه همراه با عمل صالح، آنچه را که از دست رفته جبران کند و روز جزا جای توبه و عمل نیست. اگر

او در دنیا، قیامت را به یاد داشت، این یادآوری، اکنون در آخرت برایش سودمند بود؛ ولی او چنین نکرد و از غافلان بود (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰: ۲۸۴؛ ابن عاشور، بی تا، ج ۳۰: ۲۹۹؛ اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰: ۴۷۵؛ سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۶: ۳۹۰۶). در واقع ترکیب جملات بدون جمله معترضه خالی از معنای تأکید بر عدم سودمندی این تذکر بود و هرگز معنای کنونی آیه را در بر نداشت. در بحث القاگری آواهای این آیه، می توان به همخوان سایشی ی (ج) اشاره کرد. این همخوان که نشان از اندوه و نیز صدای گریه دارد (ر.ک: قویمی، ۱۳۸۳: ۶۳)، با مضمون آیه شریفه که شرح حالی از جهنمیان ارائه می دهد، پیوند خورده است و از خلال آن حالت اندوه و اشک و حسرت آنان را می توان دریافت. همچنین بسامد بالای همخوان سایشی ذ (Z) را نیز می توان از منظر توازن آوایی و قاعده افزایی موجود در آیه نگریست. با توجه به اینکه این همخوان گاهی القای یأس می کند (همان: ۵۰)، می توان میان آن، با یأس و ناامیدی جهنمیان از عفو و بخشش الهی در قیامت تناسب برقرار کرد. همخوان خیشومی م (m) نیز می تواند بیانگر ناخشنودی و نارضایتی جهنمیان از سرنوشت خویش و شکوه آن ها به درگاه خداوند باشد؛ بنابراین صدای دردمندی، حسرت، اندوه و ناامیدی از خلال ساخت های آیه، شنیده می شود و بنظر می رسد بخشی از بار مفهومی آیه را آواهای موجود در آن به دوش می کشند.

۴-۸ - وَإِن لَّنَا لِلْآخِرَةِ وَالْأُولَىٰ * فَأَنْذَرْتُمْ كُمْ نَارًا تَلْظَىٰ (اللیل: ۱۴-۱۳): در حقیقت، دنیا و آخرت از آن ماست و من شما را به آتشی که زبانه می کشد، هشدار دادم.

التفات را می توان نوعی هنجارگریزی بشمار آورد. التفات به معنی انتقال از یک جهت به جهتی دیگر است. از آنجا که این انتقال، صورت معمول زبان را در هم می ریزد بشرط زیبا و خلاق بودن می تواند نوعی آشنایی زدایی تلقی شود. ابن اثیر معتقد است، التفات بخشی از جوهره علم بیان و پایه بلاغت محسوب می شود. از نظر وی، التفات با «شجاعة العربیة» برابر است. وی توضیح می دهد که شخص شجاع کاری انجام می دهد که دیگران جرأت انجام آن را ندارند. التفات در گفتار نیز به همین معنی است. ابن اثیر التفات را ویژه زبان عربی می داند و بر این باور است که این

کار به منظور ایجاد تازگی و جذابیت در کلام و جلب توجه خواننده یا شنونده صورت می‌گیرد (ر.ک: ابن الأثیر، ۱۹۳۹م، ج ۲: ۳). قرآن کریم باهدف زیبایی کلام و نیز رسانگی مفهوم، از این صنعت، به گونه‌ای گسترده و متنوع بهره برده است. آیه شریفه فوق، مصداق التفات است. ضمیری که در آیات پیشین آمده است، ضمیر متکلم مع‌الغیر «نا» می‌باشد: **إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ * وَإِنَّ لَنَا لَلْآخِرَةَ وَالْأُولَىٰ (اللیل: ۱۳-۱۲)**؛ ولی خدای متعال به این آیه که می‌رسد، فعل را به خود نسبت می‌دهد و می‌فرماید: حال که معلوم شد هدایت بر عهده ما است، اینک من شما را از آتش جهنم انذار می‌کنم؛ با این بیان، نکته التفاتی که در آیه است، روشن می‌شود؛ «خداوند می‌خواهد به این نکته اشاره کند که هدایت، قضایی است حتمی و به همین جهت منذر حقیقی خدای تعالی است، هر چند که این کار با زبان رسول خدا (ص) انجام گیرد» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰: ۳۰۵). پس قرآن با بهره‌گیری از امکانات زبانی در کلام خود تغییر جهت می‌دهد و با زدودن غبار عادت از دیدگان خواننده یا آشنایی زدایی در کاربرد ضمائر، توجه وی را به آیه مذکور معطوف می‌دارد. شاید نسبت دادن هشدار از آتش زبانه‌کش به خود خداوند، به منظور ایجاد هراس بیشتر در انسان و بازداشتن وی از غفلت باشد. در تحلیل عناصر آوایی کلام با توجه به نظریه موریس گرامون می‌توان گفت همخوان روان ل (l) و ر (r) بیش از سایر همخوان‌ها جلوه کرده‌اند. این حروف که معنای لغزندگی را با خود دارند، به این مطلب اشاره دارد که انسان با وجود نعمت هدایت و انذار خداوند، باز هم مرتکب گناه و لغزش می‌شود. همچنین شاید بتوان چنین برداشت کرد که همراه با التفات و تغییر در جهت کلام، ناگهان در روند واژه‌ها نیز تغییر ایجاد شده است و در فعل «أَنْذَرْتَكُمْ» توالی دو واژه تیره (O) پس از توالی واژه‌های درخشان آ (α)، و ا (a)، جلب توجه می‌کند. این واژه که گاهی صداهاى تهدیدآمیز را القا می‌کند، تهدید انسان از جانب خداوند را به ذهن می‌رساند. بدین معنی که خداوند انسان را تهدید کرده است که در صورت عدم تأثیر پذیری از این انذار، او را در آتشی زبانه‌کش درمی‌آورد. از آنجا که این واژه القای ثقل و سنگینی نیز می‌کند (ر.ک: قویمی، ۱۳۸۳: ۳۸)، شاید آمدن آن همراه با فعل «أَنْذَرْتَكُمْ» که به خود خداوند

نسبت داده شده، مسؤولیت انسان را سنگین‌تر کند؛ چراکه خداوند اینگونه، راه را بر هرگونه انکار انسان بسته و حجت را بر او تمام کرده است. چنین به نظر می‌رسد که تیزی همزه‌های موجود در آیه نیز، الفاگر قاطعیت خداوند در سخنش می‌باشد.

۴-۹ - وَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَابًا ... فَذُوقُوا فَلَنْ نَزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا (النبا: ۳۰-۲۸)؛ و آیات ما را سخت تکذیب می‌کردند. پس بچشید که جز عذاب هرگز چیزی بر شما نمی‌افزاییم.

آیه مذکور نیز از مصادیق التفات می‌باشد. التفات در این آیه شریفه، از ضمیر جمع غایب به ضمیر جمع مخاطب صورت گرفته است. تغییر ضمیر، این نکته را می‌رساند که خدای تعالی کافران را حاضر فرض کرد تا توبیخ و سرکوبیشان بدون واسطه انجام گیرد؛ زیرا میزان تحقیر و اهانت، در توبیخ مستقیم و بی‌واسطه بسیار بیشتر است. همچنین التفات در آیه شریفه بیانگر شدت خشم و غضب خداوند بر کافران است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰: ۱۶۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵: ۲۱۷؛ الزمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ۶۹۰)؛ بنابراین در صورت عدم التفات، چنین مفهومی از آیه برداشت نمی‌شد و این، بیانگر تأثیر هنجارگریزی بر دریافت مفهوم است. از سوی دیگر تکرار و موسیقی آوایی آیه، در تأثیرگذاری آن قابل بررسی است. همخوان ب (b) از همخوان‌های انسدادی است که بیانگر اصوات بریده‌بریده است. می‌توان تناسب این همخوان با آیه را چنین بیان کرد که با توجه به التفات موجود، گویی کلام بریده و قطع می‌شود. از سوی دیگر «همخوان‌های انسدادی، برای تلفظ، مستلزم خروج ناگهانی هوا با فشار به خارج هستند» (قویمی، ۱۳۸۳: ۴۳) و این امر نیز با التفات و تغییر ناگهانی جهت کلام بی‌ارتباط نیست. همچنین همخوان دولبی ب (b) و همخوان سایشی ذ (Z) در الفاگری تنفر خداوند نسبت به کافران و تحقیر آنان مؤثر واقع شده است؛ زیرا این همخوان‌ها گاهی القای تنفر می‌کنند (ر.ک: قویمی، ۱۳۸۳: ۵۵)؛ از سوی دیگر واکه درخشان (آ)، با هشت مرتبه تکرار، با فضای آیه شریفه همراه شده است. تکرار این واکه با توصیف احساساتی در تناسب است که در زمان تجلی آن‌ها صدا اوج می‌گیرد. بدین معنی که صدا با وجود این مؤلفه در کلام بالا می‌رود. خشم و عصبانیت نیز از جمله حالاتی است که صدا در آن‌ها اوج می‌گیرد و بالا می‌رود و

این امر در ادای مقصود تأثیر می‌گذارد. می‌توان گفت در این آیه شریفه نیز خشم خداوند نسبت به کافران از طریق تکرار این واژه در کلام و اوج گرفتن صدا، متجلی شده است؛ بنابراین بسامد بالای این واژه در آیه مذکور، با قهر و غضب خداوند نسبت به کافران، مرتبط می‌شود و القاگری این واژه را در آیه شریفه به اوج می‌رساند. همچنین می‌توان حضور واژه‌ی تیره (O) را که به گفته قویمی در توصیف اجسام، عناصر و یا پدیده‌های زشت و عبوس و ظلمانی استفاده می‌شود (ر.ک: همان: ۴۰) تداعی گر چهره‌های زشت و کریه جهنمیان دانست؛ چراکه بنابر برخی آیات از جمله آیه ۶۰ زمر: تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ چهره آنان از سیاهی مانند تکه‌ای از شب ظلمانی است.

۴-۱۰- یَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا ۗ وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا (النبأ: ۱۹-۱۸): روزی که در «صور» دمیده می‌شود و گروه گروه بیاید و آسمان گشوده و درهایی شود. تغییر زمان افعال در جمله نیز از مصادیق التفتات است (ر.ک: ابن الأثیر، ۱۹۳۹م، ج ۱۰: ۲؛ الزرکشی، ۱۹۶۷م، ج ۳: ۳۳۶). در این آیه شریفه، التفتات از زمان مضارع به ماضی صورت گرفته است. تغییر زمان افعال در این آیه بخوبی محسوس است. همانگونه که مشاهده می‌شود، دو فعل موجود در آیه اول به صورت مضارع آمده‌اند و از حوادثی که در قیامت اتفاق خواهد افتاد، سخن می‌گویند؛ ولی در آیه بعد که آن نیز مشمول حوادث قیامت می‌باشد، فعل به صورت ماضی آمده است و نوعی گریز زیبا از دستور زبان در آن دیده می‌شود. این تغییر می‌تواند کنشی مهم در انسان ایجاد کند و بر میزان تأثیرپذیری او بیافزاید. بیان گشوده شدن آسمان با لفظ ماضی علاوه بر دلالت بر تفخیم و تعظیم این حادثه، بر تحقق و حتمیت وقوع آن نیز دلالت دارد (ر.ک: آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵: ۲۱۲). در آیه ۲۰ نیز می‌فرماید: وَ سَيَّرَتِ الْجِبَالُ كَأَنَّ سَرَابًا و از آنجا که گشوده شدن آسمان و نیز روان شدن کوه‌ها نسبت به دو حادثه پیشین یعنی دمیده شدن در شیپور و آمدن مخلوقات به صحنه قیامت سهمگین‌تر است، از این دو واقعه با فعل ماضی تعبیر کرده است. با این برجسته‌سازی، علاوه بر تعظیم این دو واقعه، توجه مخاطب را نیز برمی‌انگیزد و وی را به تأمل و

می‌دارد. بسامد بالای همخوان‌هایی چون و (v) و ف (f)، که به گفته قویمی می‌توانند القاگر نگرانی و اندوه باشند، با اندوه و اضطراب و نگرانی انسان‌ها در صحنه قیامت هم‌آهنگ است. همچنین وجود برخی همخوان‌های انسدادی مانند ت (t) و ب (b) که برای تلفظ مستلزم خروج ناگهانی هوا هستند، علاوه بر هماهنگی با تغییر ناگهانی زمان فعل، با دمیده شدن در شیپور و آغاز ناگهانی قیامت نیز، بی‌ارتباط نیست. بدیهی است که دمیده شدن در شیپور و نیز گشوده شدن آسمان، با نهبی سهمگین همراه است که این امر با عملکرد واکه‌های درخشان ا (a) و آ (α)، در آیه، تناسب دارد. این واکه‌ها در توصیف شرایط هولناک نیز توانا هستند و این، با شرایط هولناکی که در آیه شریفه به تصویر کشیده شده است، همخوانی دارد. علاوه بر این، واکه تیره ا (o) نیز در این آیه شریفه خودنمایی می‌کند. به گفته گرامون واکه‌های تیره بویژه ا (o) از اصواتی هستند که در درون حفره دهان تولید می‌شوند (ر.ک: قویمی، ۱۳۸۳: ۳۹)؛ گویی حضور این واکه در آیه شریفه، زنده شدن مردگان و خروج آن‌ها از حفره تاریک قبر را در ذهن تداعی می‌کند که پس از دمیده شدن در شیپور رخ می‌دهد.

۴-۱۱- إذا جاء نصرُ اللَّهِ وَ الْفَتْحُ * وَ رَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا (النصر ۲-۱):
چون یاری خداوند و پیروزی فرارسد و ببینی که مردم دسته‌دسته در دین خداوند درآیند.
کاربرد اسم بجای ضمیر نیز در دسته‌بندی التفات جای دارد. در حقیقت از نظر تأثیرگذاری، هیچ تفاوتی در جایگزینی اسم ظاهر بجای ضمیر یا ضمیر بجای ضمیر به دیده نمی‌آید. این مقوله را از آن جهت التفات دانسته‌اند که شخص، در حالت اسم و یا ضمیری که بجای آن نشسته، یکسان است. زرکشی نیز در بحث از التفات، جایگزینی اسم ظاهر بجای ضمیر را از مصادیق التفات می‌داند (ر.ک: الزرکشی، ۱۹۶۷م، ج ۳: ۳۱۴). در اینجا نیز، در آیه ۲ اسم جلاله «الله» تکرار شده است که می‌توانست بجای آن «فی دینه» بیاید. اشاره به نام خداوند در دو گزاره پی‌درپی به هریک نشان و منزلت ویژه‌ای می‌بخشد. به اعتقاد نگارندگان، تکرار نام خدا علاوه بر اینکه به منظور بیان عظمت خداوند و نیز القای حس شادمانی از شنیدن نام او آمده است، می‌تواند به قرینه إِنَّ الدِّينَ

عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَام (آل عمران: ۱۹) تأکیدی باشد بر اینکه مقصود، در اینجا دین اسلام است. همچنین اضافه کردن دین به کلمه الله می تواند در بیان عظمت و ارج نهادن بیشتر به دین اسلام نیز بسیار مؤثر عمل کند؛ بدین معنی که مضاف از مضاف الیه کسب منزلت کرده است؛ حال آنکه شاید چنین هدفی با اضافه به ضمیر محقق نمی شد. توازن آوایی موجود در آیه شریفه را نیز بعنوان نمونه ای از قاعده افزایی می توان چنین تحلیل کرد که فضای حاکم بر آیه، فضایی سرشار از شور و نشاط است؛ چراکه در آن سخن از فتح و پیروزی به میان آمده است. «روشن ترین واقعه ای که می تواند مصداق این نصرت و فتح باشد، فتح مکه است، چون فتح مکه در حیات رسول خدا (ص) و در بین همه فتوحات، ام الفتوحات و نصرت روشنی بود که بنیان شرک را در جزیره العرب ریشه کن ساخت» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰: ۶۵۱). پیش از این گفتیم که بنا بر نظر مورس گرامون، واکه های درخشان (a) و (α) ، القاگر صداهای بلند و هیاهو و حتی گاهی صدای قهقهه هستند. بنظر می رسد میان عملکرد این واکه ها و شور و همهمه موجود در میان مسلمانان پس از فتح مکه تناسب وجود دارد. از سوی دیگر ارزش القایی همخوان های سایشی (v) و (f) در آیه شریفه قابل بررسی است. «وجه اشتراک این همخوان ها آن است که هنگام تلفظ، گذرگاه هوا تنگ می شود تا آنجا که موقع عبور هوا از این معبر صدای سایش و صفیر از آن ها به گوش می رسد» (قویمی، ۱۳۸۳: ۵۳). بنظر می رسد عبور این هوا از مجرای تنگ، با عبور جزیره العرب از تنگنای شرک و آلودگی و رسیدن به فضای فراخ فتح و نصرت مرتبط است و این همخوان ها در رسانگی این معنی بخوبی ایفای نقش کرده اند.

نتیجه

آشنایی زدایی نظریه ای است که به نام فرمالیست های روسی به ثبت رسیده است و مقصود از آن بیگانه نمودن و نو جلوه دادن صورت کهنه و تکراری زبان است که تلاش می کند دستور زبان نیمه جان را، جانی دوباره بخشد. در حقیقت اصل آشنایی زدایی را نمی توان ابداع فرمالیست ها دانست؛ زیرا بسیاری از صاحب نظران پیشین به ارزش آن پی برده و اسامی مختلفی بر آن نهاده اند.

قضاوت ما چنین است که آنچه به کار صورت‌نگرایان ارزش می‌بخشد، ایجاد همان آشنایی‌زدایی در بیان این مطالب است. آنان اصول این نظریه را سامان داده و صورتی نو و تازه به آن بخشیدند. هنجارگریزی که امروزه در دنیای عرب به «الانزیاح» شناخته می‌شود، عاملی در ایجاد آشنایی‌زدایی تلقی می‌شود و بدیهی است که هرگونه انحراف از قواعد زبان تحت این عنوان نمی‌گنجد. این انحراف هنگامی مؤثر واقع می‌شود و زیبایی می‌آفریند که خلاقانه صورت گیرد و به ساختار زبان خلل وارد نکند.

آشنایی‌زدایی حاصل از هنجارگریزی در قرآن به اوج خود رسیده است و تمامی هنجارگریزی‌های آن، ضمن ایجاد طنین دلنشین در آیات، اهداف معناشناسانه را دنبال می‌کند. تقدیم و تأخیر، حذف و اضافه و التفات در ضمائر، افعال و یا اسامی را می‌توان از مصادیق هنجارگریزی نحوی در جزء سی قرآن دانست. تقدیم آنچه باید مؤخر باشد، به‌منظور تأکید و اهتمام به آن است. افزودن در کلام، افزایش معنی و شدت آن را به دنبال دارد. حذف از کلام، با هدف دلالت بیشتر و قوی‌تر انجام می‌گیرد و التفات، سبب ایجاد نوعی حساسیت در خواننده می‌شود و توجه او را برمی‌انگیزد. قاعده‌افزایی برخلاف هنجارگریزی، انحراف از قواعد زبان هنجار نیست؛ بلکه یک مجموعه از شگردهایی است که از طریق فرآیند تکرار کلامی حاصل می‌شود.

توازن آوایی، نمونه عالی قاعده‌افزایی در قرآن کریم به‌شمار می‌رود. قرآن با بهره‌گیری از ذخایر زبانی به تشخیص زبان می‌پردازد و با بکارگیری مطلوب توازن آوایی در حیطه قاعده‌افزایی به عادت‌زدایی دست زده است و با استفاده از این شگرد، القای معنای ثانوی و درک بهتر مضمون نهفته در آیات را در نظر دارد.

قرآن کریم به منزله برترین اثر ادبی پیش روی ماست که در عنایت به الفاظ و در بهره‌مندی از امکانات زبانی، گوی سبقت را از سایر آثار ربوده است و اعجاز بیانی و لغوی این کتاب آسمانی بر کسی پوشیده نیست.

منابع و مأخذ

منابع فارسی

انوشه، حسن، فرهنگنامه ادب فارسی، (۱۳۷۶)، تهران: سازمان چاپ و انتشارات، چاپ اول.
اینگلتون، تری، (۱۳۸۳)، پیش‌درآمدی بر نظریه ادب، ترجمه: عباس مخبر، تهران: مرکز.
ثمره، یدالله، (۱۳۶۴)، آواشناسی زبان فارسی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول.
داد، سیما، (۱۳۸۸)، فرهنگ اصطلاحات ادبی، تهران: مروارید، چاپ اول.
شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۹۱)، رستاخیز کلمات، تهران: سخن، چاپ اول.
شمیسا، سیروس، (۱۳۸۱)، نقد ادبی، تهران: فردوس، چاپ اول.
صفوی، کورش، (۱۳۹۰)، از زبان‌شناسی به ادبیات، ج ۱ و ۲، تهران: شرکت انتشارات سوره مهر، چاپ سوم.

علوی‌مقدم، مهیار، (۱۳۷۷)، نظریه‌های نقد ادبی معاصر، تهران: سمت، چاپ اول.
قویمی، مهوش، (۱۳۸۳)، آوا و القارهیافتی به شعر اخوان ثالث، تهران: هرمس، چاپ اول.

منابع عربی

آلوسی، سید محمود، (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ج ۱۵، تحقیق: علی عبد الباری عطیة، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الأولى.
ابن الأثیر، ضیاء‌الدین، (۱۹۳۹م)، المثل السائر فی أدب الکاتب و الشاعر، ج ۲، تصحیح: احمد الحوفی، القاهرة: نهضة مهر.
ابن عاشور، محمد الطاهر، (د.ت)، التحریر والتنویر، ج ۳۰، تونس: الدار التونسیة للنشر.
اندلسی، محمدبن یوسف، (۱۴۲۰ق)، البحر المحیط فی التفسیر، ج ۱۰، تحقیق: صدقی محمد جمیل، بیروت: دارالفکر.
البیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸ق)، انوار التنزیل و اسرار التاویل، ج ۵، تحقیق: محمد عبدالرحمن المرعشلی بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الأولى.

- الجرجانی، عبد القاهر، (۱۹۹۴م)، *دلائل الإعجاز*، تعليق: السيد محمد رشيد رضا، بيروت: دار المعرفة.
- حسان، تمام، (۱۹۹۳م)، *البيان في روائع القرآن «دراسة لغوية و أسلوبية للنص القرآني»*، القاهرة: عالم الكتب.
- الزركشي، محمد بن بهادر، (۱۹۶۷م)، *البرهان في علوم القرآن*، ج ۳، تحقيق: يوسف عبدالرحمن المرعشلي، بيروت: دارالمعرفة.
- الزمخشري، محمود. (۱۴۰۷ق)، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، ج ۴، بيروت: دارالكتاب العربي، الطبعة الثالثة.
- سيدبن قطب بن ابراهيم شاذلي، (۱۴۱۲ق)، *في ظلال القرآن*، ج ۶، بيروت: دار الشروق، الطبعة السابعة عشرة.
- طباطبائي، محمد حسين، (۱۳۷۴ق)، *الميزان في تفسير القرآن*، ج ۲۰، قم: مكتب جامعة المدرسين في الحوزة العلمية، الطبعة الخامسة.
- لوط، آمنه؛ لوط، و داد، (۲۰۱۱م)، *ظاهرة الانزياح في قصيدة «ارادة الحياة» لأبي القاسم الشابي*، رسالة الماجستير، كلية الآداب و اللغات لجامعة منتوري في قسنطينة.
- ويس، احمد محمد، (۲۰۰۲م)، *الانزياح في التراث النقدي و البلاغي*، سوريا: اتحاد الكتاب العرب.
- مقالات
- خائفی، عباس؛ نورپیشه، محسن، (۱۳۸۳)، *آشنایی زدایی در اشعار یدالله رؤیایی*، فصلنامه پژوهش های ادبی، شماره ۵، صص ۷۴-۵۵.
- سجودی، فروزان؛ کاکه خوانی، فرناز، (۱۳۸۷)، *تعامل سیلان نشانه ها و هنجارگریزی معنایی در گفتمان شعر، مجله زیبا شناخت*، شماره ۱۹، سال نهم، صص ۳۱۴-۲۸۹.
- مدرسی، فاطمه؛ غنی دل، فرح، (۱۳۸۵)، *آشنایی زدایی و هنجارگریزی نحوی در اشعار فروغ فرخ زاد*، مجله دانشکده علوم انسانی دانشگاه سمنان، شماره ۱۵، سال پنجم، صص ۱۲۴-۹۹.

فصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش های ادبی - قرآنی»

سال اول / شماره دوم / تابستان ۱۳۹۲

تحلیل زیبایی‌شناختی تصویرهای هنری در قرآن (مطالعه موردی سوره فصلت)

سید حسین سیدی^۱ و حسن خلف^۲

چکیده:

قرآن کریم منشوری آسمانی است که سرشار از جلوه‌هایی زیبا، جذاب و پویاست؛ یکی از این جلوه‌ها، صحنه‌ها و تصویرهای هنری شگرف و نفیس آن است که هر یک به روشنی، پرده از جمال خالق همه زیبایی‌ها برمی‌دارد. این مصحف شریف با به کارگیری یک رشته الفاظ و تعبیر ظاهراً ساده، گاه صحنه‌هایی باشکوه و تصاویری زیبا ارائه می‌دهد که می‌تواند ضمن برانگیختن احساسات و عواطف آدمی، عقل و اندیشه وی را نیز به تکاپو وا دارد؛ این الفاظ و تعبیر چنان زنده و تأثیرگذار است که انسان به جای آن‌که خود را در مقام خواننده الفاظ بیابد؛ خود را بیننده تابلوها و صحنه‌هایی زنده و سرشار از حرکت و پویایی می‌یابد. آن‌چه سبب پیدایش این تصاویر هنری در قرآن کریم شده است از یک سو کاررفت برخی فنون بلاغی از جمله: استعاره، کنایه تشخیص و تجسیم (مجسم سازی) است و از سوی دیگر حاصل ترکیب عناصری همچون تقابل صحنه‌ها، محاوره و گفت‌وگو و غیره. این پژوهش بر آن است تا ضمن بررسی مفهوم تصاویر هنری و مصادر آن، به تحلیل زیبایی‌شناختی این تصاویر در سوره فصلت بپردازد.

کلیدواژگان: قرآن، تصویرهای هنری، سوره فصلت، فنون بلاغی.

** تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۲/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۵/۲۹

۱. استاد زبان و ادبیات عربی دانشگاه فردوسی مشهد. seyedi@um.ac.ir

۲. نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی دانشگاه فردوسی مشهد. Hasan_khalaf84@yahoo.com

مقدمه:

زمانی که مردمانی از سرزمین جزیره‌العرب به فصاحت و بلاغت خود می‌بالیدند و خود را در عرصه سخنوری برترین اقوام به شمار می‌آوردند، آن یگانه مصوّر حکیم، کلامی را بر بنده خود؛ حضرت محمد (ص) نازل فرمود که با زیبایی‌های خارق‌العاده‌اش همه آن‌ها را مجذوب خویش می‌نمود. از این رو سران قریش، ولید بن مغیره را که فردی بلیغ و آگاه به فن کلام بود، وادار نمودند تا علیه قرآن سخنی بگوید تا مانع گرویدن مردم به حضرت محمد (ص) شود. مفسران در این باره می‌نویسند: «ولید اندکی از قرآن را شنید، گویی انعطاف و تمایلی بدان پیدا کرد. قریش گفتند به خدا که ولید از دین برگشت و همین امر سبب برگشتن تمام قریش خواهد شد. در نتیجه ابوجهل را پیش او فرستادند تا اشرافیت و غرور او را تحریک کند تا ولید درباره قرآن سخنی را که حاکی از نفرت اوست بر زبان بیاورد. ولید گفت درباره قرآن چه بگویم؟ به خدا قسم در میان شما کسی داناتر از من در فن رَجَز و قصیده و حتی اشعار مردم بیابانی نیست. به خدا آن‌چه را که او می‌گوید به هیچ یک از این‌ها شبیه نیست. به خدا قسم در سخنش چنان شیرینی و گیرایی است که همه سخنان را پایین‌تر از خود قرار می‌دهد. ابوجهل گفت: به خدا قسم تا علیه قرآن چیزی نگویی قومت از تو راضی نمی‌شوند. ولید گفت: بگذارید در این باره فکر کنم سپس گفت: این سخن جز سحری که آموخته می‌شود، نیست» (قطب، ۱۳۶۰، صص ۱۹-۱۸).

این گفتار حاکی از بیمی است که سران قریش از تأثیر قرآن در روح و روان خود و پیروانشان داشتند. برخی از قرآن‌پژوهان از دیرباز درصدد برآمدند تا علت این تأثیرگذاری قرآن را بیابند، در همین راستا، هر یک در این باره نظر خود را ابراز کرد. برخی تأثیرگذاری قرآن بر دل‌ها را ناشی از فصاحت، بلاغت، نظم و اسلوب زیبای آن می‌دانستند. برخی دیگر پرده برداشتن از امور غیبی را سبب تأثیرگذاری قرآن در روح و روان مردم می‌دانستند. اگر چه همه این موارد را می‌توان درباره کل قرآن صادق دانست ولیکن می‌دانیم که در آغاز که غالباً سوره‌های کوتاه نازل می‌شد، خبری از

غیب‌گویی و سایر علوم نبود بنابراین باید گفت منبع و ریشه سحر قرآن (به تعبیر ولید بن مغیره) اسلوب زیبا و بی‌بدیل آن است که عرب بدوی حس‌گرا را مجذوب خویش نموده بود. یکی از این جلوه‌های زیبا و جذاب قرآن کریم که کمتر مورد توجه قرار گرفته است، تصاویر و تابلوهای هنری نفیس آن است که به روشنی پرده از جمال خالق همه زیبایی‌ها بر می‌دارد. قرآن با بهره جستن از الفاظ و کلمات مجرد، تصاویر هنری خارق العاده‌ای را خلق نموده است که صحنه‌های شگفت‌انگیز و روح‌پرور آن نوازشگر چشم و خیال آدمی است؛ صحنه‌هایی که کلک هیچ نگارگر و قلم هیچ نقاشی با استفاده از رنگ‌ها و طرح‌ها و نقش‌های گوناگون نمی‌تواند همانندش را بیافریند (محمدقاسمی، ۱۳۸۷، ص هفده).

هنر قرآن آن است که با استفاده از روش تصویرگری و ترسیم حقایق عقلی و معنوی در قالب امر محسوس و ملموس، توانسته است بذر اعتقادات حقه و معارف الهی را در دل‌ها پرورش دهد و بر اعماق قلب و روح انسان‌ها پرتو افکند و آن‌ها را در مقابل شکوه و عظمت معارف این کتاب آسمانی به خضوع و خشوع وا دارد.

ما در این نوشتار بر آن هستیم تا به تحلیل و بررسی گوشه‌ای از تصاویر زیبای قرآن در صحنه‌پردازی‌ها و تجسم بخشیدن مفاهیم معنوی در سوره فصلت بپردازیم، برای رسیدن به این مهم نخست نگاهی به مفهوم تصویر هنری و ویژگی آن در قرآن خواهیم داشت سپس به تبیین عناصر تصویر هنری در سوره فصلت می‌پردازیم.

پرسش‌هایی که در این نوشتار می‌خواهیم پاسخی برای آن‌ها بیابیم عبارتند از:

۱- منظور از تصویر هنری چیست؟

۲- عناصر تشکیل دهنده تصویرهای هنری قرآن کدام‌اند؟

۳- هدف از اتخاذ روش تصویرگری و صحنه‌پردازی از سوی کریم چیست؟

فرضیاتی هم که در این نوشتار مد نظر قرار دارد عبارتند از:

- ۱- تصویر هنری عبارت است از توصیف رخداد‌های اتفاق افتاده در گذشته و یا اتفاقات آینده از طریق تجسم ذهنی و عینیت بخشیدن به آن‌ها.
- ۲- تخیل مهمترین عنصر در ترسیم صحنه‌های جذاب در قرآن است.
- ۳- برانگیختن شور و هیجان مخاطب و ملموس ساختن صحنه‌های قیامت اصلی‌ترین انگیزه تصویرهای هنری قرآن می‌باشد.

پیشینه تحقیق:

پژوهشگران تاکنون تحقیقات متعددی درباره تصویرهای هنری قرآن به رشته تحریر درآورده‌اند. نخستین کسی که تصویرهای هنری قرآن را مورد بررسی قرار داد، سید قطب بود. او در ابتدا در سال ۱۹۳۹ میلادی مقاله‌ای را تحت عنوان «التصویر الفنی فی القرآن الکریم» در مجله المقتطف منتشر کرد. سالها گذشت تا آن‌که خود او اثری جامع با عنوان التصویر الفنی فی القرآن (۱۹۴۵م) به جامعه عصر و زمان خود عرضه نمود. این اثر او چنان مورد توجه قرار گرفت که بسیاری از ناقدان در مجلات و روزنامه‌ها زبان به مدح سید قطب و اثر بدیع او گشودند. این کتاب مقدمه‌ای شد برای نگارش کتابهای دیگر در این زمینه. در ایران اسلامی نیز این اثر مورد استقبال قرآن پژوهان قرار گرفت و در سال ۱۳۵۹ش توسط محمد علی عابدی با عنوان تصویر فنی و نمایش هنری در قرآن ترجمه شد. در همان سال نیز دکتر محمد مهدی فولادوند این اثر را با نام آفرینش هنری در قرآن ترجمه کردند. در ادامه، در سال ۱۳۸۷ش حمید محمد قاسمی کتابی را با عنوان جلوه‌هایی از هنر تصویرآفرینی در قرآن به رشته تحریر درآورد. در این زمینه، همچنین مقاله‌ای با عنوان مؤلفه‌های تصویر هنری در قرآن، به قلم سید حسین سیدی، در فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز (پیاپی ۲۷، صفحات ۱۰۵-۱۱۶، تابستان ۱۳۸۷) به رشته تحریر درآمده است. شایان ذکر است که تاکنون اثری مستقل درباره تصویرهای هنری سوره فصلت نگاشته نشده است. چستی تصویر هنری و ویژگی آن در قرآن:

تصویر (*Image*) یکی از پرکاربردترین اصطلاحاتی است که از دیرباز در بلاغت اسلامی مطرح بوده و در دوره شکوفایی نقد جدید در ادبیات غرب محبوبیت بسیار یافت. بحث از تصویر، مختص به قلمرو ادبیات نیست، بلکه در شاخه‌های گوناگون هنر از جمله سینما، نقاشی و پیکره‌سازی، نیز درباره این مفهوم بحث بسیار است. تصویر (ایماژ) که یکی از اصطلاحات بنیادی ادبیات به شمار می‌رود، در سال‌های ۱۹۵۰م از رونق افتاد. شاید یکی از دلایل کاستی محبوبیت آن، این بود که بر مفاهیم متنوع و مبهمی دلالت داشت (فتوحی، ۱۳۸۵، ص ۳۷). این ابهام و پیچیدگی سبب شد تا منتقد ادبی، فربانک در کتاب *واکنش‌هایی علیه واژه /ایماژ^۱* (۱۹۷۰م) اصطلاح تصویر و تصویرگری را به باد انتقاد بگیرد. فربانک نوشت: «ابهام و پیچیدگی این اصطلاح در این است که بر همه صناعت‌های ادبی از قافیه و وزن گرفته تا تشبیه و استعاره و نماد دلالت دارد» (فتوحی، ۱۳۸۵ ص ۳۷ به نقل از: Bank, 1970, p. 60). انتقاد فربانک بر اصطلاح تصویر و تصویرپردازی سبب شد تا شور و شوق منتقدان برای تجزیه تصاویر و عناصر متن کاسته شود، اما با این حال هنوز این دو اصطلاح در عرصه ادبیات و بلاغت حضور چشمگیری دارد (همان، ص ۳۸).

در تاریخ نقد و بلاغت، با آن‌که اصطلاح تصویر در شمار متداول‌ترین مصطلحات بوده و تعاریف متعددی از آن ارائه شده است اما همچنان مبهم باقی مانده است. برخی از تعاریفی که از اصطلاح تصویر ارائه شده است، عبارتند از:

- تصویرگری، عبارت است از نمایش تجربه حسی به وسیله زبان.
- تصویر، مجموعه ساخت‌های زبانی است که به منظور نمایش و توصیف امور و افکار تجریدی به کار می‌رود.
- تصویر (ایماژ)، عکسی است که از کلمات حاصل می‌شود (همان، ص ۴۱).

^۱ *Reflects Again The Word Of Image. Fure Bnk, 1970.*

• تصویر در ساده‌ترین توصیف، عبارت است از تعبیر از حالت چیزی با جزئیات یا جلوه‌های محسوس آن. و به تعبیری تصویر تابلویی است که از کلمات تشکیل شده است (غرّیب، ۱۹۷۱، ص ۱۹۱).

از این تعاریف بر می‌آید که تصویر مهمترین اسلوب برای بیان امور ذهنی و معنوی است؛ زیرا به وسیله تصویر می‌توان احساسات و خیال مخاطب را برانگیخت و فکر و پیام خاصی را به راحت‌ترین روش به وی منتقل کرد. قرآن کریم نیز در بسیاری از موارد از این فن سود جسته و با یک رشته الفاظ ظاهراً ساده و عادی، معانی مجرد و عقلی را که پذیرفتنش برای انسان دشوار است، به زیبایی در برابرش مجسم نموده و از این طریق ذهن او را برای پذیرش این امور آماده کرده است.

«قرآن این معانی انتزاعی را به مدد تصاویر محسوس و خیال‌انگیز به تصویر می‌کشد» (قطب، ۱۳۶۰، ص ۴۴). آن‌گاه به نقش تصویر شده، حیاتی شاخص و حرکتی نوین می‌بخشد، به گونه‌ای که فضای ذهنی، هیأت و حرکت می‌یابد و حالت روحی تبدیل به تابلو یا صحنه‌ای قابل رؤیت می‌شود. قرآن به رخدادها، صحنه‌ها، قصه‌ها چنان هیأتی می‌بخشد که گویی شنونده زندگی را هم‌اکنون در آن حس می‌کند و از حرکت و جنبش برخوردار است و اگر دیالوگ و گفت‌وگو را نیز بر آن بیفزاییم، تمامی عناصر تخیل در آن دیده می‌شود، آنگاه دیری نمی‌پاید که نمایش آغاز می‌شود و شنوندگان (یا خوانندگان) به تماشاگرانی تبدیل می‌شوند که در حال مشاهده صحنه‌ها هستند. «گویی شخصیت‌های جاندار بر روی صحنه در حال رفت و آمد و گفت و شنود هستند. حادثه هر دم از پس حادثه روی می‌دهد و هر یک از حوادث دست به دست هم داده تا پرده مطلوب را ارائه دهند» (همان).

آری، این هنری است که قرآن به وسیله آن تمامی موجودات و مظاهر عالم هستی را به صورت زنده و پویا ترسیم نموده و قلم تعابیر آن هیچ جمادی را لمس ننموده، مگر آن‌که در آن حیات دمیده و به هیچ موجود بی‌جان و بی‌حرکی اشاره ننموده، مگر آن‌که به آن حرکت و پویایی

بخشیده، تو گویی تمام عالم در تابلوهای ترسیم شده قرآن زنده‌اند و پدیده‌های هستی همگی در حرکتند (معرفت، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۳۴۱).

اسلوب و ساختار واژگان در سوره فصلت:

خداوند در سوره فصلت، موضوعات متعددی را با اسالیب مختلف بیان داشته؛ اما از آن‌جا که این سوره از سوره‌های مکی قرآن کریم است، بیشتر به موضوعات اعتقادی همچون تبیین یگانگی خداوند برای مشرکان و پذیرش وحی و صحنه‌های روز قیامت و ... پرداخته شده است. نکته قابل توجه درباره این سوره و میزان تأثیرگذاری آن در دل و جان مخاطب این است که خداوند متناسب با هر موضوعی اسلوب و واژگان مخصوص به خود را به کار می‌گیرد؛ به عنوان مثال آن‌گاه که روی سخن با مشرکان و مخالفان خدا و فرستادگان اوست کلمات از شدت و خشونت ویژه‌ای برخوردار است. مثلاً در آیه شریفه: *فَلَنُنَبِّئَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِمَا عَمِلُوا وَلَنُذِيقَنَّهُمْ مِّنْ عَذَابٍ غَلِيظٍ*^۱ افعال مؤکد به لام و نون تأکید، ساختار کلمات «عذاب و غلیظ» و نیز استعمال حرفی که با شدت ادا می‌شود (ک، ع، ق و ظ) در این آیه به وضوح بیانگر شدت عذاب و خشونت علیه مشرکان می‌باشد و یا در آیه: *تَنزَلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَاَلَّا تَحْزَنُوا وَأَلَّا تَكْفُرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ* * *نَحْنُ أَوْلِيَاؤُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَاَلَّا تَكْفُرُوا فِيهَا* * *مَا تَدَّعُونَ* * *نُزُلًا مِّنْ غَفُورٍ رَّحِيمٍ*^۲ اسلوب و شیوه استعمال کلمات متناسب با لطافت و نرمی معنا (توصیف حالات متقین در بهشت) از لطافت و نرمی خاصی برخوردارند. گویی هر معنایی چنان در قالب لفظ خود جای گزیده است که جز آن قالبی برایش یافت نمی‌شود. به این ترتیب قرآن با

۱ فصلت: ۵۰. پس ما بی تردید کسانی را که کفر ورزیده‌اند، به آن‌چه کرده‌اند آگاه می‌سازیم و حتماً به آن‌ها از عذابی سخت و دردناک خواهیم چشاند.

۲ فصلت: ۳۰-۳۲. فرشتگان بر آن‌ها فرود می‌آیند (و می‌گویند): هرگز نترسید و غمگین نشوید و شما را مژده باد به بهشتی که (در دنیا) وعده داده می‌شدید. ما سرپرستان و دوستان و یاران شما در دنیا و آخرت هستیم، و برای شما در آن‌جا هر چه نستان بخواهد و طلب کنید مهیاست. این پذیرایی از جانب خدای آمرزنده مهربان است.

در آمیختن رنگ‌هایی از جنس کلمات، صحنه‌هایی را به تصویر کشیده است که به زیبایی تداعی‌گر معانی خود می‌باشد.

اشکال تصویرگری در سوره فُصَلت:

روش تصویرگری در قرآن اسلوبی تفننی و محدود نیست که به طور جسته گریخته و تصادفی در چند جایی از قرآن به کار رفته باشد، بلکه این شیوه یک قانون کلی و روش شایع در قرآن است که به اعتقاد برخی از محققان از نظر کمی، سه‌چهارم قرآن را دربر می‌گیرد (قطب، بی‌تا، ص ۳۳). قرآن در تصاویری که ارائه می‌کند، غالباً از عناصر گوناگونی همچون فنون بلاغی، تقابل صحنه‌ها، تخییل، محاوره (گفت و گو) نغمه کلمات و... استفاده نموده است ولیکن به طور کلی این مؤلفه‌ها را می‌توان در دو دسته تقسیم‌بندی کرد:

۱- تصاویری که در اثر استعمال برخی فنون بلاغی از جمله استعاره، کنایه، تجسیم و تشخیص به وجود آمده است.

۲- تصاویری که در اثر کاربرد زبان واقعی و قاموسی جلوه نموده و خالی از فنون ادبی مشهور است.

تصویرگری با به کارگیری فنون بلاغی:

استعاره:

استعاره در اصطلاح علم بیان، عبارت است از انتقال عبارتی از معنای اصلی خود به معنای دیگر به منظوری خاص، که آن منظور ممکن است شرح معنی و روشن نمودن آن و مبالغه و یا اشاره نمودن به معنایی با لفظی اندک و یا نیکو ساختن جایگاه کلام باشد و تمامی این ویژگی‌ها در استعاره‌ای مناسب یافت می‌شود (عسکری، ۱۹۷۱، ص ۲۸۲).

از جمله نقش‌های برجسته‌ای که دانشمندان علم بلاغت برای استعاره ذکر کرده‌اند، آن است که استعاره می‌تواند معنا و مقصود را در قالب تصویری گویا، بدون اطناب در کلام، همراه با مبالغه‌ای مطلوب عرضه دارد و از این راه تخیل شنونده را برانگیزد و در نهاد او تأثیر مطلوب را بگذارد. از

این رو به کمک استعاره می‌توان موضوعات غیر محسوس را محسوس و امور معنوی را مجسم نمود و غیر آدمی را در لباس آدمی ظاهر ساخت و این‌ها خود در تأثیر بخشیدن به کلام و جذاب نمودن آن بسیار مؤثر است (حسینی، ۱۴۱۳، ص ۶۶۰).

در سوره فصلت، استعاره‌های زیبایی به کار رفته است که تصویرگر حالات درونی افراد، حوادث و پدیده‌هایی است که گاه نوازشگر چشم خیال است و گاه مایه بیم و دهشت آدمی. از جمله استعاره‌های زیبا و شگفت در این سوره، استعاره لشکری از جنگجویان برای صاعقه است؛ آن‌جا که می‌فرماید: فَأَخَذَتْهُمُ صَاعِقَةُ الْعَذَابِ الْهُونِ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ^۱ خداوند در این آیه، برای آن‌که چگونگی عذاب قوم ثمود را به یاد کافران و مشرکانی که رسالت حضرت محمد (ص) را باور نداشتند بیاورد، به ترسیم صحنه ترسناک قلع و قمع شدن قوم ثمود توسط صاعقه‌های آسمانی می‌پردازد. در همین راستا، صاعقه را به لشکری از جنگجویان تشبیه می‌کند^۲ که به سرزمین قوم ثمود حمله کرده و همه اهالی شهر را در محاصره خود گرفته؛ تا آن‌جا که همگی در چنگال لشکریان عذاب الهی گرفتار شده و احدی از آنان را توان گریز از این لشکر نیست. همچنان که پیداست، صحنه‌های این تصویر دربردارنده نوعی تخیل بدیع است؛ زیرا نزول صاعقه‌های آسمانی بر آن قوم گنه پیشه به حرکت لشکری انبوه تشبیه شده است که این امر جز با تخیل امکان‌پذیر نیست.

نمونه دیگر، استعاره شخصی قهرمان برای قرآن است. آن‌جا که می‌فرماید: لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ^۳ در این آیه شریف خداوند، قرآن را به شخص شجاع و پیروزی تشبیه کرده است که دشمنانش همیشه در تلاشند تا او را از پای درآورند ولیکن

۱. فصلت: ۱۷. پس آن‌ها را به کیفر گناہانی که کسب می‌کردند صاعقه عذاب دَلَّتْ أَوْر و خَفَّتْ بار فرا گرفت.

۲. در این آیه، صاعقه مشبه و لشکر انبوه مشبه به است لذا استعاره از نوع مکنیه و قرینه آن فعل "أَخَذَتْهُمُ" می‌باشد.

۳. فصلت: ۴۲. نه از جلو و نه از پشت سرش باطل بر آن راه نمی‌یابد زیرا از سوی حکیمی ستوده فرستاده شده است.

هیچ‌گاه دست دشمنان به او نخواهد رسید؛ زیرا او همیشه در دژ محکمی که ساخته دست حمایت پروردگار جهانیان است، محفوظ مانده و هیچ خطری، نه از مقابل و نه از پشت سر متوجه او نمی‌شود.

قرآن برای تبیین شکنجه و عذاب کافرانی که با خداوند و فرستادگانش سرِ عداوت و دشمنی دارند از استعاره مصور بهره جسته و می‌فرماید: *فَلَنُذِيقَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا عَذَابًا شَدِيدًا وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَسْوَأَ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ*^۱ در این آیه، خداوند برای آن‌که کافران را نسبت به قیامت و پاداش اعمالشان متنبه و وجدانشان را بیدار سازد، گوشه‌ای از سرنوشت آن‌ها را در سرای ابدی، به صورت محسوس و ملموس ترسیم می‌نماید و از این طریق، آن‌ها را از نتیجه اعمالشان باخبر می‌سازد. در همین راستا، آن‌ها را در محیطی وحشت‌زا و مخوف به تصویر می‌کشد که در اثر گناهی که پیش از این مرتکب شده بودند، هر لحظه خوراک عذاب به آن‌ها چشاند می‌شود.^۲ این تعبیر (چشیدن عذاب)، شکنجه کفار را به صورت عینی برایشان به تصویر کشیده است چنان‌که گویی عاقبت خود را به چشم خود می‌بیند؛ زیرا «چشیدن بالاترین درجه احساس است و از هر چیزی برای انسان محسوس‌تر و ملموس‌تر است» (عسکری، ۱۹۸۶، ص ۲۷۵).

