

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

نگرش قرآنی بر اصول سیاسی پیامبر اسلام ﷺ در مواجهه با اهل کتاب / غلامحسین اعرابی و حسن کاظمی نژاد ... ۳	
روش تحلیل محتوای کیفی تطبیق یافته به منظور تحقیق در متن قرآن کریم: ارائه یک مطالعه موردی در علوم رفتاری	
علی عبدالهی نیسانیی ۲۷	
خودگروی اخلاقی؛ نگاهی قرآنی / هادی صادقی و وحید پاشایی ۵۷	
بررسی گرایش فلسفی ابن سینا در تفسیر سورة اخلاص (توحید)	
ابوالقاسم خوشحال و علیرضا نجف زاده تربتی و حسن نقی زاده و سیدحسین سیدموسوی ۸۳	
نوشتاری بودن زبان قرآن در مقایسه با شاخصه های دیسکورس های گفتاری و نوشتاری	
محمد مهدی آجیلیان مافوق و عباس اسماعیلی زاده و سید کاظم طباطبائی پور ۱۰۵	
جنس حروف قرآن و ارتباط آن با معنا / ابوالفضل خوش منش ۱۳۳	
گونه شناسی هنر تعلیق در داستان های قرآن کریم / حسینعلی ترکمانی و مجتبی شکوری ۱۶۱	
گونه شناسی توجیه قرائات شاذ در «المحتسب» ابن جئی / مرتضی ایروانی نجفی و مرتضی سلمان نژاد ۱۷۹	
بررسی شبکه معنایی حرف جرّ «علی» در قرآن با رویکرد شناختی / مریم توکل نیا و ولی اله حسومی ۲۰۳	
بررسی تأثیر بلاغت بر انتقال پیام در داستان بنی اسرائیل در قرآن	
علی رضا شمالی و سیدعلی اکبر ربیع نتاج و محسن نورائی ۲۲۹	

ترجمه چکیده ها

ترجمه عربی (موجز المقالات) ۲۵۵	
ترجمه انگلیسی (Abstracts) ۲۷۰	

راهنمای تدوین مقالات

- مقالات باید علمی - پژوهشی، مستند و دارای نوآوری باشند.
- مقاله ارسالی بین ۶۰۰۰ تا ۹۰۰۰ کلمه حروف چینی شده باشد.
- تیرهای اصلی با شماره های ۱، ۲، ۳ و ... و زیرمجموعه آن‌ها با ۱-۱، ۲-۱، ... و ۱-۲، ۲-۲ و ... مشخص شود.
- چکیده مقاله که آینه تمام‌نما و فشرده بحث است، به سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی، حداکثر در ده سطر ضمیمه باشد و واژگان کلیدی مقاله (سه تا هفت واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.
- ارجاعات در متن مقاله بین پراکنش به صورت (نام خانوادگی، سال انتشار: شماره صفحه یا شماره جلد/صفحه) نوشته شود.
- اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد از (همان یا همان: شماره جلد/صفحه) و اگر به مأخذ دیگری از همان نویسنده باشد (همو، سال انتشار: صفحه) استفاده شود.
- منابع لاتین، به صورت لاتین و از سمت چپ در بین پراکنش (صفحه/جلد: سال انتشار، نام خانوادگی) و در ارجاع بعدی اگر بلافاصله باشد (Ibid.) نوشته شود.
- ترتیب منابع:
- کتاب: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، نام کتاب، نام مترجم، محقق یا مصحح، نوبت چاپ (در صورتی که چاپ نخست باشد نیاز نیست)، محل نشر، نام ناشر، تاریخ انتشار.
- مقاله: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، «عنوان مقاله داخل گیومه»، نام نشریه، دوره / سال، شماره جلد، تاریخ انتشار.
- نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید شود و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد.
- مجله در ویرایش مقالات آزاد است.
- ارسال و دریافت مقالات صرفاً از طریق سامانه مدیریت نشریات به نشانی <www.razavi.ac.ir> انجام می‌گیرد.
- ارتباط با مدیریت مجله از طریق رایانامه <razaviunmag@gmail.com> امکان‌پذیر است.
- اصول اخلاقی مجله**
- فهرست نام نویسندگان نشان‌دهنده همکاری آن‌ها در تدوین مقاله است و لذا تعیین نام مسئول مقاله و نیز رعایت عدم وجود اسامی غیر مرتبط ضروری است.
- نویسنده مسئول فردی است که در تهیه، آماده‌سازی و ... مقاله، سهم عمده را بر عهده دارد و نیز مسئولیت هر گونه ایراد قانونی و رعایت ضوابط بر عهده وی می‌باشد.
- حقوق نویسندگان و داوران**
- اطلاعات شخصی نویسندگان برای عوامل اجرایی و اعضای تحریریه مجله محرمانه بوده و از آن محافظت می‌شود.
- داوری مقالات توسط داوران، بدون اطلاع از نام نویسندگان انجام می‌گردد.
- نام داوران مقاله، محفوظ است و به هیچ عنوان در اختیار نویسندگان قرار داده نمی‌شود.
- قانون کپی‌رایت**
- مقالات ارسالی نباید کپی‌برداری از آثار چاپ‌شده یا ترجمه آثار باشد و قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده یا برای نشریه دیگر به طور همزمان ارسال شده باشد.
- در صورت تخلف نویسندگان، مطابق با ماده ۳ از فصل دوم قانون حمایت از حقوق پدیدآورنده (تأییدشده در وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) رفتار خواهد شد.
- همپوشانی مقالات چاپ‌شده نویسنده یا نویسندگان تا ۱۰ درصد قابل قبول است و بیشتر از آن شامل قانون کپی‌رایت می‌گردد.

نگرش قرآنی بر اصول سیاسی پیامبر اسلام ﷺ

در مواجهه با اهل کتاب*

- غلامحسین اعرابی^۱
□ حسن کاظمی نژاد^۲

چکیده

رفتار سیاسی رسول خدا ﷺ با اهل کتاب دارای اصول و ضوابط بوده که علی‌رغم اهمیت زیادی که داشته است، با نگاه تدوین نظام سیاسی به آن توجه شایسته‌ای نشده است. این تحقیق که با عنوان «نگرش قرآنی بر اصول سیاسی پیامبر اسلام ﷺ در مواجهه با اهل کتاب» نگاشته شده است، به دنبال آن است که از رفتار پیامبر اسلام اصول سیاسی را استخراج کند تا در جامعه امروزی دستمایه‌ای باشد برای کسانی که به نوعی با اهل کتاب در عرصه سیاسی و اجتماعی مواجه هستند. به این منظور تمامی آیات و سوره‌هایی که درباره اهل کتاب آمده است، به طور ویژه و در کنار روایات و تفاسیر مورد بررسی قرار گرفته و اصول سیاسی پیامبر ﷺ از آن استنباط شده است. حاصل این پژوهش استخراج اصولی است مانند: همزیستی مسالمت‌آمیز در

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۰/۱۲ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۵/۱۰.

۱. دانشیار دانشگاه قم (golamhosein.arabi@gmail.com).

۲. دانشجوی دکتری تخصصی تفسیر تطبیقی دانشگاه قم (نویسنده مسئول) (hkazemin12@gmail.com).

کنار اهل کتاب، دعوت به حق و یکتاپرستی، پرهیز از تحریک و ایجاد تنش در بین آنها، مقابله با نفوذ اهل کتاب در بین مؤمنان، هشدار به انحرافات آنها و جهاد با منحرفان اهل کتاب. در این پژوهش اصول مذکور با تأکید بر آیات شریفه قرآن کریم و با کارکرد دیپلماتیک استخراج و جدول‌بندی شده است.

واژگان کلیدی: اصول نظام‌مند سیاسی، منظومه رفتار سیاسی پیامبر ﷺ، شیوه تعامل با اهل کتاب، اصول مواجهه با اهل کتاب.

۱. مقدمه

سیره سیاسی پیامبر اسلام ﷺ از موضوعاتی است که از دیرباز مورد مناقشه اندیشمندان بوده است. دانشمندان پژوهش‌های فراوانی در این عرصه ارائه کرده و هر یک به نوعی و از زاویه‌ای خاص به این موضوع پرداخته‌اند. اما درباره منظومه‌ای از اصول و قواعد سیاسی دولت پیامبر ﷺ کمتر بحث نموده‌اند. اکثر آثاری که درباره رفتار پیامبر ﷺ با اهل کتاب نوشته شده، رفتار سیاسی پیامبر را بررسی نموده‌اند؛ اما کمتر مؤلفی به استخراج اصل سیاسی در این موضوع پرداخته است.^۱ پیامبر که در تمام عرصه‌ها بهترین الگوی مؤمنان است (احزاب / ۲۱)، باید رفتار سیاسی ایشان مورد کنکاش قرار بگیرد تا نظام دیپلماتیک و سیاسی اسلام در برابر دگراندیشان، بر پایه آن شکل بگیرد. از آنجا که پیامبر ﷺ «رحمة للعالمین» (انبیاء / ۱۰۷) است، برای سعادت تمام انسان‌ها تلاش می‌کند. نوع رفتار پیامبر ﷺ در راستای ارشاد جامعه قابل بررسی است. نگارندگان این سطور بر این باورند که رفتار پیامبر ﷺ با اهل کتاب بر پایه حکمت الهی و اصول سیاسی و منظومه دقیقی مبتنی است. لذا آیات و احادیثی که درباره اهل کتاب است، از همین زاویه مورد دقت قرار گرفته و برخی اصول سیاسی از آن استخراج شده است.

۲. اصطلاح‌شناسی

به منظور تبیین معنای مورد نظر از هر یک از کلمات «سیاست و اهل کتاب» در

۱. بیشتر این آثار در منابع مقاله موجود است.

این مقاله، به معنای لغوی و اصطلاحی هر یک اشاره می‌شود:

۱-۲. معنای لغوی سیاست

این کلمه در لغت به معناهای مختلفی آمده است؛ از جمله: مدیریت و تدبیر نمودن (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۳۶/۷). از معانی دیگر سیاست، بهبود بخشیدن به اوضاع مردم و رعایت مصلحت آنهاست، همچنین به معنای حکومت کردن بر مردم و حسن تدبیر آنهاست (جُر، ۱۳۸۴: ۱۲۲۹/۲). سیاست به معنای تأدیب و رام کردن هم آمده است (صعیدی، بی‌تا: ۴۷۵/۱).

۲-۲. سیاست در اصطلاح

اندیشمندان تعاریف متنوعی از سیاست داشته‌اند. ملامحسن فیض کاشانی می‌نویسد:

«سیاست عبارت است از تسوئیس و تربیت انسان‌ها در جهت رسیدن به صلاحیت کمالی آنها و تدبیر و کشاندن آنها به طریق خیر و سعادت» (۱۳۸۴: ۳۴۰).

علامه جعفری سیاست را به معنای مدیریت و توجیه و تنظیم زندگی اجتماعی انسان‌ها در مسیر حیات معقول می‌داند (جعفری، ۱۳۶۹: ۴۷).
حضرت آیه‌الله خامنه‌ای نیز سیاست را به توانایی اداره شئون زندگی مردم معنا کرده است (ایزدهی، ۱۳۸۹: ۶۸).

امام خمینی در تعریف سیاست می‌فرماید:

«سیاست این است که جامعه را هدایت کند و راه ببرد، تمام مصالح جامعه را در نظر بگیرد و این‌ها را هدایت کند به طرف آن چیزی که صلاحشان است، صلاح ملت است» (موسوی خمینی، ۱۳۸۷: ۲۱۷/۱۳).

بنابراین سیاست مورد نظر ما در اینجا، معنای جامع و مرکب تعریف امام و فیض کاشانی می‌باشد؛ یعنی: «تدبیر و تنظیم حیات بشر و مملکت‌داری به صورت صحیح در راستای اهداف متعالی؛ به گونه‌ای که به صلاح ملت باشد».

۲-۲. سیره سیاسی

شخصیت جامع پیامبر ﷺ که بر اساس وحی الهی، الگوی مردم معرفی شده است، در تمام شئون دینی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی، مورد توجه مؤمنان و اندیشمندان بوده است. بر خلاف کسانی که معتقدند که حوادث تاریخ اسلام از عرضیات دین هستند نه از اصول دین (سروش، ۱۳۷۷: ۱۸)، توجه دین به تمام این ابعاد، دال بر کامل و جامع بودن آن است. دستور به الگو گرفتن و پیروی محض از پیامبر و ترک مخالفت ایشان (حشر/ ۷) بیانگر کامل بودن پیامبر در ابعاد مختلف می‌باشد.

شان سیاسی پیامبر در آیات فراوانی از قرآن کریم تبیین شده است. از جمله آیاتی که دستور به حکم کردن بین اهل کتاب می‌دهد (مائده/ ۴۲)، آیاتی که دستور قتال با کفار قاتل می‌دهد (مانند: توبه/ ۱۴). همچنین نامه‌نگاری و عقد پیمان‌های سیاسی با دولت‌ها و قبایل مختلف از دیگر دلایل شان سیاسی پیامبر اعظم ﷺ می‌باشد. دولت پیامبر ﷺ به صورت سازمانی بود که تمام ساختارهای یک سازمان را داشت و از همان ابتدا با دعوت افراد و قبایل به اسلام، جنبه‌های سیاسی داشت (آموزگار، ۱۳۹۴: ۷۱). از طرفی اگر پیامبر فقط در شان دینی و عبادی خود منحصر شود، چگونه می‌تواند جهانی باشد؟ (فرقان/ ۱). در حقیقت با نزول آیات مدنی بر پیامبر، مهم‌ترین اقدامات در جهت قانون‌گذاری سیاسی، مالی، قضایی، مدنی و عبادی توسط آن حضرت شکل گرفت (جمعی از محققان، ۱۳۸۷: ۲۸۴).

وانگهی مگر می‌شود اسلام و شخصیت اول آن، داعیه اصلاح جهان داشته باشد و به بخش اعظمی از زندگی مردم یعنی جنبه سیاسی و حکومتی آن‌ها بی‌تفاوت باشد؟ لذاست که ما معتقدیم که رسول خدا ﷺ در تمام شئون امت اسلامی جهت سوق دادن مردم به سوی خداوند متعال و همچنین برای حکمرانی و فرمانروایی بر آن‌ها و قضاوت در بین مردم ولایت دارد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۳/۶).

بنابراین شان و سیره سیاسی پیامبر ﷺ امری مسلم و غیر قابل خدشه می‌باشد.

۳-۲. اهل کتاب

«اهل کتاب» در اصطلاح به گروهی از پیروان ادیان معتقد به کتابی آسمانی اطلاق

می‌شد که شامل یهودیان، مسیحیان، و شاید مجوسی‌ها می‌شدند. در رابطه با اهل کتاب بودن یهودیان و مسیحیان تردیدی نیست، اما دربارهٔ مجوس و دیگران تردید است (مطهری، ۱۳۹۰: ۱۰). قدر متیقن این است که یهودیان و مسیحیان از مصادیق این اصطلاح در فرهنگ اسلامی بوده‌اند (موسوی بجنوردی، ۱۳۶۷: ۱/۴۷۵). برخی دامنهٔ اهل کتاب را با استناد به قرآن (حج/ ۱۷) به مجوس و صابئان هم توسعه داده‌اند (طباطبائی، ۱۳۸۷: ۲۳۷/۹؛ مهدوی و یوسفی، ۱۳۶۲: ۱۷۹). اما دقت در آیهٔ ۱۷ از سورهٔ مبارکهٔ حج و ذکر مشرکان در کنار یهود و نصارا نشان می‌دهد که لزوماً این چند گروه سنجیتی با هم ندارند. از طرفی چون دربارهٔ اهل کتاب بودن آن‌ها اختلاف و گمانه‌زنی‌های فراوانی صورت گرفته است (مکارم، ۱۳۸۶: ۴۶/۱۴)، ما به قدر متیقن اهل کتاب اکتفا می‌کنیم. جا دارد یادآوری شود که در این پژوهش قطعاً موضوع ما یهود است، نه صهیونیست‌هایی که جنبهٔ مذهبی خود را رها کرده و فقط نژادپرستانه منافع مالی خود را دنبال می‌کنند (ماه‌وان، ۱۳۹۲: ۱۵۶).

۲-۴. اهل کتاب در قرآن

«اهل کتاب» مجموعاً ۳۱ بار در قرآن کریم آمده که در یک مورد منظور مسیحیان است (نساء/ ۱۷۱)، پنج مورد برای یهودیان (نساء/ ۷۲ و ۱۵۷؛ احزاب/ ۲۶؛ حشر/ ۲ و ۱۱) و جاهای دیگر منظور از این کلمه هر دوی یهود و نصارا است. در قرآن کریم گاهی یهود و نصارا با الفاظ دیگری مثل ﴿أَوْتُوا الْكِتَابَ﴾ (آل عمران/ ۲۰)، ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ﴾ (بقره/ ۱۴۶)، ﴿الَّذِينَ أَوْتُوا صَيْبًا مِّنَ الْكِتَابِ﴾ (نساء/ ۵۱) آمده است و گاهی هم لفظ یهود و نصارا با هم ذکر شده است (توبه/ ۳۰).

۲-۴-۱. معرفی اهل کتاب در قرآن کریم

اهل کتاب در عصر نزول، مهم‌ترین جریان اجتماعی معارض با اسلام تلقی می‌شد. لذا آشنایی با آن‌ها از دیدگاه قرآن کریم می‌تواند موضع اسلام را بهتر روشن نماید. قرآن کریم قبل از مواجهه به معرفی اهل کتاب و اعتقادات آن‌ها می‌پردازد.

۲-۴-۲. ویژگی‌های فکری و رفتاری اهل کتاب

۱. پیامبر و حقانیت مکتبش را در تورات و انجیل می‌بینند (اعراف / ۱۵۷).
۲. اهل کتاب امانتدار نیستند و حق را انکار می‌کنند (آل عمران / ۷۵).
۳. این‌ها در حالی که حق بر آن‌ها روشن شده است و در تورات و انجیل به آمدن خاتم پیامبران حضرت محمد ﷺ بشارت داده شده است، باز هم انکار حق می‌کنند (اعراف / ۱۵۷؛ صف / ۶).
۴. یهود از پیامبر راضی نمی‌شوند، مگر اینکه از دین آن‌ها تبعیت کند (بقره / ۱۲۰).
۵. یهود به خاطر حب مال دنیا در امانت خیانت می‌کنند (آل عمران / ۷۵).
۶. با ایمان آوردن در صبح و کافر شدن در هنگام غروب، پیامبر را به استهزاء می‌گیرند (آل عمران / ۷۲).
۷. حق و باطل را در هم می‌آمیزند (آل عمران / ۷۱).
۸. باسوادان از اهل کتاب در حالی که علم به حقانیت کتاب دارند، از اعتراف به آن خودداری می‌کنند (آل عمران / ۲۳).
۹. به خاطر حسد اسلام را نمی‌پذیرند (آل عمران / ۱۹).
۱۰. برای انحراف و گمراهی مؤمنان تلاش و آرزو می‌کنند (آل عمران / ۶۹).
۱۱. تهمت بی‌عفتی به ساحت مقدس و عفیف حضرت مریم ع‌ا‌ل‌ی‌ها‌س‌ل‌م می‌زنند (نساء / ۱۵۶).
۱۲. انذار و هشدار پیامبران را نادیده می‌گیرند و آن‌ها را به قتل می‌رسانند (نساء / ۱۵۵).
۱۳. تعالیم هدایت‌بخش تورات و انجیل را نادیده می‌گیرند و به دنبال گمراهی می‌روند (نساء / ۴۴).
۱۴. آیات الهی قرآن کریم و تورات را تحریف می‌کنند (نساء / ۴۶).
۱۵. یهود می‌گویند اگر طبق نظر شما حکم کردند، قبول کنید (مائده / ۴۱).
۱۶. باسوادان و عابدان مسیحی با مؤمنان دوست هستند (مائده / ۸۲).
۱۷. به تورات که قرآن و پیامبر را تأیید می‌کند، بی‌توجهی می‌کنند (مائده / ۴۳).
۱۸. دشمن‌ترین افراد با مؤمنان، یهودیان هستند (مائده / ۸۲).

۱۹. هر کس که یهودی و مسیحی باشد، داخل بهشت می شود (بقره / ۱۱۱).

۲۰. به مسلمانان می گویند یا یهودی باشید یا مسیحی تا هدایت شوید (بقره / ۱۳۵).

۲۱. درباره یهودی و مسیحی بودن ابراهیم عليه السلام یهود و مسیح با هم اختلاف دارند (آل عمران / ۶۵-۶۶).

۲۲. اهل کتاب درباره الوهیت حضرت عیسی عليه السلام غلو می کنند (نساء / ۱۷۱).

۲۳. یهود و نصارا می گویند ما فرزندان خدا هستیم (مائده / ۱۸).

۳. رفتار سیاسی پیامبر صلی الله علیه و آله با اهل کتاب

پیامبر صلی الله علیه و آله به عنوان رسول هدایت با نهایت دلسوزی (توبه / ۱۲۸) و جانفشانی (طه / ۲)، در پی بیدار نمودن فطرت غبارگرفته تمام انسان ها برآمده (نهج البلاغه، ۱: ۴۱۴: ۴۴) و به شیوه های مختلفی با اهل کتاب رفتار نموده است. همان طور که خواهد آمد، اصول سیاسی مهمی از رفتار ایشان استخراج می شود.

کنکاش در رفتار متنوع و حکیمانه پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله پژوهشگر را به اصول سیاسی مهمی می رساند. به منظور استخراج این اصول، تمام آیاتی که درباره اهل کتاب آمده، با کلیدواژه های مختلف مورد بررسی قرار گرفته^۱ و همچنین برخی آیات مرتبط با این آیات که قبل یا بعد از این آیات آمده است، بررسی شده است. به این منظور، یک بار با دقت و تأکید بر این موضوع، توفیق ختم قرآن کریم حاصل شده است. همچنین سوره هایی که بیشتر به موضوع اهل کتاب پرداخته اند (بقره؛ آل عمران؛ نساء؛ مائده؛ توبه؛ احزاب و حشر)، با تأکید بیشتری مورد مطالعه قرار گرفته اند.

نکته شایان اشاره این است که ما به آیاتی که درباره یهود قبل از پیامبر، در زمان حضرت موسی عليه السلام بوده اند که در قرآن کریم با عنوان بنی اسرائیل از آن ها یاد می شود، پرداختیم؛ به دو دلیل:

اولاً آن ها هم عصر پیامبر صلی الله علیه و آله نبوده و سروکاری با پیامبر نداشته اند و اغلب خطاب های پیامبر صلی الله علیه و آله و قرآن کریم به یهود، با واژه های «یا اهل الکتاب» است و

۱. برای این منظور از کلیدواژه های «اهل الکتاب»، «یهود»، «نصاری»، «الذین آتیناهم الکتاب»، «الذین أوتوا نصیباً من الکتاب» استفاده شده است.

خداوند متعال به منظور تذکر و ارشاد یهودیان حتی مؤمنان به سرنوشت و شریعت بنی اسرائیل اشاره می‌فرماید.

ثانیاً بحث درباره بنی اسرائیل خیلی گسترده و از عهده این نوشته فراتر است و نیاز به کار وسیع‌تری دارد. از همین رو ما فقط به یهود و نصاری زمان پیامبر می‌پردازیم.

۱-۳. اصل اول: اصل صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز

سیاست پیامبر اسلام ﷺ مبتنی بر سازش و احترام به همه انسان‌ها فارغ از عقایدشان است. کسی را مجبور به پذیرفتن اسلام نمی‌کند (بقره/ ۲۵۶). با این نگاه که حتی همان فرد مشرک، فطرتش بر خداجویی است و امکان هدایت او فراهم است، برای آن‌ها وقت می‌گذارد و در پی تشکیل امت واحده، مشرک و اهل کتاب و مؤمن از محبت و تعالیم کتابش بهره می‌برند ﴿هُدًى لِّلنَّاسِ﴾ (بقره/ ۱۸۵). اعتقاد به مبدأ و معاد و اصل ارسال رسل، از جانب مسیحیان و کلیمی‌ها این امکان را به پیامبر گرامی ﷺ داد که به سمت تشکیل یک امت واحده حرکت کند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۰۳). قرآن کریم اصل را بر زندگی صلح‌آمیز گذاشته است و می‌فرماید: «اگر دشمنان به صلح گرایند، تو هم به صلح گرای و بر خدا توکل کن که یقیناً او شنوا و داناست» (انفال/ ۶۱). در جدول قرآنی اصل صلح به آیات دیگر در این باره اشاره شده است. حضور غلام یهودی (ابن اثیر، بی‌تا: ۴۰۷/۵) و ریحانه همسر یهودی در منزل پیامبر ﷺ، بیانگر این اصل مهم است (همان: ۱۲۱/۶).

۱-۳-۱. معاشرت نیکو با اهل کتاب

شخص پیامبر ﷺ با آن‌ها معاشرت داشت و حتی از آنان قرض می‌گرفت (ابن طاووس، ۱۴۱۱: ۲۳۵)، از بیمار آن‌ها عیادت می‌نمود (ابن اثیر، ۱۴۰۹: ۴۰۷/۵)، با ابراز همدردی در مراسم تشییع جنازه یهودیان شرکت می‌فرمود. آن‌ها مثل شهروندان مدینه بودند، ظلم و برخورد خاصی با آن‌ها نمی‌شد (ابن حیون، ۱۳۸۵: ۴۶۰/۲). مسلمانان هم به‌خاطر اینکه با آن‌ها پیمان داشتند، آنان را جزء ملت خود می‌دانستند (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۲۴/۲) و رفتارشان بر اصل صلح بنا شده بود (علیخانی، ۱۳۹۲: ۹۵-۹۶). قرآن کریم در برابر آزار و اذیت اهل کتاب، پیامبر ﷺ را به استقامت، مدارا و عفو توصیه می‌نماید و

می‌فرماید: «... هم اکنون از ستیز و جدال با آنان درگذرید و از آنان روی بگردانید تا خدا فرمانش را به جنگ یا جزیه اعلام کند؛ یقیناً خدا بر هر کاری تواناست» (بقره/۱۰۹).

در زمان اوج قدرت اسلام، اسقف نجران به راحتی به محضر پیامبر ﷺ و امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) می‌رسید و سؤالات خود را می‌پرسید (ابن کثیر، ۱۴۰۷: ۹۰/۱). زمانی که مسیحیان نجران جهت گفتگوی علمی به مسجد آمدند، زمان عبادتشان فرارسید. ناقوسشان را در مسجد به صدا درآوردند. برخی اعتراض کردند، اما پیامبر اعظم ﷺ فرمود: آزادشان بگذارید. همین رفتار زیبا باعث شد که بخشی از آن‌ها مسلمان شدند (قمی، ۱۴۰۴: ۱۰۵/۱).

۲-۱-۳. رعایت حقوق انسانی اهل کتاب

پیامبر اکرم ﷺ وقتی عمرو بن حزم را به یمن فرستاد، در یک دستورالعمل ارشادی و حکومتی به او نوشت که نسبت به همه اقشار مردم یمن حتی یهود و نصارا، دستورات اسلام را پیاده کند. هر یهودی یا نصرانی که مسلمان شود و اسلام پاک و خالصی اظهار نماید، از امت اسلام است. هر آنچه مسلمانان دارند، شامل او نیز می‌شود و در نفع و ضرر آن‌ها شریک است و هر که در یهودیت یا نصرانیت خود باقی بماند، هرگز مجبور به ترک دین خود نمی‌شود (احمدی میانجی، ۱۴۱۹: ۵۴۴/۲).

۳-۱-۳. احترام به همه انسان‌ها

اختلاف اعتقاد و سلیقه، هرگز مجوزی نمی‌شود تا اصول اخلاقی در تعاملات و ارتباطات نادیده گرفته شود. از این رو رعایت اخلاق نیک و برخورد مناسب و دور از تعدی با دشمنان، از توصیه‌های خداوند به امت و دولت اسلامی است (مائده/۲). شیوه صلح‌آمیز ائمه اطهار (علیهم السلام) هم این گونه بوده است. امام علی (علیه السلام) در عهدنامه‌اش به مالک اشتر می‌فرماید:

«مردم یا هم‌دین تو هستند یا مثل تو انسان هستند، با آن‌ها نیکو برخورد کن» (ابن

شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۱۲۷).

۴-۱-۳. تألیف قلوب

گاهی اسلام به مخالفان محبت می‌کند. حتی از لحاظ مالی به آن‌ها توجه و کمک می‌کند تا باعث ملایم شدن قلب آن‌ها در برابر حق شود (توبه / ۶۰). حضرت علی علیه السلام وقتی دید که یارانشان به فرد سالخورده مسیحی بی‌اعتنایی کرده‌اند، آن‌ها را توبیخ نمود و برای او از بیت‌المال حقوقی مقرر نمود (حکیمی، ۱۳۸۰: ۶/۶۵۸).

نمونه‌ای دیگر از تألیف قلوب اهل کتاب زمانی است که تعدادی از یهودیان مجلس عروسی داشتند. آن‌ها نزد پیامبر صلی الله علیه و آله آمدند و اصرار کردند که برای تبرک عروسی آن‌ها اجازه دهد که وجود مطهر حضرت زهرا علیها السلام در مجلس آن‌ها شرکت نماید و پیامبر صلی الله علیه و آله پذیرفتند (راوندی، ۱۴۰۹: ۲/۵۳۸).

رفتار صلح‌آمیز پیامبر با اهل کتاب به صورت یک‌طرفه، بدون اثر و باعث تحقیر وجود مبارکشان نبوده، بلکه اثرات زیبایی را به دنبال داشته است؛ به این صورت که برخی از اهل کتاب ایمان آوردند (آل عمران / ۱۱۰). رفتار محبت‌آمیزشان به مسلمانان بیشتر شد (آل عمران / ۸۲). برخی به درجات بالای ایمان رسیدند و اهل شب‌زنده‌داری شدند (آل عمران / ۱۱۳). برخی دیگر با دیدن تعالیم زیبای این مکتب و رفتار حکیمانه پیامبر و یاران او در حالی که اشک می‌ریختند، ایمان آوردند (مائده / ۸۳). برخی مثل «سُبَخت»^۱ یهودی آمد و خواست با سؤالات سخت خودش پیامبر را اذیت کند، ولی پیامبر مهربان اسلام صلی الله علیه و آله با سعه صدر و محبت، سؤالات او را پاسخ داد تا جایی که او شهادتین را بر زبانش جاری ساخت (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۳۰۹ و ۳۱۱؛ راوندی، ۱۴۰۹: ۲/۴۹۲).

«مُخیرِیق» یکی از دانشمندان یهود است که در اثر رفتار صلح‌آمیز پیامبر، مسلمان شد و حتی پیامبر صلی الله علیه و آله را وصی و صاحب اختیار اموال خود قرار داد (ابن هشام، بی‌تا: ۵۱۹/۱).

در جدول زیر آیات قرآنی است که می‌توان برای «اصل زندگی صلح‌آمیز با اهل کتاب» به آنان استناد جست.

۱. اسم این شخص در منابع، با اعراب مختلفی ذکر شده است. «سَبَخت» و «سَبَحت» از آن جمله است.

اصل صلح و زندگی مسالمت آمیز	زندگی صلح آمیز	قتال و مبارزه در صورت آزار است، وگرنه اصل، زندگی صلح آمیز است (حشر/ ۴) گذشت و صبر در برابر آزار و کفر اهل کتاب (بقره/ ۱۰۹) صلح طلبی با دشمنان (انفال/ ۶۱) نیکی و عدالت خواهی با غیر ظالمان از اهل کتاب (ممتحنه/ ۸)
	عدالت خواهی	عادلانه حکم کردن درباره اهل کتاب (مائده/ ۴۲) پرداخت مهریه به شوهر کافری که زنش مسلمان می شود (ممتحنه/ ۱۱)
	احترام به اهل کتاب	حلال بودن غذای اهل کتاب و ازدواج با آنها (مائده/ ۵)

۲-۳. اصل دوم: اصل دعوت به حق

دعوت اهل کتاب و پیشگیری از انحراف اعتقادی آنها، ثبات و آرامش سیاسی را هم در پی دارد. دین مسیحیت و یهود، از جانب خداوند متعال به حضرت عیسی و موسی علیه السلام داده شده است، لکن در طول تاریخ در اثر انحراف پیروانشان دچار غربت و تحریف شده اند. از همین رو زمینه دعوت آنها از مشرکان فراهم تر است و از این نگاه، اصل دعوت اهمیت فراوانی دارد. دعوت به حق به چند شکل صورت گرفته است.

۱-۲-۳. دعوت به مشترکات

به منظور بازگشت به فطرت و هدایت اولیه، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اهل کتاب را به اعتقادات مشترکشان با اسلام دعوت می کند (آل عمران/ ۶۴). لحن مؤدبانه «یا اهل الکتاب» خطاب به کلیمیان و نصرانیان، بهترین شکل خطاب است، کماینکه اگر به مسلمانان بگویند «ای اهل قرآن»، زیباتر و دارای اثری بهتر می شود. دعوت به توحید باعث رها کردن باورهای انحرافی و آلوده ای مثل تثلیث و ثنویت می شود. همچنین دعوت به رها کردن رژیم ارباب سالاری، موجب حفظ آنها از افتادن در ورطه ظلم و ستم می شود. لذا همه موحدان عالم به توحید و نفی رژیم ارباب و رعیتی دعوت می شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۰۲). با این دعوت، زمینه همگرایی و الفت بین مذاهب و اتحاد ملی امت در برابر دشمنان خارجی حاصل می شود.

۲-۲-۳. دعوت همراه بشارت

پیامبر ﷺ با بشارت به کسب سعادت در دنیا و آخرت از آن‌ها می‌خواهد که الهی بودن قرآن را بپذیرند؛ قرآنی که تصدیق‌کننده تورات و انجیل است (نساء/ ۴۷). عمل به قرآن به نفع دنیا و آخرت آن‌هاست؛ چرا که اگر به تورات و انجیل و کتاب‌های دیگر که بر آن‌ها نازل شده است، مثل زبور عمل می‌کردند، از برکات آسمانی و زمینی بهره می‌بردند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳۸/۶). در کنار دعوت به قرآن، آن‌ها را بشارت هم می‌دهد که در اثر این حق‌پذیری، از برکت‌ها و نعمت‌های الهی بهره‌مند می‌شوند (مائده/ ۶۶). این سنت الهی است که بندگان در ازای ایمان و تقوا، از نعمت‌های خداوند متعال بهره‌مند می‌شوند (اعراف/ ۹۶).

۳-۲-۳. نامه‌های دعوت به پادشاهان

پیامبر گرامی اسلام ﷺ نامه‌ای به پادشاه روم نگاشتند و بعد از ذکر نام خدای تعالی از نام هرقل روم به عظمت یاد کردند. برای او این گونه نوشتند که «سلام بر کسی که دنبال هدایت است» و با قرائت آیه ۶۴ آل عمران، آن‌ها را به توحید و نفی رژیم ارباب‌سالاری توصیه نمودند و در انتها از او خواستند که اسلام بیاورد و اجر دوچندان نصیبش شود و نسبت به کافر شدنش هشدار دادند (ابن کثیر، ۱۴۰۷: ۲۶۴/۴) و همچنین نامه‌ای دیگر با همین مضمون به پادشاه مصر نوشتند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۸۳/۲۶). این حرکت سیاسی مذهبی نامه‌نگاری به پادشاهان در کنار لحن مؤدبانه پیامبر ﷺ و به عظمت یاد نمودن نام پادشاهان مذکور، گاهی باعث اسلام آنان می‌شد (کلینی، ۱۳۷۵: ۶۴۵/۳).

۴-۲-۳. دعوت به حق و صلح به جای جنگ

در سیاست پیامبر ﷺ زندگی مسالمت‌آمیز و دعوت به حق مقدم بر جنگ است. لذا به فرماندهان خویش دستور می‌دادند که قبل از جنگ‌ها دشمن را به تقوای الهی، پذیرش اسلام و زندگی صلح‌آمیز دعوت کنند، هیچ‌گاه شروع‌کننده جنگ نباشند؛ برای نمونه در بنی قریظه (ابن اسحاق، ۱۴۰۹: ۳۱۴) و جنگ موته که با مسیحیان متجاوز بود، به جعفر بن ابی‌طالب و زید بن حارثه و فرماندهان دیگر، این سفارشات را تأکید نمودند (واقعی، ۱۴۰۹: ۷۵۷/۲).

در اینجا به جدول آیاتی از قرآن کریم اشاره می‌شود که در آن آیات «اصل دعوت» ذکر و به آن استناد شده است.

اصل دعوت به حق	دعوت مستقیم	دعوت به پابندی به تورات تا رسیدن به تقوا (بقره/ ۶۳) دعوت به مشترکات توحید و ترک رژیم ارباب‌سالاری (آل عمران/ ۶۴) دعوت به حق به شیوه مباهله (آل عمران/ ۶۱)
	دعوت غیر مستقیم با بشارت	بشارت به نور و رحمت بودن قرآن برای اهل کتاب (مائده/ ۱۵) بشارت به ایمان و عمل صالح و سعادت اهل کتاب (مائده/ ۶۹) بشارت به سعادت دنیا و آخرت به شرط پابندی به تورات و کتب آسمانی دیگر (مائده/ ۶۶) بشارت به ریزش گناهان و دخول در بهشت به شرط ایمان و تقوا (مائده/ ۶۵) بشارت به سعادت اهل کتاب به شرط ایمان به پیامبر (آل عمران/ ۱۱۰) بشارت و انذار اتمام حجت به اهل کتاب (مائده/ ۱۹)
		دعوت به ایمان به قرآن مصدق تورات و انذار از عذاب (نساء/ ۴۷) دعوت به رعایت تقوای الهی (نساء/ ۱۳۱)
	دعوت غیر مستقیم با انذار	خبر دادن از ایمان یهودیان به عیسی علیه السلام قبل از مرگ (نساء/ ۱۵۹)

۳-۳. اصل سوم: اصل پرهیز از تحریک

رشد جامعه در عرصه‌های مختلف عمرانی، فرهنگی، اقتصادی و اقتدار نظامی در سایه امنیت و آرامش به دست می‌آید. ایجاد تشنج در جامعه به نفع هیچ کس نیست. این از اصول سیاسی پیامبر صلی الله علیه و آله است که در ارتباط با مخالفان (اهل کتاب و مشرکان)، به پرهیز از هر گونه رفتار تحریک‌آمیز توصیه می‌نماید. اهل کتاب جهت گفتگوها و سؤالات علمی به راحتی محضر پیامبر صلی الله علیه و آله می‌رسیدند و سؤال می‌پرسیدند؛ برای نمونه، روزی فردی یهودی پرسید چرا شما هنگام ولادت، مثل عیسی علیه السلام سخن نگفتید. پیامبر صلی الله علیه و آله بدون برآشتن فرمود: آنجا ساحت مقدس حضرت مریم علیها السلام در مظان اتهام بود (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ۷۹/۱).

۱-۳-۳. ممنوعیت دشنام

برخورد مؤدبانه و احترام به مقدسات دیگران، روش رسول خداست که در قرآن کریم هم به آن توصیه شده است. خداوند متعال بر لزوم پرهیز از برخوردهای نادرست و تحریک آمیز با دشمنان تأکید دارد: ﴿لَا تُسَبِّحُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ (انعام/ ۱۰۸). به این صورت، احترام مقدسات شما و آنان حفظ می شود و زمینه انس با شما و تأثیر گرفتن از اسلام در آنان به وجود می آید.

۲-۳-۳. جدال احسن

جدال به همراه بی احترامی و بی ادبی، اثری غیر از لجاجت و عداوت نخواهد داشت. نه تنها زمینه هدایت را فراهم نمی کند، بلکه موجب یبزاری طرفین می شود. تأکید قرآن کریم این است که گفتگوهای علمی تحریک آمیز نباشد، بلکه دستور به جدال احسن و رعایت عدالت می دهد (عنکبوت/ ۴۶) تا به جای ایجاد تحریک و چالش، بستری آرام برای انتقال حقیقت ایجاد نماید.

۳-۳-۳. ترک مخاصمه و بسنده کردن به ابلاغ

پیامبر ﷺ می خواهد در فضای آرام دین را تبلیغ نماید. از سوی دیگر نمی تواند آن ها را اجبار به پذیرفتن اسلام نماید (غاشیه/ ۲۲). از همین رو وقتی که وجود مبارکش حق را بر اهل کتاب عرضه می کند، گاهی اوقات آن ها به مجادله خصمانه می پردازند. پیامبر ﷺ اینجا به ابلاغ بسنده می کند و ادامه کار را به خداوند متعال می سپارد (آل عمران/ ۲۰). به این شکل از نگاه اخلاقی بر آن ها چیره می شود؛ چرا که این نوع برخورد اثری سازنده در پی دارد.

۴-۳-۳. دفع بدی با خوبی

گاهی که از طرف مقابل به شما بدی می رسد، جواب بدی را با بدی ندهید. خویشتن داری کنید و به شیوه زیبا جواب دهید. آتش اختلاف را شعله ور نکنید؛ این کار باعث دوستی گرم بین شما و دشمن شما می شود (فصلت/ ۳۴). چه اینکه در فضای مخاصمه، تعصب و لجاجت، امیدی به ارشاد و هدایت وجود ندارد. اندیشه الهی

انبیاء علیهم السلام به صورت آرام و نرم دل‌های مخالفان را فتح می‌کند. سفارش پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) این است که با اخلاق می‌توانید به قلوب مردم راه پیدا کنید (ابن بابویه، ۱۳۷۶: ۶۲).^۱ شایان ذکر است که نیکی در برابر بدی همه‌جا کارساز نمی‌شود. گاهی پاداش بدی (چون قتل و زخم زدن و اتلاف مال) مانند همان بدی است (شوری / ۴۰). در مواقعی که دشمن مغرضانه قصد تخریب و مبارزه دارد، جایی برای برخورد نیکو نیست. اما اصل گذشت و خوبی در برابر بدی سفارش شده است (مائده / ۱۳).

در ذیل آیات از قرآن کریم آورده شده است که می‌توان با آن به استنباط « اصل پرهیز از تحریک دشمنان » پرداخت.

جدال احسن	جدال احسن با اهل کتاب سه مورد (عنکبوت / ۴۶؛ مائده / ۷۵؛ بقره / ۱۴۰)
نمونه جدال احسن	نمونه جدال احسن ۵ مورد (آل عمران / ۶۷؛ نساء / ۱۵۷ و ۱۷۲؛ انعام / ۸۹؛ جمعه / ۶)
نهی از ناسزاگویی	نهی از فحش دادن به دیگران (انعام / ۱۰۸)
صبر زیبا	صبر در برابر آزار اهل کتاب (آل عمران / ۱۸۶) ترک محاجه و بسنده کردن به ابلاغ (آل عمران / ۲۰)
دفع بدی با خوبی	دفع بدی‌ها با خوبی (فصلت / ۳۴)

۳-۴. اصل چهارم: اصل مبارزه با نفوذ

به منظور مبارزه با نفوذ دشمن، مسلمانان باید هوشیار باشند. دشمن به شگردهای مختلف دنبال ضربه زدن و دسترسی به اخبار مسلمانان است؛ گاهی با مسلمان شدن ظاهری و گاهی با پناهندگی یا به صورت‌های دیگر به دنبال خیانت است. لذا قرآن کریم هشدار می‌دهد که در بین شما گروهی از جاسوس‌های اهل کتاب نفوذ کرده‌اند (مائده / ۴۱). انتقال خبر آمادگی سپاه اسلام برای فتح مکه توسط زنی به نام ساره که از سادگی یکی از مسلمانان سوءاستفاده کرده بود، نمونه‌ای از نفوذ است (سبحانی، ۱۳۸۲: ۷۹۳). همچنین کشف خانه یکی از یهودیان معاهد در مدینه که مرکزی برای برنامه‌ریزی

۱. جمله مشهور پیامبر (صلی الله علیه و آله) روز فتح مکه: «بروید همگی آزادید»، به مشرکانی که وضعیت بدتری از اهل کتاب داشتند، می‌تواند از همین باب باشد (طبری، ۱۳۸۷: ۵۶/۳).

مخالفان و منافقان علیه مؤمنان شده بود، نمونه دیگری از طرح نفوذ دشمن است (همان: ۸۶۱).

همچنین ابراز اسلام ظاهری برخی یهودی‌ها و نفوذ و القای شبهه در بین افراد ضعیف‌الایمان باعث مشکلاتی برای مسلمانان شده بود (مؤمنی، ۱۳۹۱: ۱۳۲). با این وضعیت، قرآن کریم به پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله دستور مبارزه با نفوذ اهل کتاب را می‌دهد که مراقب باشید دشمن با دلی پر از کینه می‌خواهد به شما نزدیک شود، آن‌ها را دوست صمیمی خود نگیرید (آل عمران / ۱۱۸).

کار دشمن عداوت و کینه‌توزی است، از این رو مراقبت از دشمن مسئله‌ای جدی است. امام علی علیه السلام می‌فرماید: برحذر باشید برحذر باشید از دشمن، چه بسا دشمن بعد از آشتی، به شما نزدیک شود تا شما را غافلگیر کند (ابن شعبه حرانی، ۱۳۷۶: ۳۴۱).

۳-۴-۱. نهی از دوستی با اهل کتاب

قطعاً رابطه با اهل کتاب دارای حدود مشخصی است و یک رابطه عمیق و دوستانه نیست. دلالت آیات مذکور در این بحث بر نهی از دوستی با اهل کتاب، کامل و تام است، اما رفتار صلح‌آمیز پیامبر صلی الله علیه و آله با اهل کتاب با رعایت حفظ اسرار، رعایت حدود و وجود برخی موارد خاص در این قاعده عمومی قابل دفاع است. قرآن کریم می‌فرماید: «مبادا از غیر خودتان برای خود محرم راز بگیرید. دشمن با نقشه شوم و توطئه‌اش از هیچ ستمی درباره شما کوتاهی نمی‌کند» (آل عمران / ۱۱۸). صمیمی شدن با اهل کتاب زمینه خیانت آنان را فراهم می‌کند، از این روست که از دوستی با اهل کتاب نهی شده است؛ زیرا آنان سرپرستان و دوستان یکدیگرند و تنها به روابط میان خودشان وفا می‌کنند. هر کس از مؤمنان، یهود و نصارا را سرپرست و دوست خود بگیرد در زمره آنهاست (مائده / ۵۱ و ۵۷). آنان مورد خشم خداوند متعال واقع شده‌اند. دوستی آن‌ها با دوستی خداوند متعال در یک جا جمع نمی‌شود (ممتحنه / ۱۳). شیرازه و ملاک دوستی، تقوای الهی است و دوستی با هیچ ملاک دیگر مورد رضایت اسلام نیست (زخرف / ۶۷). دشمن برای نفوذ، در ظاهر دوست جلو می‌آید، اما با قلبش پر از کینه و بغض نسبت به شماست. دشمن بر روی دست‌های چدنی‌اش دستکش مخملی پوشیده است. (امام

خامنه‌ای، سخنرانی ۱۳۸۸/۱/۱). دوستی با دشمنان خداوند متعال زمینه انحراف مؤمنان را فراهم می‌کند. رابطه مخفیانه و ابراز دوستی با دشمنان نهی شده است. نباید مسائل شخصی مثل سلامتی همسر و فرزندان یا مسائلی از این قبیل شما را به دوستی با اهل کتاب وادارد و زمینه افشای اسرار مسلمانان و نفوذ دشمن را در بدنه نظام اسلامی فراهم کند (ممتحنه / ۱).

۳-۴-۲. نفی سرپرستی دشمن

هر اقدامی که باعث شود عزت و اقتدار مسلمانان مخدوش شود، خیانت به اسلام است. زمام امور مسلمانان نباید به دست دشمنان بیفتد؛ زیرا خداوند متعال هیچ راه سلطه‌ای برای کافران بر مؤمنان قرار نداده است (نساء / ۱۴۱ و ۱۴۴). دشمن اگر بر شما چیره شود، عداوت می‌کند، دست‌هایش را به اسارت، آزار و کشتن شما و زبانش را به بدگویی، تحقیر و ناسزا بر ضد شما می‌گشاید و آرزوی دیرینه خود را دنبال می‌کند. دشمن می‌خواهد شما بعد از ایمان به خداوند متعال دوباره به کفر برگردید (ممتحنه / ۲). از آنجایی که فقط مؤمنان بر مؤمنان ولایت دارند، هر گونه ولایت دیگران مثل اهل کتاب خارج از دستورات قرآن کریم است (مائده / ۵۱).

در جدول زیر آیاتی از قرآن کریم ذکر شده است که با آن می‌توان به «اصل سیاسی مبارزه با نفوذ دشمن» استناد جست.

اصل مبارزه با نفوذ	نهی از دوستی با اهل کتاب که زمینه نفوذ است	نهی از ولایت اهل کتاب (ممتحنه / ۱۳) نهی از تبعیت اهل کتاب (بقره / ۱۲۰؛ آل عمران / ۱۰۰) نهی از دوست گرفتن اهل کتاب که دینتان را استهزا می‌کنند (مائده / ۵۷) نهی از دوست گرفتن اهل کتاب وگرنه در زمره ظالمان قرار می‌گیرید (مائده / ۵۱)
	نهی از محرم راز گرفتن دشمنان خدا (اهل کتاب و کفار)	مؤمنان دشمنان خدا را محرم اسرار نمی‌گیرند (توبه / ۱۶) نهی از محرم اسرار قرار دادن (آل عمران / ۱۱۸)
	توجه به برخی نفوذی‌های دشمن	مائده / ۴۱؛ توبه / ۴۷

۵-۳. اصل پنجم: اصل هشدار به انحراف اهل کتاب

سکوت در برابر انحراف اعتقادی و فضا سازی منفی اهل کتاب روا نیست. در کنار رفتار مسالمت آمیز پیامبر ﷺ با اهل کتاب، اولین اصل هجومی، اصلی به نام هشدار است. قرآن کریم با کسانی که در پی برهم زدن آرامش جامعه هستند یا به هر شکلی امنیت فکری و اعتقادی امت را به خطر می اندازند، مسامحه نمی کند؛ چرا که دنبال کردن افکار انحرافی، زمینه آسیب دیدن ایمان مسلمانان را هم فراهم می کند. نوشتن نامه های پیامبر ﷺ به پادشاهان و لحن کلی قرآن کریم بیانگر این است که اهل کتاب چه در خارج و چه در داخل مدینه، مخاطب این هشدار بوده اند. البته روشن است اهل کتابی که به پیامبر ﷺ نزدیک تر بودند، با تأکید بیشتری مورد خطاب قرار می گرفتند.

۱-۵-۳. اعتراض به کتمان حق

بر مؤمنان لازم است در برابر کثروی های دشمن، تذکر و هشدار بدهند. اهل کتاب در برابر این انحراف باید پاسخ بدهند که چرا به آیات خدا کفر می ورزند؟ در حالی که خدا بر آنچه انجام می دهند، گواه است (آل عمران / ۹۸). چرا آن ها علاوه بر اینکه خودشان در دل هاشان مرض دارند، مؤمنان را به سمت خود می کشند و از مسیر حق بازمی دارند؟ آن ها در حالی که خودشان از گمراهی خود آگاه اند، حق پوشی می کنند (آل عمران / ۹۹).

۲-۵-۳. اعتراض به اعتقادات باطل

باید در برابر اعتقادات باطل آن ها واکنش نشان دهید. وقتی که از مسئله مهمی مثل توحید فاصله گرفتند و می گویند خدا ترکیبی از سه حقیقت «اب، ابن و روح القدس» است، باید به آن ها تذکر داد که به نفع شماست که از این عقیده باطل خودداری کنید (نساء / ۱۷۱). آن ها با این اعتقاد شرک آلود، به ورطه کفر می افتند. بله هر کس که اعتقاد تثلیث را داشته باشد، یقیناً کافر است (مانده / ۷۳). شایسته ذکر است که در برخی از آیات قرآن کریم (مانند: بقره / ۱۰۹)، پیامبر ﷺ در برابر هواخواهی اهل کتاب، مأمور به صبر موقت می شود که منافاتی با اعتراض به اشتباهات آن ها ندارد. اعتراض و مبارزه تا پای جان در داستان مباهله، در آیات اصل سیاسی دعوت اشاره شده است.

۳-۵-۳. اعتراض به اقامه نکردن انجیل

بخش‌هایی از انجیلی که در دست مسیحیان است، از تحریف مصون مانده است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳۴۲/۵). در همان باقی‌مانده، احکام و معارفی وجود دارد که صحیح و از جانب خداوند متعال است. قرآن کریم به آن‌ها هشدار می‌دهد که چرا همان را اقامه نمی‌کنید؟ نسبت به توحید و معارفی که در انجیل است، حق‌پوشی می‌کنید. اگر نسبت به قرآن تعصب و حسادت دارید، به کتاب آسمانی خودتان پایبند باشید تا در زمرة فاسقان وارد نشوید (مائده / ۴۷).

۳-۵-۴. اعتراض به ترک نهی از منکر

یکی از هشدارهایی که لازم است به آگاهان اهل کتاب داده شود، این است که چرا مردم را از کارها و اعتقادات زشت نهی نمی‌کنند؟ خودشان عالمانه پا روی حق می‌گذارند. مردم عادی هم به پیروی آن‌ها به فساد کشیده می‌شوند. آگاهان چرا خودشان و اهل کتاب را از گفتار گناه‌آلود و حرام‌خواری باز نمی‌دارند؟ آن‌ها باید نسبت به زشتی این رفتارشان هشدار دهند (مائده / ۶۳). چرا بخشی از حق و بخشی از باطل را با هم مخلوط می‌کنید؟ این کار باعث پنهان شدن حقیقت و گمراهی مردم عادی می‌شود (آل عمران / ۷۱). در جدول زیر به آیاتی از قرآن کریم اشاره شده است که با آن می‌توان به «اصل هشدار در برابر انحراف اهل کتاب» استناد جست.

توبیخ به خاطر کفر به آیات (آل عمران / ۷۰ و ۹۸)	استفهام توبیخی ۵ مورد	هشدار در برابر انحراف اهل کتاب
اختلاط حق با باطل (آل عمران / ۷۱)		
جدل بدون علم (آل عمران / ۶۶)		
یادآوری قیامت (حج / ۱۷)	نصیحت و یادآوری قیامت	
تذکر به جزای اعمال (نساء / ۱۲۳)		هشدار در برابر انحراف اهل کتاب
هشدار به عذاب (آل عمران / ۲۱؛ بینه / ۶)		
نهی از اعتقادات باطل (نساء / ۱۷۱)	نهی از منکر	
نهی از اعتقادات اشتباه (مائده / ۷۷)		یادآوری پیامد فراموشی پیمان‌ها (مائده / ۱۴)
اتمام حجت (مدثر / ۱۷)		

۳-۶. اصل ششم: اصل جهاد

جهاد به «کسر جیم» در لغت به معنای پیکار با دشمن آمده است (صعیدی، بی‌تا). جهاد در فرهنگ فارسی معین به معنای کارزار کردن، و جنگیدن در راه حق است (معین، ۱۳۸۴: ۳۷۶). جهاد به منظور احیای حق، دفاع از مظلوم و از بین بردن فتنه ضروری است. از آنجایی که ظلم در دنیا زیاد است، برای مقابله با این زور، یک نیروی دفاعی لازم است. هر کشوری که می‌گوید من جهاد ندارم، معنایش این است که در برابر زورهای دنیا تسلیم است (مطهری، ۱۳۸۸: ۵۷/۳). جهاد با دشمن فرصت طلب لازم است تا عدل اقامه شود و امنیت و اقتدار حاصل شود. ما برای برطرف نمودن فتنه شرک، بت پرستی و اعتلای ندای توحید به جهاد معتقدیم (بقره/ ۱۹۳). جهاد پیامبر ﷺ با یهودیان مدینه در اثر پیمان شکنی آنان و رفع فتنه نفاق بود.

داشتن نیروی نظامی و دفاعی قوی، مانع هجوم و غارتگری دشمن می‌شود. لذا باید در آمادگی کامل باشیم تا در دل دشمن رعب و وحشت ایجاد شود. هزینه کردن از مال و جان در این وادی موجب ضرر و تحمل خسارت نیست، بلکه در سایه امنیت و اقتدار، منافع مادی و معنوی فراوانی به بار می‌آید (انفال/ ۶۰).

۳-۶-۱. جهاد با مسیحیان

اگر دشمن از رفتار فاسد خود دست برنداشت، اعتقاد آلوده به شرک خود درباره توحید و قیامت را اصلاح نکرد و حدود الهی را رعایت نکرد، جهاد با آنها لازم است تا نسبت به احکام دولت اسلامی اطاعت پذیر شوند (توبه/ ۲۹). نخستین برخورد نظامی مسلمانان با ارتش مسیحی روم بود که با شهادت سه سردار رشید اسلام جعفر بن ابی طالب، زید بن حارثه و عبدالله بن رواحه همراه شد (سبحانی، ۱۳۸۳: ۹۳۴). نبرد موته (مقدسی، بی‌تا: ۲۳۰/۴) و سریه دومة الجندل (ابن اثیر، ۱۴۰۲: ۱۱۸/۳)، همچنین غزوة تبوک، نمونه‌هایی از جهاد پیامبر ﷺ با حاکمان مسیحی است (یزدی، ۱۳۹۳: ۳۳۰).

۳-۶-۲. جهاد با یهودیان مدینه

یهودیان بر خلاف تعهدی که امضا کرده بودند، به منظور در هم شکستن اسلام پیمان شکنی کردند (بعلبکی، بی‌تا: ۱۷۴).

حضرت محمد ﷺ با یهودیان فاسد به طور جدی مبارزه کرد، به طوری که برخی از تبهکاران اهل کتاب مثل ابی عفک (احمدی میانجی، ۱۴۱۹: ۱۸) و کعب بن اشرف (طبری، ۱۳۸۷: ۱۰۰۳/۳) را به سزای اعمالشان رساند.

یهود بنی قینقاع و بنی نضیر با پیامبر ﷺ پیمان امنیتی امضا کرده بودند، اما از آنجایی که به فکر منافع مادی خودشان بودند، با وسوسه منافقان پیمان شکستند و در نهایت پیامبر ﷺ آن‌ها را از مدینه اخراج کرد، اموالشان را تقسیم و خودشان را آزاد کرد و از آن‌ها خواست که به سرزمین دیگری کوچ کنند (کلینی، ۱۳۷۵: ۸۴۹/۳). آیات (حشر/ ۵-۲: احزاب/ ۲۰-۱۰) دربارهٔ جهاد با این دو قبیله نازل شده است.

یهود بنی قریظه با مشرکان برای نابودی اسلام هم‌پیمان شدند، در اینجا به دستور جبرئیل علیه السلام حکم جهاد با یهودیان صادر شد (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۵۸/۲). بعد از اینکه موعظه و نصیحت حضرت اثری نکرد (ابن اسحاق، ۱۴۰۹: ۳۱۴). حضرت آن‌ها را محاصره کرد و در نهایت مجرمان آن‌ها را به سزای اعمالشان رساند و برخی را اسیر کرد (احزاب/ ۲۶).

۳-۱-۲-۶. قتل عام بنی قریظه افسانه یا واقعیت

در زمینهٔ جهاد با یهود بنی قریظه تحلیل‌های نادرستی ارائه شده است که لازم است به نقد آن اشاره‌ای کوتاه شود. قتل عام چند صد نفر از مردان یهود از لحاظ سندی قابل اثبات نیست (برای آگاهی بیشتر ر.ک: عظیمی شوشتری، ۱۳۸۸: ۱۳۰).^۱ آمار زیاد کشته‌ها چگونه قابل قبول است، در حالی که قرآن کریم از مقام بلند اخلاق پیامبر تمجید می‌کند و با اوصاف «رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (انبیاء/ ۱۰۷) و دارای «خلق عظیم» (قلم/ ۴) یاد می‌کند و مهربانی پیامبر ﷺ را عامل پیروزی او می‌داند (آل عمران/ ۱۵۹). طبق دستور قرآن کریم فقط مجرمان باید مجازات شوند: «لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (فاطر/ ۱۸). نهایت اینکه بر پایهٔ نص قرآن کریم دربارهٔ یهود بنی قریظه می‌گوییم که

۱. همچنین پژوهشگری با تحلیل مفصل این جریان و بررسی ادلهٔ موافقان و مخالفان می‌نویسد: روایات این داستان بسیار پراکنده و غیر قابل اعتماد است. از طرفی وجود برخی روایات مثل قتل یهودیان توسط امام علی علیه السلام و زبیر را نشانهٔ مغرضانه بودن برخی نقل‌ها می‌داند. وی در پایان می‌گوید: با توجه به تنش‌های موجود بین یهودیان و مسلمانان لازم است در نقل این گونه روایات جانب احتیاط رعایت شود (ایازی، ۱۳۹۱).

پیامبر ﷺ بخشی از آنان (قطعاً مجرمینشان) را به قتل رساند و برخی را اسیر نمود (احزاب / ۲۶).

در جدول زیر آیاتی که می‌توان به آن‌ها برای استنباط اصل سیاسی جهاد، استناد جست، ذکر شده‌اند.

اصل جهاد در برابر دشمن	قدم اول مبارزه زبانی	کافر دانستن قاتلان به الوهیت عیسی (مائده / ۱۷ و ۷۲) شما هیچی نیستید، اگر انجیل و تورات را اقامه نکنید (مائده / ۶۸) شروع مبارزه شما فاسقید زبانی (مائده / ۵۹)
	دستور جهاد با قاطعیت با رعایت اولویت صلح، جزیه، جلاء وطن و کشتن	عدم ترحم و ایجاد رعب در دشمن هنگام قتال جهاد (حشر / ۵) قتال در راه توحید و معاد (توبه / ۲۹) کوچ دادن اهل کتاب به جای کشتن (حشر / ۳) عدم سستی در برابر دشمن (محمد / ۳۵)
	اشاره‌ای به جزای پیمان‌شکنان اهل کتاب	تخریب خانه‌هایشان به دست خودشان (احزاب / ۲۶؛ حشر / ۲)

نتیجه‌گیری

اصولی متنوع و نظام‌مند در رفتار سیاسی رسول خدا ﷺ با اهل کتاب اثبات گردید. این قواعد می‌تواند تحلیل‌گران را قانع کند و در گفت‌وگوهای سیاسی ملل اسلامی اثربخش باشد. این نظام سیاسی برخاسته از قرآن کریم دارای اتقان خاصی بوده و با استناد به رفتار و سیره معصومانۀ پیامبر اعظم ﷺ جاذبه بیشتری ایجاد نموده و رهاورد تازه‌ای در بشارت به صلح روشمند و هدفمند ارائه می‌کند. اهم این اصول عبارت‌اند از: اصل زندگی مسالمت‌آمیز با اهل کتاب، اصل دعوت به حقیقت و اسلام، اصل پرهیز از تحریک آن‌ها، اصل هشدار در برابر انحرافات آن‌ها، اصل مبارزه با نفوذ آن‌ها، و اصل جهاد.

کتاب‌شناسی

۱. نهج البلاغه، گردآوری محمد بن حسین الشریف الرضی، قم، هجرت، ۱۴۱۴ ق.
۲. آموزگار، شهرام، ساخت و روابط قدرت در دولت مدینه، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۴ ش.
۳. ابن اثیر، ابوالحسن علی بن محمد الجزری، عز الدین، اسد الغابة فی معرفة الصحابه، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۹ ق.
۴. ابن اسحاق، محمد، سیره ابن اسحاق (کتاب السیر و المغازی)، ۱۴۰۹ ق.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی، الامالی، چاپ ششم، تهران، کتابچی، ۱۳۷۶ ش.
۶. همو، التوحید، قم، جامعه مدرسين، ۱۳۹۸ ق.
۷. همو، علل الشرائع، قم، چاپ داوری، ۱۳۸۵ ش.
۸. همو، من لایحضره الفقیه، تصحیح علی اکبر غفاری، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۹. ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی، دعائم الاسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضایا و الاحکام، چاپ دوم، قم، مؤسسة آل البيت علیه السلام، ۱۳۸۵ ق.
۱۰. ابن سعد، محمد بن منیع الهاشمی البصری، الطبقات الکبری، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، بیروت دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۰ ق.
۱۱. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول، تحقیق علی اکبر غفاری، چاپ دوم، قم، جامعه مدرسين، ۱۴۰۴ ق.
۱۲. همو، تحف العقول، ترجمه محمدباقر کمره‌ای، تحقیق علی اکبر غفاری، چاپ ششم، تهران، کتابچی، ۱۳۷۶ ش.
۱۳. ابن طاووس، احمد بن موسی، بناء المقالة الفاطمية فی نقض الرسالة العثمانیه، قم، مؤسسة آل البيت علیه السلام، لاحیاء التراث، ۱۴۱۱ ق.
۱۴. ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل بن عمر بن کثیر الدمشقی، البداية و النهایه، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۷ ق.
۱۵. ابن هشام الحمیری المعافری، عبدالملک، السیره النبویه، تحقیق مصطفی السقا و ابراهیم الایاری و عبدالحفیظ شلی، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
۱۶. احمدی میانجی، علی، مکاتیب الرسول ﷺ، قم، دار الحدیث، ۱۴۱۹ ق.
۱۷. ایازی، سیدمحمد، «تأملی پیرامون روایت کشتن یهودیان بنی قریظه در منابع تاریخ و تفسیر»، فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، شماره ۷۱، ۱۳۹۱ ش.
۱۸. ایزدهی، سیدسجاد، «برداشتی از دیدگاه‌های آیه‌الله خامنه‌ای پیرامون فقه سیاسی»، فصلنامه حکومت اسلامی، سال پانزدهم، شماره ۲ (پیاپی ۵۶)، مقاله، تابستان ۱۳۸۹ ش.
۱۹. جر، خلیل، فرهنگ لاروس، ترجمه حمید طیبیان، چاپ پانزدهم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۴ ش.
۲۰. جعفری، محمدتقی، حکمت اصول سیاسی اسلام، تهران، بنیاد نهج البلاغه، ۱۳۶۹ ش.
۲۱. جمعی از محققان، سیره سیاسی پیامبر اعظم، چاپ دوم، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷ ش.
۲۲. جوادی آملی، عبدالله، اسلام و روابط بین الملل، قم، اسراء، ۱۳۸۸ ش.
۲۳. همو، سیره رسول اکرم در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۸۸ ش.
۲۴. حکیمی، محمدرضا و محمد حکیمی و علی حکیمی، الحیاء، ترجمه احمد آرام، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۰ ش.

۲۵. راوندی، قطب‌الدین سعید بن هبة‌الله، *الخرائج والجرائح*، قم، مؤسسة امام مهدی علیه السلام، ۱۴۰۹ ق.
۲۶. سبحانی، جعفر، *تاریخ اسلام*، قم، لوح محفوظ، ۱۳۷۷ ش.
۲۷. همو، *فروع البديت*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۳ ش.
۲۸. سروش، عبدالکریم، «ذاتی و عرضی در دین»، *مجله کیان*، سال هشتم، شماره ۴۲، خرداد و تیر ۱۳۷۷ ش.
۲۹. صعیدی، عبدالفتاح، *الافصاح فی فقه اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، بی‌تا.
۳۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *تفسیر المیزان*، چاپ بیست و هفتم، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۸۷ ش.
۳۱. طبری، ابوجعفر محمد بن الجریر، *تاریخ الطبری*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، روائع التراث العربی، ۱۳۸۷ ق.
۳۲. عظیمی شوشتری، عباسعلی، قوانین و مقررات بشر دوستانه در سیره پیامبر اسلام، فصلنامه علمی تخصصی حکومت اسلامی، شماره ۵۲، تابستان ۱۳۸۸ ش.
۳۳. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، چاپ دوم، قم، هجرت، ۱۴۰۹ ق.
۳۴. فیض کاشانی، ملامحسن، *علم‌الیقین*، تعلیق محسن بیدارفر، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۳۸۴ ش.
۳۵. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر التمعی*، تصحیح سیدطیب موسوی جزائری، چاپ سوم، قم، دارالکتاب، ۱۴۰۴ ق.
۳۶. کلینی، محمد بن یعقوب، *اصول الکافی*، ترجمه محمدباقر کمره‌ای، چاپ سوم، قم، اسوه، ۱۳۷۵ ش.
۳۷. ماه‌وان، احمد، *دوستی ملل*، مشهد، ماه‌وان، زمستان ۱۳۹۲ ش.
۳۸. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحارالانوار*، تصحیح جمعی از محققان، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۳۹. مطهری، مرتضی، *جهاد*، ۱۳۹۰ ش.
۴۰. معین، محمد، *فرهنگ فارسی*، نشر میکائیل، ۱۳۸۴ ش.
۴۱. مقدسی، مطهر بن طاهر، *البدء والتاریخ (آفرینش و تاریخ)*، تهران، آگه، ۱۳۷۴ ش.
۴۲. مؤمنی، علی‌اکبر، *بررسی تحلیلی مواجهه قرآن با یهود*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۰ ش.
۴۳. موسوی بجنوردی، سیدمحمدکاظم، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ۱۳۶۷ ش.
۴۴. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، *صحیفه نور*، تهران، سازمان مدارک فرهنگی، ۱۳۷۸ ش.
۴۵. واقدی، محمد بن عمر، *المغازی*، تحقیق مارسدن جونس، بیروت، اعلمی، ۱۴۰۹ ق.
۴۶. یزدی، علی محمد، *سیره پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در برابر مخالفان از زبان قرآن*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۳ ش.

روش تحلیل محتوای کیفی تطبیق‌یافته به منظور تحقیق در متن قرآن کریم؛ ارائه یک مطالعه موردی در علوم رفتاری*

□ علی عبدالهی نیسانی^۱

چکیده

روش تحلیل محتوای کیفی به صورت تخصصی به تحلیل محتوای متون می‌پردازد. قواعد و گام‌های روش تحلیل محتوای کیفی عمومی بوده و برای انواع متون به صورت مشترک استفاده می‌شود. اما در متن قرآن کریم فرض می‌شود که تمامی ابعاد مطالب آن - از جزئی‌ترین عبارات و حروف گرفته تا کلیت عبارت‌ها و سوره‌ها - حاوی نکات و پیام‌هایی است که حکیمانه و آگاهانه در آن گنجانیده شده است و بنابراین در روش تحقیقی که به بررسی محتوای متن قرآن کریم می‌پردازد، بایستی الزاماتی گنجانیده شود که بتواند استفاده بیشتری از این نکات و پیام‌های قرآنی داشته باشد و علاوه بر آن ساختار علمی قابل قبولی برای محافل علمی ارائه نماید.

این نوشتار، گام‌های روش تحلیل محتوای کیفی را مطابق با چنین اقتضائاتی بازتعریف نموده و آن‌ها را به صورت سه گام اصلی و گام‌های فرعی ذیل هر

کدام توسعه داده است.

واژگان کلیدی: تحلیل محتوای کیفی، روش تحقیق موضوعی در قرآن،

مدل‌های توصیفی رفتار انسان.

۱. مقدمه

این نوشتار یک الگوی جدید روشی در انجام پژوهش ارائه می‌نماید. به منظور آنکه الگوی روش تحقیقی ارائه‌شده در این نوشتار صرفاً ذهنی نبوده و بتواند به صورت ملموس‌تری قابلیت به کارگیری داشته باشد، یک موضوع پژوهشی که به همین روش انجام شده، به تناسب بحث و در لابه‌لای مطالب به عنوان مثال آورده شده است. موضوع پژوهشی که به عنوان نمونه در این نوشتار از آن استفاده خواهد شد، «مدل‌های توصیفی رفتار انسان» هستند که به تبیین چگونگی رفتار انسان می‌پردازند و از لحاظ علمی - در علوم رفتاری- شاخص‌ها و ویژگی‌هایی معین داشته و قابل تعریف هستند. نوشتار حاضر سه قسمت عمده دارد:

در ابتدا نمایی خلاصه و اجمالی از موضوع پژوهشی مورد بررسی -یعنی مدل‌های توصیفی رفتار انسان در قرآن- ارائه می‌شود. البته در این نوشتار محتوا و نتایج علمی این موضوع پژوهشی محوری نداشته و در حدّ لزوم به آن‌ها پرداخته شده؛ زیرا که به آن به عنوان یک نمونه اجرایی از روش تحقیق نگریسته شده است.

در قسمت دوم، به ارائه روش تحلیل محتوای کیفی در متن قرآن می‌پردازد. در ابتدا «ابعاد و مبانی روش‌شناختی»، روش تحلیل محتوای کیفی در متن قرآن کریم توضیح داده می‌شود. در این بخش، با بررسی ماهیت و گام‌های روش تحلیل محتوای کیفی توضیح داده می‌شود که چگونه این روش در انطباق با دقت‌های اجرایی «روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم» قابل پیاده‌سازی است.

در بخش بعدی، «گام‌های اجرایی روش تحلیل محتوای کیفی در متن قرآن کریم» معرفی شده و همزمان با ذکر مثال‌هایی از موضوع پژوهشی مدل‌های توصیفی رفتار انسان، پیاده‌سازی می‌شوند.

۲. نمایی کلی از موضوع تحقیق

پژوهشی که به عنوان مطالعه موردی این نوشتار انتخاب شده، به دنبال شناسایی مدل‌های توصیفی رفتار انسان در قرآن است. این موضوع، از آن جایی قابل طرح می‌باشد که کمبود مدل‌های توصیفی از رفتار انسان یکی از چالش‌های قدیمی در ساحت علوم رفتاری بوده و از آن به عنوان یکی از بزرگ‌ترین شکست‌های علمی بشر تعبیر شده است. زیرا از یک سو، تقاضای شدیدی نسبت به استفاده از این مدل‌های رفتاری در علوم مختلف وجود دارد و از سوی دیگر ابعاد درونی انسان و شرایط محیطی مؤثر بر رفتار او به حدی پیچیده‌اند که مدل‌سازی رفتار او را دشوار می‌سازند.^۱ دلیل تقاضای گسترده در استفاده از «مدل‌های توصیفی رفتار انسان»، قابلیت این نوع مدل‌های رفتاری در توسعه فنون پیش‌بینی، هدایت و کنترل رفتار انسان می‌باشد. این موضوع پژوهشی به دنبال نمونه‌هایی جدید از مدل‌های توصیفی رفتار انسان برگرفته از منبع الهی قرآن کریم بوده است. قابل توجه است که از آنجایی که موضوع «مدل‌های توصیفی رفتار انسان» از موضوعات پیچیده و مورد بحث دانشمندان علوم رفتاری (به خصوص در علوم مدیریت رفتاری و اقتصاد رفتاری) است و به نتیجه رسیدن پژوهش‌های علمی مبتنی بر این روش، نشان‌دهنده موفقیت نسبی این روش در پی‌گیری موضوعاتی علمی این چنین در متن قرآن کریم است به طوری که حتی ممکن است با دستاوردهای بدیعی مواجه شد.

۳. روش تحلیل محتوای کیفی در متن قرآن کریم

این موضوع پژوهشی به دنبال آن است که به درک معانی محتوایی، آن هم در متن آیات قرآن کریم پردازد و در نتیجه بنا به ماهیت دوگانه خود نیازمند استفاده از رویکرد روش تحلیل محتوای کیفی و روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم می‌باشد. میان روش تحلیل محتوای کیفی و روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم تناسبات مبنایی و

۱. به منظور شناخت بیشتر نسبت اهمیت و پیچیدگی مدل نمودن رفتار انسان، ر.ک: راینز، ۱۳۷۴: ۲۴-۲۵؛ Griffin & Moorhead, 1986: 8; Hersey & Blanchard, 1977: 1-2; Nadler & Tushman, 1980; Robbins & Judge, 2013: 11, 15; Chandan, 2005: 13.

روشی وجود دارد؛ البته با این تفاوت که گام‌های روش تحلیل محتوای کیفی - که یک روش معتبر و شناخته‌شده است - بر اساس تجربیات به دست آمده از تحلیل متون مختلف ایجاد شده‌اند و در مقابل روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم بر مبنای توصیه‌های دینی در چگونگی تدبر در متن - مشخص - قرآن کریم به همراه تجربیاتی که در این عرصه به دست آمده، شکل گرفته است. بنابراین می‌توان روش تحلیل محتوای کیفی در متن قرآن کریم را به عنوان یک رویکرد خاص از روش تحقیق تحلیل محتوای کیفی دانست که با دقت‌هایی ویژه و برای شرایطی مشخص، یعنی تحقیق موضوعی در متن قرآن کریم تنظیم شده است. در ادامه، ابتدا به روش تحلیل محتوای کیفی پرداخته شده و مشترکات مبنایی و فرایندی آن با روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم توضیح داده می‌شود؛ سپس گام‌های اجرایی روش تحلیل محتوای کیفی در متن قرآن، بیان می‌شوند.

الف) ابعاد و مبانی روش شناختی

روش تحلیل محتوای کیفی

«تحلیل محتوا» یک روش برای تحلیل پیام‌های متنی، شفاهی و یا تصویری و بیشتر برای تحلیل مستندات شناخته‌شده بوده و در اصل برای آن است که بتوان پدیده مورد مطالعه را به صورت نظام‌مند و در قالب چارچوب مفهومی یا مدل ارائه کرده و درک نمود. شیوع استقبال و استفاده از روش تحلیل محتوا مربوط به سال‌های اخیر است و تقریباً اکثر قریب به اتفاق استفاده از روش تحلیل محتوا در قرن ۲۱ بوده است.^۱ تحلیل محتوا به محقق این امکان را می‌دهد که در راستای فهم داده‌هایی که بررسی کرده، نظریه‌پردازی کند. همچنین تحلیل محتوا این امکان را می‌دهد که محقق عصاره کلمات را در قالب دسته‌های مفهومی نشان دهد. به وسیله تحلیل محتوا این امکان ایجاد می‌شود که با یک رویکرد معتبر علمی از میان داده‌ها و زمینه‌هایشان، دانش

۱. الو و کینگاس بر اساس بررسی کلیدواژه‌ها برآورد کرده‌اند که تا سال ۲۰۰۸ در حدود ۷۰ درصد پژوهش‌های انجام‌شده با روش تحلیل محتوا مربوط به سال ۲۰۰۰ به بعد بوده‌اند و این درصد با گذشت زمان همچنان رو به افزایش است (Elo & Kyngäs, 2008).

جدیدی ایجاد شود و نگرش‌ها و حقایق جدیدی برای کاربردی‌سازی معلوم شود. به همین خاطر معمولاً خروجی تحلیل محتوا به صورت مدل، نظام مفهومی، دسته‌بندی مفهومی و مانند این‌ها ارائه می‌شود (Elo & Kyngäs, 2008). از امتیازات تحلیل محتوا نسبت به سایر روش‌های پژوهش در این است که تحلیل محتوا روشی اطمینان‌بخش است؛ چرا که داده‌های متن از قبل وجود داشته‌اند. بنابراین مانند سایر روش‌ها نیست که اطلاع آزمودنی از آزمون منجر به تحریف و یا خطای در پاسخ شود. تمایز دوم در وجود ظرفیت پذیرش مطالب فاقد ساختار است. به عبارت دیگر تحلیل محتوا مطالب فاقد ساختار را نیز تحلیل می‌کند؛ مثلاً بر خلاف پرسش‌نامه که دارای ساختار مشخصی برای تحلیل است، در تحلیل محتوا می‌توان از هر منبعی برای تحلیل سود برده و پژوهشگر قادر به پیش‌بینی تمام مقولات تحلیل و نحوه بیان آن‌ها قبل از گردآوری داده‌ها نیست. وجه تمایز بعدی این است که تحلیل محتوا به متن حساس است و از این رو قادر به پردازش شکل‌های نمادین نیز هست. سرانجام تحلیل محتوا این ظرفیت را دارد که حجم عظیمی از داده‌ها را مورد بررسی و تحلیل قرار دهد (بیچرانلو حسن، ۱۳۹۰: ۸۸).

تحلیل محتوا از نظر ماهیت داده‌های در فراگرد تحلیل به دو دسته کمی و کیفی تقسیم می‌شود. تحلیل محتوای کیفی در جایی که تحلیل کمی محدودیت دارد، نمود پیدا می‌کند. در تحلیل محتوای کیفی از مهم‌ترین موضوعات، میزان تأکید بر محتوای پنهان و آشکار است و این دو به میزان و عمق برداشتی که از متن می‌شود، بستگی دارند. به همین دلیل محققان تحلیل محتوای کیفی را به منزله یک روش انعطاف‌پذیر «به خصوص برای داده‌های متنی» در نظر می‌گیرند. تحلیل محتوای کیفی به محقق اجازه می‌دهد اصالت و حقیقت داده‌ها را به طور ذهنی، به روش علمی تفسیر کند و اعتبار نتایج را در یک فرایند کدبندی سیستماتیک تضمین می‌کند (ایمان، ۱۳۹۲: ۷۷). به بیانی دیگر، «روش تحلیل محتوای کیفی» به دنبال تفسیر انتزاع‌شده از محتوای متن، در فرایند طبقه‌بندی نظام‌مند کدگذاری و تشخیص الگوها و مفاهیم می‌باشد. یعنی روش تحلیل محتوای کیفی، یک روش تجربی کنترل‌شده در تحلیل متن با توجه به بستر متن است که قواعد و گام‌هایی دارد. روش تحلیل محتوای کیفی در واقع به دنبال درک اصل مطلب و معنا می‌باشد و به همین دلیل در مواردی چون انسان‌شناسی،

جامعه‌شناسی کیفی و روان‌شناسی به کار گرفته می‌شود تا معانی را از عمق کلمات بیرون کشیده و به صورت الگوهایی ارائه نماید (Zhang & Wildemuth, 2009). بنابراین از آن جهت که هر دو روش تحلیل محتوای کیفی و روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم به دنبال «درک معنا از متن» می‌باشند، اشتراک ماهوی دارند.

همچنین روش تحقیق موضوعی به صورتی ویژه توصیه‌هایی در چگونگی اجرای گام‌های روشی دارد که می‌توان این توصیه‌ها را ذیل گام‌های کلی‌تر روش تحلیل محتوای کیفی در نظر گرفت؛ مثلاً در موضوع پژوهشی حاضر، چگونگی کدبندی سیستماتیک مفاهیم به دست آمده از متن (که یکی از گام‌های روش تحلیل محتوای کیفی است) بر اساس فرامین و توصیه‌های ذکر شده در روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم انجام‌پذیر است. بنابراین معلوم می‌شود که روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم، تناسب ماهوی و روشی با روش تحلیل محتوای کیفی دارد. در نگاهی کلی، رویکردهای مختلف تحلیل محتوا از سه مرحله اساسی تشکیل شده‌اند: آماده‌سازی، سازمان‌دهی، گزارش نهایی (Elo & Kyngäs, 2008). با نگاهی جزئی‌تر به روش تحلیل محتوای کیفی مراحل مشترک آن به صورت زیر نیز قابل تعریف هستند (Zhang & Wildemuth, 2009):

۱. درک کافی از موضوع، جمع‌بندی و مشخص نمودن پرسش‌هایی که باید با رجوع به متن به آن‌ها پاسخ داده شوند.

۲. انتخاب نمونه‌هایی از متن یا متون که باید مورد تحلیل قرار بگیرند.

۳. کدگذاری، دسته‌بندی کدها و انتزاع از آن‌ها در قالب مقوله‌ها و تم‌ها.

۴. تحلیل نتایج حاصل از کدگذاری.

۵. تعیین اعتبار و پایایی.^۱

دلیل دیگر تناسب محتوایی و روشی میان روش تحلیل محتوای کیفی و روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم، توجه مشابه به مفاهیم کلیدی است؛ زیرا برخی مفاهیم در تحلیل محتوای کیفی بسیار کلیدی هستند. از آن جمله، «واحد تحلیل»^۲ است؛ و آن، قسمت‌هایی از متن می‌باشد که برای بررسی و تحلیل مورد بررسی تحلیلگر قرار

۱. در مورد گام‌های رایج در روش تحلیل محتوای کیفی ر.ک: ایمان، ۱۳۹۲: ۸۵.