از موارد دیگر استعاره در سوره فصلت، آوردن لفظ «عریض» به جای «کثیر و مستمر» است. آن‌جا که می‌فرماید: *وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَىٰ بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ فَذُو دُعَاءٍ عَرِيضٍ*^۳ این آیه از یک سو تصویرگر قدر ناشناسی انسان در برابر نعمت‌های پروردگار (أَعْرَضَ وَنَأَىٰ بِجَانِبِهِ) و از سوی بیانگر ضعف و ناتوانی اوست (فَذُو دُعَاءٍ عَرِيضٍ) به همین دلیل به محض روی آوردن سختی و ناگواری به او، به ناگاه رو به خدا می‌نماید و پیوسته از او درخواست یاری می‌کند. آن‌چه در این آیه، به تصویرگری ضعف انسان زیبایی خاصی بخشیده است، کلمه استعاری

۱- فصلت: ۲۷. عذابی سخت را به کافران می‌چشانیم و آن‌ها را به بدتر از آن‌چه که انجام می‌دادند، مجازات می‌کنیم.

۲- در این آیه، عذاب و شکنجه به غذایی تشبیه شده که هر وعده به کافران عرضه می‌شود.

۳- هر گاه مختصر ناراحتی به او رسد تقاضای فراوان و مستمر (برای برطرف شدن آن) دارد.

عریض به همراه ترکیب «ذُو دُعَاءٍ» است. کلمه «ذو» از اسماء خمسسه و به معنای «صاحب و ملازم» است و انسان را به گونه‌ای به تصویر می‌کشد که به محض آن‌که به سختی‌ها گرفتار می‌شود، همیشه و در همه حال دست به دعا برداشته و از خداوند - که اندکی قبل از او اعراض و دوری می‌کرد- درخواست می‌کند تا او را از سختی‌ها نجات دهد سپس جهت تأکید بر ضعف انسان صفت «عریض» را در قالب استعاره می‌آورد. این کلمه برای توصیف اشیاء و اجرام به کار می‌رود اما در این آیه برای کثرت و استمرار دعا استعاره آورده شده است.

کنایه:

کنایه در لغت به معنای پوشیده سخن گفتن و در اصطلاح علم بیان عبارت است از ذکر ملزوم و اراده لازم مشروط بر جواز اراده ملزوم (تفتازانی، ۱۴۳۰، ص ۳۹۶). همه علمای ادب بر این که کنایه از هر تصریحی رساتر و شیواتر است؛ متفقند (جرجانی، ۱۳۶۸، ص ۱۷). شاید اصلی‌ترین دلیل شیوایی و جذاب بودن کنایه آن است که می‌تواند معانی را در قالب صورت‌های عینی ارائه دهد و آن را به صورت امری ملموس و مشهود درآورد و آن را آشکارا به نمایش گذارد و این همان رمز تأثیر عمیقی است که چنین کلامی بر مخاطب دارد، در حالی که کلام صریح از اجرای چنین نقشی عاجز است (حسینی، ۱۴۱۳، ص ۷۵۴).

قرآن در بسیاری از موارد جهت بیدار کردن وجدان خفته مشرکانی که برپایی قیامت و حسابرسی به اعمال انسان‌ها را قبول نمی‌کردند؛ ضمن کنایاتی نغز و لطیف به تصویر و ترسیم گوشه‌ای از صحنه‌های قیامت می‌پردازد و می‌فرماید: *وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ * حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاؤُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ^۱* در آیه نوزدهم، عبارت «فَهُمْ يُوزَعُونَ» کنایه از کثرت جمعیت کسانی است که وارد عرصه محشر می‌شوند. پیش از آن‌که

۱. (به یادآر) روزی را که دشمنان خدا را به سوی آتش گرد آورند، پس اول و آخر آن‌ها در مکانی جمع‌آوری می‌گردند به محض آن‌که همگی به آتش رسیدند گوش‌ها و چشم‌ها و پوست بدنشان به آن‌چه که انجام می‌دادند، علیه آن‌ها شهادت می‌دهند.

به تبیین زیبایی این کنایه مصور پردازیم شایسته است نگاهی به دو واژه *يُحْشِرُ* و *يُوزَعُونَ* داشته باشیم. در کتاب‌های لغت برای واژه *حَشْر* معنی جمع کردن، طرد کردن و راندن ذکر شده (فیروزآبادی، بی تا، ج ۲، ص ۴۶۸) و برای واژه *وَزَع* معنی نگاه داشتن، متوقف کردن و مانع شدن آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۳۹۰).

خداوند توسط همین دو واژه یکی از صحنه‌های پرهیجان و هیبت انگیز قیامت را در پیش‌روی خوانندگان ترسیم نموده، از یک سو فرشتگان عذاب را می‌بینی که دشمنان خدا را به سمت آتش می‌رانند و از سوی دیگر شاهد جمعیت زیادی در پشت درهای جهنم هستی. جمعیت آن‌چنان زیاد است که گاه فرشته‌ها، به فرمان خداوند جهنمی‌ها را در جایگاه خود نگاه می‌دارند تا اول و آخر صف را در یک خط منظم نمایند و گاه آن‌ها را با شدت و خشونت به سوی جهنم می‌کشانند.^۱ ناگهان صحنه‌ای دیگر رقم می‌خورد؛ به محض ورود دشمنان خدا به جهنم، اعضای بدن خویش را می‌بینند که در مقابلشان به شهادت علیه آنان ایستاده تا هیچ راهی برای کتمان حقایق نداشته باشند.

نمونه دیگر از تصویرپردازی‌های کنایی قرآن، صحنه دعوت مردم به خداپرستی از سوی پیامبرانی است که نسبت به هدایت مردم بسیار حریص بودند، آن‌جا که می‌فرماید: *إِذْ جَاءَتْهُمْ الرُّسُلُ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ قَالُوا لَوْ شَاءَ رَبُّنَا لَأَنْزَلَ مَلَائِكَةً فَإِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ*^۲ در این آیه، آمدن پیامبران از پیش‌رو و پشت‌سر، کنایه از کثرت پیامبرانی است که برای هدایت مردم فرستاده می‌شدند و نیز می‌تواند کنایه از حرص شدید آن‌ها برای هدایت بشر باشد. زیبایی و بلاغت این کنایه در این است که از یک سو معنای مورد نظر در عبارتی موجز بیان

۱ این تعبیر از کاررفت فعل *يُحْشِرُ* به همراه *إِلَى* دریافت می‌شود.

۲. *فَصَلَّتْ*: ۱۴. هنگامی که فرستادگان از پیش‌رو و پشت سرشان به سراغشان آمدند و گفتند که جز خدا را نپرستید. آن‌ها گفتند: اگر پروردگار ما می‌خواست (که ما ایمان بیاوریم) حتماً فرشتگانی فرو می‌فرستاد پس ما به آنچه بدان ارسال شده‌اید کافریم.

داشته و از سوی دیگر، دلیل و توجیهی است بر این که قوم عاد و ثمود مستحق عذاب بودند. افزون بر این، تصویر گروهی از پیامبران را می بینیم که به شدت در تلاشند مردم قوم خود را به خداپرستی دعوت کنند از این رو پی در پی به این کار مبادرت می ورزند و پافشاری می کنند؛ زیرا آن ها را همانند شخص حریصی می بینیم که برای رسیدن به خواسته خود از هر دری وارد می شود تا به مطلوبش برسد.

قرآن در یکی دیگر از تعابیر مصور خود، در ضمن کنایه ای لطیف، حالات متکبران را چنین به نمایش گذارده و می گوید: فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ^۱ در این آیه پشت کردن مشرکان به آیات قرآن و نشنیدن آن، کنایه از عدم پذیرش دعوت حق و کبر و غرور آنان است. گویا قرآن با این تعبیر کنایی آنان را همچون کسانی به تصویر کشیده است که از شنیدن آیات قرآن وحشت دارد از این رو فرار کنان دست بر گوش خود می نهد تا چیزی از آن آیات به گوش او نرسد.

در صحنه ای دیگر، قرآن برای ترسیم حالت عذابی که خداوند در روز قیامت به کافران می چشاند از این تعبیر شگفت کنایی بهره می جوید که: «از عذابی سهمگین و بی درپی به او می چشانیم» فَلَنَنْبِئَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِمَا عَمِلُوا وَلَنَذِيقَنَّهُمْ مِّنْ عَذَابٍ غَلِيظٍ^۲ تعبیر «عذاب غلیظ» کنایه از شدت و بی درپی بودن عذاب است؛ زیرا غلظت مستلزم سختی، شدت و بی درپی بودن است به گونه ای که هیچ گاه آن عذاب از آنان برداشته نمی شود (صافی، ۱۴۱۸، ج ۱۳، ص ۱۷۲).

قرآن کریم در آیه یازدهم از این سوره نیز، برای بیان مطیع بودن آسمان و زمین و سرباز نزدن از فرمان پروردگار خویش از تعبیر کنایی استفاده می کند: ... إِنْ تَبَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا... در این آیه، تعبیر «طوعاً أو کرهاً» کنایه از محال بودن نافرمانی زمین و آسمان از امر خداوند و خضوع و

۱. فصلت: ۴. بیشتر آنان روی گردان شدند، از این رو نمی شنوند.

۲. فصلت: ۵۰. ما کافران را از اعمالی که انجام داده اند (به زودی) آگاه خواهیم کرد، و از عذابی شدید و دائمی به آنها می چشانیم.

خشوع ابدی آن‌ها در پیشگاه اوست، زیرا حرف عطف «أو» - که بیانگر تخییر و إلیزام به انتخاب یکی از موارد پیشنهاد شده است - آسمان و زمین را بسان کسانی به تصویر می‌کشد که مُخیر شده‌اند تا یکی از این دو را انتخاب کنند: آمدن به پیشگاه خداوند با میل و إرادة خود و یا آمدن با إکراه و إجبار، اما آن دو با میل و علاقه خویش نزد خداوند حاضر می‌شوند. تشخیص (انسان‌نگاری):

تشخیص عبارت است از پوشاندن لباس انسان بر اندام اشیاء و یا هر مخلوق غیر بشری و بخشیدن صفات بشری به آن‌ها (عصفور، ۱۹۹۲، ص ۲۶۸). در تعابیر مصور قرآنی، جلوه‌های زیبایی از این افاضه حیات به جمادات را می‌توان مشاهده نمود، به گونه‌ای که تمامی پدیده‌ها و مظاهر هستی را در برابر خود به صورت موجوداتی زنده می‌بینیم که همچون انسان از شعور و احساس برخوردارند، می‌گویند، می‌شنوند، مطیع و فرمانبردارند و خلاصه آن‌که شور و غوغای عجیبی از حیات در میانشان برقرار است. اینک زمین و آسمان را می‌بینی که خداوند آن دو را همچون موجودات زنده خطاب قرار می‌دهد: فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ^۱ گویی در این صحنه مولایی را می‌بینی که به غلامان خود امر می‌کند، خواه با اکراه و خواه با میل خود، به سوی من بیایید. آن‌ها پاسخ می‌دهند به میل خود آمدیم. صاحب کتاب کشف درباره این تصویرگری و فرمان به آمدن با اکراه یا میل خود می‌گوید: «غرض از این امر تصویر اثر قدرت خداوند در میان مخلوقات است» (زمخشری، ۱۹۹۵، ج ۴، ص ۱۸۴).

در توصیفی دیگر، سه صحنه پیاپی به نمایش گذاشته می‌شود تا به زیبایی هرچه تمام‌تر قدرت خداوند را در سراسر آفاق نشان دهد. زمین را آنگاه که رو به خشکی نهاده و چیزی نرویانده همچون انسانی اندوهگین می‌بینی که در اثر بی‌ثمری خاشع و فروتن شده است. طولی نمی‌کشد که پرده از صحنه دیگری برداشته می‌شود. خداوند به پاس قدرشناسی زمین و خشوع او باران را بر

۱. فصلت: ۱۱. پس به آسمان و زمین گفت: خواه با طاعت یا به اکراه بیایید. آن دو گفتند مطیعانه آمدیم.

اونازل می‌کند. به محض شروع باران، زمین لباس فاخر سرسبزی به تن می‌کند و به جنب و جوش درمی‌آید: **وَمِنْ آيَاتِهِ اَنْكَ تَرَى الْاَرْضَ خَاشِعَةً فَاِذَا اُنزِلْنَا عَلَيَّهَا الْمَاءِ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ**^۱.

باز در منظره‌ای دیگر، باطل را همچون انسانی می‌بینیم که از هر جهت در تلاش است تا بر قرآن وارد شود ولیکن راه به جایی نمی‌برد؛ زیرا آن کتابی است که از جانب خدای حکیم نازل شده است: **لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ**^۲

از موارد دیگر انسان‌نگاری در سوره فصلت، تعبیر بشارت دهند و هشدار دهنده برای قرآن است:

كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ * **بَشِيرًا وَنَذِيرًا فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ**^۳.

قرآن کریم کتابی است که پیامبر اکرم (ص) با آیات آن مردم را به بهشت بشارت می‌داد و آن‌ها را از مخالفت با دستورات خدا برحذر می‌داشت اما اسلوب تصویری در این آیه، قرآن را به شکل انسانی ترسیم نموده است که در میان مردم به سخن گفتن پرداخته و برخی از مردم را بشارت و برخی دیگر را انذار می‌دهد. بدین ترتیب، ویژگی قرآن که همان هدایتگری است در کلمات «بشیرا و نذیرا» بیشتر جلوه‌گری می‌کند چنان که گویی خود قرآن بشارت دهنده و ترساننده است.

تمثیل:

تمثیل یکی دیگر از جلوه‌های بیانی است که برای مخاطبان بسیار جذابیت داشته و در پرده‌برداری از معانی و به تصویر درآوردن حقایق در زیباترین صورت‌ها، نقشی بسزا ایفا می‌کند (عبدالطوب،

۱. فصلت: ۳۹. یکی از نشانه‌های (قدرت) او این است که تو این زمین را در حال خشکی و فروافتادگی می‌بینی، پس چون آب را بر آن فرو ریزیم بجنبد و رشد کند.

۲. فصلت: ۴۲. هیچگونه باطلی نه از پیش رو، و نه از پشت سر، به سراغ آن نمی‌آید؛ چرا که از سوی خداوند حکیم و شایسته ستایش نازل شده است.

۳. فصلت: ۳-۴. کتابی که آیاتش هر مطلبی را در جای خود بازگو کرده است، فصیح و گویا برای جمعیتی که آگاهند. قرآنی که بشارت دهنده و بیم دهنده است.

۱۹۹۵، صص ۵۴-۵۳). تمثیل در مواردی شنونده را چنان تحت تأثیر قرار می‌دهد که گمان می‌کند شخصاً در ماجرا حضور دارد و حوادث را از نزدیک مشاهده می‌کند.

قرآن نیز در بسیاری از آیات از این فن ادبی سود جسته و مطالب خود را در این قالب عرضه نموده است. تمثیل‌های قرآن مانند تابلوهایی، ماهرانه حالات مورد نظر را ترسیم کرده‌اند تا مخاطبان با مشاهده مناظر، خود قضاوت کنند (معرفت، ۱۳۷۹، ص ۳۰۸).

در آیه چهل و چهارم از سوره فصلت، خداوند کسانی را که ندای حق را نمی‌شنوند و چشمانشان نور هدایت را نمی‌بینند؛ کر و کور می‌نامد سپس در ضمن یک تمثیل این حالت آن‌ها را تشبیه می‌کند به حالت کسی از راه دور او را صدا می‌زنند به همین دلیل او نه می‌شنود و نه می‌بیند:

وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَٰئِكَ يُنَادُونَ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ^۱ وقر در لغت به معنای کری و ناشنوایی (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۲۸۹) و عمی به معنای کوری است (همان، ج ۱۵، ص ۹۵). شریف رضی درباره این آیه می‌گوید: مراد از کری و کوری مشرکان، به تصویر کشیدن دوری کردن آنان از راه حق و پشت نمودن به دعوت حق است، گویی آن‌ها در اثر از دست دادن شنوایی‌شان و روی گردان شدن دل‌هایشان از نور حق مانند کسانی هستند که آن‌ها را از راه دور صدا می‌زنند ولیکن گوش او از این صدا هیچ چیزی عائدش نمی‌شود (شریف رضی، ۱۴۰۶، ص ۲۴۶).

تجسیم (مجسم سازی):

تجسیم در اصطلاح به معنای صورت جسمانی دادن به امور معنوی و غیر مادی است. یا به عبارت دیگر، امور مجرده را به صورت مادی و محسوس و ملموس شناساندن و لباس مادی بر اندام آن‌ها پوشانیدن است. همان‌طور که می‌دانیم اسلام در اصل تنزیه ذات و صفات الهی پافشاری می‌کند ولی از آنجا که «چون‌که با کودک سر و کارت فتاد پس زبان کودکانه باید گشاد» بسیاری

۱. فصلت: ۴۴. و کسانی که ایمان نمی‌آورند. در گوششان سنگینی است و این کتاب بر آن‌ها کور و نامفهوم است. گویی آن‌ها از

راهی دور ندا داده می‌شوند.

از لطایف مجرد را قرآن با اصل تجسیم یا تجسم بخشیدن به امور مجرد تفهیم می‌کند (قطب، ۱۳۶۰، ص ۸۲).

در میان تصاویر قرآنی، می‌توان تابلوهایی را سراغ گرفت که در نهایت دقت، حالات روحی انسان‌ها را به نمایش گذاشته و پنهان‌ترین زوایای دل و روح بشر را آشکارا به تصویر کشیده و چنان در اعماق وجود بشر غور کرده که نامرئی‌ترین حرکات روح از نگاه تیزبین آن به دور نمانده است (محمدقاسمی، ۱۳۸۷، ص ۱۶).

از جمله تعابیر مصور در سوره فصلت که از طریق تجسیم ارائه شده، آیه پنجم است که می‌فرماید: وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ فَأَعْمَلْ إِنَّنَا عَامِلُونَ^۱ این آیه در صدد تبیین نگرش مشرکان به قرآن و آیین اسلام است. در همین راستا از طریق مجسم‌سازی حالات روحی مشرکان، به ترسیم موانع معنوی موجود میان آن‌ها و حضرت محمد می‌پردازد. خداوند در این آیه سه صحنه را در پیش چشمان شنونده به تصویر کشیده است. در صحنه اول، قلب‌های مشرکان را می‌بینی که به خاطر عدم ورود نور هدایت به آن، همچون جسمی به تصویر کشیده می‌شود که با روپوشهایی پوشیده شده و هیچ منفذی برای راه یافتن و رخنه کردن چیزی از خارج در آن نمانده است. سپس در تصویر دوم آنان را در حالی که به آیات قرآن گوش فرا نمی‌دادند بسان انسان‌هایی ناشنوا می‌بینی که امواج سخن حق در گوششان اثری نمی‌گذارد. سرانجام در تصویر سوم، علاقه شدید مشرکان به دوری از حضرت محمد (ص) را به گونه‌ای ترسیم می‌کند که گویا میان آن‌ها و پیامبر دیواری بلند و ضخیم حائل شده و هیچ یک دیگری را درک نمی‌کند. به این ترتیب می‌بینیم که قرآن با کمک چند لفظ ساده (أَكِنَّةً، وَقْرٌ و

۱. فصلت: ۵. و گفتند دل‌های ما از آنچه به سویش می‌خوانی در پوشش‌هاست و در گوش‌های ما سنگینی است و میان ما و تو حجابی است پس تو کار خود بکن ما نیز (علیه تو) در فعالیتیم.

حجاب) معانی ذهنی و حالات نفسانی مشرکان را در نهایت ایجاز و بلاغت به صورت صحنه‌هایی هنری به نمایش گذاشته است.

و همچنین در آیه: **أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِئَةٍ مِّن لِّقَاءِ رَبِّهِمْ^۱** با کمک حرف «فی»، حالت مشرکان را در برابر دعوت حق، به شکل مشهود مجسم نموده است. هدف از ارائه این آیه، مبالغه در به تصویر کشیدن شک و تردید مشرکان نسبت به پیامبر و سخنان آن حضرت است. از این رو حرف «فی» را که در اصل به ظرفیت دلالت دارد برای مجسم کردن تردید آنان به کار برده است. گویا مشرکان چنان در گرداب شک و تردید غوطه‌ورند که راهی برای بیرون آمدن ندارند.

از دیگر موارد تصویرگری و مجسم ساختن امور معنوی به شکل محسوس و ملموس، ترسیم حسنه و نیکی در قالب سپری است که برای در امان ماندن از تیر دشمن باید از آن استفاده کرد:

وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ...^۲ خداوند در این آیه، به پیامبر - و بلکه به همه انسان‌ها - سفارش می‌کند که برای در امان ماندن از تیر شر دشمنان از سپر نیکی استفاده کند تا بدین وسیله آن‌ها را اسیر مهربانی و خوی نیک خود سازد و چه بسا نتیجه این مهربانی و قرار دادن سپر نیکی در برابر بدی آن‌ها، از بین رفتن دشمنی و ایجاد دوستی باشد **فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ^۳** بدین ترتیب قرآن با قلم تجسم بخشیدن به امور معنوی، تابلوهای باشکوهی از مکارم اخلاقی را در پیش روی خواننده به نمایش می‌گذارد تا او نیز در برابر دشمنان خود را مسلح به سلاح اخلاق نیک سازد.

تصویرگری با به کارگیری زبان حقیقی:

یکی دیگر از شیوه‌های قرآن کریم برای ترسیم پدیده‌ها، به کارگیری کلماتی است که خیال در آن دخل و تصرفی ندارد. به عبارت دیگر گاه با تصاویری برخورد می‌کنیم که حاصل کاربرد زبان

۱. فصلت: ۵۴. آگاه باش که آنان از ملاقات پروردگارشان در شک و تردیدند.

۲. فصلت: ۳۴. هرگز نیکی و بدی یکسان نیست، بدی را با نیکی دفع کن.

۳. فصلت: ۳۴. ناگهان (می‌بینی) دشمنان سرسخت همچون دوستانی گرم و صمیمی می‌شوند.

عادی است ولیکن همان زبان عادی چنان هنرمندانه به کار گرفته شده است که گویا کلمات نقش آفرینانی هستند که بر روی صحنه به اجرای نمایش می پردازند. این تصاویر غالباً از طریق گفت و گو، تقابل صحنه ها و یا داستان پردازی ارائه شده است.

گفت و گو:

از جمله شیوه های کارآمد در به تصویر کشیدن صحنه ها و تجسم حالات انسان ها، روش گفت و گو است که این شیوه خصوصاً در نمایش صحنه های قیامت و قضاوت خداوند در دادگاه آخرت، میان مشرکان و کافران نقشی بسزا دارد. به عنوان مثال در آیه بیست و یکم از سوره فصلت، خداوند صحنه گفت و گوی مشرکان و اعضای بدنشان را به تصویر می کشد: آن جا که می فرماید: وَقَالُوا لَجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ^۱ این گفت و گو نقش بسزایی در زنده کردن تصویر قیامت در ذهن شنونده دارد، چنان که گویی شنونده با شنیدن این آیه خود را در دادگاه قیامت حاضر می بیند.

صحنه گفت و گوی کافران با خداوند نیز از همین قبیل است. در این صحنه کافران از خداوند درخواست می کنند کسی را که سبب گمراهی شان شده، به آن ها معرفی کند تا او را در زیر پاهای خود لگدمال کنند: وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا رَبَّنَا أَرِنَا الَّذِينَ أَضَلَّانَا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ نَجْعَلُهُمَا تَحْتَ أقدامِنَا لِيَكُونَا مِنَ الْأَسْفَلِينَ^۲ این گفت و گو نیز تصویر زنده و گویایی از خشم و غضب کسانی است که در دنیا توسط سردمداران دغلكار خود فریب خورده اند به همین دلیل از خداوند درخواست می کنند تا کسانی را که سبب گمراهی شان شده بودند به آن ها نشان دهد تا آن ها را در زیر پاهای خود لگدمال کنند.

۱. فصلت: ۲۱. آن ها به پوست های بدن خود گویند: چرا به زیان ما گواهی دادید؟ گویند: آن خدایی که همه چیز را به سخن درآورده است ما را به سخن واداشت و او همه شما را نخستین بار آفریده و اکنون به سوی او بازگردانده می شوید.

۲. فصلت: ۲۹. و کافران گفتند: پروردگارا آن دو گروه از جن و انسان را به ما نشان تا آن ها را در زیر قدم های خود قرار دهیم تا از ذلیلان و پست ترین ها شوند.