2. Unit of analysis.

می‌گیرد. اندازه واحد تحلیل متن باید متناسب باشد - نه خیلی زیاد و نه خیلی کم - تا بتوان به خوبی از آن معنایی نمود و این اندازه بر قابلیت اطمینان پژوهش تأثیر دارد. در روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم، واحد تحلیل متن قرآن کریم، رکوعات قرآنی می‌باشند که آیاتی که ذیل هر رکوع قرآنی قرار می‌گیرند (به دلیل آنکه با همدیگر و به صورت دسته‌ای نازل شده‌اند) سیاق معنایی مشترکی دارند. همچنین از دیگر مفاهیم کلیدی در تحلیل محتوای کیفی «واحد معنا»^۱ می‌باشد. واحد معنا شامل کلمه، جمله یا عبارت‌ها و پاراگراف‌هایی هستند که با هم اشتراک و ارتباط معنایی داشته و به نوعی محور معنایی مشترک دارند. چنین چیزی در تحقیق موضوعی در قرآن کریم در کلیدواژه‌های تحقیق نمود پیدا می‌کند. کلیدواژه‌های تحقیق در عین اینکه از انواع کلمات با اشتقاق و حتی ریشه‌های لفظی مختلف تشکیل شده‌اند که ریشه‌های معنایی مشترکی نسبت به سؤال تحقیق دارند. در تحلیل محتوای کیفی قبل از آنکه واحدهای معنا کدگذاری و دسته‌بندی شوند، باید به صورت مفاهیمی برداشت شده از طریق ساده‌سازی،^۲ تلخیص،^۳ انتزاع^۴ و یا فشرده‌سازی^۵ منعکس شده باشند و پس از آن است که قابل کدگذاری می‌باشند. فعالیت‌هایی این چنین، در قالب گام‌های «مفهوم‌یابی» در روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم ذکر شده‌اند (ایمان، ۱۳۹۲: ۸۷-۸۸؛ لسانی فشارکی و مرادی زنجانی، ۱۳۹۱). بنابراین لحاظ نمودن توصیه‌ها و فرامین روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم - که حساسیت بیشتری به جزئیات متن خود دارد - در هنگام اجرای گام‌های کلی روش تحلیل محتوای کیفی سطح تحلیل‌های محقق را در درک معنا عمیق‌تر و دقیق‌تر می‌کند؛ زیرا در روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم حتی برای سؤالاتی که در مواجهه با متن برای محقق ایجاد می‌شود و همچنین مفاهیم مشکوکی که محقق به مقصود اصلی دست پیدا نکرده، ارزش قائل بوده و سفارش به مستندسازی آن‌ها به عنوان یک مفهوم مستقل می‌کند؛ در صورتی که چنین تأکیدی

1. Meaning unit.
2. Redaction.
3. Distillation.
4. Abstraction.
5. Codensation.

در روش تحلیل محتوای کیفی وجود ندارد (Graneheim & Lundman, 2004؛ لسانی فشارکی و مرادی زنجانی، ۱۳۹۱).

روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم

روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم یک روش گام‌به‌گام برای تحقیق در یک موضوع مشخص در قرآن کریم بوده و به دنبال اکتشاف می‌باشد. تا اینجا برخی محاسن این روش به صورت روشن شده است. اما به صورت مشخص‌تر به دلایل زیر، بهره‌برداری از گام‌های «روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم» بسیار مناسب می‌باشند:

۱. موضوعی و مسئله‌محور است. یعنی می‌توان یک سؤال یا موضوع مشخص را به وسیله آن در کل قرآن پیگیری کرد. به عبارتی دیگر این روش تحقیق، اختصاصاً برای تحقیق موضوعی ساخته شده و به نوعی محقق را به سمت دریافت معانی متناسب با موضوع تحقیق خود سوق می‌دهد.

۲. علمی و معتبر است. بدین صورت که: اولاً جمعی از متخصصان علوم قرآنی و زبان‌شناسی، این روش تحقیق را متناسب با نیازهای دانشگاهی تدوین کرده‌اند. سپس این روش تحقیق در طی حدود سه دهه مستمراً و در نمونه‌های متعدد مورد استفاده، ارزیابی و بازبینی قرار گرفته است.^۱ ثانیاً همان گونه که توضیح داده شد، ماهیت تحقیقی و گام‌های اجرایی آن با روش تحقیق علمی معتبر -روش تحقیق محتوای کیفی- قابل انطباق بوده و ذیل آن قابل تعریف می‌باشد. از این رو محسّنات و اعتبار بین‌المللی روش تحلیل محتوای کیفی به روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم قابل تسری است.

۳. تجویزی و گام‌به‌گام است. بدین صورت که در هر گام به صورت مشخص معین کرده که باید چه اقداماتی انجام داد. همچنین در این روش، شرایط احتمالی و مشکلات اقتضایی پیش روی محقق نیز پیش‌بینی و راه حل‌های لازم ارائه شده است؛ مثلاً روش پیدا کردن مرتبط‌ترین کلیدواژه‌های جستجوی موضوع در صورت پیدا نکردن کلیدواژه مستقیم و یا چگونگی توسعه دامنۀ تحقیق در صورت لزوم، از جمله این

۱. بر پایه این روش تا کنون بیش از صد پایان‌نامه و رسالۀ دکتری و صدها تحقیق درسی بر اساس آن در دانشگاه‌های کشور صورت گرفته و کارگاه‌های متعددی در مراکز مختلف علمی برگزار شده است.

توصیه‌های تجویزی در شرایط اقتضایی است. به عبارتی دیگر، روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم بر خلاف دیگر روش‌های هم‌سنخ خود در تحقیق در قرآن، علاوه بر اینکه به صورت مستند ارائه شده، از سامان درونی قابل قبولی برخوردار می‌باشد.

۴. ریشه در منابع دینی دارد. یعنی شاکله و محتوای آن بر اساس مبانی و گزاره‌های دینی (آیات، روایات و سیره و سنت اهل بیت علیهم‌السلام در رجوع به قرآن کریم) ایجاد شده است؛ برای نمونه، از جمله توصیه‌های این روش تحقیق که ریشه در آموزه‌های دینی دارد، شروع تحقیق از انتهای قرآن، توجه به رکوعات، تأکید بر قرائت قرآن به جای مطالعه صامت آن و همچنین ثبت تمامی یادداشت‌ها و خطورات ذهنی در رابطه با موضوع می‌باشد.

۵. بر شرایط مناسب محقق به عنوان جزئی از پژوهش تأکید دارد. در تحقیقات کیفی، به خصوص تحقیقاتی که به معنا و تفسیر ذهنی محقق توجه دارند و به او به عنوان یک کنشگر فعال (بر خلاف کنشگر منفعل در پارادایم اثبات‌گرایی^۱ و مانند آن) می‌نگرند، آشنایی، اشراف و انس محقق با روش تحقیق و مبانی آن بسیار مورد توجه است. به عبارتی دیگر، در این نوع روش‌ها احساسات و شناخت محقق تأثیر بسزایی در میزان اعتبار نتایج تحقیق می‌گذارد. روش تحقیق تحلیل محتوای کیفی نیز از این ویژگی برخوردار است. در روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم، درک صحیح و عمیق محقق از موضوعی که می‌خواهد در قرآن تدبر نماید، بسیار موضوعیت دارد و برای آن تمهیداتی اندیشیده است. همچنین همنوایی و انس محقق با متن قرآن کریم از مهم‌ترین محورهایی است که در گام‌های روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم برای آن تدابیر و توصیه‌هایی دارد. به عبارتی دیگر این روش تحقیق، از شرایط دریافت علمی معتبر از متن قرآن کریم را درونی‌سازی و انس زیاد محقق با آیات می‌داند.

در بالا مراحل کلی مشترک روش تحلیل محتوای کیفی بیان شد. بر اساس «مراحل کلی مشترک روش تحلیل محتوای کیفی» و «گام‌ها و توصیه‌های اجرایی روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم»، «گام‌های روش تحلیل محتوای کیفی در متن قرآن»

به صورت جدول ۱ توسعه داده شده‌اند. گام‌های اصلی روش تحلیل محتوای کیفی در متن قرآن کریم شامل «آماده‌سازی و ورود به تحقیق»، «مفهوم‌یابی» و «ارزیابی و بازنگری، نتیجه‌گیری» می‌باشند که در ذیل هر کدام از آن‌ها گام‌هایی فرعی تعریف شده‌اند. چگونگی تناسب مراحل روش تحلیل محتوای کیفی و گام‌های روش تحلیل محتوای کیفی در متن قرآن در جدول ۱ قابل مشاهده است.

گام‌های روش تحلیل محتوای کیفی در قرآن		مراحل مشترک روش تحلیل محتوای کیفی
گام‌های اصلی	گام‌های فرعی	
۱. آماده‌سازی و ورود به تحقیق	- شناخت موضوع تحقیق - انتخاب کلیدواژه پژوهش - تدارک فهرست آیات اصلی و سیاق - آمار و ارقام مربوط به کلیدواژه موضوع پژوهش	۱. درک کافی از موضوع، جمع‌بندی و مشخص نمودن پرسش‌هایی که باید با رجوع به متن به آن‌ها پاسخ داده شوند. ۲. انتخاب نمونه‌هایی از متن یا متون که باید مورد تحلیل قرار بگیرند.
۲. مفهوم‌یابی از آیات و ثبوت مفاهیم	- تهیه کاربرگ‌های بررسی و تحلیل تلاوت مکرر آیه - بررسی مفاهیم درونی آیه - بررسی مفاهیم آیه در سیاق آن	۳. کدگذاری، دسته‌بندی کدها و انتزاع از آن‌ها در قالب مقوله‌ها و تم‌ها. ۴. تحلیل نتایج حاصل از کدگذاری.
۳. ارزیابی و بازنگری، نتیجه‌گیری	- بازنگری سراسری مفاهیم به دست آمده - مراجعه به متون تفسیری - کدگذاری، انتزاعی‌سازی کدها و سازمان‌دهی مفاهیم - بررسی قابلیت اطمینان پژوهش	۳. کدگذاری، دسته‌بندی کدها و انتزاع از آن‌ها در قالب مقوله‌ها و تم‌ها. ۴. تحلیل نتایج حاصل از کدگذاری. ۵. تعیین اعتبار و پایایی

جدول ۱: نگاهی تطبیقی به گام‌های روش تحلیل محتوای کیفی در قرآن

همان گونه که مشاهده می‌شود، تمامی مراحل روش تحلیل محتوای کیفی در گام‌های اصلی و فرعی روش تحلیل محتوای کیفی در قرآن لحاظ شده‌اند. با این لحاظ که این مراحل به صورت تخصصی متن قرآن کریم بازتعریف شده‌اند. در همین راستا، برخی مراحل (مراحل ۳ و ۴) بیشتر مورد تأکید قرار گرفته‌اند و گام‌هایی اختصاصی برای تحقق این موضوع افزوده شده‌اند.

ب) گام‌های اجرای روش تحلیل محتوای کیفی

در اینجا چگونگی اجرای این گام‌های اصلی و گام‌های فرعی ذیل آن‌ها در طی بررسی موضوع مدل‌های توصیفی رفتار انسان در قرآن توضیح داده می‌شود. یعنی با فرض اینکه موضوع مشخص «شناسایی مدل‌های توصیفی رفتار انسان در قرآن» براساس این روش انجام شده است، گام‌های اصلی و فرعی روش تحلیل محتوای کیفی در قرآن توضیح داده شده، توصیه‌ها و الزامات اجرایی بیان شده و مثال زده می‌شود.

اول: آماده‌سازی و ورود به تحقیق

۱.۱. شناخت موضوع تحقیق

قبل از شروع پژوهش و به وسیلهٔ پیش تحقیق‌هایی، سعی می‌شود که شناخت علمی کافی نسبت به موضوع پژوهش ایجاد شده و مشخص گردد که این پژوهش دقیقاً در پی چه چیزی می‌باشد. بنابراین تأکید می‌شود که باید پیش از پژوهش، ابهامات موجود در مورد موضوع پژوهش به حداقل برسد و هر چه دانش بیشتری نسبت به یک موضوع وجود داشته باشد، امکان بهره‌برداری بیشتری از قرآن وجود خواهد داشت. قرآن کریم بر این نکته تأکید دارد و بیان می‌کند که مخاطبانی که می‌توانند از آن بهره‌برداری کنند که نسبت به آن موضوع دانش داشته باشند: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّالْعَالَمِينَ﴾ (روم / ۲۲)؛ ﴿وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ﴾ (عنکبوت / ۴۳)؛ ﴿كِتَابٌ فَضَّلْتُ آيَاتَهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (فصلت / ۳). بر این اساس، موفقیت تحقیق موضوعی در قرآن به میزان شناختی که محقق از موضوع تحقیق دارد، بستگی دارد. به صورت مشخص، محقق بایستی موضوع تحقیق را بشناسد و دست کم با یک یا چند بُعد از ابعاد مختلف آن آشنا باشد. کسی که می‌خواهد موضوعی را از دیدگاه قرآن کریم تحقیق کند، نخست باید تعریفی از آن موضوع برای خود داشته باشد و ردهٔ موضوعی آن را تعیین کند و به اصطلاح، با جنس و فصل آن آشنا باشد.

مثلاً برای تحقق مناسب این مرحله، دو پیش تحقیق مجزا و مفصل یکی در «شناخت مدل توصیفی رفتار انسان» در نگاه محافل علمی و دیگری در «شناخت دغدغه‌ها و رویکرد کلی قرآن نسبت به انسان» انجام می‌شود. در موضوع پژوهشی حاضر،

مدل توصیفی رفتار انسان در یک دوره تحقیقاتی مفصل در کتابخانه‌ها، مراکز دانشگاهی و پژوهشی خارج و داخل کشور مورد بررسی قرار گرفته و در نتیجه تعریف آن مشخص شده و مجموعه شاخص‌های مفهومی به صورت نظام‌مند احصاء گردیده و به صورت مدلی مفهومی (با عنوان نوع ایده‌آل مدل‌های توصیفی رفتار انسان) ارائه شده است. همچنین در پیش‌تحقیق دوم، تمامی گام‌های این روش تحقیق برای درک دغدغه‌ها و رویکرد کلی قرآن نسبت به انسان طی شد. از نتایج مهم به دست آمده این بود که رویکرد قرآن کریم به انسان، رویکردی اجمالی - که شامل مجموعه‌ای از توصیفات کلی باشد - نیست؛ بلکه قرآن کریم «موضوع انسان را تحلیل کرده است». همچنین بدین وسیله کلیدواژه‌های مناسب پژوهش اصلی در ورود به متن قرآن کریم مشخص شد.

۲-۱. انتخاب کلیدواژه پژوهش

در روش تحلیل محتوای کیفی به اهمیت «واحد معنا» و شناسایی آن برای رجوع به متن اشاره شد. از اساسی‌ترین و ظریف‌ترین مراحل، شناسایی کلیدواژه‌های ورود به قرآن کریم است. یعنی برای آنکه هر موضوعی در متن قرآن کریم بتواند مورد تحلیل قرار بگیرد، باید کلیدواژه‌های مناسب آن برای شناسایی آیات مرتبط و ورود به فضای قرآن کریم انتخاب شود. به عبارتی دیگر، انتخاب کلیدواژه نامربوط، منجر به کاهش قابلیت اطمینان پژوهش می‌شود. در پیش‌تحقیقی که پیش از پژوهش اصلی انجام شد، دو نکته مهم و راهگشا در مورد انتخاب کلیدواژه مشخص شد: اول آنکه در قرآن کریم به «مفهوم مدل توصیفی رفتار انسان» توجه شده و حتی ذیل عبارت *كُلُّ يَعْْمَلْ عَلَى شَاكِلَتِهِ* (اسراء/ ۸۴) به آن تصریح می‌کند. این عبارت قرآنی در ادامه آیه قبلی که یک مدل رفتار انسان را بیان می‌کرده، ذکر شده و بنابراین بیان می‌کند که تمامی انسان‌ها بدون استثنا (كُلُّ) از مدل‌هایی رفتاری برخوردارند (يعمل علی شاکلته) و بر مبنای آن رفتار می‌کنند. اما این پژوهش به دنبال بررسی «کلیت مفهوم مدل توصیفی رفتار انسان از منظر قرآن کریم» نبوده و می‌خواهد «مصادیق مدل‌های توصیفی رفتار انسان از بیانات قرآن کریم اکتشاف شوند». بنابراین کلمه «شاکله» کلیدواژه اصلی این تحقیق نمی‌باشد، ولی راهنمای خوبی برای یافتن کلیدواژه‌ها به حساب می‌آید. دوم آنکه در

پیش‌تحقیق دیگری که به بررسی مفهوم علمی مدل‌های توصیفی رفتار انسان می‌پردازد، مشخص شد که این مدل‌های رفتاری بنا به ماهیت خود، زمینه‌های مناسبی را برای تحلیل رفتار انسان فراهم می‌کنند. یعنی مدل‌های رفتاری انسان وسیله مناسبی برای تحلیل رفتار انسان هستند و در همین راستا مشاهده شد در جاهایی از قرآن کریم که بحث «انسان» مطرح شده است، یا موضوع انسان صغرای یک استدلال و نتیجه‌گیری بوده و یا کبرای آن. از سویی دیگر، کلمه «شاکلة» (که در بالا به آن اشاره شد) نیز در فضای آیات بحث از «انسان» مطرح شده است. به علاوه، در پیش‌تحقیق مشخص شده بود که قرآن کریم هنگام تحلیل انسان در ذیل کلیدواژه «انسان» مصادیق متعددی از مدل‌های توصیفی رفتار انسان را نیز بیان کرده است. به این دلایل، کلمه «انسان» به عنوان کلیدواژه اصلی پژوهش حاضر به منظور شناسایی و رجوع به آیاتی از قرآن که به تحلیل رفتار انسان می‌پردازند، انتخاب شد. در قرآن کریم ۶۵ مرتبه این کلیدواژه (انسان) به کار رفته است که در ۶۴ مرتبه، به صورت «الإنسان» (ال جنس + انسان) آمده و یک مرتبه نیز به صورت «کُلُّ إنسان» ذکر شده است. هر دو مورد «الإنسان» و «کُلُّ إنسان» به عموم انسان‌ها اشاره دارند.

۳-۱. تدارک فهرست آیات اصلی و سیاق

در این مرحله، فهرست آیات اصلی حاوی کلیدواژه و آیات فرعی اطراف آیات اصلی (شناخته‌شده با عنوان «سیاق») به صورت جدول ۲ تنظیم می‌شوند. یعنی در این روش تحقیق، علاوه بر توجه بر آیه اصلی حاوی کلیدواژه «انسان»، به آیات فرعی که آیات قبلی و بعدی آیه اصلی می‌باشند، نیز توجه می‌شود که محدوده آن‌ها در ستون «شماره آیات ابتدا و انتهای سیاق» مشخص شده‌اند. در این فهرست، محدوده سیاق و نیز تعداد آیات هر سیاق مشخص می‌شوند. در رابطه با مفهوم سیاق (رکوع) باید گفت که قرآن کریم بر حسب تعلیم پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به ۵۵۵ واحد موضوعی تقسیم می‌شود. این تقسیم اعجاز‌آمیز، از قدیم‌الایام به «رکوعات قرآنی» مشهور بوده است. این رکوعات قرآنی که هر کدام یک واحد موضوعی هستند، حداقل محدوده سیاق آیات را مشخص می‌کنند و ما را با روند بیان مطلب آشنا می‌سازند.

شماره آیه ابتدای سیاق - شماره آیه انتهای سیاق	شماره سوره	سوره	شماره آیه	آیه	شماره آیه ابتدای سیاق - شماره آیه انتهای سیاق	شماره سوره	سوره	شماره آیه	آیه
۱۶-۱	۴۳	زخرف	۱۵	۳۳	۳-۱	۱۰۳	عصر	۲	۱
۵۳-۴۴	۴۲	شوری	۴۸	۳۴	۱۱-۱	۱۰۰	عادیات	۶	۲
...	...	...	...	...					
۷۴۷	مجموع آیات سیاق‌ها								

جدول ۲: فهرست آیات اصلی و سیاق پژوهش

در جدول ۲ مشاهده می‌شود که به رکوعات، یک «شماره ردیف» اختصاص پیدا کرده که به نوعی کد شناسایی آن رکوع می‌باشد. در این فهرست، آیات به ترتیب شماره سوره‌هایشان از آخر به اول قرآن مرتب شده‌اند. همچنین در مواردی که دو یا چند آیه در یک سوره قرار دارند، آن‌ها نیز به ترتیب، آخر به اول سوره مرتب شده‌اند؛ زیرا در این صورت، سیر تحلیل متن از آیات نسبتاً ساده، کوتاه‌تر و مختصرتر و از آیات و سوره‌های نسبتاً مکی آغاز شده و به تدریج، به سوی آیات بلندتر و بیان‌های مفصل‌تر و آیات و سوره‌های نسبتاً مدنی خواهد بود و به این صورت، پژوهش از نظم و ترتیب آسمانی بیان مطلب، بهتر و بیشتر بهره‌مند خواهد شد.

۴-۱. آمار و ارقام مربوط به کلیدواژه موضوع پژوهش

هنگام تحلیل محتوای قرآن کریم به ابعادی که نشان‌دهنده وجود نظم یا نظامی در کلیت متن قرآن کریم می‌باشد - مانند آمارهای خاص - بایستی توجه نمود. اهمیت بیان چنین آمارهایی، نظم یا نظامی در آن است که توجه به آن‌ها ممکن است فتح بایی برای دیگر استفاده‌ها و برداشت‌ها از قرآن کریم بشود.

به عنوان مثال در موضوع پژوهشی حاضر، در جدول ۲ نشان داده شد که تعداد ۶۵ کلیدواژه انسان در ۶۳ ردیف پژوهشی جای گرفته‌اند. همچنین در این جدول نشان داده شد که مجموعه آیات اصلی و فرعی که این پژوهش لازم است آن‌ها را بررسی کند، ۷۴۷ آیه می‌باشد. بر این اساس اگر آیه ردیف ۵۵ - که در یک مورد استثنایی حاوی کلمه «انسان» به جای «الإنسان» است - در نظر گرفته نشود، در جدول ۲

مشاهده می‌شود که سوره ق که ابتدای حزب مفصل است، در ردیف وسط (ردیف ۳۱) قرار می‌گیرد که ۳۰ ردیف قبل از آن و ۳۰ ردیف بعد از آن است.

همچنین جالب توجه است که تعداد سوره‌هایی که به تحلیل انسان پرداخته‌اند، ۴۴ مورد بوده‌اند و تمامی ۴ سوره دارای سجده واجب و ۷ سوره از میان سوره‌هایی که سجده مستحب دارند، جزء دامنه این ۴۴ سوره قرار گرفته‌اند. به علاوه، ۴ سوره از سوره‌هایی که در آیات خود سجده مستحب دارند، در دامنه سوره‌های این پژوهش قرار نگرفته‌اند. جالب توجه است که عددهای تکرار شده ۴ و ۷ در آمار فوق، در مجموع آیات سیاق‌ها که ۷۴۷ می‌باشد، نیز منعکس شده‌اند و جالب اینکه تعداد مدل‌های رفتاری انسان که این تحقیق در نهایت از متن آیات قرآن کریم استخراج نموده، ۷ عدد می‌باشد. سوره‌های دارای سجده واجب و مستحب در جدول ۳ با رنگ متفاوت مشخص و شماره گذاری شده‌اند.

سوره‌های حاوی سجده واجب در قرآن که در دامنه این پژوهش قرار گرفته‌اند	
سجده (۳۲) / ۱۵	۱
فصلت (۴۱) / ۳۷	۲
نجم (۵۳) / ۶۲ (آیه آخر)	۳
علق (۹۶) / ۱۹ (آیه آخر)	۴
سوره‌های حاوی سجده مستحب در قرآن که در دامنه این پژوهش قرار گرفته‌اند	
اعراف (۷) / ۲۰۶ (آیه آخر)	
رعد (۱۳) / ۱۵	
نحل (۱۶) / ۴۹	۱
اسراء (۱۷) / ۱۰۷	۲
مریم (۱۹) / ۵۸	۳
حج (۲۲) / ۱۸	۴
حج (۲۲) / ۷۷	۵
فرقان (۲۵) / ۶۰	۶
نمل (۲۷) / ۲۵	
ص (۳۸) / ۲۴	
انشقاق (۸۴) / ۲۱	۷

جدول ۳: سوره‌های سجده‌دار در دامنه پژوهش

دوم: مفهوم‌یابی از آیات و ثبت مفاهیم

در دو گام اصلی ۲ و ۳ از روش تحلیل محتوای کیفی در قرآن، آیات به صورتی نظام‌مند مستند و دسته‌بندی شده و همچنین نکات به دست آمده از آن‌ها سازمان‌دهی می‌شوند. بنابراین در ابتدا توضیحات لازم مربوط به چگونگی اجرای هر گام ارائه شده و در نهایت در جدول ۴ نمونه‌ای عینی از این توضیحات اجرا شده را ارائه می‌کند.

۱-۲. تهیه کار برگ‌های بررسی و تحلیل

در اولین گام، متن کامل هر آیه اصلی با ذکر شمارهٔ ردیف و نشانی دقیق آن، بالای یک صفحهٔ جداگانه درج می‌شود. در این مرحله، ترجمهٔ آیه، نه از خود محقق و نه از روی کتاب یا نوشته و یا از قول دیگران نوشته نمی‌شود؛ چرا که مانع مفهوم‌گیری مستقیم و مطمئن از آیات قرآن می‌گردد. در عین حال، مراجعهٔ گذری به ترجمه‌های قرآن و کتاب‌های لغت و مفردات و بازگشت به نص آیه اشکالی ندارد.

۲-۲. تلاوت مکرر آیه

پس از تنظیم کار برگ‌ها و نگارش متن کامل آیه اصلی و پیش از بررسی مفاهیم آن، چند بار آیات اصلی قرائت و تلاوت می‌شوند. قرائت قرآن، زمینه‌ساز تدبر در آن است؛ زیرا هدف از قرائت، استماع است و استماع آیات، مسیر تدبر در آن‌هاست. بنابراین محقق به هر میزان که تدبر و تفکر خود را با تلاوت آیات توأم کند، موفق‌تر خواهد بود. باید توجه داشت که این تحقیق به هر حال، تحقیق در «قرآن» است، بنابراین نباید قرآن بودن قرآن و ماهیت قرائتی آن فراموش شود با این تصور که متن قرآن کریم همچون متن سایر کتاب‌ها می‌باشد و صرفاً با مطالعه به روش مرسوم کفایت می‌کند. به هنگام تلاوت توجه بشود که یکایک حروف و کلمات آیات، شمرده شمرده، رسا و با تأنی و ترجیحاً به صورت زمزمه ادا گردد؛ به گونه‌ای که محقق صدای خود را به خوبی بشنود تا زمینه برای ظهور و بروز اشارات و لطایف آیات بیشتر فراهم گردد.

۳-۲. بررسی مفاهیم آیه

پس از نگارش متن کامل آیه و تلاوت مکرر آن، بررسی مفاهیم آن و دقت در

عبارات و فرازهای آیه در راستای موضوع تحقیق آغاز می‌شود. در این گام، مفاهیم، اشارات، پیام‌ها و نکاتی که از بیان آیه دریافت می‌شدند، به صورت تفکیک‌شده و با ذکر شماره، ذیل متن آیه یادداشت می‌گردند. همچنین ضمن بیان هر مفهوم در پایان آن، به کلمه یا عبارتی از متن آیه که ما را به آن مفهوم هدایت کرده، اشاره می‌شود. در این مرحله، باید تمام دقت و توجه روی آیه اصلی متمرکز شده و به آیات قبل و بعد آن فکر نشود.

در طی بررسی موضوع این پژوهش، برخی دیگر نکات روشی که مورد دقت قرار گرفتند، به این صورت بودند:

- در بررسی آیه اصلی به ویژه در مواردی که آیه اصلی تحقیق نسبتاً طولانی بوده، مفهوم‌یابی را از کلمه موضوع آغاز کرده و سپس فرازهای بعد از آن مورد دقت قرار گرفته‌اند و پس از رسیدن به آخر آیه، بازگشته و فراز یا فرازهای قبل از کلمه موضوع بررسی شدند.

- در طی تحقیق، مراجعه به کتب لغت یا تفاسیر به تناسب انجام شد؛ با این حال، تمامی برداشت‌های خود محقق در اولویت یادداشت و توجه بودند و در مواردی که احیاناً از ترجمه یا تفسیری نقل قول شد، مأخذ دقیق آن‌ها مشخص شده‌اند تا با مفاهیمی که از طریق تدبیر شخصی محقق بوده‌اند، درنمایزند.

- سعی شد که به فهم یک عبارت یا یک قسمت از آیه اکتفا نشود و حتی اگر به ظاهر به نظر می‌رسید که مطالب دیگری که در آیه مطرح است و ارتباطی به موضوع تحقیق ندارد، در صورت امکان طی شماره‌های جداگانه، مورد سؤال و مفهوم‌یابی قرار داده شده و یادداشت شدند.

- در مفهوم‌یابی آیات، از روحیه «تکاثر» اجتناب شد به این صورت که در ارتباط با آیه‌ای اگر هیچ مفهومی به ذهن محقق خطور نمی‌کرد، سعی شد که تکلفی برای ارائه انبوه مفاهیم ایجاد نشود. همچنین هر گاه به میزان متعارف و به قدر کفایت مفهوم‌گیری می‌شد، به ردیف‌های دیگر پرداخته شد.

- اولویت اصلی در مسیر تحقیق و تدبیر در آیات آن بود که بدون هیچ گونه غرض خاصی و خالصانه به سراغ قرآن رفته و با تدبیر، از متن قرآن نکته برداشته و بهره‌برداری

شود. در همین راستا، با اضافه کردن علامت تعجب (!) در ابتدای مفاهیمی که اطمینان به صحت آن‌ها نبود، علامت‌گذاری و مشخص شدند.

- ضمن بررسی و دقت در مفاهیم آیه، هر گاه سؤال یا سؤالاتی در رابطه با آیه، یکایک اجزای آن و ارتباط آن‌ها با یکدیگر و ارتباط همه آن‌ها با موضوع تحقیق و موارد بسیار دیگر به نظر می‌رسید، هر سؤال با یک شماره جداگانه در ردیف مفاهیم یادداشت می‌شد. در این روش، ارزش سؤال‌ها، کمتر از مفاهیم نبوده و سؤال در واقع، خود یک مفهوم محسوب شده است.

- هر سؤال هر جا که مطرح شد، همان‌جا یادداشت می‌شد و سعی شد که در روند یادداشت‌شده مفاهیم قبلی دستکاری نشود.

- در مسیر تحقیق در صورت دریافت پاسخ یکی از سؤال‌های قبلی، همان‌جا پاسخ سؤال با اشاره به شماره و نشانی سؤال یادداشت شد.

۴-۲. بررسی مفاهیم آیه اصلی در سیاق آن

برای اینکه بتوان از آیه اصلی (آیه‌های دربردارنده کلیدواژه «انسان»)، مفاهیم پربارتری دریافت شود، آیات قبل و بعد از آیه مورد نظر نیز مفهوم‌یابی می‌شوند و -به اصطلاح- آیه‌ها در «سیاق» خود بررسی شدند. ابتدا یکایک آیات بعد از آیه اصلی و سپس یک به یک آیات قبل از آیه اصلی بررسی شده و نکات توضیحی و تکمیلی آن‌ها و همچنین سؤال‌های مربوط به آن‌ها ذیل مفاهیم و سؤالات آیه اصلی یادداشت می‌شوند. شماره‌ای که به این مفاهیم و سؤالات مربوط به سیاق هر آیه اصلی داده می‌شود، دنباله شماره‌هایی است که به مفاهیم و سؤالات مربوط به خود آن آیه داده شده بود.

نکات روشی مهم دیگری که مورد توجه قرار گرفتند، به این شرح است:

- بررسی آیه در سیاق آن، مبتنی بر این اصل پذیرفته شده است که آیات هر سیاق با یکدیگر پیوسته و در ارتباط‌اند و همه آن‌ها به دور یک محور می‌چرخند. آیه اصلی، محور و مرکز سیاق به شمار می‌آید. بنابراین برای اینکه مفهوم آیه اصلی بهتر ادراک شود، آن آیه در سیاق خود بررسی شده است.

- واحدهای تحلیل (رکوعات قرآنی) مهم‌ترین معیار تشخیص محدوده سیاق آیات بودند. با این حال، گاهی از محدوده رکوعات نیز تجاوز کرده و به میزان لازم، آیات قبل و بعد از آیه اصلی بررسی شدند. مثلاً کل سوره اسراء - فراتر از رکوعات آن - چون که از بیشترین سوره‌هایی بود که متمرکز بر تحلیل رفتار انسان بود، مورد دقت و استناد قرار گرفت.

- به تمامی عبارات، کلمات و ترکیباتی که نکات و مفاهیم از آن‌ها برگرفته شده، اشاره شده تا پیوستگی مطلب حفظ گشته و مأخذ مفاهیم مشخص باشد؛ یعنی معلوم باشد کدام کلمات، عبارات، آیه و یا آیات، خاستگاه مفهوم مورد نظرند.

- سعی شد که هنگام بررسی آیات بعد و یا قبل از آیه اصلی، با درج عبارت «مفاهیم آیات بعدی» و یا «مفاهیم آیات قبلی»، نکات مربوط به هر کدام از یکدیگر تفکیک شوند.

سوم: ارزیابی، بازنگری، نتیجه‌گیری

۳-۱. بازنگری سراسری مفاهیم به دست آمده

وقتی آخرین آیه اصلی و سیاق آن بررسی شدند، در واقع مرحله مفهوم‌یابی تمام شده است. در این مرحله در حدود ۷ مرتبه دیگر از آیات اولین ردیف تا انتها مورد بازنگری و مرور سراسری قرار گرفته‌اند. در فرایند این بازنگری‌ها، توجه به نکات زیر از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده‌اند:

الف) اضافه کردن مفاهیم تازه: اگر -احیاناً- حین بازنگری در مفاهیم یک ردیف، مفهوم جدیدی به نظر می‌رسید، در پایان مفاهیم همان ردیف یادداشت می‌شد.

ب) تکمیل مفاهیم ناقص: اگر برخی از مفاهیم ناقص بودند، با افزودن تکمله‌ای نقص آن‌ها را برطرف می‌شد.

ج) بازنگری در علایم نوشتاری: در مفاهیمی که به صحت آن‌ها یقین نبود، علامت تعجب (!) کدگذاری شد. همچنین در پایان مفاهیمی که به صحت آن‌ها یقین وجود داشت، نقطه (.) و در پایان سؤالات، علامت سؤال (?) گذاشته شد.

د) تفکیک مفاهیم درست از نادرست: در بازنگری سراسری، مفاهیمی که نادرستی

آن‌ها احراز شده بودند، با یک علامت مشخص از مفاهیم دیگر متمایز شدند. ه) ارجاع مفاهیم مختلف به یکدیگر: در جریان بازنگری، اگر مفهومی در ارتباط با مفهوم دیگر دیده شد، یعنی یکی از آن‌ها تکمله، تبصره، توضیح، پرسش، پاسخ و یا زیرمجموعه دیگری بود و یا - به طور کلی - از هر جهت میان آن دو رابطه قابل ملاحظه‌ای وجود داشت، آن دو به همدیگر ارجاع داده شدند؛ مثلاً در تجزیه و تحلیل موضوع پژوهشی حاضر در حدود ۲۱۵۰ مرتبه ارجاع بین نکات و مفاهیم انجام شده است. چنین اهمیتی در ارجاع متقابل مفاهیم، تحقیق را به هم پیوسته و یکپارچه می‌نماید.

۳-۲. مراجعه به متون تفسیری

پس از پایان کار مفهوم‌یابی از آیات، مراجعه به متون تفسیری و علمی انجام شد؛ زیرا با مراجعه به تفاسیر و مقایسه آن‌ها با یافته‌های پژوهش، از یک سو میزان قابلیت اطمینان و اعتماد به صحت مطالب بالا رفته و از سوی دیگر، ارزش یافته‌ها بیش از پیش معلوم می‌شود. در این بخش، مطالب تفسیری در ادامه همان مفاهیمی که قبلاً یادداشت شده‌اند، با ذکر مأخذ دقیق آن‌ها اضافه می‌شوند؛ مثلاً در موضوع پژوهش حاضر، به تفاسیر متعددی مانند *المیزان*، *روح المعانی* و مانند آن‌ها مراجعه شده است، ولی در میان تفاسیر گوناگون، *المیزان* به جهت جایگاه و اعتبار علمی‌اش، محور توجه بیشتری بوده است.

۳-۳. کدگذاری، انتزاعی‌سازی و سازمان‌دهی مفاهیم

روش تحلیل محتوای کیفی به وسیله چندین مرحله کدگذاری بر روی مفاهیم و انتزاعی‌سازی چند مرحله‌ای سعی می‌کند که به پاسخ سؤالات پژوهش نزدیک شود. بنابراین این کدگذاری‌های انجام‌شده در هر مرحله از لحاظ میزان انتزاعی بودن با یکدیگر یکسان نمی‌باشند. در این گام تمامی مفاهیمی که به دست آمده بودند، با توجه به اجزای مدل توصیفی رفتار انسان در شاخص‌های مفهومی، و نوع ایده‌آل مدل توصیفی رفتار انسان کدگذاری شدند. بدین صورت که در ابتدا کدهایی که به مفاهیم صوری و ظاهری می‌پرداختند برچسب زده شدند و سپس کدهایی که به مفاهیم مرتبط با مدل توصیفی رفتار انسان می‌پرداختند، جای‌گذاری گشتند. در آخر نیز خود این

مفاهیم چندین بار دسته‌بندی و انتزاعی‌سازی شدند تا مدل‌های هفت‌گانه رفتار انسان به دست آمدند؛ برای نمونه، در موضوع پژوهشی حاضر و به منظور سازمان‌دهی مفاهیم به دست آمده، از ۲۷ نوع کد مختلف استفاده شده که این کدها در مجموع ۹۰۰ مرتبه بر روی ۶۶۶ عدد مفاهیم - به دست آمده از متن قرآن کریم - برچسب‌زنی شده‌اند. این کدها به صورت نشانه‌هایی تصویری تعریف شده‌اند و دلیل استفاده از نشانه‌های تصویری به منظور افزایش دقت و کیفیت کدگذاری بوده است. مشروح فرایند کدگذاری و انتزاعی‌سازی به این صورت بوده است:

در مرتبه اول مفاهیمی که مورد سؤال، شک بودند و یا ناصحیح بودن آن‌ها مشخص شده بود، کدگذاری و مشخص شدند. همچنین تمامی مفاهیمی که وجود ارتباط بین آیات مختلف یا سیاق‌های مختلف را بیان می‌کردند، کدگذاری شدند. این کدها به ظاهر ساختاری مفاهیم توجه دارند.

۱. کدهای استفاده‌شده در مرتبه اول: کدهایی مقدماتی که در اولین سطح از بررسی مفاهیم آیات، بر مفاهیم برچسب زده شده‌اند:

 = دیگر منابع: مفاهیمی که در آن‌ها از منابعی دیگر، علاوه بر برداشت مستقیم خود پژوهشگر استفاده شده است؛ شامل تفاسیر، مراجع لغت‌شناسی و مفردات، منابع ادبی و مانند آن‌ها. اصلی‌ترین منابع مورد استفاده در این تحقیق شامل کتاب مفردات التحقیق فی کلمات القرآن الکریم نوشته حسن مصطفوی و کتاب المیزان فی تفسیر القرآن نوشته سید محمد حسین طباطبایی بوده است.

 = پرسش: مفاهیمی که به صورت سؤالی طرح شده‌اند. در این روش تأکید می‌شود که این سؤالات نیز یکی از مصادیق مفهوم‌یابی ثبت و گزارش شوند و حتی ارزش تحقیقی آن‌ها بیش از دیگر مفاهیم تحقیق بیان می‌شود. البته اکثر سؤالات طرح‌شده در هنگام بررسی آیات، به وسیله مفاهیمی دیگر پاسخشان یافته شده و این پاسخ‌ها به پرسش‌های مربوط ارجاع داده شده‌اند.

 = تردید: مفاهیمی که اعتبار آن‌ها نزد پژوهشگر مورد تردید بوده است.

 = مردود: مفاهیمی که طبق دیگر بررسی‌های انجام‌شده در متن آیات، اعتبار خود را از دست داده و قابل قبول نمی‌باشند. تعداد این مفاهیم بسیار اندک هستند، ولی

در این روش، بر ثبت و گزارش مواردی این چنین (مردود، پرسش، تردید) تأکید می‌شود؛ زیرا چنین انعکاسی از مفاهیم در درون محقق نیز جزئی از فرایند تحقیق می‌باشد.

 = تکمیل: مفاهیمی که هنگام بررسی به نظر رسیده ظرفیت بیشتری برای پاسخ به سؤالات پژوهش دارد و باید در بررسی‌های بعدی مورد دقت و تکمیل قرار بگیرد.

 = ارتباط: این کد بیانگر وجود ارتباط معنادار بین دو یا چند مفهوم، دو یا چند آیه، و یا دو یا چند سوره مشخص است. این ارتباط در راستای سؤال پژوهش قابل اعتنا بوده و باید مورد دقت قرار بگیرد.

در مرتبه دوم، تمامی مفاهیمی که از لحاظ محتوایی مرتبط با موضوع پژوهش، یعنی مدل‌های توصیفی رفتار انسان بودند، کدگذاری شدند. برخی از این کدها مربوط به اجزای مدل توصیفی رفتار انسان بودند (مانند کدهایی که شرایط و حالات انسان را نشان می‌دادند و یا کدهایی که رفتار انسان را بیان می‌کردند)؛ و برخی از این کدها مربوط به کلیت مدل‌های توصیفی رفتار انسان بودند (مانند کدهایی که نشانگر نگاه تحلیلی قرآن کریم به رفتار انسان بودند، همچنین کدهایی که به وجود مفهوم مدل‌های توصیفی رفتار انسان در قرآن کریم اشاره می‌کنند).

۲. کدهای استفاده شده در مرتبه دوم:

 = شرایط و حالات انسان در مدل رفتاری: در توضیح مدل‌های رفتاری بیان شد که انسان‌ها به علت برخی شرایط محیطی و یا حالات درونی‌شان رفتارهایی را انجام خواهند داد. این کد، مفاهیمی که این شرایط و حالات انسان را بیان می‌کنند، نشان می‌دهد.

 = عملکرد و رفتار انسان در مدل رفتاری: مفاهیمی که به بیان یک رفتار خاص و مشخص از انسان می‌پردازند.

 = مدل رفتاری درجه ۱: مفاهیمی که نکاتی بیان می‌کنند، نزدیکی بسیار زیادی با ساختار به مدل‌های رفتاری دارند. ساختار معیار مدل توصیفی رفتاری انسان، در نوع ایده‌آل آن بیان شده است. به عبارت دیگر، مفاهیمی که در عبارت‌پردازی خود مطابق با این ساختار باشند، به عنوان یک مدل رفتاری درجه ۱ کدگذاری شده‌اند.

 = مدل رفتاری درجه ۲: مفاهیمی که ساختار آن‌ها نزدیکی زیادی با ساختار نوع ایده‌آل دارد، ولی بایستی برخی خلأهای آن به وسیله نکات به دست آمده از مفاهیم

دیگر تکمیل شود.

 = تبیین مدل رفتاری: مفاهیمی که بر اساس آیات به تبیین و توضیح ابعاد یک

یا چند مدل رفتاری انسان می‌پردازند.

 = مدل تجویزی: مفاهیمی که در قرآن کریم به ارائه تجویزها و سفارش‌های مشخص رفتاری برای نیل به پیامد خاص می‌پردازند. البته هدف این پژوهش یافتن مدل‌های توصیفی از رفتار انسان می‌باشد، اما در فرایند تحلیلی خود از مدل‌های تجویزی نیز استفاده می‌نماید.

 = رویکرد تحلیلی و سیستمی قرآن به رفتار انسان: مفاهیمی که به توضیح نگرش نظام‌مند و رویکرد تحلیلی قرآن کریم نسبت به رفتار انسان می‌پردازند.

 = نوع اول زوج رفتاری: در موارد متعددی مشاهده می‌شود که متن قرآن کریم، ساختار عبارت‌پردازی خاصی را در توضیح رفتار انسان ارائه می‌نماید. به این صورت که قرآن کریم دو گونه مختلف رفتار انسان را به صورت پشت سر هم ذکر می‌کند. زوج‌های رفتاری برای کدگذاری مفاهیم مرتبط با این نوع ساختار قرآن کریم می‌باشد و نوع اول زوج رفتاری، نشان‌دهنده مفاهیمی است که به گونه اول رفتار در زوج رفتاری اشاره می‌کنند.

 = نوع دوم زوج رفتاری: مفاهیمی که به گونه دوم رفتار انسان در ساختار زوج‌های رفتاری قرآن کریم اشاره می‌کنند.

 = مهم درجه ۱: مفاهیمی که در مقایسه با دیگر مفاهیم، موارد و نکات بارزتر و مهم‌تری را در توضیح و ابعاد مدل‌های رفتاری بیان می‌کنند.

 = مهم درجه ۲: مفاهیمی که در مقایسه با دیگر مفاهیم، موارد و نکات بارزتر و مهم‌تری را در توضیح و ابعاد مدل‌های رفتاری بیان می‌کنند. این مفاهیم به دلایل روشی در اولویت دوم اهمیت قرار دارند.

در مرتبه سوم، کدهایی که به هدف اصلی این پژوهش یعنی «معرفی مصادیق مدل‌های توصیفی رفتار انسان» می‌پردازند، برجسب‌زنی شدند.

۳. کدهای استفاده‌شده در مرتبه سوم: کدهایی که بیشترین سطح انتزاعی‌سازی را داشته و به اسلوب مدل‌های نهایی در توصیف رفتار انسان نزدیک شده‌اند. هر کدام از

این کدها به یک یا چند زمینه مشترک (تم) از مفاهیم رفتاری بین انسان‌ها اشاره دارند و به وسیله جمع‌بندی آن‌ها، هفت مدل توصیفی از رفتار انسان به دست آمدند.

😊 = مطلوبیت، نامطلوب: مفاهیم مربوط به مدل‌های رفتاری انسان که به رویکرد انسان نسبت به مطلوب‌ها و نامطلوب‌های او می‌پردازند. مفاهیم انتزاع‌شده ذیل این کد عمدتاً در تدوین مدل دو ساحتی مطلوبیت - نامطلوب استفاده شده‌اند.

\$ = سودجویی، منفعت، نعمت، بهره‌مندی: مفاهیم مربوط به مدل‌های رفتاری انسان که به رویکرد انسان نسبت به سودجویی، منفعت، نعمت و بهره‌مندی می‌پردازند. مفاهیم انتزاع‌شده ذیل این کد عمدتاً در تدوین مدل دو ساحتی مطلوبیت - نامطلوب استفاده شده‌اند.

🚗 = اموال، منابع: مفاهیم مربوط به مدل‌های رفتاری انسان که به رویکرد انسان نسبت به اموال و منابع می‌پردازند. مفاهیم انتزاع‌شده ذیل این کد عمدتاً در تدوین مدل وابستگی به منابع استفاده شده‌اند.

❤ = وابستگی، نیاز، حساسیت: مفاهیم مربوط به مدل‌های رفتاری انسان که به رویکرد انسان نسبت به وابستگی، نیاز، حساسیت می‌پردازند. مفاهیم انتزاع‌شده ذیل این کد عمدتاً در تدوین مدل وابستگی به منابع استفاده شده‌اند.

⌚ = عجله: مفاهیم مربوط به مدل‌های رفتاری انسان که به رویکرد انسان نسبت به عجله می‌پردازند. مفاهیم انتزاع‌شده ذیل این کد عمدتاً در تدوین مدل تصمیم‌گیری ضد عقلایی استفاده شده‌اند.

🏰 = عینیت: مفاهیم مربوط به مدل‌های رفتاری انسان که به رویکرد انسان نسبت به عینیت می‌پردازند. مفاهیم انتزاع‌شده ذیل این کد عمدتاً در تدوین مدل عینی‌پذیری استفاده شده‌اند.

☁ = ابهام، تغییر، مخاطره (ریسک)، آینده: مفاهیم مربوط به مدل‌های رفتاری انسان که به رویکرد انسان نسبت به ابهام، تغییر، مخاطره و آینده‌اش می‌پردازند. مفاهیم انتزاع‌شده ذیل این کد عمدتاً در تدوین مدل ابهام‌گزیزی استفاده شده‌اند.

🔍 = پیش‌تدبیری، تفحص، محاسبه: مفاهیم مربوط به مدل‌های رفتاری انسان که به رویکرد انسان نسبت به پیش‌تدبیری، تفحص، محاسبه‌اش می‌پردازند. مفاهیم

انتزاع شده ذیل این کد عمدتاً در مدل ابهام‌گریزی استفاده شده‌اند.

 = اختیار، آزادی: مفاهیم مربوط به مدل‌های رفتاری انسان که به رویکرد انسان نسبت به اختیار و آزادی‌اش می‌پردازند. مفاهیم انتزاع شده ذیل این کد عمدتاً در تدوین مدل فرمان‌پذیری استفاده شده‌اند.

 = مسئولیت: مفاهیم مربوط به مدل‌های رفتاری انسان که به رویکرد انسان نسبت به مسئولیت می‌پردازند. مفاهیم انتزاع شده ذیل این کد عمدتاً در تدوین مدل پذیرش مسئولیت استفاده شده‌اند.

در مرتبه چهارم، مفاهیمی که در مرتبه قبل برچسب خورده بودند، مجدداً دسته‌بندی و انتزاعی‌سازی شده و در نهایت هفت مدل توصیفی از رفتار انسان بر اساس مفاهیم برداشت شده از آیات جمع‌بندی و به صورت گزارش نهایی ارائه گردیدند.

نمونه‌ای از چگونگی انجام تجزیه و تحلیل مستند مبتنی بر روش تحلیل محتوای کیفی در متن قرآن در جدول ۴ منعکس شده است. در این جدول نمونه‌ای از برگه‌های یادداشت و نحوه تجزیه، سازمان‌دهی مفاهیم، ارجاعات متقابل بین مفاهیم، سطوح مختلف کدگذاری و انتزاعی‌سازی نشان داده شده است:

ردیف ۳۶ لَا يَسْأَلُ الْإِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ وَإِنْ مَسَّهُ الشَّرُّ فَيَوْسُقْ فَنُوحُ ۴۹-فصلت-۴۱ (۵۴-۴۵)	۱.  سأم دو مفهوم همزمان آزدگی (ملالت) و رنجوری (تضجر) را دارد (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۱۰/۵).
۲.  سیری‌ناپذیری و شدت مطلوبیت‌طلبی: انسان همیشه نسبت به طلب خیر (مطلوبیت) انگیزه دارد. او هیچ وقت در طلب خیر (مطلوبیت)، دلزده، دل‌آزرده و بی‌انگیزه نمی‌شود. این شدت و سیری‌ناپذیری انسان را در مطلوبیت‌طلبی می‌رساند. (لَا يَسْأَلُ) (مرتبط با ۱۰-۳۶) (مطلوبیت‌طلبی انسان - وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ: ۷-۲)	۳.  اگر انسان احساس کند که نامطلوب به او رسیده (وَإِنْ مَسَّهُ الشَّرُّ) دیگر انتظار دریافت خیری را ندارد و بی‌توقع می‌شود (يُؤْسُ) و اصلاً ناامید می‌شود. (فَنُوحُ) (مرتبط با نکته ۱۰-۳۶: وجود ارتباط با مدل ردیف قبل که البته در همین رکوع و سیاق است) (مفهوم مرتبط در مدل رفتاری ۷-۲۵) (مرتبط با ۱۵-۳۶: حساسیت به نامطلوب)

۴.  یأس یعنی انتظار نداشتن مثلاً در قرآن می‌گوید: وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْحَيْضِ مِنْ نِسَائِكُمْ (زنانی که دیگر انتظار حیض شدن ندارند) (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۸/۱۴). یکی از نکات جالب یأس ناظر به آینده بودن آن است. یعنی دیگر در آینده نکته مثبتی را نمی‌بینند.	۵.  قنط یعنی نومید شدن (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۳۶۱/۹)
۶.    انتساب یا تملک تمامی مطلوبیت: انسان تمایل دارد که مطلوبیت‌هایش را تمام و کمال به دست آورد (لَا يَسْأَلُ الْإِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ) و این میل در هنگام سود پس از ضرر قبلی تشدید می‌شود. اگر انسان پس از آنکه ضرری کرد، سودی کند، آن مطلوبیتی را که احساس می‌کند، به حساب خودش می‌گذارد و به خودش منتسب می‌کند. (آیه ۵۰- وَلَئِنْ أَذَقْنَاهُ رَحْمَةً مِنَّا مِنْ بَعْدِ ضَرَاءٍ مَسَّنَّهٗ لَيَقُولَنَّ هَذَا لِی) (مؤید ۷-۳۶) (تکمیل در ۱۹-۳۶: انتساب یا مالکیت استقلال طلبانه) (استفاده از تعریف انتساب در ۲۰-۳۶) (ارتباط با مدل طغیان در ۴-۴) (ارتباط با ۱۴-۵۱: مراقبت از کاهش منابع) (رفتار مقابل در ۴-۳۶: عدم پذیرش انتساب ضررها به خود) (ارتباط با رفتار کافران در انتساب مطلوبیت‌ها به خود در ۷-۳۶) (تأیید در ۳-۳۷: انتساب به وسیله علم) (مطابق و تأیید در ۱-۳۸: انتساب به خود)	آیه بعد
۷.   یکی از انواع کفری که ممکن است انسان مرتکب شود «بی‌توجهی و طرد» این واقعیت است که رحمت‌هایی را که به انسان وارد می‌شود، به حساب خود بگذارد و نه به حساب خدای خود. {سه شاهد آیه بر این نکته: ۱- در این آیه می‌گوید: به انسان پس از ضرر، ما رحمت چشاندیم (أَذَقْنَاهُ مِنَّا رَحْمَةً) ولی انسان آن را به خود منتسب می‌کند (يَقُولَنَّ هَذَا لِی) ۲- انسان به حالتی احتمالی می‌گوید: اگر فرضاً هم پیش خدا بازگشتم او هم به خاطر کارهایم به من پاداش جداگانه‌ای می‌دهد (وَلَئِنْ رُجِعْتُ لِی رَبِّیْ إِنَّ لِیْ عِنْدَ الْحَسَنِی) ۳- این‌ها کافر شده‌اند و ما در قیامت اصل عمل خودشان را به آن‌ها نشان می‌دهیم و می‌چشانیم (فَلَنُنَبِّئَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِمَا عَمِلُوا وَلَئِنَّهُمْ مِنْ عَذَابٍ غَلِيظٍ)} (تأیید در ۶-۳۶) (استفاده در ۱۱-۳۶ و ۱۲ در بیان ارتباط انتساب با کفر و اعراض) (ارتباط با انتساب یا تملک تمامی مطلوبیت: ۶-۳۶) (مکمل رفتار کافران در مقابل در ۴-۳۶: عدم پذیرش انتساب ضررها به خود) (سؤال مرتبط در ۱۸-۳۶: انتساب نعمت به خدا؟) (استفاده در ۲۱-۳۶: در معنای کفر) (۷-۱۷: جمع‌بندی مفهوم کفر)	۸.   در ردیف ۳۵، آیه می‌گفت: اگر به انسان شری برسد، درخواست و توجه قابل توجهی می‌کند. ولی در ردیف ۳۶ می‌گوید: اگر به انسان شری برسد، دیگر توقع دفع شر ندارد و کلاً قطع امید می‌کند. کسی که دیگر انتظار دفع شر ندارد و ناامید است، چگونه از دیگران درخواست می‌کند؟ (پاسخ در ۹-۳۶)

جدول ۴: نمونه بررسی‌های مستندسازی‌شده بر اساس گام‌های روش

جدول ۴ که به ارائه نمونه‌ای مستندشده از انجام گام‌های ذکرشده در بالا می‌پردازد، نشان می‌دهد که در بالای برگه، شماره ردیف و آیه اصلی آن ردیف مشخص شده است. همچنین در جلوی آیه اصلی به ترتیب شماره آیه اصلی، نام سوره، شماره سوره نوشته شده و سپس در داخل پرانتز، دامنه آیات سیاق (یعنی آیات فرعی حول آیه اصلی که این روش مورد توجه قرار داده) نوشته شده است؛ مثلاً در ابتدای برگه مربوط به ردیف ۳۶ به این صورت نوشته شده است: ردیف ۳۶: ﴿لَا يَسْأَلُ الْإِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ وَإِنْ مَسَّهُ الشَّرُّ فَيُوسِّسْ قَنُوطٌ﴾؛ ۴۹-فَصَلَّتْ ۴۱ (۴۵-۵۴). یعنی در ردیف سی و ششم این تحقیق، آیه اصلی مورد بررسی ﴿لَا يَسْأَلُ الْإِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ وَإِنْ مَسَّهُ الشَّرُّ فَيُوسِّسْ قَنُوطٌ﴾ می‌باشد که آیه ۴۹ سوره فصلت بوده و خود سوره فصلت، سوره چهل و یکم قرآن کریم است؛ و عبارت (۴۵-۵۴) نیز بیان می‌کند که آیه اصلی تحقیق در دامنه آیات ۴۵ تا ۵۴ مورد تجزیه و تحلیل و بررسی قرار گرفته است.

همچنین در جدول ۴ مشاهده می‌شود که در ذیل هر ردیف، مفاهیم به دست آمده از آیات به صورت شماره گذاری و کدگذاری شده یادداشت شده‌اند. نحوه آدرس دهی به مفاهیم ارائه شده ذیل ردیف‌ها به این صورت است که ابتدا شماره ردیفی که مفهوم در آن قرار دارد و سپس شماره آن مفهوم ذکر می‌شود؛ مثلاً کد ۱۰-۳۶ آدرس مفهومی است که در ردیف ۳۶ و در شماره ۱۰ قرار گرفته است. کارکرد این کدهای شناسایی، تسهیل آدرس دهی در هنگامی است که مفاهیم به دست آمده در داخل پرانتز به یکدیگر ارجاع متقابل داده شده‌اند (به شکل توجه کنید). همان طور که مشاهده می‌شود، در فرایند مفهوم‌یابی هیچ مفهومی حتی پرسش‌ها، تردیدها و مفاهیمی که نادرستی آن‌ها بعداً معلوم شده، حذف نشده‌اند و فقط با کدهای مخصوص خود برجسب‌زنی شده‌اند. همچنین مشاهده می‌شود که مفاهیم به دست آمده در این موضوع پژوهشی به یکدیگر ارجاع متقابل داده شده‌اند و بدین ترتیب کل مفاهیم با یکدیگر مرتبط و یکپارچه گشته‌اند.

۴-۳. بررسی قابلیت اطمینان پژوهش

یافته‌های پژوهش بایستی اطمینان‌بخش باشند. اطمینان هر مطالعه تحقیقاتی با توجه

به چگونگی فرایندها و روش‌های به کار برده شده در آن ارزیابی می‌شود. بر خلاف تحقیق‌های کمی، تحقیق‌های کیفی آزمون‌های ویژه‌ای برای تأیید اعتبار ندارند. به جای آن‌ها، در تحلیل محتوای کیفی از «قابلیت اطمینان»^۱ استفاده می‌شود که شرایطی عمومی دارد (Zhang & Wildemuth, 2009). در نگاهی تطبیقی به الزامات قابلیت اطمینان علمی روش تحلیل محتوای کیفی و گام‌های روش تحقیق محتوای کیفی در متن قرآن، قابلیت اطمینان به وسیله اقدامات زیر قابل تأمین است: انجام پژوهش مقدماتی در قرآن کریم در یافتن کلیدواژه‌های ورود به تحقیق، انجام پژوهش مقدماتی در شناخت علمی کافی و دقیق موضوع تحقیق، وجود تعداد قابل قبول آیات انتخاب و بررسی شده، دقت‌های لغت‌شناختی و ادبی در تحلیل متن قرآن، انطباق و مستندسازی نکات به دست‌آمده از متن با منابع مختلف و معتبر تفسیری، ارائه نتایج تحقیق و اخذ نظرات تعداد زیادی از کارشناسان مرتبط، دقت در انتخاب واحدهای معنای تحلیل بر اساس رکوعات قرآنی (سیاق آیات)، افزایش دقت تحلیل متن قرآن کریم با استفاده از نرم‌افزارهای مربوطه و در نهایت اجرای کامل مراحل روش تحقیق.

نتیجه‌گیری

این نوشتار به ارائه روش تحلیل محتوای کیفی در قرآن می‌پردازد که با آن می‌توان به طور تخصصی به بررسی یک موضوع در متن قرآن کریم پرداخت. این روش علاوه بر تجویزی^۲ و گام‌به‌گام بودن، با الزامات رایج در روش‌های تحقیق علمی متناسب‌سازی شده است. در این روش ابتدا به تهیه کلیدواژه‌های ورود به متن قرآن کریم و بررسی آن‌ها، فهرست آیات اصلی و فرعی مورد بررسی، آمار و ارقام اولیه برای تجزیه و تحلیل آیات پرداخته می‌شود. سپس به متن قرآن کریم رجوع شده و بر اساس قواعد مشخص، مفاهیم به دست‌آمده مستند شده و سپس یکپارچه و در نهایت جمع‌بندی می‌گردند. مفاهیم به دست‌آمده از آیات، گزاره‌ها و عبارتهایی هستند که متناسب با موضوع پژوهشی (در این نوشتار «شناسایی مدل‌های توصیفی رفتار انسان»)

1. Trustworthiness.

2. Prescriptive.

از متن قرآن کریم استخراج شده‌اند. این مفاهیم ذیل تک تک «ردیف‌های تحقیق»^۱ مستند و سازمان‌دهی گشته و سپس در چندین مرحله، کدگذاری و طبقه‌بندی می‌شوند. اعتبار علمی این روش مبتنی بر معیارهای بیان‌شده در «قابلیت اطمینان پژوهش» قابل ارزیابی و اثبات است.

۱. مجموعه آیات در کنار هم که با یکدیگر سیاق واحد معنایی داشته و دامنه این آیات در مباحث علوم قرآنی مشخص شده‌اند (ر.ک: تدارک فهرست آیات اصلی و فرعی).

کتاب‌شناسی

۱. ایمان، محمدتقی، *ارزیابی پارادایمی برنامه‌های توسعه جمهوری اسلامی ایران*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۲ ش.
۲. بیچرانلو حسن، عبدالله، تبیین مفهوم عدالت زبانی با رویکرد قرآنی به منظور طراحی خط مشی‌گذاری سیمای جمهوری اسلامی ایران، رساله دکتری دانشگاه تهران، دانشکده مدیریت، ۱۳۹۰ ش.
۳. دانایی‌فرد، حسن، «روش‌شناسی نظریه‌پردازی در مطالعات سازمان و مدیریت: پژوهشی تطبیقی»، *مدرس علوم انسانی-پژوهش‌های مدیریت ایران*، شماره ۶۴، ۱۳۸۸ ش.
۴. رابینز، استفان بی.، *مدیریت رفتار سازمانی: رفتار فردی*، تهران، مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های بازرگانی، ۱۳۷۴ ش.
۵. لسانی فشارکی، محمدعلی و حسین مرادی زنجانی، *روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۱ ش.
6. Chandan, J., *Organizational Behaviour*, 3rd ed., Delhi, Vikas Publishing House Pvt. Ltd., 2005.
7. Elo, S. & H. Kyngäs, "The qualitative content analysis process", *J Adv Nurs*, 62(1), 107-115. doi:10. 1111/j. 1365-2648. 2007. 04569. x, 2008.
8. Graneheim, U. & B. Lundman, "Qualitative content analysis in nursing research: concepts, procedures and measures to achieve trustworthiness", *Nurse Education Today*, 24 (2), 105-112. doi:10. 1016/j. ned. 2003. 10. 001, 2004.
9. Griffin, R. W. & G. Moorhead, *Organizational behavior*, Boston, Houghton Mifflin Co., 1986.
10. Hersey, P. & K. H. Blanchard, *Management of organizational behavior: Utilizing Human Resources*, 3rd ed., Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, Inc., 1977.
11. Nadler, D. & M. Tushman, "A model for diagnosing organizational behavior", *Organizational Dynamics*, 9(2), 35-51. doi:10. 1016/0090-2616 (80) 90039-x, 1980.
12. Robbins, S. & T. Judge, *Organizational behavior*, 15th ed., Boston, Pearson, 2013.
13. Zhang, Y. & B. M. Wildemuth, "Qualitative analysis of content", in: B. Wildemuth (ed.), *Applications of Social Research Methods to Questions in Information and Library Science*, pp. 308-319, Westport, CT, Libraries Unlimited, 2009.

خودگروی اخلاقی؛ نگاهی قرآنی*

□ هادی صادقی^۱

□ وحید پاشایی^۲

چکیده

عرضه نظریات رایج در فلسفه اخلاق بر قرآن و حدیث به عنوان منابع اصلی تفکر اسلامی و سنجش این نظریات با مبانی و مفاهیم این منابع، در عین صعوبت می‌تواند تا حدی برای ترسیم نظریه اخلاقی اسلام راهگشا باشد. در این مقاله، نظریه خودگروی اخلاقی به مثابه یکی از نظریات مطرح در حوزه اخلاق هنجاری، با عرضه بر قرآن کریم مورد بررسی قرار گرفته است. به نظر می‌رسد بیشتر آیات قرآن در حوزه اخلاق، ظاهری خودگروانه داشته، انسان را به سوی بی‌جویی منفعت اخروی خویش نظیر رسیدن به بهشت، رضوان الهی، فلاح و... ترغیب می‌کند. اما همچنان آیات دیگری را می‌توان یافت که در برابر خودگروی اخلاقی قرار دارند و این نشان‌دهنده آن است که نظریه اخلاقی اسلام با استناد

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۰/۱۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۴/۱۰.

این پژوهش با حمایت مالی پژوهشگاه قرآن و حدیث انجام گرفته است.

۱. دانشیار دانشگاه قرآن و حدیث (sadeqi.hadi@gmail.com).

۲. استادیار دانشگاه بوعلی سینا همدان (نویسنده مسئول) (pashaeivahid@gmail.com).

به آیات قرآن کریم تنها در خودگروی خلاصه نمی‌شود و تبیین اینکه نظریه اخلاقی اسلام دارای چه ویژگی‌هایی است، نیازمند داشتن نگاهی جامع به آیات قرآن کریم و دیگر منابع است.

واژگان کلیدی: خودگروی اخلاقی، نظریه اخلاقی اسلام، اخلاق قرآنی، خودگروی روان‌شناختی.

مقدمه

نظریه خودگروی اخلاقی در کنار سودگروی^۱ و دیگرگروی^۲ از جمله نظریات غایت‌گروانه^۳ در اخلاق هنجاری است. نظریات غایت‌گروانه ارزش اخلاقی را ناظر به غایت و نتیجه یک عمل تعریف کرده، به دنبال بیشترین خیر به دست آمده از آن هستند و به نوعی این نظریات تنها حسن فعلی ناظر به نتیجه را مد نظر قرار داده‌اند (فرانکنا، ۱۳۸۹: ۴۵-۴۹).

تمایز خودگروی با نظریات غایت‌گروانه دیگر در پاسخ به این پرسش است که باید به دنبال فراهم آوردن خیر چه کسی بود؟ خودگروی اخلاقی بر این باور است که انسان همیشه باید کاری کند که بیشترین خیر خودش را به ارمغان آورد. بنابراین عملی را می‌توان اخلاقی خطاب کرد که در درازمدت، بیشترین غلبه خیر یا رفاه بلندمدت بر شر را برای فرد به وجود آورد (پالمر، ۱۳۸۸: ۶۸).

خودگرای اخلاقی در عین توصیه این نظر برای همگان، فقط نسبت به خود مسئول است و تنها موظف است که در خدمت نفع شخصی خود باشد (فرانکنا، ۱۳۸۹: ۵۴). برخی از فیلسوفان اخلاق، اساسی‌ترین اصل خودگروی را تنها توجه به دریافت‌کننده خیر (خود شخص) دانسته و حداکثرسازی غلبه خیر و به ثمر نشستن آن را از موضوعات فرعی این نظریه معرفی می‌کنند (Edward, 1972: 2, 466).

شایان توجه است که افراد خودگرا نفع شخصی خود را بر اهداف و تمایلات زودگذر مبتنی نمی‌کنند، بلکه آثار بلندمدت اعمال خود را نیز در نظر می‌گیرند.

1. Utilitarianism.

2. Altruism.

3. Teleological theories.

همچنین فرد خودگرا حتی اگر هماهنگ با نظریه‌اش رفتار کند، لزوماً رفتارهای خودپسندانه و خودخواهانه مرتکب نمی‌شود؛ چرا که ممکن است بهترین تدبیر و نفع شخصی را تواضع و رعایت حال دیگران بداند (فرانکنا، ۱۳۸۹: ۵۳). بنابراین می‌توان گفت خودگروی اخلاقی نظریه‌ای است که عمل اخلاقی (خوب اخلاقی) را عملی می‌داند که در درازمدت منجر به نتیجه‌ای خوب (غیر اخلاقی) برای شخص عامل اخلاقی شود و این لزوماً خودپسندی و خودخواهی نیست؛ چه بسا در مواردی احترام به دیگران و به نفع آن‌ها عمل کردن، در نهایت منجر به رسیدن منفعت به خود شخص شود.

۱. تاریخچه خودگروی

ریشه‌های تفکر خودگروانه را می‌توان در نظرات فیلسوفان یونان باستان به ویژه اپیکور (۳۴۱ ق.م. – ۲۷۱ ق.م.)^۱ و آریستیپوس سیرن جست‌وجو کرد. در مکتب لذت‌گرایی^۲ اپیکوری خواسته‌های انسانی در صورت برآورده شدن، یا سیری‌پذیرند مثل خوراک و پوشاک و غریزه جنسی یا سیری‌ناپذیرند. خواسته‌های سیری‌ناپذیر، یا در عین تراکم بخشی لذت، هزاران مشکل هم به بار می‌آورند، مثل قدرت و شهرت و ثروت، یا مشکلی را در پی نخواهند داشت، نظیر حقیقت‌طلبی، علم‌طلبی و سیر و سلوک معنوی. در این نگرش هر چه خواسته‌ها و نیازهای مادی بیشتر باشد، تراکم لذت کمتر است و آنچه که تراکم لذت را به ارمغان می‌آورد، آهستگی در زندگی و پرهیز از عجله و شتاب است (Herbert, 1934: Capcher 1: 1-5؛ کاپلستون، ۱۳۸۰: ۴۶۷/۱).

دیدگاه لذت‌گرایانه خودمحور در قرون بعدی نیز ادامه یافت و در قرن هفدهم وبا شکل‌گیری فلسفه جدید در دوره رنسانس، بیشتر در شکل خودگروی روان‌شناختی^۳

1. Epicurus.

2. Hedonism.

۳. برخی خودگروی اخلاقی را دارای دو شاخه خودگروی روان‌شناختی (psychological egoism) و خودگروی هنجاری (normative egoism) شامل خودگروی اخلاقی (مردم به لحاظ اخلاقی تنها باید در پی نفع خویش باشند) و خودگروی عقلانی (rational egoism) (اگر مردم عاقل باشند در پی نفع خود می‌روند) دانسته‌اند (ر.ک: بکر، ۱۳۸۰: ۲۱). اما خودگروی روان‌شناختی یکی از مبانی و ادله، بلکه مهم‌ترین مبنای خودگروی اخلاقی است. از سوی دیگر خودگروی عقلانی نیز برای خودگروی اخلاقی، چیزی جز خودگروی اخلاقی را ترویج نکرده، تنها یکی از دلایل آن را بیان می‌کند.

در اندیشه‌های هابز (۱۶۷۹-۱۵۸۸)^۱ و فیلسوفان متأثر از وی به بلوغ رسید (ر.ک: کاپلستون ۱۳۷۵: ج ۵).

هابز و مندویل (۱۶۷۰-۱۷۳۳)^۲ از نخستین فیلسوفانی بودند که تحت تأثیر رنسانس، قائل به خودگروری روان‌شناختی شده و در صدد تبیین آن بر اساس حب ذات و تفسیر مجدد انگیزه‌های به ظاهر دیگرخواهانه برآمدند (Norton, 1998: 151-152؛ ریچلز، ۱۳۸۹: ۱۰۰؛ Becker, 1992: 88).

البته در مقابل هابز و مندویل می‌توان به شاف‌تسبری (۱۶۷۱-۱۷۱۳)،^۳ هاجسون (۱۶۹۴-۱۷۴۶)،^۴ باتلر (۱۶۹۲-۱۷۵۲)^۵ و هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶)^۶ اشاره کرد که می‌کوشیدند نشان دهند نیک‌خواهی، پرهیزکاری و شفقت، مانند حب ذات، امری طبیعی و جبلّی هستند.

شایان ذکر است به دلیل احساس قرباتی که انسان‌ها با این نظریه خودگروری اخلاقی به ویژه با مبنای روان‌شناختی آن می‌کنند، همواره در طول تاریخ فلسفه اخلاق (گرچه با فراز و نشیب‌های زیاد)، طرفدارانی داشته است.

۲. خیر و غایت در خودگروری اخلاقی

دقت در مفاهیم و اصطلاحات به کاررفته در هر نظریه، فهم آن را دقیق‌تر خواهد کرد. خیر و غایت از مفاهیم پایه در خودگروری اخلاقی به شمار می‌روند و تبیین این دو مفهوم و رابطه آن‌ها با یکدیگر به ترسیم دقیق نظریه، کمک شایانی خواهد کرد. «خیر» در لغت به هر آنچه که مورد پسند و رغبت قرار گیرد می‌گویند و در نقطه مقابل آن شر در نظر گرفته شده است. خیر و شر گاه مطلق هستند و نسبت به اشیای دیگر یا زمان و مکان تغییر نخواهند کرد و گاه نسبی می‌باشند (راغب اصفهانی، بی‌تا: ۳۰۰).

-
1. Thomas Hobbes.
 2. Bernard de Mandeville.
 3. Shaftesbery.
 4. Francis Hucheson.
 5. Joseph Butler.
 6. David Hume.

«غایت» در لغت معانی مختلفی دارد و بیشتر به معنای انتها و پایان چیزی به کار می‌رود (ابن منظور، ۱۳۶۷: ۱۵/۱۴۳)، اما در اینجا به معنای مقصود و مقصد است (لغت‌نامهٔ دهخدا، ذیل واژهٔ غایت)؛ یعنی نتیجه و انتهایی که قصد شده باشد.

در خودگروی اخلاقی، خیر غایت و انتهای مورد نظر و مقصود از یک فعل است. این خیر هر گونه منفعت مطلوب و اصیلی می‌تواند باشد، اما باید توجه داشت که این خیر اخلاقی نیست؛ برای نمونه می‌توان برخی مصادیق ذکر شده برای خیر غیر اخلاقی را چنین برشمرد: قدرت، معرفت،^۱ کمال،^۲ تحقق نفس،^۳ لذت،^۴ سعادت^۵ و....

خیر اخلاقی عملی است که به این غایت مطلوب ختم شود. در غایت‌گروی، معیار انتساب خیر اخلاقی به یک عمل، ابتنای آن بر خیر غیر اخلاقی است؛ چرا که ابتنای خیر اخلاقی بر یک خیر اخلاقی دیگر، منجر به دور خواهد شد. تجربهٔ انسانی می‌گوید که انجام یک عمل، به واقع برای کسب خیراتی است که از اصالت برخوردار بوده، قائم به خود می‌باشند که رسیدن به آن‌ها برای رسیدن به چیزی دیگر نیست.

اما آنچه که در تاریخ فلسفهٔ اخلاق مورد نظر اکثر خودگروان قرار گرفته است، لذت است. بیشتر خودگروان غایت را به سعادت و سعادت را به لذت تعریف کرده‌اند (فرانکنا، ۱۳۸۹: ۸۳). شایان ذکر است که معنای لذت در نظر فیلسوفان اخلاق یکسان نیست و در این باره، مباحث پردامنه‌ای در آثارشان یافت می‌شود (ر.ک: افلاطون، ۱۳۵۷: ۶/۱۷۲۹-۱۸۱۹). در قرآن کریم هم «خیر» در معانی و مصادیق متعددی به کار رفته است. یکی از مهم‌ترین مصادیق خیر، خیر اخلاقی است. اخلاق قرآنی مبتنی بر نگرش کلی قرآن دربارهٔ هستی است. همان گونه که در جهان‌بینی قرآنی مبدأ و مقصد هستی خدا است،^۶ خیر هم به طور مطلق در دست اوست.^۷ بر این اساس، اخلاق مورد نظر اسلام بر مبنای

1. Knowledge.
2. Perfection.
3. Self realization.
4. Pleasure.
5. Happiness.

۶. «...إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره / ۱۵۶).

۷. «...وَتَعَزَّزْنَ نَشْأَةً وَنَذِلْنَ مَنْ نَّشَاءُ بِيَدِكَ الْحَبِيرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (آل عمران / ۲۶).

تقوای الهی شکل می‌گیرد؛ یعنی با تقوای الهی می‌توان به خیر اخلاقی دست یافت.^۱ بنابراین هر فعل اخلاقی که بر مبنای تقوای الهی صورت پذیرفته باشد، خیر و در امتداد رسیدن انسان به غایت نهایی است. ذکر فلاح و رستگاری به عنوان غایت نهایی (خیر اعلی) افعال بندگان که در اثر انجام کارهای شایسته و رعایت تقوای الهی پدیدار می‌شود،^۲ می‌تواند گواه مناسبی برای اثبات این نگاه در قرآن کریم باشد.

در قرآن کریم نمونه‌های متعددی برای این دسته از خیر ذکر شده است. صبر و پایداری در مشکلات،^۳ صلح و مدارا و ایجاد آرامش و امنیت اجتماعی،^۴ امر به معروف و نهی از منکر،^۵ رعایت آداب اجتماعی معاشرت^۶ و گفتار نیک^۷ از جمله مصادیق خیر اخلاقی در قرآن کریم هستند. با بررسی آیات قرآن کریم درمی‌یابیم که در موارد متعددی فلاح و رستگاری به مثابه خیر غیر اخلاقی^۸ و غایت انجام افعال بیان شده است؛

۱. چنان که خدای تعالی فرمود: «...لِيَأْسَى الْتَقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ...» (اعراف / ۲۶) یا سخن حضرت ابراهیم به قومش که به آنان فرمود: «...أَعْبُدُوا اللَّهَ وَأَتَّقُوا ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ...» (عنکبوت / ۱۶).

۲. بیش از ۱۱ بار عبارت «لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» پس از توصیه به انجام کارهای پسندیده و رعایت تقوای الهی وارد شده است؛ چه به صورت کلی، نظیر آیات «...وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (حج / ۷۷) و «...وَأَتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (آل عمران / ۱۳۰)، و چه به صورت جزئی و در پی یک عمل خاص نظیر آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْحَمْدُ لِلَّهِ وَإِلَٰهَاتُ الْأَصْنَابِ وَالْأَزْلَامِ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (مائده / ۹۰).

۳. «وَأَن عَاقِبَتُكُمْ فَأَقْبُوا بِمِلِّ مَا عُقِّمْتُمْ بِهِ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ» (نحل / ۱۲۶)؛ نیز: «وَأَن صَبَرْتُمْ وَخَيْرٌ لَّكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ» (نساء / ۲۵).

۴. «وَأَن أَمْرًا خَافَتْ مِنْ بَعْلَاهُمَا أَنْ تُغَارِبَ الْأَرْضُ أَفَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصَلِّيَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ...» (نساء / ۱۲۸).

۵. قرآن هم امر به معروف و نهی از منکر و هم آمران به معروف و ناهیان از منکر را از مصادیق خیر می‌شمارد: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (آل عمران / ۱۰۴). سپس می‌فرماید: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ...» (آل عمران / ۱۱۰).

۶. در صدر اسلام برخی از تازه‌مسلمانان ادب اجتماعی معاشرت با پیامبر را رعایت نمی‌کردند و آن حضرت را از پشت دیوار خانه، با صدای بلند می‌خواندند. «وَلَوْ أَنَّهُمْ صَبَرُوا حَتَّى تَخْرُجَ إِلَيْهِمْ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ» (حجرات / ۴).

۷. «قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذَى وَاللَّهُ عَنِّي حَلِيمٌ» (بقره / ۲۶۳)؛ گفتاری پسندیده [در برابر نیازمندان] و گذشت [از اصرار و تندی آنان] بهتر از صدقه‌ای است که آزاری به دنبال آن باشد، و خداوند بی‌نیاز بردبار است.

۸. مقصود از خیر غیر اخلاقی این نیست که مخالف اخلاق باشد، بلکه به این معناست که آن چیز خیر است، اما نه از لحاظ اخلاقی، بلکه از جهات دیگر. خوبی یک ماشین در این است که سرعت، امنیت، راحتی و... داشته باشد. هیچ یک از این موارد خوبی اخلاقی نیست. مقصود از خیر غیر اخلاقی این دسته از خیرات است.

به گونه‌ای که خیرات اخلاقی بدان منتهی می‌شوند و هیچ‌گاه در قرآن کریم خود فلاح به مثابه یک خیر اخلاقی مورد توصیه قرار نگرفته است که این مؤید غیر اخلاقی بودن آن است.^۱

همچنین شواهدی می‌توان در قرآن کریم یافت که به دنبال لذت بودن در عمل اخلاقی مطلوب است. قرآن کریم هرچند منکر لذات دنیوی نیست و در مواردی رسیدن به آن لذت را نیز توصیه می‌کند،^۲ اما بیشتر بر لذات اخروی تأکید دارد. این لذات پایدارتر و برترند. در آیات قرآنی با اشاره به برتری و پایداری نعمت‌های اخروی (ر.ک: اعلیٰ/ ۱۷)، انواع لذایذ و نعمت‌های بهشتیان بیان شده^۳ و خلوص آن‌ها (فاقد درد و رنج) به وصف درآمده است.^۴ البته کسانی که به بالاترین درجات کمال رسیده‌اند، افزون بر لذت‌های مادی آخرت، از لذت‌های معنوی نیز برخوردارند؛ لذت‌هایی که قابل قیاس با لذات دنیوی نبوده و وصول به آن‌ها منتهای طلب بندگان خالص الهی است. از این رو به رغم شایسته بودن پی‌جویی لذات، باید به دنبال لذاتی بود که از درجه بالاتری برخوردارند. لذات اخروی در قرآن کریم متصف به این ویژگی شده‌اند، هرچند در میان لذات اخروی نیز لذات معنوی و رضوان الهی بالاترین لذت‌ها به شمار می‌روند.^۵

۳. مبانی و ادله خودگروری اخلاقی

برای اثبات خودگروری اخلاقی، ادله مختلفی اقامه شده است. مهم‌ترین دلیل از طریق ارتباط میان روان‌شناسی و اخلاق شکل گرفته و نام خودگروری روان‌شناختی را به خود دیده است. ادله دیگری همچون ارزشمندی زندگی و ضرر دخالت در زندگی دیگران نیز از جمله ادله‌ای است که برای این منظور اقامه شده است.

۱. بیش از ۱۱ بار عبارت «لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» پس از توصیه به انجام کارهای پسندیده و رعایت تقوای الهی وارد شده است؛ چه به صورت کلی و چه به صورت جزئی و در پی یک عمل خاص که هیچ یک خیری اخلاقی نیستند، بلکه نتیجه کارها و خوبی‌های اخلاقی است.

۲. مانند خوردن و آشامیدن و زینت کردن و ازدواج (ر.ک: اعراف/ ۳۱؛ بقره/ ۵۷؛ روم/ ۲۱).

۳. «...وَفِيهَا مَا شَتَّيْهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَأَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (زخرف/ ۷۱).

۴. «وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزْنَ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ الَّذِي أَخْلَصَنَا دَارَ الْقَامَةِ مِنْ فَضْلِهِ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا أَصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا نُوبٌ» (فاطر/ ۳۵-۳۴).

۵. «...رِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ...» (توبه/ ۷۲).

۱-۳. خودگروی روان‌شناختی

مهم‌ترین مبنای خودگروی اخلاقی، خودگروی روان‌شناختی است که به نوعی از این بحث کلی که اخلاق و روان‌شناسی ملازم یکدیگرند و هر نظام اخلاقی معقول باید قابل انجام برای آدمیان باشد (ریچلز، ۱۳۸۹: ۹۷)، ناشی شده است. در این دیدگاه گفته می‌شود که سرشت آدمی و ساختار روانی‌اش به گونه‌ای ساخته شده است که همواره به دنبال سود یا رفاه خویشتن است و همیشه عملکرد وی در راستای تأمین منافع بیشتر و دفع مضرات کمتر برای خود است.

آن‌ها بر این باورند که هرچند عامل اخلاقی غالباً اهدافی را دنبال می‌کند که ظاهراً به نفع شخصی‌اش نیست، اما در واقع آن اهداف وسیله‌ای برای نیل به یک هدف مبتنی بر منافع شخصی دورتر و نامحسوس‌تر هستند (بکر، ۱۳۸۰: ۲۲).

قرآن کریم نیز انسان را مخلوقی حریص می‌خواند که وقتی به او شری می‌رسد، بی‌تابی کرده و وقتی که خیری به او می‌رسد آن را به شدت از دیگران منع می‌کند.^۱ این آیات اولاً و بالذات مؤید ساختار خلقت بشر مبتنی بر حرص و منفعت‌طلبی هستند و می‌توانیم آن‌ها را مؤید خودگروی روان‌شناختی قلمداد کنیم. حتی استراتژی تفسیر مجدد انگیزه‌ها را می‌توان به یک معنا در قرآن کریم نیز مشاهده کرد: «...وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (حج/ ۷۷): «... و کار نیک انجام دهید تا رستگار شوید». در این آیات به طور ضمنی این موضوع تأیید شده است که انسان به دنبال فلاح و رستگاری (خیر غیر اخلاقی) خود است. بنابراین می‌توانیم با سرسپردگی به دستورات الهی و انجام اعمال نیک (اخلاقی)، به منافع خویش برسیم. به بیان دیگر، خداگروی یک خودگرا در جهت منفعت خود است؛ چرا که وی جویای سعادت است و سعادت حقیقی نیز همان قرب الهی و رستگاری ابدی است. با این تفسیر امور به ظاهر دیگرخواهانه نیز چون در راستای قرب الهی هستند، خودگروانه تعبیر می‌شوند.

۱-۱-۳. بررسی و نقد خودگروی روان‌شناختی

عمده انتقاداتی که به خودگروی روان‌شناختی وارد شده است، معطوف به کنکاش

۱. «إِنَّ الْإِنْسَانَ خَلْقٌ هَلُوعًا* إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا* وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا» (معارج / ۱۹-۲۱).

در وجدان آدمی و یافتن امیال دیگرخواهانه‌ای است که بنیان خودگروری اخلاقی مبتنی بر خودگروری روان‌شناختی را متزلزل می‌کند (رحمتی، بی‌تا: ۷۹). فیلسوفانی همچون شافتسبری، هابسون، باتلر و هیوم به مخالفت با خودگروری روان‌شناختی پرداختند. آنان قوه‌ای به نام حس اخلاقی^۱ را مطرح و توجهات دیگرگروانه را از آن مشتق کرده‌اند (شهریاری، ۱۳۸۵: ۱۸۲) و اساساً لذت و رضایتی را که پس از اقدامی دیگرگروانه برای انسان پدیدار می‌شود، نافی دیگرگروری و مؤیدی بر خودگروری قلمداد نکرده و آن را ثمره‌ای دانسته‌اند که ممکن است پس از هر عملی که تنها برای دیگری صورت گرفته است، برای عامل اخلاقی به وجود آید.

از دیگرسو انجام اقداماتی که علم به ضرر خویشتن را به همراه دارد و اساساً منفعتی را به وجود نیاورده و صرفاً لذت‌جویانه است نیز بر خلاف دیدگاه خودگروان روان‌شناختی است و از نظر تجربی آن را تخطئه کرده و مغایر با شهود اخلاقی پنداشته‌اند. آن‌ها معتقدند که روان انسان خواهان لذت‌های پایدار و معقول است و هر لذتی را ولو به قیمت ضربه دیدن آدمی جایز برنمی‌شمرند. همچنین خواستن بهروزی خانواده که البته خود انسان را نیز شامل می‌شود هم در تقابل با انحصار خودگروری روان‌شناختی است.

علاوه بر اینکه از مقدمه‌ای روان‌شناختی، منطقاً نمی‌توان نتیجه‌ای اخلاقی گرفت و بیشتر روان‌شناسان به غیر از برخی طرفداران فروید، چنین اصلی در سرشت انسانی را رد می‌کنند و منکر چنین نظریه‌ای هستند (فرانکنا، ۱۳۸۹: ۵۸).

در تکمیل استدلال مخالفان خودگروری روان‌شناختی می‌توان این نکته را افزود که لذت بردن از تحقق امیال دیگرگروانه، یکی از لوازم و به عبارت بهتر فواید این تحقق است. باید تا میان هدف (تحقق مفاد میل دیگرگروانه مثل لذت بردن خانواده انسان از سفر) و فایده (لذت بردن انسان از لذت خانواده‌اش) تفاوت قائل شد. چه‌بسا تنها یک فایده نصیب انسان نمی‌شود، بلکه فواید متعددی قابل تصور است و همین سبب شکستن انحصار تعلق امیال ما به خیر و لذت خویشتن و در نتیجه رد خودگروری

1. The moral sense.

روان‌شناختی می‌شود.

در قرآن کریم هم نمی‌توان دلیلی متقن برای خودگروی روان‌شناختی پیدا کرد. هرچند همان گونه که اشاره رفت، طبیعت انسان بر پایه حرص و منفعت‌طلبی سامان گرفته است، اما با توجه به آیاتی که در ادامه می‌آید، تفسیر افراطی از خودگروی روان‌شناختی که منجر به تک‌بعدی شدن اعمال انسانی می‌شود، رنگ باخته و جنبه تهذیب و مدیریت درونی صفات انسانی به اثبات می‌رسد.

قرآن کریم پس از هلوع و جزوع و منوع خواندن انسان، نمازگزاران را استثنا نموده،^۱ برای آن‌ها اوصاف نیکی برمی‌شمرد.^۲ این بدین معناست که انسان‌ها در خلقت، تفاوتی با یکدیگر ندارند، اما در مدیریت آن فطرت اولیه، به اختیار خود عمل می‌کنند. عده‌ای هلوع بودن خود را به سوی خیرات معنوی جهت‌دهی می‌نمایند و در پی دفع شرور اخروی برمی‌آیند، اما عده‌ای دیگر تنها به دنیا توجه داشته و اعمال خود را همسو با امور دنیوی جهت‌دهی می‌کنند.

آیات مذکور بازگوکننده صفتی از انسان هستند که شاخه‌ای از حب ذات است که به سوی کمال می‌رود، اما اگر در مسیر انحرافی واقع شود، به سوی انحصارطلبی و بخل و حسد و مانند آن پیش خواهد رفت (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۵/۴۵). بنابراین خودگروی روان‌شناختی مبنا و دلیلی مستحکم برای خودگروی اخلاقی محسوب نشده و با اشکالات عدیده‌ای روبه‌روست.

۳-۲. ارزشمندی زندگی انسان

برخی از فلاسفه اخلاق معتقدند که زندگی انسان بسیار ارزشمند است و تنها یک بار چنین فرصتی به انسان دست می‌دهد. از سویی اخلاق نوع‌دوستی با فرا خواندن انسان به سوی فدا کردن زندگی‌اش، این ارزش را نادیده می‌گیرد، اما خودگرایی

۱. «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا* إِذَا مَسَّهُ الشُّرُوعَا* وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا* إِلَّا الضِّلَّةَ» (معارج / ۱۹-۲۲): «به یقین انسان

حریص و کم‌طاقت آفریده شده است* هنگامی که بدی به او رسد بی‌تابی می‌کند* و هنگامی که خوبی به او رسد مانع دیگران می‌شود [و بخل می‌ورزد]* مگر نمازگزاران».

۲. «و آن‌ها که در اموالشان حق معلومی است* برای تقاضاکنندگان و محرومان* و آن‌ها که به روز جزا ایمان دارند* و آن‌ها که از عذاب پروردگارشان بیمناک‌اند» (معارج / ۲۴-۲۷).

اخلاقی زندگی را ارزشمند تلقی می‌کند. هر فرد مسئول زندگی خویش است و باید برای خوب زیستن کار کند. آین راند^۱ طراح این استدلال است (Rand, 1999: 391).

در پاسخ گفته‌اند: اخلاق مبتنی بر نوع دوستی، بسیار افراطی فرض شده است که اولاً به دور از انصاف است و می‌توان همزمان منافع خود و دیگران را دنبال کرد؛ ثانیاً نفی حد افراطی اخلاق نوع دوستانه، دلیل پذیرش حد افراطی دیگری یعنی خودگرایی اخلاقی نیست (ریچلز، ۱۳۸۹: ۱۲۱-۱۳۰).

بر اساس آموزه‌های قرآنی می‌توانیم به فکر منافع خویشتن باشیم، بدون آنکه به دام افراطی‌گری بیفتیم. به بیان دیگر می‌توان در عین رعایت عدالت به خود نیز توجه کرد. به حکم عقل همواره پیروی از حق و عدالت مصداق بارز و شاید تنهاترین مصداق رعایت اعتدال است. از دیگر سو قرآن کریم عدالت‌پیشگی را به تقوا نزدیک‌تر خطاب کرده است^۲ و تقوای پیشگی نیز به اجر و پاداش اخروی وعده داده شده است.^۳ بنابراین فرد می‌تواند برای رسیدن به آن پاداش که غایت عمل است، تقوای الهی پیشه کرده و به عدالت و اعتدال رفتار نماید. در این صورت هم خودگرا خواهد بود و هم به افراط نرفته است. حتی رسیدن به قرب الهی را نباید در راستای خودگرایی تفسیر کرد؛ چرا که می‌توان بحث فنا را مطرح نمود که دیگر شائبه‌ای خودگروانه ندارد و فرد تنها به گذشتن از خویشتن و رسیدن به معبود فکر می‌کند.

۳-۳. آثار سوء توجه به منافع دیگران

افرادی همچون رابرت جی. آلسون^۴ و الکساندر پوپ^۵ بر این باورند که پی‌جویی منافع دیگران باعث خرابکاری، دخالت بی‌مورد در حریم خصوصی و تحقیر و گرفتن عزت نفس افراد می‌شود، در حالی که پی‌جویی منافع شخصی باعث رشد جامعه خواهد شد (ریچلز، ۱۳۸۹: ۱۲۱-۱۲۷).

1. Ayn Rand.

۲. ﴿...إِغْدُوا لَهُمْ أَقْرَبَ لِلتَّقْوَى...﴾ (مائده / ۸).

۳. ﴿...وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (بقره / ۱۸۹).

4. Robert J. Olson.

5. Alexander Pope.

اما این برهان دوگانگی کاذب دارد، هرچند ظاهراً مانند یک فرد خودگرا رفتار می‌شود، اما در واقع محرکی دیگرگروانه یا سودگرایانه دارد؛ به دلیل اینکه اصل غایی را نیکوکاری و رشد جامعه می‌داند و بر این اساس استدلال می‌کند که در صورت پی‌جویی منافع دیگران عزت نفس آنان خراب می‌شود و جامعه رشد نمی‌کند. پس ملاک دیگران یا کلیت جامعه است، نه نفع شخصی.

افزون بر این، می‌توان به خودگرا گفت که دخالت در کار دیگران، از بین رفتن عزت نفس و تحقیر آن‌ها لازمه ضروری دیگرگروی یا سودگروی نیست. می‌توان دیگرگرا بود و همه این ملاحظات را نیز داشت؛ یعنی به گونه‌ای عمل کرد که ضمن توجه به منافع دیگران، در کار آن‌ها دخالت صورت نگیرد، تحقیر نشوند، عزت نفس آن‌ها پایمال نگردد و در مجموع خرابکاری صورت نگیرد. در مقام کمک به دیگران گاه مستقیم و با دخالت در کارشان اقدام می‌کنیم، گاه به گونه‌ای آنان را یاری می‌دهیم تا بر رفع نیازهای خود توانمند گردند. گاه ماهی به افراد می‌دهیم و گاهی فنون ماهیگیری را می‌آموزیم. همه این اعمال می‌تواند همراه با حفظ عزت نفس آن‌ها باشد. بسته به شرایط آدمیان باید به سطح نیاز آن‌ها توجه داشت و تا حد ممکن استقلال و کرامت آن‌ها را حفظ کرد.

وانگهی، انسان موجودی اجتماعی است و نمی‌تواند در زیست خود از دیگران بی‌نیاز شود. همه ما به یکدیگر نیاز داریم. مهم آن است که در برآوردن نیاز به گونه‌ای رفتار شود که کرامت همگان حفظ گردد. این همان دستور اسلام است که به هنگام نیاز، مانع منت‌گذاری و خرابکاری می‌شود. در آیات متعددی از قرآن در این باره بحث شده است؛ از باب نمونه: ﴿الَّذِينَ يَنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَتًّا وَلَا أَدًى لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (بقره/ ۲۶۲)؛ «آنان که دارایی‌های خود را در راه خداوند می‌بخشند و از پی آنچه بخشیده‌اند، منتی نمی‌نهند و آزاری نمی‌دهند، پاداش آن‌ها نزد پروردگار آنان است و نه بیمی خواهند داشت و نه اندوهگین می‌گردند».

همچنین: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى﴾ (بقره/ ۲۶۴)؛ «ای مؤمنان! صدقه‌های خود را با منت نهادن و آزردهن تباه نسازید». بر اساس این آیات هر گونه

اذیت یا منت نهادنی به دنبال کار نیک، موجب از بین رفتن و تباهی عمل است و ارزش اخلاقی کار نیک از بین می‌رود. بنابراین کسی که می‌خواهد اخلاقی عمل کند، باید به گونه‌ای باشد که هیچ گونه اذیت و آزاری در کارش نباشد و موجبات تحقیر و از بین رفتن عزت نفس افراد فراهم نیاید.

۴. تحلیل و ارزیابی خودگرایی اخلاقی

برخی ناسازگاری درونی و عدم تعمیم‌پذیری این نظریه را عمده اشکال آن دانسته و معتقدند که نفع خودگرا نیست که همگان به دنبال خیر شخصی خود باشند و این قطعاً مانع پی‌جویی منفعت شخصی خودگرا خواهد شد (پالمر، ۱۳۸۸: ۸۲؛ فرانکنا، ۱۳۸۹: ۵۴). دلیل دیگری که علیه خودگرایی مطرح ساخته‌اند، این است که خودگرایی اخلاقی با روح مشورت و داوری اخلاقی که چشم‌نداشتن به منافع خویش‌نشان است، همخوانی ندارد (فرانکنا، ۱۳۸۹: ۵۴-۵۷). همچنین ابهام در ارزیابی بلندمدت یک عمل از دیگر ایراداتی است که به خودگرایی وارد شده است (هولمز، ۱۳۸۵: ۱۴۲-۱۴۹). علاوه بر اینکه این نظریه در برخی موارد انسان را وادار می‌دارد که به رغم اذعان به درستی یک کار، عملاً با آن مخالفت کند؛ نظیر ماجرایی سقط جنین زن و شوهری خودگرا که یکی مخالف (مرد) و دیگری موافق (زن) سقط جنین است. در این صورت هر طرف باید به درستی نظر فرد مقابلش به دلیل خودگروانه بودن به رغم ناسازگاری با نظر خود اذعان نماید؛ زیرا طرف مقابلش نیز بر مبنای خودگرایی اخلاقی نظر داده است (ریچلز، ۱۳۸۹: ۱۳۱-۱۳۸).

البته برخی از این اشکالات را می‌توان بر اساس نظر فلاسفه و برخی از آیات قرآن کریم پاسخ داد، اما در آخر به نظر می‌رسد که پاره‌ای از اشکالات کماکان به قوت خود باقی بمانند.

درباره اشکال نخست با در نظر گرفتن «اصل هماهنگی پیشین بنیاد» که عبارت است از اینکه خیرخواهی، کمال و حکمت بی‌پایان خداوند، جهان را به گونه‌ای آفریده که در آن نظم و هماهنگی وجود دارد و تعارض منافی پدیدار نمی‌شود و انسان‌ها در عین برخورداری از اختیار کامل، آزادانه و بدون تعارض می‌توانند در صدد

تأمین منافع خود برآیند (لایب‌نیتس، ۱۳۷۵: ۸۵-۶۱). از نگاه قرآن کریم نیز هر چیزی از جمله این جهان به شکلی نیکو آفریده شده^۱ و خداوند از حسن خالقیت برخوردار است.^۲ بنابراین چنین خلقتی هیچ گاه به بن‌بست نخواهد رسید، با این توضیح که در فرهنگ قرآنی پی‌جویی منافع اخروی از اولویت برخوردار است.^۳ از این رو، انسان‌ها در پی‌گیری منافع معنوی خویش و وصول به درجات متعالی کمال، قادرند آزادانه و با اراده‌ای کامل مسیر حق را طی کرده و دچار هیچ گونه تزامم و تعارضی نشوند؛ چرا که اساساً روح انسان است که مسیر حق را پیموده و در تعاملات روحی هیچ گونه تعارضی پدید نمی‌آید.

درباره مشورت و داوری اخلاقی می‌توان گفت که اگر فرد به نفع دیگری حکم کند، در درازمدت برای خودش نفع دارد و در عین عمل بر طبق مبانی خود، همخوان با روح مشورت و قضاوت عمل نموده است (فرانکنا، ۱۳۸۹: ۵۴-۵۷). افزون بر این، اصل هماهنگی پیشین بنیاد در اینجا نیز کارساز است که ضمن رعایت منافع طرف مقابل در مشورت و قضاوت و...، منافع خود فرد را نیز تأمین کند.

قرآن کریم نیز افراد را به داوری عادلانه دعوت می‌کند (ر.ک: نساء/ ۵۸؛ مائده/ ۴۲). با توجه به این آیات، به حق حکم نمودن که دستور الهی در قضاوت و توصیه است، در راستای منفعت خویشتن که رسیدن به قرب الهی و محبت خداوند است، خواهد بود. جدای از درستی یک کار در نظر و عمل که تن دادن به شریعت که در راستای منفعت شخصی فرد است، مشکل را حل می‌کند، هرچند سایر اشکالات، معطوف به کلیت غایت‌گروی است و اختصاصی به خودگروی ندارد، اما در هر صورت اشکال است و نظریه را از اعتبار صددرصدی می‌اندازد.

۴-۱ ارزیابی خودگروی اخلاقی بر اساس «خود قرآنی»

در ارزیابی انتقادات بیان‌شده نسبت به خودگروی اخلاقی باید گفت که در مجموع دلیل محکمی بر رد آن اقامه نشده است. اما ادله اقامه‌شده برای خودگروی نیز مورد

۱. «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» (طه / ۵۰).

۲. «فَبَارَكْ اللَّهُ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ» (سجده / ۷).

۳. «وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأُنْبَىٰ» (اعلی / ۱۷).

اشکال بودند. بنابراین عقلاً نه اثبات و نه رد شده است. اما با نظر به ادله قرآنی مسئله به گونه‌ای دیگر است. در قرآن کریم علاوه بر یافتن مطالبی در راستای خود نظریه اخلاقی خودگروی، تبیین معنای «خود» در نظام آیات الهی بسیار حائز اهمیت است. تعبیر قرآنی «خود» همان «نفس» است.

«نفس» و مشتقات آن در قرآن کریم هم درباره انسان و هم درباره خداوند به کار رفته است. به نظر می‌رسد هر گاه نفس و مشتقات آن درباره انسان به کار گرفته شده است، منظور همان ذات و حقیقت انسان بوده که گویای معنای لغوی آن است. این ذات و حقیقت انسانی که در تعبیر فارسی از آن «خود» یاد می‌کنیم، با توجه به مصادیق متعدد نفس در قرآن، گاه استعمالی حقیقی است که به تمام حقیقت انسان اشاره دارد و گاه استعمالی مجازی است که به جنبه‌ای از انسان مشعر است؛ مثلاً اگر بر انسان عقل مستولی شود و مظهریت انسان شود یا اینکه انسان چنان درگیر هواهای نفسانی گردد که هوس جانشین خودیت و نفس انسانی شود، می‌توان چنین استعمالی را مجازی دانست (ر.ک: شاکر، ۱۳۸۸). بدین دلیل که نفس یا عقل را همان انسان خطاب کرده‌اند و به دلیل غلبه آن‌ها بر انسان گویانکه همه ماهیت انسان منحصر در عقل یا هوای نفسانی شده است.

به دیگر سخن، خودشناسی حقیقی آنی است که منجر به خداشناسی شود و روایت معروف «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۱/۲)، احتمالاً همین مسئله را بیان کرده است.

بنابراین نخستین موضوع مطرح در بخش اخلاق فردی، توجه و بیداری اختیاری است؛ در مقابل غفلت و بی‌توجهی. در قرآن کریم، آیات بسیاری دلالت می‌کنند بر اینکه ریشه بدبختی و تباهی انسان و مفاسد و رذایل اخلاقی وی غفلت است (اعراف/ ۱۷۹).

قرآن کریم نیز هر گاه کسانی را به سبب غفلتشان مذمت می‌کند، در جایی است که اختیار انسان در پیدایش غفلت و دست‌کم در ادامه آن نقشی داشته باشد. با توجه به آیات قرآن و بر اساس بینش اسلامی، خدا، قیامت، آیات خدا و چیزهای دیگری هستند که باید مورد توجه باشند؛ ولی صرف‌نظر از دلیل‌های عقلی و نقلی و آیات و روایات نیز می‌توان گفت که مقتضای حب ذات در فطرت انسان این است که به خودش توجه

داشته باشد، اما متأسفانه انسان به سبب اشتغال و توجه بیش از اندازه به مادیات آن‌چنان مسخ می‌شود که حتی خودش را هم فراموش می‌کند و به اصطلاح از خود بیگانه می‌شود و گاهی تا مرز مستی و جنون پیش می‌رود. قرآن کریم در مواردی به این مستی و از خود بیگانگی انسان غرق‌شده در مادیات اشاراتی دارد (تکائر / ۲-۱؛ حجر / ۳). منظور سخن این است که توجه به خود آن هم خود واقعی، اساس و پایه دیدگاه خودگروی را تشکیل می‌دهد، هرچند لزوماً توجه به خود و خودشناسی منجر به خودگروی اخلاقی نخواهد شد. توجه به خویشتن از منظر قرآن، توجه به مادیات نیست و غفلت در قرآن، فراموشی توجه به مادیات معنا نمی‌شود. بلکه خود حقیقی انسان، خودی کمال‌طلب و به دنبال رشد روحانی است و اتفاقاً توجه به مادیات، فاصله گرفتن از خود واقعی انسان است. خداوند در قرآن می‌فرماید: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ» (حشر / ۱۹)؛ «و همانند آن کسان مباشید که خدا را از یاد بردند، پس خدا نیز آنان را از یاد خودشان برد».

بر پایه این آیه، خودفراموشی و از خود بیگانگی کیفر غفلت از خداست. غفلت از خدا گناه است و خداوند به کیفر این گناه، انسان را از خویش غافل می‌سازد و از یاد خود می‌برد. توجه به خود مراتبی و هر مرتبه آثار ویژه‌ای دارد؛ آثاری که بر اساس تنوع استعدادها و مراتب معرفت و ایمان انسان‌ها گوناگون خواهد بود. انسان وقتی درک حضوری‌اش بالا رفت و حقیقت وجود خویش را یافت، درمی‌یابد که موجودی کاملاً وابسته به خدای متعال است و هر اندازه که وابستگی‌اش را به خدا بیشتر درک کند، خدا را بهتر خواهد شناخت.

توجه به نفس، منشأ تقویت علم حضوری به نفس و حرکتی تکاملی است که از درون نفس می‌جوشد و منشأ معرفت حضوری خداوند و درک شهودی توحید خواهد شد. خداشناسی حضوری و توحید شهودی از مهم‌ترین نتایج توجه به نفس خواهد بود؛ چرا که از بُعد اخلاقی و معنوی و تکامل انسانی بسیار مهم است و کمتر کسی به آن دست می‌یابد.

در واقع، به ملازمه میان خودشناسی و خداشناسی به گونه دیگری تأکید شده است. این آیه گویای این حقیقت است که غفلت از خدا، سبب خودفراموشی و تباهی

آینده انسان می‌شود؛ به ویژه که در آیه قبل از آن آمده است: «وَلَنَنْظُرَنَّ نَفْسًا مَّقَدَّمَتْ لِغَدٍ» (حشر / ۱۸)؛ «انسان باید بیندیشد که چه برای فردایش پیش فرستاده است».

پس در حالی که روایت «من عرف...» خداشناسی را از لوازم خودشناسی به شمار آورده است، آیه پیش گفته نیز خودفراموشی را از لوازم غفلت از خدا برشمرده و نتیجه هر دو بیان عبارت است از وجود یک رابطه ویژه واقعی و تکوینی میان نفس انسان که مخلوق و وابسته است و خدا که خالق و غیر وابسته است و این رابطه تکوینی میان دو موجود، منشأ رابطه ویژه‌ای است میان شناخت این دو موجود که به لحاظ وابستگی شدید و عمیق انسان به خدا، شناخت کامل او جدا از شناخت خدا صورت نخواهد گرفت.

یکی از مهم‌ترین آثار و منافع توجه به نفس این است که انسان را به فکر منافع و مصالح خویش می‌اندازد. در فرهنگ اسلامی، آموزه‌های متعددی از قرآن کریم به منافع خویشتن و پرورش خود اهمیت می‌دهند و «خودی» که آن‌ها در نظر دارند، «خودی» کمال‌طلب است که با فطرتش توحید را می‌جوید^۱ و منافع اخروی را به دلیل پایداری بر سایر منافع ترجیح می‌دهد. از این رو انسان‌ها در عین اطاعت از اوامر الهی به هدف و منفعت خویش نیز نائل می‌آیند. بسیاری از اوامر الهی به ظاهر غیر خودگرایانه که در آیات و روایات متبلورند و پویایی جامعه و بالندگی همگانی را خواستارند، خودگرایانه تفسیر می‌شوند؛ بدین معنا که اگر آن اعمال به ظاهر همه‌گروانه را انسان‌ها انجام دهند، در حقیقت به سود خود کار کرده و فضا را برای زندگی بهتر خود آماده نموده‌اند.

به عبارتی دیگر از آنجا که بنیان خودگردی اخلاقی مبتنی بر «حب ذات» است، می‌توان آیاتی از قرآن کریم را مؤید این بنیان دانست. اگر صراحت و دلالتی را نمی‌توان اشاره کرد، اما آیاتی هستند که به نوعی اشاره به وجود این خصیصه در انسان دارند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱۹-۱۸/۲۰). خداوند می‌فرماید: «وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ» (عادیات / ۸)؛

۱. «فَأَقْمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ» (روم / ۳۰)؛ «روی خود را متوجه آیین خالص توحید کن؛ همان سرشتی که خداوند از آغاز، مردم را بر آن قرار داده و این آفرینشی است که نباید تبدیل گردد. این است دین صاف و مستقیم».

«و به راستی انسان سخت شیفته خیر است».

برخی مفسران گفته‌اند: لام در جمله «لحب الخیر» لام تعلیل است و کلمه «خیر» در اینجا به معنای مال است و معنای جمله این است که: انسان برای دوستی مال، بسیار شدید یعنی بخیل و تنگ نظر است. ولی بعید نیست مراد از «خیر»، تنها مال نباشد، بلکه مطلق خیر باشد و آیه بخواهد بفرماید: حب خیر فطری هر انسانی است و به همین جهت وقتی زینت و مال دنیا را خیر خود می‌پندارد، قهراً دلش مجذوب آن می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۹۸/۲۰). از این بیان به دست می‌آید که محبت به خیر، همان کمال‌خواهی و کمال‌دوستی است که جلوه‌هایی از حب ذات است. حتی اگر منظور از «خیر» نیز مال باشد، باز مال‌دوستی به حب ذات برمی‌گردد (برای مطالعه بیشتر ر.ک: عزیزی علویجه، ۱۳۸۶).

البته این نگاه علامه طباطبایی با توجه به شیوه ایشان در تفسیر قرآن به قرآن در راستای خود مفطور و مثاله قرآنی قرار گرفته و منافاتی با آن ندارد. ایشان در تفسیر آیه ۱۹ سورة حشر می‌گویند که صفات ذاتی انسان که تشکیل‌دهنده خود واقعی اویند، ارتباط مستقیمی با صفات الهی و اسماء حسناى خداوند دارند که فراموشی خود واقعی سبب روی گردانی از خداوند می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۸۰/۱۹). بنابراین هرچند حب خیر فطری انسان است، اما به دلیل صفات ذاتی انسان، این خیر تنها در زینت و مال دنیا خلاصه نمی‌شود و خیرات اخروی و الهی نیز در زمره فطریات انسان دسته‌بندی می‌شوند و هر کس که حبّ به خیر اخروی و الهی داشته باشد، قهراً مجذوب آن می‌شود و هر کس که تنها حبّ به خیرات دنیوی داشته باشد، در آن‌ها متوقف خواهد شد.

بنابراین «خود» در فرهنگ قرآنی، تفاوتی عمده‌ای با اخلاق سکولار دارد و بسیاری از مشکلات توجه به خود را به دنبال نخواهد داشت؛ چرا که آنچه در اخلاق سکولار مطرح است، جنبه‌های این‌دنیایی خیر و ناظر به سطح حداقلی فطرت انسانی که همان امیال است، بوده که بسیار دستخوش وسوسه‌های شیطانی نیز می‌شود و چه بسیار از این خواسته‌های دنیوی با وجود علائق اخروی رنگ باخته و دیگر برآورده نخواهند شد. به عبارتی دقیق‌تر، «من» در اخلاق سکولار عمدتاً بر اساس میل جلو می‌رود (Norton, 1998: 151-152) و میل نیز بیشتر ناظر به مال و امور دنیوی است، اما

«من» در فرهنگ قرآنی بر اساس فطرتی الهی و فرمان عقل جلو می‌رود و بسیاری از مسائل دنیوی را به دلیل ارزش بیشتر امور اخروی کنار نهاده و بدان‌ها تن نمی‌دهد. از این روست که وقتی انسان میلش بر اراده اخلاقی‌اش غلبه می‌یابد، احساس شکست و وقتی اراده اخلاقی‌اش بر میلش فائق می‌شود، احساس پیروزی می‌کند (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۴: ۱۳۷-۱۳۹).

۵. قرآن کریم و نظریه اخلاقی خودگروی

درباره این نظریه در قرآن کریم باید گفت: اساساً بخش عمده‌ای از آیات قرآن کریم به عنوان محکم‌ترین سند تفکر اسلامی در ظاهر بر خودگروی اخلاقی تأکید کرده‌اند؛ زیرا برای دعوت به فعل اخلاقی، از عنصر وعده و وعید، که بازگشت آن به جلب سود برای خود و دفع زیان از خود است، استفاده شده است و این با خودگروی سازگار است؛ یعنی به انسان گفته می‌شود برای آنکه به سعادت برسی و از نعمت‌های جاودان بهشت برخوردار شوی و از عذاب دوزخ خلاصی یابی، عمل صالح انجام بده. این سخنان، مصداق بارز خودگروی است.

به دیگر سخن بر اساس مبانی اخلاق در قرآن همچون مختار بودن انسان، غایت و مطلوب نهایی داشتن انسان و تلاش برای رسیدن به آن هدف، که سایر مباحث اخلاقی آن بر اساس آن‌ها بیان شده‌اند، به نظر می‌رسد که تا حدود زیادی می‌توان شواهدی را برای خودگروی اخلاقی مهیا نمود. بدین جهت با مراجعه به آیات قرآن کریم، واژگان و مفاهیمی را می‌یابیم که به نوعی می‌توانند در قامت غایت و هدف فعل اخلاقی درآیند. طبیعتاً بررسی و تحلیل همه این موارد از حوصله این پژوهش خارج است. بر اساس جست‌وجوی نگارنده و طبق پژوهش‌های انجام‌شده در این زمینه، می‌توان به این نتیجه رسید که پس از بررسی‌های لغوی و اصطلاحی، همه مفاهیم و واژگان مورد نظر، جنبه مقدمی برای دو واژه فلاح و فوز داشته و در آیات متعددی از قرآن هم مقدمه‌ای برای رسیدن به فلاح و فوز قرار گرفته‌اند. اما این دو واژه، مقدمه‌ای برای مفهومی دیگر قرار نگرفته و در سیاق دیگر واژگانی که مثبت مقدمه بودن آن‌هاست، به کار نرفته‌اند (ر.ک: زرنگار، ۱۳۹۱؛ مصباح‌یزدی، ۱۳۹۴: ۲۵/۱-۴۰).

از طرفی رسیدن به فلاح و فوز که البته فوز آخرین مرحله به شمار رفته و فلاح می‌تواند مقدمه آن قرار گیرد، در واقع بالاترین منفعتی است که عائد خود شخص می‌شود و یک خودگرایی اخلاقی اگر برای رسیدن به فلاح و فوز خود در آخرت تلاش نماید، کاملاً مورد تأیید قرآن کریم قرار خواهد گرفت و تحلیل غایت فلاح و فوز در راستای خودگرایی اخلاقی، متبادر و مطابق به ظاهر آیات مربوط به آنهاست.

دسته‌ای از آیات، در تحسین عملکرد انسان‌های شایسته، به خودگروانه و نتیجه‌گرا بودن رفتار آنها پرداخته^۱ و با ادبیاتی کاملاً معامله‌گر،^۲ پاداش الهی در قبال این گونه اعمال^۳ را وعده می‌دهند.

پاره‌ای از آیات قرآن کریم هم به نوعی خودگرایی را پیش‌فرض گرفته‌اند. این آیات با بیان اینکه اعمال پسندیده‌ای که انجام می‌دهید، خیراتی است که برای خود فراهم می‌کنید، در نهایت وعده پاداش در برابر آنها را داده‌اند.^۴

در قرآن کریم به وفور می‌توان تنبه به اینکه هر عمل خیری دستاوردی برای فرد به ارمغان می‌آورد را مشاهده کرده و در برابر آن، شاهد توجه دادن به ظلم به نفس و زیان‌هایی هستیم که بر اثر روی‌گردانی از اعمال نیکو مورد اشارت قرآن کریم قرار گرفته‌اند؛ برای نمونه در سوره روم، ثمره انجام عمل شایسته معطوف به نفس انسان قلمداد شده است و در برابر، ضرر کفر ورزیدن هم عاید خود شخص می‌شود.^۵

بنابراین می‌توان گفت که ظاهراً نگاه قرآن، نگاهی خودگروانه است. اما درباره آیاتی که در سراسر این گفتار مورد استدلال واقع شدند، ضروری می‌نماید به چند پرسش اساسی پاسخ دهیم:

۱. «...وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا...» (اعراف / ۵۶).
۲. «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ هُمْ الْحَبَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَغَدَا عَلَيْهِمْ حَقٌّ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدٍ مِنَ اللَّهِ فَلَنُجْزِيَنَّوْهُ أَجْرَهُ الَّذِي تَبِعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (توبه / ۱۱۱).
۳. «أَفَنُورِقَ أَنْتَ الْإِلَهَ الْأَلِيلَ سَاجِدًا وَقَدْ بَايَعْتَ الْأَخِيرَةَ وَزَجَوْتَ رَحْمَةً رَبِّهِ...» (زمر / ۹)؛ «وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَىٰ النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ * فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ» (نازعات / ۴۱-۴۰)؛ «و اما کسی که از مقام و منزلت پروردگارش ترسیده و نفس را از هوی و هوس بازداشته است * پس بی‌تردید جایگاهش بهشت است».
۴. «...وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَافْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا وَمَا تَقْدُمُوا لَأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِمَّا عَدَا اللَّهُ هُوَ خَيْرٌ أَوْ اعْظُمُوا جُرْأًا...» (مزمّل / ۲۰).
۵. «مَنْ كَفَرَ فَلَيْتَهُ كُفْرَهُ وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلَا لَنْفُسِهِمْ يَفْعَلُونَ» (روم / ۴۴)؛ نیز: «كُلَّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهينَةً» (مدثر / ۳۸).

الف) آیا نمی‌توان همه یا غالب این آیات را ناظر به ثمره و فایده قلمداد نمود، نه ناظر به هدف و غایت؟ چرا که اگر در مقام بیان ثمره و فایده اعمال شایسته باشند، اثبات‌گری آن‌ها در خود‌گروی اخلاقی مورد تردید جدی قرار خواهد گرفت. چه‌بسا این آیات در تأیید نظریات اخلاقی دیگری باشند و در عین حال به لوازم و ثمرات اعمالی که بر اساس دیگر نظریات اخلاقی صورت گرفته‌اند، اشاره کنند؛ برای نمونه در تفسیر این دسته از آیات گفته می‌شود که می‌توان انجام عمل خیر را با اعتقاد به وظیفه بودن آن انجام داد و ثمره‌ای که از این عمل وظیفه‌گروانه حاصل می‌شود، فلاح و رستگاری انسان است.

ب) بر فرض اثبات غایت‌گرا بودن آیات، آیا می‌توان آن‌ها را مختص خود‌گروی دانست یا معطوف به دیگر نظریات غایت‌گرایانه هستند؟

ج) آیا به طور کلی آیات قرآن کریم منحصرأً مثبت خود‌گروی است یا دیگر نظریات اخلاقی هم می‌توانند مستندات قرآنی داشته باشند و اینکه آیا مخاطب آیات مؤید خود‌گروی اخلاقی، همهٔ مردمان هستند یا گروهی از مردم؟

دربارۀ پرسش اول باید به این پرسش اساسی پاسخ داد که چرا خداوند تبارک و تعالی در پی توصیه به انجام اعمال صالح و خیرات، فواید اخروی آن‌ها را ذکر کرده است؟ به بیان دیگر، حکمت بیان چنین فوایدی آن هم به صورت غالبی و گسترده چیست؟ اگر ما نگاهی غایت‌گرایانه به آیات نداشته باشیم، اساساً ضرورت بیان فواید، آن هم به این گستردگی مورد تأمل است و اگر بیان آن‌ها را به سبب ایجاد انگیزش در انسان برخوانیم، ناخودآگاه به حوزهٔ ادبیات نظریات غایت‌گرایانه وارد شده‌ایم.

ضمناً چنین ادعایی هم می‌تواند مطرح شود که اگر قرآن در قبال یک عمل اخلاقی، فایدهٔ نفع شخصی را بیان می‌دارد، به واقع می‌توان در اعمال بعدی آن فایده را غایت انگاشت و از نظر روانی هم انسان در بسیاری موارد هنگامی که از فایدهٔ یک عمل آگاه می‌شود، در دفعات بعدی آن را غایت قرار داده و بر منوال آن سلوک می‌کند. حال این سؤال پدید می‌آید که آیا قرآن این سطح از عمل را هم در بر می‌گیرد یا خیر؟

به نظر می‌رسد که در نگاه اول اطلاق آیات، مؤید غایت‌انگاری آن‌ها چه ابتدائاً و

چه پس از فایده قلمداد کردن آن‌ها در ابتدای کار باشد. اما اگر توجهی به دیگر آیات قرآن کریم که در برابر خودگروی قرار گرفته و در ادامه بدان اشاره خواهیم نمود، داشته باشیم، این اطلاق تقیید خورده و آن را در همان ثمره‌انگاری متوقف می‌نماید. بنابراین به ضرس قاطع نمی‌توان آیاتی که اهداف اعمال و نتایج آن‌ها را بیان کرده‌اند، در شمار ادله غایت‌گروی دانست و نهایت استفاده‌ای که از این آیات برای غایت‌گرایی متصور است، جنبه تأییدی و نه دلیلی آن‌هاست.

پرسش دوم را می‌توان این گونه پاسخ داد که بر اساس آیه شریفه قرآن مبنی بر محسور شدن انسان‌ها در محضر الهی به صورت فردی،^۱ این آیات به صورت عام استغراقی شامل افراد می‌شود و در نتیجه خودگرایی بهترین تفسیر محسوب خواهد شد. اما امعان نظری دقیق در این آیه و آیاتی از این دست، نشانگر این است که اساساً این گونه آیات ناظر به مسئولیت اخلاقی است. یعنی هر فرد مسئول عمل اخلاقی خود می‌باشد و اختصاصی به یک نظریه ندارد؛ بلکه ما هر نظریه اخلاقی را هم که بپذیریم، باز مسئولیت اخلاقی بر عهده فرد است.

بنابراین استدلال به چنین آیاتی، جواب قانع‌کننده‌ای به سؤال مزبور نیست. از این رو با توجه به عدم صراحت آیات قرآن کریم بر خودگروی، تنها می‌توان به آیات قرآن کریم به عنوان مؤیدات غایت‌گروی (البته در صورت پذیرش آن) فارغ از خودگروی اخلاقی تکیه کرد.

۱-۵ چندسطحی بودن نظریه اخلاقی اسلام

پیرامون پرسش سوم نیز می‌توان گفت: تعابیری که بتوان برداشت خودگروانه از آن‌ها داشت، در قرآن کریم قابل توجه است، اما در مقابل آیاتی نیز بر خلاف خودگروی مطرح است که نمی‌توان از آن‌ها چشم پوشید. هر کدام از این نظریات مؤیداتی از قرآن کریم را به خود اختصاص داده‌اند که بررسی دلالت و میزان تأیید آن‌ها بر نظریات، مجالی دیگر می‌طلبد. به عبارتی نظریه اخلاقی اسلام با استناد به آیات قرآن کریم تنها در خودگروی خلاصه نمی‌شود و تبیین اینکه نظریه اخلاقی اسلام دارای چه

۱. «وَلَقَدْ جِئْتُمُوآفْرَادًۢی كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ...» (انعام / ۹۴).

ویژگی‌هایی است، نیازمند تدقیق فراوان در آیات قرآن کریم و دیگر منابع تفکر اسلامی همچون سنت و عقل است.

اما اجمالاً می‌توان پاره‌ای از نمونه‌های قرآنی را بیان نمود تا دست کم این مطلب را به اثبات برسانند که نظریه اخلاقی قرآن خودگروی نیست و با نگاه به مجموعه آیات قرآن کریم نمی‌توان خودگروی را تنها نظریه انحصاری قرآن قلمداد نمود. چه بسا ممکن است نگرشی طولی به این نظریات افکند و با توجه به ظرفیت‌های متفاوت انسانی و با وجود اختلافات بسیار در طبایع، غرائز و امور فطری علی‌رغم اشتراکاتی محدود، هر نظریه را مناسب گروهی از آدمیان دانست. به عبارتی دیگر، این کثرات و تمایزات ظاهری آیات به صورت طولی قابل جمع‌اند؛ از آنجایی که انسان‌ها دارای روحيات و ویژگی‌های بسیار متنوع و مختلفی هستند، خداوند متعال از هر فردی و با توجه به وضعیت روحی و میزان رشدی که دارد، عملی را خوب دانسته و می‌پذیرد که ممکن است از گروه دیگری که در مرتبه بالاتر هستند، قبول نکند.

خصوصیت مشترک در انسان‌ها حب ذات و انگیزه‌های خودگروانه است، لذا قرآن کریم این ویژگی را در انسان‌ها به رسمیت شناخته است و از آنجا که مطلوبیت سود شخصی بدیهی است، خداوند متعال هیچ‌گاه سعادتی و رستگاری را فی‌نفسه مورد امر قرار نداده است، بلکه آن را از باب ترغیب بندگان، غایت امثال اوامر الهی عنوان کرده است (آل عمران / ۳۰). اگرچه ممکن است به سبب موانعی مانند غفلت، دستیابی به آن محقق نشود. آیات فراوانی ناظر به این اصل وجود دارد (ر.ک: بقره / ۱۸۹؛ آل عمران / ۱۳۰ و ۲۰۰؛ مائده / ۳۵، ۹۰ و ۱۰۰؛ حج / ۷۷؛ نور / ۳۱). بنابراین آیاتی این‌چنینی در این مرتبه که مرتبه نخست است، قرار می‌گیرند.

با این حال در مرتبه بالاتر، انسان‌ها می‌توانند و پسندیده نیز هست که توجه به خویش را کنار گذاشته و خیر دیگران را بر سود شخصی ترجیح دهند، خداوند در قرآن افرادی را که از خست نفس مصون مانده‌اند، رستگار می‌خواند و به احسان فرمان می‌دهد (نحل / ۹۰).

برای نمونه، قرآن کریم در وصف عده‌ای از انصار که در حال فقر، از برادران مهاجر خود، پذیرایی و آنان را مقدم بر خویش کردند، این‌گونه ستایش می‌نماید:

﴿وَيُؤْتُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ (حشر/۹): «دیگران را بر خود مقدم می‌دارند، هرچند خود، فقیر و نیازمند باشند». آیاتی که توجه به انفاق، گذشت، احسان و نیکی به دیگران و... را بیان می‌کنند، بر حسب مدلول ظاهری‌شان در این مرتبه دسته‌بندی می‌شوند.

در مرحله بالاتر، خداوند اعمالی را قبول می‌کند که به انگیزه سود همه افراد جامعه و حتی تمام بشریت و مخلوقات انجام شده باشد و چون بسیاری از احکام و قوانین اسلامی به خاطر مصالح نوع بشر و اجتماع بشری وضع شده‌اند، همین می‌تواند جواز انجام این افعال با انگیزه همه‌گروانه باشد.

قرآن مجموعه‌ای از بایدها و نبایدهای اجتماعی را که به طور کلی یا در حوزه عدالت و یا در حوزه احسان به عنوان اصولی که احکام اجتماعی تابع آن‌ها هستند، جای می‌گیرند، وضع کرده است. درباره بایدهای اجتماعی می‌توان به حساسیت قرآن نسبت به ویژگی‌های نهاد خانواده (نور/۳۲؛ نساء/۳۶)، همبستگی اجتماعی و پرهیز از تفرقه بر گرد محور ایمان الهی و دین حق (آل عمران/۱۰۳) و تعامل انسان‌ها بر اساس نیکی و تقوا نه گناه و دشمنی (مائده/۲)، برادر خواندن مؤمنان (حجرات/۱۰) برای حفظ یکپارچگی و استقلال جامعه اسلامی و بر حذر داشتن آن‌ها از پذیرش ولایتی غیر از ولایت خویش (آل عمران/۲۸؛ نساء/۱۴۴) اشاره کرد.

در مورد نبایدهای اجتماعی نیز می‌توان گفت: از نظر قرآن، نفوس محترم و قتل نفس حرام است. بعد از حیات، برای تحقق خیر عمومی، شخصیت و آبروی افراد است که باید توسط دیگران محترم شمرده شود. قرآن در راستای تحقق این مطلب، بدگمانی، تجسس در امور خصوصی و غیبت دیگران را نهی کرده (حجرات/۱۲) و از تهمت و افترا بستن که سبب بدبینی افراد جامعه به یکدیگر و سلب آرامش روانی افراد می‌شود، تحذیر داده است (احزاب/۵۸). استهزا و تمسخر دیگران نیز از عوامل تهدید و تحقیر شخصیت اعضای جامعه و سبب کاهش خیر و افزایش شرور اجتماعی است و مورد نهی واقع شده است (حجرات/۱۱).

بالاخره در بالاترین رتبه، خداوند فضایی را می‌پسندد که تنها با انگیزه جلب رضایت الهی انجام شده باشند. آیاتی که انگیزه الهی را شرط قبولی اعمال عنوان

کرده‌اند، در مقام بیان این مرتبه‌اند؛ برای نمونه: ﴿إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ (شعراء/ ۸۹)؛ «مگر آنکه با قلب پاک سوی خدا آمده باشد». این آیه که از اوصاف حالات روز قیامت است، دلالت بر این دارد که در آن دنیا تنها قلب سلیم در برابر پروردگار کارایی دارد و قلب سلیم هم مصداق بارز اهمیت دادن به صفات و فضایل درونی است که فضیلت‌گرایان، اخلاق را بر آن مبتنی می‌دانند.

نهایتاً عالی‌ترین مرتبه اخلاقی از آن افرادی است که تنها به دنبال سزاواری و حق هستند و عملکردی فراتر از وظیفه را خواهان‌اند. طبق گفتاری معروف از امیرالمؤمنین (علیه السلام) نیز کسانی که کارهای نیک را تنها به خاطر عشق به خدا انجام می‌دهند، بر کسانی که از ترس دوزخ یا به شوق بهشت چنین می‌کنند، برتری دارند: مردمی خدا را به امید بخشش پرستیدند، این پرستش‌بازرگانان است و گروهی او را از روی ترس عبادت کردند و این عبادت‌بردگان است و گروهی وی را برای سپاس پرستیدند و این پرستش‌آزادگان است (نهج البلاغه: ۲۳۷).

نتیجه‌گیری

به طور کلی می‌توان خودگروی اخلاقی را یکی از نظریات قابل توجه در اخلاق برشمرد که دلایل و مؤیداتی قوی از نظر عقلانی و روان‌شناختی داشته و می‌تواند به بسیاری از اشکالات پاسخ دهد. اما در نگرش قرآنی، با وجود تأییدات نسبتاً پرحجم و رهایی از اشکالات رایج با توجه با تفسیر «خود» در قرآن که بر اساس فطرت الهی خواسته‌هایی عالی دارد، نمی‌توان نظریه اخلاقی قرآن را تنها در خودگروی اخلاقی منحصر کرد و چه‌بسا نظریه اخلاقی اسلام که مستندات اصلی آن آیات قرآن است، نظریه‌ای چندسطحی برای افراد مختلف باشد که البته ترسیم دقیق آن نیازمند تدقیق فراوان در منابع تفکر دینی است که مجال دیگری می‌طلبد.

کتاب‌شناسی

۱. نهج البلاغه، ترجمه سیدجعفر شهیدی، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، تحقیق علی شیری، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۶۷ ق.
۳. افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۷ ش.
۴. بکر، لارنس، تاریخ فلسفه اخلاق غرب، ترجمه گروهی از مترجمان، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰ ش.
۵. پالمر، مایکل، مسائل اخلاقی، ترجمه علیرضا آل بویه، تهران - قم، سمت، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۸ ش.
۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت - دمشق، دار القلم، بی تا.
۷. رحمتی، انشاءالله، تاریخچه فلسفه اخلاق، تهران، حکمت، بی تا.
۸. ریچلز، جیمز، فلسفه اخلاق، ترجمه آرش اخگری، چاپ دوم، تهران، حکمت، ۱۳۸۹ ش.
۹. شاکر، محمدکاظم، «وجوه معانی نفس در قرآن»، مجله پژوهش‌های فلسفی و کلامی، شماره ۴، ۱۳۸۸ ش.
۱۰. شهریار، حمید، فلسفه اخلاق در تفکر السدیر مک‌ایتایر، تهران، سمت، ۱۳۸۵ ش.
۱۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن الکریم، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۱۲. عبدالباقی، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، قم، نوید اسلام، ۱۳۸۳ ش.
۱۳. عزیزی علویجه، مصطفی، «بررسی تطبیقی نظریه خودگرایی و حب ذات»، فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، سال سوم، شماره ۹، ۱۳۸۶ ش.
۱۴. فرانکنا، ویلیام کی، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، چاپ سوم، قم، کتاب طه، ۱۳۸۹ ش.
۱۵. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه امیرجلال‌الدین اعلم، چاپ سوم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳۷۵ ش.
۱۶. همو، تاریخ فلسفه، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۱۷. لایب‌نیتس، گوتفرد ویلهلم، منادولوژی، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۵ ش.
۱۸. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۱۹. مصباح یزدی، محمدتقی، اخلاق در قرآن، تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری، چاپ هشتم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۴ ش.
۲۰. مطهری، مرتضی، فلسفه اخلاق، چاپ هجدهم، تهران، صدرا، ۱۳۸۴ ش.
۲۱. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۲۲. هولمز، رابرت ال، مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه مسعود علیا، چاپ سوم، تهران، ققنوس، ۱۳۸۵ ش.
23. Becker, Lawrence C., *A History of Western Ethics*, New York & London, Garland Publishing, 1992.
24. Edward, Craig, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London & New York, Vol. 3, 1998.
25. Norton, David Fate, *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge University, 1998.
26. Rand, Ayn, "In a Defence of Ethical Egoism", *Phdosophy*, L. P. Pojman (ed.), USA, Wadsworth Publishing Company, 1999.

بررسی گرایش فلسفی ابن سینا در تفسیر سورة اخلاص (توحید)*

- ابوالقاسم خوشحال^۱
- علیرضا نجف‌زاده تربتی^۲
- حسن نقی‌زاده^۳
- سیدحسین سیدموسوی^۴

چکیده

ابن سینا سورة مبارکه اخلاص را که به توحید هم شهرت دارد، با استفاده از مفاهیم و اصطلاحات رایج در فلسفه و با تکیه بر قواعد فلسفی و به روش دقیق برهانی تفسیر کرده است. او به این سوره که محور بحث آن خداشناسی و توحید است نگاهی فیلسوفانه دارد. او نه تنها بین آیات این سوره که بالاتر از آن حتی در بین کلمات به کاررفته در آن نظم و ترتیب عقلی می‌بیند و دلیل هر مطلبی را در مقابل آن جستجو می‌کند. او در متن تفسیری خود همه تلاش خود را صرف

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۳/۲ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۴/۳۱.

۱. دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد (ab.khoshhal@chmail.ir).

۲. استادیار دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (najafzadeh@um.ac.ir).

۳. استاد دانشگاه فردوسی مشهد (naghizadeh@um.ac.ir).

۴. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (shmosavi@um.ac.ir).

می‌کند تا با استمداد از اصولی که در نظام هستی‌شناسی خود به آن دست یافته است، این نظام دقیق عقلی بین کلمات و آیات را آشکار سازد.

ما در این مقاله به تحلیل روش تفسیر ابن‌سینا از سوره اخلاص و قواعد عقلی که او در معرفی ذات حق و شناخت او بهره گرفته است، می‌پردازیم و ضمن آن، کارآمدی گرایش فلسفی در تبیین مقاصد این سوره را مورد ارزیابی قرار داده، به محوری بودن آیه اول سوره اخلاص در معرفی خدای تعالی توجه داده و به همسویی که بین عقل و شرع در آیات این سوره وجود دارد، پی می‌بریم.

واژگان کلیدی: ابن‌سینا، هو، الله، اله، احد، واجب‌الوجود، سوره اخلاص.

مقدمه

ابن‌سینا فیلسوف و پزشک مشهور جهان اسلام برای اولین بار به معنای مصطلح تفسیر، بر بعضی آیات و سوره‌های کوتاه قرآن کریم تفسیر نوشته است. در تاریخ فلسفه اسلامی در آثار کندی و بعد فارابی به طور بسیار مختصر و در ضمن مباحث فلسفی از تفسیر برخی آیات سخن به میان آمده است (شریف، ۱۳۶۷: ۶۰۱/۱). اما نخستین بار شیخ‌الرئیس آیات و سوره‌های متعددی را تفسیر کرده و بر فیلسوفان متأخر از خود اثر فراوان گذاشته است. آثار تفسیری او به حدی وسیع و متنوع است که می‌توان او را مبتکر روش تفسیری جدیدی دانست که در مکتوبات روش‌شناسی تفسیر، از آن به «گرایش تفسیر فلسفی» یاد می‌شود (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۳۵/۲). آثار تفسیری ابن‌سینا به سه نوع متفاوت قابل تقسیم است:

نخست: آثار تفسیری مستقلی که به قصد تفسیر نوشته شده و از نوع تفسیر مصطلح در بین مفسران است. او در تفسیر سوره‌های توحید، اعلی، ناس، فلق، آیات ۱۱ و ۱۲ سوره فصلت، آیه نور و آیه ۱۷ از سوره حاقه به شکل یک مفسر ظاهر شده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۱۴؛ همو، ۱۳۱۳: ۲۹۶-۳۱۲).

دوم: مواجهه از نوع استشهاد به آیه و بهره‌گیری از آن در تأیید و تقویت مباحث فلسفی است. در این نوع مواجهه، ابن‌سینا به تناسب مسائل فلسفی مورد بحث خود از رهگذر استشهاد به آیاتی خاص، مقصود آیه را آن‌چنان که خود می‌اندیشد و هماهنگ با مسئله فلسفی مورد نظرش می‌یابد، ارائه می‌دهد.

سوم: مواجهه از نوع اقتباس از آیات در ضمن طرح مباحث به مناسبت‌های

گونگون است. تفاوت مواجهه ابن سینا در نوع دوم و سوم این است که به صرف تناسب مسئله فلسفی آیه را اقتباس نموده و بدون آنکه شرح مناسبت نماید، فهم تناسب و عمق آن را به مخاطب می سپارد؛ ولی در مواجهه از نوع دوم (استشهادی) شرح و بیان تناسب نموده، زوایای مناسبت آیه با مسئله مورد بحث را ارائه می دهد.

مهم ترین آثار تفسیری شیخ الرئیس در بخش اول قرار دارد و متون تفسیری او بر سوره های اعلی، توحید، فلق، ناس و تک آیه ها تا کنون نسخه شناسی شده اند و در انتساب آن ها به او تردیدی وجود ندارد (مهدوی، ۱۳۳۳: ۴۰؛ قنوتی، ۱۳۷۰: ۳۵).

مستندات تفسیر سوره اخلاص

یکی از مهم ترین آثار تفسیری ابن سینا تفسیر سوره اخلاص است. نسخه های خطی و چاپی متعددی از تفسیر او بر این سوره وجود دارد که صحت انتساب این اثر تفسیری را به او متیقن می سازد. از جمله آن ها، مجموعه نسخه هایی است که در کتابخانه های ایران مانند: آستان قدس رضوی، مجلس و کتابخانه ملی و در کتابخانه های هندوستان، مصر، استانبول و کشورهای اروپایی موجود است. بروکلمان نیز نسخه های این اثر را معرفی نموده است (مهدوی، ۱۳۳۳: ۶۵). قاضی سعید قمی در شرح توحید صدوق به شرح عباراتی از آن پرداخته است (قمی، ۱۳۵۵: ۱۱۳/۲-۱۱۶). از این رساله دو ترجمه به فارسی موجود است: یکی به قلم حکیم ضیاء الدین دژی که در سال ۱۳۲۶ ش. در تهران به طبع رسیده است و دیگری ترجمه منسوب به فخرالدین احمد رودباری که در حدود سال ۱۲۶۸ ق. آن را به فارسی ترجمه کرده و نسخه خطی آن در کتابخانه مجلس (با شماره ۶۳۱) موجود است. این متن تفسیری توسط ملاجلال الدین دوانی مورد شرح و نقد قرار گرفته است (نسخه خزانه، ۱۷۲۳ و کتابخانه ملی تهران، ۸۷۲).

تمرکز بر اولین آیه اخلاص

بیشترین بحث شیخ الرئیس در تفسیر سوره اخلاص به آیه اول آن یعنی آیه شریفه ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (اخلاص / ۱) اختصاص پیدا کرده است. گرایش فلسفی در تفسیر، به سبب تخصص فلسفی او و به کارگیری برهان و قواعد فلسفی است. در چگونگی

بهره‌برداری از این گرایش برای نیل به مقاصد آیات الهی، چالش‌هایی پدید می‌آید و جهت‌یابی نسبت به هدف را کم‌فروغ می‌نماید. ابن‌سینا به جدّ با گرایش فلسفی در تفسیر این سوره همت ورزیده است. این مقاله به دنبال کمّ و کیفِ نتایجی است که او از این گرایش تفسیری به دست می‌دهد. نکته‌ای که درآیهٔ اول این سوره مهم جلوه می‌نماید، تفسیری است که او از کلمهٔ «هو» می‌کند و نقش اساسی که در آمدن کلمات بعدی یعنی «الله» و «أحد» بیان می‌دارد و بین آن‌ها ترتب عقلی دقیقی را مشاهده می‌نماید.

مطالب تفسیری شیخ‌الرئیس را در ذیل کلمات سه‌گانهٔ به کاررفته در عبارت: ﴿هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ تنظیم می‌کنیم و سپس به تحلیل مطالب تفسیری و بررسی و نقد گرایش تفسیری او می‌پردازیم.

بررسی کلمات «هو»، «الله»، «أحد»

بررسی کلمهٔ «هو»

«هو» در آیهٔ شریفه به لحاظ اعرابی، هم می‌تواند ضمیر شأن باشد و جملهٔ «الله أحد» مرکب از اسم و خبر، خبر آن باشد، چنان که نظر برخی از مفسران همین است (زمخشری، ۱۳۶۶: ۸۱۷/۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۱: ۳۸۷/۲۰) و هم می‌تواند «هو» از اعظم اسماء الهی یا کنایه از آن و مبتدا بوده و لفظ جلالهٔ «الله» بدل از آن یا خبر برای آن باشد، چنان که رأی بسیاری از دانشمندان و مفسران در کنار قول سابق همین است (طبرسی، ۱۴۰۶: ۸۵۸/۱۰؛ عکبری، ۱۴۲۰: ۳۹۶؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۶۱-۳۵۸/۳۲).

رسم ابن‌سینا بر آن نیست که در تفسیر خود به مباحث لفظی بپردازد؛ اما از این تعبیر او که می‌گوید: «الهُوَ المطلق هو الذی لا تكون هویتة موقوفة علی غیره» (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۱۲) معلوم می‌شود که او با قول دوم موافق است؛ زیرا به گفتهٔ او هر گاه «هو» بر وجه اطلاق گفته شود، به هویت صرف و ائیت محضی اشاره دارد که هویتش مشروط به غیر خودش نیست؛ چون هر چیزی که هویتش مشروط به غیر خود است، بدون لحاظ آن غیر یعنی علت هستی‌بخش، «او» «او» نیست و این در غیر واجب‌الوجود

بالذات نیست. او می گوید:

«هو بر وجه اطلاق آن است که هویتش [او بودنش] مشروط بر غیر خودش نباشد. پس هرآنچه هویتش مشروط به غیر خودش باشد، برگرفته از همان غیر است؛ به گونه‌ای که تا آن غیر را اعتبار نکنیم، «او» «او» نخواهد بود. اما هر چیزی که هویتش به خودی خودش (لذاته) است، پس تفاوت نمی‌کند غیری را با او اعتبار کنیم یا نکنیم، «او» «او» است. اما هستی هر ممکن‌الوجودی وجودش از غیر خود اوست و هر چیزی که وجودش از غیرش باشد، پس خصوصیت وجودش که همان هویت اوست، نیز از علتش می‌باشد. بنابراین هر ممکن‌الوجودی هویتش از غیر خودش است و آنچه که هویتش از خود اوست، «واجب‌الوجود» است. همچنین هر چیزی که ماهیتش مغایر با وجودش باشد، وجودش از غیر است. پس هویت ماهیت چنین موجودی برای خود ماهیتش نیست، پس او لذاته «او» نیست. اما مبدأ اول هویتش لذاته است، پس وجودش عین ماهیت اوست. بنابراین به خودی خود واجب‌الوجود همان کسی است که «اویی» جز «او» نیست، یعنی هر موجودی غیر از او هویتی برای او نیست؛ بلکه هویتش از غیر است، در حالی که واجب‌الوجود همان است که لذاته او «او» است؛ بلکه ذات او همان است که فقط «او» است، لاغیر» (همان: ۳۱۳).

بررسی کلمه «الله»

چنان که ملاحظه شد، ابن سینا کلمه «هو» را که در سوره مبارکه اخلاص به صورت مطلق آمده است، کنایه از حقیقت یگانه‌ای می‌داند که فقط درباره آن بر وجه اطلاق می‌توان گفت: «او». این هویت مطلق چون وجود محض و ائیت صرف است و ماهیتی جز وجود ندارد و صرف ماهیتش عین هویتش است، پس بذاته متعین و مشخص است و به همین سبب بر وجه اطلاق و لذاته [به خودی خود او] فقط درباره او می‌توان گفت: «او». درباره این «هویت مطلق» جز آنکه بگوییم: «او» «او» است، هیچ چیز دیگری نمی‌توان گفت. وجود این حقیقت اگرچه آشکار است، آن چنان که قرآن می‌فرماید: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (ابراهیم / ۱۰) (آیا در وجود خدا خالق آسمان‌ها و زمین تردید دارید؟)، خداوند پاسخ سؤال را به فطرت مخاطب وا گذاشته؛ چون انسانی که به زمین زیر پایش و آسمان‌های بالای سرش در حالی که مخلوق و

معلول‌اند، یقین دارد، نمی‌تواند نسبت به آفریدگار آن‌ها تردید نماید؛ زیرا اذعان به علت باید مقدم بر اذعان به معلول باشد؛ چنان که امام حسین علیه السلام در مناجات با خداوند عرضه می‌دارد: «أَلْغَيْرُكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ» (سید بن طاووس، ۱۳۷۶: ۶۵/۱)؛ «آیا برای غیر تو ظهوری هست که برای تو نیست تا آشکارکننده تو باشد؟» اما کنه حقیقت او برای ما قابل شناخت نیست و تعریف او فقط از طریق لوازم و معلولات ذاتش امکان‌پذیر است؛ آن هم به لازم جامع جمیع لوازم. به عقیده شیخ‌الرئیس «إِلَهِيَّت» کامل‌ترین لازمی است که می‌شود آن هویت مطلق را با آن تعریف کرد و سر اینکه در آیه شریفه «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» بعد از «هو»، اسم مبارک «الله» آمده است، همین است.^۱ ابن‌سینا می‌گوید:

«این هویت معنایی است که هیچ اسمی برای آن نیست و هیچ امکانی برای شناخت و تعریف او جز از طریق لوازمش وجود ندارد. اما لوازم دو گونه‌اند: اضافی و سلبی. تعریفی که از لوازم اضافی حاصل می‌گردد، از تعریفی که از لوازم سلبی پدید می‌آید، بهتر و رساتر است. البته کامل‌ترین تعریف‌ها آن‌هایی هستند که به لازمی باشد که دربردارنده هر دو نوع لازم اضافی و سلبی باشد» (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۱۴).

ملاک شیخ‌الرئیس برای ترجیح یک لازم بر لازم دیگر آن است که: اولاً جامع باشد؛ یعنی هم لوازم اضافی را در بر گیرد و هم شامل لوازم سلبی باشد. ثانیاً از همه لوازم به ذات نزدیک‌تر باشد. هر چه لازم نزدیک‌تر و بی‌واسطه‌تر باشد، بهتر می‌تواند ذات را معرفی کند. به این جهت ابن‌سینا در ادامه متن تفسیری می‌گوید:

«هویت مبدأ اول لوازم بسیاری دارد که آن لوازم همگی بر یکدیگر مترتب‌اند؛ زیرا لوازم معلول‌های آن هویت‌اند و از شیء واحد حقی که از هر جهت بسیط است، بیش از یکی صادر نمی‌گردد، مگر در یک ترتیب نزولی و در یک سلسله طولی و عرضی. به علاوه تعریف به لازم قریب از تعریف به لازم بعید رساتر است. برای مثال اینکه انسان به «متعجب» تعریف شود، بهتر از آن است که در تعریف آن «ضاحک» گفته شود. به همین جهت هر کس بخواهد ماهیت چیزی را با چیزی از لوازمش

۱. در ادامه دعای عرفه امام حسین علیه السلام آمده است: «یا من لا یعلم کیف هو إلا هو، یا من لا یعلم ما یعلمه إلا هو» (سید بن طاووس، ۱۳۷۶: ۸۰/۲)؛ «ای کسی که جز او کسی نمی‌داند که او چگونه است. ای کسی که دانایی‌های او را کسی جز او نمی‌داند».

تعریف نماید، هر چه لازم نزدیک‌تر را در تعریف بیاورد، آن تعریف بهتر و رساتر است» (همان).

او سپس می‌افزاید: بهتر است این مطلب را از منظر دیگری مورد تحقیق قرار دهیم و آن اینکه لازم بعید یک شیء یعنی معلول با واسطه آن در حقیقت معلول خود آن شیء نیست؛ بلکه معلول معلول آن شیء است. چیزی که دارای سببی هست، حقیقت آن شناخته نمی‌شود، مگر از طریق علم به اسبابش. پس براساس این تحقیق اگر در تعریف ماهیت، چیزی از لوازم بعید آن ذکر شود، آن تعریف، تعریف حقیقی نخواهد بود، بلکه تعریف حقیقی آن است که در تعریف، لازم قریب یک چیز، یعنی لازمی که آن چیز به خودی خود و نه به واسطه دیگری مقتضی آن است، ذکر گردد. آن لازم هویتی است که از آن به «إله» تعبیر می‌کنیم؛ زیرا «إله» همان است که هر غیری به او نسبت داده می‌شود و او به هیچ غیری نسبت داده نمی‌شود. «إله» مطلق همان کسی است که با همه موجودات چنین است و انتساب غیر او به او اضافی است و اینکه او به غیرش منتسب نمی‌گردد، لازم سلبی اوست (همان).

او در ادامه می‌نویسد: از آنجا که درباره هویت خداوندی به سبب جلال و عظمتش چیزی جز «هو» نمی‌توان گفت، تعریف آن هویت جز از طریق لوازمش ممکن نیست. لوازم هم یا اضافی‌اند یا سلبی، و تعریف کامل‌تر آن است که در آن هم لوازم اضافی و هم لوازم سلبی بیاید و گفتیم که اسم «الله» تعالی دربردارنده هر دو نوع لازم است. پس واضح می‌گردد که چرا خداوند متعال در سوره مبارکه توحید پس از «هو»، «الله» را ذکر نمود تا کاشف از چیزی باشد که لفظ «هو» بر آن دلالت دارد و شرحی برای آن باشد (همان: ۳۱۴-۳۱۶).

او در تفسیر این سوره، صفت «إلهیت» را به عنوان آشکارترین لازم ذات خداوند متعال معرفی می‌کند؛ زیرا وجوب وجود و مبدئیت برای کل در «إلهیت» او جمع است. او می‌گوید:

«اما مبدأ اول هیچ لازم ذاتی که بر «وجوب وجود» اولویت داشته باشد، ندارد. او واجب‌الوجود است و به واسطه وجوب وجودش، او را لازم می‌آید که مبدأ برای همه ماعدای خویش باشد. مجموع این دو امر [یعنی وجوب وجود و مبدئیت برای کل]

در «إلهیت» او جمع است. پس به این سبب بوده است که آیه شریفه پس از آنکه به هویت محض بسیط حقی که از آن به چیزی غیر از آنکه درباره آن گفته شود «هو» تعبیری نمی‌توان آورد، در تعریف آن به ناگزیر نزدیک‌ترین لازم آن را که همان «إلهیت» که جامع لوازم سلبی و ایجابی اوست، ذکر فرمود).

ابن‌سینا پس از آنکه توضیح داد که تعریف ذات خداوند متعال جز از راه لوازم ذات او امکان‌پذیر نیست، به طرح یک سؤال می‌پردازد و آن اینکه: شناخت ماهیت خدای تعالی اگرچه برای غیر او امکان‌پذیر نیست، مگر به وساطت لوازم اضافی و سلبی او، اما خداوند ﷻ که دانای به ماهیت خود است و در آنجا عقل و عاقل و معقول همه یک چیز است، چرا خداوند دانای به ماهیت و مقومات ذات خویش به بیان این مقومات نپرداخت و به ذکر لوازم اکتفا نمود؟

در پاسخ می‌گوید: برای مبدأ اول از اساس هیچ مقومی وجود ندارد؛ زیرا او واحد مجرد بسیط محضی است که هیچ کثرت و دوگانگی (و ترکیب ماهوی) در او راه ندارد. بنابراین خداوند متعال هم ذات خود را تعقل نمی‌کند، مگر به صورت هویت محض و صرف و خالصی که از هر گونه کثرتی منزّه است. اما در عین حال برای چنین وجود واحد بسیط، لوازمی هست که به همین جهت آیه شریفه از آن هویت با «هو» یاد کرد و سپس آن را با لازم قریش که همان «إلهیت» است، تعریف کرد و به وجود مخصوص او اشاره نمود به اینکه وجود او عین ذات اوست (همان: ۳۱۶).

بررسی کلمه «أحد»

«أحد» در سخن خدای سبحان، مبالغه در وحدت است و مبالغه کامل در وحدت قابل تحقق نیست، مگر هنگامی که واحدیت به گونه‌ای باشد که شدیدتر و کامل‌تر از آن امکان‌پذیر نباشد؛ زیرا که واحد بر آنچه اطلاق می‌شود، با تشکیک همراه است و چیزی که به هیچ وجه قابل انقسام نیست، به واحدیت سزاوارتر است از آنکه منقسم به بعض وجوه می‌باشد و آنچه قابل انقسام به انقسام عقلی است، به وحدت سزاوارتر است از آنچه که به انقسام حسی منقسم می‌شود و آنچه که بالقوه قابل انقسام حسی است و دارای وحدت جامع است، به وحدت سزاوارتر است از آنکه در حس، بالفعل قابل

تقسیم است و برای آن هیچ وحدت جامعی نیست و وحدتش به سبب انتساب آن به مبدأ است (همان: ۳۱۷).

مفهوم وحدت در نظر ابن سینا مقول به تشکیک است (همان) و دامنۀ مصادیق آن وسیع است، همان گونه که مفهوم اوصاف کمالی او همچون علم و قدرت و حیات نیز چنین اند. پس برای آنکه نه در دام تعطیل اسیر گردیم و نه در کمند تشبیه گرفتار شویم، باید حق متعال را مصداق اعلی و اتمّ این اوصاف بدانیم و وحدتی را به او نسبت دهیم که کامل تر و شدیدتر از آن قابل تصور نباشد؛ وحدتی که انواع ترکیب را از او نفی کند. و سرّ اینکه آیه شریفه او را به «أحد» که صیغۀ مبالغه است توصیف کرد و نه به «واحد»، همین است تا مبالغه در وحدت و بی‌همتایی را برساند. پس اثبات شد که وحدت، قابل توصیف به اشدّ و اضعف است و وحدت بر مصادیق خود به تشکیک حمل می‌شود و کامل تر در وحدت، چیزی است که چیز دیگری در مقابل او در وحدت قوی تر نباشد؛ چه در آن صورت در نهایت درجۀ وحدت نخواهد بود. بنابراین چنین چیزی یگانه مطلق نیست، بلکه در مقایسه با بعضی چیزها یگانه است (همان).

«پس کلام خداوند سبحان که فرموده است: «أحد»، دلالت بر این دارد که او واحد از همه جهات است و در مقام ذات او هیچ گونه کثرتی وجود ندارد؛ نه کثرت معنوی از کثرت مقومات مثل اجناس و فصول یا کثرت از اجزاء بالفعل، مثل ماده و صورت آن گونه که در اجسام مشاهده می‌شود و نه کثرت حسی بالقوه یا بالفعل. این به جهت منزّه بودن حق تعالی از جنس و فصل و ماده و صورت و اعراض و اجزاء و اعضاء و شکل‌ها و رنگ‌ها و دیگر انواع قسمت است که بر وحدت کامل و بساطت حقایق که برای الله ﷻ ثابت است، خدشه وارد می‌کند. او برتر از آن است که چیزی شبیه او یا مساوی با او باشد» (همان).

به عقیدۀ شیخ‌الرئیس اگر ترتّب عقلی بین کلمات به کاررفته در این سوره لحاظ شود، دلیل بر احدیت خداوند متعال در همین سوره وجود دارد. هویت مطلق بودن خداوند که با «هو» به آن اشارت رفت، دلیل وحدانیت اوست. او می‌گوید: اگر سؤال شود که آیا بر مطالب مورد ادعای شما در ذیل لفظ «أحد» برهانی هم در سورۀ توحید وجود دارد؟ در پاسخ می‌گوید: بلی برهانش این است که هر آنچه که هویتش از

اجتماع اجزاء حاصل شود، لاجرم هویتش متوقف بر آن اجزاء است و با حصول آنها پدیدار خواهد شد. بنابراین «او» به خودی خودش «او» نخواهد بود؛ بلکه هویتش وابسته به غیر خواهد بود. اما گفتیم مبدأ اول هویتش به خودی خودش است؛ همان گونه که کلام خدای تعالی: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ بر آن دلالت دارد (همان).

تأثیر پذیری تفسیر ابن سینا از فلسفه او

ابن سینا سوره اخلاص را بر اساس مبانی هستی‌شناسی و خداشناسی فلسفه خود تفسیر کرده است. مهم‌ترین مسئله در هستی‌شناسی ابن سینا که با مبحث خداشناسی او رابطه تنگاتنگ داشته و به منزله مدخل و زیربنای آن به حساب می‌آید، تقسیم موجود به «واجب الوجود بالذات» و «ممکن الوجود بالذات» است. او پس از تقسیم موجود به دو قسم بنیادین واجب و ممکن، و اثبات نیازمندی ممکن به علت از راه ابطال دور و تسلسل، خداوند متعال را به عنوان «واجب الوجود بالذات» اثبات می‌کند. او چون در این برهان از طریق «مطلق هستی» که عین ذات واجب است و بدون واسطه قرار دادن مخلوقات، وجود خداوند را ثابت می‌کند، روش ابداعی خود را «راه صدیقین» می‌خواند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۶۶/۳-۶۷). او اگرچه اثبات وجود خداوند متعال را با این برهان محکم و ابتکاری که مقدمات آن بدیهی یا قریب به بداهت است، امکان‌پذیر می‌داند، در عین حال انسان را از درک حقیقت «واجب الوجود بالذات» عاجز می‌داند؛ زیرا «برای او نه جنسی هست و نه فصلی، پس برای او تعریفی هم نیست و هیچ اشاره‌ای به او جز از راه عرفان ناب عقلی ممکن نیست» (همان: ۶۵/۳).

به لحاظ هستی‌شناسی، او بسیط‌ترین موجودات است. وجود صرف و انیت محض است و ماهیت به معنای اصطلاحی (ما یقال فی جواب ما هو) ندارد تا قابل تعریف حدی باشد. او را جنس و فصل و عرض عام و خاصی نیست تا از طریق آن‌ها قابل تعریف باشد. او را علتی هم نیست تا از طریق علتش شناخت‌پذیر باشد. در کتاب *برهان شفا*، مقاله اول، فصل هشتم ثابت شده است که علم به آنچه دارای سبب است، جز از طریق اسبابش حاصل نمی‌گردد (ابن سینا، ۱۹۵۴: ۸۵/۳)؛ چنان که فخرالدین رازی در *المباحث المشرقیه* (۱۴۱۵: ۳۶۲/۱) و ملاصدرا در *اسفار* (۱۳۸۳: ۳۹۸/۳) تأکید

کرده‌اند. این قاعده هم در تصورات و هم در تصدیقات جاری است. تصور گُنه حقیقت یک چیز از طریق علم به مقومات آن که به منزله اسباب آن هستند، امکان‌پذیر است، اما در بسائط که دارای اجزای مقوم نیستند، شناخت آن‌ها از طریق علل مقوم آن‌ها ممکن نیست، پس با توجه به مشارکت حد و برهان از این جهت هم او را «حدی» نخواهد بود (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۴۳).

اما به لحاظ معرفت‌شناسی هم او با حواس و عقل انسانی ادراک نمی‌شود؛ زیرا شناخت حقیقت او به معنای احاطه علمی موجود متناهی بر موجود مطلق و نامتناهی است که امری محال است. ابن‌سینا در عین حال که آن حقیقت مطلق را که بسیط‌ترین اشیاء است، شناخت‌ناپذیر می‌داند، در عین حال قائل به تعطیل هم نیست و شناخت او را از طریق لوازم ذات او امکان‌پذیر می‌داند و این تنها راه ممکن است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۵ و ۲۲۴). البته به باور فلاسفه، شناخت بسائط از طریق لوازم به همان اندازه دارای ارزش و اعتبار است که شناخت مرکبات از طریق مقومات (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۱۶؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۷۳/۵). پس اگر تنها راه ممکن شناخت چیزی لوازم ذات او باشد، باید توجه کرد که لازم یک چیز می‌تواند هم علت آن چیز و هم معلول آن چیز باشد. اما ذات «واجب‌الوجود بالذات» را علتی نیست. پس تنها راهی که می‌ماند شناخت او از طریق معلولات ذات اوست.

شیخ‌الرئیس در آثار فلسفی خود اولین لازمی که نظر هر متفکری را در هنگام تأمل در هویت الهی که وجود صرف و ائیت محض است، به خود جلب می‌کند، صفت «وجوب وجود» معرفی می‌کند. او «وجوب وجود» را از آن جهت بهترین لازم برای واجب‌الوجود می‌داند که هم مبدئیت او را برای کل موجودات و هم بی‌نیازی او را از همه نشان می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۲۴-۳۶ و ۲۲۳-۲۲۴). پس «وجوب وجود» نخستین مفهومی است که هنگام تصور خداوند به ذهن متبادر می‌شود. اوصاف دیگر او مثل وحدانیت، بساطت و اوصاف کمالی او به واسطه صفت «وجوب وجود» او قابل درک است (همان: ۳۴۷-۳۴۸ و ۳۵۴). از نظر شیخ‌الرئیس «واجب‌الوجود بالذات» بودن خداوند سنگ زیرین بنای خداشناسی است و همان برای اثبات یگانگی خداوند و برائت او از نقائص و اتصاف او به همه اوصاف کمالیه کافی است. او معتقد است: «واجب‌الوجود

بالذات به حسب تعین ذاتش یکتاست و به هیچ روی مفهوم واجب الوجود را دربارهٔ بسیاری (کثرت) نمی‌توان به کار برد...»؛ «واجب الوجود بالذات با هیچ چیزی در ماهیت مشارکت ندارد؛ زیرا ماهیت هر چیزی جز او، مقتضی امکان وجود است...»؛ «واجب الوجود بالذات چون ذاتی مجرد از ماده و علایق ماده است، پس او هم عاقل ذات خویش و هم معقول برای ذات خود می‌باشد» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۵۳-۶۳) و به قول بزرگ شارح فلسفهٔ او، خواجه نصیرالدین طوسی، این «وجوب وجود» اوست که بر یگانگی و تمامی صفات سلبی و ثبوتی او دلالت دارد.^۱

شیخ‌الرئیس همهٔ آیات سورة مبارکهٔ اخلاص را با همین نتایجی که در فلسفهٔ الهی خود به آن دست یافته است، تفسیر می‌کند. او در تفسیر آیهٔ کریمهٔ «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ»؛ «هو» را کنایه از هویت مطلق غیب‌الغیوبی دانست که شناخت حقیقت بسیط او از راه تعریف‌های حدّی و رسمی امکان‌پذیر نیست، اما در عین حال به تبعیت از آیهٔ شریفه در جستجوی تعریفی برآمد. او «الْهِیت» را معادل با «وجوب وجود» دانست و به عنوان آشکارترین لازم ذات خداوند متعال معرفی کرد. سپس همین صفت را دلیل بی‌همتایی او معرفی کرد.