یکی دیگر از جلوه‌های زیبای گفت‌وگوهای قرآنی، گفت‌وگوی فرشته‌ها با مومنان است: **إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ** ﴿نَحْنُ أَوْلِيَائُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِي أَنْفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدَّعُونَ^۱ در این صحنه، گروهی از فرشته‌ها را می‌بینی که همانند پرندگانی بال فروهسته، با چهره‌ای گشاده و خندان به سوی مومنان فرود می‌آیند و مزده ورود به بهشت را به آنان می‌دهند. این گفت‌و شنود همچنان ادامه دارد که ناگهان صحنه‌ای دیگر به نمایش گذاشته می‌شود: مومنان به همراهی فرشتگان وارد باغ و بستانی سرشار از نعمت‌های ابدی می‌شوند؛ باغی که سراسر آن را آرامش فرا گرفته و در آن، چیزی که سبب نگرانی مومنان شود وجود ندارد. بی‌شک هدف قرآن از ارائه این تصویر (هم‌صحبت شدن با فرشته‌ها و ورود به بهشت) در قالبی محسوس و ملموس ترغیب انسان به پذیرش دعوت حق و گردن نهادن به فرامین الهی است.

تقابل صحنه‌های متضاد:

ویژگی طبیعی انسان طوری است که اشیاء را از راه مقایسه با نقطه مقابلشان می‌شناسد و اگر نقطه مقابل نباشد، این شناخت به آسانی برای او فراهم نمی‌شود، اگر چه در کمال ظهور باشد. (مطهری، ۱۳۶۱، ص ۲۴۱). در بسیاری از آیات قرآن، دو چهره نیک و بد، ایمان و کفر، عدالت و ظلم، و به طور کلی حق و باطل در مقابل هم معرفی و به تصویر کشیده شده‌اند تا شناخت هر دو راحت‌تر امکان‌پذیر و در عمق احساسات انسان تثبیت شود. سید قطب درباره اهمیت زیاد تقابل در تصویرگری می‌گوید: «تقابل، خود یکی از روش‌های تصویرپردازی و به سخن درآوردن واژه‌هاست و تعبیر قرآن، از این شیوه فراوان برای ترسیم صحنه‌ها بهره می‌جویند» (قطب، بی‌تا، ص ۸۰).

۱. فصلت: ۳۰ و ۳۱. کسانی که گفتند: پروردگار ما الله است سپس پایداری نمودند، فرشتگان بر آن‌ها فرود می‌آیند و (می‌گویند): هرگز ترسید و غمگین نباشید و شما را مزده باد به بهشتی که در دنیا وعده داده می‌شدید. ما سرپرستان و دوستان شما در دنیا و آخرتیم و در آن‌جا برای شما هرچه نفستان اشتها کند و هرچه طلب کنید مهیاست.

در سوره فصلت نیز، تصویر گویایی از تقابل جهنمیان و بهشتیان ارائه شده است. آن جا که می‌گوید: أَفَمَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ^۱. در این آیه شاهد دو تصویر متضاد در مقابل هم هستیم. در تصویر نخست کسی را می‌بینیم که خوار و زبون شده و در اثر کفر و عنادش همه اختیارات از او سلب شده به همین دلیل با زور و اجبار در قعر آتش جهنم پرتاب می‌شود (يُلْقَى). اما نقطه مقابل این صحنه، کسی را می‌بینی که گرمی داشته می‌شود و آسوده خاطر و با میل و رغبت به سوی بهشت می‌رود يَأْتِي آمِنًا .

و از همین قبیل است مقایسه «هدایت و ضلالت» است: قُلْ هُوَ الَّذِي آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءً وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى....^۲ در این آیه خداوند، دو صحنه متضاد را به نمایش گذاشته است؛ در صحنه نخست، قرآن را برای مؤمنان، مایه هدایت و شفابخش آنان معرفی می‌کند و در صحنه دوم، به علت عناد کافران و درافکندن سخنان لغو در قرآن^۳، این کتاب هدایتگر را سبب گمراهی آنان به حساب می‌آورد.

این چنین می‌بینیم خداوند از راه تقابل صحنه‌ها، احساسات و وجدان انسان را به کار می‌گیرد تا خودش آگاهانه، به انتخاب سرنوشتش مبادرت ورزد. بدیهی است که این روش به تصویر کشیدن مفاهیم دینی و امور معنوی مؤثرترین شیوه در هدایت انسان‌هاست.

۱. فصلت: ۴۰. آیا کسی که در آتش افکنده می‌شود بهتر است یا آن‌که در روز قیامت با حالتی امن می‌آید.

۲. فصلت: ۴۴. بگو: این برای کسانی که ایمان آورده‌اند هدایت و درمان است، و کسانی که ایمان نمی‌آورند در گوششان سنگینی است و این کتاب بر آن‌ها کور و نامفهوم است.

۳. وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ کافران گفتند به این قرآن گوش فرا ندهید و در آن سخنان بیهوده درافکنید شاید پیروز شوید.

داستان‌پردازی:

بخش قابل توجهی از کتاب آسمانی قرآن به ذکر داستان‌های گوناگونی اختصاص یافته که هر یک از این داستان‌ها، درسی زنده از مدرسه روزگار در اختیار شاگردان هستی می‌گذارد و آن‌ها را به عبرت‌آموزی از این وقایع فرا می‌خواند.

قرآن کریم در قالب داستان‌های خود از یک سو تابلوهای باشکوه و نفیسی از مکارم اخلاقی را در بدیع‌ترین و زیباترین تصاویر ترسیم نموده که مناظر دلنواز آن چشم دل هر بیننده‌ای را بی‌اختیار به خود متوجه می‌سازد و از سوی دیگر برای برحذر داشتن انسان از زشتی‌ها، تصاویری زنده از امت‌های پیشین که در چنگال هوی و هوس و آلودگی‌های اخلاقی گرفتار بوده‌اند به نمایش می‌گذارد تا دیگران آن را در پیش روی خود قرار دهند و از فروغلطیدن در همان گردابی که گذشتگان بدان گرفتار شده‌اند، مصون بمانند (محمدقاسمی، ۱۳۸۷، صص ۳۰۰ - ۲۹۹).

در آیات سیزدهم تا هفدهم از سوره فصلت، خداوند گوشه‌ای از سرگذشت قوم عاد و ثمود را برای مشرکان و کافران نقل می‌کند تا آن‌ها را از اعمال زشتشان بازدارد. قرآن در بیان سرگذشت این دو قوم از چند پرده نمایش بهره جسته و صحنه‌های گوناگونی را خلق نموده است. در صحنه اول، گروه زیادی از پیامبران را تماشا می‌کنیم که پی‌در پی بر قوم عاد و ثمود فرستاده می‌شوند تا آن‌ها را به پرستش خدای یکتا دعوت کنند. پرده‌ها در این قسمت فرو می‌افتد و دیگر خبری از پیامبران نیست تا این که به یکباره با صحنه زورگویی و تکبر قوم عاد مواجه می‌شویم به دنبال این امر، خداوند طوفانی توأم با ریگ را بر آنان می‌فرستد که زوزه کشان بر شهر و دیار آنان می‌وزد و آن‌ها را از صحنه روزگار محو می‌کند. با از بین رفتن قوم عاد به صحنه دیگری منتقل می‌شویم تا از سرگذشت قوم ثمود نیز مطلع شویم. خداوند به واسطه فرستادگانش در صدد هدایت این قوم بر می‌آید ولیکن آن‌ها کوری و ضلالت را بر بینایی و هدایت ترجیح می‌دهند از این رو خداوند صاعقه‌های آسمانی را بر ایشان فرو می‌فرستد تا آنان نیز با محو شدنشان از صحنه روزگار درس عبرتی باشند برای مردم عصرهای دیگر. بدین ترتیب، قرآن پرده به پرده از سرگذشت این دو قوم

رمزگشایی می‌کند و در هر پرده صحنه‌هایی هیجان‌انگیز را در پیش روی ما به نمایش می‌گذارد که بسیار دیدنی و عبرت‌آموز است. اینک روایت داستان به زبان قرآن: **فَإِنْ أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنْذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ ۖ إِذْ جَاءَتْهُمْ الرُّسُلُ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ قَالُوا لَوْ شَاءَ رَبُّنَا لَأَنْزَلَ مَلَائِكَةً فَإِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ ۖ فَأَمَّا عَادٌ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ ۖ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي أَيَّامٍ نَحِسَاتٍ لِنُذِيقَهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَخْزَىٰ وَهُمْ لَا يُنصَرُونَ ۖ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ فَأَخَذَتْهُمُ صَاعِقَةُ الْعَذَابِ الْهُونِ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ۱**

تصویرگری به کمک صدای کلمات:

یکی دیگر از زیبایی‌های برجسته قرآن تصویرگری به کمک الفاظ و صدای برخاسته از آنهاست؛ زیرا الفاظ قرآن چنان با معنای آن در هم تنیده است که گاه تنها یک واژه با رنگ مخصوص صوتی خود معنا را به خواننده القا می‌کنند و صورتی مطلوب از معنا را در ذهن او ایجاد می‌کند. در آیه: **فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي أَيَّامٍ نَحِسَاتٍ** کلمه «صَرْصَرًا» از چنین ویژگی برخوردار است این کلمه از ریشه صریر و به معنای بادی است که دارای صدای شدید است

۱. فصّلت: ۱۷ - ۱۳. پس اگر روی برتافتند بگو؛ شما را از صاعقه‌ای مانند صاعقه قوم عاد و ثمود بیم می‌دهم. هنگامی که فرستادگان‌شان به سراغشان آمدند و گفتند که جز خدا را نپرستید، آنها گفتند: اگر پروردگار ما می‌خواست (که ما ایمان بیاوریم) حتما فرشتگانی فرو می‌فرستاد. پس ما به آنچه شما بدان فرستاده شده‌اید، کافریم. و اما قوم عاد به ناحق در روی زمین تکبر ورزیدند و گفتند: چه کسی از ما نیرومندتر است؟ آیا ندیدند که خدایی که آنها را آفریده است از آنان نیرومندتر است؟ و آنها نشانه‌های ما را انکار می‌کردند. پس بر آنها بادی بسیار سرد و صدادار در روزهای نحسی فرو فرستادیم تا عذاب خوارکننده‌ای در دنیا به آنها بچشانیم؛ و البته عذاب آخرت خوارکننده‌تر است و هرگز آنان یاری نمی‌شوند. و اما ثمود، پس آنها را هدایت نمودیم ولی آنها کوردلی را بر هدایت ترجیح دادند، پس آنها را به کیفر گناهایی که کسب می‌کردند صاعقه عذاب ذلت‌آور فراگرفت.

(طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۱۱). گویی این واژه با صدای صفیری که از تکرار دو بار حرف «ص» ایجاد می‌کند، نمایشگر زوزه و خروش باد و طوفانی است که مأمور به نابود کردن ظالمان شده است. بدین ترتیب قرآن با استعمال یک واژه تصویرگر، صحنه‌های نزول عذاب و چگونگی هلاکت آن‌ها را توسط باد پیش روی خواننده به تصویر کشیده است چنان که گویی صدای زوزه باد را با گوش خود می‌شنود.

نتیجه:

قرآن کریم کتاب هدایت است از این رو برای رسیدن به این مهم ابزارها و روش‌های متعددی را به کار گرفته است. یکی از این ابزارها اسلوب تصویرپردازی‌های هنری و محسوس جلوه دادن مفاهیم معنوی و روحانی است تا از این طریق در دل انسان نفوذ کند و در اعماق وجود او تأثیر بگذارد زیرا تصاویر هنری که قرآن ارائه می‌دهد اغلب بر پایه حس است و انسان وقتی با امور حسی و ملموس برخورد می‌نماید بهتر و راحت‌تر آن را درک می‌کند. نکته دیگری که از مطالعه ساختار و اسلوب تصویرهای هنری قرآن به دست آوردیم این است که این صحنه‌ها و تصاویر به دو روش کلی صورت پذیرفته است: گاه در قالب صنایع ادبی از جمله استعاره، کنایه، تمثیل، تشخیص و تجسیم و گاه در قالب زبان عادی (گفت‌وگو، تقابل صحنه‌ها و داستان‌پردازی).

منابع و مأخذ

- قرآن كرلم، ترجمه آيت الله مشكينى.
- ابن منظور الإفريقى. (١٤١٤). *لسان العرب* (الطبعة الثالثة). بيروت: دار صادر.
- تفتازانى، سعدالدين. (١٤٣٠). *شرح المختصر* (الطبعة الخامسة). قم: منشورات اسماعيليان.
- جرجانى، عبدالقاهر. (١٣٤٨). *دلائل الإعجاز فى القرآن* ترجمه سيد محمد رادمنش. مشهد: آستان قدس رضوى.
- حسينى، سيد جعفر. (١٤١٣). *أساليب البيان فى القرآن*. تهران: مؤسسة الطباعة و النشر.
- زمخشرى، ابوالقاسم جارالله محمود بن عمر. (١٩٩٥). *الكشاف* تصحيح محمد عبدالسلام شاهين (الطبعة الأولى). بيروت: دارالكتب العلمية.
- شريف رضى، ابوالحسن محمد بن الحسين. (١٤٠٤). *تلخيص البيان فى مجازات القرآن* (الطبعة الأولى). بيروت: عالم الكتب.
- صافى، محمود بن عبدالرحيم. (١٤١٨). *الجدول فى اعراب القرآن* (الطبعة الرابعة). دمشق - بيروت: دار الرشيد - مؤسسة الإيمان.
- طبرسى، فضل بن حسن. (١٣٧٢). *مجمع البيان فى تفسير القرآن*، تحقيق: محمد جواد بلاغى، (الطبعة الثالثة). طهران، منشورات ناصر خسرو.
- عبدالتواب، صلاح الدين. (١٩٩٥). *الصورة الأدبية فى القرآن الكريم*. بيروت: مكتبة اللبنا ن اشرون.
- عسكرى، ابوهلال. (١٩٧١). *الصناعتين*. قاهره: مطبعة عيسى الحلبي و شركاء.
- عسكرى، ابوهلال. (١٩٨٤). *كتاب الصناعتين الكتابة و الشعر*، تحقيق على محمد البجاوى و محمد ابوالفضل ابراهيم. بيروت: المكتبة العصرية.
- عصفور، جابر. (١٩٩٢). *الصورة الفنية فى التراث النقدى و البلاغى عند العرب*. بيروت: المركز الثقافى العربى.
- غريب، روز. (١٩٧١). *تمهيد فى نقد الحديث*. بيروت: دارالمكشوف.

- فتوحی رودمعجنی، محمود. (۱۳۸۹). *بلاغت تصویر (چاپ دوم)*. تهران: انتشارات سخن.
- فیروزآبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب. (بی تا). *بصائر ذوی التمییز فی لطائف کتاب العزیز*. بیروت: المكتبة العلمية.
- قطب، سید. (۱۳۶۰). *آفرینش هنری در قرآن*، ترجمه دکتر محمد مهدی فولادوند (چاپ دوم). تهران: بنیاد قرآن.
- قطب، سید. (بی تا). *التصویر الفنی فی القرآن*. مصر: دارالشروق.
- محمدقاسمی، حمید. (۱۳۸۷). *جلوه‌هایی از هنر تصویرآفرینی در قرآن*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۱). *بیست گفتار (چاپ هشتم)*. قم: انتشارات صدرا.
- معرفت، محمدهادی. (۱۳۷۹). *علوم قرآنی*. تهران: انتشارات سمت.
- معرفت، محمدهادی. (۱۴۱۴). *التمهید فی علوم القرآن*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

فصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش های ادبی - قرآنی»

سال اول / شماره دوم / تابستان ۱۳۹۲

جلوه‌های بینامتنی قرآن کریم در شعر قیصر امین پور

رضا کیانی^۱، جهانگیر امیری^۲ و فاروق نعمتی^۳

چکیده

درهم تنیدگی متون، حاصل رویکرد زبان‌شناختی به ادبیات و نقد متن محور است. قیصر امین-پور شاعر متعهد و نام‌آشنای ایران به اشکال گوناگون، تحت تأثیر قرآن کریم قرار گرفته است. این تأثیرپذیری گاه از مضمون و محتوا، و گاه در الفاظ و فنون بیانی قرآن، صورت پذیرفته است. در شعر امین‌پور انواع گوناگون اقتباس از جمله: تلمیح، تحلیل، اثرپذیری واژگانی، اثرپذیری گزاره‌ای و... ملاحظه می‌شود. علاوه بر گونه‌های مختلف اقتباس، آرایه‌ی ابهام تناسب با تأثیرپذیری از آموزه‌های قرآنی، در شعر این شاعر حضوری چشمگیر دارد. قیصر از این آرایه‌ها بیشتر به منظور بیان رساتر دردها و رنج‌های انسان معاصر که از معنویات دور گشته، استفاده نموده است. اثرپذیری امین‌پور از قرآن کریم با چنان ظرافتی همراه است که پی بردن به اصل و ریشه‌ی سروده‌هایش اغلب کاری دشوار بوده، و نیازمند دقت و تأمل فراوان می‌باشد. پژوهش حاضر، تلاشی است در جهت واکاوی شیوه‌های اثرپذیری قیصر امین‌پور که در مباحث زبان‌شناسی نوین از آن به عنوان «بینامتنی» یا «تناس» یاد می‌شود.

کلیدواژگان: بینامتنی قرآن کریم، قیصر امین‌پور، ابهام، تلمیح، اثرپذیری واژگانی، اثرپذیری گزاره‌ای.

** تاریخ دریافت: ۹۲/۰۵/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۶/۱۸

۱. نویسنده مسئول: دانشجوی دکترای زبان و ادبیات عربی، دانشگاه رازی rkiany@yahoo.com

۲. دانشیار، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه رازی z_gangineh@yahoo.com

۳. استادیار، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه پیام نور farough.nemati@gmail.com

۱- مقدمه

«قرآن مجید کتاب دینی ماست، معانی و مفاهیم آن در طول چهارده قرن از جهات مختلف در حیات فردی و اجتماعی ما تأثیر پنهان و آشکار نهاده است. چنان که امروزه نمی‌توان جنبه‌ای از جنبه‌های گوناگون زندگی مسلمانان را یاد کرد که قرآن کریم و معانی والای آن به نحوی مستقیم یا غیر مستقیم، در آن تأثیری نگذاشته باشد.» (حلبی، ۱۳۷۴ هـ.ش: ۱۱) از سوی دیگر، شعر آینه‌ای است که می‌توان افکار، احساسات، بینش‌ها و اعتقادات شاعر را در آن به نظاره نشست. بر این اساس، کاملاً طبیعی است که افکار مذهبی و باورهای دینی و گرایش‌های ایمانی شاعر در شعرش جلوه نماید، و به همین دلیل است که در شعر شاعران مسلمان، مسائل مذهبی به وفور یافت می‌شود. و از آن جا که سرچشمه‌ی مذهبی مسلمین، قرآن کریم است، پس عجب نخواهد بود که جلوه‌هایی از این کتاب آسمانی در اشعار شاعران مسلمان، پرتو افشانی نماید.

بنابراین، اگر به شعر و ادب فارسی، با دقت و تأمل بنگریم، روشن می‌شود که "جان مایه و جوهر آن، از دین مبین اسلام نشأت گرفته، و اندیشه‌های شعرا و ادبای این قلمرو پهناور از آموزه‌ها و تعالیم ناب اسلامی، احادیث نبوی و ائمه اطهار و در رأس همه‌ی آنها، قرآن کریم، سرچشمه گرفته است." (خواججه اف، ۱۳۸۶ هـ.ش: ۴۲) با نگاهی به سروده‌های اغلب شاعران ایرانی، می‌توان از آنها به عنوان یکی از بارزترین مصادیق تأثیرپذیری از قرآن یاد نمود. بسیاری از ابیات این شاعران را ((اشاره))، ((تلمیح))، ((اقتباس))، ((تضمین))، ((تحلیل آیات))، ((قصص)) و ((تمثیل)) - های گوناگون این کتاب مبین تشکیل داده است. بر این اساس، اگر کسی ادعا کند که می‌توان اشعار شاعرانی را که از کلام خدا متأثر گردیده‌اند، بدون فهم قرآن و تفسیر آن به درستی دریافت، باید در صحت ادعای او تردید کرد.

در این میان، قیصر امین‌پور شاعر متعهد معاصر، با نگرشی به شیوه‌ی عرفا و با بارقه‌هایی از مضامین قرآنی، زوایای درونی ذهن و چشم اندازهای بیرونی جهان را در اشعار خود به خوبی نمایانده است. امین‌پور که در بستر آموزه‌های اسلامی به شعر و ادب فارسی روی آورده، غالب

اشعارش را تحتِ تعالیمِ ارزشمند قرآن سروده است. روابط بینامتنی قرآن با اشعار امین پور، به گونه‌ی زیبا و مبتکرانه رخ داده است تا آنجا که این روابط بینامتنی با قرآن، از ویژگی‌های برجسته‌ی شعری او به شمار می‌رود.

۲- پیشینه‌ی تحقیق

براساس اطلاعات موجود، تاکنون، پژوهشی مستقل و اختصاصی، درباره‌ی تأثیر پذیری اشعار قیصر امین پور از قرآن کریم صورت نگرفته است و این بحث، به عنوان یک بحث فرعی و غیر مستقل، و تنها در لابه لای دیگر موضوعات، مورد اشارت واقع شده است. ضرورت این تحقیق، نیازِ پرداختن به مضامین میان رشته‌ای و بینامتنی است که امروزه در مباحث ادبی، فراوان احساس می‌شود. براین اساس، امید است که مقاله‌ی حاضر بتواند راه را برای پژوهش‌های کامل‌تری درمورد این شاعر ارزنده هموار نماید.

۳- بینامتنی (= تناسّ) و انواع آن

"نظریه پردازان امروزی، متن‌ها را، خواه ادبی و خواه غیر ادبی، فاقد هر نوع معنای مستقل می‌دانند. آنان معتقدند که این متن‌ها در شبکه‌ای از روابط فرو می‌غلتنند که کشف کردن یک متن و کشف معنا یا معانی آن، درگرو ردیابی کردن روابط بینامتنی است". (آلن، ۱۳۸۰ هـ.ش: ۱۱)

بنابر نظریه‌ای که "ژولیا کریستوا" در سال ۱۹۶۹م و "رولان بارت" در سال ۱۹۷۳م درباره‌ی بینامتنی ارائه می‌دهند، ((هر متن ادبی، تنها با توجه به متونی قابل درک است که قبل از آن وجود داشته و بر آن تأثیر گذاشته‌اند)) (شاهین، ۱۳۸۲ هـ.ش: ۶)، بنابراین، به مددِ بینامتنی، می‌توان ارتباط موجود میان گفته‌های گوناگون ادبی را آشکار ساخت، زیرا هیچ گفته‌ای نمی‌تواند بی-ارتباط با گفته‌های دیگر باشد.

بینامتنیت که معادل آن در زبان عربی، تناسّ است، نوعی نگرش به متن است که باعث معنا دهی جدید به یک متن می‌شود. این اصطلاح که "در اواخر دهه‌ی شصتِ قرنِ بیستم میلادی، توسط

ژولیا کریستوا، ناقد فرانسوی بلغاری الاصل، ارائه گردید، به شدت مورد توجه ناقدان قرار گرفت".
(زعبی، ۱۹۸۹م: ۵۶)

بینامتنی یا تناصّ قرآنی در اشعار شاعران مختلف، می‌تواند از طریق اقتباس، تضمین، تلمیح و... در تار و پود متن شعری به گونه‌ای تنیده شود که یک متن یک دست و منسجم پدید آورد که تفکیک متن غایب (= قرآن) از متن حاضر (= شعر) بسیار سخت قابل شناسایی باشد. (همان: ۵۸)

به طور کلی، مهمترین محورهای بینامتنی شاعران در رابطه با قرآن کریم عبارتست از:

۳-۱- نفی جزئی یا اجترار: "در این نوع از روابط بینامتنی، مؤلف جزئی از متن غائب را در متن خود می‌آورد، و متن حاضر، ادامه‌ی همان متن غائب است، و کمتر ابتکار یا نوآوری در آن وجود دارد". (عزام، ۲۰۰۵م: ۱۱۶) از این رو، متن برگرفته از متن غایب، می‌تواند یک جمله و یا یک عبارت و یا یک کلمه باشد، و واضح است که این روابط، شکل سطحی و آسانی از روابط بینامتنی به شمار می‌رود.