روش‌شناسی ابن‌سینا در تفسیر سورة اخلاص

تفسیر ابن‌سینا از آیات سورة اخلاص، کامل‌ترین و بهترین مصداق و نمونهٔ تفسیر

۱. «ووجوب الوجود يدلّ على سرمدیته و نفی الزائد والشريك والمثل والتركيب بمعانيه والضدّ والتجيز والحلول والاتحاد والجهة وحلول الحوادث فيه والحاجة والألم مطلقاً واللذة المزاجية والمعاني والأحوال والصفات الزائدة والرؤية»، همچنان که بر همهٔ صفات ثبوتی نیز دلالت دارد: «ووجوب الوجود يدلّ على ثبوت الجود والملك والتمام والحقیة والخیرة والحكمة والتجبر والقهر والقيومية» (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷: ۱۹۳-۱۹۴). [حتمی بودن هستی خداوند، راهنمای همیشگی بودن او و زدایندهٔ صفات اضافی و شریک و مانند داشتن و ترکیب‌داری و ضدّ و مکان‌داری و داخل در چیزی شدن و با دیگری یکی شدن و در سویی بودن و محل حوادث قرار گرفتن و نیازمندی داشتن و دردمندی و رنجوری پذیرفتن و معانی و حالات و صفات افزون بر ذات داشتن و قابل دیده شدن است. یعنی چون خداوند دارای وجوب وجود است، هیچ کدام از این صفات نقص را ندارد؛ چنان که حتمی بودن وجود خداوند راهنمای صفاتی همچون: بخشش و دارایی و بدون نقص و حق بودن و خیر بودن و حکیم بودن و جبرانگر و غلبه‌گر و پیروز و پابرجاست.]

فلسفی است که او بر اساس دانسته‌ها و مبانی فلسفی خود به بیان مقصود آیات پرداخته است و شاید نهایی‌ترین چیزی باشد که عقل یک فیلسوف می‌تواند از معانی این سوره دریابد. او در بین کلمات و آیات این سوره آن‌چنان چینش و ترتیب منطقی و برهانی می‌بیند که غیر قابل تغییر است. پس او در تبیین فلسفی خود از آیات این سوره، همهٔ همتش را مصروف می‌دارد تا این انسجام و ترتیب لفظی و معنوی و تسلسل و ارتباط دقیق عقلی بین کلمات و آیات را آشکار سازد. او به آیات این سوره گویی به چشم یک متن موجز رمزگونه می‌نگرد که نیاز به رمزگشایی دارد و شاید به همین جهت است که پس از تمام کردن تفسیر سوره، به خود می‌بالد که آنچه او گفته است، نهایت توفیق او در وقوف بر اسرار این سورهٔ کریمهٔ عظیمه بوده است. «فهذا ما وَقَفْتُ إِلَى أَنْ وَقَفْتُ عَلَيْهِ مِنْ أَسْرَارِ هَذِهِ السُّورَةِ الْكَرِيمَةِ الْعَظِيمَةِ» (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۲۱).

ابن‌سینا در پایان تفسیر سورهٔ توحید و در ذیل عنوان «خاتمة لهذا التفسير»، این ترتیب دقیق و منطقی میان آیات و کلمات این سوره را که برخاسته از حقیقت ذات الهی و مطابق با واقع خارجی و غیر قابل تغییر است، به نمایش می‌گذارد. تأمل در مطالب این «خاتمه» که در عین حال تلخیص زیبا از تفسیر او توسط خود اوست، گویای این مدعا می‌باشد. او می‌گوید:

«در کمال حقایق این سوره بیندیش که در آغاز سوره با «هو» به هویت محضی اشاره نمود که هیچ اسمی برای او نیست، جز اینکه «او» «هو» است. سپس به دنبال آن «الله» را ذکر کرد که نزدیک‌ترین لوازم آن حقیقت است و کامل‌ترین و بیشترین خاصیت تعریف‌کنندگی را برای او دارد. سپس به دنبال آن لفظ «أحد» را ذکر فرمود که در آن دو فایده منظور است:

اول: آنکه چون تعریف کامل به آوردن مقومات است، اما از آن عدول شده است و به جای آن‌ها به ذکر لوازم بین پرداخته شده است تا بیان کند که خدای تعالی در ذات خود از جمیع جهات واحد است. [و هیچ کثرت ماهوی در او راه ندارد].

دوم: آن که «أحدیت» را بر «إلهیت» مترتب کرد و «إلهیت» را بعد از «أحدیت» نیاورد؛ زیرا «إلهیت» عبارت است از بی‌نیازی از کل و نیازمندی کل به او و آنچه چنین است، واحد مطلق است و لا نیازمند به اجزای خویش است. پس «إلهیت» من حیث هی هی، اقتضای یگانگی دارد، اما وحدت اقتضای الهیت را ندارد. سپس جمله «اللَّهُ الصَّمَدُ» را آورد که دلالت بر تحقق معنای إلهیت به واسطهٔ صمدیتی دارد

که معنایش وجوب وجود و مبدئیت برای وجود همه موجودات است.

سپس به دنبال آن بیان فرمود که از خداوند، مثل او متولد نمی‌شود، چرا که او خود متولد از غیر نیست؛ چرا که او «إِلَه» همه موجودات و فیاض وجود بر همه آنها است، پس جایز نیست که بر مثل او افاضه وجود شود، آن‌چنان که وجود خود او از فیض غیر نبوده است. پس از آن در ادامه بیان کرد که در بین موجودات چیزی نیست که در قوه وجود با خدا مساوی باشد.

پس از اول سوره تا «اللَّهُ الصَّمَدُ» در بیان ماهیت و لوازم ماهیت و وحدت حقیقت او است و اینکه او در اساس مرکب نیست و از جمله «لَمْ يَلِدْ» تا «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» در بیان آن است که چیزی که با او نه در نوع و نه در جنس، مساوی نیست، نه متولد است و نه چیزی از او متولد شده است و چیزی که در وجود با او موازی باشد، وجود ندارد. و به این مقدار [که در سوره توحید آمد]، معرفت کامل ذات خداوند متعال حاصل می‌گردد. پس اگر مقصود نهایی از فراگیری همه علوم شناخت ذات خداوند متعال، صفات و چگونگی صدور افعال از او باشد، پس این سوره که به طریق تعریض و اشاره به همه آنچه به شناخت ذات خداوند متعال مربوط می‌شود، دلالت دارد، پس از این جهت این سوره معادل یک سوم از قرآن است» (همان).

تحلیل و بررسی

هرچند ابن‌سینا بر آیه اول سوره اخلاص متمرکز شده است، ولی آیات بعدی سوره را بر سیاق پیشین تفسیر نموده و با این تفسیر، تزیینی و دقت در کلمات و ترتیب خاص قرار گرفتن هر یک در جایگاه خود را نشان داده است. این شیوه عمل او سبب شده است که تفسیر این سوره از برجستگی‌های قابل توجهی برخوردار گردد. با این نگاه، تفسیر ابن‌سینا دارای ویژگی‌های شایان تأملی است که به بررسی آنها می‌پردازیم:

۱- نقش دانش فلسفی و تبحر ابن‌سینا در معقولات، گرایش فلسفی او را در تفسیر، بیش از هر سوره دیگر، در تفسیر سوره توحید آشکار نموده است؛ طوری که اصطلاحات و برهان‌های فلسفی در بیان مقاصد سوره توحید، بیشترین کارایی را بروز داده‌اند. روح فلسفی و به تبع آن استدلال‌گری و برهان‌مندی در سخن بر سراسر تلاش تفسیری او حاکم است. از این منظر، کمتر عبارتی در این تفسیر می‌توان پیدا نمود که حکایتی غیر استدلالی باشد. تفسیر سوره توحید به لحاظ گرایش فلسفی مفسر، منضبط

و قانونمند است. اغلب نتایج تفسیری آن متکی به استدلال‌های منطقی و قواعد فلسفی است. از این رو نتایج به دست آمده در آن کمتر قابل خدشه بوده و رخنه تردید در آن سخت شده است. مفسر در بیان مقاصد سوره، تابع قواعد عمومی تفسیر بوده، از متقن‌ترین قواعد و ضوابط قابل استفاده در تفسیر عقلی و فلسفی سود برده است. در این نوع از گرایش تفسیری، مفسر پیش از آنکه متکی به نقلیات ظنی باشد، به شواهد و دلایل یقینی متکی است. مهم‌ترین مطلب در تفسیر ابن سینا این است که او همان روش برهانی را که در خداشناسی ابداع کرده و آن را روش صدیقین نامیده است، در تفسیر سوره توحید به کار می‌گیرد و آن اینکه خداوند را اثبات می‌کند، سپس اقرب لازم او را که وجوب وجود است، دلیل بر یگانگی و سایر صفات ثبوتی و سلبی او قرار می‌دهد. او همین روش را بر سوره توحید تطبیق می‌کند.

۲- ابن سینا در تفسیر سوره توحید با بهره‌گیری از قواعد فلسفی و استدلال برهانی و اصطلاحات فلسفی که در جایگاه فلسفی‌شان از مشهورات و پرکاربرد محسوب می‌گردند، اقدام به تفسیر یکی از سوره‌های مهم قرآن نموده است. آنچه که در تفسیر ابن سینا از این سوره جلب توجه می‌نماید، آن است که هیچ گونه تأویل یا تطبیقی در هیچ یک از آیات آن صورت نمی‌دهد، بلکه صرفاً با بهره‌گیری از دانش فلسفه و گرایش تفسیری وی به آن دانش به نتایج مطلوب و خدشه‌ناپذیر تفسیری می‌رسد (همان: ۳۱۶).

۳- بعضی از نقدهای منفی که به گرایش تفسیری ابن سینا مربوط می‌شود (ذهبی، ۱۳۹۶: ۴۱۹/۲)، به نظر می‌رسد که هیچ کدام از آن‌ها ناظر بر تفسیر سوره اخلاص نبوده است. بنابراین می‌شود گفت که تفسیر ابن سینا با گرایش فلسفی در آیات سوره اخلاص یکی از متقن‌ترین و مستدل‌ترین تفاسیر است. او با روش عقلی و استدلالی که اقناع‌کننده به نظر می‌آید، به اثبات مطالب بنیانی در آیه توحید توفیق یافته و در جهت شناخت وجود خداوند ارائه نموده است. این گونه مطالب در بسیاری از تفاسیر دیگر پس از وی قابل دریافت نیست؛ چه رسد به تفسیرهای قبل از او. ابن سینا در تفسیر سوره توحید با گرایش فلسفی از دقایق و اسراری پرده برمی‌دارد که شایسته تقدیر است. آنچه که او در تفسیر این سوره به دست می‌دهد، در علم اصول و کلام و تفسیر

اعصار بعد نیز به آن توجه می‌کنند؛ لذا متکلمان و اهل اصولِ فقه متأثر از این روش در بهبود روش‌های خود از ابن‌سینا الهام گرفته و به تحکیم مبانی تفسیری و اصول فقهی خود می‌پردازند و این یکی از ابعاد تأثیرپذیری دانشمندان بعدی از تفسیر ابن‌سیناست.

۴- شیخ‌الرئیس به مدد قواعد و استدلال‌های فلسفی که انجام می‌دهد، به همان نتیجه‌ای می‌رسد که در روایات مشهور نبوی مضمون آن آمده و سورة توحید را ثلث قرآن تلقی نموده است (طبرسی، ۱۴۱۵: ۵۶۱/۱۰). این واقعیت یادآور نوعی تطابق عقل با دین یا تلازم عقل با شرع است. او می‌تواند این گونه موارد را دلیل موجه برای همسویی بین عقل و دین نشان دهد.

۵- از مصادیق نقد منفی در تفسیر سورة توحید اینکه چون روش فلسفی در تفسیر آیات الهی قابل هضم همگان نیست، از این رو با همه مزایایی که برای آن قابل تصور است، این ایراد بر آن وارد است که ادبیات عرضه‌شده در تفسیر این آیات، بهره‌برداری عمومی از آن را برای اشخاص فراوانی دشوار می‌سازد. برای نمونه به کار بردن اصطلاحات: انقسام عقلی، بالقوه، بالفعل، اشد و اضعف و اکمل، جنس و فصل، لازم ذات، لازم قریب، لازم بعید، مقوم، بساطت و ترکیب، وجوب وجود، ممکن‌الوجود، هویت محضه، وحدت و کثرت، تشکیک (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۱۲-۳۲۰) و... برای عموم مردم مفهوم و معنایی دیرپاب دارد.

منتقدان تفسیر فلسفی

علاوه بر آنچه به عنوان نقد منفی فوق یادآوری گردید، برخی از منظر دیگری نسبت به روش تفسیر فلسفی تردید نموده‌اند. نویسنده *التفسیر و المفسرون* از گرایش تفسیر فلسفی انتقاد می‌کند و آن را نوعی تأویل و تحمیل خطرناک می‌خواند (ذهبی، ۱۳۹۶: ۴۱۷/۲). او معتقد است که فلاسفه برای ایجاد توافق بین دین و فلسفه، دو راه در پیش گرفتند: یکی راه تأویل نصوص دینی و حقایق شرعی به گونه‌ای که با آراء و قواعد فلسفی تطابق پیدا کند. (البته این تأویل‌گرایی از قبل هم در میان معتزله رواج داشت.) دیگری راه شرح و تفسیر نصوص دینی و معارف دین با آراء و نظریات فلسفی و حاکم کردن فلسفه بر دین و نصوص شرعی که او این کار را برای دین خطرناک‌تر و شرّ و

ضرر آن را برای دین از راه اول بیشتر می‌داند (همان).

بررسی نقد ذهبی منوط به تصویری است که او از تفسیر فیلسوفان دارد. این تصویر باید از تعریفی که از این نوع گرایش تفسیری نموده‌اند، ظاهر گردد، ولی برای تفسیر فلسفی تعریف مورد اتفاقی وجود ندارد. از این رو ذهبی تفسیر فلسفی را «شرحِ نصوصِ دینی با آراء فلسفی یا تأویل کردن آن‌ها به گونه‌ای که با آرای فلسفی موافق شوند»، تعریف کرده است (همان: ۴۲۶/۲) و چون این کار را تطبیق و تحمیل آیات قرآن با آرای فلسفی و مصداق تفسیر به رأی دانسته، با این سبک تفسیری مخالفت کرده است.

بعضی دیگر در تعریف آن گفته‌اند: «تلاش صرفاً عقلی در تأویل آیات برای استخراج مقاصد اساسی آیات با هدف تطبیق نظریات فلسفی یونانی با قرآن کریم و مستندسازی آراء فلسفی با آیات قرآن» (ایازی، ۱۳۷۳: ۶۴) یا «ژرف‌اندیشی و دقت زیاد عقلی در استخراج معانی آیات و ادراک مقاصد اساسی قرآن مطابق با اصول و قواعد تفسیر» (همان).

ولی می‌توان با دقت در واقعیت تفسیرهای فلسفی در تعریف آن گفت: تفسیر فلسفی عبارت از به کارگیری اصطلاحات و قواعد و اصول عقلی فلسفی در تفسیر کلام الهی با استدلال برهانی با توجه به قواعد پذیرفته‌شده در تفسیر است. بر اساس این تعریف، تفسیر فلسفی به عنوان یک گرایش تفسیری مورد اتهام واقع نمی‌شود، بلکه مفسر با این گرایش در استنباط اغراض الهی امکان دارد در ارزیابی‌هایش دچار خطا گردد. این مقدار از احتمال خطا در هر روش غیر معصومانه دیگری وجود دارد.

از دیدگاه منتقدانی همچون ذهبی، تفسیر فلسفی به دو گونه محتمل است:

الف) تطبیق و تحمیل بر آیات قرآن به نفع آرای فلسفی، این گونه تفسیر مستند به هیچ نوع مدرک و منبعی نبوده و نوعی تحمیل اصطلاحات فلسفی بر قرآن است.

ب) تبیین و تفسیر آیات قرآن به کمک فلسفه و قواعد آن، مطابق با ضوابط صحیح تفسیر، بدون تحمیل و تطبیق آرای فلسفی بر قرآن.

او هر دو روش مورد احتمال را مضّر به حال قرآن و دیانت می‌داند و احتمال دوم را خطرناک‌تر از اول معرفی می‌کند و با شدت به افرادی که از این روش استفاده برده‌اند،

معارض است؛ چرا که نهایت این کار را خاضع کردن قرآن در مقابل فلسفه می‌یابد و چنین کاری درباره قرآن را تفسیر به رأی معرفی می‌کند (ذهبی، ۱۳۹۶: ۴۱۸/۲).

به نظر می‌رسد رأی ذهبی در مصادیق خاصی از تفسیر ابن‌سینا درست است؛ زیرا مواردی که مصداق تطبیق و تحمیل رأی باشد، در تفسیر آیات و سوره‌هایی غیر از سوره توحید به ندرت دیده شده است؛ ولی در تفسیر سوره توحید مصداق ندارد. اما دیدگاه او در موارد دیگر از سر دقت نظر و تحلیل منصفانه برنیامده است؛ چه اگر تفسیر فلسفی از قرآن به معنای ابتدای مطالب تفسیری بر بدیهیات نظری و استناد بر براهین عقلی صرف باشد، این مصداق تفسیر به رأی نیست؛ چنان که موضع ابن‌سینا در تفسیر آیه توحید همین گونه است. همچنین در صورتی که تمام سعی و همت ابن‌سینا آن باشد که فلسفه (که فهم کتاب تکوین است) و تفسیر (که فهم کتاب تشریع است) را بر هم منطبق کند، یعنی بین آن‌ها هماهنگی ایجاد کند و نشان دهد که بین عقل و دین تعارضی نیست، این نیز تفسیر به رأی نیست و تقبیح این تلاش توسط امثال ذهبی منصفانه به نظر نمی‌آید. علاوه بر این‌ها اگر از گرایش فلسفی در توضیح و تبیین مقاصد قرآنی به عنوان ابزار روشنگر و روش مؤثر در بیان، بهره‌برداری گردد، هیچ گونه خضوعی از روش فلسفی به قرآن تحمیل نخواهد شد.

همچنین اگر در اصل ابن‌سینا از اول اصول و قواعدی را (برای مثال در حوزه مسائل مربوط به خداشناسی) از تأمل در خود قرآن و جهان‌بینی اسلامی - و نه از فلاسفه قبل از خود - فهمیده باشد و بعد همین مطلب را با مبانی موجود در فلسفه، تبیین عقلی و برهانی کند، این کار نیز بدون شک مصداق تفسیر به رأی نیست؛ زیرا در صورتی که آراء فلسفی، مفسر را به سوی معنایی که با معنای ظاهری آیات در تعارض است، سوق ندهد، بلکه فقط سبب فهم عمیق‌تر و عالی‌تری از آیات شود و در نهایت معنایی که با ظاهر آیه و دیگر آیات موافق باشد و قرائن عقلی و لفظی بر خلاف آن نباشد، برداشت شود، هیچ مانعی ندارد و هرگز مصداق تفسیر به رأی نیست. بررسی تفسیر ابن‌سینا از آیه توحید نشان می‌دهد که تفسیر او از آیه توحید به همین شکل است و با ظاهر الفاظ قرآن موافق است و برای بسیاری از مطالب تفسیر او می‌توان مؤیدات قرآنی و روایی هم ذکر نمود.

استفاده از مفاهیم و اصطلاحات و قواعد فلسفی و منطقی در تبیین آیات هم اگر مصداق تفسیر به رأی باشد، پس باید حکم کرد که بسیاری از مفسران و متکلمان که از مفاهیم و اصطلاحات منطقی، فلسفی، علمی و... در تبیین آیات استفاده کرده‌اند و عدد آن‌ها کم هم نیست، گرفتار تفسیر به رأی شده‌اند. لکن صاحبان این دیدگاه شدیداً در اقلیت‌اند. بعضی از ایشان نظیر امام محمد غزالی و فخر رازی نیز از سر مخالفت افراطی با فلاسفه و نه از سر نقد منصفانه آثارشان، کار را به تکفیر ایشان رسانده‌اند.

در هر حال همه متون تفسیری ابن‌سینا یک‌دست نیستند. در بعضی از آن‌ها تأویلاتی وجود دارد که از مصداق تفسیر به رأی بوده و در آراء تفسیری دچار اشتباه شده است یا در برخی موارد تفسیری ارائه نموده که قواعد و ضوابط تفسیری در آن مغفول مانده است. اما نمی‌توان همه آراء تفسیری وی را مصداق تفسیر به رأی دانست. در عمل نیز تفسیرهایی که فلاسفه از آیات قرآن ارائه داده‌اند، دارای سبک و سیاق واحد نیست؛ بلکه از قوت و ضعف‌هایی برخوردار است که از موارد فوق‌الذکر به عنوان ویژگی‌های مشترک قابل طرح می‌توان یاد کرد.

نتیجه‌گیری

ابن‌سینا با گرایش فلسفی به تفسیر قرآن کریم پرداخته است. اولاً قواعدی که هویت تفسیر فلسفی را تحقق می‌بخشد، از متون تفسیری و فلسفی استنتاج گردیده و نحوه نقش‌دهی آن‌ها به تفسیر قرآن مورد توجه قرار گرفت. ثانیاً از بررسی آثار ابن‌سینا معلوم شده است که او در مقام تفسیر با گرایش فلسفی، با قرآن سه نوع مواجهه داشته است؛ مواجهه تفسیری به تعبیر مصطلح که با بعضی آیات و چند سوره منتخب قرآنی عمل نموده است و مواجهه استشهادی با قرآن و مواجهه اقتباسی با قرآن.

تعامل ابن‌سینا با سوره توحید از نوع مواجهه تفسیری است و به طور مفصل مبانی گرایش فلسفی تفسیر را در تشریح مقاصد این سوره به کار گرفته است. در تلاش تفسیری وی معلوم شده است که تعریف خداوند تعالی از ذات اقدس خود به جنس و فصل و حد و رسم که در موجودات مرکب قابل اجراست، محقق نمی‌شود؛ زیرا که خداوند از همه ترکیب‌ها مبرا است. به همین خاطر ابن‌سینا با آنکه خداوند را به روش

معمول شناخت‌پذیر نمی‌داند، ولی از طریق لوازم وجودش او را قابل تعریف و شناختنی می‌داند. لازم وجود ممکن است لازمهٔ بعید باشد و ممکن است لازمهٔ قریب باشد. تعریف با لوازم قریب بهتر از تعریف با لوازم بعید است. او اقرب لوازم به ذات حق تعالی را وجوب وجود یافته است و خدا را به ذات واجب‌الوجود تعریف نموده و مورد شناخت قرار می‌دهد. ضمن این مباحث، مختصاتی که از روش فلسفی ظاهر می‌شود نیز در مقاله آمده است و مواردی از ویژگی‌ها و نتایجی که از روش فلسفی تفسیر ظاهر می‌شود، در نهایت حاصل شده است. آن‌ها عبارت‌اند از:

۱- فلاسفه به تفسیر آیات مربوط به هستی، خداشناسی، انسان‌شناسی و معادشناسی توجه بیشتر کرده‌اند.

۲- به تأویل آیات متشابه قرآن اهمیت ویژه داده‌اند.

۳- از همه مهم‌تر، آیات قرآن را با استفاده از مفاهیم و اصطلاحات فلسفی و به مدد قواعد و برهان‌های فلسفی تبیین و تفسیر کرده‌اند (که ذهبی نتیجهٔ شرح و تفسیر نصوص و معارف دینی با آراء و نظریات فلسفی را حاکم کردن فلسفه بر دین و نصوص شرعی و آن را کاری خطرناک برای دین می‌داند).

۴- نمایان ساختن هماهنگی عقل و شرع (برهان و قرآن) برای فیلسوفان مسلمان اهمیت ویژه داشته است. بعضی از ایشان برای رسیدن به این مقصود گاهی راه تأویل آیات را در پیش گرفته‌اند تا ظواهر قرآن را با نظرات فلسفی خود هماهنگ و منطبق سازند و آیات را شاهد نظریات فلسفی خود قرار دهند (و با این کار نیز ذهبی مخالف بود).

دین‌ظاهری و باطنی دارد و فیلسوف الهی می‌خواهد با حفظ ظاهر قرآن به اسرار و بواطن آن پی ببرد. فلاسفه فهم باطن قرآن را متوقف بر ژرف‌اندیشی و حکمت می‌دانند. این کار نه منع شرعی دارد و نه منع عقلی، بلکه از جانب هر دوی این‌ها مورد تشویق واقع می‌شود.

کتاب‌شناسی

۱. نهج البلاغه، ترجمه و تنظیم سیدجعفر شهیدی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۸ ش.
۲. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات والتنبیها، شرح خواجه نصیرالدین طوسی و شرح الشرح قطب‌الدین رازی، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۳. همو، التعليقات، تحقیق و مقدمه عبدالرحمن بدوی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۴. همو، المنطق من کتاب الشفاء، البرهان، تحقیق ابوالعلاء عفیفی، قاهره، ۱۹۵۴ م.
۵. همو، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، مقدمه و تصحیح دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.
۶. همو، رسائل ابن‌سینا، تحقیق و تصحیح محمد خواجه‌ای، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق.
۷. همو، رسائل اخرى لابن‌سینا در حاشیه شرح الهدایة الاثریه، تهران، بی‌نا، ۱۳۱۳ ق.
۸. ایازی، سیدمحمدعلی، المفسرون حیاتهم و منهجهم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳ ش.
۹. ذهبی، محمدحسین، التفسیر و المفسرون، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۶ ق.
۱۰. رضایی اصفهانی، محمدعلی، منطق تفسیر قرآن، قم، جامعه المصطفی، ۱۳۸۷ ش.
۱۱. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، تفسیر الکشاف، بیروت، دار الکتاب العربی، ۱۳۶۶ ق.
۱۲. سید بن طاووس، الاقبال بالاعمال الحسنه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۱۳. شریف، میان‌محمد، تاریخ فلسفه در اسلام، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷ ش.
۱۴. طباطبائی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۱ ق.
۱۵. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان لعلوم القرآن، بیروت، مؤسسة الاعلمی، ۱۴۱۵ ق.
۱۶. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۵ ق.
۱۷. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، تهران، مطبعة حیدری، ۱۳۸۳ ق.
۱۸. مهدوی، یحیی، فهرست نسخه‌های مصنفات ابن‌سینا، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۳ ش.
۱۹. نصیرالدین طوسی، خواجه محمد بن محمد، تجرید الاعتقاد، تحقیق حسینی جلالی، تهران، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۷ ق.

نوشتاری بودن زبان قرآن

در مقایسه با شاخصه‌های دیسکورس‌های گفتاری و نوشتاری*

- محمد مهدی آجیلیان مافوق^۱
- عباس اسماعیلی زاده^۲
- سید کاظم طباطبائی پور^۳

چکیده

در این مقاله، ویژگی‌های زبان قرآن با شاخصه‌های دیسکورس‌های گفتاری و نوشتاری مقایسه و انگاره گفتاری بودن زبان قرآن بررسی و ارزیابی شده است. نگارندگان مقاله، بر خلاف دیدگاه معتقدان به گفتاری بودن زبان قرآن که با انطباق بسیاری از ویژگی‌های سبکی و اسلوبی متعلق به زبان گفتار، مانند تکرار، التفات، عدم تناسب، تنوع موضوعی و غیره بر زبان قرآن، زبان این کتاب آسمانی را گفتاری می‌دانند، معتقدند برای داوری درباره گفتاری یا نوشتاری بودن زبان قرآن، باید فرایند شکل‌گیری و تولید متن قرآن را بررسی کرد. نگارندگان در این مقاله، با بررسی شاخصه‌های دیسکورس‌های گفتاری و نوشتاری و مقایسه آن‌ها با

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۶/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱/۳۱.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد (majilian66@gmail.com).

۲. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (esmaelizadeh@um.ac.ir).

۳. استاد دانشگاه فردوسی مشهد (tabatabaei@um.ac.ir).

ویژگی‌های زبان قرآن، روشن ساخته‌اند که ویژگی‌های زبان قرآن با شاخصه‌های دیسکورس‌های گفتاری انطباقی ندارد و قرآن کریم در دیسکورسی نوشتاری شکل گرفته است، بنابراین زبان آن نیز نوشتاری است.

واژگان کلیدی: زبان قرآن، گفتاری بودن زبان قرآن، نوشتاری بودن زبان قرآن، دیسکورس‌های گفتاری و نوشتاری.

بیان مسئله

درباره گفتاری یا نوشتاری بودن زبان قرآن، دو نظریه وجود دارد: ۱. گفتاری بودن زبان قرآن؛ ۲. نوشتاری بودن زبان قرآن. نظریه سوم قابل تصور، جمع دو نظریه پیشین، یعنی هم گفتاری و هم نوشتاری بودن زبان قرآن است که البته نظریه اخیر، با توجه به قابل جمع نبودن یا مستلزم تناقض یا تعارض بودن شاخصه‌ها و ویژگی‌های زبان گفتار و نوشتار در مورد قرآن، به نظر منتفی می‌رسد. علاوه بر سه نظریه یادشده درباره گفتاری یا نوشتاری بودن زبان قرآن، دو حالت دیگر قابل تصور است: ۱. زبان گفتاری قرآن در فضای نوشتار، به اراده پدیدآورنده متن (خداوند) و توسط پیامبر ﷺ بازطراحی و به متن تبدیل شده است؛ یعنی از گفتار به نوشتار تغییر ماهیت داده است. روشن است که این فرض خارج از موضوع بحث است؛ زیرا نتیجه آن نوشتاری بودن مصحف کنونی در اختیار مسلمانان (قرآن) است؛ ۲. اینکه منظور از تبدیل زبان قرآن از گفتار به نوشتار، مکتوب شدن آن در مصحف باشد. پر واضح است که این فرض نیز خارج از موضوع بحث و منتفی است؛ زیرا در این حالت، زبان قرآن تغییری نکرده و تنها مکتوب شده است، پس زبان قرآن گفتاری است. بر این اساس، بازگشت هر یک از دو فرض یادشده، به گفتاری یا نوشتاری بودن زبان قرآن است.^۱

پیشینه موضوع گفتاری یا نوشتاری بودن زبان قرآن، به نیمه دوم سده بیستم میلادی برمی‌گردد؛ دوره‌ای که در آن با پیدایش نظریات جدید در عرصه‌های مختلف علوم انسانی و اسلامی، نظریه گفتاری بودن وحی (قرآن) مطرح شد و پس از آن در آثار

۱. گفتنی است که منظور از گفتاری یا نوشتاری بودن زبان قرآن، داشتن ویژگی‌های سبکی و اسلوبی متعلق به زبان گفتار یا نوشتار نیست، بلکه اصالت متن ملاک است. اینکه متن اصالتاً گفتار بوده یا نوشتار. بنابراین منظور از گفتاری یا نوشتاری بودن زبان قرآن، گفتاربودگی یا نوشتاربودگی قرآن است.

متعدد مورد بررسی قرار گرفت. صرف نظر از این پیشینه که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد، در چالش میان معتقدان به هر یک از دو نظریه، ادله‌ای مطرح شد که به صورت مختصر به آن‌ها اشاره می‌شود. بر اساس احصاء نویسندگان این مقاله در آثار مؤلفان ایرانی، مهم‌ترین ادله دیدگاه گفتاری بودن زبان قرآن عبارت‌اند از:

- نبودن سبک نوشتار در عصر نزول و امی بودن پیامبر ﷺ و عرب عصر نزول (نکونام، ۱۳۷۹: ش ۱۲/۳-۱۵).

- وجود قرائن حالی و مقامی مربوط به بافت موقعیتی در گفتار (همان: ش ۲۲/۳، ۲۴ و ۲۸؛ معرفت، ۱۳۹۰: ۸۹/۱ و ۹۳).

- وجود جملات معترضه و عدم وجود تناسب سیاقی کلام در گفتار (نکونام، ۱۳۷۹: ش ۲۳/۳ و ۲۸؛ معرفت، ۱۳۹۰: ۹۲/۱).

- وجود برخی کارکردهای زبانی در گفتار؛ مانند التفات، تغییر ناگهانی موضوع (معرفت، ۱۳۹۰: ۸۹/۱).

- قرائن موجود در موقعیت ایراد کلام و معهود مخاطبان (همان: ۹۲/۱؛ نکونام، ۱۳۷۹: ش ۲۴/۳ و ۲۹).

- تنوع موضوعی فراوان در گفتار بر خلاف وحدت موضوعی در نوشتار (معرفت، ۱۴۲۳: ۴۲۱؛ همچنین ر.ک: زمانی، ۱۳۸۵: ۳۲۹؛ نکونام، ۱۳۸۰: ۷۲-۷۳).

- استفاده از ویژگی‌های خطابه و گونه‌های مختلف بیان در گفتار (نکونام، ۱۳۷۹: ش ۳۵/۳؛ زمانی، ۱۳۸۵: ۳۲۸).

- تکرارهای مشابه و متفاوت (زمانی، ۱۳۸۵: ۳۳۰).

- کوتاهی سخن در گفتار (همان: ۳۲۸).

روشن است که عمده‌ترین بخش استدلال معتقدان به گفتاری بودن زبان قرآن، پرداختن به ویژگی‌های سبکی و اسلوبی متعلق به زبان گفتار و رهگیری و جستجوی این ویژگی‌ها نسبت به زبان قرآن است. بر این اساس، وجود ویژگی‌های سبکی و اسلوبی متعلق به زبان گفتار در قرآن، مساوی با اثبات گفتاری بودن زبان این کتاب آسمانی تلقی شده است. صرف نظر از نکته یادشده، به نظر می‌رسد وجود پاره‌ای از قرائن فهم آیات که در متن قرآن نیامده‌اند و از آن به قرائن حال و مقام تعبیر می‌شود،

مهم‌ترین دلیل دیدگاه گفتاری بودن زبان قرآن باشد؛ چنان که از این منظر، غفلت از قرائن حالی و مقامی در فهم آیات، علت دشوار شدن فهم کامل و صحیح آیات قرآن دانسته می‌شود (نکونام، ۱۳۷۹: ش ۲۱/۳).

در مقابل ادله یادشده، معتقدان به نوشتاری بودن زبان قرآن، این کتاب آسمانی را در رساندن دلالت و پیام خود مستقل می‌دانند و بدون ارائه دلیلی اثباتی بر مدعای خود، بیشتر با رد یا توجیه ویژگی‌های زبان گفتار نسبت به قرآن، ضمن نقد نظریه نخست، زبان قرآن را نوشتاری می‌دانند (ر.ک: ایازی، ۱۳۷۹: ش ۴/۱۹۱-۱۹۸). در مجموع براینند نقد گفتاری بودن زبان قرآن، اعتقاد به نوشتاری بودن زبان این کتاب آسمانی است.

صرف نظر از نقد و بررسی ادله اثباتی و سلبی^۱ هر یک از دو رویکرد،^۲ نوشتار حاضر در صدد است از منظری دیگر، موضوع گفتاری یا نوشتاری بودن زبان قرآن را مورد تحلیل قرار دهد و ضمن ارائه پاسخی حلی در داوری میان دو نظریه یادشده، روشن سازد که کدام یک از این دو نظریه درست است. از منظر این پژوهش، برخلاف دیدگاه معتقدان به گفتاری بودن زبان قرآن که با جستجو و رهگیری ویژگی‌های سبکی و اسلوبی متعلق به زبان گفتار نسبت به زبان قرآن (مانند تکرار، التفات، عدم تناسب، تنوع موضوعی، قرائن حالی و مقامی، قرائن معهود ذهن مخاطبان و...)، در صدد تحلیل زبان قرآن برمی‌آیند، برای داوری درباره گفتاری یا نوشتاری بودن زبان قرآن، باید فرایند شکل‌گیری و تولید متن و به تعبیر دیگر، دیسکورس متنی قرآن بررسی شود. از این منظر، روشن‌سازی این نکته ضروری است که قرآن کریم متعلق به کدام نوع از انواع دیسکورس است و در چه فرایندی شکل گرفته و تولید شده است؛ دیسکورس گفتاری و یا دیسکورس نوشتاری.

۱. گفتنی است که ادله گفتاری بودن زبان قرآن، منحصر در ادله یادشده در آثار مؤلفان ایرانی نیست و در آثار متفکران عرب‌زبان که طرح‌کنندگان نخستین این نظریه در جهان اسلام به شمار می‌آیند، دلایل دیگری نیز بیان شده است که در این نوشتار، از آنجا که تمرکز بر دلایل نویسندگان ایرانی بوده، همچنین قصد نقد دلایل گفتاری بودن زبان قرآن وجود نداشته است، از اشاره به آن دلایل خودداری شده است.
۲. گفتنی است که بررسی موردی مثال‌های یادشده در اثبات گفتاری بودن زبان قرآن، پژوهشی مستقل می‌طلبد و نگارندگان در این مقاله، قصد ورود به این حوزه را ندارند، اگرچه در پژوهشی مستقل به آن‌ها پرداخته‌اند.

برای پاسخ به مسئله یادشده در این مقاله، پس از بیان پیشینه موضوع، دیسکورس تعریف و انواع آن بیان می‌شود، سپس ضمن بیان شاخصه‌ها و ویژگی‌های دیسکورس‌های گفتاری و نوشتاری، ویژگی‌های زبان قرآن با هر یک از این شاخصه‌ها مقایسه می‌شود.

پیشینه

به طور خاص و در میان رویکردهای نظریه‌پردازان اسلامی، ظاهراً محمد ارکون نخستین کسی است که در کتاب «خوانش قرآن»^۱ که در سال ۱۹۸۲ م. به چاپ رسید، نظریه گفتاری بودن قرآن را طرح کرد (ر.ک: خلجی، نقد آقای محسن آرمین و پاسخ آقای مهدی خلجی). از منظر ارکون، «قرآن بیش از آنکه یک متن باشد، یک گفتار بوده و هنوز هم هست؛ اما گفتاری که توسط پیامبر بیان شده، با گفتار فرد مؤمنی که آن را در شکل آوایی و نوشتاری دقیقاً ثابتی تکرار می‌کند، دارای پایگاه زبان‌شناسی واحدی نمی‌باشد» (ارکون، ۱۳۶۹: ۱۰۰). گفتنی است که وی در کتاب *الفکر الاسلامی؛ نقد و اجتهاد*، به طرح دوباره این موضوع پرداخته است (ر.ک: همو، ۲۰۰۹: ۲۷-۱۰۷). به دنبال ارکون، دیگرانی از متفکران عربی و اسلامی نیز بر اهمیت این موضوع تأکید کرده‌اند؛ از جمله نصر حامد ابوزید که در واپسین کتابش که البته پس از مرگ او به چاپ رسید، در مقاله‌ای با عنوان «از متن به گفتار»، به طرح این نظریه می‌پردازد (ابوزید، ۲۰۱۰: ۲۱۲-۲۴۱).

در ایران، پیشینه این موضوع به مقاله‌ای با عنوان «زبان قرآن؛ گفتاری یا نوشتاری» اثر جعفر نکونام (۱۳۷۹: ش ۳) برمی‌گردد که اندکی پس از انتشار، در مقاله‌ای با عنوان «نقدی بر نظریه گفتاری بودن زبان قرآن» توسط سید محمدعلی ایازی (۱۳۷۹: ش ۴) مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد. این نقدها نیز توسط نویسنده مقاله اول، در مقاله‌ای با عنوان «پاسخ نقدی بر مقاله زبان قرآن گفتاری یا نوشتاری» (نکونام، ۱۳۷۹: ش ۵-۶) پاسخ داده می‌شود. علاوه بر این، موضوع یادشده در آثار دیگری مانند *شبهات و ردود*،

التفسير الاثرى الجامع اثر محمد هادی معرفت، درآمدی بر تاریخ‌گذاری قرآن اثر جعفر نکونام، مستشرقان و قرآن اثر محمد حسن زمانی، درآمدی بر معناشناسی قرآن اثر عبدالرحیم خلف مراد و... مطرح شده است که البته این آثار از مقالات سه گانه یادشده متأخرند.

شاید هم‌زمان یا کمی دیرتر از مقالات سه گانه یادشده، با انتشار مقاله «رهیافتی نو به قرآن: از متن به گفتار» که ترجمه مقاله‌ای از نصر حامد ابوزید است، موضوع گفتاری یا نوشتاری بودن زبان قرآن به موضوعی جذاب در میان قرآن‌پژوهان ایرانی تبدیل می‌شود. به دنبال انتشار این مقاله، در فضای مجازی بحثی نسبتاً داغ در این باره شکل می‌گیرد که حاصل آن، نوشتارها و مقالاتی با عناوین زیر است: «قرآن به مثابه گفتار؛ انقلاب در قرآن‌شناسی» اثر مهدی خلجی؛ «قرآن به مثابه گفتار یا نوشتار» اثر سیدعلی اصغر غروی؛ «تلقی معتدل از نظریه وحی گفتاری و سابقه آن» و «قرائت رادیکال و اعتدالی از نظریه وحی گفتاری» اثر محسن آرمین؛ «نقد نظریه گفتاری بودن قرآن» اثر حسن یوسفی اشکوری؛ «قرآن: گفتار یا نوشتار؟» اثر حسن پویا؛ «نظریه وحی گفتاری و مصحف؛ تطبیق یا تحمیل» اثر محسن آرمین؛ «نقدی بر نقد نظریه گفتاری قرآن» اثر مهدی خلجی؛ «ساختار قرآن، متن یا گفتار؟» اثر عبدالعلی بازرگان؛ «قرآن هم گفتار و هم نوشتار» اثر احمد عابدینی؛ «نقد قرائت رادیکال از نظریه وحی گفتاری» اثر محسن آرمین.^۱

صرف نظر از این پیشینه رسمی در سطح مقالات، ریشه‌هایی از اختلاف دیدگاه‌های مفسران و قرآن‌پژوهان را در این موضوع، می‌توان در مباحث کهنی همچون: اسباب نزول و تناسب آیات، نظریات تفسیری و... رهگیری و جستجو کرد که این پژوهش از بیان آن‌ها صرف نظر می‌کند.

۱. تعریف دیسکورس

واژه دیسکورس^۲ که در فارسی به معنای گفتار، گفت‌وگو، سخنرانی، مقاله و

۱. چنان که گفته شد، اکثر این مقالات در فضای مجازی و اینترنتی شکل گرفته و در مجلات رسمی چاپ نشده است.

2. Discourse.

موعظه برگردانده شده، از ریشه فعل یونانی Discourerre به معنای سرگردان، آواره، بیمودن، از مسیر خارج شدن و حرکت در جهت‌های گوناگون گرفته شده است (ر.ک: مک‌دائل، ۱۳۸۰: ۱۰-۱۳). در متون فارسی، این واژه گاهی به سخن (مقال) و گاهی به گفتمان ترجمه شده است.

از نظر اصطلاحی، اصطلاح دیسکورس از زمان اولین کاربردش تا کنون، دستخوش تغییرات بنیادین شده است (ر.ک: تاجیک، ۱۳۷۹: ۲۱-۲۴؛ شعیری، ۱۳۸۵: ۹-۱۶). این اصطلاح که در کاربردهای اولیه‌اش، در برابر نوشتار به کار رفته و ساختمان زبان گفتار مانند گفتگوها، مصاحبه‌ها، تفسیرها و سخنرانی‌ها را شامل می‌شده، به تدریج در سایر حوزه‌های علوم انسانی از جمله جامعه‌شناسی، علوم سیاسی، زبانی‌شناسی، هرمنوتیک و... به کار رفته و دامنه مفهومی متفاوتی یافته است؛ برای مثال میشل فوکو، جامعه‌شناس معروف فرانسوی، «دیسکورس» را این گونه تعریف می‌کند:

«دیسکورس مجموعه‌ای از ایده‌ها، مفاهیم و باورهای مرتبط با یکدیگر است که به عنوان جهان‌بینی مقبول در یک جامعه رسمیت می‌یابد و چارچوبی قدرتمند برای فهم و عمل اجتماعی را شکل می‌دهد» (دریغوس و رابینو، ۱۳۷۶: ۱۵).

با توجه به دامنه معنایی وسیع و گسترده اصطلاح «دیسکورس» در حوزه‌های مختلف علوم انسانی، تنها به دو تعریف این اصطلاح در زبان‌شناسی و هرمنوتیک که مرتبط با موضوع بحث این نوشتار است، اشاره می‌شود که البته از این میان، تعریف دوم، یعنی تعریف دیسکورس در هرمنوتیک، مبنای مطالعه در این پژوهش است.

۱-۱. دیسکورس در زبان‌شناسی

واژه دیسکورس در زبان‌شناسی جدید، به زبان مورد استفاده یا زبان کاربردی، در برابر زبان به مثابه یک سیستم انتزاعی و مجرد اطلاق می‌شود. در این اصطلاح، دیسکورس به واحد یا قطعه‌ای از گفتار یا نوشتار گفته می‌شود که با هم مرتبط بوده و معمولاً بیش از یک جمله است و در آن به عنوان زمینه معنایی بحث، هم بر عناصر غیرزبانی (مانند موقعیت گوینده، افق دلالت‌های معنایی و ارزشی گوینده، زمینه تاریخی شکل‌گیری زبان) و هم بر قواعد و قوانین زبانی و نظام دستوری جمله‌ها و

گزاره‌ها تأکید می‌شود (حسنی، ۱۳۸۹: ۶۰).

از این منظر، دیسکورس جریان یا بستری دارای زمینه‌ای اجتماعی است که در آن، کلمات، عبارات و معانی آن‌ها همگی وابسته به این نکته‌اند که در چه زمان و مکانی، چگونه، توسط چه کسی، له یا علیه چه چیزی یا چه کسی به کار رفته‌اند. به بیان دیگر، بستر زمانی، مکانی، موارد استفاده و سوژه‌های استفاده‌کننده هر مطلب، در کنار گزاره و قضیه تعیین‌کننده شکل، نوع و محتوای هر دیسکورس را تعیین می‌کنند (مک‌دانل، ۱۳۸۰: ۵۶).

۲-۱. دیسکورس در هرمنوتیک

واژه دیسکورس در هرمنوتیک پل ریکور، به واقعه یا امری مستحدث گفته می‌شود که دارای بُعد و حیثیت زمانی است. منظور از واقعه بودن دیسکورس نیز وقوع امری است که با سخن گفتن کسی پدید می‌آید (حسنی، ۱۳۸۹: ۶۴).

اگرچه دیسکورس حیثیتی زمانی و حیاتی زمانمند دارد، وقوع آن مستلزم ادامه حیاتش نیست، چنان که دیسکورس‌های گفتاری، واقعه‌ای گذراند و اندک زمانی پس از وقوع پایان می‌پذیرند. از دیگرسو، دیسکورس‌های نوشتاری پس از وقوع از بین نرفته، به مدد نگارش تثبیت می‌شوند و حیاتی ماندگار دارند. از همین جهت، ریکور میان زبان و دیسکورس تفاوت می‌گذارد؛ زیرا زبان و ساختارهای زبانی اساساً واقعه نیستند، بنابراین نه پدید می‌آیند و نه از بین می‌روند (واعظی، ۱۳۸۵: ۳۷۴).

برای دریافت دقیق مفهوم دیسکورس از منظر ریکور، توجه به ویژگی‌های چهارگانه دیسکورس ضروری است. گفتنی است که این ویژگی‌ها نسبت به مفهوم دیسکورس عمومیت دارند، در حالی که شاخصه‌های دیسکورس در هر دو نوع آن (گفتاری یا نوشتاری)، به طور خاص سمت و سوی هر یک از انواع یادشده را نشان می‌دهند.

۱. زمانمند بودن دیسکورس (همان: ۳۷۳): همان طور که گفته شد، دیسکورس واقعه‌ای است که دارای بُعد و حیثیت زمانی است، بنابراین همواره در زمان حاضر و به طور زمانمند یافت می‌شود؛ بر خلاف زبان که امری بالقوه و خارج از افق زمان خاص است.

۲. وجود گوینده یا فاعل برای دیسکورس (حسنی، ۱۳۸۹: ۶۶-۶۷): در دیسکورس همواره نشانگرهایی وجود دارند که به فاعل یا گوینده ارجاع می‌دهند؛ مانند ضمائر شخصی. به دیگر سخن، دیسکورس خود ارجاع است و از طریق عناصر درونی خود، به فاعل یا گوینده ارجاع می‌دهد. ویژگی واقعه بودن دیسکورس، موجب ایجاد پیوند بین آن و گوینده یا نویسنده می‌شود؛ نویسنده یا گوینده‌ای که در قالب سخن گفتن یا نوشتن، خود را در دیسکورس باز نمایانده است.

گفتنی است که دیسکورس نه تنها از طریق عناصر زبانی و غیر زبانی به گوینده یا نویسنده خود ارجاع می‌دهد که از همین طریق، بر واقعه دیسکورس رهنمون می‌سازد. این مطلب در توضیح دیسکورس‌های نوشتاری که حیاتی ثابت و ماندگار دارند، نمود آشکارتری دارد که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد.

۳. دال بر جهان بودن دیسکورس (واعظی، ۱۳۸۵: ۳۷۴؛ حسنی، ۱۳۸۹: ۶۶-۶۷): دیسکورس همواره درباره چیزی سخن می‌گوید و از امور خارج از خود حکایت می‌کند؛ بر خلاف زبان که تنها دال بر نشانه‌ها و بیانگر چگونگی روابط میان آن‌هاست. این ویژگی دیسکورس نشان‌دهنده آن است که دیسکورس همواره بر جهانی دلالت دارد که آن را توصیف کرده، بروز داده و بازنمایی می‌کند. با توجه به سه ویژگی اخیر، معنا و مفهوم ویژگی واقعه بودن دیسکورس عبارت از این است که دیسکورس، موجب پیدایش جهان در زبان می‌شود و قادر است به مدد واژگان، واقعیت را نشان دهد (احمدی، ۱۳۸۶: ۶۲۶).

۴. دیالوگی و دوطرفه بودن دیسکورس (حسنی، ۱۳۸۹: ۶۸): دیسکورس عهده‌دار تبادل پیام‌های زبانی است. به بیان دیگر، نه تنها دیسکورس دارای جهان بوده و دنیای قابل اشاره دارد، بلکه دارای مخاطب و طرف مقابل است که با او سخن گفته می‌شود و او دریافت‌کننده پیام است. بنابراین دیسکورس عبارت است از یک گفت‌و شنود دوطرفه و دیالوگی که پس از ایجاد می‌تواند تداوم یابد یا قطع شود. مخاطب و دیالوگی بودن دیسکورس، هویت اساسی آن را شکل می‌دهد؛ به گونه‌ای که حتی در حدیث نفس نیز انسان گفتگویی با خود ترتیب می‌دهد.

۲. انواع دیسکورس

دیسکورس دو قسم است: دیسکورس گفتاری؛ دیسکورس نوشتاری یا متنی. دیسکورس گفتاری، واقعه و امر مستحدثی است که هنگام سخن گفتن رخ می‌دهد. چنان که گذشت، دیسکورس گفتاری، واقعه‌ای گذراست و اندک زمانی پس از وقوع پایان می‌پذیرد. بنابراین گذرا بودن، مهم‌ترین ویژگی دیسکورس گفتاری است. در مقابل، دیسکورس نوشتاری، واقعه و امر مستحدثی است که با عمل نوشتن تثبیت شده است. بر خلاف دیسکورس گفتاری، این نوع دیسکورس پس از وقوع از بین نمی‌رود و به مدد نگارش تثبیت می‌شود و حیاتی ماندگار می‌یابد. بنابراین تثبیت شدن به واسطه نگارش و کتابت، از ویژگی‌های بنیادی و ذاتی دیسکورس نوشتاری است.

از دیدگاه ریکور، «متن» ثبت کردن هر گونه سخن در نوشتار است. به تعبیر دیگر «متن» دیسکورسی است که ثبت شده و در قید کتابت درآمده باشد (احمدی، ۱۳۸۶: ۶۱۶). این تعریف بیان‌کننده چند ویژگی اساسی است: ۱. متن وابسته به سخن یا دیسکورس است؛ یعنی ساختاری است کامل که به اجزاء تشکیل‌دهنده‌اش (جمله‌ها، واژگان) تقلیل‌پذیر نیست (همان)؛ ۲. متن به واسطه نگارش و کتابت که از ویژگی‌های ذاتی و بنیادین آن است، تثبیت می‌شود؛ ۳. همواره این دیسکورس است که در متن به کتابت درمی‌آید و ثبت می‌شود. به بیان دیگر، چیزی که با نگارش و کتابت تثبیت می‌شود، همواره دیسکورس است و هر متنی صورت تثبیت‌شده (منجمدگردیده) دیسکورس است (حسنی، ۱۳۸۹: ۷۴).

۳. شاخصه‌های دیسکورس گفتاری و نوشتاری و مقایسه آن با ویژگی‌های زبان قرآن

مناسب است پیش از بیان شاخصه‌های دیسکورس‌های گفتاری و نوشتاری و مقایسه میان آن‌ها با ویژگی‌های زبان قرآن، به اختصار تفاوت‌های خواندن (نوشتار) و شنیدن (گفتار) با یکدیگر مقایسه شود. در عمل خواندن، نوشتار جایگزین سخن و گوینده است. خواننده نیز هنگام قرائت یک متن، جایگزین طرف صحبت و مخاطب گوینده است.

بر خلاف گادامر که خواندن و فهم متن را نوعی گفتگو از سنخ پرسش و پاسخ می‌داند و دریافت معنای متن را حاصل گفت‌وشنود و امتزاج افق خواننده و مؤلف متن می‌پندارد (ر.ک: احمدی، ۱۳۸۶: ۵۷۱ و ۵۷۳ و ۵۷۹؛ واعظی، ۱۳۸۵: ۲۶۵-۲۶۷؛ پورحسن، ۱۳۸۴: ۲۷۳)، ریکور معتقد است که خواندن یک متن به سان یک دیالوگ از سنخ پرسش و پاسخ نیست و نمی‌توان گفت که مطالعه کتاب و قرائت متن، دیالوگی بین خواننده و مؤلف متن است که از طریق متن برقرار شده است؛ چرا که گفت‌وشنود، یک نوع تبادل پرسش و پاسخ است؛ اما بین نویسنده متن و خواننده آن، چنین ارتباطی وجود ندارد و نویسنده به خواننده پاسخ نمی‌دهد. کتاب نیز بین عمل نگارش و عمل خواندن جدایی افکنده و رابطه و ارتباط مستقیم میان صاحب سخن و مخاطب را از بین برده است. از سوی دیگر، خواننده در هنگام نگارش حضور ندارد و مؤلف نیز در هنگام مطالعه اثرش توسط خواننده، غایب است (احمدی، ۱۳۸۶: ۶۲۶). با این مقدمه شاید بتوان به طور بهتر و کامل‌تری شاخصه‌های دیسکورس‌های گفتاری و نوشتاری را مقایسه کرد.

۱-۳. شاخصه نخست

در دیسکورس‌های گفتاری، واقعۀ زبانی (فعل سخن گفتن) و به تبع آن معنا، هم‌زمان با واقعۀ دیسکورس شکل می‌گیرد. به تعبیر دیگر، معنا محصول واقعۀ زبانی در دیسکورس است، در حالی که در دیسکورس‌های نوشتاری، معنا مقدم بر دیسکورس است؛ زیرا آنچه در متن نوشته شده است، ناشی از عمل قصدی مؤلف برای انتقال معناست که این معنا در نوشتار صورت خارجی یافته است. بنابراین ابتدا معنا وجود داشته است و سپس در قالب متن، تثبیت و ماندگار شده است (واعظی، ۱۳۸۵: ۳۶۱). گفتنی است که منظور از هم‌زمانی شکل‌گیری معنا با واقعۀ زبانی در دیسکورس‌های گفتاری، تأثیر عناصر موجود در دیسکورس بر معنای قصدی گوینده است. روشن است که منظور از این شاخصه، نبودن معنای قصدی در دیسکورس گفتاری برای گوینده نیست، بلکه منظور تأثیر عناصر دیسکورس بر معنای قصدی، معنادهی و حتی معناسازی نسبت به معنای قصدی گوینده است.

۱-۳. بررسی مقدم بودن معنای مراد خداوند از آیات قرآن بر دیسکورس

بررسی این شاخصه نسبت به زبان قرآن، مستلزم پاسخ به این پرسش است که آیا معنای مراد خداوند در فرستادن قرآن، مقدم بر دیسکورس بوده است. به تعبیر دیگر، آیا آنچه در قرآن در قالب لفظ درآمده و سپس مکتوب شده است، ناشی از عمل قصدی خداوند برای انتقال معناست و عناصر موجود در دیسکورس، در قصد و مراد خداوند تأثیر نداشته‌اند، یا اینکه هم‌زمان با واقعه دیسکورس، واقعه زبانی و به تبع آن معنا به وجود آمده است و معنا متأثر از عناصر دیسکورس است. به تعبیر دیگر، آیا معنا آن‌چنان به دیسکورس وابسته است که اگر دیسکورس اتفاق نمی‌افتاد، معنا هم منتقل نمی‌شد؟

در یک تقسیم‌بندی کلی، آیات قرآن دو دسته‌اند: ۱. آیاتی که به دنبال حادثه یا سبب نزولی نازل شده‌اند؛ ۲. آیاتی که مستقلاً و بدون هیچ گونه سبب نزولی فروآمده‌اند (صبحی صالح، ۱۳۷۲: ۷۸ و ۱۳۲؛ غازی، ۱۴۱۱: ۱۴). دانشمندان علوم قرآنی معتقدند آیاتی که به دنبال حادثه یا سببی خاص نازل شده‌اند، در مقایسه با آیاتی که مستقلاً نازل شده‌اند، حجم اندکی از آیات قرآن را دربرمی‌گیرند (همان منابع).

درباره آیات متعلق به دسته دوم، یعنی آیاتی که مستقلاً نازل شده‌اند و به دیسکورس خاصی تعلق ندارند، روشن است که در این آیات، از آنجا که هم‌زمان با شکل‌گیری متن، اساساً دیسکورسی گفتاری وجود نداشته، نمی‌توان شکل‌گیری معنا را هم‌زمان با دیسکورس و حاصل تأثیر و تأثیر دیسکورس و معنای قصدی و مراد خداوند دانست.

آیات دسته نخست که به دنبال حادثه یا سبب نزولی نازل شده‌اند، خود چند گونه‌اند: در بسیاری از این آیات، سبب پیش از آیه رخ داده است و ویژگی هم‌زمانی دیسکورس و واقعه زبانی محقق نیست؛ برای مثال در آیاتی که پاسخ سؤالی از مشرکان، اهل کتاب یا مسلمانان‌اند، آیه لزوماً هم‌زمان و بدون فاصله پس از سؤال نازل نشده است. در این باره مشهور است که در پی سؤال گروهی از یهودیان یا مشرکان از پیامبر ﷺ درباره «ذی القرنین»، «اصحاب کهف» و «روح» وحی برای مدتی (۱۲، ۱۵ یا ۱۹ روز) قطع شد (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲: ۱۵/۱۲۸؛ طوسی، بی‌تا: ۶/۷). در بسیاری از موارد هم اول آیه نازل شده و سپس مردم آیه را بر رخدادهای اطراف خود تطبیق داده‌اند. بنابراین اطلاق حقیقی سبب نزول بر این موارد درست نیست و با تسامح به این تطبیق‌ها،

سبب نزول گفته شده است. از این رو گفته شده که بسیاری از سبب نزول‌ها، از سنخ تطبیق بر حکم آیه و بیان توضیحات تفسیری‌اند تا بیان حقیقی سبب نزول، چنان که وقتی صحابه یا تابعی می‌گوید: «نزلت هذه الآية في كذا»، منظور این است که آیه این حکم را شامل می‌شود و بر مصداق مورد اشاره منطبق است؛ نه اینکه این موضوع، سبب نزول آیه باشد (ر.ک: زرکشی، ۱۴۱۰: ۱/۱۲۶؛ سیوطی، ۱۴۲۱: ۱/۱۲۷).

اگرچه در اندکی از آیات، نظیر آیه ولایت، آیه تطهیر، آیه اکمال و...، در ظاهر، سبب هم‌زمان با واقعهٔ زبانی رخ داده و گمان شده است که بدون در نظر گرفتن دیسکورس، معنای آیه روشن نیست. این آیات اندک و قابل تبیین دوباره‌اند و تبیینی فراتر از این نوشتار می‌طلبند.^۱ گفتنی است که در این آیات، به نظر می‌رسد معنا خارج از دیسکورس شکل گرفته و از طریق دلالت‌های متنی قابل برداشت است و تنها مصداق است که درون دیسکورس، فرد یا گروه مورد نظر خود را یافته است.

بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت که در تبیین نخستین شاخصهٔ دیسکورس‌های گفتاری و نوشتاری، زبان قرآن با شاخصهٔ دیسکورس زبان نوشتاری سازگارتر است؛ زیرا معنا در بسیاری از آیات، خارج از دیسکورس شکل گرفته است و در اندک مواردی هم که دیسکورسی برای نزول آیه گفته شده، به سختی می‌توان گفت که معنا هم‌زمان با واقعهٔ دیسکورس شکل گرفته و حاصل تأثیر و تأثیر دیسکورس و معنای قصدی و مراد خداوند است و اگر دیسکورس اتفاق نمی‌افتاد، آیه نیز وجود خارجی نمی‌یافت.

گفتنی است که در این عنوان، تنها یکی از ویژگی‌های زبان قرآن با ویژگی هم‌زمانی شکل‌گیری معنا با دیسکورس در دیسکورس‌های گفتاری و غیر هم‌زمانی (تقدم معنایی) در دیسکورس‌های نوشتاری مقایسه شده است و از آنجا که در اکثر آیات، معنا مقدم بر دیسکورس شکل گرفته و در مواردی هم که ادعای هم‌زمانی شکل‌گیری معنا و دیسکورس وجود دارد، به شرحی که گذشت، می‌توان اشکال کرد این ویژگی زبان قرآن با ویژگی زبان در دیسکورس‌های نوشتاری سازگارتر است.

در پایان بیان این نکته بایسته است که معتقدان به گفتاری بودن زبان قرآن، سبک

۱. نگارندگان این نوشتار بر آن‌اند که در نوشتارهایی مستقل به آیات یادشده پردازند.

قرآن را گفتاری می‌دانند و در نتیجه بی‌توجهی به دیسکورس (فرهنگ به معنای اعم آن) را حتی در آیاتی که به طور مستقل نازل شده‌اند و به سبب یا حادثه فرهنگی خاصی تعلق ندارند، موجب فهم ناقص یا ناصحیح این آیات قلمداد می‌کنند. روشن است که این بیان و استدلال، ناقض تقدم شکل‌گیری معنا بر دیسکورس نیست، اگرچه از این منظر، از آنجا که متن قرآنی، متنی فرهنگی قلمداد می‌شود، فهم و خوانش آن با صرف‌نظر از عناصر فرهنگی ناممکن است. این نکته نیز موضوعی مبنایی است و پاسخ به آن که البته از لوازم اعتقاد به گفتاری دانستن زبان قرآن است، پژوهشی مستقل می‌طلبد.

۳-۲. شاخصه دوم

در دیسکورس‌های گفتاری، واقعه دیسکورس گذراست و اندک زمانی پس از وقوع از بین می‌رود، در حالی که در دیسکورس‌های نوشتاری، دیسکورس به مدد نگارش در متن، تثبیت شده و حیاتی ماندگار دارد (حسنی، ۱۳۸۹: ۸۸). یادکردنی است که تثبیت دیسکورس گفتاری در قالب متن اساساً ممکن نیست و عناصر موجود و دخیل در شکل‌دهی معنا در دیسکورس، آن‌چنان متعدد و متکثرند که تثبیتشان بعد از واقعه زبانی غیر ممکن می‌نماید. این تصور که می‌توان واقعه زبانی شکل گرفته در دیسکورس گفتاری را مکتوب و تثبیت کرد، تصور دقیقی نیست؛ زیرا آنچه در فرایند مکتوب‌سازی گفتار تثبیت می‌شود، تثبیت دیسکورس نیست، بلکه در چنین فرایندی، یا فقط الفاظ منهای دیسکورس ثبت می‌شوند و یا برداشت ذهنی مخاطبان بر قلم می‌نشینند که حالت اخیر به معنای قصدی گوینده نزدیک‌تر است.

۳-۲-۱. بررسی تثبیت (انجماد) دیسکورس در متن قرآن

درباره شاخصه دوم سؤال این است که زبان قرآن با کدام نوع دیسکورس سازگاری بیشتری دارد؟ صرف‌نظر از نوع تبیین درباره موضوع پیشین که در این مورد هم سودمند است و حداقل آیاتی را که مستقلاً و بدون سبب نازل شده‌اند، بدون قید و شرط دربرمی‌گیرند و می‌توان در این موارد، دیسکورس متن را نوشتاری دانست، در بسیاری از پرسش و پاسخ‌های قرآنی که در ظاهر حاصل دیالکتیک مستقیم پیامبر ﷺ با صحابه است، این شاخصه را می‌توان پی‌گیری کرد.

در اکثر پرسش و پاسخ‌های قرآنی که غالباً به دنبال سؤالی از سوی مشرکان یا مسلمانان رخ داده است، دیسکورس گفتاری اندکی پس از وقوع از بین رفته است. اما موضوع سؤال و پاسخ آن در دیسکورس نوشتاری و متن قرآن، به گونه‌ای خاص تثبیت شده است؛ به طوری که بدون دسترسی به دیسکورس گفتاری از بین رفته، دستیابی به معنا با استفاده از دیسکورس متن ممکن است.^۱ در این گونه مثال‌ها، به روشنی می‌توان مشاهده کرد که دیسکورس گفتاری با تغییر ساختار و ماهیت، به دیسکورس نوشتاری تبدیل شده است.

در ذیل در ضمن بررسی و تطبیق آیه **﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَأَتُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا أَمْرَهُ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾** (انفال / ۱) با ویژگی مطرح در این شاخصه، چگونگی انجماد و تثبیت دیسکورس گفتاری در دیسکورس نوشتاری تبیین می‌شود.

موضوع مطرح در دیسکورس گفتاری میان پیامبر ﷺ و حاضران در جنگ، غنایم حاصل از جنگ بدر است که مسلمانان یا گروه خاصی از آنان، درباره چگونگی تقسیم آن با یکدیگر اختلاف نظر داشتند (قمی، ۱۳۶۷: ۲۵۴/۱؛ واحدی، ۱۴۱۱: ۲۳۵). از این رو نزد پیامبر ﷺ آمده و درباره آن از ایشان می‌پرسند. بنابراین مورد سؤال از پیامبر ﷺ در دیسکورس گفتاری، خصوص غنایم جنگی حاصل از جنگ بدر است؛ زیرا بعید می‌نماید که مسلمانان در آن فضای پرالتهاب ناشی از جنگ و اختلاف بر سر تقسیم غنایم، به موضوع تقسیم غنایم جنگی به طور عام (در همه جنگ‌ها) و به طور عام‌تر به موضوع «انفال» اندیشیده باشند (دو موضوعی که در دیسکورس متنی قرآن به آن پرداخته شده است).

دقت در آیه نخست سوره انفال نشان می‌دهد که فضای موجود در دیسکورس گفتاری، با تغییر ساختار، ماهیت و موضوع، در دیسکورس متنی تثبیت شده است. در

۱. یادآوری این نکته ضروری است که دستیابی به معنا با استفاده از دیسکورس متنی آیات، به معنای حذف همه پیش‌فهم‌ها و پیش‌دانسته‌ها و مطالعه متن در خلأ نیست. چنان که پیشتر گفته شد، این گونه پیش‌فهم‌ها و پیش‌دانسته‌ها به عنوان ابزار فهم مطرح‌اند، در حالی که فرض گفتاری بودن زبان قرآن، دسترسی به دیسکورس گفتاری از جهت منبع بودن آن است، به طوری که عدم دسترسی به آن به سوء فهم یا اساساً عدم فهم منجر می‌شود.

این باره به چند نکته اشاره می‌شود:

۱. در حالی که دیسکورس گفتاری میان پیامبر و صحابه، در یک دیالکتیک (گفتگو) مستقیم برقرار است و فرایند پرسش و پاسخ مطرح است، در آیه، این دیالکتیک مستقیم، با فعل «یسألونک» تبدیل به گزارش سؤال شده است.

۲. در دیسکورس گفتاری، موضوع مورد گفتگو غنایم حاصل از جنگ بدر است. چنان که گفته شد، بعید می‌نماید که مسلمانان درباره انفال از پیامبر ﷺ سؤال کرده باشند. بنابراین موضوع «انفال» به طور خاص، جز همان غنیمت جنگی حاصل از جنگ بدر، نمی‌تواند معهود ذهنی آنان باشد.

در مقابل در دیسکورس نوشتاری، با به کار رفتن اصطلاح «انفال»، که البته معهود ذهن مخاطبان دیسکورس گفتاری نیست، به موضوع «انفال» به طور عام پرداخته شده (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸۷/۹) که هم شامل غنایم جنگی جنگ بدر، هم شامل غنایم جنگی سایر جنگ‌های پیش رو و هم شامل سایر موارد داخل در موضوع «انفال» است. بنابراین اگرچه آیه، مورد سؤال و معهود ذهنی مخاطبان دیسکورس گفتاری را پاسخ داده، هیچ اختصاصی به آنان و خصوص غنایم جنگی جنگ بدر ندارد.

البته در این خصوص ممکن است گفته شود که معتقدان به گفتاری بودن زبان قرآن، آیه را عام نمی‌دانند و از معنا در دیسکورس گفتاری تجاوز نمی‌کنند. این بیان دارای دو اشکال اساسی است: الف) تفاوتی معنایی - لغوی انفال با غنایم، با توجه به کاربرد هر دو واژه در آیات قرآن و دقت کلام الهی در انتخاب واژگان؛ ب) اختصاص آیه به دیسکورس و لوازم آن؛ از جمله: غنایم مورد سؤال، مخاطبان، جنگ بدر و.... گفتنی است که اعتقاد به نوشتاری بودن زبان قرآن در آیه مورد بحث، مانع فهم تاریخی آیه نیست و یا اینکه فهم تاریخی آیه را ناصحیح قلمداد نمی‌کند، بلکه در صدد تأکید بر این نکته است که آیه از ابتدا منحصر در فهم مخاطبان تاریخی نمی‌باشد.

۳. در دیسکورس نوشتاری، در مقام پاسخ از واژه «قل» استفاده شده است. قرآن کریم، با استفاده از این واژه داخل در دیسکورس گفتاری پیامبر ﷺ با صحابه نشده، بلکه پاسخ سؤال مورد اشاره را برای صحابه و هر مخاطب دیگری که پس از آنان بیاید، مطرح می‌کند. بنابراین مخاطب پاسخ و واژه «قل» تنها صحابه، به عنوان نخستین

مخاطبان نیستند، بلکه برای هر مخاطبی و در هر زمان و مکانی، هر بار چنین سؤالی پیش آید، این پاسخ کارآمد است.

۴. اگرچه بخش پایانی آیه «فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» به فضای اختلاف میان صحابه در دیسکورس گفتاری اشاره دارد و در صدد اصلاح آن است، روشن است که اختصاصی به آنان ندارد. در این بخش پیام‌های عامی مانند: «تقوای الهی»، «اصلاح میان یکدیگر» و «اطاعت خدا و رسول در پرتو ایمان» وجود دارد که هر کدام در راستای مفهوم عام مطرح در آیه (انفال)، قابل خوانش و فهم‌اند. شاید بتوان گفت که آیه با این عبارات، از التهاب، تنش و حتی مخالفتی که در آینده ممکن است در برابر اختصاص انفال به خدا و رسول او به وجود آید، پیشگیری کرده و از پیش پاسخ را ارائه و مخالفت‌کنندگان را در صورت ایمان، به تقوا، اصلاح میان یکدیگر و اطاعت خدا و رسول دعوت کرده است.

تأکید دوباره صاحب قلم در این نوشتار این است که تمام این عبارات نه تنها مخاطبان نخستین آیه را در دیسکورس گفتاری دربرمی‌گیرد که هر گونه مخاطب دیسکورس نوشتاری را در هر زمان و مکانی شامل می‌شود. بنابراین هم سؤال و هم جواب، در هر زمان و مکانی و توسط هر مخاطب و پرسشگری مطرح شد، پاسخ آیه ثابت است.^۱

روشن است که در آیه یادشده، آنچه در متن تثبیت شده، معنا و عناصر دیسکورس گفتاری نیست، بلکه خداوند معنایی بسیار فراتر از معنای موجود در دیسکورس را در متن تثبیت کرده است.

۳-۳. شاخصه سوم

در دیسکورس‌های گفتاری، نوعی بی‌واسطگی و ارتباط مستقیم وجود دارد،

۱. بررسی سایر آیات ابتدایی سورة انفال که در موضوع جنگ بدر و حوادث و اتفاقات قبل و بعد از آن است، اگر با همین رویکرد دنبال شود، به روشنی نشان خواهد داد که زبان قرآن تابع دیسکورس شفاهی نیست، بلکه قرآن حکایتگر واقعه در دیسکورس نوشتاری است؛ از این روست که به فضای دیسکورس و آنچه نیازمند به دانستن بوده، در دیسکورس نوشتاری اشاره کرده و هر آنچه مورد نیاز و مؤثر در فهم نبوده، واگذاشته است.

به گونه‌ای که قصد و نیت صاحب سخن با معنای آنچه گفته می‌شود، انطباق دارد. بنابراین می‌توان گفت که معنا بدون واسطه، منطبق بر مراد و قصد گوینده است. حتی اگر در مواردی معنا بر مراد منطبق نباشد یا ابهامی وجود داشته باشد، دیسکورس برطرف‌کننده ابهام و مسئول انطباق معنا بر مراد است. در مقابل، در دیسکورس‌های نوشتاری، معنای متن لزوماً با قصد مؤلف تطابق ندارد و ممکن است معنای متن، فراتر از چیزی باشد که مقصود مؤلف بوده است (واعظی، ۱۳۸۵: ۳۶۱).

در دیسکورس‌های نوشتاری، معنا منطبق بر دلالت متن است. بنابراین اگر دلالت متن منطبق بر قصد و نیت مؤلف باشد، معنا با واسطه متن منطبق بر مراد مؤلف است و اگر دلالت متن فراتر از قصد و نیت مؤلف باشد، گفته می‌شود که معنا منطبق بر مراد مؤلف نیست و فراتر از آن است. این گونه است که در دیسکورس نوشتاری، سخن از مرگ مؤلف و حیات مستقل متن پیش می‌آید. ریکور از این ویژگی با عنوان استقلال و فاصله‌مندی متن از قصد و نیت مؤلف یاد می‌کند. او معتقد است که در جریان تکوین متن و گذار از دیسکورس گفتاری به دیسکورس نوشتاری، نوشتن موجب استقلال متن و فاصله گرفتن آن از قصد و نیت مؤلف می‌شود و آنچه نگاشته و در قالب متن درآمده، دیگر لزوماً با نیت مؤلف مطابقت ندارد، بدین‌رو معنای متنی با معنای روان‌شناختی متفاوت است (احمدی، ۱۳۸۶: ۶۲۲-۶۲۳؛ حسنی، ۱۳۸۹: ۸۲ و ۸۶).

نکته مورد نظر و مهم در نقد ریکور این است که نوشتن و کتابت در دیسکورس نوشتاری، موجب استقلال متن از مؤلف و قصد و نیت او نیست، بلکه موجب استقلال متن در دلالت بر قصد و نیت مؤلف است. بنابراین در دیسکورس نوشتاری، مؤلف نمی‌میرد و به تعبیر ریکور مرگ مؤلف رخ نمی‌دهد، بلکه مؤلف همراه با قصد و نیتش در دلالت متن حلول می‌کند. بر این اساس مادامی که متن درست مورد خوانش و فهم قرار گیرد، قصد و نیت مؤلف منطبق بر دلالت استقلالی متن است.

۱-۳-۳. بررسی دلالت‌های نامحدود و بی‌پایان متنی قرآن

این نکته که متن دلالتی فراتر از قصد و نیت مؤلف دارد و حیاتی مستقل از مؤلف را تجربه می‌کند، درباره متون بشری درست است؛ زیرا ذهن مؤلف بشری محدود است

و نمی‌تواند در لحظه نگارش، همه دلالت‌های ممکن متن را مدنظر داشته باشد. بنابراین فرض اینکه همه دلالت‌های متنی در قصد و نیت مؤلف داخل باشد، ناصحیح است. در این باره به یقین می‌توان گفت که بسیاری از دلالت‌های شعری دیوان حافظ، از ابتدا در قصد و نیت مؤلف آن نبوده است. گفتنی است که منظور از دلالت‌های متنی، دلالت‌هایی است که حداقل معیارهای روشمندی را داشته باشند؛ نه هر دلالت و سوءبرداشتی که از متن صورت پذیرد.

در مقابل درباره خداوند و نسبت به متن الهی که متنی غیر بشری و فرستنده (مؤلف) آن در سطحی مافوق بشری است، فرض پیش گفته نه تنها محال نیست که ممکن است. در این درباره می‌توان گفت که نسبت به متن الهی، هر دلالت صحیحی که حداقل‌های معیار روشمندی را داشته باشد، ممکن است از ابتدا داخل در قصد و مراد خداوند بوده باشد، اگرچه در عصر نزول آن دلالت فهمیده نمی‌شده است؛ از این رو قابلیت بررسی و پژوهش را دارد. بنابراین اگر معیارهای روشمندی فهم بر مراد خداوند احراز شود، این ادعا که فهم جدید و بدون پیشینه برآمده از دلالت متن، از ابتدا داخل در مراد خداوند بوده است، محال نیست؛ زیرا این قدرت برای خداوند وجود دارد که از ابتدا همه دلالت‌های متنی را قصد کرده باشد. گفتنی است که منظور از دلالت صحیح در تبیین یادشده، هر دلالتی است که قواعد عام و خاص فهم متن در آن لحاظ شده باشد. چنین دلالتی این ارزش را دارد که خود را صحیح قلمداد کند و از سوی متخصصان فن، مورد مذاقه و مباحثه واقع شود تا صحت و سقم آن آشکار گردد.

بر این اساس، با توجه به دلالت‌های نامحدود و بی‌پایان متنی قرآن و محدود بودن مستقیم دلالت بر مراد در دیسکورس‌های گفتاری، این ویژگی زبان قرآن با شاخصه دیسکورس‌های نوشتاری منطبق است؛ با این تفاوت که فرض داخل در مراد خداوند بودن دلالت‌های نامحدود و بی‌پایان متنی قرآن محال نیست، در حالی که این فرض نسبت به متن بشری محال است.^۱

۱. روشن است که این نکته، ناشی از تفاوت مبنایی دیدگاه نگارندگان این مقاله با دیدگاه هرمنوتیست‌های متن‌محور است.

۴-۳. شاخصه چهارم

در دیسکورس‌های گفتاری، گوینده و مخاطب، هر دو حضور دارند و به اقتضای شرایط دیسکورس، هر زمان که ابهامی رخ دهد، از طریق پرسش و پاسخ و دیالکتیک میان صاحب سخن و مخاطب، آن ابهام قابل رفع است. بنابراین در این نوع دیسکورس، مکالمه و گفت‌وشنود اصل است و از این طریق پیام منتقل می‌شود (هوی، ۱۳۷۸: ۲۰۲). ولی در دیسکورس‌های نوشتاری، مؤلف غایب است و خواندن و قرائت، جایگزین مکالمه و گفت‌وشنود است. در این نوع دیسکورس، خواننده در لحظه نگارش غایب است و نویسنده در لحظه خواندن (احمدی، ۱۳۸۶: ۶۲۶).

۴-۳-۱. بررسی عدم امکان دیالکتیک مستقیم با خداوند

در بررسی این شاخصه نسبت به قرآن روشن است که دیسکورس متنی قرآن کریم، نمی‌تواند تابع شرایط دیسکورس گفتاری باشد؛ زیرا در این دیسکورس نه خداوند به عنوان فرستنده و مؤلف متن حضور دارد و نه انتقال پیام از طریق دیالکتیک مستقیم میان مؤلف و مخاطب صورت می‌گیرد. در صورت وجود ابهام در کلام خداوند، از آن رو که مؤلف در دیسکورس حضور ندارد که قصد و مراد خود را توضیح دهد، این دیسکورس متنی است که به کمک دلالت زبانی، پاسخ‌گوی ابهام است. به تعبیر دیگر، در این موارد، دیسکورس متنی و دلالت زبانی متن باید واکاوی شود تا قصد و مراد خداوند روشن شود. بر خلاف دیسکورس گفتاری که در آن گفت‌وشنود و دیالکتیک میان مؤلف و مخاطب اصل است، در دیسکورس قرآنی، خواندن و قرائت جایگزین مکالمه و گفت‌وشنود است، چنان که قرآن کریم نیز در این باره از اصطلاح قرائت و خواندن استفاده کرده است: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتُجَلِّيهٖ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيِّنَاتَهُ﴾ (قیامت / ۱۶-۱۹). با توجه به این آیات، قرآن بر پیامبر ﷺ خوانده می‌شود؛ نه اینکه در یک دیسکورس شفاهی میان فرستنده و گیرنده، به پیامبر ﷺ منتقل شود.^۱

۱. گفتنی است اگرچه بنا بر قول مشهور، این آیات درباره نامۀ اعمال در قیامت است و نه قرآن، توجه به واژه «قُرْآنَهُ»، از این جهت است که معتقدان به گفتاری بودن زبان قرآن، این واژه را دلیلی بر تأیید دیدگاه خود قلمداد می‌کنند، در حالی که واژه مورد اشاره، بر خواندن و قرائت کردن، دلالت بیشتری می‌تواند داشته باشد تا شنیدن و گوش دادن.

۳-۵. شاخصه پنجم

در دیسکورس‌های گفتاری، واقعۀ زبانی خطاب به مخاطب درون دیسکورس است. بنابراین دیسکورس‌های گفتاری، مخاطبان محدود و معین دارند (واعظی، ۱۳۸۵: ۳۶۱؛ حسنی، ۱۳۸۹: ۸۹). ارتباط سایر افراد خارج از دیسکورس، از طریق انتقال معنای دیسکورس است که ممکن است این انتقال معنا به صورت شفاهی در دیسکورس گفتاری دیگری رخ دهد یا اینکه انتقال معنا از طریق انجماد دیسکورس در متن و از طریق دیسکورس نوشتاری منتقل شود. در طرف مقابل، در دیسکورس‌های نوشتاری، مخاطب خاص وجود ندارد؛ یعنی دیسکورس نوشتاری مخاطبان نامحدود دارد (همان منابع). هر کسی می‌تواند خوانندهٔ متن باشد و با خواندن آن، وارد دیالکتیک با متن شود. گفتنی است که این نوع گفت‌وشنود با دیالکتیک گادامری که کمی قبل‌تر به آن اشاره شد، تفاوت دارد. در این نوع دیالکتیک بین خواننده و متن، خواننده می‌پرسد و

۱. کاربرد واژه «مؤلف» برای خداوند، به گونه‌ای اعتباری است؛ وگرنه نسبت دادن این اصطلاح به خداوند صحیح نمی‌باشد.

متن با دلالت‌هایش پاسخ می‌دهد و معنا را منتقل می‌کند. روشن است که در این پرسش و پاسخ، این مؤلف نیست که پاسخ می‌دهد، بلکه این متن است که با دلالتش پاسخ‌گوست. بنابراین دیالکتیک میان مخاطب و متن، از طریق پرسش‌های مخاطب و دلالت‌های متن شکل می‌گیرد.

۳-۵-۱. بررسی مخاطب نامحدود داشتن قرآن

آیات متعدد در قرآن به این مطلب اشاره دارد که قرآن برای هدایت همه مردم نازل شده است: «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ» (بقره / ۱۸۵)؛ «هَذَا بَصَائِرُ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ» (جاثیه / ۲۰). در روایات نیز آمده است که اگر قرآن به مخاطبان عصر نزول اختصاص داشت، باید با از میان رفتن سبب، آیه نیز کارکردش را از دست می‌داد و از بین می‌رفت. در این باره می‌توان به روایتی از امام باقر (ع) استناد کرد:

«... ولو أنَّ الآية إذا نزلت في قوم ثم مات أولئك القوم ماتت الآية، لما بقي من القرآن شيء ولكنَّ القرآن يجري أوله على آخره، ما دامت السماوات والأرض» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۰/۱).

همچنین در روایت دیگری از امام رضا (ع) از پدر بزرگوارشان، موسی بن جعفر (ع) آمده است:

«... لأنَّ الله لم يُنزلْه لزمان دون زمان ولا لناس دون ناس فهو في كل زمان جديد وعند كل قوم غرض إلى يوم القيامة» (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۸۷/۲؛ نیز ر.ک: همان: ۱۳۰/۲).

با توجه به این دو نکته می‌توان نتیجه گرفت که مخاطبان قرآن، گروه خاصی نیستند که در عصر نزول حضور داشته‌اند، بلکه قرآن مخاطبان نامحدود دارد و هر کسی می‌تواند با خواندن متن قرآن، مخاطب آن قرار گیرد و وارد گفتگو و دیالکتیک با آن شود. البته منظور از دیالکتیک، نه دیالکتیک گادامری، بلکه دیالکتیک خواننده با متن است که ریکور آن را صحیح می‌داند.

البته ممکن است گفته شود که مخاطبان آیات یادشده، افراد مشخصی هستند و عمومیت خطاب در این آیات از اطلاق واژه‌های «هدی»، «لِّلنَّاسِ»، «بَيِّنَاتٍ»، «لِقَوْمٍ

۳-۶. شاخصه ششم

در مقابل در دیسکورس‌های نوشتاری، دیسکورس درون متن موجود است و خارج از آن نیست. بنابراین مادامی که متن موجود است، دیسکورس نیز درون آن ظهور دارد. در دیسکورس‌های نوشتاری، متن علاوه بر اینکه از مقاصد مؤلف آزاد است، از محدودیت‌های ناشی از دلالت‌های اشاری (دلالت‌های درون دیسکورس) نیز رهاست، از این رو اعمال محدودیت برای دلالت‌های معنایی متن ممنوع است (همان). متن دال بر یک جهان است، بنابراین فهم متن مستلزم دست یافتن به جهان خاص و منحصر به فرد آن است. جهان متن که بازتعبیری از دیسکورس متن است، مجموعه دلالت‌های متن است. به تعبیر دیگر، جهان متن منظری کلی از دلالت‌هاست که توسط متن گشوده می‌شود (احمدی، ۱۳۸۶: ۶۲۳).

در دیسکورس‌های نوشتاری، سه ویژگی اصلی وجود دارد (ر.ک: حسنی، ۱۳۸۹: ۸۶-۸۸):
 ۱. فاصله‌مندی از مؤلف؛ ۲. فاصله‌مندی از مخاطب؛ ۳. فاصله‌مندی از شرایط محیطی و پیرامونی موجود در دیسکورس شفاهی. این سه ویژگی، شکل‌دهنده دیسکورس درون‌متنی‌اند.

در مورد فاصله‌مندی متن از شرایط محیطی و پیرامونی موجود در دیسکورس گفتاری، تأکید بر این نکته ضروری است که دیسکورس نوشتاری، دیسکورسی درون‌متنی است و شرایط محیطی و پیرامونی که درون متن وجود دارد، فضای فهم و خوانش را برای خوانشگر فراهم می‌کند. بنابراین فرامتن در دیسکورس نوشتاری، درون (لابه‌لای) دلالت زبانی نهفته است.

۳-۶-۱. بررسی ضرورت وجود دیسکورس درون‌متنی در قرآن

درباره قرآن کریم با توجه به جهان‌شمول بودن پیام آن، فرض اعتقاد به گفتاری بودن دیسکورس قرآن، مستلزم اعتقاد به از بین رفتن بخش مهمی از معنا و تحریف معنوی جدی است. روشن است که این اعتقاد، با فرض باطل دیگری ملازم است و آن اینکه خداوند کاری خلاف حکمت انجام داده باشد؛ بدین معنا که خداوند آخرین پیام آسمانی و مافوق بشری خود را به گونه‌ای نازل کرده که از همان ابتدا بخشی از این پیام از بین رفته است. این مطلب مستلزم این است که هدایت به صورت ناقص در اختیار بشریت به جز مخاطبان اولیه قرار گرفته باشد.

از سوی دیگر روشن است که بسیاری از عناصر موجود در دیسکورس قرآن (با فرض گفتاری بودن)، همچون سبب نزول، فضای نزول، تاریخ نزول، مخاطبان نزول و... از بین رفته‌اند و آنچه باقی مانده است یا بسیار اندک و یا آن قدر نامعتبر است که کمتر می‌توان به طور استوار و متقن به آن استناد کرد.

در این باره استناد به آیاتی چون: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (نحل / ۸۹)؛ ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ﴾ (بقره / ۱۸۵)؛ ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأُنْزِلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾ (نساء / ۱۷۴)؛ ﴿قَدْ جَاءَكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ﴾ (مائده / ۱۵) با سؤالاتی اساسی روبه‌روست: چطور قرآن

«تبیاناً لكل شیء» است، در حالی که برای روشن بودن خودش، به دیسکورس گفتاری خارج از متن نیازمند است؛ دیسکورسی که به یقین بخش بزرگی از آن از بین رفته و آنچه مانده، بسیار نامعتبر است. بنابراین قرآن نسبت به غیر خود هم نمی‌تواند «تبیان» (روشنگر) باشد؛ زیرا بخشی از قدرت روشنگری قرآن در دیسکورس گفتاری موجود بوده که قبلاً از بین رفته است. سؤال دیگر اینکه چطور قرآن برای همهٔ مسلمانان هدایت و رحمت است، در حالی که بخشی از هدایت و رحمت قرآنی در دیسکورس گفتاری وجود داشته و در همان ابتدا از بین رفته است. سؤال آخر اینکه چطور قرآن برهان قاطع پروردگار و نور آشکار در نظر گرفته شود، در حالی که فهم بخشی از این برهان قاطع الهی به خاطر از بین رفتن آن ناممکن است و چطور قرآن نوری آشکار است، در حالی که در همان ابتدا از این نور کاسته شده و آنچه باقی مانده (با فرض گفتاری دانستن زبان قرآن) تنها بخشی از آن است.

دربارهٔ قرآن مناسب است از جهان متنی آن و فضای حاکم بر دیسکورس نوشتاری این کتاب الهی سخن گفت؛ جهان و دیسکورسی که درون متن موجود است و فضای فهم و خوانش را برای خوانشگر فراهم می‌کند. بنابراین فرامتن در دیسکورس نوشتاری، درون متن و در لابه‌لای دلالت زبانی نهفته است.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش، برای داوری دربارهٔ گفتاری یا نوشتاری بودن زبان قرآن، به جای جستجو و رهگیری ویژگی‌های سبکی و اسلوبی متعلق به زبان گفتار نسبت به زبان قرآن، شاخصه‌های دیسکورس‌های گفتاری و نوشتاری با ویژگی‌های زبان قرآن مقایسه شده است. بر اساس مقایسهٔ انجام‌شده:

۱. معانی بسیاری از آیات قرآن، خارج از دیسکورس گفتاری شکل گرفته است و در اندک مواردی هم که دیسکورسی برای نزول آیات گفته شده، نمی‌توان گفت که معنا هم‌زمان با واقعهٔ دیسکورس شکل گرفته و حاصل تأثیر و تأثیر دیسکورس و معنای قصدی و مراد خداوند است.

۲. در دیسکورس متنی قرآن، آنچه تثبیت شده است، بسیار فراتر از معنای موجود در

دیسکورس‌های گفتاری ادعایی و منقول در روایات سبب نزول و تاریخ است؛ گویا اینکه خداوند با تغییر ساختار و ماهیت مفاهیم در دیسکورس گفتاری، آن‌ها را در دیسکورس متنی قرآن تثبیت کرده است.

۳. دلالت‌های متنی قرآن، نامحدود و بی‌پایان‌اند و اساساً فرض محدود بودن مستقیم دلالت آیات قرآن بر مراد خداوند در دیسکورس‌های گفتاری، با توجه به جهان‌شمولی، فرازمانی و فرامکانی بودن دلالت آیات باطل است.

۴. بر خلاف دیسکورس گفتاری که در آن گفت‌وشنود و دیالکتیک میان مؤلف و مخاطب اصل است، در دیسکورس متنی قرآن، نه خداوند به عنوان فرستنده و مؤلف متن حضور دارد و نه انتقال پیام از طریق دیالکتیک مستقیم میان مؤلف و مخاطب صورت می‌گیرد. در صورت وجود ابهام در کلام خداوند، این دیسکورس متنی است که به کمک دلالت‌های زبانی، پاسخ‌گوی ابهام است.

۵. مخاطبان عصر نزول قرآن، تنها گروه مخاطبان قرآن نیستند. قرآن کریم مخاطبان نامحدود دارد و هر کسی می‌تواند با خواندن متن قرآن، مخاطب آن قرار گیرد و وارد گفتگو و دیالکتیک با آن شود، در حالی که در دیسکورس‌های گفتاری، مخاطبان محدود به مخاطبان درون دیسکورس‌اند.

۶. با توجه به جهان‌شمول بودن پیام هدایتی آیات قرآن کریم، فرض اعتقاد به گفتاری بودن دیسکورس قرآن، مستلزم اعتقاد به از بین رفتن بخش مهمی از معنا و تحریف معنوی جدی قرآن است. همچنین این اعتقاد، با این فرض همراه است که خداوند کاری خلاف حکمت انجام داده است؛ بدین معنا که خداوند آخرین پیام آسمانی خود را به گونه‌ای فرو فرستاده که از همان ابتدا بخشی از این پیام از بین رفته و هدایت به صورت ناقص در اختیار عموم مردم جهان (به جز مخاطبان اولیه) قرار گرفته است.

بر این اساس، با توجه به انطباق بیشتر ویژگی‌های زبان قرآن با شاخصه‌های دیسکورس نوشتاری، به نظر می‌رسد که زبان قرآن نوشتاری است.

کتاب‌شناسی

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، *عیون اخبار الرضا علیه السلام*، تحقیق مهدی لاجوردی، تهران، جهان، ۱۳۷۸ ق.
۲. ابوزید، نصر حامد، *التجديد والتحریم والتأویل بین المعرفة العلمية والخوف من التكفير*، بیروت، المركز الثقافي العربي، ۲۰۱۰ م.
۳. احمدی، بابک، *ساختار و تأویل متن*، چاپ نهم، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۶ ش.
۴. ارکون، محمد، *اسلام دیروز و امروز (نگرشی نوبه قرآن)*، ترجمه غلامعباس توسلی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۹ ش.
۵. ارکون، محمد، *الفکر الاسلامی؛ نقد و اجتهاد*، ترجمه و تعلیق هاشم صالح، چاپ پنجم، بیروت، دار الساقی، ۲۰۰۹ م.
۶. ایازی، سیدمحمدعلی، «نقدی بر نظریه گفتاری بودن زبان قرآن»، *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، شماره ۴، پاییز و زمستان ۱۳۷۹ ش.
۷. پورحسن، قاسم، *هرمنوتیک تطبیقی: بررسی همانندی فلسفه تأویل در اسلام و غرب*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۴ ش.
۸. تاجیک، محمدرضا، *گفتمان و تحلیل گفتمانی*، تهران، فرهنگ گفتمان، ۱۳۷۹ ش.
۹. حسینی، سیدحمیدرضا، *عوامل فهم متن در دانش هرمنوتیک و علم اصول استنباط از دیدگاه پل ریکورو محقق اصفهانی*، تهران، هرمس، ۱۳۸۹ ش.
۱۰. خلجی، مهدی، *نقد آقای محسن آرمین و پاسخ آقای مهدی خلجی*، قابل دستیابی در وبگاه <http://taleeah.af/?articlecontent=941>.
۱۱. دریفوس، هیوبرت و پل رابینو، *میشل فوکو: فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نی، ۱۳۷۶ ش.
۱۲. زرکشی، محمد بن عبدالله، *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۰ ق.
۱۳. زمانی، محمدحسن، *مستشرقان و قرآن: نقد و بررسی آراء مستشرقان درباره قرآن*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵ ش.
۱۴. سیوطی، عبدالرحمان، *الاتقان فی علوم القرآن*، چاپ دوم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱ ق.
۱۵. شعیری، حمیدرضا، *تجزیه و تحلیل نشانه - معناشناختی گفتمان*، تهران، سمت، ۱۳۸۵ ش.
۱۶. صبحی صالح، *مباحث فی علوم القرآن*، چاپ پنجم، قم، منشورات الرضی، ۱۳۷۲ ش.
۱۷. طباطبائی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۸. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.
۱۹. طوسی، محمد بن حسن، *التبیین فی تفسیر القرآن*، مقدمه شیخ آقابزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۰. عیاشی، محمد بن مسعود، *تفسیر العیاشی*، تحقیق و تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، المطبعة العلمیه، ۱۳۸۰ ق.
۲۱. غازی، عنایه، *اسباب النزول القرآنی*، بیروت، دار الجیل، ۱۴۱۱ ق.
۲۲. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، تحقیق سیدطیب موسوی جزایری، چاپ چهارم، قم، دار الکتب، ۱۳۶۷ ش.
۲۳. معرفت، محمدهادی، *تفسیر اثری جامع*، ترجمه جواد ایروانی، قم، التمهید، ۱۳۹۰ ش.

۲۴. همو، *شبهات وردود حول القرآن الکریم*، تحقیق مؤسسه التمهید، قم، التمهید، ۱۴۲۳ ق.
۲۵. مک‌دائل، دایان، *مقدمه‌ای بر نظریه گفتمان*، ترجمه حسینعلی نوذری، تهران، فرهنگ گفتمان، ۱۳۸۰ ش.
۲۶. نکونام، جعفر، «پاسخ نقدی بر مقاله زبان قرآن گفتاری یا نوشتاری»، *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، شماره‌های ۵ و ۶، پاییز و زمستان ۱۳۷۹ ش.
۲۷. همو، *درآمدی بر تاریخ‌گذاری قرآن*، تهران، هستی‌نما، ۱۳۸۰ ش.
۲۸. همو، «زبان قرآن گفتاری یا نوشتاری»، *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، شماره ۳، بهار ۱۳۷۹ ش.
۲۹. واحدی، علی بن احمد، *اسباب نزول القرآن*، تحقیق کمال بسیونی زغلول، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱ ق.
۳۰. واعظی، احمد، *درآمدی بر هرمنوتیک*، چاپ سوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵ ش.
۳۱. هوی، دیوید کوزنز، *حلقه انتقادی: ادبیات، تاریخ و هرمنوتیک فلسفی*، ترجمه مراد فرهادپور، چاپ دوم، تهران، روشنگران و مطالعات زنان، ۱۳۷۸ ش.

جنس حروف قرآن و ارتباط آن با معنا*

□ ابوالفضل خوش‌منش^۱

چکیده

در بررسی‌های ادبی زبان‌ها، پژوهش‌هایی دربارهٔ هماهنگی لفظ و معنای ویژه در شعر و نظم صورت گرفته است. پژوهش‌های مشابهی در زمینهٔ زبان قرآن نیز انجام پذیرفته، اما آنچه کمتر بدان توجه شده است، نقش فیزیک حروف در معنادهی عام و بررسی اشتراکات موجود در این زمینه در میان برخی زبان‌ها و نیز تنبیه به نقش فطرت انسانی به عنوان پایهٔ مشترک ادراک در این زمینه است. مقالهٔ حاضر، از قرآن کریم به مثابهٔ کتاب فطرت انسانی سخن می‌گوید و معنادهی آوایی آن را برای مستمعان زبان‌های مختلف مورد توجه قرار می‌دهد. در تحقیق حاضر، ارتباط فیزیک صوت و معنای آن مورد بررسی قرار می‌گیرد و با نمونه‌هایی از آیات و عبارات قرآن و زبان‌های دیگر تطبیق داده می‌شود. مقاله در پایان، انجام تجزیه و تحلیل علمی صوت قرآن و سنجش داده‌های به دست آمده در معنادهی قرآن را پیشنهاد می‌کند.

واژگان کلیدی: زبان قرآن، فیزیک صوت، آهنگ قرآن، آوامعنائی قرآن.

مقدمه و طرح بحث

بسیاری از متون مقدس روزگاران کهن یا نصوص پیوسته به آن‌ها نظیر اذکار و اوراد آیینی، دارای نوعی از نظم و آهنگ بوده‌اند که آن‌ها را در ذهن و زبان مردمان شیوا می‌ساخته و زمینه تغنی و ترنم به آن‌ها را نزد پیروان پدید می‌آورده است. اذکار مذکور، از این رهگذر در دل معتقدان تثبیت می‌شده و زمینه انس و آرامش ایشان فراهم می‌آمده است. الحان و نغمات دینی به دست آمده، پایه و مایه‌ای برای عرض تضرع و کسب بهجت و اهتزاز روحی بوده‌اند.

یسناخوانی و تلاوت اوراد و ادعیه زرتشت، نمونه‌هایی از این ترنمات در روزگاران کهن بوده است (ر.ک: کاتمه، ۱۳۸۱: ۱۴۹-۱۵۰؛ دورینگ، ۱۳۸۷: ۲؛ زرین کوب، ۱۳۸۷: ۱۱۳). از طریق مزبور، بسیاری از نغمه‌های دینی به اضافه داستان‌ها، ادبیات عامیانه زمان و خبر درگذشت مردمان به آواز خوانده می‌شد و به اطلاع مردم می‌رسید و در حافظه آنان ذخیره می‌شد (ر.ک: آخته، ۱۳۸۱: ۲۲-۲۳).

قرآن به عنوان آخرین و تنها آیت ماندگار و بازمانده از سلسله پیامبران، یک «زبان» و از جنس صوت و سخن است. سخن و بیان در انسان، برآمده از منبع مشترک فطرت الهی است و قرآن نیز لسان مبین و زبان «خدای زبان‌آفرین» است.

زبان قرآن و آنچه بدان ملحق شده است، از جمله اذان و مناجات و ابتهالات دینی، در طول زمان، منبع مهمی جهت آفرینش‌های آوایی آهنگین گردیده است که ادامه و تفصیل آن، موضوع مقال حاضر نیست (در این باره ر.ک: خوش‌منش، ۱۳۹۲: ش ۵۵). آنچه این مقاله در پی آن است، این است که قرآن به مثابه یک متن مقدس مصون از هر گونه تغییر، متنی است آهنگین و اگر کسی این متن و لسان منحصر به فرد را به خوبی استماع کند، در آن مایه‌های فراوانی از شیوایی شیوه و هماهنگی لفظ و معنا خواهد یافت؛ امری که یکی از اسباب رواج سریع قرآن و ارائه آن به جهانیان در قالب «ذکر میسر» ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾ (قمر / ۲۲) در طول و عرض تاریخی و جغرافیایی شده است.

هر زبانی، موسیقی و آهنگ خاص خود را داراست که از ترکیب خاص حروف و کلمات آن در دستگاه تکلم گویندگان پدید می‌آید. بررسی آهنگ زبان، از شاخه‌های مطالعات زبانی در دنیای امروز است و بررسی و تحلیل آهنگ زبان قرآن نیز به نحو اخص و به دلیل ماهیت خاص وحیانی و آسمانی که این زبان بدان برگزیده و ممتاز است، به این موضوع ویژگی خاصی می‌دهد.

این وجهی مهم از فطری بودن زبان قرآن است. با تکیه بر چنین موضوعی می‌توان الفاظ و عبارات قرآنی را به بسیاری از علاقمندانِ گوینده به زبان‌های دیگر عرضه کرد و راهی هرچند بدایتاً باریک، اما زنده و مستقیم را میان آنان و زبان وحی گشود. روشن است که مزیت چنین نگاه و دقتی به متن قرآن - و نه بر روی دیگر متون مقدس و دینی - اصالت عینی و وحیانی قرآن و شعبه‌ای از تدبر در این آیت بزرگ الهی و توجه به معانی آن است.

مقاله این پرسش را طرح می‌کند که آیا میان لفظ و معنا ارتباطی خاص وجود دارد؟ این ارتباط به چه صورت است و از چه راهی باید این ارتباط را مد توجه قرار داد؟ این ارتباط در مورد قرآن کریم چگونه است و چنین بررسی‌ای حاوی چه فوایدی می‌تواند باشد و در این زمینه چه پیشنهادی می‌توان ارائه کرد؟

پیشینه بحث

تا جایی که نگارنده می‌داند، به موضوع مورد بحث مقاله حاضر به صورت پژوهش مستقلی پرداخته نشده است؛ بلکه ویژگی‌های آهنگین زبان قرآن و نظام‌هنگ و ائتلاف لفظ و معنا، مدّ نظر شماری از نویسندگان واقع شده است که بحث حاضر نیز از بطن مباحث مورد اشاره درمی‌آید و لازم است به عنوان یکی از شاخه‌های مهم آن مورد بررسی قرار گیرد.

نگارنده کوشیده است در این زمینه و برخی ابعاد آن، نوشته‌هایی را به دست دهد. از جمله دو مقاله دربارهٔ ظرفیت‌های زبان قرآن و فطری بودن این زبان و نیز نظام‌هنگ آن (ر.ک: خوش‌منش، ۱۳۹۲: ش ۳۱/۵۵-۵۶؛ همو، ۱۳۷۷: ش ۲۰؛ ۱۳۷۹: ش ۲۵؛ ۱۳۸۱: ش ۳۳) و نیز کتابی با عنوان درآمدی به ظرفیت‌های فرهنگی و هنری زبان قرآن (همو، ۱۳۹۳).

عالمی بزرگ در ریاضی و موسیقی و لغت به‌سان خلیل بن احمد فراهیدی، به تدوین فرهنگ لغت و تدوین و تنظیم واژه‌های عربی دست یازید و آگاهی وی از موسیقی موجب نگارش کتاب *النغم* و پایه‌گذاری علم عروض گردید.^۱

از کوشش علمای زبان عربی مانند خلیل بن احمد، سیویه و ابن جنّی در بررسی آواهای لغوی همواره به عنوان یکی از دستاوردهای مهم در مطالعات مربوط به زبان عربی یاد می‌شود. کسانی که در زمان حاضر به مطالعه آواهای عربی سرگرم هستند، به کتب تجویدی که دربرگیرنده بررسی‌های آوایی عربی‌اند، توجهی نشان نمی‌دهند. این حالت باعث شده است که مطالعات مورد اشاره، مطالعاتی مهممل با منشأ مجهول باقی بماند و دروس آواشناسی زبان عربی در دنیای معاصر، از این مصادر غنی و اصیل دور افتد (قدوری حمد، ۱۴۰۶: ۵).

در میان رهیافت پیشینیان در موضوع مورد بحث ما و توجه به اندام‌های گفتاری آدمیان در تلفظ آواهای قرآنی و معانی پدیدآمده از آواها، می‌توان به این سخن سیوطی اشاره کرد که «الم» در آغاز سورة بقره را به ترتیب، حاصل از سه حرف حلقی، لسانی و شفوی می‌شمارد و نتیجه‌ای نیز از این ترکیب و ترتیب می‌گیرد (ر.ک: سیوطی، ۱۴۱۵: ۲۴۴/۲).

قرآن، کتاب فطرت

زبان نزد آدمی، پدیده‌ای است فطری و قرآن نیز کتاب دین حنیف و دعوت به فطرتی است که خداوند، جهان و آدمیان را بر اساس آن سرشته است. باطن و محتوای این زبان، با نیازهای عموم آدمیان همخوان است و در ظاهر نیز هماهنگی‌های مختلفی را با فطرت زبانی در سیمای آن می‌توان دید که آن را نزد عموم انسان‌ها مقبول می‌سازد. فطرت از ریشه فَطَر به معنای شکافتن است و بعدها معنای آفرینش را نیز گرفته

۱. برای دیدن شرحی از جهد فکری و علمی او در پرتو تحلیل‌های جدید زبان‌شناختی، ر.ک: منظّمة الامم المتحدة للترتیب و العلوم و الثقافة (یونسکو)، ۱۹۹۱: ۳۹۲-۳۶۷؛ فرید عبدالله، ۲۰۰۸: ۳۲-۳۴. نیز برای آگاهی از توجهی که او به موضوع مورد بحث ما نشان داده است، ر.ک: سیوطی، ۱۹۹۸: ۵۱/۱؛ انیس، ۱۹۸۰: ۶۶.

است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵/۵۵). وزن واژه فطرت (فِعْلَة) بر چگونگی وقوع یک فعل دلالت دارد (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳/۴۳۸). مراد از فطرت، معماری واحدی است که بر سراسر هستی حکم فرماست و از آفتِ اختلاف و تبدیل، مصون و محفوظ مانده است. فطرت آدمی به خودی خود، زمینه‌ای پاک و درخشان است که بندگان خدا با آن زاده می‌شوند و تا جایی که «کشش‌های» زندگی خاکی - به هر دو معنای مثبت و منفی کشش‌ها - اجازه دهد، بر اساس آن می‌زیند.

گفتمان فطری دین مورد تأکید اغلب تفاسیری است که در دهه‌های اخیر با رویکرد آوردن قرآن به متن جامعه نگاشته شده‌اند. چنان که تفسیر *المیزان* بارها دین را مطابق فطرت شمرده و اساس پذیرش و اثر دین را فطرت انسانی شمرده و از آن با تعبیری همچون فطرت، فطرت انسانی، فطرت سلیم و مانند آن یاد کرده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳/۹۲، ۱۸/۳۶، ۲۰/۲۲۴ و ۲۶/۲۲۶). از نظر علامه، دین قیم همان دین فطری است (همان: ۹/۱۱۵) و همین وجه فطری دین است که برای عقول ساده عموم افراد و حتی افراد غیر مؤمن مورد فهم است (ر.ک: همان: ۱۳/۱۸۵). دین فطری همان کلمه توحید (همان: ۲/۶۸) و فطرت، حایز نقشی بنیادین در خطاب و عملکرد دین است (برای دیدن نمونه‌های بارز، ر.ک: طالقانی، ۱۳۵۰: مقدمه و ۱/۱۲۹-۱۳۱، ۱۷۶ و ۱۹۱). اقامه وجه برای دین قیم - که آیه ۳۰ روم از آن سخن می‌گوید - عبارت از توحید حق و حق توحید است که فطرت و عقل و شرع آدمی، یکی پس از دیگری و هر یکی یاریگر یکی دیگر، آن را می‌پذیرند و اختیار می‌کنند (صادقی تهرانی، ۱۴۱۰: ۲۳/۱۹۴).

همگامی و هماهنگی قرآن کریم بلکه حضور شاخص آن را در گفتمان فطرت جهانی، تنها در محتوای قرآن نباید جستجو کرد. بلکه مطالعه ائتلاف ظاهر قرآن را در جنبه‌های صوتی و آوایی آن نیز باید مدّ نظر داشت و در این زمینه به انجام مطالعات و پژوهش‌های لازم پرداخت.

در این لسان مبین الهی، شیوه‌هایی به کار گرفته شده تا آن را بر زبان‌ها روانی و در گوش‌ها شیوایی بخشد. برخی از این شیوه‌ها عبارت‌اند از:

دقت در گزینش کلمات، تا کلمات به سان تیری به هدف معنا اصابت کنند؛ ایحاء و الهام‌گری و خاصیت برانگیزندگی معانی پیرامونی، چندان که بر زبان راندن یک

کلمه، برانگیزنده آن معانی در شعاع پیرامونی کلمه یا عبارت باشد؛ حسن تألیف، وضوح ترکیب و قوت تعبیر و سرانجام هماهنگی لفظ و معنا (ر.ک: المنصور، ۱۳۷۶: ۱۵۶-۱۵۸).

آهنگ حروف و موسیقی سخن

این نکته‌ای روشن است که حروف با مخارج خود از هم تمیز داده می‌شوند. مخارج حروف، زائیده خواص فیزیکی آن‌هاست و از همکاری بخش‌های مختلف دستگاه تکلم پدید می‌آیند. همچنین نحوه همکاری و چفت شدن بخش‌های مزبور با یکدیگر برای پدید آوردن حروف و ادای آن‌ها متفاوت است. نیرو و هوایی که برای تولید صدای این حروف آزاد می‌شود، یکسان نیست و مجموع این موارد نمی‌توانند با موضوع معنادهی الفاظ و عبارات پدیدآمده از حروف بی‌ارتباط باشند. همچنین هنگامی که از موسیقی فطری سخن گفته می‌شود، به طور طبیعی در آغاز، دستگاه صداسازی مورد التفات واقع می‌گردد که به صورت خدادادی در بدن همه انسان‌ها تعبیه شده است. این دستگاه مشترک در میان انسان‌ها، پایه «اشتراکات فطری» و «جهانی‌های زبانی»^۱ را رقم می‌زند. این موضوع ما را به بررسی یک موضوع اساسی دیگر می‌کشد:

خواص فیزیکی اصوات

موسیقی سخن یا موسیقی آوایی، از تألیف اصوات پدید می‌آید که دارای خواص فیزیکی و موسیقایی مختلف است. حروف بر اثر خاصیت فیزیکی به دسته‌های مختلف قابل تقسیم‌اند و می‌توان در تقسیم‌بندی‌های آواشناختی جدید، میان حروف صامت چند گروه اصلی را تشخیص داد:

۱. حروف انسدادی: ق، ک، گ، ت، د، ب، پ؛

1. Linguistic universalis.

۲. حروف انقباضی که خود به چند گروه تقسیم می‌شوند:

۱-۲. حروف سایشی مانند: ه، خ، ش، ژ، س، ز، ف، و؛

۲-۲. حروف روان مانند: ل، ر؛

۳-۲. حروف غنّه یا خیشومی مانند: ن، م (ذوالنور، ۱۳۷۳: ۷۵-۷۶؛ برای دیدن وصف این

حروف در تجوید، ر.ک: ستوده‌نیا، ۱۳۷۷: ۳۰ و ۷۴).

هر دسته از این حروف می‌تواند تأثیری بر خواننده به جای بگذارد. این تأثیر هنگامی محسوس و مؤثر بلکه هنرمندانه خواهد بود که برآمده از ترکیبی موزون و متناسب با معنای سخن باشد.

از دیرباز ترتیب ادای حروف در دستگاه تکلم، مدّ توجه ادبا و زبان‌شناسان بوده است. سیبویه ترتیب حروف را این‌گونه ذکر کرده است: «ء/ه/ع/ح/غ/خ/ک/ق/ض/ج/ش/ی/ل/ر/ن/ط/د/ت/ص/ز/س/ظ/ذ/ث/ف/ب/م/و».

ابن سینا قریب همین ترتیب را آورده و تنها برخی حروف را جابه‌جا کرده است: «ء/ا/ه/ع/ح/غ/ق/ک/ج/ش/ض/س/ص/ز/ط/ت/د/ث/ذ/ظ/ل/ر/ف/ب/م/ن/و/ی» (ستوده‌نیا، ۱۳۷۷: ۱۹).

برای تعیین مکان حروف، علائم مشخصه‌ای نیز تعریف شده است. نوآم چامسکی و هال شش علامت در این باره ذکر کرده‌اند (Ladefoged, 1982: 246).

ارتباط فیزیکِ صوت و معنای آن

در یونان باستان کراتیلوس^۱ -که طبیعت‌گرا بود- باور داشت که همهٔ واژه‌ها با مفاهیم خود رابطه‌ای طبیعی دارند. از نظر او این رابطه در بعضی از واژه‌ها آشکار است و افراد عادی هم آن را درمی‌یابند که از این قبیل می‌توان به واژه‌های «کوکو، میومیو، شُرْشُر و جرینگ» -که بر صدای فاخته، گریه، ریزش آب و شکستن شیشه دلالت دارند- اشاره کرد. در بعضی دیگر از واژه‌ها، رابطه طبیعی نیست که در این زمینه باید نگاهی تحلیلی

1. Cratylus.

و تأویلی را به کار گرفت. از این نوع می‌توان واژه «پَر» را نام برد که از صدای به هم خوردن بال پرندگان تقلید شده است یا واژه «زنگ» که پژواک صدای جرس و نام دیگر صدای آن است و به صورت zing و ring هم حکایت شده است؛ یا واژه «لک‌لک» که از صدای به هم خوردن نوک این پرنده تقلید شده و فرهنگ‌ها آن را «لقلق» نیز ضبط کرده‌اند و گروهی از عرب‌زبانان نیز این پرنده را به این صورت می‌نامند. نظر اخیر از سوی ارسطو رد شد و او بدین سو گرایید که رابطه لفظ و معنا رابطه‌ای قراردادی است. وی تفاوت واژه‌های زبان‌های مختلف را دلیل بر قراردادی بودن دلالت لفظ بر معنا شمرده است (وحیدیان کامکار، ۱۳۷۳: ۹-۱۰).

اما وجود ارتباط میان لفظ و معنا بعدها مورد تصریح دانشمندان اسلامی و ایرانی قرار گرفت. ابن جَنّی وجود مناسبت میان لفظ و معنا را موضوعی شریف می‌شمارد که خلیل بن احمد و سیبویه نیز بدان توجهی نشان داده و اکثر اهل لغت آن را پذیرفته‌اند (سیوطی، ۱۹۹۸: ۵۱/۱؛ نیز ر.ک: انیس، ۱۹۸۰: ۶۶). سیبویه، ابوعلی فارسی، سیوطی و میرداماد از دیگر دانشمندان معتقد به این موضوع‌اند (وحیدیان کامکار، ۱۳۷۳: ۱۰). سیوطی بابتی از کتاب *المزهر* را به این موضوع اختصاص می‌دهد. دکتر حسن حسن جیل وجود چنین رابطه‌ای را منکر است، اما در عوض دکتر ابراهیم انیس در کتاب *دلالة الالفاظ*، بابتی را با عنوان «استیحاء الدلالة من الالفاظ» می‌گشاید که نگاه مثبت او به ارتباط و ائتلاف میان لفظ و معنا، از همین عنوان اخیر آشکار است (ر.ک: انیس، ۱۹۸۰: ۷۵).

بعدها کار در این زمینه تا جایی پیش رفت که برخی سنت‌گرایان اروپایی، معنا را به صورت بدیهی، «روح» نهفته در «جسم» واژه‌ها تلقی کردند. نوگرایان البته چنین تلقی‌ای را گرفتار آفت افراط شمردند (کامری و دیگران، ۱۳۸۴: ۸۲) (مقاله ویوین لائو،^۱ «تاریخ زبان‌شناسی»: ۵۲-۱۱۰).

اگر تلقی و تمثیل «روح» نهفته در «جسم» قرین افراط باشد، واکنش گروه مقابل نیز در بند تفریط خواهد بود. اینکه آدمی برای بیان واژه‌ای که مفهومی سخت و دشوار دارد، حروف سخت و خشن را به کار می‌گیرد و برای بیان مفهومی نرم و لطیف، از

1. Vivien Law.

حروفی متناسب با آن بهره می‌برد، اصلی روشن و سهل‌القبول است. در همه جای دنیا پذیرفته شده است که شخص در زبان اشاره‌ای برای ادای مفهوم باز کردن، انگشتان دست خود را به صورت مخروطی باز می‌کند و برای مفهوم بستن، آن را می‌بندد و همین حالت برای لب‌های وی رخ می‌دهد؛ به این ترتیب که اگر او بخواهد از مفاهیم باز و بسته شدن بگوید، لب‌های وی حالت باز و بسته شدن پیدا کنند. باری، این امر اختصاص به زبان و ملیتی خاص ندارد و تجوّل در میان واژگان مختلف ملل، بر این موضوع صحه می‌گذارد و نمونه‌هایی از این واژه‌ها در مباحث آتی ذکر خواهد شد.

به گفتهٔ ابراهیم انیس، ما ابتدا الفاظ را آن گونه که به ما می‌رسند، دریافت می‌کنیم و شمار زیادی از آن‌ها را که طبق نظمی معین تشکیل شده‌اند، در ذهن خود ذخیره می‌سازیم. در این صورت، آدمی تابع الفاظی می‌شود که آن‌ها را کسب و ذخیره می‌کند و از نظام موجود در میان آن‌ها و نیز بافت و ترکیب آن‌ها تأثیر می‌پذیرد. این اشتراک در تأثیرپذیری در محیط‌های مشابه و نزد اهالی فرهنگ‌های نزدیک به هم دارای کثرت و فزونی است. در این حالت، حتی ساخت ارتجالی یک واژه، ذهن‌ها را به سوی لفظ معروف دیگری می‌برد که در پاره‌ای حروف یا حتی صفات آن حروف با لفظ مورد نظر دارای تشابه یا تقارب است. دربارهٔ نحوهٔ پیدایش چنین حالتی، دو قول وجود دارد. یکی اینکه زبان‌دان با توجه به اندوختهٔ واژگانی خود و ربط قوی بین واژگان معینی که ذخیره کرده و بین دلالات آن واژگان، پی به معنا و مفهوم واژهٔ مورد نظر می‌برد؛ دیگر اینکه ربطی طبیعی بین الفاظ و معانی آن‌ها وجود دارد. اگر در این دو قول دقت کنیم، خواهیم دید که بین آن‌ها تباین ذاتی وجود ندارد (انیس، ۱۹۸۰: ۷۵-۷۸).

تأثیرات آوایی حروف در معنادهی

پاره‌ای از تأثیرات معنای پدیدآمده از برخی حروف هجا با توجه به خواص فیزیکی این حروف، به صورت ذیل قابل ذکر است:

حروف شفوی: سه حرف «ف، ب، و» که با لب ادا می‌شوند و راه اصلی هوا را در دستگاه تکلم می‌بندند و باز می‌کنند، حضور شاخصی در واژه‌هایی دارند که با مفهوم

باز شدن مرتبطاند. در این زمینه می‌توان مثال‌هایی را از زبان‌های مختلف ذکر کرد. در قرآن کریم: «فَتَحْ، فَسَحْ، فَسَخْ، فَصَحْ، فَصَلْ، وَسِعْ، فَتَقْ، فَسَقْ، فَسَرْ، فَجْ، فَجَوْ، فَجَرْ، فَتَرْ، فَطَرْ، فَضَّ، فَصَمَ، فَفَرَّ، فَفَرَّقْ، فَلَقْ، فَلَحْ، فَرَّ، فَجَّ، فَجَوْ، فَوْرَ، فَوْضَ، فَوْهَ»؛ و در زبان‌های دیگر: ouvrir, fendre, vaste, vide, vacant (فرانسه)؛ open, wide (انگلیسی)؛ öffnen, aufmachen, aufdrehen (آلمانی).

روشن است که برخی از الفاظ بالا با یکی از صامت‌های شفوی آغاز می‌شود و پاره‌ای دیگر با مصوت‌هایی که همچنان منتهی به صامتی شفوی می‌شود (در این باره همچنین ر.ک: نجاریان، ۱۳۸۵: ۵۸).

برخی از استعمالات قرآنی ریشه‌های بالا در این عبارات قرآنی، قابل رؤیت است:

- «إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا» (فتح / ۱)؛

- «أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا» (انبیا / ۳۰)؛

- «وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَرَاوِرُّ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقَرَّبُ مِنْهُمْ ذَاتَ الشَّمَالِ وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ» (کهف / ۱۷)؛

- «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ لَكُمْ» (مجادله / ۱۱)؛

نیز مثال آیه ۶۳ سورة شعرا در سطور آتی که دو ریشه «فلق و فرق» را با هم دربرمی‌گیرد.

در فارسی نیز هر دو فعل بستن و باز کردن و بُن «بند» و اسم آن در زبان‌های مختلف همچون آلمانی، افغانی، انگلیسی، اوستایی، ایرلندی، ایسلندی کهن، ایتالیایی، پارسی باستان، پهلوی، دانمارکی، سانسکریت، سوئدی، فرانسه، گوتیک، لاتین، لیتوانی، نروژی، هلندی و یونانی (ر.ک: آریان‌پور کاشانی، ۱۳۸۴: ۱۳۳).

گاهی در قرآن، پاره‌ای از این واژه‌ها با در حروف درونی خود با یکدیگر مقلوب و جابه‌جا نیز می‌شوند، در عین حالی که حرف نخست ثابت می‌ماند. ما در اینجا ریشه

۱. روشن است که آغاز تلفظ برخی از این افعال و «تصویر» لفظ آن‌ها مانند open, ouvrir, öffnen دیگر نمونه‌هایی که در اینجا ذکر نشده‌اند، با مصوت است. اما حرف صامت اصلی، همچنان یکی از حروف شفوی (p, v, f, ...) است. برای یافتن واژگان فوق و ریشه‌ها و تبدلات بین‌زبانی آن‌ها از جمله از فرهنگ‌های ذیل بهره گرفته شده است: Delas, 1981: 432; Bloch, 1964: 452; Onions, 1983: 628.

«فلق» و برخی ریشه‌های مرتبط به آن را مورد توجه قرار می‌دهیم.

ابن فارس در *فقه اللغة*، منبع اصلی این مطلب را ذکر نکرده و ارجاعات ذیل برای مراجعه بیشتر است. وی ابدال را تبدیل حروف و قرار دادن حرفی به جای حرف دیگر شمرده و می‌افزاید: چنین چیزی از سنن عرب و امری کثیر و مشهور در زبان است و علما در این باره به تألیف کتب پرداخته‌اند. وی سپس در باب ابدال به ذکر مثال‌هایی از جمله آیه «فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْجُرْثُمَ فَلَمَّكَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ» (شعراء / ۶۳) می‌پردازد و می‌گوید: لام و راه [به سبب تقارب مخرج] دو حرف متعاقب‌اند که به جای یکدیگر آمده‌اند؛ یعنی بر حسب قاعده، باید بخش دوم آیه به صورت «فانفلق فکان کل فلق کالطود العظیم» می‌آمد (ابن فارس، ۱۴۱۸: ۱۵۴) و به روشنی نیز می‌بینیم که در سوره بقره، برای شکافته شدن آب در همان داستان موسی عَلَيْهِ السَّلَام فعل «فرق» به کار رفته است: «وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْجُرْثُمَ فَأُجْيْنَاكَرُ وَأَعْرِفْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ» (بقره / ۵۰) (در این باره نیز ر.ک: صادقی، ۱۳۸۵: ۴۸/۲۲؛ ابن عاشور، بی‌تا: ۱۴۷/۱۹؛ حقی بروسوی، بی‌تا: ۲۷۹/۶).

در تفسیر دیگری ذیل ریشه «فلح» همچنان آمده است: «فلاح» شکافتن و پیشرفتن و رستن، «إفلاح» کوشش برای این‌هاست. ماده‌ای که حرف اول فاء و دوم لام است، برای همین معانی است چون «فلغ، فلخ، فلع، فلق»... همه این‌ها اشارات لطیف و استعاره ترکیبی است که ماده سیال طبیعت و تلاش انسان را برای رستن از امواج آن می‌نمایاند (طالقانی، ۱۳۶۲: ۶۲/۱). حال می‌توان ریشه دیگری را فرض کرد که حرف فاء در میانه آن به کار رفته و همچنان با موضوع افتتاح مرتبط است: ریشه «نَفَخ» که ریشه‌های «نَفَح، نَفَس، نَفَث، نَفَس و نَفَر» که همگی قریب به آن، در آیات مختلف قرآنی با اختلافاتی معنایی و لفظی تدریجی و محدود به فراخور حال و مقام به کار رفته‌اند:

«وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ» (آل عمران / ۴۹)؛

«وَلَمَّا مَسَّهُمْ غَمٌّ مِنْ عَذَابِ رَبِّكَ لِيَقُولُوا يَا وَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ» (انبیاء / ۴۶)؛

«وَالصُّبْحُ إِذَا تَنَفَّسَ» (تکویر / ۱۸)؛

«وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ» (فلق / ۴)؛

- «وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَمٌّ الْقَوْمُ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ» (انبیاء / ۷۸)؛

- «انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (توبه / ۴۱).

حروف انفجاری شدید با مفاهیمی خشن همچون شکستن، زدن، کشتن، کندن، فشردن و مانند آن مرتبط است.

ریشه‌های قرآنی: «قتر» (تنگ گرفتن)، «قدر» (تنگ گرفتن)، «قدد» (دریدن)، «قتل» (کشتن)، «قرض» (بریدن)، «قَطَع» (قطع کردن)، «قَمَع» (کوبیدن)، «قَسَط» (جدا کردن)، «قَسَم» (بخش کردن)، «قَصَص» (قطع کردن)، «قَصَد» (کوتاه کردن)، «قَصَرَ» (کوتاه کردن)، «قرع» (کوبیدن)، «قَطَّ» (قطع کردن)؛
برخی استعمالات قرآنی:

- «أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» (روم / ۳۷)؛
- «وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا» (فرقان / ۶۷)
- ما استعمال دو ریشه «قتر و قدر» را در کنار هم در این آیه، با اندکی تحول معنایی در ریشه «قدر» می‌بینیم: «لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدَرَهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ» (بقره / ۲۳۶)؛
- «وَلَهُمْ مَقَامِعٌ مِنْ حَدِيدٍ» (حج / ۲۱)؛

- «لَوْ كَانُوا عَرَفُوا قُرْبِيَّاءَ وَسَفَرَ أَقْصَادًا لَاتَّبَعُوكَ وَلَكِنْ بَعَدَتْ عَلَيْهِمُ الشُّقَّةُ» (توبه / ۴۲)؛
- «وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا» (نساء / ۸)؛
- «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ» (نساء / ۳۳)؛
- «فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَاتَّبِعْ أَدْبَارَهُمْ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ وَامْضُوا حَيْثُ تُؤْمَرُونَ* وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَهُمْ لَاقٍ مَقْطُوعٌ مُصْحِفٍ» (حجر / ۶۵-۶۶).

فارسی: تبدلات میان حروف «ق، ک و ح» در زبان‌های مسما به سامی و هندواروپایی حدیث درازدامنی است (در این باره ر.ک: صادقی، ۱۳۸۵؛ نیز: ابن القفطی، ۱۳۴۷: ۲۷۳). حرف «ق» در زبان فارسی وجود نداشته و برای آن از حرف نزدیک به آن، یعنی

حرف «ک» استفاده شده است. کلمات سطور بالا از همین حرف اخیر برای افاده معنا، مورد نظر است: کوفتن، کافتن، کاویدن (برای واژگان هم‌ریشه در دیگر زبان‌های جهان ر.ک: آریان‌پور کاشانی، ۱۳۸۴: ۳۹۸)، کشتن، کندن؛ واژه کارد و مشتقات آن در زبان‌های مختلف جهان، نمونه‌ای دیگر از این باب است (ر.ک: همان: ۳۹۷).

فرانسه: casser, cesser, couper, castrer, caver

انگلیسی: cut, cease

ریشه عربی قصر به معانی بریدن، کوتاه کردن، قطع کردن و... قابل مقایسه است با: ریشه‌های «کسر، قص، قصد» در عربی و نیز: cease (انگلیسی) و cesser (فرانسه): متوقف کردن، قطع کردن: casser (فرانسه): خرد کردن و شکستن که خود از ریشه quater (لاتین) آمده است. از همین ریشه اخیر است: quassare (لاتین) معادل «قص و کسر» در عربی و نیز caesar (لاتین) از ریشه caeder: قطع کردن و بریدن (برای مقایسه این ریشه‌ها، ر.ک: ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۹۰/۱۱؛ زیدان، ۱۹۸۲: ۴۶؛ معین، ۱۳۷۹: ۲۷۶۸ و ۲۹۷۳؛ Hachette, 2005: 43; Larousse, 1995: 551; Bloch, 1964: 117; Ramon, 1961: 2/21; Manser, 1996: 199).

ریشه‌های عربی بالا مرتبط با افعالی لاتین به نظر می‌رسند که به پسوند cisus ختم می‌شوند و عموماً معنای قطع و بریدن را می‌دهند. ریشه مزبور، قابل مشاهده در واژه‌های فراوان از زبان‌های مختلف اروپایی با حفظ مفاهیم مورد اشاره است (برای مشاهده نمونه‌هایی، ر.ک: ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۷۶/۱۱ و ۹۲/۱۲ و ۹۲: سیوطی، ۱۹۹۸: ۴۶/۱؛ Picoche, 1999: 144; Cottez, 1986: 85; D'Hauterive, 1999: 196; Dauzat, 1964: 147).

ریشه قرآنی «قطع» برگرفته از ریشه‌های قدیمی آرامی و سریانی، در عربی دارای قرابت فراوان با ریشه‌های «قطط، قصب» (کوبیدن، کشتن حشره، آرد کردن گندم و...) «قطم، قطف» (چیدن میوه از درخت)، «قتل» (معادل قصل و هر دو به معنای قطع کردن و مانند آن) و «قسط» (قطع کردن) که خود همچنان برگرفته از ریشه‌های قدیمی در سریانی، آرامی و عبرانی است و قابل مقایسه با cut (انگلیسی): قطع کردن، بریدن؛ couteau (فرانسه): چاقو، آلت قطع کردن و بریدن؛ coutre (فرانسه): چاقوی بزرگ، می‌باشد (مقایسه کنید در: معلوف، ۱۹۷۳: ۶۴۲؛ همو، ۲۰۰۱: ۱۱۶۶؛ Zammit, 2002: 340).

قبل از پرداختن به ذکر نمونه‌های حروف دیگر، می‌توان به این نکته اشاره کرد که توالی و تکرار حروف قرآنی، باب مهمی در زمینه نظام‌هنگ یا ائتلاف لفظ و معنا در قرآن است. در پاره‌ای از آیات و عبارات قرآنی، بسامد حرفی معین و توالی و تکرار آن‌ها قابل توجه است. حضور شدید حرف «ق» در آیات مربوط به واقعه قیامت کاملاً مشهود است:

- ﴿الْقَارِعَةُ* مَا الْقَارِعَةُ* وَمَا أَذْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ﴾ (قارعه / ۳-۱)؛
- ﴿إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ* وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَخَفَّتْ* وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ* وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ* وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَخَفَّتْ﴾ (انشقاق / ۵-۱)؛
- ﴿اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ﴾ (قمر / ۱)؛
- ﴿إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ* لَيْسَ لَوْعَتِهَا كَاذِبَةٌ﴾ (واقعه / ۲-۱)؛
- ﴿لَا أَقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ* وَلَا أَقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ* أَيْحَسِبُ الْإِنْسَانُ أَنَّ نَجْمَ عِظَامِهِ* بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾ (قیامت / ۴-۱).

در آیات زیر که با فاصله‌ای از پی آیات بالا آمده‌اند، از سختی جان‌کندن و سنگینی گام‌های مرگ می‌گویند: ﴿كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ* وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ* وَظَنَّ أَنَّهُ الْفِرَاقُ* وَالتَّفَتُّ السَّاقُ بِالسَّاقِ* إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسَاقُ﴾ (قیامت / ۳۰-۲۶).

ثقل آهنگ سخن در آیاتی که نافرمانی و جبهه‌گیری مقابل خدا و رسولش ﷺ را مذمت می‌کنند، شنیدنی است:

- ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَمَنْ يُشَاقِّ اللَّهَ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (حشر / ۴)؛
 - ﴿إِذْ يُوحَىٰ رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبَّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا سَأَلْتُ فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَأَضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ* ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَمَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (انفال / ۱۲-۱۳)؛
 - ﴿لَهُمْ عَذَابٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَشَقُّ وَمَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَاقٍ﴾ (رعد / ۳۴)؛
- و یا این آیات که دارای موضعی خشم‌آگین‌اند: ﴿إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ* فَقَتَلَ كَيْفَ قَدَّرَ* ثُمَّ قِيلَ كَيْفَ قَدَّرَ﴾ (مدثر / ۲۰-۱۸)؛

بررسی این موضوع خود در خور تحقیق مستقلی است.

حرف دیگری که در این تحقیق، آن را مورد بررسی قرار می‌دهیم، عبارت از حرف

«ن» است که در تجوید مصطلح، حرفی میان شدت و رخوت محسوب می‌شود. این حرف برای حکایت انواع ندا و سخن و نیز آواهای نرم و نوای طنین و تغنی و ترنم به کار می‌رود. حضور این حرف در همین واژگان اخیر قابل توجه است و نیز در:

ریشه‌های قرآنی: «نَجْو، نَدَى، نَعَق، لَحْن، لَسْن، نَطَق»، در آیاتی همچون:

- ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ وَأَنَّ اللَّهَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾ (توبه / ۷۸)؛

- ﴿إِنَّ الَّذِينَ ينادُونَكَ مِنْ وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (حجرات / ۴)؛

- ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الذِّبْيِ يَقْبَعُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دَعَاءَ وَنداءٍ ضُمُّكُمْ عُمَى فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (بقره / ۱۷۱)؛

- ﴿وَلَوْ شَاءَ لَأَرْسَلْنَاكُمْ فَلَعرَفْتَهُمْ بِسْمَاهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ﴾ (محمد / ۳۰)؛

- ﴿وَإِنْ مِنْهُمْ لَفَرِيقَانِ يَتْلُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ﴾ (بقره / ۷۸)؛

- ﴿وَقَالُوا الْحُلُودِ هُمْ لَمْ يَشْهَدُوا عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ

تَرْجِعُونَ﴾ (فصلت / ۲۱)؛

- ﴿وَإِذَا سَأَلَ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ

فَلَمَّا تَبَايَاهُ بِهِ قَالَتْ مِنَ أَنْبَاءِكُمْ هَذَا قَالَتِ النَّبِيُّ الْعَلِيمُ الْحَبِيرُ﴾ (تحریم / ۳)؛ ﴿قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ

بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ الْغَيْبِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ (بقره / ۳۳).

عربی: نَدَب، نَدَه، نَعَر، نَحَّ، نَاح، نَبَح، نَبَأ، نَعَى، نَهَق، نَقَّ، أَنْ، رَنَّ، حَنَّ، عَنَّ، طَنَّ، هَنَّ، نَعَم، رَنَّ و رَنَم.

واژگان مرتبط با مفهوم غنا: که خود هم‌ریشه با واژگانی همچون خواندن، خنیا،

chant و مشتقات آن نظیر chanson و chanter (آواز و آواز خواندن) است.

در نام آلات و سازهای مختلف موسیقی، حضور این حرف مشهود است: نی، چنگ،

زنگ، سنج، چغانه، تنبور و نیز: (Phone, saxophone, ton (tonalité, intonation),

son (sonner, sonnerie, sonate), cantata.

و حضور واژگانی که با موضوع زبان و بیان مرتبط‌اند:

واژه سخن در فارسی و langue, tongue در زبان فرانسه و دیگر زبان‌های اروپایی.

مؤلف کتاب پژوهشی در تاریخ قرآن کریم نیز محاسبه‌ای از بسامد حروف هجا در

قرآن با استفاده از اشاره‌ای از ابن عطیه اندلسی آورده است: «الف، ل، م، ی، و، ن، ر،

ب، ک، ت، ع، ف، ظ، غ، ق، س، د، ذ، ح، ج، ض، خ، ش، ص، ه، ز، ث، ط» (حجتی، ۱۳۶۸: ۱۴۱).

بر اساس این احصا، بیشتر حروف دارای نغمه و طنین آهنگین، در نیمه نخست این احصا قرار می‌گیرد و این موضوع تا حدی راز آهنگین بودن خودِ الفاظ و عبارات قرآن را برای ما روشن می‌کند. حرف «ن» در ربع نخست حروف جای دارد و نیز حروفی که دارای رخوت و یا مرتبه بین شدت و قوت هستند و نیز حروفی که به طور کلی از ترکیب خود، نغمات ملایم و لطیف می‌آفرینند، بیشتر در ربع یا نیمه اول حروف فوق قرار دارند، و حروفی نظیر: «ق، ض، ص، و، خ» در نیمه دوم، و حرف بسیار شدت‌دار «ط» در ردیف آخر قرار می‌گیرد. «ن» حرفی است که شاخص و مظهر آهنگ است و کاربرد آن در بسیاری از الفاظی دیده می‌شود که مرتبط با نوا و نغمه و آهنگ و صوت‌اند. حتی هنگامی که آدمی در صدد حکایت یک نغمه موسیقایی و نواختن آن با دهان خود برمی‌آید، صدای «ن» بیشترین چیزی است که شنیده می‌شود. در کتاب *آواشناسی زبان عربی درباره حرف «ن» آمده است:*

مجرای هوا در تلفظ نون تنها «فضای بینی» است و کتاب‌های علم قرائات بحثی ویژه را به نون اختصاص داده‌اند. نون از ویژگی‌هایی برخوردار است که بقیه حروف فاقد آن هستند؛ مانند سرعت اثرپذیری از آواهای مجاور و اینکه بعد از حرف «ل» در میان صامت‌ها، بیشترین شیوع را در زبان عربی دارد (انیس، ۱۳۷۴: ۶۸).

حرف «ل» دارای صفت انحراف است و ادای آن، زبان را به سوی مخارج حروف دیگر می‌کشانند. حضور این حرف در واژگانی که به مقولات زبان و دستگاه تکلم مرتبط‌اند، مشهود است:

نمونه‌های قرآنی: «قول، کلم، لفظ، لسن، لحن، لعب» (مرتبط با لعاب و آبی که از دهان می‌ریزد)، «لعن، لغو، لهب، لهث، لظی، لقف، لقم، لمز، لوم، لیی»، در استعمالاتی همچون:

- ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا﴾ (نساء/ ۶۳)؛
- ﴿وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ (نساء/ ۱۶۴)؛

- ﴿وَلَوْ شَاءَ لَأَرْبَنَّاكُمْ فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِيمَاهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ﴾ (محمد / ۳۰)؛
- ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا كُفِرَ بِهِ أَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ الْكُذِبُ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾ *مَتَاعٌ قَلِيلٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴿ (نحل / ۱۱۶-۱۱۷)؛
- ﴿إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِالسِّتْرِ كُنْتُمْ أَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ﴾ *وَلَوْ لَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ﴿ (نور / ۱۵-۱۶)؛
- ﴿وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ (حجرات / ۱۱)؛ ﴿وَنِلْ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُّزَّةٌ﴾ (همزه / ۱)؛
- ﴿إِنظِرُوا إِلَى ظِلِّ ذِي ثَلَاثِ شُعَبٍ﴾ *لَا ظِلِيلٌ وَلَا يُغْنِي مِنَ الْهَبِّ﴿ (مرسلات / ۳۰-۳۱)؛
- ﴿سَبِّحْ لِلَّهِ مَا رَأَيْتَ مِنْ حَيْثُ كُنْتَ﴾ (مسد / ۳)؛
- ﴿مَنْ الَّذِينَ هَآذُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمِعْ غَيْرُ مَسْمُوعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِالسِّنِّتِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمِعْ وَانظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَكِنْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (مائده / ۴۶)؛

عربی: لدغ، لسع، لهج؛

فارسی: لب، لپ، گلو، لاف، لیسیدن؛

فرانسه و زبان های اروپایی: لهات، ایگلوت؛

Langue, parler, hurlerblaze

Logos, Locution, eloquence,

از ریشه clamare (لاتین) مشتقات فراوانی در زبان های مختلف اروپایی، همگی مرتبط با مفهوم کلام و سخن پدید آمده که از جمله آن ها موارد ذیل تنها در زبان فرانسه است: clamer (فریاد کشیدن، اعلان و اظهار چیزی از طریق فریاد و نیز شکایت کردن)؛ déclamer (دکلمه کردن سخن و شعر و مانند آن و در ذم کسی یا چیزی حرف زدن)؛ réclamer (استدعا کردن، درخواست کردن، اعتراض کردن)؛ proclamer (رسماً اعلام کردن، با صدای بلند اعلام کردن، بی گناهی خود را فریاد زدن)؛ acclamer (هلهله کشیدن، غریو شادی برآوردن به طور دسته جمعی)؛ exclamer (از شدت شادی و شگفتی فریاد کشیدن).

bl: ریشه ای سامی به معنای غلغل کردن، صدا برآوردن. babel (فرانسه): پرحرفی؛

babiller (فرانسه): پُرگویی و مهمل گویی کردن، قس؛ bumble (انگلیسی): زیرزبانی

و نامفهوم سخن گفتن. اشتقاقات فوق ناظر به همان داستان اند.

بَلْبَلُ الْأَلْسِنِ (عربی): زبان‌ها را در هم آمیخت؛ بَلْبَل (عربی): هزارستان، پرندۀ هزارآوا که الحان و نغمه‌ها را به هم می‌آمیزد.

با توجه به توضیحی که دربارهٔ نسبت میان حرف «ل» و موضوع «زبان» آمد، تشبیه این آیه و تصویر آن از سگی که با زبان برآمده و آویزان له‌له می‌زند را بنگریم: ﴿فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ مَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَرَكَهٗ يَلْهَثُ﴾ (اعراف / ۱۷۶).

و نیز این هرزه‌درایی زبانی فرعون را خطاب به حضرت موسی: ﴿وَقَعَلْتَ فَعَلَتَكَ الْتِي فَعَلْتَ وَأَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ (شعراء / ۱۹).

حرف «س» که به جهت اشکال و تلفظ‌های مختلفی که در زبان‌های گوناگون دارد، در اینجا با صدای S یاد می‌شود. صدای S و اصوات نزدیک به آن، برای واگویی «صوت» و «صدا» در زبان‌های مختلف جهان است. این حرف در آواشناسی عربی از حروف همس و در آواشناسی از حروف دارای بسامد صوتی بالاست. از آنجا که آوای این حرف، پایهٔ ایجاد صوت است، هم برای حکایت «صوت» و هم برای روایت «سکوت» که نیازمند تولید حداقل صوت است، به کار می‌رود.

واژگانی مانند «صیت، صوت و صدی» در عربی و «سوت» (برای واژگان هم‌ریشه با آن، رک: آریان‌پور کاشانی، ۱۳۸۴: ۳۶۳)، «سرود و صدا» در فارسی نمونه‌هایی از این دست‌اند. واژه‌های مزبور با واژگان فراوان دیگری در زبان‌های دنیا که اغلب با آوای S آغاز می‌شوند، هم‌ریشه‌اند (برای نمونه‌ها، رک: همان: ۳۵۷).

زمانی که قرآن از هراس و هشدار و زنهاری نهانی سخن می‌گوید (مانند سورهٔ ناس) و آن زمانی که از «صرصر» توفنده و «صیحه» کشنده می‌گوید، آوای S است که شنیده می‌شود. البته حرف «س» بیشتر ناظر به سکوت و حرف «ص» ناظر به صدا و بانگ بلند است. قریب به آوای S، آوای Z است که در حکایت و بازآفرینی صدا حائز نقش است و دربارهٔ آن در سطور آتی آمده است.

کلمات سخته و سنگینی همچون «صرصر، صاعقة، صیحه، صاخّة، یصطرخون»، همه در سیاق آیات مربوط به عذاب و عقاب الهی و بطش و سطوت او در دنیا و آخرت آمده‌اند. آیات ۱۶ و ۱۷ سورهٔ فصلت در میان دو آیهٔ قبل و بعد آن را مدّ توجه

قرار دهید و آواهای s و z را در آن‌ها بشنوید: ﴿فَأَمَّا عَادُ 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 مَحْصُوتٍ لِّنَذِقَنَّهُمْ عَذَابَ الْحَزَنِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلِعَذَابُ الْآخِرَةِ أَخْزَىٰ وَهُمْ لَا يُنصَرُونَ ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ فَأَخَذَتْهُمُ صَاعِقَةُ الْعَذَابِ الْهُونِ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ وَنَجَّيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾ (فصلت / ۱۵-۱۸).

یا آیات ۱۹ و ۲۰ سورة قمر در میان دو آیه دیگر: ﴿كَذَّبَتْ عَادُ فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذْرِي﴾ إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي يَوْمٍ نَّخْسٍ مُّسَمَّرٍ ﴿تَنَزَّعُ النَّاسُ ظَنُّهُمْ أَنَّهُمْ أَجْمَازُ نَحْلٍ مُّنْقَعِرٍ﴾ فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذْرِي﴾ (قمر / ۱۸-۲۱).

یا آیات سورة ناس: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ﴾ مَلِكِ النَّاسِ ﴿إِلَهِ النَّاسِ﴾ مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ ﴿الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ﴾ مِنَ الْغِيَةِ وَالنَّاسِ ﴿نَاسٍ﴾ (ناس / ۶-۱).

آمد و شد ستارگان در سکوت شب و رخت بریستن شب و بر میدن و نفس کشیدن صبح، وصف دوطرفه‌ای است که آن را می‌توان در این آیات شنید: ﴿فَلَا أَقْسَمُ بِالْخَنَّاسِ﴾ الْجَوَارِ الْكُنَّاسِ ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا عَسَسَ﴾ وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ﴾ (تکویر / ۱۵-۱۸).
حرف «ص» همچنین حرفی دارای اطباق و استعلا و دارای آوایی توپر است و از صلابت و سُتواری فزون‌تری برخوردار می‌باشد.

ثعالبی در فقه اللغة به این موضوع توجه کرده و به بیان واژگان مختلفی پرداخته است که برای حکایت اصوات گوناگون به کار رفته‌اند و وجود حرف «ص» در آن‌ها شاخص و قابل توجه است. وی می‌گوید:

«(صباح)، مطلق صوت اشیاء در هنگامی است که آن صوت شدت می‌گیرد.
«(صراخ) و «صرخه»، عبارت از صیحه شدید در زمان فزع و وقوع مصیبت است و قریب بدان، واژه «صلقه» می‌باشد. همچنین «صحب» عبارت از صوتی شدید است که در زمان مخاصمه به کار برده می‌شود. «صدید» عبارت از صوت شدید است، چنان که در سورة زخرف آمده است: ﴿وَلَمَّا ضَرَبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ﴾ (زخرف / ۵۷)» (بی‌تا: ۲۰۳-۲۰۴).

«(صیهل) حکایت شیئه اسب، و «(صریر) آهنگ در، هنگام باز و بسته شدن آن است (همان: ۲۱۳؛ نجاریان، ۱۳۸۵: ۲۳۶).

مصطفی محمود درباره لفظ «الصَّاحَّة» در آیه ﴿فَإِذَا جَاءَتِ الصَّاحَّةُ﴾ (عبس / ۳۳)

می نویسد:

«تو گویی که این کلمه می خواهد پرده صماخ سامعه را سوراخ کند!» (بی تا: ۱۸).

سخت ترین و دردناک ترین فریاد آدمی با فعل صرخ و مشتقات آن حکایت می شود. ترکیب «ص» و «ط» را در این آیه برای واگویی صیحه و صرخه دوزخیان بشنوید: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ مِنْ عَذَابِهَا كَذَلِكَ نَجْزِي كُلَّ كَفُورٍ* وَهُمْ يَصْطَرِّخُونَ فِيهَا رَبِّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُم مَّا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرُ وَجَاءَكُمُ النَّذِيرُ فَذُوقُوا فَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ نَصِيرٍ﴾ (فاطر / ۳۶-۳۷).

زنگی که از ترکیب حروف «ص» و «ط» پدید آمده، بسیار غلیظ است و به خوبی غلظت فریادهای مختلط و نعره های برآمده از حنجره های آکنده از فریادهای خشن از هر سوی جهنم را برای شنونده می نمایاند (کاکل عزیز، ۲۰۰۹: ۱۱۹).

قرآن کریم صدای فریاد خوشحالی و متعاقب آن، کشیده زدن به صورت را چنین حکایت می کند: ﴿فَأَقْبَلَ امْرَأَتُهُ فِي صَرَّةٍ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ﴾ (ذاریات / ۲۹).

ریشه «صَرَّ» در این آیه، پایه اسم و فعل رباعی «صَرَصَر» و فعل «صَكَّ» همان صدای «چک» در زبان فارسی است. همچنان که فعل «اصْطَلَكَّ» (اصطکاک) در عربی معادل چکاچک شمشیرها و زدو خورد جنگجویان با آن ساخته شده است.

صلابت خاصی که در حرف «ص» وجود دارد، آن را با مفاهیم سخته و سترگ و نیز فاخر و فخیم پیوسته است؛ از صبر، صوم، صدق و صلاة گرفته تا اصالت، صحت، صولت و صلابت. حتی برای بیان مفاهیم صعب و سخته از واژگانی چون صلد و صخر بهره گرفته می شود. صبر، مفهومی متعالی و ممدوح در قرآن کریم است؛ قرآن در مواردی به جای امر «اصْبِر» از امر «اصْطَبِر» بهره گرفته است. چنین حالتی بر صلابت آوای سخن افزوده و تطابق واژه با آهنگ آیه را تکمیل کرده است:

- ﴿رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَوْمَةُ لَيْمٍ﴾ (مریم / ۶۵)؛

- ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا تَسْأَلُ رِزْقًا مِّنْ نَّزْقِكَ وَالْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوَى﴾ (طه / ۱۳۲)؛

- ﴿إِنَّا مُرْسَلُونَ إِلَيْكُمْ فَاسْتَبِرْهُمْ وَأَصْطَبِرْ﴾ (قمر / ۲۷).

سیوطی به نقل از البرهان، فضایی را که طنین حرف «ص» در سوره ص سایه افکنده، مورد اشاره قرار می‌دهد و از ارتباط همان یک حرف نخستین با مقوله‌های خصومت کفار عهد پیامبر ﷺ، «اختصام خصمین» نزد داود، «تخاصم أهل النار»، «اختصام ملأ أعلی» و «تخاصم» ابلیس درباره آدم و سپس ذریه او می‌گوید؛ چنان که همو سوره اعراف را که با «المص» آغاز شده، ترکیبی از سوره‌های بقره (سوره الم) و قصص مذکور در آن می‌شمرد (سیوطی، ۱۴۱۵: ۲/۲۴۴).

این حالت در خصوص سوره فصلت نیز دیده می‌شود. هنگام ترکیب سوره‌ای که با «الم» شروع شده -مانند سوره بقره و آل عمران- با سوره ص، سوره اعراف به دست می‌آید که با «المص» آغاز می‌شود؛ گویی این سوره، سوره‌ای سنگین است، چنان که در آغاز سخنش می‌گوید: این سوره بر تو سنگین نباشد و حرجی در سینه‌ات پدید نیاورد: ﴿المص * كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ لِتُنَذِرَ بِهِ وَتُذَكِّرَ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (ص / ۱-۲). چنان که اشاره شد، قریب به آوای S، آوای Z است. فرکانس Z بیش از S است؛ از همین رو صدای S برای آواهای همسی و صدای Z برای آواهای جهری به کار می‌رود. عربی: هز، اَزْ، جَزَع، فَزَع؛

فرانسه، آلمانی و انگلیسی: برای بیان واژگان مبهم، مزاحم و اضافی از واژگان noise و buzz استفاده می‌کنند.

تحلیل صوتی صدایی که نهنگ‌ها برای علامت دادن به هم در دل اقیانوس دارند، بانگ آن‌ها را قریب به صدای نشان Z می‌دهد. حال این آیه را که از گرفتار شدن حضرت یونس در دل نهنگ سخن می‌گوید، بشنویم: ﴿وَذَا الثَّوْنِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَىٰ فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (انبیاء / ۸۷).^۱

حرف «ر» به سبب صفت «تکریر»ی که دارد، دلالت خوبی بر مفهوم حرکت دارد. مثال‌های زیر اثر آوایی این حرف را انعکاس می‌دهند:

عربی: رَاح، رَاع، رَاغ، رَاج، رَاد، رَبَط، كَرَّر، فَرَّر، ذَرَّر، خَرَّر، شَرَّر، نَفَر، حَفَر، خَفَر، رَجَعَ، رَسَم، رَدَف، رَسَل، رَسَب، رَشَد، رَعَش، رَعَدَ، رَجَّ، رَجَمَ، رَدَّ، رَدَف، رَدَه، رَدَى، رَشَحَ،

۱. نگارنده این نکته را از سخنان زنده‌یاد محمدعلی فولادوند گرفته است.

رَشَق، رَفَأ، رَفَق، رَفَع، رَقَص، رَقَل، رَقَى، رَكَب، رَكَس، رَكَض، رَمَح، رَهَج، رَهَد، رَهَز؛
فارسی: رفتن، ژفتن، رستن، رُستن، ربودن، رسیدن؛

فرانسه: marche, roue, route, rue, ruisseau, rythme, ripper.

اثر صفت «تکریر» حرف «ر» در زبان‌های اروپایی مانند فرانسه و انگلیسی، در آمدن پیشوند re بر سر بسیاری از افعال مشاهده می‌شود. این پیشوند تکرار افعال مورد نظر را می‌رساند؛ برای مثال، faire انجام دادن و refaire دوباره انجام دادن کاری است؛ tirer به معنای کشیدن و retirer دوباره کشیده است؛ make ساختن و remake دوباره ساختن است. باری، در زبان فرانسه و دیگر زبان‌های اروپایی با افزودن این فعل بر سر صدها فعل دیگر، صدها و هزاران فعل می‌توان ساخت. با مراجعه به فرهنگ‌های دیگر زبان‌های اروپایی می‌توان اشتقاقیات این ریشه را در آن‌ها نیز به صورتی گسترده‌تر از آنچه که در اینجا آمده است، تعقیب و بررسی کرد.

سیوطی وجود حرف «ر» را در آغاز سوره یونس مورد توجه قرار می‌دهد و فزونی این حرف را بر «الم» در آغاز سوره رعد و آغاز آن را با «الم» مورد توجه قرار می‌دهد و آن را در تناسب با مباحثی که این سوره به آن‌ها پرداخته است، نظیر رفع سماوات و ذکر برق و رعد قرار می‌دهد (سیوطی، ۱۴۱۵: ۲/۲۴۴). در قرآن کریم، کلمه «رعد» تنها دو بار، یکی در سوره بقره (الم) و دیگری در این سیاق از سوره رعد (الم)، همراه با پژواک‌های پایی حرکت به کار رفته است: ﴿هُوَ الَّذِي يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنْشِئُ السَّحَابَ الثِّقَالَ * وَنُفِخَ الرُّعْدُ بِحَمْدِهِ وَالْمَلَائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ وَرُسِلَ الصَّوَاعِقُ فَيَصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْحَالِ﴾ (رعد/ ۱۲-۱۳).

بررسی تطبیقی چند واژه و عبارت دیگر

بخش پایانی مقاله را بررسی تطبیقی چند نمونه دیگر قرار می‌دهیم. به گفته ابن جنی، «خضم و قضم» دو فعل اند که اولی درباره خوردن خوراکی تازه و دومی برای خوراک خشک به کار می‌رود و دلیل آن رخاوت «خ» و تناسب آن با مأکول تازه و نیز صلابت «ق» و تناسب آن با مفهوم خشکی است.

وی همچنین به دو فعل «نضج و نضخ» به ترتیب در مورد جوشش خفیف و

جوشش شدید آب از زمین با توجه به تفاوت میزان غلظت دو حرف حلقی «ح و خ» اشاره می‌کند.

مثال دیگر وی، دو فعل «قَدَّ و قَطَّ» می‌باشد که به ترتیب دربارهٔ برش از طول و عرض است که «ط» به جهت سرعت بیشتر در ادا، قطع عرضی چیزی، و «د» قطع طولی شیء را بیان می‌کنند. سیوطی افعال «خَنَّ، غَنَّ، أَنْ، رَنَّ» را برای حکایت اصوات متقارب و تا حدی متفاوت از جمهرة اللغه نقل می‌کند. همو امثله‌ای را از ابن سکیّت دربارهٔ دو فعل «قَبَضَ و قَبَصَ» و نیز از ابی‌عمرو در مورد دو فعل «صاغ و ساغ» می‌آورد. سپس به اختلافات ظریفی که از این تفاوت‌های لطیف حاصل می‌آید، اشاره می‌کند (سیوطی، ۱۹۹۸: ۵۱/۱؛ نیز ر.ک: انیس، ۱۹۸۰: ۶۶).

زیدان برای تحلیل و تعلیل تناسبات مورد اشاره، حالاتی را مورد توجه قرار می‌دهد که اندام‌های تکلم هنگام ادای این واژه‌ها می‌گیرند (نیز ر.ک: Encyclopédie française, outillage mental, pensée, langage, 1937: 1.32-1; Bouton, 1986: 64) و تغییر لفظ به تناسب تغییر معنا را در واقع بازتابی طبیعی از شکل آن اندام‌ها هنگام بیان حروف و فرعی از همان علت مذکور می‌شمارد (زیدان، ۱۹۸۲: ۶۵).

جدا از استعمالات عربی فعل «جَارَ»، واژهٔ جار در زبان ترکی و سپس فارسی، برای ندا و بانگ بلند است. جار زدن فعلی است که در فارسی به کار می‌رود و کلمهٔ جار نیز اغلب با جنجال همراه می‌شود تا مثلث «جیم»‌ها، زنگ مخصوص را در گوش مستمع تقریر و تثبیت کند (برای دیدن نمونه‌های این استعمالات و دلالت‌ها، ر.ک: رازی، ۱۳۷۹: ۳۹؛ معلوف، ۱۹۷۳: ۱۷۷؛ معین، ۱۳۷۹: ۱۲۰۳ و ۱۲۷۴؛ مصطفوی، بی‌تا: ۴۱/۲).

چنان که در زبان فارسی از فعل جار زدن و نیز نام‌آوای عامیانهٔ «جَرَجَر» - برای حکایت صدای باران در برخی تصنیف‌های کودکان - استفاده می‌شود و باز فعل‌های رباعی «جَلَجَل و جَرَجَر» در عربی از همان ریشهٔ آوایی ساخته شده یا با آن مرتبط‌اند (زیدان، ۱۹۸۲: ۶۵). قرآن کریم نیز فعل «جَارَ» را برای حکایت مویه و ناله به کار برده است: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَخَذْنَا مُتْرَفِيهِم بِالْعَذَابِ إِذَا هُمْ يَجَارُونَ * لَا يُجَارُوا أَيُّومًا إِنَّكُمْ مِّنَّا لَتَنْصَرُونَ﴾ (مؤمنون/ ۶۴-۶۵).

فعل «جَارَ» برای تضرع انسان نیز به کار رفته است: «جَارَ الرَّجُلُ إِلَى اللَّهِ» (به سوی

خدا تصرّع کرد). اما هنگامی که بازتاب دادن صدایی بم و ضخیم در کار باشد، ریشه «جَار» جای خود را به ریشه «خَوَر» می‌دهد: ﴿فَأَخْرَجَ لَهُمْ غِلًّا جَسَدًا لَهُ خَوَارٌ فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَىٰ قَتِيلٌ﴾ (طه / ۸۸).

و اگر سخن از بازتاب صدایی ضخیم و متناوب باشد، از نام‌آوای «خُرْخُر» استفاده می‌شود، اما اگر همین صدا به سوی پایین گراید، نام خود را به «خِرْخِر» خواهد داد. در این زمینه و با رعایت همین جناس آهنگین و معنایی می‌توان نمونه‌هایی از زبان‌های دیگر یافت. واژگانی همچون «هرا، هراس، هوار، هُری، هُرهر (ی)، هارهار، هورلا» نمونه‌هایی از این باب‌اند. هراس معادل ترس است و مفهوم آن روشن است؛ «هرا» صدای رعب‌آور غُرَش شیر است که در عربی در قالب فعل رباعی «هَرهر» آمده است و این فعل اصوات رعب‌آور دیگری را نیز تداعی می‌کند (ر.ک: ناصیف، ۲۰۰۶: ۲۵، ۷۰ و ۷۹)؛ چنان که «هَرهره» صدای ریزش آب (همان: ۲۴۰) و «هوار» صدای ریزش آوار را می‌رساند (معین، ۱۳۷۹: ۵۲۱۶) و نیز فریادی که از سر درد و تلخی برمی‌آید (داد و هوار). اگر این «هوار» شدت بیابد، به صوت «هُری» متمایل می‌شود که خود ریزشی توأم با ترس و هراس را تداعی می‌کند: «دلم هُری ریخت پایین».

قریب به این واژه‌ها، واژه hurla است که برای بیان هول و هراس به کار می‌رود و فعل hurler در زبان فرانسه که برای فریاد کشیدن، زوزه کشیدن و تولید بانگ بلند و رعب‌آور ساخته شده است.

در کلام خداوند با همین حروف، مفهوم ریختن هراس‌انگیز بیان شده است. ذات خداوندی این پرسش را پیش رو می‌نهد که آیا بنا و بنیانی که بر روی تقوا و رضوان الهی استوار شده بهتر است یا بنایی که بر لبه پرتگاه سستی برپا شده و به یک‌باره در آتش جهنم آوار و هوار می‌شود. نقش‌آفرینی واژه‌های «هار و نار» و تتابع حروف «ر، ف، ه» را در تولید صدای ریزشی سخت بنگرید:

- ﴿أَقْمَرُ أَسَسٍ بُنْيَانُهُ عَلَىٰ تَقْوَىٰ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٍ﴾ (توبه / ۱۰۹)؛

- ﴿أَمْ مَنْ أَسَسَ بُنْيَانَهُ﴾ (توبه / ۱۰۹)؛

- ﴿عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ﴾ (توبه / ۱۰۹)؛

- ﴿وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (توبه / ۱۰۹).

ترکیب خاص و چیش و ترکیب حروف این واژگان با معنایی که از آن سخن می‌رود، تطابق دارد؛ «ه» از فضای خالی حلق و از پایین‌ترین قسمت آن که «اقصى الحلق» خوانده می‌شود، برمی‌خیزد و «ر» نیز صفت تکریر دارد و این دو با هم، صدای ریزشی دنباله‌دار، پر سروصدا و هول و هراس ناشی از آن ریزش هراس‌انگیز را انعکاس می‌دهند.

نتیجه‌گیری و پیشنهاد

این نکتهٔ بدیهی را همه می‌دانیم که زبان متشکل از کلمات و کلمات نیز مرکب از حروفی است که هر یک از مخارج خود خارج و شنیده می‌شود. این مخارج بسته به نسبت و نحوهٔ تعامل اعضای مختلف تکلم با یکدیگر پدید می‌آید و اصوات متمایزی از آن‌ها اعم از صدای پدیدار و شنیده می‌شود. این اصوات، گاهی نرم و لطیف و سایشی و گاهی خشن و انفجاری‌اند. گاهی طنین و نغمه دارند و گاهی نیز کشش و استطاله و انحراف در آن‌ها شنیده می‌شود. در میان حالات و کیفیات این اصوات پدیدآمده و نیز معانی آن‌ها، روابط پیدا و پنهانی وجود دارد و در بسیاری از اوقات با بررسی و سنجش آن‌ها می‌توان این ارتباط را رؤیت کرد.

این موضوعی است که بسیاری از دانشمندان ایرانی و عرب، مسلمان و غیر مسلمان، قدیم و جدید به آن تصریح کرده‌اند؛ از خلیل و سیبویه و ابن جنی گرفته تا بوعلی سینا، سیوطی و میرداماد؛ از ابراهیم انیس و صبحی صالح تا سنت‌گرایان اروپایی زبان‌شناسان جدید. برای مثال هنگامی که ما به ترتیب از حروف انسدادی یا حروف انقباضی - که خود به چند گروه: حروف سایشی، حروف روان، حروف غنه یا خیشومی، تقسیم می‌شوند - سخن می‌گوییم، با بررسی‌های مکرر می‌توانیم در بسیاری از موارد، نسبت و تناسب میان این حروف و معانی برآمده از آن‌ها بیابیم. این موضوع اختصاصی به قرآن ندارد، بلکه نکتهٔ مهم این است که با مقایسه میان کاربرد این حروف در زبان‌های مختلف دنیا، می‌توان به تشابهات متعددی میان آن‌ها دست یافت. اما بررسی چنین موضوعی در مورد قرآن از چندین جنبهٔ مهم حائز اهمیت است. یکی آنکه قرآن کلام خدا و کتاب «عربی مبین» است و تدبر در تمام وجوه و ابعاد وجود آن، حائز اهمیت و مفید فایده

است. دیگر آنکه قرآن کریم کتاب دینی است که خود را مبتنی بر فطرت انسان‌ها می‌داند و تبیین اشتراکات و «جهانی‌ها»ی زبان آن برای مخاطبان زبان‌ها و زمان‌های گوناگون حائز اهمیت است و دیدیم که در طول زمان، این موضوع و این تناسبات حرف و معنا و اشتراکات لغوی در طول تاریخ و عرض جغرافیا از اهمیت خود نیفتاده است. وجه دیگر اهمیت، از حیث آموزش زبان قرآن است؛ اگر این موضوع از وهله نخست و به درستی به قرآن‌آموز تعلیم داده شود، راه آموزش را برای وی بیشتر خواهد گشود و کشف این تناسبات، آن آموزش را در مذاق وی شیرین‌تر خواهد ساخت.