۳-۲- نفی متوازی یا امتصاص: "بدین صورت که ارتباط بسیار تنگاتنگی بین متن غایب (= قرآن) و متن حاضر (= شعر) به وجود آید، و بینامتنی در غالب موارد، آگاهانه و با کمترین تغییر در معانی و الفاظ انجام می‌گیرد. به عبارت دیگر، در نفی متوازی، شاعر یک عبارت قرآنی را با همان ساختار، بدون هیچ گونه تغییر و دگرگونی، یا با اندک تغییری که در تنگنای وزن یا قافیه از آن گریزی نیست، در سخن خود جای می‌دهد". (زعبی، ۱۹۸۹م: ۵۶) در واقع، "در نفی متوازی یا امتصاص، شاعر نوعی سازش میان متن پنهان و حاضر ایجاد می‌نماید و از معنای متن پنهان دفاع می‌کند". (میرزایی و واحدی، ۱۳۸۸هـ-ش: ۳۰۶)

۳-۳- نفی کلی یا حوار: "این نوع از روابط، بالاترین درجه‌ی بینامتنی است و به خوانشی عمیق و آگاهانه نیاز دارد که متن پنهان را به زیرکی درک کند؛ زیرا شاعر یا نویسنده در این نوع از روابط، متن پنهان را بازآفرینی کامل می‌کند، به گونه‌ای که در خلاف معنای متن پنهان به کار می‌برد و

معمولاً این امر ناخودآگاه روی می‌دهد". (وعدالله، ۲۰۰۵م: ۳۷) "شاعر یا نویسنده، مقطعی از متن غائب را در متن خود می‌آورد در حالی که معنای متن تغییر یافته است؛ زیرا هیچ نوع سازشی میان متن پنهان و حاضر وجود ندارد. به همین دلیل، عالی‌ترین نوع بینامتنی به حساب می‌آید". (میرزایی و واحدی، ۱۳۸۸هـ: ۳۰۷)

براین اساس، می‌توان چنین گفت که: بینامتنی مبتنی بر این اندیشه است که یک متن، بسته، مستقل و خودبسنده نیست بلکه پیوندی دو سویه و تنگاتنگ با سایر متون و به خصوص قرآن دارد.

۴- نگاهی به زندگی و شعر قیصر امین پور

"قیصر امین پور در اردیبهشت ماه سال ۱۳۳۸هـ ش در بخش ((گتوند)) از توابع شهرستان ((دزفول)) به دنیا آمد. وی تحصیلات دوران ابتدایی و متوسطه خود را در زادگاهش ((گتوند)) و ((دزفول)) به پایان رساند و سپس برای ادامه‌ی تحصیل به تهران آمد و تحصیلات دانشگاهی خود را تا مرحله‌ی دکترا، در رشته‌ی زبان و ادبیات فارسی از دانشگاه تهران ادامه داد". (إبراهیم سلیم، ۲۰۰۹م: ۳)

"قیصر فعالیت‌های هنری خود را در حوزه‌ی اندیشه و هنر اسلامی از سال ۱۳۵۸هـ ش آغاز کرد و در سال ۱۳۶۷هـ ش سردبیر مجله‌ی سروش نوجوان شد و از همین سال به بعد در دانشگاه الزهراء و دانشگاه تهران به تدریس مشغول شد. قیصر در سال ۱۳۸۲هـ ش نیز به عنوان عضو فرهنگستان ادب و زبان فارسی انتخاب شد. وی سرانجام در آبان ماه سال ۱۳۸۶هـ ش بر اثر بیماری قلبی در گذشت". (همان: ۴)

امین پور شاعری مذهبی و انقلابی است؛ اما اندیشه‌ی خویش را شعارگونه و کلیشه‌ای فریاد نمی‌کشد. او با تسلط و آگاهی بر جریان‌ها و حوادث کهن و معاصر و آشنایی عمیق به کتاب خدا، اعتقادات و اندیشه‌های مذهبی خویش را به کمک آیات این کتاب آسمانی، چنان در تار و پود شعرش می‌نشانند که هرگز تصنعی و ملال‌آور به نظر نمی‌رسد. شعر امین پور در عین اعتقادی بودن، بسیار شیوا و رساست و در حدّ شعار باقی نمی‌ماند؛ به عبارت دیگر، شعر او آینه‌ی اعتقادات و

اندیشه‌های مذهبی اوست؛ اما هرگز به سطح شعار یا شعرهای تعلیمی سُست عنصر، فرو نمی‌غلند. امین‌پور به خوبی می‌داند چگونه از تخیل، صور خیال، آرایه‌ها و صنایع ادبی بهره گیرد که شعرش در وهله‌ی نخست «شعر» (در معنای ناب آن) باشد، و در وهله‌ی بعد با الگو پذیری از کلام خدا، بار پیامهای اخلاقی، اجتماعی و مذهبی را به دوش کشد.

"امین‌پور در اشعارش بسیار بی‌تکلف با قضا یا برخورد کرده، و کوشیده است تا آنجایی که می‌تواند، پیش فرض‌های سیاسی را بر کلام خویش تحمیل نکند". (کاظمی، ۱۳۸۱ هـ.ش: ۸) هنر شعر او در آن است که پیش از آنکه تخیل شنونده را مورد خطاب قرار دهد، آگاهی وی را نشانه می‌گیرد. به عبارت دیگر، "هنر قیصر به عنوان یک شاعر، بیشتر حول زبان و تناسب‌های زبانی می‌چرخد نه تخیل و تصویرگری. در شعرهای نو، امین‌پور را با نگاهی به شدت شاعرانه می‌بینیم که چشمش به روی هرچه می‌لغزد، آن را به شعری تازه و جذاب، بدل می‌کند". (همان: ۱۰-)

(۹)

در مورد ارزش شعر قیصر، همین بس که ناقد برجسته‌ی معاصر، دکتر شفیعی کدکنی می‌گوید: «قیصر همین جایی که هستی، باش که شعر همین است که تو می‌گویی» (کدکنی، ۱۳۸۱ هـ.ش: ۷۳) از قیصر امین‌پور چندین دیوان شعری برجای مانده است که عبارتند از:

- | | |
|--------------------|---------------------------|
| ۱- تنفس صبح | ۵- گل‌ها همه آفتابگردانند |
| ۲- در کوچه‌ی آفتاب | ۶- مثل چشمه، مثل رود |
| ۳- ظهر روز دهم | ۷- به قول پرستو |
| ۴- آینه‌های ناگهان | ۸- دستور زبان عشق |

۵- تأثیر قرآن کریم بر شعر و اندیشه‌ی قیصر امین‌پور

"هر قدر آشنایی ما با گذشته بیشتر باشد، این نکته بر ما بیشتر روشن می‌شود که تقریباً هیچ موضوع و تصویری نیست که بدیع و بی سابقه باشد. چه بسا افرادی که شاعری را در ابداع مضامین و تصاویر جدید، بی‌همتا می‌دانند؛ اما برای اهل فن روشن است که آن مضامین و

تصاویر هم قبلاً گفته شده است. لذا مسأله در تصویر و موضوع نیست، در زبان است؛ یعنی عمده‌ی نوآوری و ابداع، در طرز بیان و استعمال زبان است". (نک: شمیسا، ۱۳۷۸ هـ.ش: ۱۵۳)

شاعران برای انتقال مفاهیم انسانی، قومی، اخلاقی و وطنی، از منابع الهامی متعددی بهره می‌برند. میراث دینی و بالاخص قرآن کریم یکی از مهمترین منابع الهام شعرا به شمار می‌رود. این خصیصه در شعر بیشتر شاعران معاصر ایرانی و به خصوص شعر قیصر امین پور به خوبی نمایان است. هوشیاری و دقت نظر امین پور از وی شاعری مضمون یاب و نکته پرداز ساخته است. شعر برای قیصر هم یک هنر است، و هم ابزاری است برای بیان افکار و اندیشه‌های شاعرانه‌اش. پرورش یافتن امین پور در یک خانواده‌ی اصیل مذهبی و اشتیاقی وصف ناپذیر وی به کتاب آسمانی، موجب شده خوانندگان شعرش، تأثیر کلام دلنشین الهی بر شعر و سخن وی را احساس نمایند. نگاهی کلی به سروده‌های امین پور، به خوبی نشان می‌دهد که او به خوبی به بن‌مایه‌های فرهنگ مردمی و دردهای آنان نفوذ کرده است، و با تأثیر پذیری از مضامین خاص قرآنی، از یک سوی به شعر خویش صبغه‌ای قرآنی ببخشد، و از دیگر سوی، با طرح آرزوها و رنج‌های مردم، به شعرش رویکردی مردم‌گرایانه بدهد.

در بررسی شیوه‌های اثرپذیری قیصر امین پور از قرآن، می‌توان به اشکال مختلف و متنوعی، بهره‌گیری این شاعر خوش قریحه را از این کتاب آسمانی مشاهده نمود که در ادامه به مهمترین شیوه‌های این تأثیر پذیری، اشاره می‌گردد:

۱-۵- اثرپذیری به شیوه‌ی ایهام

ایهام مصدر باب افعال به معنی در وهم افکندن است، و در اصطلاح بدیع کلمه یا تعبیری است که در کلام حداقل در دو معنی به کار رفته باشد. (شمیسا، ۱۳۸۶: ۱۰۱)

پس زمینه‌های قرآنی شعر قیصر امین پور، گاهی به آسانی به چشم نمی‌آید و این پس زمینه‌ها در بسیاری از موارد، در لابه لای ایهام‌های زیبا و دلنشین پنهان گشته‌اند که البته این خود حکایت از تبحر شاعر در استفاده‌ی هنرمندانه از آرایه‌ی ایهام دارد. به عنوان

مثال، آن‌گاه که شاعر دردها و رنج های هموعانش را در عرصه‌ی حیات احساس می‌نماید، با ابراز حسرت عمیق خویش از این جریان، کلام خدا را به گونه‌ای تازه و متفاوت با دیگر شاعران، دستمایه‌ی تشبیهی دلنشین و هنرمندانه قرار داده است:

الفبای درد از لبم می‌تراود

نه شبنم که خون از لبم می‌تراود

سه حرف است مضمون سی پاره‌ی دل

الف، لام، میم از لبم می‌تراود

(دیوان گلها همه آفتابگردانند: ۱۰۴)

آن گونه که می‌بینیم، در اینجا حروف رمزی (الف، لام، میم) می‌تواند به دو گونه‌ی متفاوت تأویل و تفسیر گردد:

۱- حروف مقطعه‌ی (الف، لام، میم) که در آغاز سوره‌ی بقره آمده است. (۱)

۲- مجموع این حروف، کلمه‌ی (آلم) به معنای درد را تشکیل داده است.

افزون بر این، اصطلاح (سی پاره) می‌تواند به معنای سی جزء قرآن در نظر گرفته شود که در این صورت با حروف مقطعه‌ی قرآن؛ یعنی الف، لام، میم تناسب دارد. و یا این‌که (سی پاره) می‌تواند به معنای دل سی پاره شده شاعر بر اثر غم و درد تفسیر گردد، که در این صورت با تأویل دوم؛ یعنی (آلم) سازگار است. (۲)

شاعر باز هم در جای دیگر به شیوه‌ی ابهام، این‌گونه از قرآن کریم بهره می‌گیرد:

ای حُسنِ یوسف، دکمه‌ی پیراهن تو دل می‌شکفتد، گُل به گُل از دامن تو

(دیوان دستور زبان عشق: ۳۰)

در این بیت (حُسنِ یوسف) می‌تواند در دو معنا به کار رود:

۱- صورت زیبای حضرت یوسف (ع)

۲- گلی زیبا و خوشبو

کلمه‌ی (پیراهن) در معنای بیرونی و تلمیحی اشاره به پیراهنی دارد که در داستان حضرت یوسف (ع) موجب بینا شدن حضرت یعقوب (ع) گردید و با کلمه (یوسف) تناسب دارد. افزون بر این، واژه‌ی (گُل) با حُسنِ یوسف که نوعی گُل است، تناسب دارد. (۱)

۵-۲- اثرپذیری تلمیحی:

تلمیح در لغت به معنای به‌گوشه‌ی چشم نگریستن است، و در اصطلاح فن بدیع، آن است که شاعر در ضمن کلام، به داستان یا مَثَل یا آیه و حدیث یا حادثه‌ای که مشهور باشد، اشاره کند. تلمیح از صنایع معنوی بدیع است و از طریق ایجاد تداعی، تاثیر شعر را دو چندان می‌کند. در واقع ژرفا بخشیدن به اثر و به دست آوردن متنی موجز از طریق تلمیح میسر می‌شود. این آرایه آن گونه است که "سخنور به یاری آن می‌تواند بافت معنایی سروده را ژرفا ببخشد و دریایی از اندیشه‌ها را در کوزه‌ای تنگ از واژگان فرو ریزد. (کزازی، ۱۳۷۳هـ.ش: ۱۱۰)

در شیوه‌ی تلمیح، شاعر سخن خویش را بر پایه‌ی نکته‌ای قرآنی بنا می‌نهد؛ اما به عمد آن را با نشانه یا اشاره‌هایی همراه می‌سازد که خواننده شعر را به آن چه خود بدان نظر داشته است، راه نماید. (راستگو، ۱۳۷۶هـ.ش: ۵۲)

در بررسی سروده‌های قیصر امین‌پور به نمونه‌های بسیاری از این نوع اثرپذیری برخورد می‌نماییم که در اینجا و در نگاهی کوتاه، تلمیحات قرآنی را در آثار وی می‌کاویم:

۵-۲-۱- داستان حضرت یوسف (ع)

گاه داستان‌های مألوف قرآنی را در شعر قیصر امین‌پور به شیوه‌ای متفاوت از دیگر شاعران بازخوانی می‌کنیم، و این خاصیت ذهن خلاق و نوآور شاعر است. از داستان‌های قرآنی، ظاهراً داستان حضرت یوسف (ع) بیش از سایر داستان‌ها برای امین‌پور الهام بخش بوده است، زیرا بسامد تلمیح به این داستان در اشعار وی نسبت به سایر داستان‌ها

بیشتر است. شعر «روایت رؤیا» قیصر در واقع بازخوانی داستان زندگی حضرت یوسف (ع)، و در خدمت اندیشه‌های روزمره‌ی خود شاعر است. شاعر با نگاهی حسرت بار به سرنوشت یوسف (ع) در این داستان، به حوادث ناگوار زندگی روزمره گریز می‌زند، و به انتقاد از کسانی می‌پردازد که با تنگ نظری به زندگی دیگران، حسادت می‌ورزند: فرزندانم! / رؤیای روشنت را / دیگر برای هیچ کسی بازگو مکن! / حتی برادران عزیزت / می‌ترسم / شاید دوباره دست بیندازد / خواب تو را / در چاه

(دیوان دستور زبان عشق: ۱۲)

چنان که پیداست، آیه ۵ سوره مبارکه یوسف *يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا ... (۳) الهام بخش شاعر در سروده فوق بوده است.*

در قاموس واژگانی شعر امین‌پور، غربت واژه‌ای است بسیار تلخ که همواره خاطر شاعر را می‌آزارد، تا جایی که شاعر درد فراق انسان معاصر و فاصله گرفتنش را از معنویات، با غم و حسرت یعقوب (ع) از دوری یوسف (ع) پیوند می‌زند:

این بوی غربت است / که می‌آید / شاید / بوی غریب پیرهنی پاره / در باد / نه! / این بوی زخم گرگ نباید باشد / من بوی بی پناهی را از دور می‌شناسم

(آیین‌های ناگهان: ۱۲۸)

چنان‌که دیده می‌شود، واژه‌های گرگ، پیراهن، بو، غربت و... ماجرای حضرت یوسف (ع) و برادرانش را در ذهن تداعی می‌کند. شاعر در سروده‌ی فوق، انسان معاصر را قربانی مکر و فریب روزگار جفا پیشه دانسته، و غربت و بی پناهی چاه ظلمانی دنیا را سرنوشت محتوم انسان، قلمداد نموده است.

امین‌پور با اشاره به ناملایماتی که در زندگی خاطر او را مکدر می‌سازد، رنجش خود را از زمانه مردم با تمام آنچه که در گذشته، خاطر حضرت یوسف (ع) را آزرده است، پیوند می‌دهد؛ اما آن

چه بر حسرت شاعر افزوده، این است که وی از حضرت یوسف (ع) تنها رنج‌ها و مشکلاتش را به ارمغان برده است، بدون آن که از کمالات و محاسن او بهره مند باشد:

از بد بتر اگر هست / این است / این که باشی / در چاه نابردار، تنها / زندانی زلیخا / چوب حراج
خورده بازار برده‌ها / البته بی که یوسف باشی!

(دستور زبان عشق: ۲۴)

این برداشت شاعر از خویش و به شکل عام از انسان امروزی؛ او را آن چنان افسرده و ناامید ساخته که پیراهن خود را برخلاف پیراهن یوسف (ع) بی خاصیت و بی ارزش معرفی نموده است:

بهتر است درز بگیری / این پاره پوره پیرهن / بی بو و خاصیت را / که چشم هیچ چشم به راهی
را / روشن نمی کند

(دستور زبان عشق: ۲۴)

در این سروده، مُراد شاعر از بی خاصیت بودن پیراهن، از دست رفتن ارزش و کرامت و جایگاه والای انسانیت است که خداوند به آدمی بخشیده است؛ اما در اثر فرو رفتن در مادیت آن را از دست داده است، و طبیعی است که چنین انسانی نمی تواند که چشمی را روشن نماید.

۲-۲-۵- داستان حضرت آدم (ع)

داستان حضرت آدم (ع) و ماجرای هبوط او نیز از جمله تلمیحاتی است که در اشعار قیصر امین پور به آن اشارات فراوان رفته است. بهره‌گیری قیصر از این داستان در قالب اندیشه و تفکر روزمره زندگی شخصی، به آن جلوه و تصویری تازه و متفاوت بخشیده است. شاعر با اشاره به چگونگی راه یافتن ناگهانی عشق در دل خویش از طریق دیده و نگاه، و لغزش دل، و سختی‌ها و مرارت-هایی که در این وادی بر او رفته است، سرنوشت تلخ خویشتن را با طرد شدن حضرت آدم (ع) و سرنوشت او پیوند می زند:

سر به زیرو ساکت و بی دست و پا می رفت دل

یک نظر روی تو را دیدو حواسش پرت شد

بر زمین افتاد چون اشکی ز چشم آسمان

ناگهان این اتفاق افتاد: زوجی فرد شد!

بعدهم تبعید و زندان ابد شد در کویر

عین مجنون از پی لیلی بیابانگرد شد

کودک دل شیطنت کرده است یک دم در ازل

تا ابد از دامن پر مهر مادر طرد شد

(دستور زبان عشق: ۵۰)

شاعر در این سروده، به تأثیر از آیه ۳۵ سوره بقره: *وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ* (۴) با بیان ماجرای طرد شدن آدم و حوا از بهشت و فریفته شدن آن دو توسط شیطان و خوردن از میوه ممنوعه، و در نتیجه رانده شدن از درگاه خدا، به سرنوشت انسان امروزی به عنوان فرزندان و بازماندگان آدم و حوا اشاره می‌کند، و از انسان‌ها به عنوان تبعید شدگان در کویر دنیا، و نیز کودکان بازیگوشی که از دامن پرمهر و محبت مادر، محروم گشته‌اند، نام می‌برد.

در ادامه شاعر، با تلمیح به داستان حضرت آدم (ع)، و مقایسه سرنوشت انسان معاصر با وی، دلیل هبوط انسان امروزی را برخلاف آدم (ع) نه یک لحظه غفلت، بلکه «دانایی» می‌داند؛ گویی شاعر معتقد است دانایی همواره سبب حرمان انسان می‌شود:

کاش از روز ازل هیچ نمی‌دانستم که هبوط ابدم از پی دانستن بود

(دیوان گلها همه آفتابگردانند: ۱۳۷)

داستان حضرت ابراهیم و توطئه آتش زدن وی، دست مایه‌ی تشبیهی است زیبا که قیصر را بر آن می‌دارد تا در گیرودار جنگ تحمیلی عراق علیه ایران، دشمنان کینه‌توزِ وطن‌خویش را با نمرودیان مقایسه نماید:

نمرودیان همیشه به کارند/ تا هیمه‌ای به حیطة آتش بیاورند/ اما/ ما را از آزمایش آتش هراس نیست/ ما بارش همیشه باران کینه‌را/ با چترهای ساده عریانی/ احساس کرده ایم

(مجموعه کامل اشعار: ۳۷۴)

آن گونه که از سروده‌ی فوق برمی‌آید، کینه‌توزی دشمنان یعنی در اثنای جنگ تحمیلی و فرصت‌طلبی آنان برای ضربه زدن به مردم ایران، دستمایه‌ی تشبیهی است زیبا و دلنشین که ذهن خلاق شاعر را به مدد از آموزه‌های قرآنی سوق داده است.

۴-۲-۵- داستان حضرت اسماعیل (ع)

امین پور با سرزنش خویش و انتقاد از کسانی که پس از شهیدان، دین آنها را به خوبی ادا نکرده‌اند و عمر را به بیهودگی به سر برده‌اند، به ماجرای حضرت اسماعیل (ع) و قربانی شدن او به امر خدا گریز می‌زند، و این داستان قرآنی را در خدمت اندیشه‌های روزمره درمی‌آورد:

عمری بجز بیهوده بودن سر نکردیم	تقویم‌ها گفتند و ما باور نکردیم
در خاک شد صد غنچه در فصل شکفتن	ما نیز جز خاکستری بر سر نکردیم
حتّی خیال نای اسماعیل خود را	همسایه با تصویری از خنجر نکردیم

(مجموعه کامل اشعار: ۳۹۲)

آن گونه که پیداست، داستان متعارف و آشنای حضرت اسماعیل (ع) در قرآن کریم، الهام بخش شاعر در سرایش سروده‌ی فوق بوده است.

۵-۲-۵- داستان معجزه حضرت موسی (ع)

در قصیده ((تجسس)) که به یاد آیت الله طالقانی سروده شده است، ارزش هایی چون شهادت، شهامت، طهارت و تواضع مورد ستایش قرار گرفته است، و شاعر در پایان با تلمیح به یکی از معجزات حضرت موسی (ع) به تأثیر آیه ۲۲ سوره طه *وَاضْمُمْ يَدَكَ إِلَىٰ جَنَاحِكَ تَخْرُجَ بَيْضًا مِّنْ غَيْرِ سُوءٍ آيَةٍ أُخْرَىٰ* (۵) چنین می سراید:

از چشم هر شهید / یک قطره اشک شوق بگیرد / فواره ای ز نور بکارید / قلبی از آینه، دلی از دریا / و گردنی بلند / از آبخار پاک تواضع / از آستین روشن موسی / دستی به رسم وام بگیرد

(مجموعه کامل اشعار: ۳۷۸)

۳-۵- اثرپذیری واژگانی

در این شیوه اثرپذیری، شاعر در به کارگیری پاره‌ای از واژه‌ها و ترکیب‌ها، وامدار قرآن است؛ یعنی واژه‌ها و ترکیب‌هایی را در شعر خویش می‌آورد که ریشه‌ی قرآنی دارند، به گونه‌ای که اگر قرآن نبود، زبان و ادب نیز از آن واژه‌ها بی‌بهره بود. مثلاً به کار بردن ترکیب‌هایی چون (کراماً کاتبین، ید بیضاء، عروة الوثقی و...) و بسیاری از اسم‌های خاص قرآن مانند (آدم، حوا، ابراهیم، جالوت قایل، و...) از آن جمله اند.

راستگو، ۱۳۷۶: ۱۵)

اثر پذیری امین‌پور از واژگان و ترکیب‌های خاص قرآنی بسیار است که در اینجا به دو مورد اشاره می‌شود:

لبخند تو خلاصه خوبی هاست / لختی بخند، خنده گل زیباست / پیشانیت تنفس یک صبح است / صبحی که انتهای شب یلداست

(مجموعه کامل اشعار: ۴۰۷)

آن‌گونه که مشاهده می‌شود، شاعر در اینجا (تنفس صبح) را که یک اصطلاح خاص قرآنی است، به تأثیر از آیه ۱۸ سوره تکویر آورده است (۶) علاوه بر این، تأثیر پذیری امین‌پور از همین

اصطلاح قرآنی، تا به آن حدّ است که نام یکی از دفترهای شعری او با الهام از آن به عنوان (تنفس صبح) گزینش شده است.

در قصیده‌ی ((گشایش)) که شاعر آن را به گونه یک مناجات شبانه به زبان جاری می کند، اصطلاح (فتح آشکار = فتح مبین) از واژگان خاص قرآنی است که در آغاز سوره فتح آمده است: **إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا (۷):**

تو را به رستخیز / مرا خراب مکن / که رستگاری و درستکاری دلم / به درستکاری همین غم شبانه بسته است / که فتح آشکار من / به این شکست های بی بهانه بسته است

(گل ها همه آفتابگردانند: ۳۷)

۵-۴-۵- اثرپذیری گزاره‌ای (۸)

این اثر پذیری خود بر دو گونه است:

۵-۴-۱- اقتباس و تضمین

در این شیوه، شاعر گزاره؛ یعنی یک عبارت قرآنی را با همان شکل و ساختار، بدون هیچ گونه تغییر و دگرگونی، و یا با اندک تغییری که در تنگنای وزن یا قافیه از آن گریزی نیست، در سخن خود جای می دهد. (راستگو، ۱۳۷۶: ۲۹)

۵-۴-۲- حلّ یا تحلیل

در تضمین و اقتباس، سخنور برای نگه داشتن وزن و قافیه ناگزیر می شود بدون آن که ساختار اصلی آیه را بر هم بزند، اندکی در آن دست بزند، اندکی در آن دست برد؛ امّا گاهی گوینده، بیش از حدّ معمول در ساختار اصلی آیه دست کاری می کند و چه بسا ساختار اصلی آن را به نوعی برهم می زند و بافت آیه را تغییر می دهد که به آن حلّ یا تحلیل می گویند. (همان: ۳۱)

در بررسی اشعار قیصر امین پور با نمونه‌های بسیاری از اثرپذیری به شیوه‌ی ((اقتباس)) یا ((تضمین)) و ((حلّ)) یا ((تحلیل)) برخورد می کنیم. این گونه بهره برداری از قرآن در

شعر او با قصد و غرض‌های گوناگونی انجام می‌پذیرد از جمله: تبرک و تمین، تعلیل و توجیه، تشبیه و تمثیل، تحذیر و تحریض، تزیین و تجمیل، استشهاد و استناد و... که در اینجا به مهمترین آنها پرداخته می‌شود.

برداشتِ قیصر از مرگ و چگونگی دست یافتن آن بر انسان به تأثیر از آیه‌ی ۷۸ سوره‌ی نساء:
 أَيُّمَّا تَكُونُوا يَدْرِكَكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ ... (۹) چنین به سرایش درآمده است:
 ما/ در تمام عمر تو را در نمی‌یابیم/ اما/ تو/ ناگهان/ همه را در می‌یابی

(مجموعه کامل اشعار: ۱۵۰)

شاعر با تغییرات نسبتاً جزئی در ساختار و محتوای آیه ۵ سوره‌ی جمعه *مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَاراً* و... (۱۰) چنین می‌سراید:
 خروار/ خروار/ خواندیم/ بار گران اسفار/ بر پشت ما قطار قطار آوار/ اما تمام عمر/ در انتظار
 یک دم عیسی وار/ ماندیم

(مجموعه کامل اشعار: ۱۵۳)

ماجرای خلقت جهان نیز از زاویای مختلف، دغدغه ذهن خلاق امین‌پور بوده است؛ به عنوان مثال، شاعر با استناد به آیه ۳۰ سوره‌ی انبیاء: *أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا أَفَلَا يُؤْمِنُونَ* (۱۱) تعبیری شاعرانه از مراتب خلقت به دست می‌دهد:

خدا ابتدا آب را/ سپس زندگی را بر آب آفرید/ جهان نقش بر آب/ و آن آب بر باد

(گلها همه آفتابگردانند: ۷۳)

علم بی حد و حصر خداوند هستی به تمام اموری که در پیرامون حیات ما وجود دارد و آگاهی والای او به هرآنچه که قرار است، اتفاق بیفتد، شاعر را بر آن می‌دارد که به تأثیر از آیه ۱۱ سوره‌ی شوری *... لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ* (۱۲) خداوند متعال را بالاتر از وصف و تشبیه معرفی کند:

تو شعر نگفته مرا می دانی و ز برگ سفید دفترم می خوانی
آخر به چه مانی که بگویم آنی؟ تو همچو خودی، تو خویش را مانی
(در کوچه آفتاب: ۱۱)

شاعر با توصیف آدمی به عنوان موجودی که همواره در عرصه‌ی حیات در اندیشه‌ی کم یا زیاد شدن مال و ثروت خویش است، به تأثیر از آیه ۱۹ سوره‌ی حشر *وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ* (۱۳) انسان معاصر را نمادی از غفلت معرفی می‌کند که از دیرباز وجود حقیقی خویش را فراموش کرده است:

ما خویش فرامشان لرزان قدیمیم اندیشه کنان وادی بیش و کمیم
خود را و ترا اگر چه بردیم زیاد ما را اگر زیاد بردی عدمیم
(در کوچه آفتاب: ۱۴)

شگفتی‌های موجود در طبیعت، و سرزمین‌های پُر از اسرار، و آسمان‌هایی سرشار از رموز، شاعر را بر آن می‌دارد که زبان به تحسین از آنها بگشاید و با تأثیر از آیه‌ی ۱۹۰ سوره‌ی آل عمران: *إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ أَلْوَانِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ* (۱۴) زمین و آسمان‌ها را نشانه‌هایی از قدرت خداوند متعال معرفی کند و با تأثیر از آیه‌ی ۱۰ سوره‌ی لقمان *خَلَقَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا وَالْأَعْيُنُ فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيٌّ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَ...* (۱۵) آسمان‌ها را به عنوان ستون‌های بی‌ستون که خداوند ستون آنهاست توصیف نماید:

ای عشق بنیاد زمین و آسمان آیه توست بنیاد ستون بی‌ستون پایه توست
چون رهگذری خسته که می‌آساید آسایش آفتاب در سایه توست
(در کوچه آفتاب: ۱۵)

نگاه سرد و بی رغبت شاعر به تجملات تصنعی دنیا ناشی از فکر باز و دید عمیق و دوراندیشانه‌ی وی به دنیایی است که در فرا روی اوست. شاعر با یادآوری حوادثی که در قیامت در انتظار انسان است و با تأثیر از آیه‌ی ۱۰ سوره‌ی قیامت *يَقُولُ الْإِنْسَانُ يُؤْمِنُ أَنْ يَمُوتَ أَلَمْ يَكُنْ مِنْ قَبْلُ حَيًّا* (۱۶) خود را در عرصه‌ی محشر به پرنده‌ی ایی تشبیه می‌کند که در شبی ظلمانی و ابری سرگردان پر و بال می‌زند و نمی‌داند به کجا بگریزد:

در واقعه‌ای چنان کجا بگریزم زان مأمَن بی امان کجا بگریزم
چونانکه پرنده در شب غرش ابر در پهنه‌ی آسمان کجا بگریزم
(در کوچه آفتاب: ۳۰)

شهادت و شهادت طلبی یکی از مضامین بارز در شعر قیصر امین‌پور است که به بخشی از عالی‌ترین مفاهیم شعر او روحی سرخ و مقدس بخشیده است. شاعر با تأثیرپذیری از آیه‌ی ۱۶۹ سوره آل عمران: *وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ* (۱۷) شهیدان را نه مردگان، بلکه زندگانی می‌داند که روزی خوارِ خوانِ گسترده‌ی پروردگارند:

کس راز حیات او نداند گفتن بایست زبان به کام خود بنهفتن
هر چند میان خون خود خفت ولی سوگند، که خون او نخواهد خفتن
(مجموعه کامل اشعار: ۴۲)

شهیدان در شعر امین‌پور با نیروی اراده‌ای که همواره در قلب بیدارشان می‌تپد، به خونِ سرخ خویش رنگی دیگر می‌بخشند. شاعر با تأثیر از بخشی از آیه‌ی ۱۷۲ سوره‌ی اعراف *وَإِذَا أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ* (۱۸) این‌گونه به توصیف شهیدانی می‌پردازد که به دنیا و آن چه در آن است، پشت نموده‌اند:

"لا" بود که کشته شد و "لا" بود شهید "لا" بود و "الست" را "بلی" بود شهید
با قامت و ازگونه در خونش نیز تصویر و تجسمی ز "لا" بود شهید

(در کوچه آفتاب: ۴۹)

آن‌گونه که از سروده‌ی فوق برمی‌آید، شاعر، شهید را تجسم " لا " بر روی زمین دانسته‌است، و این خود اشارتی است به مقام والای آنان در نفی همه‌ی خدایان دروغین و هر گونه شرک خفی و جلی که بیشتر انسان‌ها بدان آلوده‌اند.

نتیجه:

- شعر قیصر امین‌پور همانند شعر دیگر شاعران مسلمان، بی بهره از قرآن نبوده است. او در اشعارش، گاه به صورت استفاده از مضمون، و گاه به صورت استفاده از واژگان و عبارات، از قرآن بهره مند شده است.

- در ساختار شعر قیصر امین‌پور، آیات قرآن بدون این که چندان بوضوح جلوه‌گری کنند، نهفته شده‌اند؛ بدین معنا که به نظر می‌رسد شاعر مفاهیم قرآنی را بیشتر به صورت ناخودآگاه در اشعارش منعکس نموده و براساس قول: (اللّسان ترجمان القلوب)، از ضمیر ناخودآگاهش سرچشمه گرفته و بر زبانش جاری گشته است و به جز چند مورد معدود، اشاره‌ی مستقیمی ندارد.

- عمق و گستردگی تفکر و اندیشه‌ی امین‌پور، از شناخت و آگاهی وی نسبت به علوم قرآن نشأت می‌گیرد. وی به‌گونه‌ای از کتاب عظیم الهی و واژگان و عبارات مربوط به آن سخن می‌گوید که عشق و علاقه‌ی شدید او را به مکتب انسان‌ساز قرآن آشکار می‌سازد که در این میان، تنها ذکر ظاهری کلمه‌ها و عبارت‌های قرآنی، مورد نظر او نیست، بلکه معانی و مضمون‌های قرآن به شکل‌های مختلف و با تنوع بسیار، در اشعار او به چشم می‌خورد.

- با توجه به این که ارزش هر متن یا گفتمان تازه‌ای تنها در بافت حاصل از متون و گفتمان‌های دیگر شناخته می‌شود، لذا با اندکی تأمل و تعمق در دیوان قیصر امین‌پور درمی‌یابیم که بسیاری از مضامین و الفاظ شعری وحتی جنبه‌های داستانی و شخصیتی را از قرآن کریم الهام گرفته، و آن‌ها را تحت تأثیر این گوهر ناب الهی به رشته‌ی نظم درآورده است. بنابراین ارتباط بسیار تنگاتنگی

بین متنِ غایب (= قرآن) و متنِ حاضر (= شعر قیصر) وجود دارد، و بینامتنی در غالب موارد آگاهانه، و با کمترین تغییر در معانی و الفاظ انجام گرفته است.

پی‌نوشت‌ها

(۱) حروف مقطعه در آغاز سوره‌ی مبارکه‌ی بقره چنین آمده است: الم
(۲) همان گونه که می‌بینیم، شاعر در این سروده از آرایه ایهام تناسب، به خوبی بهره جسته و به گفتار خویش زیبایی خاصی بخشیده است و بعید نیست که در چگونگی شیوه و کاربرد این آرایه، تحت تأثیر آیه ۶۵ سوره الرحمن الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ قرار گرفته باشد.

در این آیه واژه "نجم" دارای دو معناست: (السعد التفتازنی ۱۴۱۱: ۳۱۷)
- معنای ظاهری که همان ستاره است. این معنا با عبارت پیشین آن؛ یعنی (الشمس و القمر) تناسب دارد.

- معنای پنهانی که همان گیاه است. این معنا با کلمه پسین آن؛ یعنی (والشجر) تناسب دارد.

(۳) یعقوب گفت: ای فرزندانم! زنها خواب خود را برای برادران حکایت مکن که بر تو مکر و حسد خواهند برد و...

(۴) و گفتیم که ای آدم تو با جُفت خود در بهشت رایگان و بی زحمت جای گزینید و بخورید از اطعمه‌ی بهشت از هرچه می‌خواهید، و نزدیک نشوید به این درخت که اگر نزدیک شوید از جمله‌ی ستمکاران خواهید بود.

(۵) دست خود به گریبان فرو بر تا دستی بی‌هیچ عیب درخشان بیرون آید و این معجزه‌ی دیگر تو خواهد بود.

(۶) اشاره به آیه‌ی ۱۸ سوره‌ی تکویر: وَالصُّبْحُ إِذَا تَنَفَّسَ

(۷) ای رسول غم مدار که ما تو را به فتح آشکار در عالم پیروز می‌گردانیم.

۸) گزاره در اینجا به معنی عبارت و جمله، خواه جمله کامل و خواه ناقص به کار رفته است.

۹) هرکجا باشید، اگرچه در کاخ‌های بسیار محکم، مرگ شما را فرا رسد و...

۱۰) کسانی که مکلف به تورات شدند، ولی حق آن را ادا نکردند، مانند الاغی هستند که کتاب‌هایی حمل می‌کنند ...

۱۱) آیا کافران ندیدند که آسمان‌ها و زمین بسته بود و ما آنها را بشکافتیم و از آب هرچیزی را زنده گردانیدیم؟! چرا باز به خدا ایمان نمی‌آورند.

۱۲) هیچ چیزی همانند او نیست و او شنوا و بیناست.

۱۳) چون کسانی مباشید که خدا را فراموش کردند و او (نیز) آنان را دچار خودفراموشی کرد؛ آنان همان نافرمانانند.

۱۴) به تحقیق در خلقت آسمان و زمین و رفت و آمد شب و روز روشن نشانه‌هایی برای خردمندان.

۱۵) آسمان‌ها را بدون ستونی که شما ببینید، بیافرید، و در زمین لنگرها انداخت، تا که شما را نلرزاند و ...

۱۶) انسان در آن روز خواهد گفت: راه گریز کجا است؟

۱۷) البته نپندارید که شهیدان راه خدا مُرده‌اند، بلکه زنده به حیات ابدی شدند و در نزد خدا متنعم خواهند بود.

۱۸) و ای رسول خدا به یاد آور هنگامی که خدای تو از پشت فرزندان آدم ذریه آنان را برگرفت و آنان را بر خود گواه ساخت که آیا من پروردگار شما نیستم؟ همه گفتند: بلی ما به خدایی تو گواهی می‌دهیم که دیگر روز قیامت نگوئی که ما از این واقع غافل بودیم.

منابع و مأخذ

قرآن کریم

- آلن، گراهام (۱۳۸۰ هـ.ش) *بینامتنیت*، ترجمه: پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز.
- ابراهیم سلیم، فکری (۲۰۰۹ م) "فن الرباعی عند قیصر آمین بور"، القاهرة. الطبعة الأولى.
- www.faculty.ksu.edu.sa/fikri/doclib/forms
- امین پور، قیصر (۱۳۶۳) *در کوچه آفتاب*، انتشارات حوزه هنری.
- (۱۳۸۵) *گل‌ها همه آفتابگردانند*، انتشارات مروارید، چاپ ششم.
- (۱۳۸۶) *آینه‌های ناگهان*، نشر افق، چاپ دهم.
- (۱۳۸۶) *دستور زیان عشق*، انتشارات مروارید، چاپ سوم.
- (۱۳۸۹) *مجموعه کامل اشعار قیصر*، تهران، انتشارات مروارید، چاپ چهارم.
- الفتنازانی، سعدالدین (۱۴۱۱) *مختصر المعانی*، قم، دارالفکر.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۷۴)، *تأثیر قرآن و حدیث در ادبیات فارسی*، انتشارات اساطیر، چاپ سوم.
- خواجه أف، شاه منصور (۱۳۸۶ هـ.ش) *کلام خدا در شعر سهراب سپهری* (قرآن بالای سرم)، کیهان فرهنگی، شماره ۲۵۲.
- راستگو، سید محمد (۱۳۷۶) *تجلی قرآن و حدیث در شعر فارسی*، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)
- زعبی، أحد (۱۹۸۹) *التناص نظریاً و تطبیقاً*، عمان، الأردن، مؤسسة عمریة، ط ۲.
- شاهین، شهناز (۱۳۸۲ هـ.ش) *شگفتی‌های بینامتنی در سه قطره خون*، نشریة پژوهش‌های زبان-های خارجی، شماره ۱۵.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۱) *تقد ادبی*، نشر ققنوس، چاپ پنجم.
- شمیسا، سیروس (۱۳۷۸ هـ.ش) *تقد ادبی*، تهران: نشر فردوس، چاپ سوم.

شمیسا، سیروس (۱۳۸۶) *نگاهی تازه به بدیع*، تهران، انتشارات میترا.

عزام، محمد (۲۰۰۵م) *شعرية الخطاب السردی*، دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، ط: ۱.

کاظمی، محمد کاظم (۱۳۸۱) *پرنده در پنجره (شعر و شاعری قیصر)*، مجله شعر، شماره ۳۰.

www.noormags.com

کزازی، میرجلال الدین (۱۳۷۳) *زیباشناسی سخن پارسی (۳)*: بدیع، تهران، نشر مرکز.

میرزایی، فرامرز، و ماشاءالله واحدی (۱۳۸۸هـ.ش) *روابط بینامتنی قرآن با اشعار احمد مطر*،

نشریه‌ی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، دوره‌ی جدید، شماره‌ی ۲۵

(پیاپی ۲۲)

وعداالله، لیدیا (۲۰۰۵م) *التناص المعرفی فی شعر عزالدین المناصرة*، دار المنذلاوی، ط: ۱.

تحلیل ساختار و مضمون توسل در اشعار نظامی گنجوی با تکیه بر قرآن و حدیث

ابراهیم ابراهیمی^۱ و سیده زهرا موسوی^۲

چکیده:

مقاله حاضر ضمن تعریف واژه «توسل» با تکیه بر قرآن و حدیث و ساختار آن به رویکردهای ساختاری و محتوایی آن در شعر فارسی با تکیه بر اشعار نظامی گنجوی در این زمینه می پردازد. زاویه دید نظامی در توسلها، انواع توسل؛ توسل به ذات و صفات، توسل مستقیم، غیر مستقیم، لحن توسلها، شفاعت و توسل و ... در بخشهایی از مقاله تشریح شده است. در مبحث زاویه دید توسلها به اصالت سبکی نظامی در این زمینه اشاره شده است؛ به گونه ای که اثبات شده است که حالت خطاب و زبان دوم شخص مفرد با خداوند و رسول اکرم (ص)، بیشتر در خور توجه نظامی در گفتگوهای توأم با توسل بوده است. در بخش انواع توسل، به مسأله توسل به ذات الهی و توسل به اسماء و صفات الهی اشاره شده است و در بخش انواع توسل غیر مستقیم به مسأله تحیت بدون درخواست و مسأله درخواست و تحیت اشاره شده است. لحن و توسل، تضرع در توسلها، لحن متواضعانه نظامی، صمیمیت لحن و ... از رویکردهای دیگر مقاله است. به طور کلی مقایسه رویکردهای نظامی و قیاس با رویکردهای اعتقادی با عنایت به شیوه نقد تطبیقی مبتنی بر قرآن و حدیث اساس مقاله حاضر را تشکیل می دهد.

کلیدواژگان: تحلیل، توسل، نظامی و قرآن و حدیث

** تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۵/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۶/۲۶

۱- نویسنده مسئول: استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اراک e-ebrahimi@araku.ac.ir

۲- استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اراک z-mosavi@araku.ac.ir

مقدمه:

تأمل در رویکردهای محتوایی شعر فارسی بویژه مقدمه دواوین و منظومه‌ها از آغاز تا عصر قاجار نشان می‌دهد که همواره شعرا قبل از شروع هر نوع بحثی به توحید، نبوت و بعضاً امامت روی می‌کنند و این امر آن چنان مرسوم بوده است که می‌تواند به عنوان شاخصه یا اصالت سبکی - محتوایی شعر فارسی مطرح شود. به عنوان یک رویکرد سبکی دقیق‌تر در همین خصوص، آنچه در مقدمات دیوان شعرا مشاهده می‌شود بحث «توسل» است. لذا می‌طلبید تا بحث توسل، از حیث رویکردهای محتوایی و ساختاری مورد مطالعه قرار گیرد. شعرایی چون ناصر خسرو، خاقانی، سنایی، نظامی، سعدی، مولوی، حافظ و... همگی به یکی از شیوه‌های خاص مبحث «توسل» عنایت داشته‌اند؛ به گونه‌ای که هر یک از این شعرا از حیث زاویه دید در توسل، لحن توسل، نوع درخواست، طرف مورد خطاب در توسل، توسل مستقیم یا غیر مستقیم، زبان توسل و رویکردهای فرعی در توسل از یکدیگر متمایزند و اصالت سبکی خاص خود را دارند. پرداختن به بحث «توسل» از حیث نقد ساختاری و محتوایی آن هم در دواوین شعرا در این مختصر نمی‌گنجد. بدین منظور خمسه نظامی را برگزیدیم تا دقیق‌تر شیوه کار نظامی و رویکردهای مرتبط به این امر مورد بررسی قرار گیرد.

علمای لغت واژه «توسل» را «نزدیکی جستن» معنا می‌کنند و در قالب عبارت: «توسل الیه بوسیله؛ ای عمل عملاً تقرب به الیه» را «نزدیکی یافتن به چیزی و به کاری» می‌گویند (دهخدا، علی اکبر، لغتنامه، ذیل توسل). از نگاه دیگر لغویون «توسل» را از ریشه «وسل» و کاملاً مرتبط با واژه «وسیله» می‌دانند. ابن منظور می‌گوید: «... وَ تَوَسَّلَ إِلَيْهِ بِكَذَا: تَقَرَّبَ إِلَيْهِ ...» و «... وَ وَسَّلَ فَلَانَ إِلَى اللَّهِ وَ سَبَّحَهُ إِذَا عَمِلَ عَمَلًا تَقَرَّبَ بِهِ إِلَيْهِ . وَ الْوَأَسَلُ: الرَّغْبُ إِلَى اللَّهِ» (لسان العرب ذیل وسل) سپس از «وسیله» برای تقرب سخن می‌گوید: «وَ تَوَسَّلَ إِلَيْهِ بِوَسِيلَةٍ إِذَا تَقَرَّبَ ...» (همان) جرجانی در تعریف «وسیله» می‌آورد: «آنچه به وسیله آن به دیگری تقرب جویند». (به نقل از تعریفات جرجانی، ص ۳۲۶) (ابن منظور لسان العرب، ذیل توسل)

قرآن کریم موضوع توسل را یک طریق مسلّم و روشن برای نیل به هدف، معرفی می‌کند: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (مائده، ۳۵) «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خدا پروا کنید، و به او تقرب جوئید؛ و در راهش جهاد کنید، باشد که رستگار شوید».

أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا (اسرا، ۵۷) «آن کسانی را که ایشان می‌خوانند به سوی پروردگارشان تقرب می‌جویند کدام یک از آنها نزدیک ترند و به رحمت وی امیدوارند، و از عذابش می‌ترسند، چرا که عذاب پروردگارت همواره در خور پرهیز است»

مقصود از توسل در اصطلاح مسلمانان، تمسک جستن به اولیای الهی به منظور بر آمدن نیازها است

تکوین و تشریح

واسطه‌ها گاهی در عالم تکوین و وجود خارجی است و گاه در عالم تشریح و آوردن دین و وحی؛ فرشتگان واسطه بین خدا و بندگان در عالم تکوین و تشریح می‌باشند مثلاً در قبض ارواح چنان که قرآن می‌فرماید: حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا هَمَّجِنِينَ در رساندن رزق و روزی به انسان‌ها واسطه می‌باشند و گاه برخی از پیامبران با اذن الهی در عالم تکوین مؤثر بوده‌اند چنان‌که درباره حضرت عیسی (ع) می‌فرماید: وَأُبْرِيءُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ پیامبران الهی واسطه رساندن وحی و دین الهی به مردم می‌باشند.

حکمت توسل

۱- همه موجودات عالم هستی، آیات و نشانه‌های حضرت حق‌اند. عالی‌ترین و تابناک‌ترین جلوه و ظهور حضرت حق، در آینه وجود انسان کامل (پیشوایان معصوم) محقق می‌گردد. توسل به انسان کامل، در حقیقت توجه به جلال و جمال خدا و توسل به چشمه فیض او است.

۲- خداوند خواسته است اولیای خود را در کانون توجه و اقبال مردم قرار دهد. توجه به آنان و برقراری ارتباط عاطفی و معنوی با آنان، تأکید بر حقانیت و اسوه بودن آنان است و موجب می‌شود مردم با مراجعه به آنان و الگوگیری از ایشان، به طریق هدایت و سعادت، دست یابند.