سخن از «فیزیک زبان قرآن»، از جمله مباحث نسبتاً جدید در حوزه مطالعات زبان قرآن و مقدمه‌ای برای مباحث وسیع‌تر درباره فیزیولوژی این زبان و بازخوانی و واکاوی جنبه‌های فطری زبان قرآن از این منظر است. ما مسلمانان به پردازش صحیح و جامع این مباحث در دنیای امروز نیازمندیم. نحوه ادای حروف و کلمات و جملات قرآن، حالت اعضای دستگاه تکلم هنگام ادای آن‌ها، و نیز میزان انرژی آزادشده برای تلفظ آن‌ها، همگی با استفاده از نرم‌افزارهایی مخصوص، قابل سنجش و تحلیل خواهند بود و از این سنجش و تحلیل در زمینه‌های مختلف مربوط به آموزش زبان قرآن و خطاب فطری و جهانی می‌توان بهره برد.

کتاب‌شناسی

۱. ابن القفطی، علی، *تاریخ الحكماء*، به کوشش بهین دارایی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۷ ش.
۲. ابن فارس، ابوالحسین احمد بن فارس بن زکریا، *الصحاح فی فقه اللغة العربیة و مسائلها و سنن العرب فی کلامها*، تحقیق احمد حسن بسج، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۸ ق.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۴. انیس، ابراهیم، *آواشناسی زبان عربی*، ترجمه ابوالفضل علامی، صفر سفیدرو، قم، اسوه، ۱۳۷۴ ش.
۵. همو، *دلالة الالفاظ*، قاهره، مکتبه الانجلو المصریه، ۱۹۸۰ م.
۶. آخته، ابوالقاسم، *جشن‌ها و آیین‌های شادمانی در ایران از دوران باستان تا امروز*، تهران، اطلاعات، ۱۳۸۱ ش.
۷. آریان‌پور کاشانی، منوچهر، *فرهنگ ریشه‌های هند و اروپایی در زبان فارسی*، اصفهان، جهاد دانشگاهی دانشگاه اصفهان، ۱۳۸۴ ش.
۸. ثعالبی، ابومنصور اسماعیل النیسابوری، *فقه اللغة و سرائر العربیه*، قم، اسماعیلیان، بی‌تا.
۹. حجتی، سیدمحمدباقر، *پژوهشی در تاریخ قرآن کریم*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۱۰. خوش‌منش، ابوالفضل، *پژوهشی در ظرفیت‌های فرهنگی و هنری زبان قرآن*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و هنر و ارتباطات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۹۳ ش.
۱۱. همو، «جستارهایی در زمینه نظام‌ها و قرآن کریم»، سه مقاله به ترتیب در: *بینات*، شماره ۲۰، زمستان ۱۳۷۷ ش؛ شماره ۲۵، بهار ۱۳۷۹ ش؛ شماره ۳۳، بهار ۱۳۸۱ ش.
۱۲. همو، «نغمه‌های دینی به مثابه حامی هنرهای آوایی»، *فصلنامه علمی پژوهشی مطالعات فرهنگ - ارتباطات*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و هنر و ارتباطات، شماره ۵۵، پاییز ۱۳۹۲ ش.
۱۳. دورینگ، ژان، *موسیقی و عرفان؛ سنت اهل حق*، ترجمه سودابه فضائلی، تهران، انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران، ۱۳۸۷ ش.
۱۴. ذوالنور، رحیم، *رفتارشناسی زبان*، تهران، زوار، ۱۳۷۳ ش.
۱۵. زرین‌کوب، عبدالحسین، *ارسطو و فن شعر*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۷ ش.
۱۶. زیدان، جرجی، *الفلسفة اللغویة و الالفاظ العربیه*، بیروت، دار الحدائث، ۱۹۸۲ م.
۱۷. ستوده‌نیا، محمدرضا، *بررسی تطبیقی میان تجوید و آواشناسی*، تهران، رایزن، ۱۳۷۷ ش.
۱۸. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر، *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۱۹. همو، *المزهر فی علوم اللغة و انواعها*، تحقیق فؤاد علی منصور، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۹۹۸ م.
۲۰. طالقانی، سیدمحمود، *پرتوی از قرآن*، تهران، انتشار، ۱۳۶۲ ش.
۲۱. طباطبائی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۲۲. فرید عبدالله، محمد، *الصوت اللغوی و دلالاته فی القرآن الکریم*، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۲۰۰۸ م.
۲۳. قدوری حمد، غانم، *الدراسات الصوتیة عند علماء التجوید*، بغداد، الخلود، ۱۴۰۶ ق.
۲۴. کاکل عزیز، کولیزار، *دلالات اصوات اللین فی اللغة العربیه*، عمان، دار دجله، ۲۰۰۹ م.
۲۵. کامری، برنارد و دیگران، *زبان‌های دنیا - چهار مقاله در زبان‌شناسی*، ترجمه کوروش صفوی، تهران، سعاد، ۱۳۸۴ ش.
۲۶. *گات‌ها: سرودهای مینوی زرتشت*، گزارش حسین وحیدی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۱ ش.
۲۷. محمود، مصطفی، *القرآن، محاولة لفهم عصری*، قاهره، دار المعارف، بی‌تا.
۲۸. معلوف، لویس، *المنجد فی اللغة العربیه المعاصره*، بیروت، دار المشرق، ۲۰۰۱ م.

۲۹. همو، *المنجد فی اللغة والاعلام*، بیروت، دار المشرق، ۱۹۷۳ م.
۳۰. معین، محمد، *فرهنگ فارسی*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۹ ش.
۳۱. المنصور، محمد، *ابوالاسود الدؤلی فی المیزان*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۳۲. منظمة الامم المتحدة للتربية و العلوم و الثقافة (یونسکو)، *تقدم اللسانیات فی الاقطار العربية، وقائع ندوة جهوية، ابریل ۱۹۸۷*، الرباط، ۱۹۹۱ م.
۳۳. ناصیف، جرجس، *معجم الاصوات - معجم فی اسماء الاصوات وتنوعها ومصادرها*، بیروت، ناشرون، ۲۰۰۶ م.
۳۴. نجاریان، ماجد، «دلالة صوتية فی القرآن الکریم»، *اهل البيت*، نجف، شماره ۴، ۱۳۸۵ ش.
۳۵. وحیدیان کامکار، تقی، *بررسی منشأ وزن شعر فارسی*، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۳ ش.
36. Bloch, Oscar, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris, Presse universitaire de France, 1964.
37. Bouton, P., *Discours physique du langage*, Paris, Didier, 1986.
38. Cottez, Henri, *Dictionnaire des structures du vocabulaire savant*, Paris, Robert, 1986.
39. Dauzat, *Grand dictionnaire étymologique et historique du français*, Paris, Larousse, 2006.
40. Delas, Daniel et Danielle-Delas Demon, *Dictionnaire analogique du Français*, Paris, Hachette-Chou, 1981.
41. D'Hauterive, R. Grandsaigne, *Dictionnaire d'ancien français, moyen age et renaissance*, Paris, Larousse, 1947.
42. *Encyclopédie française, outillage mental, pensée, langage*, Paris, 1937.
43. Hachette, *Dictionnaire encyclopédique illustré*, Paris, 2000.
44. Ladefoged, Peter, *A course in phonetics*, Harcourt Jovanovich Publishers, 1982.
45. Larousse, Pierre, *Le petit larousse illustré, dictionnaire encyclopédique*, Paris, 1995.
46. Manser, Martin H., *The Wordsworthdictionary of eponyms*, Wordsworth Reference, Clerkenwell Workshops, 1996.
47. Onions, C. T., *The oxford dictionary of English etymology*, Oxford, 1983.
48. Picoche, Jacqueline, *Nouveau dictionnaire étymologique de la langue Française*, Paris, Robert, 1999.
49. Ramon Garcia Pelayo Y Gross, *Dictionnaire français-espagnole espagnole-français*, Paris, Larousse, 1961.
50. Zammit, R. Martin, *A Comparative lexical study of quranic arabic*, Leiden, Brill, 2002.

گونه‌شناسی هنر تعلیق در داستان‌های قرآن کریم*

□ حسینعلی ترکمانی^۱

□ مجتبی شکوری^۲

چکیده

تعلیق تکنیکی در داستان‌سرایی است که موجب ایجاد حالت انتظار و هول و ولا در مخاطب نسبت به ادامه داستان می‌شود. هدف از ایجاد تعلیق در داستان، بالا بردن جذابیت و کشش داستان و همراهی بیشتر مخاطبان با داستان است. برخی دانشمندان به صورت کلی استفاده از این تکنیک در داستان‌های قرآنی را بررسی نموده‌اند. اما پژوهشی دقیق و جزئی و با رویکرد روایت‌شناختی درباره گونه‌های تعلیق در قرآن، امری است که تا کنون مورد توجه محققان قرار نگرفته است. گونه‌شناسی انواع تعلیق در داستان‌های قرآنی می‌تواند گامی مؤثر در راستای شناسایی وجوه زیبایی‌شناختی و جذابیت داستان‌های قرآنی باشد. این مقاله در صدد است با روش توصیفی تحلیلی و با رویکرد روایت‌شناختی، انواع مختلف تعلیق در قرآن کریم را دسته‌بندی نماید. در پایان نیز این نتیجه حاصل

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۲/۱۷ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۵/۱۰.

۱. استادیار دانشگاه بوعلی سینا همدان (نویسنده مسئول) (htorkamani@gmail.com).

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه بوعلی سینا همدان (shever66ms@gmail.com).

شده که در داستان‌های قرآنی از دو گونه تعلیق ذاتی و تعلیق عرضی با تقسیم‌بندی‌های جزئی‌تر استفاده شده و همچنین از این تکنیک در سوره‌های غیرداستانی نیز بهره برده شده است.

واژگان کلیدی: تعلیق، جذابیت قرآن، قصص قرآن، روایت‌شناسی، ژرار

ژنت.

۱. مقدمه

داستان‌سرایی یکی از فنون بیانی است که به کرات در قرآن کریم به کار رفته است. بررسی تکنیک‌ها و آرایه‌های به کاررفته در داستان‌های قرآنی از اهمیت فراوانی در حوزه زیبایی‌شناسی قرآن کریم برخوردار است. شناسایی دقیق این آرایه‌ها و طبقه‌بندی مناسب آن‌ها گسترش و تدقیق معلومات در حوزه شیوه روایت قرآن را در پی خواهد داشت.

دانشمندان اسلامی از دیرباز به این وجه از علم قرآن‌شناسی عنایت داشته و آثار متعددی در این حوزه نگاشته‌اند. اندیشمندانی چون ابواسحاق احمد ثعالبی در *عرائس المجالس فی قصص الانبیاء*، کسائی، نیشابوری، اسماعیل بن کثیر و قطب‌الدین راوندی در کتبی با عنوان مشابه *قصص الانبیاء* به گردآوری داستان‌های قرآنی همت گماشته‌اند. بسیاری از این داستان‌ها در دل تفاسیری چون *جامع البیان* طبری و *روض الجنان و روح الجنان* ابوالفتح رازی مطرح و احیاناً جنبه‌های هنری آن نیز بیان شده است. همچنین نویسندگان معاصر نیز به این موضوع علاقه نشان داده و آثار درخوری پدید آورده‌اند. کتبی مانند پژوهشی در *جلوه‌های هنری داستان‌های قرآن* اثر محمود بستانی (۱۳۷۱)، *تحلیل ادبی و هنری داستان‌های قرآنی* اثر خلیل پروینی (۱۳۷۹)، *ریخت‌شناسی قصه‌های قرآن* اثر محمد حسینی (۱۳۸۴)، *بحوث فی قصص القرآن* اثر عبدالحافظ عبد ربّه (۱۹۷۲)، *آفرینش هنری در داستان ابراهیم علی‌ه السلام* اثر شهاب کاظمی، *تحلیلی نواز قصص قرآن* اثر محمدتقی ملبویی (۱۳۷۶)، *قصص قرآن* اثر صدرالدین بلاغی، *تحلیل ساختار روایت در قرآن* اثر علی معموری (۱۳۹۲) و....

در برخی از این آثار، اشاره‌های پراکنده به مبحث تعلیق و جذابیت حاصل از آن

وجود دارد. اما دسته‌بندی و گونه‌شناسی انواع تعلیق در داستان‌های قرآنی و همچنین شناسایی سایر تعلیق‌های غیر داستانی در قرآن در هیچ یک از آثار پیشین مشاهده نمی‌شود. در میان آثار پژوهشی دانشگاهی، نگاه خاص به مبحث تعلیق در قرآن در پایان‌نامه‌ای با عنوان *بررسی تحلیلی جنبه‌های دراماتیک در قصه‌های قرآن* نوشته حسین فرخی صورت گرفته که یکی از مقالات برگرفته از این رساله با عنوان «بررسی تحلیلی شخصیت‌پردازی و تعلیق در قصه‌های قرآن» (پوررضاییان و دیگران، ۱۳۹۰) به صورت جزئی وارد بحث تعلیق شده است. اما ضعف ذکرشده در آثار پیشین یعنی فقدان نگاه سازمان‌یافته و عدم دسته‌بندی و گونه‌شناسی انواع تعلیق، در این مقاله هم وجود دارد. رویکرد اصلی این تحقیق در گونه‌شناسی انواع تعلیق، استفاده از نظریات حوزه روایت‌شناسی است. روایت‌شناسی علمی نوظهور است که در آن، نوع روایت و تحلیل کیفیت آن به عنوان حیطه اصلی پژوهش در نظر گرفته می‌شود. روش این تحقیق توصیفی تحلیلی است.

۲. مبانی نظری تحقیق

در این بخش ابتدا توضیحاتی درباره روایت‌شناسی به عنوان محمل تحقیق ارائه و سپس از آن رهگذر، به شناسایی دقیق مفهوم تعلیق پرداخته خواهد شد.

۲-۱. آشنایی با روایت‌شناسی

روایت^۱ یک گونه ادبی محسوب می‌شود که در دل خود، گونه‌های مختلف ادبی را داراست (تولان، ۱۳۸۳: ۱۱). روایت در افسانه، اسطوره، حکایت، قصه، داستان کوتاه، حماسه، تاریخ، تراژدی، درام، کمدی، نمایش صامت، نقاشی، پنجره‌های نقش‌نگاری‌شده، سینما، فکاهی مصور، اخبار و گفتگو حضور دارد. روایت با تاریخ بشری آغاز شده است و در هیچ سرزمینی مردمی نبوده و نیستند که بی‌روایت بوده باشند. همه طبقات و گروه‌های انسانی، روایت‌های خود را دارند و در برخورداری از آن غالباً با مردمانی با پیشینه فرهنگی متفاوت، شریک‌اند (بارت، ۱۳۹۴: ۱۹). داستان‌هایی

۱. narrative، الروایة، السرد.

که مادران برای کودکانشان تعریف می‌کنند، افسانه‌ها و فولکلورهای که در بین ملل مختلف رواج دارند، فیلم‌های سینمایی و سریال‌های تلویزیونی و حتی برخی آگهی‌های بازرگانی، هر کدام نوعی روایت به شمار می‌روند (آسابرگر، ۱۳۸۰: ۲۴).

در تعریف روایت، چند عنصر نقش تعیین‌کننده دارند. یکی از این عناصر، توالی و تسلسل است. روایت، رخداد‌های به‌هم‌پیوسته متوالی و متسلسل است (ملیبوی، ۱۳۷۶: ۱۷). لذا تابلوهای نقاشی و عکس‌ها را نمی‌توان روایت تلقی کرد؛ زیرا عنصر توالی در آن‌ها یافت نمی‌شود (همان: ۲۰-۲۱). این توالی باید هدفمند و منطقی باشد. در واقع این توالی باید از قواعد و قوانین علت و معلولی تبعیت کند (فورستر، ۱۳۸۴: ۱۱۸). تنظیم رخدادها بر اساس موجبیت و روابط علت و معلولی که می‌توان آن را طرح داستانی نامید، به‌وجودآورنده اساس و پایه روایت است؛ چرا که سببیت زمانی و روابط علت و معلولی بین وقایع، همچون ریسمانی ناپیدا وقایع داستان را به هم پیوند می‌زند (مستور، ۱۳۸۷: ۱۴). عنصر تعیین‌کننده دیگر در روایت، زمان است. روایت بدون زمان، معنایی ندارد؛ چرا که روایت یک ساخت زمانمند است و به بیان وقایعی می‌پردازد که در بستر زمان رخ داده است؛ بر خلاف تصویر که اثری فرا زمانی است. لذا هر متن و هر سخنی را نمی‌توان الزاماً روایت دانست (احمدی، ۱۳۷۲: ۱۶۴-۱۶۵).

نظریه روایت یا روایت‌شناسی، علمی است که فنون و ساختارهای روایی را که در متن ادبی متجلی شده، مطالعه می‌کند (عباسی، ۱۳۹۳: ۳۸). اصطلاح «روایت‌شناسی» ترجمه واژه فرانسوی narratologie است که تزوتان تودوروف در کتاب خود دستور زبان دکامرون ابداع کرده است. روایت‌شناسی هر آنچه را که همه روایت‌ها - و تنها روایت‌ها - به مثابه روایت در آن مشترک‌اند و نیز هر آنچه را که تمایز روایتی از روایت دیگر را ممکن می‌سازد، بررسی می‌کند و هدف آن توصیف نظام قواعد ویژه حاکم بر تولید و پردازش روایت است (پرنس، ۱۳۹۴: ۳). به بیان دیگر، روایت‌شناسی علمی است که به بحث درباره داستان‌ها و ساختار آن‌ها می‌پردازد و از این طریق، در صدد تبیین دستور زبان روایت است (شمیسا، ۱۳۸۱: ۳۶۵).

تکوین اساسی نظریه روایت‌شناسی را می‌توان تا حدودی مرهون شکل‌گیری مکتب ساختارگرایی در فرانسه در دهه ۱۹۶۰ دانست. ساختارگرایان فرانسه متأثر از نظرات

زبان‌شناس معروف، سوسور، و با الگوگیری از دانش زبان‌شناسی در صدد ارائه نظریاتی در حوزه‌های ادبیات، مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی برآمدند. آن‌ها معتقد بودند که در بررسی‌های علمی باید به فکر ترسیم نظام کلی حاکم بر موضوعات بود، نه بررسی جزئی تک‌تک موضوعات. نتیجه این رویکرد در حوزه روایت‌شناسی، آن شد که روایت‌شناسان ساختارگرای بیشتر به ساختار روایت‌ها پردازند، تا به موضوع و محتوای آن‌ها. البته آنچه امروزه با نام روایت‌شناسی خوانده می‌شود، عملاً با انتشار کتاب ریخت‌شناسی قصه‌های پریان اثر ولادیمیر پراپ، فولکلوریست روس، در ۱۹۲۸ آغاز شده است. پراپ یکی از مشهورترین نظریه‌پردازان مکتب فرم‌گرای روس است. در این مکتب، روایت به دو سطح «فیولا»^۱ و «سیوژه»^۲ تقسیم و اکثر تحقیقات به سمت شناسایی نظام حاکم بر فیولا هدایت می‌شد (اخوت، ۱۳۷۱: ۵۴). فیولا ماده خام در اختیار مؤلف و روند حقیقی وقایع است. سیوژه نیز روایت یا پیرنگ است. یعنی در سیوژه، نویسنده این ماده خام را پردازش کرده و به شکل نسخه نهایی روایت درآورده است. ساختارگرایان فرانسوی نیز این سطوح را به رسمیت شناخته و آن‌ها را حکایت^۳ و گفتمان^۴ نامیدند (Genette, 1980). در حقیقت، سطح حکایت شامل حوادث یا اعمالی است که راوی می‌کوشد وقوع آن‌ها را به خواننده بیاوراند. از طرف دیگر، سطح گفتمان شامل روش نقل حوادث، ترتیب زمانی بیان آن‌ها، زاویه دید و... است.

۲-۲. مفهوم تعلیق

تعلیق، معادل واژه انگلیسی «suspense» تکنیکی در داستان‌سرایی و روایت است که مخاطب را در حالت انتظار، شک و هول و ولا نگه می‌دارد. فرهنگ‌های لغات، تعلیق را به معنای آویزان کردن، آویزان بودن، آویختگی، انجام نشدن کاری یا بلا تکلیف ماندن امری بدون مشخص بودن زمان قطعی انجام یافتن آن ذکر کرده‌اند (معین، ۱۳۸۷: ۲۶۷؛ Mayor, 2009: 'suspend').

1. Fibula.
2. Syuzhet.
3. Fiction.
4. Discourse.

ریشهٔ روایت‌شناختی تعلیق را در دو سطح اساسی روایت یعنی حکایت و گفتمان می‌توان بازشناخت. تعلیق در حوزهٔ حکایت بدان‌معناست که روند حقیقی وقایع، روایت ذهنی ناقصی برای مخاطب ایجاد می‌کند که پایانی نامشخص دارد. لذا مخاطب با داستان همراه می‌شود تا با تکمیل روایت ذهنی، به آرامش دست یابد. اما در سطح گفتمان، تعلیق عبارت است از هر گونه دستکاری راوی یا نویسنده در توالی منطقی

وقایع که موجب ایجاد نقاط مبهم و سؤالات جدی در ذهن مخاطب می‌شود. در واقع از این رهگذر، دو گونه کلی تعلیق را می‌توان شناسایی کرد: تعلیق ذاتی و تعلیق عرضی. مراد از تعلیق ذاتی، تعلیقی است که در بطن ماجرا وجود دارد؛ مخاطب به شخصیت اصلی و موضوع داستان علاقمند است و می‌خواهد بداند نتیجه کشمکش این شخصیت با چالش‌های پیش رو به کجا منتهی خواهد شد. اما تعلیق عرضی، تعلیقی است که فی‌ذاته در داستان وجود ندارد، بلکه از طریق نویسنده یا راوی به وجود آمده است. نویسنده از طریق کنترل ارائه اطلاعات به مخاطب، ارائه اطلاعات ناقص، ارائه اطلاعاتی به مخاطب که قهرمان داستان فاقد آن است، تغییرات زمانی و برهم زدن چینش تقویمی اتفاقات، می‌تواند این گونه تعلیق را ایجاد نماید.

۳. انواع تعلیق در داستان‌های قرآن کریم

دانشمندان مختلفی در حوزه نقد ادبی، به تقسیم‌بندی انواع تعلیق اقدام نموده‌اند. یکی از مهم‌ترین دسته‌بندی‌ها متعلق به مندنی‌پور (۱۳۸۹) است که در آن از سه منظر مختلف به تعلیق نگریسته و گونه‌های متفاوت آن را شناسایی کرده است. او تعلیق را از منظر «عناصر داستانی» به سه گونه «تعلیق در ماجرا - تعلیق شخصیت - تعلیق در مکان و اشیا»، از منظر «نحوه ایجاد تعلیق» به دو گونه «تعلیق ذاتی - تعلیق مصنوعی»، و از منظر «درگیری مخاطب» به سه گونه «نبود اطلاعات کافی - تعلیق در پیرنگ - ابهام در پایان داستان» تقسیم نموده است. تقسیم‌بندی او به رغم آنکه در مسیر شناسایی دقیق مقوله تعلیق از مناظر مختلف فواید فراوانی را داراست، اما به جهت فقدان مبانی نظری و روش علمی برای الگوبرداری چندان مناسب نیست. لذا با توجه به توضیحات پیشین در خصوص تعریف تعلیق با رویکرد روایت‌شناختی، همان الگوی دوسطحی در شناسایی گونه‌های تعلیق در داستان‌های قرآنی پی گرفته و انواع و اقسام تعلیق، ذیل دو گونه کلی تعلیق ذاتی و تعلیق عرضی تقسیم‌بندی خواهد شد.

۳-۱. تعلیق ذاتی

مراد از تعلیق ذاتی، تعلیقی است که نویسنده یا راوی، هیچ نقشی در ایجاد آن ندارد

و داستان در سطح حکایت، واجد آن است. داستان حضرت یوسف علیه السلام در سوره یوسف، نمونه‌ای از این گونه تعلیق به شمار می‌رود. در نقطه ابتدایی داستان، یوسف خوابی را که دیده است، برای پدرش تعریف می‌کند و پدر ضمن تعبیر آن، فرزندش را از تعریف آن خواب برای برادرانش بر حذر می‌دارد. اما در پرده‌های بعدی، برادران یوسف برای او نقشه می‌کشند و او را از مسیر اصلی و طبیعی زندگی‌اش منحرف می‌سازند. مخاطب علاقمند است که بداند عاقبت یوسف و تعبیر خوابش چه خواهد بود.

نمونه دوم، تعلیقی است که در داستان مرشد آسمانی حضرت موسی علیه السلام در سوره کهف وجود دارد. معلم حضرت موسی علیه السلام در سه مقطع، کارهایی را انجام می‌دهد که نه تنها برای مخاطبان داستان، بلکه برای حضرت موسی علیه السلام نیز علت آن مشخص نیست. لذا مخاطب مطالعه داستان را ادامه می‌دهد تا نهایتاً به تأویل اقدامات آن معلم دست یابد. این تعلیق بدون دخالت نویسنده داستان یعنی خداوند متعال به وجود آمده و خود داستان، دارای ابهامات و سؤالات فراوانی است که مخاطب را تا دستیابی به پاسخ آن با خود همراه می‌کند.

۲-۳. تعلیق عَرَضی

مراد از تعلیق عرضی، تعلیقی است که به واسطه دستکاری راوی یا نویسنده و در سطح گفتمان روایی ایجاد شده است؛ یعنی سیر طبیعی وقایع در لایه حکایت فاقد ابهام یا سؤال خاصی است و این تعلیق به صورت عرضی به داستان تزریق شده است. تعلیق عرضی را به فراخور نقش نویسنده و چگونگی ایجاد تغییرات توسط او، می‌توان به چند گونه تقسیم نمود:

۱-۲-۳. عدم ارائه اطلاعات کافی

یکی از گونه‌های تعلیق عرضی، تعلیق از طریق عدم ارائه اطلاعات کافی است. نویسنده که واقف به سطح حکایت است، در سطح گفتمان روایی، تغییراتی را اعمال و برخی اطلاعات ضروری را حذف می‌کند. این عمل، موجب ایجاد تعلیقی عرضی در داستان می‌گردد. در داستان‌های قرآنی گونه‌های مختلفی از این نوع تعلیق مشاهده می‌شود:

تعلیق شخصیت یعنی شخصیتی در داستان مطرح شده که خود یا برخی از ابعاد زندگی او برای مخاطب ناشناخته است و مخاطب داستان را حریصانه ادامه می‌دهد تا این شخصیت را بهتر بشناسد. در واقع نویسنده که خود به همه ویژگی‌های هویتی یا اخلاقی آن شخصیت آگاه است، در لایه گفتمان روایی، از کمیت و وضوح اطلاعات درباره آن شخصیت می‌کاهد تا از این طریق، مخاطب را دچار سرگردانی کرده و نسبت به مطالعه ادامه داستان مشتاق‌تر نماید.

نمونه‌هایی که برای تعلیق شخصیت در قرآن بیان خواهد شد، همگی از سوره «کهف» استخراج شده‌اند. به تعبیری می‌توان گفت که سوره کهف، سوره «تعلیق شخصیت» است؛ چرا که اکثر شخصیت‌هایی که در این سوره، روایت‌هایی از زندگی آن‌ها بیان می‌شود، ناشناخته‌اند و هویت و ابعاد شخصیتی آن‌ها چندان روشن نیست. اولین نمونه، اصحاب کهف هستند که مقطع مهمی از زندگی آن‌ها در آیات ۹ تا ۲۱ این سوره بیان شده است. مخاطب از ابتدای شروع داستان منتظر است که هویت آن‌ها روشن شود، اما تا انتهای داستان این اتفاق نمی‌افتد، تا اینکه در انتهای داستان، خداوند متعال به طرز خاصی این تعلیق مخاطب را بی‌اهمیت دانسته و پرس‌وجو از تعداد و هویت آنان را کاری عبث به شمار می‌آورد (کهف/ ۲۲).

نمونه دیگر، آیات ۶۰ تا ۸۲ همین سوره و بیان داستان حضرت موسی علیه السلام و معلمی آسمانی است. جدای از تعلیق پررنگی که در کارهای آن معلم آسمانی وجود دارد و مخاطب را در انتظار می‌گذارد تا بفهمد علت این اعمال چه بوده، تعلیق دیگر نیز در شناسایی هویت و ابعاد شخصیتی این پیامبر الهی نهفته است؛ به طوری که تا انتهای داستان، مخاطب در نمی‌یابد که بالاخره این شخصیت کیست و حتی نام او نیز در داستان برده نمی‌شود.

نمونه دیگر، در آیات ۸۳ تا ۹۸ این سوره به کار رفته است. این بار لقب شخصیت اصلی بیان شده، اما اینکه مصداق این لقب کیست، بدون پاسخ رها شده است. مخاطب پس از مطالعه این آیات، هنوز با تعلیق شخصیت درگیر است و می‌خواهد بداند این «ذوالقرنین» کیست که اوصاف و اعمالش بدین گونه در سوره بیان شده است.

۲-۱-۳. تعلیق مکان و اشیا

گاهی اوقات مکان‌ها یا اشیایی که در داستان نقشی جدی ایفا می‌کنند، توسط نویسنده در هاله‌ای از ابهام قرار می‌گیرند و مخاطب اثر را دنبال می‌کند تا چستی آن‌ها را کشف کند. نمونه‌ای از تعلیق مکان و اشیا را می‌توان در آیات ۳۵ تا ۳۸ سوره بقره شناسایی کرد. در این آیات، داستان اسکان حضرت آدم و همسرش حضرت حوا در باغی بیان می‌شود. اتفاقات اصلی در این باغ می‌گذرد. درخت ممنوعه نیز در این باغ است. ابلیس وارد باغ می‌شود و با اغوای آدم و حوا، آنان را نسبت به خوردن میوه ممنوعه وسوسه می‌کند. آن‌ها نیز فریب شیطان را خورده و از میوه درخت ممنوعه تناول می‌کنند. تعلیقی که در این داستان وجود دارد، این است که این باغ کجاست؟ آیا این باغ، همان بهشت موعود است؟ آن درخت ممنوعه چیست؟ میوه آن درخت چه بوده؟ چرا خداوند آن درخت را ممنوعه اعلام کرده بود؟ این‌ها سؤالاتی است که مخاطب در طول داستان با آن درگیر است و حتی پس از اتمام داستان نیز برای آن‌ها، پاسخی درخور نمی‌یابد.

۲-۲-۳. تغییر چینش طبیعی وقایع

گونه دوم از تعلیق عرضی، از طریق تغییر در چینش و توالی طبیعی وقایع و حوادث ایجاد می‌شود. توضیح آنکه وقایع و اتفاقات قصه در فیولا یا لایه حکایت با روندی منطقی و طبیعی به وقوع می‌پیوندند که از نظام علت و معلول سرچشمه می‌گیرند. اما نویسنده در سیوژه و هنگام روایت داستان در لایه گفتمان، به عمد در این ترتیب منطقی دست می‌برد تا از طریق پس و پیش کردن وقایع، سؤالات و ابهاماتی برای مخاطب ایجاد کند.

نمونه این تعلیق را می‌توان در آیات ۶۷ تا ۷۳ سوره بقره باز یافت. در آیه ۶۷، روایت از این نقطه شروع می‌شود که حضرت موسی (ع) به قوم خود دستور می‌دهد که گاوی را سر ببرند. برای مخاطب سؤال پیش می‌آید که علت این دستور چیست؟ آن چیز که سردرگمی مخاطب را بیشتر می‌کند، پاسخی است که بنی اسرائیل به پیامبر خویش می‌دهند: «آیا ما را مسخره کرده‌ای؟». مخاطب از این پاسخ می‌فهمد که این داستان هر چه هست، درباره یک قربانی کردن معمولی نیست، وگرنه اگر منظور

موسی علیه السلام این بود که برای تقرب به خداوند قربانی کنید، این پاسخ جایگاهی نداشت و اصلاً چرا این داستان جدید از این نقطه شروع شده است؟ این سؤالات، تعلیقی را برای مخاطب ایجاد می‌کند که او را وادار به ادامه آیات و پیگیری داستان می‌کند. این تعلیق در آیات ۷۲ و ۷۳ رفع می‌شود. آنجا که مخاطب متوجه می‌شود قتلی اتفاق افتاده و در شناسایی قاتل، اختلافی ایجاد شده و موسی علیه السلام برای رفع مشکل، از جانب خداوند مأمور به ابلاغ حکم قربانی گاو شده است.

۳-۲-۳. ایجاد تغییرات زمانی

گونه سوم از تعلیق عرضی در داستان‌های قرآنی، تعلیق از طریق پرش‌های زمانی ایجاد شده است. روایت‌شناسان تذکر داده‌اند که در داستان، با دو زمان مختلف مواجه هستیم؛ یکی زمان تقویمی و دیگری زمان روایی. مراد از زمان تقویمی، زمان واقعی وقوع اتفاقات داستان در سطح فیزیولاست. این زمان نه قابلیت پس و پیش شدن دارد و نه قابلیت کشسانی داشته و فشردگی یا توسعه می‌یابد و نه قابل تکرار است. آنچه گذشت، گذشته است و دیگر تکرار نخواهد شد. اما زمان روایی، زمانی است که در سطح سیوژه یا گفتمان به کار می‌رود. این زمان از قابلیت‌های پرش، کشش و تکرار برخوردار است. نویسنده می‌تواند در هنگام روایت داستان، به آینده پرش داشته و اشاره‌ای به اتفاقات پیش رو داشته باشد. نویسنده می‌تواند بخش‌هایی از زمان را با ذکر نکردن برخی اتفاقات، حذف کند یا اینکه در یک نقطه زمانی توقف کرده و به توضیح درباره خصوصیات عناصر داستانی بپردازد، بدون آنکه زمان پیش برود. همچنین او می‌تواند یک برهه زمانی را چندین بار تکرار نماید.

بوریس توماشفسکی،^۱ هارالد واینریش^۲ و پل ریکور^۳ از روایت‌شناسانی هستند که بر روی عنصر زمان در روایت کار کرده‌اند (مارتین، ۱۳۹۳: ۹۰). اما مهم‌ترین پژوهش در خصوص زمان روایی و ارتباط آن با زمان تقویمی را ژرار ژنت،^۴ روایت‌شناس

1. Bouris Tomashevsky.

2. Harald Weinrich.

3. Paul Recoeur.

4. Gerard Genette.

ساختارگرای فرانسوی انجام داده است. او در کتاب *Narrative Discourse* عنصر زمان در روایت را از سه جنبه^۱ «نظم^۲ زمانی»، «تداوم^۳ و شتاب زمانی» و «بسامد^۴ و تکرار زمانی» بررسی نموده است. بنا بر نظریه^۵ او، به هم زدن نظم زمانی یا زمان‌پریشی^۶ به دو گونه گذشته‌نگر^۵ یا آینده‌نگر^۶ و هر یک از این دو به انواع درونی، بیرونی و مرکب تقسیم می‌شود. تداوم زمانی به سه گونه نمایش (سرعت ثابت زمانی)، نقل (شتاب مثبت) و توصیف (شتاب منفی) خود را نشان می‌دهد. همچنین یک واقعه ممکن است با بسامد مفرد (یک بار نقل کردن واقعه) یا مکرر (چند بار نقل کردن واقعه) در روایت بیاید. بر اساس این نظریه، هر گونه دستکاری در عنصر زمان روایی، می‌تواند نوعی تعلیق را برای مخاطب بیافریند.

نمونه‌های فراوانی از زمان‌پریشی مخصوصاً زمان‌پریشی آینده‌نگر در داستان‌های قرآن کریم وجود دارد (معموری، ۱۳۹۲: ۱۹۵). از این گونه تعلیق در آیات ۲۲ تا ۳۶ سوره مطفین استفاده شده است. از آیه ۲۲ این سوره، شرح حال اهل بهشت شروع می‌شود. در آیه ۲۳ توصیف بهشتیان ادامه دارد و بیان می‌شود که آن‌ها بر روی اریکه‌ها می‌نگرند. سؤالی برای مخاطب ایجاد می‌شود: «به چه می‌نگرند؟». قاعدتاً باید متعلق نگرستن نیز در این آیه یا آیه بعد بیان شود، اما این اتفاق صورت نگرفته است. در آیه بعد، زمان متوقف شده و تداوم به صورت توصیف صورت می‌گیرد؛ تصویر بر روی چهره بهشتیان دقیق شده و به توصیف آن‌ها و نوشیدنی خاص این افراد پرداخته می‌شود (مطفین / ۲۴-۲۸). سپس زمان‌پریشی گذشته‌نگر اتفاق می‌افتد. تصویر به دنیا بازمی‌گردد. هنگامی که گنهکاران این مؤمنان و بهشتیان را مسخره کرده و آن‌ها را مایه خنده قرار می‌دادند (مطفین / ۲۹-۳۳). در آیه ۳۴ تصویر دوباره به بهشت بازمی‌گردد. این بار این مؤمنان هستند که کفار را مسخره کرده و به آنان می‌خندند. در آیه ۳۵

1. Order.
2. Duration.
3. Frequency.
4. Anachronies.
5. Analepsis.
6. Prolepsis.

صحنه‌ای که پیش از این توصیف شده بود، با بسامد مکرر ذکر می‌شود. در این آیه، الفاظ آیه ۲۳ دقیقاً به همان شکل تکرار می‌شود: «عَلَى الْأَرْزَاقِ يُنْظَرُونَ»؛ «بر روی اریکه‌ها نشسته می‌نگرند». حال زمان آن رسیده که تعلیق رفع شود؛ چرا که آخرین آیه سوره فرامی‌رسد: «آیا کفار به سزای اعمالشان رسیدند؟». در این آیه، تعلیق رفع می‌شود. بهشتیان می‌نگرند که کفار چگونه به سزای اعمالشان می‌رسند. یعنی بهشتیان به عذاب شدن جهنمیان می‌نگرند و به آن‌ها می‌خندند.

در نمونه‌ای که بیان شد، از هر سه عنصر زمان روایی یعنی نظم، تداوم و بسامد زمانی، توسط راوی دستکاری می‌شوند و از این رهگذر تعلیقی گیرا برای مخاطب ایجاد می‌گردد.

نمونه دیگر از این نوع تعلیق، در داستان انتخاب طالوت به عنوان فرمانروای بنی‌اسرائیل در آیات ۲۴۶ تا ۲۵۲ سوره بقره وجود دارد. گروهی از بزرگان بنی‌اسرائیل به پیامبر خود مراجعه کرده و درخواست می‌کنند که برای آن‌ها پادشاهی بگمارد تا در راه خدا جهاد کرده و از امنیت خود دفاع نمایند. پیامبرشان با توجه به شناختی که از قومش داشت، احتمال داد که در این صورت نیز آن‌ها نخواهند جنگید. او این احتمال را با آن‌ها در میان گذاشت، اما آن‌ها پاسخ تندی داده و به کلی این احتمال را رد کردند. راوی داستان که خداوند متعال است، در این نقطه از داستان، پرشی زمانی به آینده ایجاد کرده و می‌فرماید: «هنگامی که جهاد بر آن‌ها مقرر گردید، به غیر از گروه اندکی، بقیه از جهاد سر باز زدند» (بقره/۴۶). برای مخاطب سؤال پیش می‌آید که چه اتفاقاتی خواهد افتاد که این افراد با این انگیزه بالا، از جهاد خودداری می‌کنند؟ در این آیه، از عنصر زمان پریشی برای ایجاد تعلیق استفاده شده است.

۴. تعلیق در آیات غیر داستانی قرآن کریم

با الگوبرداری از چگونگی ایجاد تعلیق در داستان‌های قرآن کریم، می‌توان رد عنصر تعلیق را در آیات غیر داستانی قرآن هم پی گرفت. تفحص در آیات قرآن با رویکرد روایت‌شناسانه و با در نظر گرفتن تمایز بین لایه محتوا و لایه متن، می‌تواند برخی از گونه‌های ایجاد تعلیق را در آیات غیر داستانی قرآن باز نماید:

۱-۴. تعویق در ارائه اطلاعات

گاهی اوقات تعلیق در آیات قرآن با تکنیک تعویق در ارائه اطلاعات یا ارائه اطلاعات مبهم و منتظر گذاشتن مخاطب برای رفع ابهام به وجود می‌آید. عبارت «وما أدراك» را می‌توان یکی از نمونه‌های بارز این نوع تعلیق عنوان کرد. در مواردی که این عبارت در قرآن کریم بیان شده (حاقه / ۳؛ مدثر / ۲۷؛ مرسلات / ۱۴؛ انفطار / ۱۷؛ مطفین / ۸ و ۱۹؛ طارق / ۲؛ بلد / ۱۲؛ قدر / ۲؛ قارعه / ۳ و ۱۰؛ همزه / ۵)، ابتدا یک کلمه یا عبارت مبهم که منظور از آن کاملاً روشن نیست (حاقه، سقر، يوم الفصل، يوم الدين، سجین، علیون، طارق، عقبه، لیلة القدر، قارعه، هاویه، حطمه) به کار برده شده، سپس با استفاده از عبارت «وما أدراك» و در یک مورد با بسامد مکرر (انفطار / ۱۸)، تعلیقی لحظه‌ای و کوتاه‌مدت ایجاد شده و سپس در آیات بعد ابهام موجود رفع گردیده است.

نمونه دیگر برای این تکنیک، استفاده از کلمه «إذا» و تعویق در بیان متعلق این کلمه است. «إذا» ظرف زمان است و باید زمان انجام فعلی را مشخص سازد. در برخی سوره‌ها، این فعل فاصله زیادی از خود کلمه «إذا» دارد و این کلمه با بسامد مکرر در عبارات متعدد و متوالی تکرار می‌شود. این تکرار، آن هم بی‌آنکه فعل متعلق آن ذکر شود، مخاطب را حساس می‌کند تا این عبارات را ادامه داده و بالاخره بیابد که چه کاری در زمان مورد اشاره کلمه «إذا» انجام شده یا خواهد شد و این خود نوعی تعلیق در مخاطب ایجاد می‌کند. از این تکنیک در سوره‌های تکویر، انفطار، انشقاق و زلزال استفاده شده است.

نمونه‌ای از این گونه تعلیق را می‌توان در سوره کوثر سراغ گرفت. این سوره، به رغم آنکه بسیار کوتاه است، اما به شکل بارزی از تعلیق در آن استفاده شده است. سوره با بیان اعطای کوثر به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله شروع می‌شود. اولین سؤال و تعلیق همین جا برای مخاطب ایجاد می‌شود: «مراد از کوثر چیست؟». مخاطب برای یافتن پاسخ این سؤال، راهی جز ادامه سوره ندارد. اما آیه بعد نیز پاسخی به این سؤال نداده و تعلیق را برطرف نمی‌کند، بلکه این تعلیق را بیشتر نیز می‌کند؛ چرا که در آیه بعد، از پیامبر صلی الله علیه و آله خواسته شده که به شکرانه این اعطا، نماز گزارده و شتر قربانی کند. تعلیق مخاطب بیشتر شده و سؤالش پررنگ‌تر می‌شود: «این کوثر چیست که خداوند متعال علاوه بر آنکه با

یادآوری اعطای آن بر پیامبر منت می‌گذارد، به شکرانه آن دستور به نماز گزاردن و قربانی کردن نیز می‌دهد؟ قطعاً کوثر باید چیز گران‌قدری باشد». جالب آن است که این تعلیق، تا آخرین کلمه این سوره ادامه می‌یابد. تنها در آخرین کلمه است که راه برای رفع تعلیق باز می‌شود: «إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ»؛ «دشمن تو خود ابتر است». کلمه «ابتر»، کلید برطرف شدن تعلیق درباره مفهوم و مصداق کوثر است. کلمه «ابتر» را واژه‌دانان و مفسران به معنای «دم‌بریده و مقطوع النسل» معنا کرده‌اند (برای دیدن نظرات لغویان ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۱۸/۸؛ ابن عباد، ۱۴۱۴: ۴۳۰/۹؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۹۴/۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۰۷؛ برای آگاهی از نظرات مفسران ر.ک: ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷: ۹۳/۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۷۰/۲۰؛ طبرسی، ۱۴۱۵: ۴۵۹/۱۰). تنها با وجود این کلمه است که می‌توان پرده از معنای واژه «کوثر» برداشت و مراد از اعطای کوثر به پیامبر را فهمید.

۲-۴. سؤالات مکرر و متوالی

پرسیدن سؤال از مخاطب، یکی از راه‌های ایجاد ارتباط بین یک متن و مخاطب آن متن است. اگر پاسخ آن سؤال در متن نباشد و یافتن پاسخ، به تفکر یا تحقیق خواننده موکول شود، این سؤال ذهن مخاطب را مشغول خواهد کرد و این خود بهترین نوع ارتباط یک متن با مخاطبش است. همچنین اگر پاسخ سؤال در متن موجود باشد، مخاطب خواندن متن را ادامه خواهد داد تا پاسخ آن سؤال را بیابد. حال، اگر نویسنده متن به جای یک سؤال، چندین سؤال متوالی با بسامد مکرر مطرح کند و پاسخ همه آن سؤالات برای مخاطب روشن باشد، این امر برای مخاطب تعلیقی لحظه‌ای ایجاد خواهد کرد که منظور از این سؤالات چیست و نویسنده چه نتیجه‌ای از این سؤالات می‌خواهد بگیرد. لذا سؤالات را ادامه خواهد داد تا تعلیقش را برطرف کند.

از این تکنیک در برخی از سوره‌های جزء ۲۹ و ۳۰ قرآن کریم استفاده شده است. در سوره نبا که خود سوره با «عبارتی پرسشی درباره پرسش» «عَمَّ يَسْأَلُونَ» آغاز می‌شود، خداوند متعال از آیه ۶ تا ۱۶ سوره، ۹ سؤال می‌پرسد که پاسخ تمامی آن‌ها یکسان است و مخاطب پاسخی جز تصدیق سؤال ندارد. ادامه یافتن متوالی این سؤالات، در طی تلاوت آن‌ها این تعلیق را برای مخاطب ایجاد می‌کند که هدف از پرسیدن این سؤالات

چیست؟ مخاطب سوره را تا انتها دنبال می‌کند تا پاسخ این پرسش خود را بیابد و تعلیق به وجود آمده را رفع کند.

مشابه تعلیق سوره نبا در این آیات نیز مشاهده می‌شود: فیل / ۵۱؛ شرح / ۴۱؛ ضحی / ۹-۶؛ بلد / ۱۰-۵؛ غاشیه / ۲۰-۱۷؛ فجر / ۱۳-۶؛ مرسلات / ۲۸-۱۶؛ قیامه / ۴۰-۳۶.

۳-۴. سوگندهای مکرر و متوالی

همانند گونه بالا، سوگند خوردن با بسامد مکرر و متوالی نیز برای مخاطب تعلیق ایجاد می‌کند. سوگند لفظی است که برای تأکید بر صدق مطلب به کار برده می‌شود. اما هنگامی که چند سوگند به صورت متوالی به کار برده شود، حساسیت مخاطب برانگیخته می‌شود تا بداند این موضوع مهم که بر صدق آن این همه تأکید می‌شود چیست. لذا متن را دنبال می‌کند تا متعلق سوگندها را یافته و تعلیق خود را برطرف سازد. این تکنیک نیز عمدتاً در برخی سوره‌های کوتاه اجزاء پایانی قرآن به کار رفته است. (از جمله: عادیات، تین، ضحی، لیل، شمس (با یازده قسم متوالی)، بلد، فجر، طارق، بروج، تکویر، نازعات، مرسلات، مدثر، طور، ذاریات)

نتیجه‌گیری

تعلیق در داستان‌های قرآنی به دو گونه کلی ذاتی و عرضی به کار رفته است. بسیاری از داستان‌های قرآن خود دارای تعلیقی ذاتی هستند و در غیر این صورت، خداوند متعال به عنوان راوی، با استفاده از تکنیک‌هایی چون عدم ارائه اطلاعات کافی، تغییر چینش طبیعی وقایع و ایجاد تغییرات زمانی، تعلیق را به صورت عرضی در داستان ایجاد می‌کند.

تعلیق تنها به سوره‌های داستانی قرآن کریم محدود نمی‌شود، بلکه در سوره‌های غیرداستانی نیز از این هنر استفاده شده است. در این موارد، عامل ایجاد تعلیق می‌تواند تعویق در ارائه اطلاعات، سؤالات مکرر و متوالی و سوگندهای مکرر و متوالی باشد.

کتاب‌شناسی

۱. ابن اثیر جزیری، مبارک بن محمد، *النهاية في غريب الحديث والاثر*، تحقیق محمود محمد طنحی، قم، اسماعیلیان، ۱۳۶۷ ش.
۲. ابن عباد، صاحب، *المحیط فی اللغة*، تحقیق محمدحسن آل یاسین، بیروت، عالم الکتاب، ۱۴۱۴ ق.
۳. ابن فارس، احمد، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۴. احمدی، بابک، *ساختار و تأویل متن: نشانه‌شناسی و ساختارگرایی*، چاپ دوم، تهران، مرکز، ۱۳۷۲ ش.
۵. اخوت، احمد، *دستور زبان داستان*، اصفهان، فردا، ۱۳۷۱ ش.
۶. آسابرگر، آرتور، *روایت در فرهنگ عامیانه*، رسانه و زندگی روزمره، ترجمه حمیدرضا لیراوی، تهران، سروش، ۱۳۸۰ ش.
۷. بارت، رولان، *تروتان تودوروف*، و جرال د پرنس، *درآمدی به روایت‌شناسی*، ترجمه هوشنگ رهنما، تهران، هرمس، ۱۳۹۴ ش.
۸. بستانی، محمود، *پژوهشی در جلوه‌های هنری داستان‌های قرآن*، ترجمه موسی دانش، مشهد مقدس، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۱ ش.
۹. پراین، لارنس، *ادبیات داستانی: ساختار، صدا، معنی*، ترجمه حسن سلیمانی و فهیمه اسماعیل‌زاده، تهران، رهنما، ۱۳۷۸ ش.
۱۰. پروینی، خلیل، *تحلیل ادبی و هنری داستان‌های قرآنی*، تهران، فرهنگ گستر، ۱۳۷۹ ش.
۱۱. تולان، مایکل، *درآمدی نقادانه - زبان‌شناختی بر روایت*، ترجمه ابوالفضل حری، تهران، بنیاد سینمایی فارابی، ۱۳۸۳ ش.
۱۲. حسینی، محمد، *ریخت‌شناسی قصه‌های قرآن*، چاپ دوم، تهران، ققنوس، ۱۳۸۴ ش.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت - دمشق، دار القلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۱۴. شمیسا، سیروس، *نقد ادبی*، چاپ سوم، تهران، فردوس، ۱۳۸۱ ش.
۱۵. طباطبائی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ ق.
۱۶. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵ ق.
۱۷. عباسی، علی، *روایت‌شناسی کاربردی*، تهران، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۹۳ ش.
۱۸. فراهیدی، خلیل بن ابراهیم، *کتاب العین*، قم، هجرت، ۱۴۰۹ ق.
۱۹. فورستر، ادوارد مورگان، *جنبه‌های رمان*، ترجمه ابراهیم یونسی، چاپ پنجم، تهران، نگاه، ۱۳۸۴ ش.
۲۰. مارتین، والاس، *نظریه‌های روایت*، ترجمه محمد شهباز، چاپ ششم، تهران، هرمس، ۱۳۹۳ ش.
۲۱. مستور، مصطفی، *مبانی داستان‌کوتاه*، چاپ دوم، تهران، مرکز، ۱۳۸۷ ش.
۲۲. معموری، علی، *تحلیل ساختار روایت در قرآن: بررسی منطق توالی پیرفت‌ها*، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۹۲ ش.
۲۳. ملبوبی، محمدتقی، *تحلیلی نواز قصص قرآن*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶ ش.
۲۴. مندنی‌پور، شهریار، *ارواح شهرزاد: سازه‌ها، شگردها و فرم‌های داستان نو*، تهران، ققنوس، ۱۳۸۹ ش.
۲۵. میرصادقی، جمال و میمنت میرصادقی، *واژه‌نامه هنر داستان‌نویسی*، تهران، مهناز، ۱۳۷۷ ش.
۲۶. نوبل، ویلیام، *تعلیق و کنش داستانی*، ترجمه مهرنوش طلائی، اهواز، رشن، ۱۳۸۷ ش.
۲۷. نوری، فرحان، *انسان روایت‌ساز و تعلیق در داستان*، برگرفته از وبگاه تبیان به نشانی:

<<http://www.tebyan.net/newindex.aspx?pid=244671>>، ۱۳۹۳/۱۰/۲۹ ش.

۲۸. یونسی، ابراهیم، هنرد/ستان‌نویسی، تهران، آگاه، ۱۳۷۹ ش.

29. Mayor, Michael, *Longman Dictionary of American English*, Edinburg, Pearson Educated Limited, 2009.

30. Genette, Gerard, *Narrative Discourse: An essay in Method*, Jane E. Lewin, New York, Cornell University Press, 1980.



گونه‌شناسی توجیه قرائات شاذ

در «المحتسب» ابن جَنّی *

□ مرتضی ابروانی نجفی^۱

□ مرتضی سلمان‌نژاد^۲

چکیده

علم قرائات از جمله علوم قرآنی است که غنی‌ترین میراث قرائی - فرهنگی را در چند سده نخست هجری به خود اختصاص داده است و با رجوع به کتب فهراس می‌توان شاهد صدها اثر با این موضوع بود که در آن دوره به نگارش درآمده است. «توجیه قرائات» به عنوان فصلی مهم از این علم در گام‌های آغازین در لابه‌لای دیگر آثار قرائی نمود یافت و در اواخر قرن دوم هجری رو به استقلال نهاد. در کنار قرائات مشهوری که محل بحث و بررسی عالمان اسلامی بود، «توجیه قرائات شاذ» نیز به عنوان حوزه‌ای نوین در قرن چهارم پدیدار گشته و آثاری در این زمینه نگاشته شد. المحتسب فی تبیین وجوه شواذ القراءات و الايضاح عنها اثر ابن جَنّی از آغازین و مهم‌ترین نمونه‌های توجیه قرائات شاذ قرآنی است که در جستار پیش رو مورد مطالعه قرار گرفته است. نگارندگان با

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۷/۱۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱/۳۱.

۱. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (iravany@um.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد (msnd66@gmail.com).

استقراء انواع توجیهات ارائه شده برای قرائات شاذ در این اثر، به گونه شناسی این توجیهات پرداخته اند. موارد بررسی شده عبارت اند از: توجیه بر اساس «قرائات سبعه»، «دیگر قرائات قرآنی»، «احادیث رسول اکرم ﷺ»، «شعر»، «لهجه های قبایل عرب»، «امثال»، «قیاس» و «سیاق آیات».

واژگان کلیدی: قرآن، توجیه قرائات، قرائات شاذ، المحتسب، ابن جنی، ابن مجاهد.

۱. مقدمه

علم قرائات از جمله علمی است که گستره وسیعی از موضوعات و پژوهش ها را به خود اختصاص داده و عالمان آن در دوران های مختلف حول مسائلی به تحقیق پرداخته و به بیان اصول و فروع آن همت گماشته اند. امروزه با مراجعه به آثار تولید شده اعم از مختصر، مطوّل، منظوم و منثور می توان به این گستردگی واقف شد. در یک تقسیم بندی کلان، حوزه های این علم در دو ساحت قابل تفکیک است؛ ساحت نخست به طور مستقیم مرتبط با علم قرائات است و ساحت دوم ناظر به علمی است که به مناسبت با علم قرائات ارتباط دارند، از جمله: «علم التجوید»، «علم الرسم و الضبط»، «علم التحریرات»، «علم الوقف و الابتداء»، «علم طبقات القراء»، «علم الفواصل» و «علم توجیه القراءات و الاحتجاج لها» (مفلح القضاة و خالد شکری و خالد منصور، ۲۰۰۱: ۱۸۴-۲۲۳).

«علم توجیه قرائات و احتجاج آن» به مثابه علمی از علوم مرتبط با علم قرائات است که نقطه های آغازین آن در نزد صحابه در توجیه قرائات مبتنی بر اسلوب های لغوی در لفظ، معنا و ترکیب یا همسانی های نزدیک بین قرائات دیده می شود. کوشش های نخستین صحابه در احتجاج و توجیه قرائات شاذ به ابن عباس نسبت داده می شود و این نوع از توجیهات گام های ابتدایی آن محسوب می گردد (مسئول، ۱۴۲۹: ۴۴۸؛ احمد صغیر، ۱۹۹۹: ۲۰؛ ابوحیان غرناطی، ۱۴۲۲: ۲/۲۹۳). نباید از یاد برد که اصطلاح «شذوذ» در قرن دوم هجری به قرائات مخالف با جمهور اطلاق می شده است. این در حالی است که در قرن اول هجری، از آن به قرائات روایت شده (القراءات المرویة) یاد می شد و به صورت دقیقی با قرائات جمهور متمایز شده بود (سید احمد عزوز، ۱۴۲۲: ۲۷). در گام های بعد،

مباحث مرتبط اعم از قرائات شاذ و تنوع توجیهاتش را در کتبی با عناوین مختلف می‌توان پی‌جویی کرد؛ برای نمونه می‌توان به آثار ذیل همراه با مصادیق آن اشاره داشت:

الف) کتب معانی القرآن همچون: *معانی القرآن فراء*، *معانی القرآن و اعرابه زجاج*، *معانی القراءات ازهری*؛

ب) اعراب القرآن همچون: *اعراب القرآن الکریم ابو جعفر النحاس*، *مشکل اعراب القرآن مکی بن ابی طالب القیسی*، *املاء ما من به الرحمن ابوالبقاء عکبری*؛

ج) القرائات همچون: *مختصر شواذ القرآن ابن خالویه*، *المحتسب فی تبیین وجوه شواذ القراءات و الايضاح عنها*، *ابن جنی*، *اتحاف فضلاء البشر دمیاطی*، *القراءات الشاذة عبدالفتاح القاضی*، *الاقناع فی القراءات الشاذة ابوعلی الاهوازی*؛

د) تفسیر همچون: *جامع البیان عن تأویل القرآن طبری*، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل زمخشری*، *الجامع لاحکام القرآن قرطبی*، *البحر المحیط ابو حیان اندلسی*؛

ه) نحو همچون: *الکتاب سیویه*، *الکافی ابن حاجب و شرح الکافی ابن مالک*، *المقتضب فی لهجات العرب ابو العباس مبرد*، *ارتشاف الضرب من لسان العرب ابو حیان اندلسی*، *الانصاف فی مسائل الخلاف ابو البرکات الانباری*، *مغنی اللیب ابن هشام*؛

و) معاجم همچون: *تهذیب اللغة ازهری*، *لسان العرب ابن منظور* (مسئول، ۱۴۲۹: ۱۶۷). آثار مذکور به خوبی گویای آن است که مسئله قرائات به صورت عام و قرائات شاذ به طور ویژه، در نزد طیف‌های مختلفی از عالمان اسلامی در سده‌های مختلف مورد تأمل واقع شده و به نوبه خود تأثیر بسزایی نزد جریان‌های فکری در به ثمر رسیدن آثار ایشان در طول تمدن اسلامی گذاشته است. امروزه در محافل شیعی نه تنها موضوع قرائات شاذ بلکه پژوهش‌ها در مسئله قرائات کمتر مورد توجه بوده و بیشتر در محافل اهل سنت و نزد مستشرقان به بازخوانی مسئله قرائات قرآن کریم و بحث و نظر درباره آن پرداخته می‌شود.

با مراجعه به کتب فهرس متقدم همچون فهرست ابن ندیم می‌توان به اهمیت موضوع قرائات در چند سده نخست پی برد؛ اینکه موضوع یادشده به صورت حداکثری در محافل علمی مورد توجه عالمان اسلامی بوده است. آثاری که تا کنون باقی مانده یا آثاری که فقط عناوین آن‌ها در کتب فهرس ذکر شده، به خوبی گویای

این مدعاست (ابن ندیم، ۱۳۹۱: ۳۶-۳۳).

از این رو پژوهشگرانی که با رویکرد تاریخی در صدد واکاوی جریان‌های فکری سده‌های نخست می‌باشند، بی‌تردید با «علم قرائات» مواجه خواهند بود و مطالعه میراث باقی‌مانده از این حوزه به خوبی نمایان‌کننده ارتباط آن با دیگر حوزه‌های علوم از جمله نحو، لغت، تفسیر و... است. بازخوانی این آثار با عنایت به گستردگی و ارتباطاتی که با دیگر علوم دارد به نوبه خود زمینه‌های تأثیرگذاری این آثار را در آیندگان نمایان می‌سازد و پیوستار آراء و دیدگاه‌ها را در حوزه علوم و مطالعات اسلامی بین متقدمان و متأخران نشان می‌دهد.

جستار پیش رو در تلاش است با تمرکز در کتاب *المحتسب ابن جَنِّي* (م. ۳۹۲ ق.) به عنوان میراثی باقی‌مانده از اواخر قرن چهارم هجری به بحث درباره قرائات شاذ و انواع توجیهات مختلف ابن جَنِّي در این کتاب بپردازد. از این رو در ادامه به معرفی شخصیت او و ذکر آثارش به طور ویژه کتاب *المحتسب* پرداخته و بعد از آن به تنوع توجیهات قرائات شاذ اشاره شده است. از جمله این توجیهات می‌توان موارد ذیل را نام برد: توجیه بر اساس «برخی از قرائات سبعه»، «دیگر قرائات قرآنی»، «احادیث رسول اکرم ﷺ»، «شعر»، «لهجه‌های قبایل عرب»، «امثال»، «قیاس» و «سیاق آیات». مراد از «قرائت شاذ» قرائتی از قرآن است که خلاف قرائت متواتر و مشهور باشد.

۲. شرح حال و آثار ابن جَنِّي

عثمان بن جَنِّي در حدود ۳۲۱ ق. در موصل به دنیا آمده است (ابن خلکان، ۱۹۶۸: ۲۴۸/۳)؛ اگرچه سیوطی زادروز او را قبل از ۳۳۰ ق. بیان داشته است (سیوطی، ۱۴۲۷: ۱۱۲/۲). او در ۲۸ صفر ۳۹۲ ق. در روز جمعه نیز درگذشته است (خطیب بغدادی، بی‌تا: ۳۱۲/۱۱). پدرش برده‌ای رومی بود که مولای سلیمان بن فهد بن احمد ازدی موصلی محسوب می‌شد (همان: ۳۱۱/۱۱). او جَنِّي نام داشت. سیوطی این نام را معرَّب کِنّی (سیوطی، ۱۴۲۷: ۱۳۲/۲) و احمد امین آن را معرب «جونّا»^۱ دانسته است (امین، ۱۴۰۳: ۱۹۶۸).

1. Jonah.

۶۸/۱). ابوالفتح در علوم چندی از جمله صرف، نحو، لغت و ادب عرب، تبخّر بسیاری داشت (خطیب بغدادی، بی‌تا: ۳۱۱/۱۱). او در آغاز جوانی در جامع موصل به تدریس صرف مشغول بوده است. در حدود سال ۳۳۷ ق. (نجار، ۱۹۱۳: ۱۰/۱)، ابوعلی فارسی بر آن بوم گذشت و مدرس جوان را در مسئله‌ای صرفی آزمود. به دنبال ناتوانی ابن جَنّی در پاسخ مسئله مذکور، خود را در ردیف شاگردان ابوعلی قرار داد و تا درگذشت استاد، یعنی ۴۰ سال تمام در سفر و حضر، ملازم او شد (ابن انباری، ۱۳۸۶: ۳۳۳؛ یاقوت حموی، ۱۴۱۴: ۹۱-۹۰/۱۲). بدین سبب علم او در صرف کامل‌تر و قوی‌تر از علم نحو او بود (سیوطی، ۱۴۲۷: ۱۱۱/۲) تا جایی که احاطه‌اش بر علم صرف بیشتر از دیگر علوم او بود و با استاد به قول ابن انباری، هیچ کسی در علم صرف، تصنیفی همچون او نداشت (ابن انباری، ۱۳۸۶: ۳۳۲).

آغاز تحصیلات ابن جَنّی در موصل بوده و در نزد احمد بن محمد ابوعباس موصلی نحوی (معروف به اخفش دوم) علم نحو آموخته است (سیوطی، ۱۴۲۷: ۳۲۹/۱). او استادان دیگری در عراق و موصل و شام داشته است (یاقوت حموی، ۱۴۱۴: ۱۱۱/۱۲). ابن جَنّی حتی قبل از درگذشت استادش در جایگاه استادی بزرگ به شمار می‌رفته و شماری از آثار خود را در دوره حیات استاد تألیف کرده و حتی مورد تحسین او واقع شده است (ابن قفطی، ۱۳۷۱: ۳۳۶/۲) و پس از وفات استاد نیز به جانشینی او بر مَسند تدریس در بغداد تکیه زده (ابن انباری، ۱۳۸۶: ۳۳۳) و در عالم ادب، ریاست به وی منتهی شده است (ثعالبی، ۱۳۵۲: ۸۹/۱).

ابن جَنّی همانند استادش ابوعلی فارسی در مذهب اعتزال بوده است (سیوطی، ۱۴۲۷: ۴۱۹/۱). این مطلب در برخی مسائل نحوی بیان‌شده در برخی آثارش به خوبی دیده شده و مؤید این دلالت است (ر.ک: ابن جَنّی، ۱۹۱۳: ۲۱۳/۱). اگرچه برخی او را متمایل به آیین ابوحنیفه می‌دانند (اثری، ۱۳۸۶: ۷۷)، در نزد شیعیان، بر مذهب تشیع شناخته شده است (صدر، ۱۳۵۴: ۱۴۲؛ مدرس، ۱۴۰۷: ۲۵۰/۷؛ آقابزرگ طهرانی، ۱۳۹۰: ۱۶۵؛ امین، ۱۴۰۳: ۱۳۸/۸-۱۳۹). از جمله موجباتی که ایشان را بر این اعتقاد همراهی می‌کند می‌توان به چند نمونه اشاره داشت؛ از جمله: نخست آنکه وی با شریف رضی و سید مرتضی بسیار نزدیک بود؛ دوم آنکه طبق روایتی، حضرت علی (ع) به خواب یکی از شاگردان

ابن جنّی درآمد و در مجلسی به او فرمود: «هان، کتاب شواذّ (المحتسب) را به پایان ببر که به ما خواهد رسید» (یاقوت حموی، ۱۴۱۴: ۱۱۴/۱۲)؛ علت سوم آنکه ابن جنّی بر امام علی و اهل بیت (علیهم‌السلام) به روش شیعیان درود می‌فرستاد (ر.ک: ابن جنّی، ۱۹۱۳: ۱۲۵/۲)؛ یاقوت حموی، ۱۴۱۴: ۹۵/۱۲). علاوه بر این‌ها وی در سفر واسط، در خانه ابوعلی جوّانی، نقیب علویان، اقامت گزید. ابن بشران نحوی نقل می‌کند که برای پاسخ به مسائل خود به آن مکان تردد داشتیم و ابن جنّی در آن‌جا مسائلی را املاء کرد و سرانجام عنوان «الواسطیه» را به خود اختصاص داد (ابن قفطی، ۱۳۷۱: ۳۴۰/۲).

ابن جنّی آثار ارزشمندی را در علوم متنوع تألیف کرده است که به بیش از ۵۰ مجلد می‌رسد. او ۱۹ کتاب خود را در اجازه‌ای که در سال ۳۸۴ ق. به نام حسین بن احمد بن نصر صادر کرده، برشمرده است (ر.ک: یاقوت حموی، ۱۴۱۴: ۱۰۹/۱۲-۱۱۱). ۲۰ کتاب دیگر او را که علی‌الظاهر تألیف آن‌ها پس از تاریخ صدور این اجازه است، یاقوت نقل کرده (همان: ۱۱۱/۱۲-۱۱۳) و حدود ۱۴ کتاب دیگر او در مآخذ گوناگون ضبط شده است (ر.ک: وکیلی، ۱۳۷۴: ۲۶۸/۳). در ادامه به برخی از عناوین آثار اشاره می‌گردد: **الالفاظ المهموزه**؛ **تفسیر ارجوزة ابی‌نواس**؛ **تفسیر تصریف مازنی** یا **المصنّف**؛ **التمام فی تفسیر اشعار هذیل**؛ **الخاطریات**؛ **الخصائص**؛ **سرّ الصنّاعة**؛ **الفتح الوهّبی علی مشکلات المتنبّی**؛ **شرح مستغلق ابیات الحماسة و اشتقاق...**؛ **علل التشیه**؛ **مختصر التصریف علی اجماعه**؛ **مختصر العروض و القوافی**؛ **تفسیر دیوان المتنبّی الکبیر**؛ **المذکر و المؤنث**؛ **اللمع فی العربیة**؛ **المقتضب**؛ **المحتسب فی تبیین وجوه شواذّ القراءات و الايضاح عنها** (نجار، ۱۹۱۳: ۶۰-۶۸؛ وکیلی، ۱۳۷۴: ۲۶۹/۳).

۳. معرفی المحتسب فی تبیین وجوه شواذّ القراءات و الايضاح عنها

این کتاب در تبیین و توجیه قرائت‌های شاذّ و غیر مشهور قرآن کریم است و افزون بر آن، مشتمل بر موضوعات مفیدی از قبیل لهجه‌های قبایل مختلف عرب و قواعد نحو، لغت، عروض و بلاغت است. ابن جنّی این کتاب را در اواخر عمر خود تألیف کرده است (رضی، ۱۲۵۵: ۳۳۱/۵). این کتاب که از پیچیدگی و اطالۀ کلام کتاب **الحجة للقراء السبعة** ابوعلی فارسی خالی است، در ۲ جلد به نام **المحتسب فی تبیین وجوه شواذّ**

القراءات و الايضاح عنها به كوشش على النجدى ناصف، عبدالحليم النجار و دكتور عبدالفتاح اسماعيل شلبى در قاهره (۱۴۱۵ ق.) به چاپ رسيده است.

زرکشی معتقد است که اثر ابن جَنِّي با عنوان *المحتسب* از جهت تقدمش، از ارزش بالایی برخوردار است. او *املاء ما منَّ به الرحمن ابوالبقاء عکبری* را به رغم توسعه موضوع نسبت به *المحتسب*، آن را در رتبه بعد از *المحتسب* یاد می کند (زرکشی، ۱۳۹۱: ۳۴/۱).

ابن جَنِّي در *المحتسب* به همه قرائات شاذ اشاره نکرده است، بلکه مبنای او در انتخاب، قرائاتی است که در نسبت با قرائات سبعة ابن مجاهد، در آن دوران با عنوان «قرائات شاذ» از آن ها یاد می شده است (ابن جَنِّي، ۱۴۱۵: ۳۲/۱). عنوان قرائت شاذ در برابر قرائت متواتر (قرائات سبعة) توسط برخی از علمای اصول اهل سنت در قرن چهارم هجری پایه گذاری شد (مسئول، ۱۴۲۹: ۱۶۹). بزرگان از فقها و برخی اصولیان اهل سنت، تواتر قرائات را محصور در قرائات سبعة می دانستند؛ قرائاتی که ابن مجاهد آن ها را در کتاب *السبعة في القراءات* جمع آوری کرده بود و غیر آن را به مثابه قرائت شاذ برمی شمردند. از جمله قائلان به تواتر قرائات سبع، محی الدین نووی است (نووی، بی تا: ۳۹۲/۳). او حتی تلاوت قرآن به قرائات شاذ را نیز در نماز جایز نمی دانست؛ چه به روایت قراء سبعة باشد یا نه (همو، ۱۴۰۳: ۵۰). بلقینی (به نقل از: سیوطی، ۱۴۰۷: ۲۱۰/۱)، ابوشامه (به نقل از: مقدسی، ۱۳۹۵: ۱۷۴)، ابن عطیه (ابن عطیه، ۱۴۰۳: ۳۲/۱) و دیگران، این نظر را انتخاب کرده اند.

از این روست که ابن جَنِّي در *المحتسب*، قرائات ابوجعفر یزید بن قعقاع (ابن جَنِّي، ۱۴۱۵: ۵۶/۱)، ۱۴۸، ۱۸۸، ۲۰۹: ۹۰/۲، ۱۱۴، ۲۰۵، ۲۴۷، ۲۵۳، ۲۹۷، ۳۱۶، ۳۳۸، ۳۵۷ و یعقوب حضرمی (همان: ۲۲۳/۱، ۲۲۶، ۲۲۷: ۳/۲، ۷۸، ۱۰۳) را به مثابه نمونه هایی از قرائات شاذ برشمرده است. این در حالی است که در دوره های بعد با اضافه شدن قرائات ابوجعفر یزید بن قعقاع، یعقوب حضرمی و خلف بن هشام بزاز به قرائات سبعة، شاهد قرائات عشره ای هستیم که توسط برخی دیگر از اصولیان اهل سنت مانند امام بغوی، تاج الدین سبکی و پدرش شیخ امام ابوالحسن سبکی متواتر شناخته شده اند و با آن ها به مثابه قرائات شاذ معامله نمی شود (ابن سبکی، ۱۴۰۱: ۲۱۵). ابن جزری نیز قرائات عشر را به همراه راویانش، متواتر، صحیح و مقطوع می شمارد (ابن جزری، ۱۴۰۰: ۲۳).

ابن جنّی در کنار معیار یادشده (انتخاب قرائات شاذ در نسبت با قرائات سبعة) به معیار دیگری در *المحتسب* اشاره دارد و آن صنعتی است که در ظاهر قرائات شاذ وجود دارد و به عنوان عاملی جهت توجیه‌پذیر بودن آن قرائات نزد او محسوب می‌گردد. از این رو به آن دسته از قرائات شاذی که عاری از هر نوع صنعت ادبی توجیه‌پذیر باشد، در *المحتسب* اشاره‌ای نشده است (ابن جنّی، ۱۴۱۵: ۳۵/۱). اگرچه این ادعا از سوی ابن جنّی مطرح شده، ولی در برخی موارد نمونه‌های نقض آن را می‌توان دید.

برخی از مصادر قرائات مذکور در *المحتسب* از طریق روایت نقل شده که طریق ابن جنّی به آن‌ها در مقدمه کتاب آمده است (ابن جنّی، ۱۴۱۵: ۳۶/۱) و برخی از قرائات نیز از منابعی اخذ شده که در مقدمه *المحتسب* به ذکر عناوین آن پرداخته است؛ از جمله کتاب ابوعلی محمد بن مستنیر قطرب (م. ۲۰۶ ق.)، کتاب *معانی القرآن* فراء (م. ۲۰۷ ق.)، کتاب ابو حاتم سهل بن محمد بن عثمان سجستانی (م. ۲۵۰ ق.)، کتاب *معانی القرآن* زجاج (م. ۳۱۰ ق.) و کتاب ابوبکر احمد بن موسی بن مجاهد (م. ۳۲۴ ق.) (ابن جنّی، ۱۴۱۵: ۳۵/۱). در کنار این آثار می‌توان در لابه‌لای مباحث، نام کتاب‌هایی را مشاهده کرد که ابن جنّی از آن‌ها هم استفاده کرده است، ولی در مقدمه ذکری از آن‌ها وجود ندارد؛ از جمله *مختصر فی شواذ القرآن* ابن خالویه (م. ۳۷۰ ق.) که قرائات شاذ را در این کتاب جمع‌آوری کرده بود. اکثر قرائات شاذ در کتاب ابن خالویه در *المحتسب* ذکر شده است (برای نمونه ر.ک: همان: ۳۷/۱، ۳۹، ۴۶).

هدف ابن جنّی در توجیه قرائات شاذ، دفاع از فصاحت زبانی این نوع قرائات است؛ قرائاتی که اگرچه از سوی بزرگان علوم عربی و قرائات همچون ابن مجاهد و... مورد نقد قرار گرفته، ولی در برخی موارد از جهت قواعد عربی قوت بالایی داشته و چه‌بسا از جهت قوت معنایی و اعراب ملحق به قرائات مشهور باشد. لذا نباید از نظر دور داشت که قصد ابن جنّی تخطئه قراء و قرائات ایشان نیست (همان: ۳۳/۱).

ایمان و اعتقاد عمیق ابن جنّی به قوت برخی از قرائات شاذ و ارتباطات حداکثری آن‌ها به دلیل شباهت‌هایی که با قرائات مشهور دارند، تا جایی است که حتی از آن‌ها به عنوان استشهادی برای مباحث لغوی در کتاب *الخصائص* بهره می‌برد (همو، ۱۹۱۳:

۳۲۱/۱؛ ۴۹۲/۲؛ ۳۱۸/۳) و از سویی دیگر در *المحتسب* می‌توان به نمونه‌هایی برخورد که او تضعیف دیگر قراء نسبت به برخی از قرائات شاذ را به صورت مستند رد کرده است (همان: ۲۱۱-۲۱۰/۱). همچنین در مواردی، معنای قرائت شاذ را از جهت لغوی، از معنای قرائت مشهور قوی‌تر می‌داند (همو، ۱۴۱۵: ۱۹۵/۲) و در برخی دیگر معنای این دو را مساوی با یکدیگر تلقی کرده است (همان: ۲۴۷/۲) و سرآخر نمونه‌هایی وجود دارد که نزد ابوالفتح معنای قرائت شاذ، مؤیدی برای معنای قرائت جمهور قلمداد شده است (همان: ۳۱۶/۱). در کنار ترجیحات لغوی باید به ترجیحات نحوی قرائات شاذ نیز اشاره کرد؛ با این توضیح که در برخی موارد، وجه نحوی قرائت شاذ را برتر می‌داند (همان: ۱۰۱/۲) و در برخی نمونه‌ها از جهت نحوی، قرائات شاذ را همسان با قرائت مشهور دیده است (همان: ۱۸۸/۱) و سرآخر در مواردی نیز وجه نحوی قرائت شاذ، مؤیدی برای قرائت مشهور قرار گرفته است (همان: ۱۸۵-۱۸۶).

البته باید اذعان کرد که این به معنای توثیق همه قرائات شاذ از سوی ابن جنی نیست و در برخی موارد نیز قرائات شاذ را تضعیف کرده است. این تضعیف، یا از جهت نحوی است (همان: ۲۰۶/۱) یا از جهت لغوی که خود صورت‌های متفاوتی دارد. آنگاه که از جهت لغت صحبت می‌شود، می‌توان به نمونه‌هایی برخورد که از ناحیه سماع و قیاس تضعیف شده‌اند (همان: ۷۶/۲). در برخی دیگر، تضعیف از ناحیه ریشه لغت (مواد لغت) انجام شده است (همو، ۱۹۱۳: ۲۸۰/۱) و سرآخر نمونه‌هایی که از جهت معنای لغوی تضعیف شده‌اند (همو، ۱۴۱۵: ۱۸۵/۲).

۴. گونه‌شناسی نوع توجیه ابن جنی در قرائات شاذ

در این بخش به مهم‌ترین گونه‌های توجیه قرائات شاذ در *المحتسب* اشاره شده است. عمده احتجاجات ابن جنی در توجیه قرائات را می‌توان در مواردی از جمله: توجیه بر اساس «قرائات سبعه»، توجیه بر اساس «دیگر قرائات قرآنی»، توجیه بر اساس «احادیث رسول اکرم ﷺ»، توجیه بر اساس «شعر»، توجیه بر اساس «لهجه‌های قبایل عرب»، توجیه بر اساس «امثال»، توجیه بر اساس «قیاس» و توجیه بر اساس «سیاق آیات» برشمرد. ابن جنی در جایگاه یک نحوی در بحث توجیه قرائات، همسان با

دیگر نحویان عمل کرده است و در احتجاجاتی که برای قرائات شاذ دارد، راه ایشان را رفته است. آنچه او را در بحث توجیه قرائات شاذ از دیگر نحویان متمایز می‌کند، اعتماد او در به کارگیری «قیاس» و «استفاده از احادیث نبوی» و حتی «برخی مذاهب نحوی» در عصر خود اوست که الزاماً از جهت قواعد نحوی به آن‌ها اعتقادی ندارد.

۱-۴. توجیه بر اساس برخی از قرائات سبعة

تلاشی که ابن جنّی در توجیه قرائات شاذ دارد، گویای آن است که قرائات مشهور در آن دوران (عمدتاً قرائات سبعة) نزد او از اعتبار بالایی برخوردار بوده و بدین سبب به آن‌ها اعتماد زیادی کرده است و در بسیاری از معانی آیات نیز به آن‌ها استدلال نموده است. رویه ابن جنّی آن است که غالباً یک شاهد قرآنی از قرائات سبعة را در مورد مقتضی استفاده می‌کند. برای نمونه می‌توان به توجیه قرائت قتاده در «بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ»^۱ (خطیب، ۱۴۲۲: ۳۷۸/۷) اشاره کرد. ابن جنّی برای توجیه تنوین دار بودن واژه «مکر» در قرائت قتاده به آیات «أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ» (بلد / ۱۴-۱۵) بر مبنای قرائت سبعة استناد کرده است (ابن جنّی، ۱۴۱۵: ۱۹۳/۲). در این آیات مصدر مَنْوَن «إِطْعَام» به عنوان شبه فعل عمل فعل را انجام می‌دهد از این رو مفعول (یتیمًا) گرفته و عامل نصب مفعول محسوب می‌گردد. در قرائت قتاده نیز مصدر مَنْوَن «مکر» نیز عمل فعل را در جایگاه شبه فعل انجام داده و واژه «اللیل» را در نقش مفعول فیه، منصوب کرده است.

بر خلاف رویه غالب در توجیه قرائات شاذ، ابن جنّی در برخی موارد به چندین شاهد از قرائات سبعة استناد نموده است تا از این طریق بیان اقناعی او خالی از ضعف باشد. برای نمونه می‌توان به توجیه قرائت قتاده در «وَإِنْ مِنْ الْحَجَّارِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ»^۲ (خطیب، ۱۴۲۲: ۱۳۰/۱) اشاره داشت. قتاده در قرائت خود «إِنْ» را به صورت مخففه از ثقیله (إِنَّ) برگزیده است و ابن جنّی نیز برای توجیه مخففه بودن آن و فارق بودن «لام» در «لما» به دو آیه «إِنْ كَذَّبْنَا عَنْ آلِهَتِنَا» (فرقان / ۴۲) و «وَإِنْ يَكْذِبُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنُثَوِّنَنَّ أَبْصَارَهُمْ ثُمَّ سَمِعُوا الدُّكْرَ» (قلم / ۵۱) بر مبنای قرائت حفص استناد کرده است.

۱. «بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ» (سبا / ۳۳).

۲. «وَإِنْ مِنْ الْحَجَّارِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ» (بقره / ۷۴).

در برخی موارد برای توجیه معنای یک قرائت نیز به قرائات سبعة استناد کرده است. برای نمونه می‌توان به قرائت اعمش در «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَقْسُطُوا»^۱ (همان: ۹/۲) اشاره کرد. ریشه صرفی «قَسَطَ» در ثلاثی مجرد به معنای ظلم کردن است (ابن درید، ۱۹۸۸: ۸۳۶/۲). این در حالی است که همین ریشه در ثلاثی مزید و در باب افعال به معنای «عدالت ورزیدن» استعمال می‌گردد (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۸۵/۵-۸۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۷۷/۷-۳۷۸). در قرائت اعمش بر خلاف قرائت حفص به حالت ثلاثی مجرد اشاره شده، از این رو ابن جنّی در توجیه قرائت اعمش جهت هماهنگی معنایی با سیاق آیات به زایده بودن «لا» متوسل شده و جهت استناد به وجود کاربرد ثلاثی مجرد «قسط» در قرآن کریم به آیه ۱۵ سورة جن اشاره کرده است (ابن جنّی، ۱۴۱۵: ۱۸۰/۱).