توسل به اسماء خدا **وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا** (اعراف، ۱۸)

بنابراین آن گونه که از آیات برمی آید، توسل به هر دو شیوه با واسطه و بی واسطه صورت می‌گیرد؛ به عبارتی لازمه نظام هستی است که مغفرت الهی گاه از طریق ارواح پاک انبیاء و اولیاء به گناهکاران برسد؛ همان گونه که رحمت وحی گاه با واسطه صورت می‌گیرد، رحمت مغفرت نیز گاه با واسطه محقق می‌شود. اثبات این مدعا آیه **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ** (مائده، ۵) است. این «وسيله» گاه انبیاء و اولیاء هستند؛ به فرض مثال خداوند از گناهکاران می‌خواهد که به خانه رسول (ص) بروند و طلب مغفرت کنند: **وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاؤُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا** (نساء، ۶۴) و این رحمت و مغفرت گاه بی واسطه و «وسيله» است که بنده با توسل به خداوند چاره کار خود را می‌خواهد که خود این نوع توسل بر دو نوع است: یکی توسل به ذات حق است که می‌فرماید: **وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ اجِيبْ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَا فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ** (بقره، ۱۸۶) و نوع دوم از توسل مستقیم، توسل به اسماء و صفات الهی است که فرموده است: **وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا** (اعراف، ۱۸۰) و نهایت سخن این که مصداق توسل بی وسيله سخن سعدی است که می‌گوید:

او چاره کار بنده داند چون هیچ وسیلتش نماند

(سعدی، ص ۱۰۸)

بحث

۱) نظامی گنجوی از شعرایی است که بحث «توسل» را به انحاء مختلف در آثار خود، مستقیم و غیر مستقیم مطرح کرده است. در نگاه اول می‌توان گفت که رویکردهای مربوط به «توسل»

عمدتاً در مقدمه پنج گنج، گنجانده شده است؛ با خصایصی که هر یک از منظومه ها را نسبت به دیگری متمایز می سازد. «زاویه دید» نظامی در این «توسلات» باعث شده است تا نوع توسلها از حیث کمی و کیفی با هم تفاوت هایی داشته باشند: مقدمتاً لازم به یاد آوری است که در ادبیات داستانی به زاویه دید و تقسیمات آن اشاره شده است. شیوه های رایج عبارتند از زاویه دید درونی یا اول شخص مفرد، زاویه دید بیرونی یا سوم شخص مفرد که به آن دانای کل هم می گویند. زاویه دید سوم شخص که از اول شخص مفرد کمک می گیرد و به آن دانای کل محدود می گویند. و گاه زاویه دید جریان سیال ذهن راوی است و داستان متکی به تک گوییهای سیال ذهن راوی است. در بعضی داستانها تک گویی است که از آغاز تا پایان قصه نظرگاه راوی را می سازد. ... (جمال میر صادقی واژه نامه هنر داستان نویسی، صص ۱۵۹-۱۵۶ / میر صادقی، عناصر داستان، صص ۲۷۷-۲۳۹ / یونسی، ابراهیم، هنر داستان نویسی، صص ۷۱-۶۳) نظرگاه یا زاویه دید در بسیاری از منابع با بحث روایت و راوی گره می خورد. مارتین گری درباره زاویه دید می گوید: «هر روایتی یک راوی دارد ... نظر گاه در واقع به طریقی گفته می شود که با آن راوی به مواد خود (شخصیت ها، عمل، وسایل صحنه و غیره) و بیننده دسترسی پیدا می کند.» (مارتین گری، فرهنگ اصطلاحات ادبی در زبان انگلیسی، ترجمه منصوره شریف زاده، صص ۵۶) مجدی و هبه در «معجم مصطلحات» در ذیل «وجهه نظر الراوی» به دسته بندی های فوق اشاره می کند (صص ۴۲۵-۴۲۳) آنچه نظرگاه ادبیات غنایی را از ادبیات داستانی امروز ممتاز می سازد، گفتار شاعر با خداوند در قالب دوم شخص مفرد است به گونه ای که ضمیر «تو» و «ت» نظرگاه شاعر را می سازد. به عبارتی گاه گفتگوها از حالت تک گویی و جریان سیال ذهن خارج می شود و صرفاً از آغاز تا پایان، دو یا چند نفر با هم گفتگو می کند و یا طرف خطاب راوی، خداست و زبان حاکم ضمائر و افعال دوم شخص مفرد به صورت مخاطبه و از زبان خود شاعر بیان می شود:

یارشـو ای مـونس غمخوارگان چاره کن ای چاره بیچارگان

قافله شد واپسی ما ببین
 دست چنین پیش که دارد که ما
 ای کس ما بی کسی ما ببین
 درگذر از جرم که خواننده ایم
 زاری از این بیش که دارد که ما
 چاره ما کن که پناهنده ایم
 ای شرف نام نظامی به تو
 خواجگی اوست غلامی به تو
 نزل تحیت به زبانش رسان
 معرفت خویش به جانش رسان
 (نظامی، مخزن الاسرار، ص ۱۱)

این نظرگاه در مناجاتنامه ها بیشتر دیده می شود. گرچه روایت گفته ها از زبان دوم شخص در ادبیات داستانی جدید چندان در خور ملاحظه نیست و این حالت خطابی صرفاً در گفتگوها بویژه گفتگوهای همراه با خواهش، التماس، تضرع و... آن هم حین سخن با خداوند و یا فردی مافوق راوی صورت می گیرد ولی با این حال در کتب ذی ربط به داستان و عناصر داستان گاه در دسته بندی زوایای دید از زاویه دید دوم شخص سخن رفته است. (م رک: میرصادقی، جمال، عناصر داستان، ص ۲۳۹) یقیناً این نوع گفتگو با افعال دوم شخص در ادبیات غنایی گذشته ویژگی شاخص و مستقلاً بوده است که در نثر داستانی امروز کم کاربرد است و بیشتر در نمایشنامه ها به صورت مستقل مشاهده می شود. در لابلای داستانهای منظوم گذشته و مقلدین آنها در ادوار بعد، بویژه در مناجات نامه ها معمولاً گفتگوی راوی با خداوند یا رسول اکرم (ص) حالت خطابی پیدا می کند که ایجاب می کند تا راوی از منظر دوم شخص مفرد استفاده کند. میرصادقی در واژه نامه هنر داستان نویسی به این نوع زاویه دید در گفتگو اعتقاد دارد. (واژه نامه. ص ۱۵۹)^۱

۱-۱ یکی دیگر از رویکردهای نظامی توجه به زاویه دید دانای کل است. نظامی در این گونه موارد به شیوه گزارشی و از نگاه سوم شخص مفرد درباره خداوند و رسول اکرم (ص) سخن می گوید حدوداً ۴۴ درصد از انواع زاویه دید در خمسه نظامی به این نوع زاویه دید مربوط می شود:

۱ مزید اطلاع در باب زاویه دید رک: (Merriam (Point of view) - (163- 162) pages (1984) Gray, Martin) Webster (1671) pages 133-136) - (M .H Abrams. (1671) pages 133-136) - (1995) s. 869)

فاتحه فکرت و ختم سخن
سابقه سالار جهان قدم
پیش وجود همه آیندگان
نام خدایست بر او ختم کن
مرسله پیوند گلوی قلم
بیش بقای همه پایندگان
به همین شیوه شاعر درباره خداوند سخن می گوید (مخزن الاسرار، ص ۲) و تا پایان بخش توحید این زاویه دید حاکم است:

دل که ز جان نیست پاکی کند
خاک نظامی که به تأیید اوست
رسته خاک در او دانه ایست
بردر او دعوی خاکی کند
مزرعه دانه توحید اوست
کز گل باغش ارم افسانه ایست
(مخزن الاسرار، ص ۷)

این شیوه گزارشی را در بخشهای مربوط به معراج و توحید، زیاد مشاهده می کنیم:

تخته اول که الف نقش بست
بر در محجوبه احمد نشست
(مخزن الاسرار، ص ۱۲، نعت رسول اکرم (ص))
نیم شبی کان ملک نیمروز
کرد روان مشعل گیتی فروز
نه فلک از دیده عماریش کرد
زهره و مه مشعله دار یش کرد
(مخزن الاسرار، ص ۱۴، در معراج)
شمسه نه مسند هفت اختران
ختم رسل خاتم پیغمبران
احمد مرسل که خرد خاک اوست
هر دو جهان بسته فتراک اوست
(مخزن الاسرار، ص ۲۰، نعت اول)

و یا در منظومه اقبال نامه:

محمد که بی دعوی تخت و تاج
ز شاهان به شمشیر بستند خراج
تنش محرم تخت افلاک بود
سرش صاحب تاج لولاک بود

(اقبال نامه، ص ۷، نعت رسول (ص))

۱-۲) نظر به مقدمه بحث و با توجه به سخن صاحب «عناصر داستان» (ص ۲۳۹) در خصوص خطاب دوم شخص می توان گفت: نظامی حدوداً ۴۴ درصد از توسلات خمسه راباحالت خطایی گفتگو و دوم شخص مفرد مطرح می کند؛ به عبارتی نظامی از زاویه دید دانای کل (سوم شخص مفرد) و خطاب دوم شخص با خداوند، حدوداً به صورت مساوی سود جست است. در مناجات اول مخزن الاسرار آمده است:

ای همه هستی ز تو پیدا شده	زیر نشین علمت کائنات
هستی تو صورت پیوند نی	خاک ضعیف از تو توانا شده
ما به تو قائم چو تو قائم به ذات	تو به کس و کس به تو مانند نی...

(مخزن الاسرار، ص ۷)

در مناجات دوم نیز به همین سبک می آورد:

ای به ازل بوده و نابوده ما	ای به ابد زنده و فرسوده ما
دور جنیبت کش فرمان تست	سفت فلک غاشیه گردان تست

(مخزن الاسرار، ص ۸)

همین نکته در هفت پیکر (صص ۶-۲)، اقبال نامه (ص ۴)، لیلی و مجنون (صص ۷-۴۸۶)، شرفنامه (صص ۱۱-۱۴) و ... مشاهده می شود:

ای جهان دیده بود خویش از تو	هیچ بودی نبوده پیش از تو
-----------------------------	--------------------------

(هفت پیکر، ص ۲)

خدایا تویی بنده را دستگیر	بود بنده را از خدا ناگزیر
تویی خالق بوده و بودنی	ببخشای برخاک بخشودنی
به بخشایش خویش یاریم ده	ز غوغای خود رستگاریم ده

(اقبال نامه، ص ۴)

ای نام تو بهترین سرآغاز
بی نام تو نامه کی کنم باز
ای یاد تو مونس روانم
جز نام تو نیست بر زبانم...

(لیلی و مجنون، ص ۱۶)

بزرگا بزرگی دها بی کسم
تویی یاوری بخش و یاری رسم
نیاوردم از خانه چیزی نخست
تو دادی همه چیز من چیز تست...

(شرفنامه، ص ۱۱)

۱-۳) یکی دیگر از رویکردهای نظامی در زاویه دید توسلات، گریز از سوم شخص به مخاطب در حالت گفتگو است؛ در تحلیل این نوع زاویه دید گفتنی است که در زاویه دید سوم شخص اصولاً شاعر یا نویسنده کارش به گزارش شبیه است و هرگز مجال خطاب مستقیم با حضرت باری تعالی را پیدا نمی کند. لذا در این نوع زاویه دید، «توسل» یا «توسلات» شاعر کم است. به ندرت نظامی از حالت سوم شخص مفرد به گفتگو از زبان دوم شخص گریز می زند و به خداوند یا پیامبر اکرم (ص) متوسل می شود. جهت نمونه می توان به موارد زیر توجه کرد.

۱-۳-۱) نظامی در خسرو و شیرین بعد از نعت رسول (ص) در سابقه نظم کتاب با زاویه دید سوم شخص سخن می گوید:

چو طالع موکب دولت روان کرد
سعادت روی در روی جهان کرد

(خسرو و شیرین، ص ۱۳)

سپس بعد از ابیاتی زاویه دید را تغییر می دهد و از مخاطب خود با شاهنشاه در خصوص سرودن این منظومه سخن می گوید. در این مقام ضمیر «تو و ما» بر ابیات حاکم می شود:

... ز تو پیروزه بر خاتم نهادن
ز ما دست سلیمانی گشادن

(خسرو و شیرین، ص ۱۴)

و نهایت کار به خاطر دریافت وجوه به پادشاه متوسل شده است و از زاویه دید اول شخص مفرد، خواست خود را غیر مستقیم مطرح می کند. در اینجا نظامی به طغرل ارسلان متوسل شده است:

چو خواهم من غم از روزن درآید	زمین بشکافد و ماهی برآید
از آن دولت که باد اعداش بر هیچ	به همت یارئی خواهم دگر هیچ
بسا کاری که شد روشن تر از ماه	به همت خاصه همت، همت شاه
گر از دنیا وجوهی نیست در دست	قناعت را سعادت باد کان هست

(خسرو و شیرین، ص ۱۵)

که در این شاهد، توسل به غیر خداوند و رسول اکرم (ص) است.

۲-۳-۱ نظامی در لیلی و مجنون هنگامی که در مدح شروانشاه اخستان بن منوچهر سخن می گوید در آغاز با زاویه دید سوم شخص مفرد به شیوه گزارشی شروع می کند:

سرخیل سپاه تاجداران	سرجمله جمله شهریاران
خاقان جهان ملک معظم	مطلق ملک الملوک عالم...

(لیلی و مجنون، ص ۳۰)

سپس بعد از سرودن قریب به ۹۰ بیت به همین سیاق سوم شخص به خدا متوسل می شود و با واسطه قراردادن خدا باحالت خطاب و زبان دوم شخص مفرد از ممدوح طلب روزی می کند!! و می گوید:

... یارب تو مرا کاویس نامم	در عشق محمدی تمامم
زان شه که محمدی جمالست	روزیم کن آنچه در خیالست ...

(لیلی و مجنون، ص ۳۵)

۳-۳-۱ در نعت رسول اکرم (ص) در منظومه اقبال نامه نیز گریز از زاویه دید سوم شخص مفرد به حالت خطاب دوم شخص مفرد ملاحظه می شود و قطعاً از توسلات منطقی و مثبت است. نظامی در آغاز این بخش می آورد:

محمد که بی دعوی تخت و تاج ز شاهان به شمشیر بستد خراج
... تنش محرم تخت افلاک بود سرش صاحب تاج لولاک بود...

(اقبال نامه، ص ۷)

حدوداً بعد از بیست بیت، شاعر از سوم شخص گریز می زند و با حالت خطاب "تو" ضمن توسل به رسول اکرم (ص) خواسته خود را مطرح می کند:

... طراز سخن سکه نام تست بقای ابد جرعه جام تست
کسی کو زجام تو یک جرعه خورد همه ساله ایمن شد از داغ و درد
مبادا کزان شربت خوشگوار نباشد چومن خاکی جرعه خوار

(اقبال نامه، ص ۱۰)

نیز رجوع شود به مبحث معراج در شرفنامه (صفحات ۲۵-۱۷) که شاعر به همین روش عمل کرده است.

۴-۳-۱ سخن دیگر در باب زاویه دید سوم شخص در مبحث توسلات نظامی این است که شاعر عمدتاً در حالت سوم شخص مجال توسل پیدا نمی کند و به جز موارد فوق، صرفاً به شیوه گزارشی از خداوند و رسول اکرم (ص) سخن می گوید و هیچ نوع طلب، خواسته و توسلی در این گونه موارد ملاحظه نمی شود. شاعر در نعت خواجه کائنات (شرفنامه، صفحات ۱۷-۱۴) و (اقبال نامه، صفحات ۵-۳)، توحید (خسرو و شیرین، صفحات ۷-۶)، نعت چهارم رسول اکرم (ص) (مخرن الاسرار، صفحه ۳۰-۲۷) نعت رسول اکرم (ص) (هفت پیکر، صفحات ۱۴-۹) و معراج رسول اکرم (ص) در (هفت پیکر، ص ۶۸۹) صرفاً با زاویه دید سوم شخص به شیوه گزارشی مطالبی را می آورد و خالی از هر نوع توسلی است.

۵-۳-۱ از نکات حائز اهمیت در مبحث زاویه دید که از سویی به اصالت‌های زبانی واژگانی
 خمرسه نیز مربوط می‌شود، کاربرد ضمائر شخصی در توسلات است. نظامی در بخشهایی از خمرسه
 که زاویه دید سوم شخص و گزارشی را به کار می‌برد از ضمیر منفصل «او» و ضمیر متصل «ش»
 زیاد استفاده می‌کند و به همین منوال در حالت خطاب دوم شخص از ضمیر منفصل «تو» و ضمیر
 متصل «ت» برای گفتگو با خداوند بسیار سود می‌جوید. به عنوان نمونه شاعر در آغاز اقبال نامه
 در مبحث توحید که بیست و هشت بیت است، حدود سی بار از ضمیر «او» و «ش» استفاده می
 کند. بعضی از ابیات آن:

... همه آفریدست در هفت پوست	بدو آفرین کافریننده اوست
همه بود را هست از او ناگزیر	بیود کس او نیست نسبت پذیر
بدو هیچ پوینده را راه نیست	خردمند ازین حکمت آگاه نیست
گرت مذهب این شد که بالا بود	ز تعظیم او نیز تنها بود
و گر ذات او زیر گویی که هست	خدا را نخواند کسی زیر دست

(اقبال نامه، ص ۳)

جز این مورد، موارد دیگری در توسلات نظامی در زاویه دید سوم شخص وجود دارد که این
 اصالت واژگانی مصداق دارد. به عنوان نمونه به موارد مندرج در بند (۴-۳-۱) نیز می‌توان
 مراجعه کرد.

۶-۳-۱ کاربرد ضمیر «تو و ت» در توسلات مستقیم نظامی مشاهده می‌شود؛ بویژه در توسلهایی
 که نظامی با خدا و رسول اکرم (ص) مستقیم یا حالت خطابی سخن می‌گوید. جهت اثبات این
 اصالت زبانی - واژگانی به یک نمونه بسنده می‌شود. در شاهد زیر شاعر در پنجاه و هشت بیت
 آغازین هفت پیکر از ضمائر و شناسه‌های «تو، ت و ی» و «حالت ندا و خطاب» بالغ بر شصت
 بار استفاده می‌کند. چند بیت از آغاز هفت پیکر:

ای جهان دیده بود خویش از تو هیچ بودی نبوده پیش از تو

... نام تو کابتدای هر نامست
... هست بود همه درست به تو
... تو نژادی و آن دگر زادند
... تو دهی صبح را شب افروزی
تو سپردی به آفتاب و به ماه
اول آغاز و آخر انجامست
بازگشت همه به تست به تو
تو خدایی و آن دگر بادند
روز را مرغ و مرغ را روزی
دو سراپرده سپید و سیاه
(هفت پیکر، صفحات ۲-۳)

تا آنجا که می گوید:

راز گویم به خلق خوار شوم
ای نظامی پناه پرور تو
با تو گویم بزرگوار شوم
به درکس مرانش از در تو
(هفت پیکر، ص ۶)

التزام «تو» و مشتقات آن در همه موارد توسل مستقیم در خمسه نظامی از اصالت های زبانی
واژگانی به شمار می رود. (رک: ۲-۱)

۲) در تحلیل رویکردهای توسل از حیث نوع مخاطب نظامی می توان گفت که شاعر در همه منظومه ها ابتدا از خداوند و توحید سخن می گوید و به حضرت حق متوسل می شود و درخواست های خود را مطرح می نماید. گاه علاوه بر این، مناجاتهایی را می آورد. سپس در نعت رسول اکرم (ص) سخن می گوید و به واسطه رسول اکرم (ص) درخواستهای خود را مطرح می کند و این امر نیز در سبک سخن نظامی از جایگاه خاصی برخوردار است. نوع سوم نیز که کمتر مشاهده می شود مدح و دعایی است که در باب پادشاهان عصر خود می آورد. در این نوع سوم در خواست خود را مستقیم و یا پوشیده، در قالب الفاظ و عبارات از ممدوح درخواست می کند. البته این واسطه و وسیله در امر طلب و درخواست، مذموم است، گرچه از حیث کمی چندان در خور بحث نیست. جهت نمونه می توان به مبحث ستایش طغرل ارسلان در خسرو و شیرین اشاره کرد که شاعر به غیر خدا و رسول (ص) توسل جسته است و با ارائه شعرش به طغرل

ارسالان انتظار نوازش و صلہ دارد:

...من از شفقت سپند مادرانہ	بہ دود صبحدم کردم روانہ
بہ شرط آن کہ گر بویی دہد خوش	نہد بر نام من نعلی بر آتش
بدان لفظ بلند گوہر افشان	کہ جان عالمست و عالم جان
اتابک را بگوید کای جهانگیر	نظامی و آنگہی صد گونه تقصیر
نیامد وقت آن کاو را نوازیم؟	ز کار افتادہ ای را کارسازیم؟
...ستی و مہستی را بر غزلہا	شبی صد گنج بخشی در مثلہا
گر او را خرمنی از ما گشاید	ز ما والله کہ یک جو کم نیاید...

(خسرو و شیرین، ص ۱۸-۱۵)

۲-۱) توسل مستقیم بہ باری تعالی بدون واسطہ، یکی از شاخصہ های توسل در شعر نظامی است. نظامی درانتخاب این شیوہ و ساختار کاملاً متأثر از ساختار توسل در قرآن کریم است. بہ گونه ای کہ می توان این روند را در رویکردهای زیر مطرح کرد:

۲-۱-۱) توسل مستقیم بہ ذات حق تعالی و نفی ہر گونه وسیلہ یا واسطہ ای، اصل و اساس توسل نظامی است. مصداق این سخن آیہ زیر است: «و اذا سالک عبادی عنی فانی قریبٌ اجیب دعوة الداع اذا دعان فلیستجیبوا لی و لیؤمنوا بی لعلہم یرشدون (بقرہ، آیہ ۱۸۶)» و نظامی بہ ہمین ترتیب یعنی توسل مستقیم بہ ذات حق می گوید:

... نہ من چارہ خویش دانم نہ کس	تو دانی چنان کن کہ دانی و بس
طلبکار تو ہر کسی بر امید	یکی در سیاہ و یکی در سپید
بدان تا زباغ تو یابد بری	تضرع کنان ہرکسی بر دری
نبینم من آن زہرہ درخویشتن	کہ گویم ترا، این و آن دہ بہ من
کنم حاجت از ہرکسی جستجوی	چو یابم تو بخشندہ باشی نہ اوی

تو مستغنی از هرچه در راه تست نیاز همه سوی درگاه تست...

(اقبال نامه، ص ۵)

نفی میانجی هنگام مخاطبه و توسل به خداوند در هنگام درخواست و طلب در خمسه بسیار دیده می شود. در هفت پیکر آمده است:

تو دهی بی میانجی آن را گنج گنج	کـــه نداند ستاره هفت از پنج
... ای به تو زنده هرکجا جانست	وز تـتـوـر تو هرکرا نانست
بر در خویش سرفرازم کن	وز در خلق بی نیازم کن
نان من بی میانجی دگران	تو ده ای رزق بخش جانوران
... در که نالم که دستگیر توئی	در پذیرم که در پذیر توئی
... ای نظامی پناه پرور تو	بـــه درکس مرانش از در تو

(هفت پیکر، صفحات ۴-۶)

نمونه های این نوع توسل مستقیم را در (خسرو و شیرین، صفحات ۸-۱۰)، (شرفنامه، صص ۷-۱۱)، (مخزن الاسرار، صفحات ۱۰-۱۱) و ... می توان یافت.

به عنوان مثال در شرفنامه بعد از ابیات طولانی و سخن با خدا آمده است:

... و گر بامداد است راهم به تست	همه روز تا شب پناهم به تست
چو خواهم ز تو روز و شب یاوری	مکن شرمسارم در این داوری
چنان دارم ای داور کارساز	کزین بانیازان شوم بی نیاز

(شرفنامه، ص ۷)

در ادامه همین بحث می آورد:

تو گفתי که هر کس که در رنج و تاب	دعایی کند من کنم مستجاب
چو عاجز رهاننده دانم تو را	درین عاجزی چون نخوانم تو را

(شرفنامه، ص ۱۰)

۲-۱-۲) نوع دوم از توسل مستقیم، توسل به اسماء و صفات الهی است که نظامی در این شیوه نیز متأثر از قرآن کریم است؛ در قرآن کریم آمده است:

و لله الاسماء الحسنی فادعوه بها (اعراف، ۱۸۰)

نظامی نیز به همین شیوه هنگام توسل به خداوند او را می خواند. در مقدمه لیلی و مجنون در قالب ندا خدا را به اسماء و صفات او می خواند:

ای نام تو بهترین سرآغاز	بی نام تو نامه کی کنم باز
ای یاد تو مونس روانم	جز نام تو نیست بر زبانم
ای کارگشای هر چه هستند	نام تو کلید هر چه بستند
... ای واهب عقل و باعث جان	با حکم توهست و نیست یکسان
ای محرم عالم تحیر	عالم ز تو هم تهی و هم پیر

(لیلی و مجنون، ص ۲)

تا این که در پایان بعد از خطاب به صفات خدا از خدا زیارت تربت رسول (ص) را می خواهد:

... بی حاجتم آفریدی اول	آخر نگذاریم معطل
... زان پیش کاجل فرا رسد تنگ	و ایام عنان ستاند از چنگ
ره بازده از ره قبولم	بر روضه تربت رسولم

(لیلی و مجنون، صفحات ۷-۸)

۲-۲) یکی دیگر از شیوه های توسل که در شعر نظامی در کنار توسل مستقیم دیده می شود توسل به رسول اکرم (ص) است. در این شیوه نیز شاعر متأثر از قرآن کریم است؛ به عبارتی پس از آن که آدمی به خدا روی می آورد و معرفت نسبی کسب می کند، به اولیاء خداوند، از آن جهت که آنها پرستندگان خدا و فانی فی الله هستند روی می آورد. در این مرحله است که آنها را وسیله

استغفار و دعا قرار می دهد؛ به این دلیل که معصومین (ع) واسطه نزول نعمت و رحمت الهی هستند. قرآن کریم در سوره مائده آیه ۳۵ می فرماید:

يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيله (مائده، ۳۵)

و در این خصوص از گناهکاران خواسته شده است که برای استغفار به خدا و رسول (ص) پناه ببرند: و لو انهم اذا ظلموا انفسهم جاؤوك فاستغفروا الله و استغفرلهم الرسول لوجدوا الله تواباً رحيماً (نساء، ۶۴)

البته این نوع توسل غیر مستقیم به رسول (ص)، پیامبران و اولیاء الهی از نوع وجوب اطاعت بالذات نیست بلکه به فرمان خداست: و ما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله (نساء، ۶۴) نظامی در خصمه در تمام منظومه ها بعد از توجید در وصف رسول اکرم (ص) بایی جداگانه را می آورد و گاه بایی جداگانه در وصف معراج می آید. در بیشتر موارد، رسول اکرم (ص) را واسطه بین خود و خدا قرار می دهد و خواسته های خود را مطرح می کند. در این خصوص رویکردهای زیر در خور ذکر است:

۱-۲-۲) آن دسته از توسلاتی که نظامی با واسطه قرار دادن رسول اکرم (ص) خواسته های خود را نیز مطرح می کند. جهت نمونه می توان به معراج رسول اکرم (ص) در (مخزن الاسرار، صفحات ۱۹-۱۴)، (نعت دوم مخزن الاسرار، صفحات ۲۵-۲۲)، (نعت سوم مخزن الاسرار، صفحات ۲۷-۲۵)، (نعت رسول اکرم (ص)، صفحات ۱۰-۷ اقبال نامه)، (صفحه ۱۶ لیلی و مجنون) و ... اشاره کرد.

تحیت و صلوات بر رسول اکرم (ص) به عنوان مقدمه توسل و دعا نیز که سبک کار نظامی است، برگرفته از احادیث است: «اذا كانت لك الى الله سبحانه حاجه فابدأ بسمأله الصلوه على رسوله (ص) ثم سل حاجتك فان الله اكرم من ان يسأل حاجتين فيقضى أحدهما و يمنع الاخرى» (نهج البلاغه، حکمت ۳۶۱)

۲-۲-۲) آن دسته نعتهایی که نظامی از رسول اکرم (ص) سخن می گوید ولی هیچ نوع طلب و توسلی در آن دیده نمی شود. جهت نمونه می توان به (نعت رسول اکرم (ص)، مخزن الاسرار، صفحات ۱۴-۱۲)، (مخزن الاسرار، صفحات ۲۲-۲۰)، (نعت چهارم مخزن الاسرار، صفحات ۳۰-۲۷)، (صفحات ۹-۶، هفت پیکر)، (صفحات ۱۲-۱۰، خسرو و شیرین) و ... اشاره کرد. قطعاً این امر یعنی تحیت و صلوات بر رسول اکرم (ص) بدون درخواست و طلب نیز برگرفته از آیات و احادیث است. قرآن کریم می فرماید: ان الله و ملائکته یصلون علی النبی یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه و سلموا تسلیماً (احزاب، ۵۶)

۲-۲-۳) یکی از رویکردهای توسل به رسول اکرم (ص) که بحث مستقلی در خمسه نظامی دارد، مسأله شفاعت است. نظامی در بخشهای مربوط به نعت رسول (ص) و معراج، گاه رسول اکرم (ص) را شفیع می نامد و علاوه بر این که متوسل می شود، استشفاع می کند مثلاً در لیلی و مجنون در بخش معراج به جای توسل در مفهوم عام، بحث شفاعت را در معنی خاص مطرح می کند و می گوید:

ای کار مرا تمامی از تو	نیروی دل نظامی از تو
زین دل به دعا قناعتی کن	وز بهر خدا شفاعتی کن
تا پرده ما فرو گذارند	وین پرده که هست برندارند

(لیلی و مجنون، ص ۱۶)

و یا در شاهد زیر از شرفنامه که توسل را در کنار شفاعت به کار می برد:

دلی را که شد بر درت راز دار	ز در یوزه هر دری باز دار
نکو کن چو کردار خود کار من	مکن کار با من به کردار من
نظامی بدین بارگاه رفیع	نیارد به جز مصطفی را شفیع

(شرفنامه، ص ۱۴)

همین نکته در ادعیه و زیارات مربوط به رسول اکرم (ص) آمده است که با سخن نظامی در خمسه مشابهت دارد: «الهی فقد اتیت ببتک مستغفراً تائباً من ذنوبی فصل علی محمد و آله و اغفرها لی یا سیدنا توجه بک و باهل ببتک الی الله تعالی ربک و ربی لیغفرلی» (کامل زیارات ص ۱۶).

۳) یکی از شاخصه های مهم در نقد لحن توسلات نظامی این است که شاعر جهت استجابت دعاها و توسلها به نوعی پیش زمینه اعتقاد دارد تا زمینه لازم برای پذیرش خواسته ها از جانب خداوند و ... فراهم گردد. این پیش زمینه، ... لحن توسلها را احساسی، توأم با اشک و زاری و تضرع می کند. نظامی در مخزن الاسرار به بهترین وجه با خداوند سخن می گوید. ضمن بیان نهایت عجز، ناتوانی، بی کسی، جرم و ... به زاری و التماس منتهی می شود و در پایان خواسته خود را بیان می کند:

چاره کن ای چاره بی چارگان	یار شو ای مونس غمخوارگان
ای کس ما بی کسی ما بیین	قافله شد واپسی ما بیین
درکه گریزیم تویی دستگیر	برکه پناهییم تویی بی نظیر
گر نوازی تو که خواهد نواخت	جز در تو قبله نخواهیم ساخت
زاری از این بیش که دارد که ما	دست چنین پیش که دارد که ما
چاره ما کن که پناهنده ایم...	در گذراز جرم که خواهنده ایم

(مخزن الاسرار، ص ۱۱)

نظامی این سبک و سیاق را جهت پذیرش توسلها از قرآن کریم اخذ می کند، قرآن کریم می فرماید:

و اذکر ربک فی نفسک تضرعاً و خیفه و دون الجهر من القول بالغدو و الآصال ولا تکن من الغفلین (اعراف، ۲۰۵) نیز در هنگام دعا حالت اضطراب و درماندگی، پیش زمینه پذیرش دعا است:

«أمن یجیب المضطر إذا دعاه و یکشف السوء و ...» (النمل، ۶۲)

نه من چاره خویش دانم نه کس تو دانی چنان کن که دانی و بس
طلبکار تو هر کسی برامید یکی در سیاه و یکی در سپید
بدان تا زباغ تو یابد بری تضرع کنان هرکس برردی

(اقبال نامه ، ص ۵)

پایان سخن در باب لحن توسلات نظامی این است که نهایت تواضع نظامی به همراه تضرع او لحن را سخت سوزناک و مؤثر می سازد ؛ به گونه ای که در بسیاری موارد خواننده را تحت تأثیر قرار می دهد. از سویی خطاب نزدیک با لفظ «تو» در بیشتر موارد در مناجاتهای خمسه مشاهده می شود و همین امر لحن را بسیار ظریف و صمیمی ساخته است.

نتیجه:

شعرا قبل از شروع هر بحثی در آغاز دیوان خود به مبحث توحید ، نبوت و بعضاً امامت پرداخته اند و یکی از رویکردهایشان بحث توسل بوده است .

توسل به دو صورت مستقیم به خداوند: ذاتی و صفاتی و توسل با واسطه و غیر مستقیم در دو این شعرا از جمله خمسه نظامی دیده می شود .

زاویه دید توسلات نظامی گاه به شیوه دانای کل و سوم شخص مفرد بیان می شود . ۴۴ درصد از جامعه آماری در خمسه نظامی به این نوع زاویه دید مربوط می شود .

نظامی در مناجات نامه از حالت خطاب و دوم شخص مفرد با خدا سخن می گوید . به گونه ای که این نوع نگرش و نظرگاه همچون زاویه دید سوم شخص کاربرد فراوانی در خمسه نظامی دارد . از حیث آماری ۴۴ درصد از نظرگاه شاعر به این نوع مربوط می شود که این امر شاخصه ادبیات غنایی منظوم است و در نثر داستانی امروز کمتر کاربرد دارد.

لحن توسلات نظامی به سبک ادعیه همراه با احساس، تأثر، تضرع و زاری است.

منابع و مأخذ :

قرآن کریم.

- آ. ی. ونسنگ . (۱۹۳۶). *المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی* . لیدن: مکتبه بریل.
- ابن اثیر ، علی بن محمد؛ (۱۳۶۴ش) *النهایه فی غریب الحدیث* ، مؤسسه اسماعیلیان ، قم ،
- ابن سینا ، ابوعلی حسین بن عبدالله بن حسن بن علی بن سینا؛ (بی تا) *اشارات و تنبیهاات* ، انتشارات بیدار ، قم
- ابن قولویه، جعفر بن محمد، (۱۳۵۶ش) *کامل الزیارات*، دارالمرتضویه ، نجف اشرف
- ابن منظور . (۱۴۰۸هـ) . *لسان العرب* . طبعه الاولی . بیروت . داراحیاء التراث العربی .
- دهخدا ، علی اکبر (۱۳۷۷) . *لغتنامه* . چاپ دوم . دوره جدید . تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران .
- سعدی ، شیخ مصلح الدین . (۱۳۶۸) . *گلستان* . ج اول . تصحیح غلامحسین یوسفی . تهران: خوارزمی .
- صبحی الصالح . (۱۴۱۷) . *نهج البلاغه* . مؤسسه دارالهجره.
- عبد الباقي ، محمد فؤاد . (۱۳۶۴) *المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم* . مصر: دارالکتب المعرفه.
- قشیری نیشابوری ، مسلم بن حجاج بن مسلم ؛ *صحیح مسلم* ، (بی تا) دارالفکر لطباعة و النشر و التوزیع ، بیروت
- طوسی ، ابی جعفر محمد بن حسن ؛ (۱۴۱۱ق) *مصباح المتهدد وسلاح المتعبد* ، مؤسسه فقه الشیعه ، بیروت ،
- مارتین ، گری . (۱۳۸۲) . *فرهنگ اصطلاحات ادبی* . چاپ اول . ترجمه منصوره شریف زاده . تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- میر صادقی ، جمال . (۱۳۶۷) . *عناصر داستان* . تهران: انتشارات شفا.
- (۱۳۷۷) . *واژه نامه هنر داستان نویسی* . چاپ اول . تهران : کتاب مهناز.

- یونسی، ابراهیم. (۱۳۶۹). *هنر داستان نویسی*. چ پنجم. تهران: انتشارات نگاه.
- نظامی گنجوی. (۱۳۶۳). *اقبال نامه*. چاپ دوم. به کوشش وحید دستگردی. تهران: مؤسسه مطبوعاتی علمی.
- (۱۳۶۳). *خسرو و شیرین*. چاپ دوم. به کوشش وحید دستگردی. تهران: مؤسسه مطبوعاتی علمی.
- (۱۳۶۳). *شرفنامه*. چاپ دوم. به کوشش وحید دستگردی. تهران: مؤسسه مطبوعاتی علمی.
- (۱۳۶۳). *لیلی و مجنون*. چاپ دوم. به کوشش وحید دستگردی. تهران: مؤسسه مطبوعاتی علمی.
- (۱۳۶۳). *مخزن الاسرار*. چاپ دوم. به کوشش وحید دستگردی. تهران: مؤسسه مطبوعاتی علمی.
- (۱۳۶۳). *هفت پیکر*. چاپ دوم. به کوشش وحید دستگردی. تهران: مؤسسه مطبوعاتی علمی.

نور بخش، جواد. (۱۳۷۹). *فرهنگ نوربخش*. چ اول. قم: انتشارات یلدا.

- Magdi Wahba (1983). *A. DICTIONARY OF LITERARY TERMS*. Librairie Dn Liban. Beirut – Lebanon.
- Martin Gray. (1984) *A. DICTIONARY OF LITERARY TERMS*. First published. Hong Kong. LONGMAN and
- Merriam Webster's. (1995) *Encyclopedia of Literature*. Sprinsfield and ... United States of America.
- M .H Abrams. (1671). *A glossary of literary terms*. United States of America.

A study of form and content of Tavasol in Nezami Ganjavi's Poetry on the basis of the holy Quran and Hadith

Ebrahim Ebrahimi¹

Syeda Zahra Mousavi²

Abstract:

Defining the term Tavasol (resort) on the basis of the Quran and Traditions, this study tries to explore its form and content in Nezami Ganjavi's Poetry. The article covers point of in Nezami's resorting, its type's resorting to essence and attribute, tone of resorts, direct and indirect resorts, resorting and intercession, etc are discussed. In point of view, Nezami's style is discussed. In terms of types, his resort to Allah's essence, his names and attributes are taken into consideration. Regarding indirect resorting different issues are touched upon. Also different aspects of tone of resorting are explored. Generally comparing Nezami's approaches with ideological approaches based on methods of critical comparison based on the Quran and Traditions form the basis of this article.

Key Words: Analysis, Tavasol, Nezami, the Quran and Traditions

¹ - **(corresponding author)** Assistant professor, Quran science and Hadith department, Arak University, Arak, Iran e-ebrahimi@araku.ac.ir

²- Assistant professor, Persian language and literature department, Arak University, Arak, Iran z-mosavi@araku.ac.ir

Manifestations Quranic Intertextuality in Gheisar Aminpoor's poetry

Reza Kiani ¹

Jahangir Amiri ²

Farooq Nemati ³

Abstract:

Integration of text is the result of linguistic approach to text oriented criticism. Gheisar Aminpoor, the committed and well known Iranian poet, is differently influenced by the Holy Quran. This influence is sometimes manifested in subject matter and content and in some other cases in words and expression techniques. In Aminpoor's poetry there are different types of adaptations: allusion, analysis, lexical impression, propositional impression etc. In addition to techniques based in Quranic teachings, which have obtained outstanding presence, Aminpoor has applied these techniques to express contemporary human sorrows and grieves who is deprived of spiritual ideas. Aminpoor's imitation from the holy Quran is so intricate that discovering the references is often difficult and requires a lot of care and attention. The present study tries to investigate methods of Aminpoor's Quranic imitation from intertextual point of view, a new linguistic perspective.

Key Words: Quranic intertextuality, Gheisar Aminpoor, allusion, ambiguity, lexical imitation, propositional imitations

¹ - **(corresponding author)** PHD candidate in Arabic Language & Literature rkiany@yahoo.com

² - Associate Professor, Department of Arabic Language & Literature, Razi University, Kermanshah, Iran z_gangineh@yahoo.com

³ - Assistant Professor, Department of Arabic Language & Literature, Payam Noor University, farooq.nemati@gmail.com

An aesthetic analysis of the artistic images in the Quran: a case study of Fosselat chapter

Seyed Hossein Seyedi¹

Hassan Khalaf²

Abstract:

The holy Quran is a heavenly charter with thorough manifestations of beauty, attraction, and dynamism. Of these symptoms is its wonderful artistic scenes and images. Each of them clearly exposes and unveils creator's magnificence and attractions. Through applying a range of apparently simple words and phrases, it creates wonderful scenes and attractive images stimulating feeling and sympathy and attracting human's logic and thinking. This language is so live and impressive that the reader does not see himself as a reader, but he finds himself as the observer of the alive and active scenes. This phenomenon is due to the use of the rhetorical mechanisms such as metaphor, elusion, etc. from one hand and the combination of elements such as contrast between scenes, speech of artistic images and their origin on the other hand. This article tries to analyze them aesthetically in Fo'selat chapter.

Keywords: Quran, artistic images, Fosselat, rhetoric techniques.

¹- **(corresponding author)** Full Professor, Arabic literature, Ferdowsi University, Mashhad, Iran

²- PhD Candidate, Ferdowsi University, Mashhad, Iran
Hasan_khalaf84@yahoo.com

Defamiliarization in part XXX of the holy Quran

Qasem Mokhtari ¹

Motahareh Faraji ²

Abstract:

Defamiliarization is one of the accomplishments of Russian formalism focusing on the alienation of the norms of language. This process resulted in the creation of attraction and foregrounding is one of its consequences. This article tries to study the holy book from foreignization perspective and reveal the range of the applications of these linguistic and aesthetic techniques by the holy book. The study tries to investigate the cases of deviation in part xxx to compare formalist theory with the language of the Quran and on the basis of the literary interpretations to discover the reflection of its influence in exploring the concept and enjoyment. The holy Quran applies foreignization by deviation and rule creation through the use of linguistic resources and as a result of foregrounding conceptualizations has exceeded to the highest level.

Keywords: The holy Quran, formalism, foreignization, deviation, rule creation.

¹- **(corresponding author)** Associate Professor, Arabic Language and Literature, Department, Arak University, Arak, Iran q-mokhtari@araku.ac.ir
²- MA in Arak University Department of Arabic Language and Literature, Arak University, Arak, Iran faraji_mt@yahoo.com

Reflection of linguistic and literary elegance and delicacies of the Quran in translation

Mahmood Shahbazi¹

Narges Shirazi²

Abstract:

Every language possesses characteristics, elegances and delicacies. In the process of translation these features might disappear. However, every language enjoys mechanism for the reflection of the delicacies of source language. Transfer of these intricacies and delicacies from source language to the target language presumes excessive importance.

Since the Quran is Allah's word and the road map for human forever. This feature proves superiority of the Quran and as a result its translation is sensitive and complex. This holy text possesses beautiful expression for communication which is professionally and wisely constructed and the literary and linguistic delicacies are in the service of its glorious and superlative concepts.

Keywords: Quran, language, translation, delicacies, elegances

¹ - **(corresponding author)** Assistant Professor, Arabic Language and Literature Department, Arak University , Arak, Iran
m-shahbazi@araku.ac.ir

²- MA in Arabic Language and Literature

An Analysis of the Literary and linguistic origins of the Language of the holy Quran in contemporary era

Hosein Ali Torkamani¹

Javad Mohamadi²

Mahdi Ashnavar³

Abstract:

In the development of the discussion of the Language of the Quran, two codes of conducts should be distinguished. The first is the noble and genuine one starting from the early revelation and continuing to contemporary era. This trend yielded outstanding outcomes and literature. The second code of conduct originated from western literary and philosophical atmosphere and brought into area of Quranic discussion by Orientalists and Muslim intellectuals. The present study, investigates the second trend. This code of conduct has enjoyed two origins literary/linguistic and literary/philosophical origins. The study has assumed a descriptive- analytic approach through a literary search.

Keywords: Language of the Quran, Literary and linguistic origins, literary philosophical origins.

¹ - Assistant professor, Quran science and Hadith department, Arak University, Arak, Iran htorkamany@gmail.com

² - **(corresponding author)** PhD Candidate, Quranic Science and Hadith, BuAli University. jvdmohamadi@gmail.com

³ - MA in Quranic Science and Hadith m-ashnavar@araku.ac.ir

A Literary approach to the indirect citations of Imams (a.s) to the holy Quran

Nosrat Nilsaz¹

Somaieh Ahvaraki²

Abstract:

The unique importance and position of the Holy Quran has led the Muslims to have the most important and the most frequent references to the Quran. But due to the different understanding of people depending on their aptitude, the best and most magnificent method of reference to the Quran is witnessed in Holy Imams ratifications. Some of their references to the Quran are direct and some others are indirect.

Uninformed people can recognize direct references; however only the well-informed people can perceive the indirect ones. This article investigates indirect references from a literary point of view and four types of references are discussed lexical, propositional, inspirational, and implicit.

Key Words: Quran, the Infallibles, argumentation, direct references, indirect references.

¹ - **(corresponding author)** Assistant Professor, Department of Quranic sciences and Hadith , Tarbiat Modarres University, Tehran, Iran
nilsaz@modares.ac.ir

² - M.A in Quranic science and Hadith s.ahvaraki@yahoo.com

A study of two early translations of the Holy Quran with two Dialects

Soheyla Salahi Moghaddam¹

Abstract:

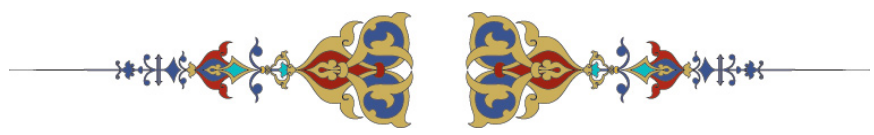
Translations of the Holy Quran in Persian Language that have remained from the early centuries of Islam and the following centuries are the sign of Iranian faith to Islam and to the Heavenly Book, the Glorious Quran and the conviction to Persian language .This study has comparatively tried to investigate two early Translations of the Holy Quran with two dialects from linguistic and morphological point of view.

The first is Quran-e-Ghods with Sistani Dialect and the second Translation is Quran-e- Pak with Khorasani Dialect. In terms of diction and terminology, there are common grounds between the two translations, since Dari language is the basis for both translations. But in some cases, some traces of special dialect of the area is encountered .73 verses of Baqara chapter translated in Pak and 86 verses of the same chapter from Ghods translation are analyzed. The results reveal that special obsolete dialect terms are equal in both translations, but they are not similar.

In Ghods version there are 40 terms and other obsolete terms are about 113. They are transferred after the phonemic variation.

Keywords: Early Translations of the Holy Quran, Quds translation of the Holy Quran, Pak translation of the Holy Quran, Sistani dialect, Khorasani dialect.

¹ - **(corresponding author)** Assistant professor, Persian language and literature department, Alzahra University, Tehran, Iran
ssmoghaddam@yahoo.com



English abstracts of articles



فصلنامه علمی - پژوهشی

پژوهش‌های ادبی-قرآنی

خواننده گرامی

در صورت تمایل به خرید و مطالعه مداوم فصلنامه پژوهش‌های ادبی-قرآنی، فرم زیر را تکمیل نموده و به نشانی فصلنامه ارسال فرمایید.

برگ درخواست اشتراک فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش‌های ادبی-قرآنی

نام و نام خانوادگی:	مقطع تحصیلی:
نشانی کامل:	
استان:	شهر:
کوچه:	پلاک:
کد پستی:	
تلفن تماس:	
تقاضای اشتراک فصلنامه پژوهش‌های ادبی-قرآنی را دارم.	
کد اشتراک:	<input type="text"/>

برای اشتراک هر شماره مبلغ ۶۵/۰۰۰ ریال (دانشجویان ۴۰/۰۰۰ ریال) در وجه حساب شماره ۱۴۴۳۰۷۰۳۷۷ بانک تجارت شعبه دانشگاه اراک کد ۱۴۴۳۰ به نام درآمد اختصاصی دانشگاه اراک واریز و اصل فیش بانکی به انضمام برگ اشتراک به نشانی: (اراک-خیابان شهید بهشتی-میدان شریعتی-دانشگاه اراک- دانشکده علوم انسانی کد پستی: ۳۸۱۵۶-۸۸۱۳۸) ارسال شود.

***برای دانشجویان کمی کارت دانشجویی باید ضمیمه درخواست اشتراک باشد.



**Arak University
Faculty of
Letters and Humanities**

**Quareterly Journal of
Quranic-Literary Researches
(Scientifice-Research)**

Vol 1, No 2, Summer 2013