۲-۴. توجیه بر اساس دیگر قرائات قرآنی

ابن جنّی در احتجاجات خود در رابطه با قرائات شاذ، از اهمیت دیگر قرائات قرآن کریم در نسبت با قرائات سبعة غافل نبوده است. از این رو دیگر قرائات را به عنوان منبعی اساسی برای توجیه برخی از قرائات شاذ مورد استفاده قرار داده است. اگرچه نزد ابن جنّی جایگاه قرائات مذکور در توجیهات از جهت اهمیت و کارایی با قرائات سبعة برابری ندارند. در ادامه نمونه‌هایی از استفاده‌های ابن جنّی از قرائات مشهور و قرائات شاذ برای توجیه قرائات آمده است.

۱-۲-۴. قرائات مشهور

با رجوع به *المحتسب* و دقت در نوع به کارگیری توجیهات توسط ابن جنّی می‌توان به رویه او در اتخاذ قرائات مشهور به مثابه حجتی مبنایی و متقدم بر شعر در جایگاه دلیلی دیگر در احتجاجات پی برد. برای نمونه می‌توان به قرائت حسن در «قال هی عَصَايَ»^۲ (خطیب، ۱۴۲۲: ۴۲۲/۵) اشاره داشت. ابن جنّی در احتجاج به قرائت حسن در مکسور خواندن «یا»، به قرائت حمزه در «وما أنتم بمصرحی»^۳ (فراء، ۱۹۵۵: ۵۷/۲)

۱. «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَقْسُطُوا فِي الْبَيِّنَاتِ» (نساء / ۳).

۲. «قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا» (طه / ۱۸).

۳. «وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِحِينَ» (ابراهیم / ۲۲).

اشاره کرده است (ابن جنی، ۱۴۱۵: ۴۹/۲). در قرائت مشهور، کلمه «مصرخین» جمع مذکر سالمی است که «یاء» متکلم به آن اضافه شده است؛ از این رو «نون» جمع مذکر سالم به همین دلیل محذوف شده و در نتیجه هر دو «یاء» در یکدیگر ادغام شده‌اند و «یاء» مشدد، به خاطر سنگینی کسره روی «یاء»، حرکت فتحه گرفته است (قیسی، ۱۳۹۴: ۲۷/۲-۲۸). این در حالی است که در قرائت حمزه برعکس قرائت جمهور، شاهد مکسور بودن «یاء» مشدد هستیم. ابن جنی علاوه بر قرائت حمزه به عنوان استشهاد، به چنین کاربردی در فضای شعری نیز اشاره دارد (ابن جنی، ۱۴۱۵: ۴۹/۲).

در بعضی موارد نیز ابن جنی از قرائات مشهور جهت استدلال معنایی، بدون توجه به وجه نحوی آن در رابطه با توجیه یک قرائت استفاده می‌کند و البته این شیوه برمی‌گردد به اعتقاد او به تلاقی معانی قرائات مختلف در آنچه به عنوان تنزیل از آن اراده می‌شود (همان: ۱۶۹/۱ و ۳۶۰: ۲۱۱/۲ و ۶۰). به عبارت دیگر ابن جنی قائل به ارتباط و تلاقی معنایی بین همه قرائات است؛ از این روست که شأن قرائات شاذ را از قرائات مشهور کمتر نمی‌داند، به عکس ابن مجاهد که در *السبعة فی القراءات* در صدد تفضیل آن‌ها بر دیگر قرائات است. برای نمونه می‌توان به اعتقاد ابن جنی در همراهی قرائت مشهور از جهت معنایی در نسبت و توجیه قرائت سلمی در «وَكذلكَ زَيْنَ لَكثيرِ مِنَ المَشْرِكينِ قُتلَ اولادِهِمُ شرکاؤُهُم»^۱ اشاره داشت (عکبری، ۱۴۱۷: ۵۴۱/۱). ابن جنی شاهد این قرائت را قرائت جمهور می‌داند، از این روست که در ادامه بیان داشته «شرکاء» همان زینت‌دهندگان هستند. در قرائت سلمی، «شرکاء» فاعل فعلی محذوف است که تقدیر آن «زینة شرکاؤُهُم» می‌باشد (ابن جنی، ۱۴۱۵: ۲۳۰/۱).

۴-۲-۲. قرائات شاذ

با مروری بر کتاب *المحتسب* می‌توان پی برد که برخی از قرائات شاذ نزد ابن جنی، رکنی جهت احتجاج دیگر قرائات محسوب می‌گردد. بدین سبب می‌توان گفت که نزد ابن جنی، همه قرائات شاذ در یک سطح نیستند. برای نمونه می‌توان به توجیهی که برای قرائت ابن مسعود در «فوجدا فیها جدارًا

۱. «وَكذلكَ زَيْنَ لَكثيرِ مِنَ المَشْرِكينِ قُتلَ اولادِهِمُ شرکاؤُهُم» (انعام / ۱۳۷).

یرید لِيُنْقَضَ^۱ آمده است (خطیب، ۱۴۲۲: ۲۷۶/۵) اشاره کرد. در قرائت ابن مسعود «لام» در «لینقض» زائد است و نصب فعل به واسطه ادات ناصبه «أن» محذوف انجام شده است و فعل مورد نظر نیز مجهول است. ابن جَنِّي روایتی از پیامبر اکرم ﷺ را که به عنوان قرائت شاذ به ایشان منسوب است، به عنوان استشهادی برای قرائت ابن مسعود آورده است: «فوجدنا فيها جدارًا یرید أن یُنْقَضَ» (ابن جَنِّي، ۱۴۱۵: ۳۲/۲).

ابن جَنِّي در عین حالی که برخی قرائات را تضعیف کرده، در بعضی از موارد هم این قرائات را استشهادی برای دیگر قرائات شاذ می‌آورد و به دلیل قوتی که در آن‌ها دیده می‌شود، حتی بر شعر نیز در مقام استشهاد مقدم می‌سازد. برای نمونه می‌توان به قرائت ابوجعفر یزید بن قعقاع در «إن کانت إِلَّا صیحةً واحدة»^۲ (خطیب، ۱۴۲۲: ۴۷۷/۷) اشاره داشت. در قرائت جمهور «صیحة» به صورت منصوب، خبر «کانت» در نظر گرفته شده و اسم «کانت» نیز در این حالت محذوف است (إن کانت الأخذة أو العقوبة إِلَّا صیحةً واحدة)، این در حالی است که در قرائت ابوجعفر، «کان» ناقصه نبوده، بلکه فعل تامی است که فاعل آن «صیحة» می‌باشد. استشهاد ابن جَنِّي برای قرائت ابوجعفر، ابتدا به قرائت شاذ دیگری است و بعد از آن به نمونه کاربرد شعر هم اشاره داشته است. استشهاد نخست قرائت حسن در «فأصبحوا لا تُرى إِلَّا مساکنهم»^۳ است (ابن جَنِّي، ۱۴۱۵: ۲۰۶/۲). احتجاج دوم به شعری از ذی‌الرمه است. شاهد مثال در مصراع دوم است (همان: ۲۰۷/۲):

بری النحر والأجرال ما فی غروضِها فما بقیة إلا الصدور والجراشع^۴
در مصراع دوم «الصدور» در نقش فاعل می‌باشد.

۳-۴. توجیه بر اساس احادیث رسول اکرم ﷺ

از جمله استشاداتی که ابن جَنِّي در توجیه قرائات از آن بهره برده است، احتجاج

۱. «فوجدنا فيها جدارًا یرید أن یُنْقَضَ» (اسراء / ۷۸).

۲. «إن کانت إِلَّا صیحةً واحدة» (یس / ۲۹).

۳. «فأصبحوا لا یرى إِلَّا مساکنهم» (احقاف / ۲۵).

۴. «قتل و کشتار و پیمودن راه‌های سخت و دشوار، او را لاغر کرده و گوشت بدنش را آب نموده است، و به جز سینه‌هایی برآمده و بادکرده چیزی باقی نمانده است».

به احادیث نبوی می‌باشد. از ۲۴ موردی که ردّ پای روایات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله یا منسوب به ایشان در *المحتسب* دیده می‌شود، حدود ۱۸ مورد از آن‌ها در جایگاه استشهادی برای قرائات شاذ به کار رفته است. رویکرد ابن جنّی در به کارگیری احادیث نبوی در توجیه قرائات، همسان با دیگر نحویان نیست؛ بدین‌بیان که اغلب این احادیث، حول موضوعات لغوی (ر.ک: همان: ۸۶/۱، ۸۸، ۹۱، ۱۸۶، ۱۹۵، ۳۳۴، ۳۵۱ و ۳۶۰؛ ۱۶/۲، ۱۷، ۴۵، ۱۱۸ و ۲۴۶)، صرفی (ر.ک: همان: ۳۴۳/۱؛ ۲۰۴/۲ و ۳۳۲) و بلاغی (ر.ک: همان: ۲۹۶/۱؛ ۳۶۱/۲) است.

برای نمونه می‌توان به قرائت ابوسعید خدری در «وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ»^۱ (خطیب، ۱۴۲۲: ۲۸۴/۵) اشاره داشت. در قرائت جماعت و مشهور «أبَوَاهُ» اسم «کان» و مرفوع است و «مؤمنین» در جایگاه خبر «کان» منصوب به «یاء» می‌باشد. ابن جنّی قرائت ابوسعید خدری را به دو صورت از جهت نحوی توجیه کرده است: الف) اسم «کان» ضمیر مستتری است که «الغلام» برمی‌گردد و خبر آن جمله «أبَوَاهُ مُؤْمِنَانِ» است (فکان هو أبواه مؤمنان). ب) اسم «کان» ضمیر شأن محذوف است و خبر «کان» نیز «أبَوَاهُ مُؤْمِنَانِ» است (فکان الحدیث أو الشأن أبواه مؤمنان). استشهاد ابن جنّی به روایتی از رسول اکرم صلی الله علیه و آله است که می‌فرماید: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ حَتَّى يَكُونَ أَبَوَاهُ حِمًّا لِلذِّانِ يَهُودَانِهِ أَوْ يُنَصْرَانِهِ...» (بخاری، ۱۴۰۷: ۱۱۸/۲؛ ۱۵۳/۸). شاهد مثال در این حدیث، اسم «کان» که همان ضمیر شأن محذوف است و جمله بعد از آن یعنی «أبَوَاهُ حِمَّا لِلذِّانِ يَهُودَانِهِ أَوْ يُنَصْرَانِهِ» خبر «کان» می‌باشد (ابن جنّی، ۱۴۱۵: ۳۳/۲).

۴-۴. توجیه بر اساس شعر

با مروری بر *المحتسب* می‌توان به بالا بودن جایگاه و شأن مقوله شعر نزد ابن جنّی در توجیه قرائات شاذ پی برد. مقوله شعر از جمله منابعی است که سهمی تعیین‌کننده در احتجاجات نزد ابن جنّی دارد. میزان کاربرد اشعار به صورت ابیات متعدد یا یک بیت و حتی در برخی موارد یک مصرع از یک بیت، گویای این مدعاست. در مجموع تعداد ۵۷۸ بیت و ۱۴۱ مصرع در *المحتسب* از سوی ابن جنّی استفاده شده است. این

۱. «وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ» (کهف / ۸۰).

میزان از استعمال شواهد شعری، حاکی از آن است که نزد ابن جنّی، شعر مرجعی مهم و قاعده‌ای اساسی در فرایند توجیه قرائات شاذ محسوب می‌شود.

از جمله مؤیدات حکایت‌کننده اهمیت شعر در استدلالات ابن جنّی، استعمال بیش از یک شاهد شعری در توجیه برخی از قرائات شاذ است. در مواردی از سه شاهد شعری (ر.ک: همان: ۴۷/۱، ۱۱۲، ۱۳۷، ۱۶۵-۱۶۶، ۲۸۱، ۲۸۴ و ۳۶۱؛ ۴۹/۲، ۸۸-۸۹، ۱۲۴، ۱۳۰ و...)، یا ۴ شاهد (ر.ک: همان: ۷۷-۷۶/۱، ۸۶-۸۷، ۱۲۸-۱۲۹، ۱۸۴، ۲۵۰-۲۵۱، ۲۸۹-۲۹۰ و ۳۴۷) و حتی ۸ شاهد (ر.ک: همان: ۱۲۷-۱۲۵/۱) جهت احتجاج قرائات منتخب استفاده شده است و این میزان از کاربرد، تلاشی از سوی ابن جنّی جهت اقناع مخاطب و تأکید بر صحت آن وجه مزبور تلقی می‌شود.

رویه ابن جنّی در به کارگیری استشهادات بر آن است که در گام نخست به کمک قرائات قرآنی به توجیهات ادامه دهد و تا زمانی که استشهاد قرآنی وجود داشته باشد، بی‌تردید در احتجاجات، آن را بر شعر مقدم می‌دارد. برای نمونه می‌توان به قرائت ابن سمیع در «وهو الذی أرسل الريح بشری»^۱ (خطیب، ۱۴۲۲: ۳۶۰/۶) اشاره کرد. در این قرائت «بشری» اسم مقصور غیر منون به معنای بشارت است. ابن جنّی جهت احتجاج برای مصدر «بشری» در نقش حال به آیه «ثُمَّ أَدْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا» (بقره/ ۲۶۰) استناد کرده است و بعد از آن و عطف به استشهاد قرآنی، به شاهد شعری از امرؤ القیس اشاره کرده (ابن جنّی، ۱۴۱۵: ۱۲۳/۲) که گفته است:

فَأَقْبَلْتُ زَحْفًا عَلَى الرَكْبَتَيْنِ فَثَوْبًا نَسِيتُ وَثَوْبًا أَجْرٌ^۲

شاهد مثال واژه «زحفاً» در مصرع نخست می‌باشد. این واژه در نقش حال می‌باشد (أقبلت زاحفاً).

رویه مذکور در احتجاجات از سوی ابن جنّی، شیوه‌ای است که در اکثر مواردی که از شعر به مثابه استشهاد استفاده شده است، مبنای عمل قرار گرفته است (ر.ک: همان: ۹۱/۱-۹۲، ۱۱۵-۱۱۶، ۱۲۵، ۱۸۰، ۲۴۹، ۲۵۱، ۳۳۳، ۳۳۷-۳۳۸، ۲۰/۲-۲۱، ۴۹، ۶۹، ۱۲۳، ۱۴۵، ۱۷۹).

۱. ر.ک: «وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ بُشْرًا» (فرقان/ ۴۸).

۲. «پس در حالی که بر دو زانو حرکت می‌کردم، به جلو روی آوردم و لباسی را پوشیدم و لباسی را کشیدم».

۱۸۴-۱۸۵، ۳۰۳ و ۳۳۵). البته در برخی موارد نادر نیز خلاف رویه پیش گفته دیده می‌شود که دلیل خاصی را در مقام بحث دنبال می‌کند (همان: ۵۰/۱؛ ۲۸۲/۲).
به طور کلی، مقوله شعر نزد ابن جَنّی با دو کارکرد متفاوت در *المحتسب* دیده می‌شود: الف) شعر به مثابه استشهادی جهت توجیه قرائات شاذ همگام با دیگر استشادات؛ ب) شعر به مثابه مؤیدی جهت دیگر شواهد ارائه شده برای توجیه قرائات شاذ.

برای نمونه کارکرد نخست می‌توان به نوع توجیه ابن جَنّی از قرائت رؤیه بن عجاج در «إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةٌ»^۱ (خطیب، ۱۴۲۲: ۶۸/۱) اشاره کرد. در این مثال ابن جَنّی تنها شاهی که بیان داشته، بیت شعری از عدی بن زید عبادی است که شاهد مثال بیت، جمله «... ينسون ما عواقبها» می‌باشد. در این جمله «عواقب» خبر مبتدای محذوف (هو) می‌باشد که در حقیقت صله «ما»ی موصول است (ابن جَنّی، ۱۴۱۵: ۶۴/۱).

لَمْ أَرْ مَثَلِ الْفَتَيَانِ فِي غَيْرِهَا
أَيَّامٍ يَنْسُونَ مَا عَوَّقِبَهَا^۲
در آیه ۲۶ سوره بقره در قرائت رؤیه نیز «بعوضه» خبر مبتدای محذوف (هی) می‌باشد که صله «ما»ی موصول محسوب می‌شود.

برای نمونه کارکرد دوم نیز می‌توان به نوع توجیه ابن جَنّی به قرائت عکرمة در «يَا أَيُّهَا الْمَرْمَلُ»^۳ (خطیب، ۱۴۲۲: ۱۳۹/۱۰) اشاره داشت. در این قرائت «مزمّل» به تخفیف «زاء» خوانده شده است و در حقیقت اسم فاعل از «زَمَل» می‌باشد. ابن جَنّی در این مثال در گام نخست، بحث توجیهی را با استدلال قرآنی ادامه می‌دهد و در ادامه، شاهی از شعر می‌آورد. او در ذیل این قرائت معتقد است که مفعول «مزمّل» حذف شده است و جمله کامل «يَا أَيُّهَا الْمَرْمَلُ نَفْسَهُ أَوْ جِسْمَهُ» بوده است. او آیه «وَأُوْتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ» (نمل / ۲۳) را به عنوان استشهادی برای این نوع کاربرد آورده است. جمله کامل

۱. «إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةٌ» (بقره / ۲۶).

۲. «نَدِيدُمْ هَمَّجُونَ جَوَانَانَ دَر مَخْفَى كَرْدَن وَ پَنَهَانِ سَاخْتَن حَوَادِث وَ خَاطِرَاتِ رُوزِهَا كِه فَرَامُوشِ مِی كَنَنْد عَوَاقِبِ آن هَا رَا».

۳. «يَا أَيُّهَا الْمَرْمَلُ» (مزمّل / ۱).

این آیه، عبارت «وَأَوْتِيتُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ شَيْئًا» می‌باشد که مفعول در این جمله نیز محذوف است.

او در ادامه شاهد شعری از حطیئه برای قول خود بیان می‌کند (ابن جنّی، ۱۴۱۵: ۳۳۵/۲):

مَنْعَمَةٌ تَصُونُ إِلَيْكَ مِنْهَا كَصَوْنِكَ مِنْ رِءَاءٍ شَرْعِيٍّ^۱

شاهد مثال در این بیت، مصرع اول آن است که مفعول حذف شده و عبارت کامل آن «تصون حدیثها» می‌باشد.

۴-۵. توجیه بر اساس لهجه‌های قبایل عرب

لهجه‌های قبایل عربی منبع دیگری است که توسط ابن جنّی در کنار دیگر استشادات از آن‌ها برای توجیه قرائات شاذ استفاده شده است. میزان به کارگیری این لهجه‌ها در *المحتسب* حاکی از وسعت اطلاع و حافظه بی‌نظیر ابوالفتح است که به مناسبت بحث‌های مختلف، در موارد متعددی از این منبع استفاده کرده است. اگرچه ابن جنّی در *المحتسب* اسامی قبایل و عشایر متعددی را یاد کرده، ولی از ۲۶ قاعده در مقام استشهاد قرائات شاذ بهره می‌برد که قواعد مزبور متعلق به ۱۲ لهجه عربی است. این‌ها عبارت‌اند از:^۲ «لهجه قبیله ازد» (همان: ۲۴۴/۱)، «لهجه قبیله بنوتمیم» (همان: ۱۰۹/۱، ۱۴۸، ۲۵۵، ۲۶۱، ۲۸۶، ۳۳۰ و ۳۵۱/۲ و ۶۶/۲)، «لهجه قبیله حجاز» (همان: ۱۰۹/۱، ۱۴۸، ۲۵۵، ۲۶۱ و ۳۵۱/۲: ۶۶/۲)، «لهجه قبیله بنوسعد» (همان: ۷۵/۱)، «لهجه قبیله بنوسلیم» (همان: ۷۴/۱ و ۲۶۸)، «لهجه قبیله بنوضبه» (همان: ۳۴۵/۱)، «لهجه قبیله عالیه» (همان: ۲۸۶/۱)، «لهجه قبیله بنوعقیل» (همان: ۸۴/۱ و ۱۶۷ و ۲۳۴)، «لهجه قبیله قیس» (همان: ۳۵۱/۱)، «لهجه کوفیان» (همان: ۴۲/۲)، «لهجه اهل مکه» (همان: ۶۷/۲ و ۱) «لهجه قبیله هذیل» (همان: ۷۶/۱ و ۳۴۳). ابن جنّی تعداد ۲۶ قاعده از لهجه‌های مزبور را در *المحتسب* بیان داشته است.

برای نمونه می‌توان به توجیه ابن جنّی در قرائت عمرو بن عبید و ابوجعفر یزید بن

۱. «نازپروده‌ای که سخن از او در امان است؛ همچون در امان بودن تو از لباس سرما».

۲. اسامی مزبور اعم از نام لهجه‌ها، قبایل و بوم‌های مختلف است. آنچه مدّ نظر ابن جنّی در *المحتسب* می‌باشد، لهجه‌های منتسب به این قبایل و بوم‌هاست که در توجیه برخی از قرائات شاذ از سوی ابن جنّی به عنوان استناد مورد استفاده قرار گرفته است. از این رو کاربرد لهجه در عنوان یادشده تسامحی است.

قعقاع در «ولا یضارّ کاتب ولا شهید»^۱ (خطیب، ۱۴۲۲: ۷۰۳/۱) اشاره داشت که در نزد هر دو «یضارّ» به تشدید و اسکان «راء» خوانده شده است. ابوالفتح در ادامه توجیه این قرائت می‌گوید: «یضارّ» در حقیقت «یضارر» بوده و «راء» اول هم به صورت مفتوح و هم به صورت مکسور قرائت شده است. در صورت نخست (مفتوح بودن راء) حرکت «راء» ادغام شده در «یضارّ» منطبق با لهجه تمیم^۲ است و در صورت دوم (مکسور بودن راء) اظهار شده و منطبق با لهجه اهل حجاز^۳ است (ابن جنّی، ۱۴۱۵: ۱۴۸/۱).

نمونه دیگر، توجیه قرائت یحیی، اعمش و طلحة بن سلیمان در «وقطّعناهم اثنتی عشرة أسباطاً أمماً»^۴ (خطیب، ۱۴۲۲: ۱۸۶/۳) است؛ در حالی که در قرائت جمهور به اسکان «شین» در «عشرة» خوانده شده است. ابن جنّی در توجیه قرائت مذکور به لهجه‌های تمیم و حجاز اشاره می‌کند. از این رو قرائت به سکون، متعلق به لهجه تمیم است و قرائت دیگر، مربوطه به لهجه حجاز می‌باشد (ابن جنّی، ۱۴۱۵: ۲۶۱/۱).

۴-۶. توجیه بر اساس امثال

در تعریف «مَثَل» بیان شده که «جمله یا ترکیبی است مختصر و مفید مشتمل بر تشبیه، یا مضمونی حکیمانه که به سبب روانی لفظ، روشنی معنا و لطف ترکیب، قبول عام یافته است و همگان آن را بدون تغییر یا با اندک تغییری در موارد مشابه به کار می‌برند» (بهمنیار، ۱۳۶۱: ۵۲/۱). ابن جنّی در المحتسب در مجموع تعداد ۱۰ «مَثَل» در احتجاجات خود نسبت به قرائات شاذ استفاده کرده است (ابن جنّی، ۱۴۱۵: ۸۱/۱، ۱۳۸، ۱۸۴ و ۲۵۵: ۴۱/۲، ۶۹-۷۱، ۷۸ و ۱۷۳).

ابوالفتح در ذیل قرائت ابوجعفر در «قُلْ رَبُّ أَحْكَم بِالْحَقِّ»^۵ (خطیب، ۱۴۲۲: ۶۹/۶) معتقد است که قرائت مزبور نزد نحویان بصری ضعیف است و دلیل آن، حذف حرف

۱. «وَلَا يَضَارُّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ» (بقره / ۲۸۲).

۲. مبتنی بر قاعده «إدغام المضارع المجزوم المضغف اللام».

۳. مبتنی بر قاعده «فك إدغام المضارع المجزوم المضغف اللام».

۴. «وَقَطَّعْنَاهُمُ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ أَسْبَاطًا أُمَمًا» (اعراف / ۱۶۰).

۵. «قَالَ رَبُّ أَحْكَم بِالْحَقِّ» (انبیاء / ۱۱۲).

نداء برای اسمی است که جواز نقش وصفی برای «أَيُّ» را داشته است (یا أَيُّهَا الرَّبُّ؛ رَبُّ مُنَادٍ مُفْرَدٍ است، نه مُنَادٍ مضاف). ولی به حسب ضرورت در شعر و مَثَل استعمال شده است. بیت مورد نظر ابن جَنِّي، از ذی‌الرمه است که می‌گوید:

أَلَا أَيُّهَا ذَا الْمَنْزِلِ الدَّارِسُ الَّذِي كَأَنَّكَ لَمْ يَعْهَدْ بِكَ الْحَيَّ عَاهِدًا^۱

شاهد مثال بیت، عبارت «أَيُّهَا ذَا الْمَنْزِلِ الدَّارِسُ» می‌باشد. به عبارتی می‌گوید: «هذا المنزل لدروسة لم يقم به أحد ولا له به عهد» (ابن جَنِّي، ۱۴۱۵: ۶۹/۲). در ادامه نیز سه شاهد از «امثال» آورده است که عبارت است از: «افْتَدِ مَخْنُوقٌ، أَصْبَحَ لَيْلٌ، أَطْرَقَ كَرًا»^۲. در این موارد نیز به ضرورت، همسان با شعر، حرف ندا حذف شده است؛ به عبارت دیگر، قصد و اراده گوینده این چنین بوده است: «یا مَخْنُوقٌ، یا لَيْلٌ، یا كَرَوَانٌ» (همان: ۷۰/۲).

۷-۴. توجیه بر اساس قیاس

از جمله استشاداتی که ابن جَنِّي در بحث از قرائات شاذ، جایگاه تعیین‌کننده و در عین حال مستقلی به آن داده است، مقوله «قیاس» است. ابوالفتح از قیاس در اکثر مواردی که مؤیدی از سماع در میان نباشد، در توجیه قرائات شاذ بهره برده است. قیاس‌های به کاررفته بر اساس اسلوب‌های مختلف عربی است و مبنای آن نزد ابن جَنِّي، پشتیبانی و همسانی مجموعه علوم ادبی اعم از صرف، نحو، لغت، عروض، بلاغت و... می‌باشد (همو، ۱۳۷۴: ۵۵/۱).

برای نمونه کاربرد قیاس می‌توان به توجیه ابن جَنِّي از قرائت طلحة بن سلیمان در «أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ»^۳ (خطیب، ۱۴۲۲: ۱۱۱/۲) اشاره کرد. در این قرائت، هم «فاء» جواب شرط و هم مبتدا حذف شده است (فهو يَدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ). ابن جَنِّي در ابتدا آن را در ادبیات عرب ضعیف می‌شمارد، ولی در ادامه با اتکا به مقوله قیاس سعی بر توجیه آن می‌نماید. در آغاز شعری از حسان بیان می‌کند:

۱. «ای منزل کهنه‌ای که گویی هیچ انسان زنده‌ای در تو سکونت نگزیده است».

۲. مثلی که در رهایی یافتن از سختی گفته می‌شود.

۳. «أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ» (نساء / ۷۸).

من يفعل الحسنات الله يشكرها والشرّ بالشرّ عند الله مثلاً^۱
شاهد مثال، مصرع نخست است که «فاء» جواب شرط، حذف شده است (من
يفعل الحسنات فالله يشكرها). در ادامه نیز شعری از بنی اسد می‌آورد:

بنو تُعل لا تنكعوا العنز شربها بنی تُعل من ينكع العنز ظالم^۲

محل بحث در این بیت نیز مصرع دوم آن یعنی «من ينكع العنز ظالم» است.
به عبارتی در این بیت، هم «فاء» جواب شرط و هم مبتدا حذف شده است. دلیل ابن جَنّی
برای توجیه نوع کاربرد اسلوب شرط در بیت دوم، شباهتی است که بین «ظالم»
به عنوان اسم فاعل شبه فعل با فعل مضارع در بیت نخست (یشکرها) وجود دارد. از این رو
با شبه فعل همسان با فعل عمل شده است (من ينكع العنز يظلم). در نتیجه با ارتباطی
که بین این دو شعر و توجیه نحوه استعمال اسلوب شرط با حذف «فاء» جواب شرط
مبتدا نموده است، قرائت طلحه را پشتیبانی کرده است (ابن جَنّی، ۱۴۱۵: ۱۹۳/۱).

نمونه دیگر، قیاس اضافه بودن «باء» در قرائت ابوجعفر یزید در «یکاد سنا برقه
يُذهِبُ بالأبصار»^۳ (خطیب، ۱۴۲۲: ۲۸۶/۶) با اضافه بودن «تاء» در قول عرب در واژگانی
همچون «فرسه» و «عجوز» که در هر دو، دلالت در تأکید بیشتر بر معنا دارد؛ در
قرائت ابوجعفر تأکید در معنای تعدی فعل «یذهب» و در نمونه دوم نیز دلالت بر
تأکید بر تأنیث «فرس» و «عجوز» دارد (ابن جَنّی، ۱۴۱۵: ۱۱۴/۲-۱۱۵؛ برای دیدن نمونه‌های
دیگر از کاربرد قیاس در نزد ابن جَنّی، ر.ک: همان: ۳۷/۱، ۱۱۹-۱۱۸، ۲۱۰، ۲۳۶-۲۳۵، ۲۴۵، ۲۵۳، ۲۷۷،
۳۱۲ و ۳۳۴/۲، ۳۰، ۸۰، ۹۰، ۹۴، ۱۱۴، ۲۳۸-۲۳۷، ۲۱۹-۲۲۰ و ۳۳۴).

۸-۴. توجیه بر اساس سیاق آیات

ابوالفتح در توجیه بعضی از قرانات شاذ، به «سیاق آیات» آن قرائت استدلال کرده
است. مقوله سیاق به دو صورت قابل پی‌جویی است: سیاق معنوی و سیاق لفظی.

۱. «هر کس کارهای نیک انجام دهد، خدا پاداش نیک به او عطا می‌کند و هر کس کار زشت انجام
دهد نیز پاداش آن را خواهد دید».
۲. «قبیله بنو ثعل سهم آب بزها را از آنان نگیرد؛ چرا که هر که از بزها آب را منع کرده و آن‌ها را به سختی
بدوشد، ظالم است».
۳. «یکاد سنا برفه یذهب بالأبصار» (نور / ۴۳).

در برخی موارد سیاق معنوی به مثابه استشهاد قرائت شاذ به کار گرفته شده است؛ برای نمونه می‌توان به قرائت یحیی و ابراهیم در «فَیَرَى الذِّینَ فِی قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ»^۱ (خطیب، ۱۴۲۲: ۲/۲۸۹) اشاره داشت. ابن جنّی در توجیه خود گفته است که فاعل «یری» محذوف است و آن از طریق قرائن حالیه برگرفته از سیاق معنوی آیه، دلالت بر «الله» یا «الرّائی» در این قرائت دارد. حتی او قرائت جمهور در این آیه را (تری) نیز مؤیدی برای قول می‌آورد؛ چه فاعل آن نیز حذف شده و اصل جمله چنین بوده است: «فتری یا محمّد (أو یا حاضر الحال) الذّین فی قلوبهم مرض» (ابن جنّی، ۱۴۱۵: ۱/۲۱۳).

در بعضی دیگر از مصادیق نیز سیاق لفظی به مثابه استشهاد قرائت شاذ استعمال شده است؛ برای نمونه می‌توان به قرائت مجاهد در «أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَامُهُمْ بِهَذَا بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ»^۲ (خطیب، ۱۴۲۲: ۱/۱۶۳) اشاره کرد. ابن جنّی در ذیل این قرائت بیان داشته است که «أَمْ» منقطعه به معنای «بل» می‌باشد؛ چه اینکه معنایی که بعد از «بل» می‌آید، معنای متیقن است، این در حالی است که بعد «أَمْ» معنای «مشکوک‌فیه» می‌آید. او در ادامه توجیه خود به سیاق آیات قبل این آیه یعنی «فَذَكِّرْهُمْ فَأَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ* أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرْتِیْ بِرَبِّ النَّوْنِ» (طور / ۲۹-۳۰) استناد و بیان می‌کند که «أَمْ» در آیه ۳۰ به معنای «بل» می‌باشد: «بل يقولون ذلك؟». از این رو در ذیل آیه ۳۲ نیز به قرینه بدین صورت می‌باشد: «بل أَمْ قَوْمٌ طَاغُونَ؟»؛ یعنی نوعی استفهام انکاری که معنای متیقن را دنبال می‌کند (ابن جنّی، ۱۴۱۵: ۲/۲۹۱).

به طور معمول، عبارت‌هایی همچون «أَلَا تَرَى إِلَى قَوْلِهِ قَبْلَ ذَلِكَ» (همان: ۱/۲۲۸) و «يَدُلُّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ قَبْلَهُ» (همان: ۲/۲۲۹) به استفاده از سیاق لفظی در احتجاج به قرائات شاذ در المحتسب خبر می‌دهد.

نتیجه‌گیری

کتاب المحتسب فی تبیین وجوه شواذ القراءات و الايضاح عنها ابن جنّی به عنوان میراثی از اواخر قرن چهارم هجری، در صدد تبیین و توجیه قرائت‌های شاذ و غیر مشهور

۱. «فَیَرَى الذِّینَ فِی قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ» (مائده / ۵۲).

۲. «أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَامُهُمْ بِهَذَا أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ» (طور / ۳۲).

قرآن کریم برآمده است و افزون بر این، مشتمل بر موضوعات مفیدی از قبیل لهجه‌های قبایل مختلف عرب و قواعد نحو، لغت، عروض و بلاغت است. این کتاب از پیچیدگی و اطاله کلام کتاب الحجة للقراء السبعة ابوعلی فارسی خالی است. ابن جنّی در المحتسب به همه قرائات شاذ اشاره نکرده، بلکه مبنای او در انتخاب، قرائاتی است که در نسبت با قرائات سبعة ابن مجاهد، در آن دوران با عنوان «قرائات شاذ» از آنها یاد می‌شده است. هدف ابن جنّی در توجیه قرائات شاذ، دفاع از فصاحت زبانی این نوع قرائات است؛ قرائاتی که اگرچه از سوی بزرگان علوم عربی و قرائات همچون ابن مجاهد و... مورد نقد قرار گرفته، ولی در برخی موارد از جهت قواعد عربی قوت بالایی داشته و چه‌بسا از جهت قوت معنایی و اعراب، ملحق به قرائات مشهور باشد. لذا نباید از نظر دور داشت که قصد ابن جنّی، تخطئه قراء و قرائات ایشان نیست. از جمله گونه‌های توجیه قرائات شاذ که از سوی ابن جنّی مورد توجه قرار گرفته است، به قرار ذیل می‌باشد: توجیه بر اساس «برخی از قرائات سبعة»، «دیگر قرائات قرآنی»، «احادیث رسول اکرم ﷺ»، «شعر»، «لهجه‌های قبایل عرب»، «امثال»، «قیاس» و «سیاق آیات».

کتاب‌شناسی

۱. آقابزرگ طهرانی، محمد محسن، *نوابغ الرواة فی رابعة المئات (طبقات اعلام الشیعه، قرن ۴)*، به کوشش علی نقی منزوی، بیروت، ۱۳۹۰ ق.
۲. ابن انباری، عبدالرحمن بن محمد، *نزهة الالباء فی طبقات الادباء*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، دار نهضة مصر للطبع و النشر، ۱۳۸۶ ق.
۳. ابن جزری، محمد، *منجد المقرئين و مرشد الطالبین*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۰ ق.
۴. ابن جتنی، عثمان، *الخصائص*، تحقیق محمد علی نجار، چاپ دوم، بیروت، دار الهدی للطباعة و النشر، ۱۹۱۳ م.
۵. همو، المحتسب فی تبیین وجوه شواذ القراءات و الايضاح عنها، تحقیق عبدالحلیم نجار و علی النجدی ناصف و اسماعیل شلیبی، قاهره، وزارة الاوقاف، ۱۴۱۵ ق.
۶. همو، *سر صناعة الاعراب*، تحقیق لجنة من الاساتذه، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي و اولاده بمصر، ۱۳۷۴ ق.
۷. ابن خلکان، احمد، *وفیات الاعیان*، به کوشش احسان عباس، بیروت، دار الثقافة، ۱۹۶۸ م.
۸. ابن درید، محمد، *جمهرة اللغة*، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۸۸ م.
۹. ابن سبکی، عبدالوهاب، *حاشیة البنانی علی شرح المحلی علی جمع الجوامع*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۱ ق.
۱۰. ابن عطیه، عبدالحق، *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، تحقیق المجلس العلمی بفاس، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
۱۱. ابن فارس، احمد، *معجم مقاییس اللغة*، به کوشش عبدالسلام هارون، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۱۲. ابن قفطی، علی، *إنباه الرواة علی انباه النحاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۱ ق.
۱۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۱۴. ابن ندیم، محمد، *الفهرست*، تحقیق رضا تجدد، تهران، ۱۳۹۱ ق.
۱۵. ابویحان غرناطی، محمد، *البحر المحیط*، به کوشش عادل احمد عبدالوجود و دیگران، بیروت، ۱۴۲۲ ق.
۱۶. اثری، محمد، *مقدمه بر تفسیر ارجوزة ابی نواس*، به کوشش محمد بهجة الاثری، دمشق، ۱۳۸۶ ق.
۱۷. احمد صغیر، محمود، *القراءات الشاذة و توجيهها النحوی*، دمشق، دار الفکر، ۱۹۹۹ م.
۱۸. امین، محسن، *اعیان الشیعه*، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
۱۹. بخاری، محمد، *الصحيح*، به کوشش مصطفی ديب البغا، بیروت، دار ابن کثیر، ۱۴۰۷ ق.
۲۰. بهمنیار، احمد، *داستان نامه بهمنیاری*، به کوشش فریدون بهمنیار، تهران، ۱۳۶۱ ش.
۲۱. ثعالبی، عبدالملک، *یتیمة الدهر*، به کوشش محمد اسماعیل الصاوی، قاهره، ۱۳۵۲ ق.
۲۲. خطیب، عبداللطیف، *معجم القراءات*، دمشق، دار سعدالدين للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۲۲ ق.
۲۳. خطیب بغدادی، احمد، *تاریخ بغداد او مدینة الاسلام*، بیروت، دار الکتب العربی، بی تا.
۲۴. رضی، محمد، *حقائق التأویل*، به کوشش محمد رضا آل کاشف الغطاء، نجف، ۱۲۵۵ ق.
۲۵. زرکشی، محمد، *البرهان فی علوم القرآن*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۳۹۱ ق.
۲۶. سید احمد عروز، محمد، *موقف اللغویین من القراءات القرآنیة الشاذة*، مراجعة سعید محمد اللحام، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۲۲ ق.
۲۷. سیوطی، عبدالرحمن، *الاتقان فی علوم القرآن*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، المکتبه العلیا للطباعة و

- النشر، ۱۴۰۷ ق.
۲۸. همو، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، به كوشش محمد ابوالفضل ابراهيم، بيروت، المكتبة العصرية، ۱۴۲۷ ق.
۲۹. صدر، سيدحسن، تأسيس الشيعة لعلوم الاسلام، بغداد، شركة النشر و الطباعة العراقية، ۱۳۵۴ ق.
۳۰. عكبري، ابوالبقاء، اعراب القراءات الشواذ، تحقيق محمد السيد احمد، بيروت، عالم الكتب، ۱۴۱۷ ق.
۳۱. فراء، يحيى، معانى القرآن، تحقيق محمد على النجار، قاهره، طبع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۵۵ م.
۳۲. قيسى، مكى بن ابى طالب، الكشف عن وجوه القراءات السبع و علمها و حجبها، تحقيق محيى الدين رمضان، دمشق، مطبوعات مجمع اللغة العربية، ۱۳۹۴ ق.
۳۳. مدرس، محمدعلى، ربحانة الادب، تبريز، ۱۴۰۷ ق.
۳۴. مسئول، عبدالعلى، القراءات الشاذة ضوابطها و الاحتجاج بها فى الفقه و فى العربية، قاهره، دار ابن عفان، ۱۴۲۹ ق.
۳۵. مفلح القضاة، محمد احمد، احمد خالد شكرى و محمد خالد منصور، مقدمات فى علم القراءات، عمان، دار العمار، ۲۰۰۱ م.
۳۶. مقدسى، ابوشامه، المرشد الوجيز الى علوم تتعلق بالكتاب العزيز، تحقيق طيار آلتنى قولاج، بيروت، دار صادر، ۱۳۹۵ ق.
۳۷. نجان، محمد على، مقدمه بر الخصائص، چاپ دوم، بيروت، دار الهدى للطباعة و النشر، ۱۹۱۳ م.
۳۸. نووى، يحيى، التبيان فى آداب حملة القرآن، بيروت، دار الكتب العلمية، ۱۴۰۳ ق.
۳۹. همو، المجموع شرح المهدب، تحقيق و تعليق محمد نجيب المطيعى، المملكة العربية السعودية، جدّه، مكتبة الارشاد، بى تا.
۴۰. وكيلى، ابو محمد، «ابن جتنى»، دایرةالمعارف بزرگ اسلامى، تهران، مركز دایرةالمعارف بزرگ اسلامى، ۱۳۷۴ ش.
۴۱. ياقوت حموى، معجم الادباء، به كوشش احسان عباس، بيروت، دار الغرب الاسلامى، ۱۴۱۴ ق.

بررسی شبکه معنایی حرف جرّ «علی» در قرآن

با رویکرد شناختی*

- مریم توکل نیا^۱
□ ولی‌اله حسومی^۲

چکیده

حرف «علی» از حروف جرّ مکانی در زبان عربی است که در موارد متعدد در قرآن به کار رفته است. این حرف در معنای پیش‌نمونه‌ای خود مفهوم استعلا را کدگذاری می‌کند. اما همه موارد کاربرد این واژه در قرآن، محدود به این معنای پیش‌نمونه‌ای نیست. بلکه با قرار گرفتن در بافت‌های مختلف و به روش‌های مختلف وارد حوزه‌های معنایی جدید شده است.

نوشتار حاضر به روش توصیفی - تحلیلی و با بهره‌گیری از اصول معناشناسی شناختی، کاربردهای این حرف در قرآن را مورد بررسی قرار داده است تا تحلیلی هدفمند از معانی آن ارائه دهد. لذا بر اساس اصول معناشناسی شناختی، ابتدا معنای اصلی حرف «علی» شناسایی شد، سپس کیفیت بسط این معنای پیش‌نمونه‌ای مورد بررسی قرار گرفت. طبق بررسی‌های انجام‌شده، این حرف با معنای مرکزی

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۶/۲ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱/۳۱.

۱. کارشناس ارشد علوم قرآن مجید (maryamtavakol7@gmail.com).

۲. استادیار دانشگاه سیستان و بلوچستان (نویسنده مسئول) (dr.hasoomi@theo.usb.ac.ir).

خود از طریق استعاره و طرح‌واره، وارد حوزه‌های مفهومی تازه‌ای شده و شبکه‌ای از معانی مختلف را ایجاد کرده است. در شکل‌گیری این معانی، تغییر عامل و بافت، نقش مهمی ایفا می‌کنند.

واژگان کلیدی: معناشناسی شناختی، استعاره، طرح‌واره.

مقدمه

معناشناسی شناختی به بررسی رابطه میان معنا و ارجاع آن در جهان واقعی می‌پردازد. مباحثی مانند استعاره و مجاز، معنای دایرةالمعارفی، مقوله‌بندی و نظریه سرنمون، فضاهای ذهنی و... می‌تواند در حوزه معناشناسی شناختی قرار گیرد (راسخ‌مهند، ۱۳۸۹: ۲۲). یکی از موضوعاتی که در معناشناسی شناختی بسیار مورد توجه قرار گرفته است، چندمعنایی الفاظ است. این پدیده در واژگان قرآن، امر مسلمی است که همواره در تفسیر قرآن مورد توجه قرآن‌پژوهان بوده است. بررسی تفاسیری که از حروف ارائه شده، نشان می‌دهد که این مهم در مورد حروف جر کمتر مورد توجه بوده است؛ از این رو بررسی کارکرد این حروف مبتنی بر اصول و قواعد مشخص، لازم و ضروری است. از آنجایی که عمدتاً حروف با توجه به مفهوم مکانی که دارند، به منظور قابل شناخت شدن امور انتزاعی به کار رفته‌اند، لذا رویکرد معناشناسی شناختی حروف، راهکاری مناسب برای کشف میدان‌های معنایی قرآن محسوب می‌شود. به این منظور برای دستیابی به معانی متعدد حرف «علی»، مدل‌های معنایی این حرف مورد بررسی قرار می‌گیرد تا با استفاده از این ابزارهای معنایی و در چارچوبی نظام‌مند، کارکرد این حرف در آیات تشریح شده و مقولات معنایی دیگری که از آن پیرامون معنای مرکزی ایجاد شده، با توجه به بافت کاربردی‌اش در آیات قرآن استخراج و تحلیل شود. با توجه به اینکه چنین موضوعی کمتر مورد توجه مفسران و قرآن‌پژوهان قرار گرفته، بررسی آن ضروری به نظر می‌رسد. بر این اساس، پژوهش پیش رو مسائل تحت بررسی را این گونه عنوان می‌کند: معنای پیش‌نمونه‌ای و شبکه معنایی حرف «علی» در قرآن با رویکرد معناشناسی شناختی چگونه قابل تبیین است؟

شبکه معنایی حرف «علی» در قرآن با محوریت معنای پیش‌نمونه‌ای چیست؟

یشینہ بحث

تا جایی که نگارندگان بررسی کرده‌اند، کار مستقلی در رابطه با موضوع بررسی کارکرد شناختی حرف «علی» در قرآن با تکیه بر زبان‌شناسی شناختی، صورت نگرفته است. پژوهش‌های دیگری در زمینه معناشناسی شناختی در قرآن نگارش یافته‌اند؛ از جمله مقاله «استعاره‌های جهتی قرآن با رویکرد شناختی» (کرد زعفرانلو کامبوزیا و حاجیان، ۱۳۸۹)، ضمن تبیین استعاره جهتی و ارائه تعریف طرح‌واره ایجادشده توسط آن، وجود استعاره جهتی بالا/ پایین را با آوردن آیات قرآن اثبات کرده است. همچنین در کتاب *معناشناسی شناختی قرآن* (قائم‌نیا، ۱۳۹۰)، با نگاه شناختی به تفسیر آیات قرآن پرداخته شده و در بخشی از این کتاب به طور خاص به معناشناسی شناختی حروف نیز اشاره‌ای گردیده و در ذیل آیاتی، به نقش مفهوم‌سازی حروف پرداخته شده است. اثر دیگر در این رابطه، مقاله «بررسی شبکه معنایی حرف «فی» و اهمیت آن در ترجمه قرآن از منظر معناشناسی شناختی» (ایمانی و منشی‌زاده، ۱۳۹۴) است که با تکیه بر معنای مکانی و کانونی حرف «فی» سایر معانی زمانی، انتزاعی، استعاری و مجازی را منشعب از معنای پیش‌نمونه این حرف می‌داند و کاربردهای حرف «فی» را که به این طریق بسط یافته‌اند، از قرآن استخراج کرده و در پایان با تحلیل‌هایی به چگونگی معادل‌آوری برای این حرف در زبان فارسی توجه داشته است.

اما پژوهش حاضر با استفاده از روش معناشناسی شناختی تلاش می‌کند تا تبیینی دقیق‌تر و علمی‌تر از کیفیت ورود حرف «علی» در حوزه‌های معنایی مختلف و در نتیجه تعدد معنایی این حرف ارائه کند؛ لذا هم از جهت روش و هم از نظر حوزه بررسی، پژوهشی تازه در عرصه قرآن است. برای نیل به این مقصود، نمونه‌های آن از قرآن استخراج شده و با توجه به توسیع حقیقی، استعاری و طرح‌واره‌ای به تحلیل آن‌ها پرداخته شده است.

۱. مبانی نظری پژوهش

معناشناسی شناختی یکی از شاخه‌های اصلی زبان‌شناسی شناختی به شمار می‌رود که نخستین بار از سوی لیکاف مطرح شد. معناشناسان شناختی با تکیه بر توانایی شناختی انسان، تجربیات جسمانی و حسی روزمره وی را عامل اصلی درک مفاهیم انتزاعی و ذهنی می‌دانند. بر اساس دیدگاه شناختی، حروف اضافه دارای معانی مرکزی و حاشیه‌ای بوده و معانی حاشیه‌ای عموماً حاصل بسط استعاری معنای مرکزی هستند (راسخ‌مهند، ۱۳۸۹: ۵۳).

ایوانز و تایلر بر این اساس، مدلی را برای تبیین چندمعنایی حروف پیشنهاد کرده‌اند که بر اساس آن، مفهوم اولیه حروف اضافه طبق قواعدی تعیین‌پذیر بوده و مفاهیم متمایز بر اساس قاعده‌ای مشخص از آن مشتق می‌شوند و در نهایت این مفاهیم متمایز به همراه مفهوم اولیه، تشکیل یک شبکه معنایی می‌دهند که مفهوم اولیه و اصلی در مرکز و سایر معانی به صورت نظام‌مند در ارتباط با آن هستند (Tyler & Evans, 2003: 107-109). از مفاهیم مورد نیاز در تحلیل حروف بر اساس این مدل، «مسیرپیما» و «مرزنا» هستند که با عناوین دیگری چون «شکل» و «زمینه» یا حروف اختصاری «tr» و «lm» از آن‌ها بحث می‌شود. مسیرپیما، شکل یا «tr»، یعنی شیئی که به لحاظ بصری هنگامی که در محیط اطراف توجه شود، آن شیء به صورت یک شکل برجسته‌تر از زمینه اطرافش به نظر می‌آید و دارای ویژگی‌هایی چون شناخته‌تر بودن، قابلیت تحرک داشتن، به نسبت کوچک‌تر بودن، دیرپاب‌تر و دارای اهمیت بیشتر می‌باشد. اما مرزنا، زمینه یا «lm»، به مثابه نقطه ارجاع عمل می‌کند؛ با ویژگی‌های شناخته‌شده‌ای که از آن‌ها برای تعیین ویژگی‌های ناشناخته شکل کمک می‌گیرد؛ از آن ویژگی‌ها، ثبات بیشتر، بزرگ‌تر و زود درک شدن می‌باشد (گلفام و یوسفی راد، ۱۳۸۸: ۳۸-۳۹). با توضیحاتی که داده شد، تا حدی چارچوب نظری بحث مورد پژوهش مشخص گردید. از این رو، سه روشی که در گسترش معنا و به دست دادن شبکه شعاعی آن مؤثر واقع می‌شوند، با تمرکز بر کاربردهای حرف جرّ «علی» در قرآن، مورد بحث و بررسی قرار داده شده‌اند تا تفسیری دقیق‌تر از این حرف به دست آید.

حرف «علی» علاوه بر معنای پیش‌نمونه‌ای، از طریق توسیع شمولی، معانی دیگری را کدگذاری می‌کند که همان ترادف با سایر حروف جرّ است. البته باید گفت این حروف که خوشه هم‌معنایی را در حرف «علی» تشکیل داده‌اند، با هم تفاوت‌هایی دارند؛ مثلاً حرف «مِن» به نقطه شروع حرکت مسیرپیما از مرزنا دلالت دارد. حتی وقتی این واژه در ترکیب هیچ بافتی نیست، معنای ابتدای غایت را حفظ می‌کند (ر.ک: توکل‌نیا و حسومی، ۱۳۹۵: ۵۱). معنای دیگری که از نحوه حرکت مسیرپیما در مسیر و قرار گرفتنش در مرزنا به دست می‌آید، ظرفیت است که حرف جر «فی» در معنای کانونی و غالبش آن را مفهوم‌سازی می‌کند؛ لذا «فی» در جایگاهی کاربرد دارد که در آن یک شیء متحرک (tr) درون یک حجم (lm) محصور می‌شود (همان: ۸۴). در برخی موارد ممکن است مسیرپیما بعد از طی یک مسیر، در صدد هم‌نشینی با مرزنا باشد. در این صورت، حرفی جرّی که دال بر حرکت مسیرپیما به سوی زمینه و

مصاحبت با آن باشد، «مع» خواهد بود. البته در برخی عبارات، گوینده کلام قصد دارد این هم‌نشینی را به طریقی بیان کند که گویی مسیرپیما و مرزنا به هم چسبیده‌اند. در این صورت، حرف «باء» بیانگر این موضوع است. با این توضیح، تفاوت معنایی این حروف با حرف «علی» تبیین می‌شود که این حرف با توجه به نوع کاربردش در جمله، گاهی علاوه بر معنای کانونی‌اش این معانی و مفاهیم را تبیین می‌کند (ر.ک: سیوطی، ۱۳۹۲: ۱۶۵-۱۶۷؛ انصاری، ۱۴۰۴: ۱۴۲-۱۴۷).

به عنوان نمونه، «علی» در آیه «وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَىٰ حِينٍ غَفْلَةٍ مِّنْ أَهْلِهَا...» (قصص / ۱۵) گفته شده که به معنای «فی» به کار رفته است (همان). اما باید توجه شود که چنین برداشتی از حروف به صورت کلی، ناظر به سیاق و سباق است؛ یعنی با توجه به اینکه حرف به کار رفته در آیه، با فعل یا مجرور ظاهراً هم‌خوانی نداشته است، مفسران و ادبا گفته‌اند که این حرف به معنای حرف دیگر است. اما نگارندگان معتقدند که علاوه بر مطلب فوق، حرف به کار رفته در آیه، کارکرد معنایی ویژه خود را نیز دارد. در آیه فوق، زمان استراحت اهل مصر، ظرف موسی عَلَيْهِ السَّلَام فرض شده، لذا در اینجا «علی» به معنای ظرفیت گرفته شده است؛ اما ظرفیتی که متأثر از استعلا و معنای پیش‌نمونه «علی» است؛ زیرا از یک سو زمان ظرفی است که حد و مرز مشخصی ندارد، از این رو به محتوای خود احاطه دارد و از سوی دیگر، «علی» اوج هنگامه استراحت را مفهوم‌سازی می‌کند، گویا حضرت در زمانی که اوج استراحت مصریان بود، وارد شهر شد. لذا از طریق بسط شمولی نه‌تنها معنای پیش‌نمونه رها نمی‌شود که با معنای ثانویه نیز همراهی می‌کند. گاهی حرف علی از طریق استعاره وارد حوزه‌های معنایی جدید شده است که در ادامه، فهرستی از این معانی با شواهد قرآنی تشریح و ارائه خواهد شد.

۳. بسط استعارای معنای پیش‌نمونه‌ای «علی»

استعاره در معناشناسی شناختی، الگوبرداری نظام‌مند بین عناصر مفهومی یک حوزه از تجربه بشر که ملموس و عینی است، بر حوزه دیگری که معمولاً انتزاعی‌تر است؛ یعنی حوزه مقصد (Lakoff & Johnson, 1993: 243). به عبارت دیگر، دسته خاصی از فرایندهای زبانی است که در آن، جنبه‌هایی از یک شیء به شیء دیگر فرا برده و منتقل

می‌شود. این انتقال مجازی است و بر پایه شباهت صورت می‌گیرد و طی آن معنای یک کلمه یا عبارت، وارد حوزه جدیدی می‌شود. در آیات قرآن، حرف «علی» به صورت استعاری مفاهیمی را کدگذاری کرده و نگاشت به یک حوزه استعاری صورت می‌گیرد که در ادامه، مواردی از این گونه معانی با شواهد قرآنی تبیین خواهد شد.

۱-۳. اعتماد

اعتماد، تکیه کردن، متکی شدن به کسی و کاری را بی‌گمان به او سپردن می‌باشد. (عمید، ۱۳۷۱: ۸۶/۲) که گاهی حرف «علی» این مفهوم ذهنی را با همنشینی با «توکل» در ذهن مخاطب تداعی می‌کند؛ مانند: ﴿إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُمْ...﴾ (هود/۵۶). در این آیه، خداوند تجربه حسی و روزمره انسان را به خدمت گرفته و آن را پیش مفهوم تکیه و استعلا ی هود عَلَيْهِ السَّلَام بر الله که مفهوم مبدأ است، قرار داده؛ اما خداوند از مفهوم مبدأ مفهوم دیگری یعنی «اعتماد کردن» را قصد کرده است. بنابراین از آنجا که استعلا ی چیزی بر خداوند امری ناممکن است، استعلا ی بر خداوند به معنای اطمینان به ایشان است؛ چنان که استرآبادی نیز به این مطلب اشاره کرده و می‌گوید:

«تعالی عن استعلاء شیء علیه ولکنه إذا صار مشهوراً فی الاستعمال فی شیء لم یراع أصل معناه نحو: توکلت علی فلان، کأنک تحمل ثقلک علیه، ثم صار بمعنی وثقت به حتی استعمل فی الباری تعالی، نحو توکلت علی الله واعتمدت علیه» (سترآبادی، ۱۳۶۶: ۳۴۲/۲).

معنای سخن ایشان به اختصار چنین است: منزّه است خداوند از برتری و استعلا ی چیزی بر حضرتش. اما اگر کاربرد چنین عبارتی مشهور شد، معنای اصلی آن مورد نظر نیست، بلکه منظور «اعتماد کردن» است.

۲-۳. محافظت

گاهی در حرف علی از ارتباطی که بین «tr» و «lm» ایجاد می‌شود، مفهوم «محافظت» فهمیده می‌شود؛ مانند: ﴿أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ (رعد/۳۳). قائم در این شاهد مثال یعنی حافظ و نگهدارنده (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۶۸/۳) و حرف «علی» مستولی شدن مسیریمما با صفت حفاظت را بر هر نفس نشان می‌دهد؛ گویی بالای سر آنها ایستاده است. بنابراین مصاحبت «قائم» با «علی»، مفهوم محافظت را به روش

استعاری برای مخاطب تبیین می‌کند؛ به این صورت که از قرار گرفتن دو جسم فیزیکی بر روی هم، که جسمی که در بالا قرار دارد نسبت به جسم زیرین، دارای ویژگی قائمیت است، به مفهوم انتزاعی محافظت منتقل می‌شود. پس چنین واژگان به این نحو، علاوه بر تبیین مفهوم محافظت، جهت نشان دادن بزرگی مسیرپیما نسبت به مرزنا در اقتدار و تدبیر نیز به کار رفته است؛ چرا که از حالت قائمیتِ عنصر متحرک نسبت به زمینه ثابتش پرده برداشته، چنان که گویی سایه‌ساز و مراقب مرزنا (هر نفس) است.

۳-۳. جانشینی (معاوضه)

در اینجا حرف «علی» مفهوم جایگزینی عنصر متحرک را با زمینه ثابت تبیین می‌کند و هنگامی که ما می‌خواهیم دو چیز را با هم معاوضه کنیم، باید نخست آنان را کنار هم قرار دهیم و بسنجیم؛ مانند: ﴿وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالِينَ﴾ (شعراء/ ۱۲۷). در شاهد فوق ضمیر «علیه» اشاره به مأموریت ابلاغ رسالت پیامبر ﷺ دارد که مرزنامای جمله است، و اجز مسیریما، و کارکرد «علی» بیانگر این موضوع است که از یک طرف این اجر و مزد، بر انجام مأموریت رسالت با آن عظمت استعلا یافته تا بگوید که اگرچه مأموریت رسالت عظیم است، اما پاداش آن، بر رسالت هم علو و برتری دارد و از سوی دیگر در پی انجام مأموریت، اجر و مزد وجود دارد که جانشین انجام عمل می‌شود. به تعبیر دیگر گویی می‌خواهد بگوید اگرچه در عرف عام به دنبال هر عملی انتظار پاداشی وجود دارد که به جای آن عمل به عاملش داده می‌شود، اما با موقعیتی که «ما أسألكم» ایجاد می‌کند، استقرار و جانشینی نفی شده، و پیامبر ﷺ این جایگزینی پاداش به جای عمل را نخواست است؛ با اینکه عظمت این پاداش بسیار زیاد بوده، اما پیامبر ﷺ از آن صرف نظر کرده است. لذا از طرح تصویری قرار گرفتن اجسام بر هم، مفهوم استقرار پاداش بر عمل ایجاد شده و از این مفهوم، ساختار مفهوم مقصد با ارتباط استعاری یعنی مفهوم «جایگزینی» به وجود آمد.

۳-۴. ترجیح

ترجیح یعنی برتری و اولویت بخشیدن به یک عنصر در مقابل عنصر دیگر؛ مانند: ﴿الَّذِينَ يَسْتَحِبُّونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ...﴾ (ابراهیم/ ۳). راغب در مفردات می‌گوید: «استحباب»

به معنای ترجیح دادن و مقدم داشتن است و حقیقت معنای آن این است که آدمی جستجو کند تا چیزی را پیدا کند که دوستش بدارد، و لیکن به خاطر اینکه با کلمه «علی» متعدی می‌شود، معنای ایثار و ترجیح را می‌دهد (همان: ۴۴۱/۱). بنابراین فراتر قرار گرفتن دنیا نسبت به آخرت (با اینکه در واقع آخرت برتر از دنیا است)، در خواسته و میل کافران، که با حرف «علی» نشان داده شده، یعنی مقدم داشتن پستی‌ها و مادیات و هوس‌ها بر حق، معنویت و ایمان. لذا اگرچه از معنای «یستحبون» ترجیح یک چیز نسبت به نظایرش فهمیده می‌شود اما با کاربرد «علی» در این مثال، دنیا جسمی تصور می‌شود که بر روی جسم دیگر یعنی آخرت قرار گرفته است و با برتر قرار گرفتن دنیا بر آخرت در میل و خواسته کافران، از طریق ساختار استعاری این حرف، مفهوم «ترجیح و تقدم» بار دیگر مورد تأکید واقع شده است. نکته ظریف دیگری که از چینش کلمات بدین گونه قابل فهم بوده، این است که با قرار گرفتن آخرت به عنوان زمینه ثابت، و دنیا به عنوان مسیر پیمای، اصل را آخرت قرار داده، و دنیا را شیء متحرک و در واقع فرع آن. لذا دنیا طلبان، دنیا را که فرع است، بر آخرت ترجیح و مقدم داشته‌اند.

۵-۳. توالی و اتصال

توالی و اتصال، که در آن «علی» غالباً بین دو اسم مکرر آورده شده و توالی و اتصال بین آن اسماء را برقرار می‌کند؛ مانند: ﴿فَيَأْوُوا بِغَضَبِ عَلِيٍّ غَضَبٍ﴾ (بقره/ ۹۰). در اینجا از تصویر قرار گرفتن شیئی بر روی شیء دیگر الگوبرداری شده تا استقرار مفاهیم انتزاعی غضب را بر روی هم تداعی کند و از این مبدأ به مفهوم «توالی و اتصال» رسیده، مراتب خشم خداوند را ترسیم کند؛ یعنی هر مرتبه از خشم و غضب خداوند به مرتبه دیگر متصل بوده و این سیر و توالی خشم همواره در حال شدت گرفتن است.

۶-۳. برتری و تفضیل

«علی» گاهی وارد حوزه معنایی فضل شده است؛ مانند: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ (نساء/ ۳۴). کاربرد حرف «علی» در اینجا برتری یک‌سری ویژگی‌های رجال را که لازمه رهبری و محافظت صحیح است، بر زنان مفهوم‌سازی می‌کند؛ چرا که برتری این ویژگی‌ها باعث برتری قدرت محافظتش نسبت به زنان است. به همین دلیل، آیه قوامیت

مردان را بر زنان از جهتی بالا ترسیم می‌کند؛ از جمله این ویژگی‌ها، برتری قدرت تفکر و اندیشه بر قدرت عاطفه و احساس و همچنین بالا بودن قدرت جسمی مردان نسبت به زنان است که آن‌ها را در امر رهبری و محافظت از زنان یاری می‌کند.

۷-۳. تسلط

در اینجا مفهوم مقصد در ارتباط استعاری حرف «علی»، تسلط و چیره شدن است که از قرار گرفتن شیء متحرک روی زمینه حاصل می‌شود؛ مانند: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ (رعد/۲). در این مثال خداوند از تجربه نشستن انسان‌ها بر تخت استفاده کرده و طرح پیش مفهومی را پشتوانه استوای خود بر عرش قرار می‌دهد. اما طبق احادیث که گفته شده منظور از عرش، علم است (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۹: ۱/۱۷۱)، یا بر مبنای خود واژه «عرش» که عمدتاً در مورد تخت پادشاهی به کار می‌رود و از این رو نماد قدرت است، فهمیده می‌شود که از تناظر مفهوم مبدأ با مفهوم مقصد در انتقال استعاری احاطه خدای تعالی بر علم و قدرت برداشت می‌شود که باعث بالا رفتن آسمان‌ها با ستون‌های نامحسوس شده است. بنابراین استعلاي خداوند بر قدرت و علم یعنی تدبیر و تسلط او بر ایجاد و تنظیم همه پدیده‌های جهان.

۸-۳. بر عهده (وظیفه)

هر گاه اشخاص به وسیله قوانینی به انجام دادن عملی یا خودداری از انجام آن ملزم شوند، مفهوم وظیفه نمود می‌یابد (گولد و کولب، ۱۳۸۴: ۵۹). در اینجا حرف «علی» از طریق توسیع معنایی استعاری، معنای ثانویه «وظیفه و بر عهده» را کدگذاری می‌کند؛ مانند: ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضًیًّا﴾ (مریم/۷۱). استعلاي حکم بر شخص به معنای ایجاد وظیفه است که در این آیه به این منظور به کار رفته است، اما از آنجایی که وظیفه و مسئولیت قائل شدن در مورد خداوند امری پسندیده نیست، در اینجا از این مفهوم‌سازی جهت قطعیت در وقوع استفاده شده است؛ همان طور که برخی مفسران به آن اذعان داشته و می‌گویند: هست ورود در جهنم بر پروردگار تو «جرم و حکم کرده شده بر آن»، یعنی حکمی است که البته واقع شود و تخلف نیابد (حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۸/۲۱۲).

عظمت یعنی بزرگی اندازه یا مقام و مرتبه وجودی و امثال آن، و عظیم به معنای بزرگی شأن و منزلت است و مراد از عظمت، مطلق بزرگی امری است که در آن مقایسه یک عنصر فیزیکی یا غیر آن با دیگر عناصر مورد نظر است که نتیجه آن، عظمت و بزرگی یکی بر دیگری است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۰: ۶۴). در آیه ذیل، با مفهوم سازی استعاری حرف «علی» برای این منظور به کار رفته است؛ مانند: ﴿لَوْ أَنزَلْنَاهُ الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا...﴾ (حشر / ۲۱). در فرهنگ ما انسان ها، کوه نماد استقامت است؛ به طوری که وقتی از مقاومت کسی حرف می زنند، او را به کوه تشبیه می کنند. با این حال در زبان قرآن، وقتی قرآن روی آن قرار می گیرد، این قدرت و استقامت در برابر عظمت کلام الهی بسیار محدود می شود. اما در توضیح چگونگی استعاری بودن آن باید گفت: از قرار گرفتن دو جسم فیزیکی روی هم، در حالی که در نگاه اول به لحاظ جسمی قرآن از کوه که زمینه آن است، کوچک تر می نماید، لذا با اهتمام به این تصویرسازی و توجه در بافت کاربردی این حرف که با «لو» شروع شده و از خشوع و تواضع کوه در برابر قرآن خبر می دهد، مفهوم عظمت فهمیده می شود، می توان گفت که از این حالت جسمی شده یک بزرگ نمایی را نتیجه می گیرد و می گوید: اگر قرآن بر کوه هم نزول

می‌یافت، خم شده و متواضع می‌گشت، در حقیقت نشان از «عظمت» قرآن است که با مفهوم‌سازی استعاری حرف «علی» و همنشینی‌اش با «لو» و «خاشعاً»، معنای استعاری «عظمت» تصویرسازی شده و قابل فهم گردید.

۱۱-۳. در حق

در حق، به معنای ثبوت و تحقق حق بوده و عبارت است از غلبه قدرت یک فرد انسانی مطابق با قانون، بر انسان دیگر، یا مال یا هر دو (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۱: ۱۵). بنابراین در اینجا از انتقال استعاری مفهوم مبدأ به مقصد در حرف «علی»، مفهوم در حق ساخته می‌شود، چنانچه در تعبیر قرآنی زیر به این صورت به کار رفته است: ﴿قُلْ يَاعِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ...﴾ (زمر/ ۵۳). در اینجا قرار گرفتن اجسام بر هم، پایه استعلاي انسان بر نفسش قرار گرفته تا مفهوم تجاوز انسان «در حق» خودش را ترسیم کند. در واقع آیه، اشاره به دو بعد وجودی انسان دارد؛ یکی بعد جسمی و دیگری بعد روحانی است که به لحاظ تصویرسازی «علی»، جسم بر روح با موقعیت اسراف، علو و برتری یافته است که با این روش تجاوز جسمانیت بر روحانیت را در ذهن تداعی می‌کند که ناشی از گناه زیاد است. لذا وضعیتی که «علی» گزارش می‌کند، آن است که شیء بالاتر یعنی اعمالی که جسم در این دنیا انجام داده، موجب تجاوز و غلبه جسم به نفس و روح او به عنوان شیء زیرین شده و این امر موجبات گسترش عذاب نفس در آخرت را فراهم کرده است.

بنا بر مطالب فوق، خوشه معنایی دیگری از حرف «علی» با شواهد قرآنی تبیین شد، که این شعاع معنایی ناظر به معانی استعاری حرف «علی» است و از طریق انتقال استعاری معنای کانونی ایجاد شده است. اما این حرف با توجه به کاربردهای قرآنی، دارای معانی و کارکرد دیگری نیز هست که می‌توان آن‌ها را مقوله‌بندی و خوشه دیگری برای این حرف ترسیم کرد که با روابط طرح‌واره‌ای با معنای اولیه مرتبط شده‌اند. در ادامه به بررسی این خوشه و مقوله‌بندی آن پرداخته و ارتباطش با معنای اولیه تشریح می‌شود.

انسان با معیار قرار دادن جسم خود یا اشیای پیرامون خود، وضعیت و موقعیت پدیده‌ها را نسبت به آن‌ها می‌سنجد و تعیین می‌کند که در وضعیتی عقب‌تر یا جلوتر قرار گرفته‌اند و تصویری از آن در ذهن خود می‌سازد که همان طرح‌وارهٔ عقب جلو است (روشن و دیگران، ۱۳۹۲: ۸۱)؛ مانند: ﴿...لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ...﴾ (بقره/ ۱۴۳). در این تعبیر با کارکرد تصویری‌سازی حرف «علی» جهت عقب مسیرپیما به عنوان زمینه‌ای قرار می‌گیرد که در عین حال مسیرپیما روی آن زمینه قرار گرفته و در تشریح آن می‌توان گفت که گویی پاشنهٔ پاهای منحرفان از پیامبر ﷺ محیطی است که این

اشخاص روی آن مستقر شده و با این تصویرسازی تحقق فعل انقلاب به شکل تصاویری واضح در ذهن خواننده جلوه می‌کند. لذا تعبیر «ینقلب علی عقبیه» که در اصل به معنای برگشتن روی پاشنه پاست، اشاره به ارتجاع و بازگشت به عقب می‌باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۸۴/۱). بر این اساس بر پشت پای خود برمی‌گردد و انقلاب آن‌ها بر دو پاشنه پایشان، نوعی حرکت را تداعی می‌کند؛ اما حرکتی که بدون برگرداندن سر به عقب انجام شده که گویا منحرفان از حضرت رسول بی‌آنکه روی از ایشان بگیرند، به حالت حرکت روی پاشنه پا منحرف شده‌اند.

۲-۱-۴. بالا - پایین

یکی از انواع طرح‌واره‌های فضا، طرح‌واره بالا و پایین است که انسان جسم خود و اشیاء دیگر را محور قرار داده و جایگاه امور دیگر را بر اساس آن می‌سنجد و قضاوت می‌کند که بالاترند یا پایین‌تر و برگرفته از تجربه‌های انسان و آموزه‌های اوست (کرد زعفرانلو کامبوزیا و حاجیان، ۱۳۸۹: ۱۲۵)؛ مانند: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلٰی وَهْنٍ...﴾ (لقمان/۱۴). واژه وهن به معنای سستی و ضعف است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۹۴/۴) و کارکرد واژه «علی»، وهنی را بر روی وهن دیگر و به تعبیری سستی را بر روی سستی دیگر ترسیم می‌کند که به سمت بالا در حرکت است. لذا اینجا «علی» طرح‌واره بالا را نشان می‌دهد و وهن به دلیل بار معنایی منفی‌ای که دارد، این صعود را همراه با تحلیل انرژی ناظر همراه کرده است. با این حساب، چیده شدن سستی روی سستی، برای ترسیم ناتوانی و ضعف مادر به مرور زمان می‌باشد تا از این طریق، انتهای تحلیل رفتن قوای مادر را به تصویر کشیده و توالی ضعف و ناتوانی او را به مرور نشان دهد.

۳-۱-۴. مرکز - پیرامون

گاهی انسان بدن خود یا اشیایی را در مرکز و محور توجه قرار داده و اشیاء و امور دیگر را در حاشیه، و توجه کمتری به آن‌ها دارد که با این نوع تجربه طرح‌واره مرکز - پیرامون را تصویرسازی می‌کند. خداوند متعال نیز برای تفهیم مفاهیمش با کاربرد حرف «علی» این تجربه انسان‌ها را به کار می‌گیرد و تصویرهایی را جلوی چشمان مخاطب منقوش می‌کند؛ مانند: ﴿وَاللَّكَّ عَلٰی اَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾ (حاقه/

۱۷). در اینجا آسمان محوری است که فرشتگان در حول این محور قرار دارند و استقرار ملک در اطراف آسمان با حرف «علی» نشان داده شده تا اولاً بعد مکانی این اجسام غیر مادی را نسبت به عناصر مادی بیان کند و ثانیاً آمادگی آن‌ها را برای فرمانبری از دستورات خداوند نشان دهد؛ همان طور که برخی مفسران به آن اشاره کرده، می‌گویند: «ارجاء» به معنای اطراف و جوانب چیزی است؛ گویی در آن روز فرشتگان همانند مأمورانی که اطراف میدانی ایستاده و منتظر فرمان برای انجام کارند، در گرداگرد آسمان‌ها صف می‌کشند و در انتظار فرمان حق‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۵۱/۲۴). بنابراین در این آیه از طرح تصویری مرکز - پیرامون برای ترسیم صحنه فرمانروایی خدا و فرمانبری فرشتگان استفاده شده است.

۲-۴. مهارشدگی

انسان در تجارب روزمره خود با انواع ظرف‌ها سروکار دارد. او این تجربه جسمانی خود را به موارد انتزاعی نیز نسبت می‌دهد که از آن جمله می‌توان به دل و ذهن اشاره کرد. بررسی آیات نشان داد که بهتر است تمام مواردی که به ظرف یا مظروف اشاره دارند، زیر مجموعه این عنوان طبقه‌بندی شوند (ر.ک: روشن و دیگران، ۱۳۹۲: ۸۲).

۲-۴-۱. حجم

بدن ما مقولات هندسی را به طور حسی تجربه می‌کند و ذهن نیز مفاهیم ذهنی را از طریق مطابقت با امور حسی و مقولات عینی تجربه‌شده درک می‌کند. یکی از طرح‌واره‌های مهم ذهن آدمی، طرح‌واره حجمی است که در آن عناصر درون احجام محصور می‌شوند (فتوحی، ۱۳۹۰: ۱۶۳). نمونه کاربرد چنین طرح‌واره‌ای در قرآن با کاربرد حرف «علی»: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ...﴾ (ابراهیم / ۳۹). در اینجا «کِبَر» که امری انتزاعی است، ظرف «ابراهیم» فرض شده است. تجربه حسی که انسان از ظرف و احجام درون آن دارد، درک همه‌گیر بودن حالت پیری بر ابراهیم (عَلَيْهِ السَّلَام) را امکان‌پذیر می‌کند. از این رو «علی» به کار رفته تا علاوه بر مفهوم ظرفیت و محصور شدن ایشان در این ظرف، حد بالای سالخوردگی حضرت را هم به روش استعاری نشان دهد.

۲-۲-۴. داخل - خارج

در اینجا حرف «علی» بیانگر این معناست که یک شیء به طور کلی یا جزئی توسط زمینه مکانی محصور شده است که طرح مهارشدگی داخل را پی‌ریزی کرده و وقتی این حصر برطرف شود، مفهوم خروج را تصویرسازی می‌کند (ر.ک: افخمی و اصغری، ۱۳۹۱: ۳۵). مانند: ﴿فَلَمَّا شَاؤَا مَادَّكُرُوا بِهٖ فَفَتَحْنَا عَلَیْهِمُ ٱلْأَبْوَابَ كُلَّ شَیْءٍ﴾ (انعام / ۴۴). باز شدن درب، در تجارب روزمره به معنای ورود یا خروج عنصری متحرک است و کارکرد حرف «علی» که استعلای نعمت‌ها بر ستمکاران را می‌رساند، خروج نعمت‌ها را بر بندگان تجسیم می‌کند، که ناظر هم پشت این مکان بسته ایستاده و شاهد باز شدن است. لذا از این مفهوم‌سازی چنین برداشت می‌شود که کارکرد «علی»، هم برای نشان دادن فراوانی نعمت‌هاست و هم امتنان و منت نهادن خداوند بر آن‌ها و همچنین تذکر این نکته که نعمت‌ها از جانب خداست؛ چرا که در فرهنگ دینی ما همواره مفهوم «إله» در جهتی بالا قرار داشته، لذا این درهای نعمت هم در فضای بالا قرار دارند؛ به این دلیل که خداوند در آیه، باز شدن ابواب را با ضمیر متکلم به خودش نسبت می‌دهد؛ گویا خداوند جلوی این درهای آسمانی ایستاده و اقدام به گشودن آن‌ها کرده است. لذا باز شدن درهای نعمت، خروج این نعمات را از سمت بالا بر منکران تصویرسازی می‌کند. در حقیقت در شاهد فوق با دو طرح‌واره بالا و خروج، مکان و مهارشدگی نعمت‌ها توسط خداوند ملموس شده، که در واقع نقش «علی» شکل‌دهی و تجسم‌سازی واقعه «فتحن» در مرزناماست، که از هم‌نشینی «فتح» با «علی» حاصل گردیده است.

۲-۲-۴. پر - خالی

گاهی طرح مهارشدگی به این صورت است که مسیرپیما درون حجمی قرار می‌گیرد، ولی ممکن است، بتواند آن مانع را بردارد و از آن ظرف خارج شود که طرح‌واره پر و خالی تداعی‌گر این موضوع است (صفوی، ۱۳۸۲: ۷۱؛ روشن و دیگران، ۱۳۹۲: ۸۲)؛ مانند: ﴿...قَالُوا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَیْنَا صَبْرًا...﴾ (بقره / ۲۵۰). در این مثال، از واژه «أفرغ» از ماده «إفراغ» که به معنای ریختن شیء روان است، به منظور خالی کردن محل از آن (قرشی بنایی، ۱۳۶۴: ۱۶۶/۵) به همراه «علی» استفاده شده تا از طرح‌واره خالی شدن محتوای ظرف

استفاده کرده و مفهوم انتزاعی صبر را محتوایی ترسیم کند که در حال خالی شدن بر سر دعاکنندگان است؛ چنان که مفسران هم به این موضوع پرداخته و می‌گویند: یعنی صبر را به طور کامل بر ما بریز (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۴/۳۴۰)؛ گویی انسان به عنوان جسمی لحاظ شده که باید صبر بر روی آن ریخته شود تا ماده صبر آن را کاملاً فرا گیرد و از آنجا که محتوا از بالا و توسط خداوند ریخته می‌شود، تعبیر «علی» به کار رفته است تا ناظر را که همان خداوند است، در جهتی بالاتر از انسان‌ها تصویرسازی کند؛ چرا که ریختن می‌تواند از جهات مختلف مثلاً از روبه‌رو، از پایین به بالا و... صورت گیرد؛ لذا از علی استفاده کرد تا ریختن را از بالا تصویرسازی کند و لازمه این نوع ریختن خالی شدن کامل ظرف خواهد بود (ر.ک: قائمی‌نیا، ۱۳۹۰: ۳۰۰-۳۰۱).

۴-۲-۴. سطح

گاهی حرف «علی» چون سطحی حائل بین مسیرپیما و مرزنا قرار می‌گیرد؛ مانند: ﴿أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّنْ رَبِّهِ...﴾ (زمر/ ۲۲). «نور خدا» در این آیه به صورت سطحی تصویرسازی شده که می‌تواند جسمی روی آن قرار گیرد که در اینجا آن جسم، مسلمان راه‌یافته‌ای است که خداوند سینه‌اش را برای پذیرش حق گشوده است. بنابراین تصویرسازی خداوند برای بیان جایگاه این شخص نسبت به خودش است که به این منظور مکان او را بالای نور الهی (سطحی هم‌تراز نور پروردگار) ترسیم می‌کند تا همان طور که بیان شد، اندازه تقریبی را به میزان سنجش بگذارد. با این توضیح، میزان فاصله نور الهی به خدا، همان میزان فاصله‌ای است که شخص مسلمان به خداوند دارد.

۴-۳. حرکت

به اعتقاد جانسون، حرکت انسان و مشاهده حرکت سایر پدیده‌های متحرک، تجربه‌ای در اختیار انسان قرار داده تا مفاهیم انتزاعی را از این حرکت فیزیکی در ذهن خود پدید آورد و برای آنچه قادر به حرکت نیست، چنین ویژگی‌ای را در نظر بگیرد (ر.ک: صفوی، ۱۳۷۹: ۳۷۵). این طرح تصویری انواعی دارد که در ذیل پرداخته می‌شود.

۱-۳-۴. حرکت در مسیر افقی

سفرهای ما دارای مبدأ، مقصد و زنجیره‌ای از مکان‌ها و جهت‌اند. بر اساس چنین تجربه‌ای، طرح‌واره حرکتی مسیر افقی را بازسازی می‌کند که دارای یک نقطه آغاز (نقطه الف) و یک نقطه پایان (نقطه ب) در سطح افقی است و مجموعه‌ای از نقاط مکانی مجاور که این دو نقطه را به هم می‌پیوندند (باقری خلیلی و محرابی کالی، ۱۳۹۲: ۱۲۸)؛ مانند: ﴿أَنْ أَعْدُوا عَلَى حَرْثِكُمْ لِمَ إِنْ كُنْتُمْ صَارِمِينَ﴾ (قلم/ ۲۲). «اغدوا» یعنی حرکت در صبح (ابن فارس، ۱۳۶۲: ۴/۴۱۵) که با کاربرد «علی» این سیر و حرکت بر روی کشتزار تصویرسازی شده است. در این مثال، همان طور که ملاحظه شد، حرکت بر بالای کشتزار مفهوم‌سازی شده تا میزان اشتیاق زیاد آنان را در برداشت محصول قابل درک کند که با ناسپاسی همه محصولات می‌که مشتاق آن بودند، از بین رفته است.

۲-۳-۴. حرکت چرخشی

تجربه فیزیکی و اجتماعی ما از جهان، ساخت‌هایی را در ذهن به وجود می‌آورد. یکی از تجربیات، مشاهده حرکت چرخشی و دوری پدیده‌ها حول یک محور است؛ مانند حرکت مدور امواج در آب هنگام انداختن شیئی در آن یا حرکت دوری افلاک و... (باقری خلیلی و محرابی کالی، ۱۳۹۲: ۱۳۰). در زبان قرآن هم بعضاً از این نوع طرح‌واره برای مفاهیم انتزاعی به کار رفته است؛ مانند: ﴿...طَوَّافُونَ عَلَى كِبَعْضِكُمْ عَلَى بَعْضٍ...﴾ (نور/ ۵۸). در تبیین کاربردشناختی حرف «علی» در آیه فوق بعد از بیان تحریم رفت‌وآمد به اتاق والدین در اوقات خاص، یعنی پیش از نماز صبح و هنگام استراحت نیمروز و پس از نماز عشا، با طرح تصویری چرخشی که برخی بر گرد برخی دیگر به حرکت درمی‌آیند، این مفهوم را که دیگر لازم به اجازه گرفتن از والدین نیست، تصویرسازی می‌کند. در واقع علاوه بر رخصت رفت‌وآمد در اطراف پدر و مادر، نکته دیگر اینکه در این آیه پدر و مادر مرکز دایره قرار می‌گیرند؛ زیرا والدین به عنوان مرزمنما قرار گرفته و فرزندان و خدمه جهت خدمت بر گرد آن دو می‌چرخند (توکل‌نیا و حسومی، ۱۳۹۵: ۱۴۲) و از طرفی جمله «بعضکم علی بعض» گویا باید خدمت و احترام (طوافون) نسبت به والدین در حد اعلا انجام شود که اشاره به کثرت احترام است.

۳-۳-۴. حرکت صعودی - سقوطی

گاهی نقاط مبدأ و مقصد در عبارات قرآنی با حرف «علی» به صورت عمودی ترسیم شده‌اند که حرکت بین مبدأ و مقصد طرح‌واره صعود و سقوط را در ذهن تداعی می‌کند؛ مانند: ﴿وَرَفَعَ ^{tr}أَوْنَهُ عَلَى ^{lm}الْعَرْشِ...﴾ (یوسف / ۱۰۰). بر خلاف برخی از ترجمه‌هایی که از این آیه ارائه شده، نشستن معمولی مدنظر آیه نیست، بلکه بالا رفتن از یک مکان و سپس نشستن بر تخت مقصود آیه است؛ زیرا همراه با استعلا مکانی که حرف «علی» بیانگر آن است، واژه «رفع» نیز به کار رفته تا این علو و برتری را همراه کند با حرکتی صعودی؛ لذا تخت هم تختی عادی نیست، بلکه تختی است که باید از آن بالا رفت و سپس روی آن نشست که این نوع «عرش»، همان تخت مخصوص پادشاهان است که نشان می‌دهد حضرت یوسف والدینش را به جهت اکرام، بر تخت پادشاهی که مخصوص خودش بوده، نشانده است و از طرفی «رفع»، همراهی حضرت یوسف با پدر و مادرش را در هنگام بالا رفتن از تخت نشان می‌دهد. پس حضرت نیز درون زمینه قرار گرفته است که تکریمی با بار عاطفی بالا را در ذهن مخاطب تصویرسازی می‌کند.

۴-۴. توازن

تجربه انسان از هم‌وزنی و تعادل پدیده‌های فیزیکی و انتزاعی، منجر به ایجاد طرح‌واره توازن می‌شود؛ مانند: ﴿...فَضَّلَ اللَّهُ ^{tr}الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى ^{lm}الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً...﴾ (نساء / ۹۵). در این مثال، حرف «علی» دو طرف توازن را تصویرسازی می‌کند. یک طرف این توازن مجاهدین و طرف دیگر قاعدین، اما با کشش معنایی پیش‌نمونه‌ای مجاهدین بر قاعدین استعلا می‌یابند؛ گویی طرف مجاهدین به خاطر به دست آوردن «فضل الهی» سنگین‌تر از قاعدین است.

مثال دیگر: ﴿وَأِمَّا مَخَافٌ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةٌ فَانْزِلْ إِلَيْهِمْ عَلَى ^{lm}سَوَاءٍ...﴾ (انفال / ۵۸). در اینجا خداوند به رسول اکرم (tr) فرمان می‌دهد که در صورت ترس از پیمان‌شکنی، به لغو پیمان اقدام کند و همان‌گونه که آن‌ها پیمان‌شان را لغو کردند، مقابل به مثل کرده، شما نیز پیمان‌شان را بشکنید تا نوعی همسانی بین لغو پیمان ایجاد شود و شما و ایشان در برابر شکستن پیمان برابر هم شوید (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۳/۹).

۵-۴. نیرو

طرح‌واره نیرو به ساخت شناختی برآمده از تعامل موجودیت‌ها با هم از طریق کنش‌های اعم از نیروی مقاومت، غلبه و اجبار، سد کردن نیرو ساخته می‌شود. لذا این طرح‌واره‌ها اصول بنیادین سازماندهی معنای برخی از مفاهیم زبانی را تصویرسازی می‌کنند (عموزاده و بهرامی، ۱۳۹۱: ۱۸۴).

۴-۵-۱. اجبار

اجبار یعنی انجام دادن کاری به اکراه و خلاف خواسته و میل (الصاحب، ۱۴۱۴: ۹۷/۷). گاه انسان در زندگی با دو نیروی یکسان که رودرروی یکدیگرند، مواجه می‌شود که ممکن است هیچ یک نتواند دیگری را از صحنه بیرون کند. او از این تجربه، تصویری را در ذهن خویش می‌سازد که همان طرح‌واره اجبار است؛ مانند زمانی که در جمعیت زیاد با فشار به جلو رانده می‌شویم (روشن و دیگران، ۱۳۹۲: ۸۶). این تجربه در انسان هنگامی است که چیزی را بر خلاف میل باطنی انجام می‌دهد. خداوند نیز از این تجربه انسان‌ها در آیاتی استفاده کرده است؛ مانند: ﴿...وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا...﴾ (آل عمران / ۹۷). در مثال فوق برای نشان دادن وجوب و اجبار در تکلیف عبادی حج، با استفاده از کارکرد شناختی حرف «علی»، فریضه حج را چون باری تصویرسازی کرده که بر دوش مکلف است و او با اجبار خداوند مجبور به حمل این بار است.

۴-۵-۲. مانع

یکی از پیامدهای طرح تصویری نیرو این است که مرز می‌تواند مانع خروج عنصر متحرک از زمینه شود (Tyler & Evans, 2003: 197). به گفته جانسون، دیدن سدها و دیوارها و آنچه در مسیر متحرک‌ها، حرکتشان را قطع می‌کند، طرح‌واره‌هایی در ذهن خود پدید می‌آورد که به قدرت او در گذر از سدها مربوط است (صفوی، ۱۳۸۴: ۷۴)؛ مانند: ﴿...خَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاءً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (جاثیه / ۴۵). در این آیه، بین گوش، چشم و قلب با هدایت شخص گمراه پرده حجابی قرار داده شده تا با این حجابی که روی ابزارهای هدایت او قرار گرفته، از هدایت دور شده و جز گمراهی نبیند. همان طور که ملاحظه می‌شود، از طرح‌واره قرار گرفتن مانع و انسداد بین دو

چیز، مفهوم انتزاعی پوشش را برای فهم عموم امکان‌پذیر می‌کند و از طرفی این حجاب و مانع، از بالا بر روی چشم، گوش و قلب قرار گرفته تا هدایت را در مکانی بالاتر از مانع تصویرسازی کند که برای دستیابی به آن باید سیری رو به بالا طی شود.

۴-۵-۳. رفع مانع

انسان در طول زندگی، گاه با مشکلات و موانعی برخورد می‌کند که همچون سدی مستحکم در مقابلش قرار دارند و قابلیت انعطاف‌پذیری او موجب می‌شود تا در جهت رفع این مشکل، راه حل‌های متفاوتی در ذهنش نقش ببندد که همان طرح‌واره رفع مانع است (ذوالفقاری و عباسی، ۱۳۹۴: ۱۱۷)؛ مانند: ﴿لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَىٰ أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (یس / ۷). مانعی که راه عذاب گناهکاران را سد کرده بود، «ایمان» آن‌ها بود؛ اما وقتی این مانع برداشته شود، راه عذاب آن‌ها باز شده و عذاب بر آن‌ها مستولی می‌شود. منظور از «قول» طبق نظر علامه طباطبایی و آیه‌الله مکارم، کلمه عذاب است که خدای سبحان در بدو خلقت در خطاب به ابلیس آن را گفت و فرمود: ﴿فَلْيَحْزَنْ وَأَلْهِنْ لِيُدَلَّ عَلَىٰ الْهَدْيِ مِّنْكَ وَمَنْ يُبْعَثْ مِنْهُمْ أَجْعَلْ لَّهُمْ مِثْرًا﴾ (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۶۳/۱۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۲۰/۱۸). از سخن فخر رازی هم این معنا فهمیده می‌شود، برای بیشتر آن مردم گفتار حق ثابت و محقق و روشن شد؛ لذا بیشتر آن مردم مؤمن نشدند و فرمان حق گریبانگیرشان شد (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۲۶/۲۵۴). بنابراین ملاحظه شد در زبان قرآن از تجارب انسانی مبنی بر وجود مانع یا رفع آن استفاده شده تا بر مبنای آن تحقق حتمی عذاب را در صورت نبودن دژ ایمان قابل درک کند و بسط طرح‌واره‌ای «علی» با این رویکرد، عاملی برای فهم کلام الهی شود.

۴-۵-۴. توانایی

داشتن نیرو یا کمبود آن، موقعیت‌هایی را برای انسان به وجود می‌آورد که طرح‌واره توانایی را قابل درک می‌کند (روشن و دیگران، ۱۳۹۲: ۸۸)؛ مانند: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا...﴾ (بقره / ۲۸۶). یکی دیگر از معانی طرح‌واره‌ای حرف «علی»، بیان «توانایی» است. این معنا از تجارب روزمره انسان، مانند نیرویی که هنگام برداشتن اجسام وارد می‌کند و از آن به توانایی برداشتن اجسام یاد می‌کنند، نشئت گرفته است. در این آیه نیز مؤمنان از خداوند درخواست می‌کنند تکالیفی که قدرت انجامش را ندارند،

بر عهده آنان قرار ندهد. در این مثال، تکلیف باری است که بر دوش مؤمنان قرار گرفته و آن‌ها توانایی جابه‌جایی اش را ندارند. با طرح تصویری که «علی» به عبارت می‌دهد، هم مفهوم سنگین و سخت بودن و هم عدم توانایی آن‌ها در انجام تکالیف ترسیم شده است.

۶-۴. اتحاد

گاهی اشیاء یا ساخت‌های انتزاعی با پدیده‌های اطرافشان یکی می‌شوند که می‌توان این رخدادها را در قالب طرح‌واره‌هایی ترسیم کرد که به آن طرح‌واره اتحاد گویند (همان: ۸۹)؛ مانند موارد زیر که به این روش طرح‌ریزی شده‌اند.

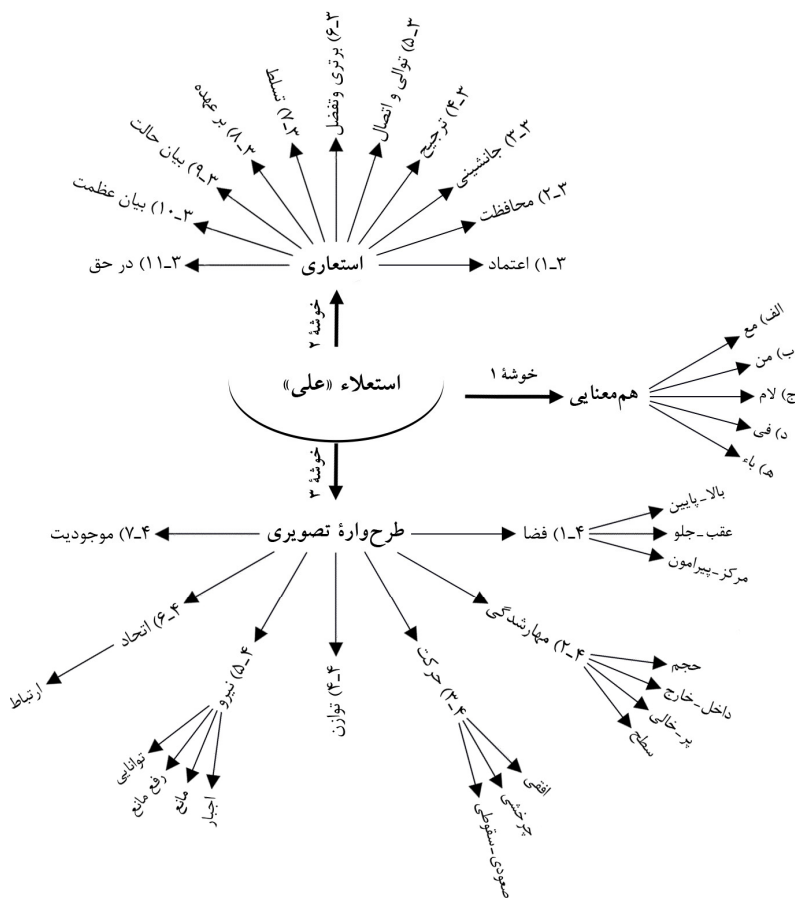
۱-۶-۴. ارتباط

نوع دیگری از طرح‌واره اتحاد، طرح‌واره ارتباط است که در آن، ارتباط انسان یا پدیده‌های دیگر با سایر امور تصویرسازی می‌شود (همان: ۳۱) که یک نوع از این ارتباط‌سازی در این مثال با حرف «علی» به تصویر درآمده است: ﴿...أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ...﴾ (مائده/ ۵۴). در اینجا مسیر پیمای هر دو مرزنامی مشخص شده، جمعیتی از مؤمنین هستند که نقطه مقابل مرتدین محسوب می‌شوند و هنگامی که مرتدین از دین خارج شوند، این گروه جایگزین آن‌ها در دینداری می‌شوند (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴/ ۴۱۵) و «علی» از طریق مکانی‌سازی، ارتباط عاطفی این گروه با اطرافیانشان را تبیین کرده است؛ به این صورت که دو راه ارتباطی، یکی هموار و دیگری سخت، اولی راهی است که آن‌ها با مؤمنان برگزیده‌اند و دومی راهی است که برای برخورد با کافران انتخاب کرده‌اند و از این ارتباط، جز خواری و ذلت عاید کافران نمی‌شود. بنابراین طرح تصویری ارتباط، باعث بسط معنای «علی» شده و دو نوع ارتباطی عاطفی که جمعیت جایگزین مرتدین با دو گروه از مخاطبانشان داشتند را در قالب ارتباطات مکانی قابل درک کرده است. نکته دیگری که تذکرش خالی از فایده نیست، این است که «علی» علو درجه این گروه را نسبت به هر دو فرقه مؤمن و کافر نشان می‌دهد.

۷-۴. شیئی (موجودیت)

انسان با مشاهده اشیای پیرامون خود درمی‌یابد که اشیاء ویژگی‌هایی دارند که

متفاوت از موجودات زنده هستند. اشیاء امکان رشد و نمو ندارند. انسان می‌تواند آن‌ها را ببیند، ببوید، بشنود، بچشد، لمس کند. بنابراین انسان با در نظر گرفتن ویژگی‌های اشیاء، طرح‌واره‌ای در ذهن خود می‌سازد که همان طرح‌واره شیئی است که گاهی آن را به امور انتزاعی نیز تعمیم می‌دهد (روشن و دیگران، ۱۳۹۲: ۹۲)؛ مانند: ﴿وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاہٖ أَيْمَانًا وَجِهَةً لَّآيَاتٍ بِحُجْرٍ...﴾ (نحل / ۷۶). کلمه «کَلٌّ» به معنای سنگین است. «کَلٌّ عَنِ الْأَمْرِ»؛ یعنی فلان امر بر او سنگین آمد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲/۳۰۰). بنابراین در این مورد ویژگی سنگینی که برای اشیاء به کار می‌رود و نشان موجودیت آن‌هاست، خصلت برده‌ای قرار می‌گیرد که برای مولایش فایده‌ای ندارد و مانند باری بر دوش او سنگینی می‌کند. شبکه معنایی حرف «علی» در قرآن را می‌توان در شکل زیر نشان داد.



نتیجه‌گیری

حرف جرّ «علی» یکی از حروف مکانی و روشن‌ترین معنای آن بیان قرار گرفتن دو عنصر فیزیکی روی هم است. حال ممکن است که استقرار دو جسم به حالات مختلفی باشد؛ از جمله اینکه عنصر متحرک در زمینه گاهی به شکل ثابت است و گاهی در حال گذر از مرز و زمینه، گاهی هم مسیریما با فاصله بر بالای مرزما ساکن شده یا از آن می‌گذرد که همه این موارد می‌تواند مبین معنای پیش‌نمونه حرف جرّ «علی» در معنای «استعلاء» باشد.

حرف «علی» در قرآن کریم از طریق این معنای پیش‌نمونه‌ای و با رابطه ترادف، استعاره و طرح‌واره، وارد حوزه‌های معنایی مختلف شده و شبکه‌ای از معانی را ایجاد کرده و از این طریق مفاهیم انتزاعی یا انتزاعی‌تر را مفهوم‌سازی کرده است.

طبق کارکرد حرف «علی» در آیات قرآن، نوعی مکانمندی مفاهیم انتزاعی تصویرسازی شده است که انسان می‌تواند از طریق توجه به رابطه تصویری نشئت گرفته از این حرف، مقصود گوینده کلام را به شکل تجسم‌یافته پیش روی خود احساس کند. بر این اساس، استعاره، نقش مهمی در گسترش معنایی و ورود حرف «علی» به حوزه معنایی جدید ایفا می‌کند.

با توجه به ماهیت مکانی حرف «علی»، شبکه‌ای از معانی طرح‌واره‌ای از این حرف در قرآن به کار رفته است.

بر اساس مبانی معناشناسی شناختی می‌توان چندمعنایی را در حروف، تبیین علمی کرد و این روش در حوزه مطالعات قرآنی نیز می‌تواند کاربرد داشته باشد.

کتاب‌شناسی

۱. استرآبادی، رضی‌الدین محمد بن حسن، *شرح الکافیة فی النحو*، تهران، مرتضوی، ۱۳۶۶ ش.
۲. افخمی، علی و زهرا اصغری، «چگونگی اشتقاق مفاهیم غیر مکانی حرف اضافه «در» در حوزه معناشناسی شناختی و بر اساس نظریه LCCM»، *فصلنامه زبان‌پژوهی دانشگاه الزهراء*، شماره ۷، ۱۳۹۱ ش.
۳. انصاری، ابن هشام، *معنی اللیب عن کتب الاعراب*، قم، مکتبه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۴. ایمانی، محمود و مجتبی منشی‌زاده، «بررسی شبکه معنایی حرف «فی» و اهمیت آن در ترجمه قرآن از منظر معنی‌شناسی شناختی»، *فصلنامه مطالعات ترجمه قرآن و حدیث*، شماره ۴، ۱۳۹۴ ش.
۵. باقری خلیلی، علی اکبر و منیره محرابی کالی، «طرح‌واره چرخشی در غزلیات سعدی و حافظ شیرازی»، *فصلنامه علمی-پژوهشی نقد ادبی*، سال ششم، شماره ۲۳، ۱۳۹۲ ش.
۶. توکل‌نیا، مریم و ولی‌اله حسومی، *بررسی کارکرد معناشناسی شناختی حروف جرّ زمانی و مکانی در قرآن*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، ۱۳۹۵ ش.
۷. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، *مقدمه عمومی علم حقوق*، تهران، کتابخانه گنج دانش، ۱۳۷۱ ش.
۸. ذوالفقاری، اختر و نسرین عباسی، «استعاره مفهومی و طرح‌واره‌های تصویری در اشعار ابن خفاجه»، *فصلنامه پژوهش‌های ادبی و بلاغی*، شماره ۳، ۱۳۹۴ ش.
۹. راسخ‌مهند، محمد، «بررسی معانی حروف اضافه مکانی فرهنگ سخن بر اساس معنی‌شناسی شناختی»، *مجله ادب‌پژوهی*، شماره ۱۴، ۱۳۸۹ ش.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم، ۱۴۱۲ ق.
۱۱. رضایی، حدائق، شهره مختاری و معصومه کرمانی، «بررسی شناختی مقوله «بر» در گلستان سعدی»، *نشریه پژوهش‌های زبان‌شناسی تطبیقی*، شماره ۶، ۱۳۹۲ ش.
۱۲. روشن، بلقیس، فاطمه یوسفی راد و فاطمه شعبانیان، «مبنای طرح‌واره‌ای استعاره‌های موجود در ضرب‌المثل‌های شرق گیلان»، *مجله زبان‌شناخت*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، شماره ۲، ۱۳۹۲ ش.
۱۳. سیوطی، جلال‌الدین، *الاتقان فی علوم القرآن*، ترجمه محمود حسینی، قم، دانشکده اصول‌الدین، ۱۳۹۲ ش.
۱۴. الصباح، اسماعیل بن عباد، *المحیط فی اللغة*، تحقیق محمد حسن آل یاسین، بیروت، عالم‌الکتب، ۱۴۱۴ ق.
۱۵. صفوی، کورش، «بحثی درباره طرح‌واره‌های تصویری از دیدگاه معنی‌شناسی شناختی»، *نامه فرهنگستان*، شماره ۲۱، ۱۳۸۲ ش.
۱۶. همو، *درآمدی بر معنی‌شناسی*، تهران، مهر، ۱۳۷۹ ش.
۱۷. همو، *فرهنگ توصیفی معنی‌شناسی*، تهران، فرهنگ معاصر، ۱۳۸۴ ش.
۱۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، تهران، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۹. همو، *رسائل توحیدی*، ترجمه علی شیروانی، تهران، الزهراء، ۱۳۷۰ ش.
۲۰. عموزاده، محمد و فاطمه بهرامی، «ساخت افعال سبک بر اساس زبان‌شناسی شناختی»، *فصلنامه پژوهش‌های زبان و ادبیات تطبیقی*، شماره ۴، ۱۳۹۱ ش.
۲۱. عمید، حسن، *فرهنگ عمید*، چاپ هشتم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.
۲۲. غفرانی، محمد، «سیری بر تربیت نوجوان در مکتب اسلام»، *نامه الهیات (پيوند)*، شماره ۳، ۱۳۸۷ ش.
۲۳. فتوحی، محمود، *سبک‌شناسی: نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها*، تهران، سخن، ۱۳۹۰ ش.

۲۴. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۲۵. قائمی‌نیا، علی‌رضا، «شبکه‌های شعاعی در معناشناسی قرآن»، ذهن، شماره ۳۸، ۱۳۸۸ ش.
۲۶. قرشی بنایی، علی‌اکبر، *قاموس قرآن*، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۴ ش.
۲۷. کرد زعفرانلو کامبوزیا، عالیّه و خدیجه حاجیان، «استعاره‌های جهتی قرآن با رویکرد شناختی»، *فصلنامه نقد ادبی*، سال سوم، شماره ۹، ۱۳۸۹ ش.
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب، *اصول الکافی*، ترجمه سیدجواد مصطفوی، تهران، کتاب‌فروشی علمیه اسلامیّه، ۱۳۶۹ ش.
۲۹. گلغام، ارسلان و فاطمه یوسفی راد، «زبان‌شناسی شناختی و استعاره»، *نشریه تازه‌های علوم شناختی*، شماره ۳، ۱۳۸۸ ش.
۳۰. گولد و کولب، *فرهنگ علوم اجتماعی*، ترجمه محمدجواد زاهدی، چاپ دوم، بی‌جا، مازیار، ۱۳۸۴ ش.
۳۱. محمدی آسیابادی، علی، اسماعیل صادقی و معصومه طاهری، «طرح‌واره حجمی و کاربرد آن در بیان تجارب عرفانی»، *پژوهش‌های ادب عرفانی*، شماره ۲، ۱۳۹۱ ش.
۳۲. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
33. Lakoff, G. & M. Johnson, *Metaphors We Live*, Chicago, Chicago University Press, 1993.
34. Tyler, A. & V. Evans, *The Semantics of English Prepositions: Spatial Scenes, Embodied Meaning and Cognition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

بررسی تأثیر بلاغت بر انتقال پیام در داستان بنی اسرائیل در قرآن*

- علی‌رضا شمالی^۱
- سیدعلی اکبر ربیع تاج^۲
- محسن نورائی^۳

چکیده

یکی از جنبه‌های اعجاز قرآن، جنبه فصاحت و بلاغت آن است. در همین حال داستان بنی اسرائیل یکی از داستان‌های مهم قرآنی و سرشار از نکات اخلاقی و تربیتی است که در بسیاری از سوره‌های قرآن مطرح شده است. سؤال این است که استفاده از فنون و صنایع بلاغی و به طور خاص در داستان بنی اسرائیل در قرآن، چه تأثیری بر انتقال پیام یا محتوا دارد. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی، تأثیر این فنون و صنایع را در برخی آیات مرتبط با داستان بنی اسرائیل در قرآن بررسی کرده است. با بررسی این آیات مشخص می‌شود که قرآن فنون و صنایع

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۰/۱۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۵/۱۰.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران (نویسنده مسئول)
(alishomaly1346@yahoo.com).

۲. دانشیار دانشگاه مازندران (sm.rabinataj@gmail.com).

۳. استادیار دانشگاه مازندران (m.nouraei@umz.ac.ir).

بلاغی را به صورتی اعجاز‌آمیز به خدمت گرفته است تا پیام و محتوا را به مؤثرترین شکل ممکن به مخاطبان منتقل کند. استفاده از این فنون، زیبایی، لطافت و تأثیر پیام‌های قرآنی را چند برابر کرده است. از اسلوب به کاررفته در قرآن می‌توان دریافت که استفاده از فنون و صنایع ادبی به ویژه برای بیان امور اخلاقی، تأثیر سخن را بر مخاطبان بسیار افزایش می‌دهد و پذیرش پیام آن را برای آنان آسان می‌کند.

واژگان کلیدی: بلاغت قرآن، داستان بنی اسرائیل، تشبیه، استعاره، کنایه.

۱. مقدمه

یکی از جنبه‌های اعجاز قرآن بنا بر قول اکثر دانشمندان مسلمان و اذعان بسیاری از دانشمندان غیر مسلمان، جنبه بلاغی و در اصطلاح، فصاحت و بلاغت آن است. خداوند بارها کسانی را که می‌گفتند آیات قرآنی سخنانی عادی و معمولی است به مبارزه دعوت کرد که اگر می‌توانند کتابی همانند آن (اسراء/ ۸۸)، یا ده سوره (هود/ ۱۳) و یا حتی یک سوره مانند آن (بقره/ ۲۳) بیاورند در حالی که نتوانستند. البته فصاحت و بلاغت در قرآن علت غایی نیست، بلکه در خدمت محتوا و پیام است؛ امتیازی که قرآن را از بسیاری از کتاب‌های ادبی دیگر متمایز ساخته است. به عبارت دیگر، قرآن در خدمت بلاغت نیست، بلکه این بلاغت است که به خدمت قرآن درآمده است تا پیام خداوند به بهترین و مؤثرترین شکل ممکن به مخاطبان منتقل شود. قرآن حتی برخی از فنون و صنایع ادبی را نخستین بار میان عرب‌زبانان ابداع کرد؛ یعنی زیبایی‌هایی که پیش از آن میان آنان سابقه نداشت و سخنوران عرب از هم‌وردی با آن ناتوان بودند (هاشمی، ۱۹۹۹: ۵) و همین ابداعات ادبی از نشانه‌های آشکار اعجاز بلاغی قرآن است. قرآن در همین حال از داستان نیز برای انتقال پیام خود بهره برده است؛ به ویژه پیام‌های اخلاقی و تربیتی. در قرآن کریم، داستان‌های عبرت‌آموز و جذاب و در عین حال واقعی فراوانی وجود دارد و نام بسیاری از سوره‌های قرآن از همین داستان‌ها گرفته شده است. خداوند بسیاری از آموزه‌ها و عبرت‌های اخلاقی را در قالب داستان برای مردم بیان کرده است؛ آن گونه که در خود قرآن آمده است، هدف خداوند از نقل داستان گذشتگان، پند و اندرز دادن به دیگران است: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ...﴾ (یوسف/ ۱۲)؛ به راستی

در سرگذشت آنان برای خردمندان، عبرتی است.

بلندترین داستان قرآن، داستان بنی اسرائیل است. خداوند حوادث و اتفاقات زندگی حضرت موسی علیه السلام و قوم بنی اسرائیل را در سوره‌های مختلف قرآن مطرح کرده است؛ از پیش از تولد حضرت موسی علیه السلام تا پس از آن از جمله برخورد قوم بنی اسرائیل با پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم و مسلمانان. با توجه به معیار قرآن در نقل سرگذشت پیشینیان یعنی عبرت‌آموزی، سرگذشت بنی اسرائیل به این علت بارها در قرآن مطرح شده است که نکات اخلاقی و تربیتی بسیار دارد. کلمه «بنی اسرائیل»، ۴۱ بار در قرآن آمده است، بیش از دیگر اقوام، و کلمه «موسی»، ۱۳۶ بار، بیش از دیگر پیامبران. این در حالی است که در داستان بنی اسرائیل در قرآن نیز همانند دیگر داستان‌ها، صنایع و آرایه‌های ادبی فراوان به کار گرفته شده است تا پیام خداوند هر چه رساتر و مؤثرتر به مخاطبان منتقل شود. این مقاله برخی از این صنایع و آرایه‌های ادبی را در مواجهه خداوند با حضرت موسی علیه السلام و قوم بنی اسرائیل و تأثیر آن بر انتقال پیام به آنان بررسی کرده است.

۲. پیشینه تحقیق

اندیشمندان اسلامی آثاری ارزشمند و گران‌بها درباره جنبه بلاغی و ادبی قرآن آفریده‌اند. برخی از این آثار به طور اختصاصی درباره فصاحت و بلاغت قرآن است؛ مانند: *دلائل الإعجاز* از عبدالقاهر جرجانی، *بدیع القرآن* از ابن ابی‌الاصبع المصری، *اعجاز القرآن* از ابوبکر باقلانی، *الاعجاز البیانی للقرآن* از عائشة عبدالرحمن بنت الشاطی، *اسلوب الالتفات فی البلاغة القرآنیة* از حسن طبل و.... برخی دیگر از این آثار، کتاب‌های مربوط به علوم قرآنی است که یکی از مباحث مهم آن‌ها اعجاز ادبی قرآن و بیان نمونه‌های آن است؛ مانند *البرهان فی علوم القرآن* بدرالدین زرکشی و *الاتقان فی علوم القرآن* جلال‌الدین سیوطی.

البته برخی از تفاسیر قرآنی هم از آغاز تا کنون، کم یا زیاد به بیان نکات بلاغی قرآن پرداخته‌اند؛ زیرا تفسیر و توضیح بسیاری از آیات قرآن و بیان مقصود آن‌ها مستلزم اشاره به این نکات و شرح آن‌هاست. با این حال، نکته مهمی که در بسیاری از این آثار کمتر

به آن پرداخته شده، علت غایی و به عبارت ساده‌تر چرایی کاربرد علوم بلاغی در آیات قرآن است. به دیگر سخن، زیبایی‌های ادبی به کاررفته در قرآن چه تأثیری بر انتقال پیام و معنا به مخاطبان دارد؟ هدفی که این مقاله به صورت گزینشی در داستان بنی اسرائیل در قرآن در پی آن است. برای مثال خداوند برای نشان دادن شدت لجاجت و سرسختی قوم یهود، دل آنان را به سنگ تشبیه کرده است: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ (بقره/ ۷۴)؛ سپس پس از آن دل‌های شما سخت شد، دل‌هایی که همانند سنگ است یا سخت‌تر از سنگ.

همه کتاب‌های بلاغی قرآنی و بسیاری از کتاب‌های تفسیری به این تشبیه اشاره کرده و کم یا زیاد آن را توضیح داده‌اند. اما به این نکته کمتر پرداخته‌اند که چرا چنین تشبیهی به کار رفته است و تأثیر آن بر انتقال پیام به مخاطبان چیست. این مقاله تلاش می‌کند پس از ذکر هر نمونه بلاغی در آیات مربوط به داستان بنی اسرائیل در قرآن، چرایی کاربرد آن را بررسی کند. البته نکات بلاغی در آیات مربوط به بنی اسرائیل در کتاب‌های مختلف بلاغی و تفسیری، در ضمن دیگر آیات مطرح شده و اثر خاصی به طور مستقل به آن نپرداخته است.

۳. بلاغت

بلاغت عنوانی است که از باب اطلاق «جزء بر کل» بر همه انواع آن یعنی معانی، بیان و بدیع اطلاق می‌شود (تفتازانی، ۱۳۸۳: ۱۳). بر همین اساس در کتاب‌های مختلف بلاغی، هم اصطلاح «علم بلاغت» با توجه به مفهوم کلی آن و هم اصطلاح «علوم بلاغی» با توجه به انواع آن یعنی معانی، بیان و بدیع، به کار رفته است. بلاغت در لغت از ریشه «بلغ» به معنای «رسیدن» است (ابن منظور، ۲۰۰۳: ذیل ماده «بلغ»). بلاغت را خطیب قزوینی این گونه تعریف کرده است:

«بلاغت در کلام، مطابقت داشتن با مقتضای حال همراه با فصاحت آن است» (۱۴۱۳: ۲۰).

البته برخی از ادیبان معاصر عرب موضوع التفات را که از قدیم مورد توجه علوم ادبی و تفسیری قرار داشته و ضمن یکی از علوم معانی، بیان و بدیع مطرح می‌شده

است، به طور مستقل و در زمره علم اسلوب مطرح کرده‌اند (طبل، ۱۴۱۸: ۳۳). اسلوب در فارسی به معنای روش یا سبک بیان است (دهخدا، ۱۳۷۰: ذیل واژه «اسلوب»). اما علم اسلوب تعاریف بسیار زیاد دارد که یکی از بهترین آن‌ها چنین است: علم اسلوب علمی است که به بررسی شیوه بیان اندیشه از طریق زبان می‌پردازد (فضل، ۱۴۱۹: ۱۳۴).

علم معانی هم علمی است که درباره جمله سخن می‌گوید؛ از این نظر که برای بیان معنای مورد نظر به کار می‌رود (خطیب قزوینی، ۱۴۱۳: ۴).

علم بیان نیز به معنای بیان یک معنا به شیوه‌های مختلف است (تفتازانی، ۱۳۸۳: ۲۸۱). علم بدیع هم علمی است که درباره راه‌های زیباسازی سخن و آراستن الفاظ و معانی با آرایه‌های لفظی و معنوی سخن می‌گوید (خطیب قزوینی، ۱۴۱۳: ۵).

در این مقاله نمونه‌هایی از صنایع و آرایه‌های ادبی در آیات مربوط به مواجهه خداوند با حضرت موسی علیه السلام و قوم بنی‌اسرائیل مطرح و تأثیر آن‌ها بر انتقال پیام و محتوا بررسی شده است.

۱-۳. نمونه‌هایی از علم معانی

۱-۳-۱. لازمه فایده خبر

جمله خبری دو هدف اصلی دارد: نخست آگاه کردن مخاطب از خبری که از آن بی‌اطلاع است که فایده خبر نامیده می‌شود. دوم آگاه کردن مخاطب که متکلم نیز از خبری که او می‌داند، آگاه است که لازمه فایده خبر نامیده می‌شود (هاشمی، ۱۹۹۹: ۵۶). البته انگیزه متکلم از کاربرد چنین خبری متعدد است؛ از جمله ترساندن، اطمینان دادن، منت گذاشتن و.... یک نمونه از این نوع خبر در قرآن در نخستین مواجهه خداوند با حضرت موسی علیه السلام آمده است. «آن حضرت پیش از نبوت هنگامی که در مصر به سر می‌برد، از راهی عبور می‌کرد. دو نفر را دید که با هم نزاع می‌کنند؛ یکی از قوم سبطی که قوم خود او بود و دیگری از قوم قبطی که بر سبطیان سلطه داشتند. فردی که از قوم سبطی بود از حضرت موسی علیه السلام کمک خواست. آن حضرت به کمکش رفت؛ کمکی که به مرگ مرد قبطی انجامید. مأموران پس از آگاهی از این واقعه به تعقیب حضرت موسی علیه السلام رفتند و او به توصیه برخی از دوستان به مدین

گریخت و بنابر تقدیر الهی کنار حضرت شعیب علیه السلام محیطی امن یافت» (ر.ک: قصص / ۲۲-۱۵). خداوند هنگامی که اراده کرد حضرت موسی علیه السلام را به پیامبری برگزیند و او را به سوی فرعون بفرستد، برخی از الطاف خود را از آغاز تولد برای او برشمرد تا با اعتماد و اطمینان به پیروزی، این مأموریت را بپذیرد؛ زیرا نگران اتفاقات گذشته از جمله کشتن مرد قبطی بود؛ «البته نگران از اینکه نتواند مأموریت الهی را به سرانجام برساند» (رازی، ۱۴۲۰: ۲۴/۴۹۴). خداوند برای آنکه ترس حضرت موسی علیه السلام را برطرف کند و اطمینان دهد که او را یاری و از او محافظت می‌کند، از الطاف خود به آن حضرت از آغاز تولد سخن گفت: «إِذْ مَتَّيْ أَخْتُكَ فَقَوْلُ هَلْ أَذْلُكُمْ عَلَى مَنْ يَكْفُلُهُ فَرَجَعْنَاكَ إِلَى أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ وَقَلْتُ نَفْسًا فَجَعَيْنَاكَ مِنَ النِّعَمِ وَقَتْنَاكَ فَنُوَا فَلَئِنَّ سِنِينَ فِي أَهْلِ مَدْيَنَ ثُمَّ جِئْتُ عَلَى قَدَرٍ يَا مُوسَى» (طه / ۴۰)؛ به یاد آور آنگاه که خواهرت [پس از آنکه مادرت تو را برای دور کردن از خطر مرگ در سبیدی گذاشت و به نیل انداخت]، به دنبال تو به راه افتاد و [به اطرافیان همسر فرعون که نمی‌توانستند گرسنگی و بی‌تابی تو را برطرف کنند] گفت: آیا می‌خواهید کسی را به شما نشان دهم که مراقبت از او را بر عهده گیرد و [به این طریق] تو را به مادرت بازگردانیم تا دلش شاد شود و اندوهگین نباشد. و به یاد آور که یکی را گشتی، پس تو را از اندوه نجات دادیم و تو را بارها آزمودیم. پس از آن، سال‌ها میان مردم مدین به سر بردی. اکنون ای موسی بنا بر تقدیر اینجا آمده‌ای.

جمله «قَلْتُ نَفْسًا فَجَعَيْنَاكَ مِنَ النِّعَمِ» (یکی را گشتی، پس تو را از اندوه نجات دادیم) جمله خبری است؛ یعنی خداوند به حضرت موسی علیه السلام خبر داد که پیشتر یکی را کشته است. این خبر با هدف آگاه کردن حضرت موسی علیه السلام نبود؛ زیرا او خود این کار را کرده بود. مقصود از این خبر، در واقع لازمه فایده آن بود یعنی خداوند برای یادآوری لطف و عنایت خود به حضرت موسی علیه السلام و آماده کردن او برای پذیرش امر خطیر پیامبری و اطمینان دادن به پیروزی، در این آیه بر او منت می‌گذارد و به او می‌گوید: «ای موسی می‌دانم که در گذشته یکی را کشتی، اما این ما بودیم که تو را نجات دادیم» تا در نتیجه با اطمینان کامل به موفقیت، به سوی فرعون برود (سید بن قطب، ۱۴۱۲: ۲۳۳۶/۴).

۲-۱-۳. استفهام

معنای اصلی جمله استفهامی، درخواست برای آگاهی از چیزی است که پیش از استفهام از آن آگاه نیستیم (هاشمی، ۱۹۹۹: ۷۸). با این حال استفهام در مواردی بسیار از جمله در آیات قرآن، از معنای اصلی خود خارج می‌شود و به معنای دیگری به کار می‌رود.

۱-۲-۱-۳. استفهام استیناس

کلمه «استیناس» از ریشه «انس» به معنای نزدیکی است. استفهام استیناس به این معناست که متکلم قصد دارد مخاطب را از طریق سؤال به خود مأنوس و نزدیک کند. یکی از موارد استیناس در قرآن در مواجهه خداوند با حضرت موسی علیه السلام آمده است. هنگامی که مدت قرارداد آن حضرت با حضرت شعیب علیه السلام در مدین پایان یافت، همسر و فرزندان و همچنین گوسفندان خود را برداشت و به سوی مصر رهسپار شد. «او در شبی سرد و تاریک راه را گم کرد و گوسفندان او در بیابان پراکنده شدند. حضرت موسی علیه السلام خواست آتشی برافروزد تا خود و فرزندان گرم شوند، اما نتوانست. در این هنگام همسرش که باردار بود، درد حمل گرفت و عرصه بر آن حضرت تنگ شد» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۹/۷). او از دور آتشی دید، «هرچند آتش نبود، بلکه نور الهی بود و حضرت موسی علیه السلام آن را آتش می‌پنداشت» (بغدادی، ۱۴۱۵: ۲۰۱/۳). آن حضرت که با دیدن آتش مسرور شده بود، به سوی آن حرکت کرد، اما هنگامی که به آن نزدیک شد، مورد خطاب خداوند قرار گرفت: «ای موسی من پروردگار تو هستم. کفش‌هایت را درآور که تو در سرزمین مقدس طوی هستی. من تو را برگزیده‌ام، پس به آنچه به تو وحی می‌شود با دقت گوش کن. این من «الله» هستم که معبودی جز من نیست، پس از من پیروی کن و نماز را برای آنکه به یاد من باشی برپا دار» (طه/ ۱۱-۱۳). این نخستین وحی الهی به حضرت موسی علیه السلام بود و البته باعث شگفتی همراه با دلهره و هراس او شد؛ زیرا نخستین تجربه ارتباط آن حضرت با عالم غیب بود. «خداوند برای آنکه حضرت موسی علیه السلام به او انس گیرد و آرام شود» (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۳/۱۳۷) از او پرسید: ﴿وَمَا تِلْكَ يَمِينُكَ يَا مُوسَى قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى

غَنِمِي وَلِي فِيهَا مَارِبٌ أُخْرَى» (طه/ ۱۷-۱۸)؛ ای موسی در دست تو چیست؟ پاسخ داد: آن عصای من است که به آن تکیه می‌زنم و گوسفندانم را با آن می‌رانم و نیازهای دیگری را با آن برطرف می‌کنم.

کاملاً واضح است که سؤال خداوند در این آیات برای کسب آگاهی نبود؛ موضوعی که همه مفسران بر آن اتفاق نظر دارند؛ زیرا خداوند از همه چیز آگاه است. البته درباره مقصود واقعی خداوند از این سؤال، دیدگاه‌های متعددی مطرح شده است. بسیاری این سؤال را به معنای استیناس می‌دانند؛ یعنی خداوند برای ریختن هراس حضرت موسی علیه السلام و مأنوس ساختن او به خود، این سؤال را از او پرسید؛ زیرا نخستین مواجهه با خداوند برای حضرت موسی علیه السلام بسیار دهشتناک و دلهره‌آور بود؛ هرچند با پاسخ دادن به سؤالی که پاسخ آن آسان بود، آرام گرفت و به خدا احساس نزدیکی کرد و آماده دریافت وحی و پیامبری شد (هاشمی، ۱۹۹۹: ۸۳؛ رازی، ۱۴۲۰: ۲۴/۲۲؛ سیوطی، ۱۴۱۵: ۱۷۰۸). برخی هم معتقدند که سؤال خداوند مفهوم اقرار داشت تا حضرت موسی علیه السلام اقرار کند که آنچه در دست اوست، عصایی بیش نیست تا پس از آنکه به مار تبدیل شد، بداند که معجزه الهی است (بغدادی، ۱۴۱۵: ۲۰۲/۳).

۳-۲-۲. استفهام توییحی

یکی دیگر از معانی غیر اصلی استفهام، توییح است؛ یعنی متکلم از طریق جمله سؤالی مخاطب را توییح یا سرزنش می‌کند. از جمله زیبایی‌های ادبی قرآن در مواجهه با قوم بنی اسرائیل، توییح غیر مستقیم آنان در قالب استفهام است. چنین روشی تأثیر توییح را دوجندان می‌کند و در عین حال مانع ایجاد حس تدافعی در مخاطب می‌شود؛ زیرا یکی از اصول علم بلاغت این است که تأثیر سخن کنایی یا غیر مستقیم از سخن مستقیم بیشتر است (سیوطی، ۱۴۱۷: ۲۸۴/۱). در سورة بقره آمده است که خداوند ضمن فرمان‌هایی که به بنی اسرائیل می‌دهد، آنان را در قالب استفهام به سبب عمل نکردن به اعمال نیک که آنان خود از مردم می‌خواستند، سرزنش می‌کند: «أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (بقره/ ۴۴)؛ آیا مردم را به اعمال نیک دعوت می‌کنید، در حالی که خود را از یاد می‌برید و این در حالی است که شما کتاب را

می‌خوانید. پس آیا نمی‌اندیشید؟

سؤال خداوند در این آیه از بنی‌اسرائیل با توجه به جمله‌ی حالیه‌ی پس از آن، سؤال واقعی نیست (درویش، ۱۴۱۵: ۹۵/۱)، بلکه این سؤال مفهوم خبری همراه با توییخ دارد؛ یعنی ای بنی‌اسرائیل، شما مردم را به خوبی‌ها دعوت می‌کنید، اما خود را از یاد می‌برید و به آن خوبی‌ها عمل نمی‌کنید (زحیلی، ۱۴۱۸: ۱۵۵/۱). برخی هم بر این باورند که استفهام در این آیه علاوه بر توییخ، معنای اقرار دارد؛ یعنی خداوند از آنان اقرار گرفت که به یاد داشته باشند که خود به خوبی‌هایی که مردم را به آن‌ها فرا می‌خوانند، عمل نمی‌کنند. خداوند در عین حال با این استفهام، بنی‌اسرائیل را سرزنش و از رفتار آنان ابراز شگفتی کرد (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۳۳/۱). از جمله عواملی که بر زیبایی آیه می‌افزاید این است که خداوند در آن از هیچ کلمه‌ای که مفهوم توییخ داشته باشد، استفاده نکرده است، اما قالب سؤالی آن چنین معنایی را به طور غیر مستقیم القا می‌کند؛ زیرا جمله‌ی سؤالی این معنا را در خود جای داده است که مخاطب توان و قابلیت اندیشیدن و تشخیص دادن را دارد و به همین علت مورد سؤال قرار گرفته است و در عین حال چنین سؤالی مخاطب را به فکر فرو می‌برد و به نادرستی رفتارشان متقاعد می‌سازد؛ زیرا اگر نادرست نبود، مورد سؤال قرار نمی‌گرفت.

۲-۳. نمونه‌هایی از علم بیان

۱-۲-۳. تشبیه

تشبیه یعنی «نشان دادن اینکه چیزی با چیز دیگری در معنایی مشارکت دارند» (خطیب قزوینی، ۱۴۱۳: ۱۶۴). استفاده از تشبیه در مواجهه با عامه‌ی مردم کاربرد فراوان دارد؛ زیرا در بیشتر موارد، امور عقلی دور از ذهن را در قالب امور حسی، به آسانی و با تأثیر بیشتر به آنان منتقل می‌کند. در تشبیه می‌توان با استفاده از «مشبّه‌به»، آن دسته از خصوصیات «مشبّه» را که چندان مشخص و آشکار نیست، به خوبی به مخاطبان منتقل کرد و به همین علت بیشتر برای انتقال امور غیر حسی با استفاده از امور حسی به کار می‌رود. تشبیه بر همین اساس از جمله‌ی صنایع ادبی است که در قرآن فراوان به کار رفته است. یکی از تشبیهات بسیار رسا و مؤثر قرآن در مواجهه با بنی‌اسرائیل، در مورد

عمل نکردن به تورات، کتاب آسمانی خود آنان است: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (جمعه / ۵)؛ مثل کسانی که تورات را به آنان دادند، اما به آن عمل نکردند، مثل الاغی است که کتاب‌هایی را بر پشت خود حمل می‌کند. مثل گروهی که آیات خدا را دروغ دانستند، چه بد است و خداوند گروه ستمگر را راهنمایی نمی‌کند.

خداوند در این آیه، امری معقول یعنی عمل نکردن به تورات را به امری محسوس یعنی الاغ بارکش همانند کرده است تا مقصود و پیام خود را به خوبی به بنی‌اسرائیل منتقل کند. در این آیه تأکید بر همانندی عمل نکردن به تورات با بارکشی الاغ، سه ادات یا وسیله تشبیه به کار رفته است؛ دو بار کلمه «مثل» و یک بار «کاف» تشبیه. این تشبیه در عین حال نکته بلاغی مهمی دارد که در کلمه «اسفاراً» نهفته است؛ زیرا تورات پنج سفر است و قرآن در نهایت بلاغت برای تکمیل تشبیه گفته است: ﴿يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾ (کتاب‌هایی را حمل می‌کند) تا همانندی و تناسب بین آنان و الاغ به طور کامل حاصل شود (مصری، ۱۴۱۲: ۶۱/۲).

نمونه دیگر صنعت تشبیه در داستان بنی‌اسرائیل، به جریان قربانی کردن گاو مربوط می‌شود؛ آنگاه که میان گروه‌های مختلف آنان بر سر کشته‌ای اختلاف روی داد؛ زیرا قاتل مشخص نبود و بیم آن می‌رفت که با یکدیگر به جنگ برخیزند. خداوند از آنان خواست برای مشخص شدن قاتل، گاوی را قربانی کنند و قسمتی از آن را به بدن مقتول بزنند (بقره / ۶۷-۷۳). سپس به آنان گفت: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَخَرَّجُ مِنْهُ الْآثَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَاءٌ يَنْشَقُّ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَاءٌ يَنْهَبُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (بقره / ۷۴)؛ سپس پس از آن دل‌های شما سخت شد، دل‌هایی که همانند سنگ است یا سخت‌تر از سنگ؛ زیرا از برخی سنگ‌ها رودها جاری می‌شود و برخی سنگ‌ها شکافته می‌شود و از آن آب بیرون می‌زند و برخی سنگ‌ها از ترس خدا فرو می‌افتد و خدا از آنچه می‌کنید، ناآگاه نیست.

بر اساس این آیه، بنی‌اسرائیل با وجود آنکه خداوند زنده شدن مردگان و ماجرای آن مقتول را به آنان نشان داد، باز هم تغییر نکردند (سیوطی، ۱۴۰۴: ۸۱/۱)؛ خداوند در این آیه برای نشان دادن سختی دل بنی‌اسرائیل و قابل تغییر نبودن آن که امری معقول است،

دل آنان را به سنگ که امری محسوس است، تشبیه کرده است تا پیام سخن خود را به خوبی به آنان برساند. خداوند برای تأکید بر سختی دل آنان از سه نوع سنگ مختلف سخن گفته است که همگی آن‌ها با وجود سختی، قابل تغییر و نفوذپذیرند تا آشکارا نشان دهد که دل‌های بنی‌اسرائیل از سنگ هم سخت‌تر است (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۶/۲).

۲-۲-۳. استعاره

استعاره تشبیهی است که یکی از دو طرف آن یعنی «مشبه» یا «مشبه‌به» حذف شده است و البته در جمله قرینه‌ای می‌آید که بر آن دلالت می‌کند. استعاره از تشبیه، بلیغ‌تر یا رساتر است، زیرا در تشبیه دو طرف یعنی «مشبه» و «مشبه‌به» وجود دارد که جدا از یکدیگرند و ما آن دو را با فرض جدا بودن از یکدیگر، همانند دانسته‌ایم. اما در استعاره با حذف «مشبه» یا «مشبه‌به»، گویی آن را از یاد برده و آن دو را یکی دانسته‌ایم تا بر وجه مشابَهت تأکید کنیم. بر همین اساس، تشبیهی که «ادات تشبیه» و «وجه شبه» در آن حذف شده‌اند، تشبیه بلیغ نامیده می‌شود؛ زیرا حذف آن دو نیز همانندی «مشبه» و «مشبه‌به» را در ذهن افزایش می‌دهد؛ به گونه‌ای که ذهن آن دو را یکی می‌پندارد، در حالی که یکی نیستند. این همانندی با حذف «مشبه» یا «مشبه‌به» در استعاره به طور کامل تحقق می‌یابد و به همین علت استعاره از تشبیه رساتر است. برای مثال در جمله «مرد جنگجو مانند شیر وارد میدان نبرد شد»، مرد جنگجو را از نظر شجاعت و قدرت همانند شیر دانسته‌ایم و با این حال مرد جنگجو و شیر، دو موجود متفاوت و جدا از یکدیگرند. اما در جمله «شیر وارد میدان نبرد شد»، استعاره به کار برده‌ایم؛ زیرا مرد جنگجو در آن حذف شده است و گویی آن را همان شیر دانسته‌ایم که البته رساتر است.

یکی از استعاره‌های قرآنی دربارهٔ یهودیان مدینه یعنی قبایل بنی قریظه، بنی المصطلق، بنی قینقاع و خبیر است؛ آنگاه که با پیامبر اسلام ﷺ به جنگ برخاستند، اما نتوانستند پایداری کنند و در نهایت شکست خوردند و پراکنده شدند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۱۳/۲). خداوند پس از این جنگ دربارهٔ آنان گفت: «ضَرَبْتُ عَلَيْهِمُ الدَّلَّةَ أَيْمًا تَقِفُوا إِلَّا جَبَلٌ مِّنَ اللَّهِ

وَحَبْلٍ مِنَ النَّاسِ وَبَاؤُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿١١٢﴾ (آل عمران / ۱۱۲)؛ هر کجا باشند، محکوم به خواری اند، مگر با ریسمانی از طرف خدا یا ریسمانی از طرف مردم [امان یابند] و آنان به خشم خدا گرفتار آمدند و مهر بیچارگی بر آنان زدند؛ زیرا آیات خدا را انکار می کردند و پیامبران را به ناحق می کشتند؛ چون نافرمان و متجاوز بودند.

در این آیه استعاره‌ای زیبا به کار رفته است. حبل (یعنی ریسمان) در این آیه، استعاره برای عهد و پیمان است و وجه اشتراک آن دو، اتصال و ارتباط بین دو چیز یا دو نفر است (مصری، ۱۴۱۲: ۲۲/۲). همان گونه که ریسمان انسان را از سقوط و مرگ در امان نگه می دارد، پیمان با دیگران نیز باعث نجات جان انسان می شود. خداوند در این آیه تأکید می کند که یهودیان به سبب نافرمانی و جنگ با پیامبر اسلام ﷺ، خوار و بی مقدار شدند و گویی به ورطه هلاکت درافتادند و دو چیز می توانست آنان را از هلاکت نجات دهد، یکی ریسمان خداوند و دیگری ریسمان مردم که استعاره از پیمان الهی و پیمان مردمی است، هرچند کلمه ریسمان به سبب محسوس بودن بسیار رساتر است و مقصود خداوند را مؤثرتر به مخاطبان منتقل می کند. این استعاره در واقع برای نزدیک کردن معنا به ذهن مخاطبان است تا اهمیت عهد و پیمان را به خوبی درک کنند.

۳-۲-۳. کنایه

کنایه در اصطلاح علم بیان یعنی لفظی که لازمه معنای آن مقصود است؛ هرچند معنای اصلی آن نیز گاه امکان پذیر است (تفتازانی، ۱۳۸۳: ۳۹۶). برای مثال، مقصود اصلی از «باز بودن در» در عبارت «در خانه علی به روی همه باز است»، مهمان نوازی اوست؛ هرچند معنای اصلی آن نیز امکان پذیر است. این دو یعنی «باز بودن در خانه علی به روی همه» و «مهمان نوازی علی»، لازم و ملزوم یکدیگرند و در نتیجه با گفتن یکی، دیگری در ذهن تصور می شود. کنایه از تصریح رساتر است؛ زیرا ذهن انسان را به تصویرسازی و نقاشی وا می دارد و در نتیجه زیبایی سخن را دو چندان می کند. در یکی از آیات مربوط به یهودیان زمان پیامبر اسلام ﷺ و سخنی که درباره خدا بر زبان آوردند، سه کنایه به کار رفته است: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلِعُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ

مَبْسُوطَتَانِ يَنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا وَالْقَيْنَاتِ يَتَّبِعُهُمُ الْغَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ ﴿٦٤﴾ (مائده)

۶۴؛ یهودیان گفتند دست خدا بسته است. دست نشان بسته باد که به کیفر این گفتار نفرین شدند. بلکه دستان خدا گشاده است و هر گونه بخواهد می بخشد و این آیات که از طرف پروردگارت بر تو نازل شده است بر طغیان و کفر بسیاری از آنان می افزاید و ما در میان آنان تا روز قیامت دشمنی و کینه توزی افکنندیم. هر زمان آتش جنگی افروختند، خداوند آن را خاموش کرد. آنان برای گسترش فساد روی زمین تلاش می کنند و خداوند مفسدان را دوست نمی دارد.

کنایه نخست: کلمه «مغلولة» در عبارت ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ (دست خدا بسته است) کنایه از بخل است. «بسته بودن دست» ذهن انسان را به صفت «بخل» منتقل می کند. کنایه دوم: کلمه «مبسوطتان» در عبارت ﴿بَلْ يَدَا مَبْسُوطَتَانِ﴾ (بلکه دستان او گشاده است) کنایه از بخشندگی است (صافی، ۱۴۱۸: ۲۶/۲۵؛ نیز بسیاری از تفاسیر قرآن از جمله: سید رضی، ۱۴۰۹: ۱۳۳؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۵۱/۷). «گشاده بودن دست» ذهن انسان را به صفت «بخشندگی» منتقل می کند.

کنایه سوم: کلمه «أوقدوا» در عبارت ﴿كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ﴾ (هر زمان آتشی برای جنگ افروختند، خداوند آن را خاموش کرد) کنایه از جنگ طلبی است؛ زیرا عرب ها هنگامی که دیگران را به جنگ می خواندند، آتشی را به نشانه جنگ، روی کوه یا تپه ای روشن می کردند و آن را آتش جنگ می نامیدند (صافی، ۱۴۱۸: ۴۰۳/۶). «برافروختن آتش جنگ» ذهن انسان را به صفت «جنگ طلبی» منتقل می کند.

هر سه کنایه در این آیه، مفاهیم غیر حسی بخل، بخشندگی و جنگ طلبی را با استفاده از کلماتی کاملاً حسی و ملموس به بهترین و مؤثرترین صورت به مخاطبان منتقل کرده و ذهن آنان را به تصویرگری واداشته است.

۳-۳. نمونه هایی از علم بدیع

۳-۳-۱. مدح شبیه به ذم

یکی از آرایه های معنوی در علم بدیع، مدح شبیه به ذم است. در این آرایه هدف

اصلی گوینده، ستایش فرد یا افرادی است، اما آن را به گونه‌ای مطرح می‌کند که نخست نکوهش به نظر می‌رسد. به کارگیری این روش، تمرکز مخاطب را بر صفت ممدوح یا ستایش شده دو چندان و در نتیجه هدف مخاطب را بیشتر برآورده و بر آن تأکید می‌کند (تفتازانی، ۱۳۸۳: ۴۴۸). یکی از روش‌های این آرایه این است که در آغاز صفت مذمومی از کسی نفی و سپس با استفاده از ادات استثناء، صفت خوب یا زیبایی از آن استثنا می‌شود. برای مثال: «ما را عیبی نیست، جز اینکه دروغ نمی‌گوییم». در این روش آوردن ادات استثنا (جز اینکه) پس از مدح یا ستایش (ما را عیبی نیست)، این گمان را پدید می‌آورد که گوینده قصد نکوهش دارد، در حالی که دوباره ستایش دیگری را مطرح می‌کند (دروغ نمی‌گوییم). این گونه ستایش بر خلاف شیوه‌های عادی، نوعی بدعت یا نوآوری است و توجه مخاطبان را به صفتی که ستایش شده است و کسانی که آن صفت را دارند، بیشتر جلب می‌کند.

قرآن در داستان ساحرانی که پس از دیدن معجزه حضرت موسی علیه السلام به خدا ایمان آوردند، برای تأکید بر ایمان آنان، از آرایه مدح شبیه به ذم استفاده کرده است، آنجا که فرعون آنان را به همدستی با حضرت موسی علیه السلام متهم و به مرگ بسیار سخت تهدید کرد، اما آنان به او گفتند: «وَمَا تَنْقِمُ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِآيَاتِ رَبِّنَا لَمَّا جَاءَتْ تَارَةً نَا أَفْرَغَ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ» (اعراف/ ۱۲۶)؛ از ما انتقام نمی‌گیری مگر به این علت که به نشانه‌های پروردگارمان آنگاه که به ما رسید، ایمان آوردیم. پروردگارا به ما شکیبایی بده و ما را مسلمان بمیران.

ساحران به عبارت ساده گفتند: در ما عیبی نیست جز اینکه به خدا ایمان داریم. کلمه «تنقم» در این آیه به معنای عیب گرفتن و کراهت داشتن است (طریحی، ۱۳۷۵: ۱۸۰/۶) و در مورد کسی به کار می‌رود که مرتکب زشتی و خطا شده است؛ هرچند در این آیه با آمدن «ما»ی نفی، معنای ستایش پیدا کرده است؛ یعنی در ما عیبی نیست. پس از این ستایش، حرف «إِلَّا» آمده است و این گونه تصور می‌شود که قرار است صفت مذمومی پس از آن گفته شود، در حالی که صفت زیبای دیگری آمده و آن ایمان به خداست و در نتیجه صفت ایمان که مدح است، مورد تأکید قرار گرفته است (مصری، ۱۴۱۲: ۵۰/۲). پس ستایش ساحران در این آیه، شبیه به نکوهش به کاررفته

است. استفاده از این روش باعث شد تا حقانیت حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام برای مردمی که به تماشای رقابت او با ساحران آمده بودند، بیشتر اثبات شود؛ زیرا در کمال شگفتی دیدند همان ساحرانی که هدفشان شکست و بی اعتباری حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام بود، پیش از دیگران نبوت او را پذیرفتند و به خدا ایمان آوردند؛ زیرا اهل فن و از تفاوت معجزه با سحر به خوبی آگاه بودند (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۳۴۰/۸). این روش همچنین باعث جلب توجه مردم به ایمان ساحران به خدا و ستایش ایمان آنان شد.

۳-۲-۳. لفّ و نشر

یکی دیگر از آرایه های معنوی، لفّ و نشر یا طّی و نشر است. در این آرایه، نخست چند واژه یا چند مطلب در یک پاره از کلام به تفصیل یا به اجمال با هم می آیند (لفّ)، سپس هر کدام از آن ها در پاره های دیگر کلام توضیح داده می شوند (نشر) (خطیب قزوینی، ۱۴۱۳: ۲۶۸). لفّ و نشر انواع مختلف دارد. یکی از انواع آن این است که ابتدا چند مفهوم را به صورت مجمل و خلاصه مطرح می کنند، سپس برای هر کدام به طور جداگانه توضیحی می آورند. یک نمونه از لفّ و نشر در قرآن در مورد اختلاف یهودیان و مسیحیان در زمان پیامبر اسلام صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است که بر سر این بود که چه کسانی وارد بهشت خواهند شد. آنان هر کدام با تکفیر دیگری (واحدی، ۱۴۱۱: ۳۸)، خود را شایسته وارد شدن به بهشت می دانستند: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (بقره/ ۱۱۱)؛ آنان گفتند هیچ کس وارد بهشت نخواهد شد، مگر اینکه یهودی یا نصرانی باشد. این آرزوی آنان است. بگو اگر راست می گویند دلیل بیاورید.

در این آیه، ضمیر فاعلی در «قالوا» هم به یهود و هم به نصارا باز می گردد که از هر دوی آنان به صورت مجمل (لفّ) و در قالب ضمیر فاعلی «واو» یاد شده است. سپس برای هر کدام از آن دو به صورت جداگانه (نشر)، مطلبی ذکر شده است؛ یعنی «مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى» که تقدیر آن چنین می شود: «قَالَ الْيَهُودُ لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ يَهُودِيًّا وَقَالَ النَّصَارَى لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ نَصْرَانِيًّا» (طوسی، ۱۴۱۰: ۴۰۹/۱)؛ یهودیان گفتند کسی وارد بهشت نمی شود، مگر یهودی باشد و نصارا گفتند کسی وارد

بهشت نمی‌شود، مگر نصرانی باشد.

استفاده از لفّ و نشر در این آیه برای تأکید بر این نکته است که هم یهودیان و هم مسیحیان، هر دو یک ادعا داشتند و بهشت را منحصر به خود می‌دانستند، هرچند هر دو گروه اشتباه می‌کردند؛ زیرا خداوند تأکید می‌کند که این آرزوی آنان است و برای اثبات ادعای خود دلیل و برهانی ندارند.

۳-۳-۳. تعطف

آرایه تعطف که برخی آن را مشارکه نامیده‌اند، این است که کلمه‌ای عیناً در دو جمله در سخنی تکرار شود (مصری، ۱۴۱۲: ۹۷/۲). این آرایه به این علت تعطف نامیده شده است که آن دو کلمه از نظر معنا به یکدیگر عطف می‌شوند. یکی از نمونه‌های تعطف در قرآن برای ترغیب بنی اسرائیل به عمل کردن به پیمان الهی به کار رفته است: «يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ» (بقره / ۴۰)؛ ای بنی اسرائیل نعمتی را که به شما دادم به یاد آورید و به پیمان من عمل کنید تا من نیز به پیمان شما عمل کنم و فقط از من واهمه داشته باشید.

کلمه «بعهد» در این آیه دو بار آمده است و آن دو از نظر معنا به هم عطف شده‌اند (صافی، ۱۴۱۸: ۹۲/۱). تعطف در این آیه این نکته را تأکید می‌کند که خداوند در صورتی به عهد و پیمان خود با بنی اسرائیل عمل می‌کند که آنان نیز به عهد و پیمان خود با خداوند عمل کنند؛ زیرا وفای به این دو عهد، همزمان است. به عبارت دیگر، اگر بنی اسرائیل انتظار دارند که خداوند به عهد و پیمان خود عمل کند، بالطبع آنان نیز باید همزمان به عهد و پیمان خود وفا کنند.

۳-۳-۴. اختتام

«اختتام» از ریشه «ختم» به معنای تکرار سخن است (طریحی، ۱۳۷۵: ۵۹/۱). این آرایه «عود علی البدء» یا «بازگشت به آغاز» نیز نامیده می‌شود و به این معناست که مفهوم یا مضمون سخنی که در آغاز مطلب یا حکایتی آمده است، در پایان آن نیز تکرار شود و مفهوم مورد نظر را تأکید کند (فراهی هندی، ۱۳۸۸: ۵۴). اختتام همچنین بین مطالبی که در آغاز و انتهای حکایت آمده است، وحدت موضوعی ایجاد می‌کند.

(میر، ۱۳۸۸: ۱۶۴). یکی از موارد بسیار فاخر اختتام در قرآن در مورد الطاف خداوند به بنی اسرائیل است که در سوره بقره آمده است: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ (بقره/ ۴۷-۴۸)؛ ای بنی اسرائیل نعمت‌هایی را که به شما دادم به یاد آورید و اینکه شما را بر جهانیان برتری دادم و از روزی که هیچ کس به جای دیگری مجازات نمی‌شود بترسید؛ روزی که نه شفاعتی پذیرفته و نه غرامتی گرفته می‌شود و نه آنان را یاری می‌دهند.

خداوند پس از این آیات، در ۷۲ آیه، مجموعه‌ای از اتفاقاتی را که برای بنی اسرائیل افتاده است، شرح می‌دهد و پس از آن دوباره همان نعمت‌ها را به آنان یادآوری می‌کند: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ (بقره/ ۱۲۲-۱۲۳)؛ ای بنی اسرائیل نعمت‌هایی را که به شما دادم به یاد آورید و اینکه شما را بر جهانیان برتری دادم و از روزی که هیچ کس به جای دیگری مجازات نمی‌شود بترسید؛ روزی که نه شفاعتی پذیرفته می‌شود و نه شفاعتی سودی می‌دهد و نه آنان را یاری می‌دهند.

این دو مجموعه از آیات تقریباً یکی هستند و بین آن دو، اتفاقاتی که برای بنی اسرائیل افتاده، بیان شده است. تکرار این آیات برای تأکید بر الطاف خداوند به بنی اسرائیل و ترغیب آنان به شکرگزاری و پروا از سختی آخرت است و در عین حال وحدت موضوعی آیه‌ای را که بین آنهاست، نشان می‌دهد.

۴-۳. نمونه‌هایی از علم اسلوب

اسلوب به معنای روش یا شیوه سخن گفتن است. گوینده با توجه به مقصودی که در ذهن دارد و با توجه به سطح آگاهی مخاطبان، کلمات را به گونه‌ای گزینش و چینش می‌کند که مقصود او را رساتر و کامل‌تر به آنان منتقل کند. در این بخش به نمونه‌هایی از اسلوب قرآن در داستان بنی اسرائیل اشاره می‌کنیم که به خوبی بر اهمیت به کارگیری و چینش کلمات در انتقال کامل پیام به مخاطبان دلالت دارد.

۳-۴-۱. «إذا» و «إن» شرط

«إذا» و «إن» هر دو از ادوات شرط‌اند، هرچند تفاوت‌هایی با هم دارند. مهم‌ترین تفاوت آن دو این است که «إذا» معنای تأکید دارد و برای امور قطعی به کار می‌رود، در حالی که «إن» برای امور غیر قطعی به کار می‌رود. بر همین اساس «إذا» بیشتر با فعل ماضی که به قطعیت نزدیک است، می‌آید و «إن» با فعل مضارع که همراه با شک و احتمال است (طبل، ۱۴۱۸: ۱۳۴). نمونه چنین تفاوتی در آیه زیر در مورد برخورد بنی اسرائیل با حضرت موسی علیه السلام به خوبی مشاهده می‌شود: ﴿فَإِذَا جَاءَهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَتَاهَذِهِ وَإِنْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَى وَمَنْ مَعَهُ أَلَا يَتَمَطَّيَّرُونَ لَهُمْ عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (اعراف / ۱۳۱)؛ هنگامی که برای آنان اتفاق خوبی می‌افتد، می‌گویند این برای خود ماست و اگر اتفاق بدی برای آنان روی دهد، به موسی و همراهان او فال بد می‌زنند. آگاه باشید که فال بد آنان نزد خداست، ولی بیشتر آنان نمی‌دانند.

در این آیه «إذا» بر سر «جاءتهم الحسنة» آمده و فعل جمله نیز ماضی است؛ زیرا نعمت‌های الهی در زندگی همیشه بر سختی‌ها و مصیبت‌ها غلبه دارند، در حالی که سختی‌ها و مصیبت‌ها همیشه کمتر و نسبت به نعمت‌ها ناچیزند و به همین علت بر سر «تصبهم سيئة» حرف شرط «إن» آمده و فعل جمله نیز مضارع است (طبل، ۱۴۱۸: ۳۴). همچنین کلمه «الحسنة» به صورت معرفه و با کلمه تأکید «إذا» به کار رفته؛ زیرا وقوع آن فراوان است و اراده خداوند به طور ذاتی بر آن تعلق گرفته است. اما «سيئة» به صورت نکره و با حرف شرط «إن» که معنای شک و تردید می‌دهد، به کار رفته است؛ زیرا به ندرت رخ می‌دهد و به طور ذاتی مورد قصد نیست (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۳۰/۳).

۳-۴-۲. کاربرد «حياة» به صورت نکره

یکی از خصوصیات اخلاقی یهودیان بنا بر آیات قرآن، حرص و اشتیاق شدید آنان حتی بیش از مشرکان، به زنده ماندن و فرار از مرگ بود: ﴿وَلْتَجِدْهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا إِذْ أَخَذَهُمْ لَوُيْعَمَرُ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُمْ بِخَرَجِهِ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يَعْمَرَ اللَّهُ بِصَبْرٍ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾ (بقره / ۹۶)؛ آنان را از همه مردم حتی مشرکان به زندگی مشتاق‌تر می‌بینی. هر یک از آنان دوست دارد هزار سال عمر کند؛ در صورتی که چنین عمر طولانی او را از عذاب

نمی‌رهاند و خداوند از آن چه می‌کنند، آگاه است.

کلمهٔ «حياة» در این آیه نکره به کار رفته است، با اینکه زندگی در دنیا امری شناخته شده و در اصطلاح معرفه است. برخی معتقدند که «حياة» در این آیه به این علت نکره به کار رفته است که انسانِ حریص بدون شک زنده است، پس حرصِ او، به زندگی کنونی یا زندگی گذشته نیست؛ زیرا آن دو شناخته شده و برای او فراهم شده اند. پس حرصِ یهودیان بر زندگی آینده بود که هنوز نیامده و در نتیجه برای آنان ناشناخته بود و به همین علت کلمهٔ «حياة» نکره به کار رفته است؛ یعنی آنان آرزو می کردند که هیچ گاه از دنیا نروند (مصری، ۱۴۱۲: ۱۹۵/۲). البته از این آیه برمی آید که علت اشتیاق و حرصِ آنان به زنده ماندن و فرار از مرگ، این بود که از عذاب الهی بیم داشتند؛ عذابی که به سبب مخالفت با فرمان های خداوند در انتظار آنان بود. هرچند خداوند تأکید کرده است که اگر هزار سال هم زنده بمانند، گریزی از عذاب نیست.

٣-٤-٣. التفات

التفات به معنای جابه‌جایی سخن از حالتی به حالت دیگر به طور مطلق است که برخی از زمینه‌های آن در قرآن عبارت‌اند از صیغه‌های افعال هم از نظر زمان، هم از نظر باب‌های مزید و هم از نظر عدد، شکل‌های مختلف اسم، ضمائر و غیره که زیرمجموعهٔ اسلوب است (طبل، ۱۴۱۸: ۵۵). البته برخی از التفات با عنوان «تغییر سیاق» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۱/۱) و برخی با عنوان «عدول از شکلی به شکل دیگر» یاد کرده‌اند. نمونه‌های التفات در قرآن بسیار فراوان است که به برخی از نمونه‌های مهم آن در داستان بنی اسرائیل اشاره می‌کنیم.

۳-۴-۱. التفات از تنبیه به جمع و سپس به مفرد

یکی از نمونه‌های التفات در فرمان خداوند به حضرت موسی و حضرت هارون علیهم‌السلام آمده است: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّءَ الْقَوْمَ كَمَا بَمِصْرَ يَتَوَّأْنَ وَاجْعَلُوا يَتَوَّأْتُكُمْ قَبْلَهُ وَاقِيمُوا الصَّلَاةَ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (یونس / ۸۷): به موسی و برادرش وحی کردیم که برای قوم خود خانه‌هایی در سرزمین مصر انتخاب کنید و خانه‌هایتان را روبه‌روی هم قرار دهید و نماز را برپا دارید و به مؤمنان بشارت بدهد.

این آیه از موارد لطیف التفات در قرآن است؛ زیرا خداوند خطاب به حضرت موسی و حضرت هارون علیهم‌السلام ابتدا فعل تشبیه به کار برده است؛ سپس فعل جمع و در پایان فعل مفرد. مخاطب فعل تشبیه در این آیه، حضرت موسی و حضرت هارون علیهم‌السلام هستند که می‌بایست به دستور خدا برای قومشان خانه‌هایی برای عبادت می‌ساختند؛ کاری که بر عهدهٔ پیامبران است. مخاطب فعل جمع همه هستند، هم حضرت موسی و حضرت هارون علیهم‌السلام و هم قومشان که می‌بایست خانه‌های خود را روبه‌روی هم قرار می‌دادند و در آن‌ها نماز می‌خواندند؛ کاری که بر همه واجب است. اما مخاطب فعل مفرد در پایان آیه، حضرت موسی علیه‌السلام است؛ زیرا خداوند برای بزرگداشت بشارت که هدف اصلی دین است و نیز بزرگداشت بشارت‌دهنده، آن را به حضرت موسی علیه‌السلام اختصاص داده است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۶۴/۲).

۳-۴-۲. التفات از مفرد به مثنی

﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ...﴾ (مائده/ ۶۴)؛ یهودیان گفتند دست خدا بسته است. داستان‌شان بسته باد که به کیفر این گفتار نفرین شدند. بلکه داستان خدا گشاده است و هر گونه بخواهد می‌بخشد.

در این آیه، کلمه «ید» نخست مفرد و سپس مثنی آمده است. در روایات تفسیری آمده است که قوم یهود پیش از بعثت پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، مردمی ثروتمند بودند اما به سبب مخالفت با پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و تکذیب آن حضرت، خداوند بر آنان تنگ گرفت و در نتیجه از ثروت آنان کاسته شد. پس گفتند دست خدا بسته است؛ یعنی کلمهٔ دست را مفرد به کار بردند. خداوند در واکنش به سخن آنان گفت خیر، بلکه دو دست خدا باز است؛ یعنی کلمهٔ دست را به صورت مثنی به کار برد. علت التفات از مفرد به مثنی در این آیه، برای تأکید بر بخشنده‌گی و قدرت خداوند است (طبرسی، ۱۳۷۷: ۳۴۰/۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۳/۶).

۳-۴-۳. التفات از باب «تنزیل» به باب «انزال»

هرچند «نَزَلَ» در باب تفعیل و «أَنْزَلَ» در باب افعال هر دو متعدی‌اند، تفاوت‌هایی با هم دارند. یکی از این تفاوت‌ها وجود مبالغه در «نَزَلَ» است؛ یعنی تأکید بر نازل کردن

یا فرو فرستادن. پس از آنکه خداوند قرآن را بر پیامبر اسلام ﷺ نازل کرد، گروهی از بنی اسرائیل نسبت به جبرئیل ابراز خشم و دشمنی کردند که چرا قرآن را بر آن حضرت نازل کرده است. خداوند در رد سخن آنان گفت: ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلْجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (بقره / ۹۷)؛ به هرکس که دشمن جبرئیل است بگو که او قرآن را بدون شک به اذن خدا بر قلب تو نازل کرد، در حالی که کتاب‌هایی را که در برابر اوست، تصدیق می‌کند و هدایت و بشارتی برای مؤمنان است.

«نزل» در این آیه مفید مبالغه است؛ یعنی هیچ شک و تردیدی نیست که جبرئیل قرآن را به اذن خداوند بر تو نازل کرده است (طبل، ۱۴۱۸: ۶۰). همین معنا در سوره نحل نیز به گونه دیگری آمده است: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (نحل / ۱۰۲)؛ بگو بدون شک آن را روح القدس به حق از طرف پروردگارت نازل کرد تا مؤمنان را ثابت قدم گرداند و هدایت و بشارتی برای مؤمنان است.

این آیه نیز خطاب به کسانی است که سخن پیامبر را که قرآن از طرف خداست، نمی‌پذیرفتند و او را به دروغ‌گویی متهم می‌کردند (طبری، ۱۴۱۲: ۱۱۸/۱۴). این در حالی است که برای تورات و انجیل، «أنزل» به کار رفته است؛ زیرا اهل کتاب، منکر نزول این دو کتاب از طرف خدا نبودند: ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾ (آل عمران / ۳)؛ خداوند قرآن را بدون شک به حق بر تو نازل کرد، در حالی که کتاب‌هایی را که در برابر اوست تصدیق می‌کند و خدا تورات و انجیل را نازل کرد.

البته «نزل» در باب تفعیل که معنای تأکید دارد، فقط یک بار برای تورات در قرآن به کار رفته است: ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حَلَالًا لِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَةُ قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَةِ فَاتْلُوهَا إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ (آل عمران / ۹۳)؛ همه غذاها برای بنی اسرائیل حلال بود، مگر آنچه اسرائیل [یعقوب] پیش از آنکه تورات نازل شود، بر خود حرام کرده بود. بگو اگر راست می‌گویند تورات را بیاورید، پس آن را بخوانید.

«تنزل» از باب تنزیل در این آیه نیز معنای تأکید دارد؛ زیرا یهودیان در زمان پیامبر

اسلام ﷺ انکار می کردند که تحریم برخی غذاهای پاکیزه برای آنان در تورات و به سبب ستم آنان صورت گرفته است، در حالی که قرآن این واقعیت را تأیید کرد: ﴿فَبَطَّلَ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمًا عَلَيْهِمْ طَبِيبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كِبِيرًا وَأَخَذَهُمُ الرُّبَا وَقَذَّبُوهُوَ عَنْهُ وَأَكَلِهِمْ أَمْوَالُ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ (نساء / ۱۶۰-۱۶۱)؛ پس به سبب ستم یهودیان و اینکه مردم را بسیار از راه خدا باز می داشتند، چیزهای پاکیزه‌ای را که برای آنان حلال شده بود، بر آنان حرام کردیم و نیز به این سبب که ربا می گرفتند، در حالی که از آن منع شده بودند و مال مردم را به باطل می خوردند و برای آنانی که از میان آنان کافر شدند، عذابی دردناک آماده کرده ایم.

یهودیان می گفتند این تحریم از زمان نوح و ابراهیم باقی مانده است تا خود را از ستمگری تبرئه کنند. به همین علت خداوند در آیه نخست با فعل «تَنَزَّلُ» از باب تفعیل تأکید کرده است که تحریم این غذاها آغاز نشد مگر با نزول تورات (طبل، ۱۴۱۸: ۵۹).

۴-۳-۴. التفات از فعل ماضی به فعل مضارع

از خطاهای بسیار بزرگ و نابخشودنی بنی اسرائیل، تکذیب پیامبران و کشتن آنان بود و قرآن بارها از آن سخن گفته است: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَفَعَيْنَا مِنْ بَعْدِ الرَّسْلِ وَأَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيْدِنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَهُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ﴾ (بقره / ۸۷)؛ ما به موسی کتاب دادیم و پس از او رسولانی فرستادیم و به عیسی پسر مریم نشانه‌های آشکار دادیم و او را با روح القدس تأیید کردیم. آیا هر گاه پیامبری چیزی برای شما آورد که مطابق میل شما نیست، تکبر می ورزید، پس گروهی را دروغگو دانستید و گروهی را می کشید.

و نیز: ﴿لَقَدْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَأَرْسَلْنَا إِلَيْهِمْ رَسُولًا كُلَّمَا جَاءَهُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُهُمْ فَرِيقًا كَذَبُوا وَفَرِيقًا يَقْتُلُونَ﴾ (مائده / ۷۰)؛ ما بی گمان از بنی اسرائیل پیمان گرفتیم و رسولانی به سوی آنان فرستادیم. هر گاه پیامبری چیزی برای آنان آورد که مطابق میل آنان نبود، پس گروهی را دروغگو دانستند و گروهی را می کشند.

خداوند در این آیات بنی اسرائیل را به سبب استکبار یا خودبزرگ بینی در برابر پیامبران سرزنش می کند و به آنان می گوید شما گروهی از پیامبران را تکذیب کردید و

گروهی را می کشید. این سؤال مطرح می شود که چرا «کشید» به صورت ماضی به کار نرفته است؛ زیرا عطف به «تکذیب کردید» است. دو پاسخ برای این سؤال ارائه شده است. نخست اینکه مقصود از فعل مضارع «می کشید» گذشته است؛ هرچند خداوند خواسته است به سبب زشتی بسیار زیاد این عمل، آن را در دل ها زنده کند و به تصویر بکشد تا بر زشتی آن تأکید کند. دوم اینکه نشان دهد که کشتن پیامبران همچنان ادامه دارد؛ زیرا قوم یهود قصد داشتند از طریق سحر و نیز گوشت گوسفند مسموم پیامبر اسلام ﷺ را بکشند، هرچند خداوند او را از مرگ مصون داشت. به همین علت آن حضرت هنگام وفات گفت:

«اثر لقمه ای که در خبیر خوردم همواره با من است و چیزی نمانده رگ قلب مرا پاره کند» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۶۲/۱).

بر همین اساس برخی معتقدند که پیامبر اسلام ﷺ شهید از دنیا رفته است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۹۸/۱۸). این اسلوب یعنی استفاده از فعل مضارع برای «کشتن» که در گذشته اتفاق افتاده است، موضوع را به گونه ای برای شنونده مطرح می کند که گویی هم اکنون در حال روی دادن است و ادامه دارد (طل، ۱۴۱۸: ۷۹).

نتیجه گیری

فصاحت و بلاغت یکی از جنبه های اعجاز قرآن کریم است که در خدمت انتقال پیام یا آموزه های قرآنی قرار گرفته است. به عبارت دیگر برای تأثیرگذاری هر چه بیشتر بر مخاطبان، قرآن در نهایت زیبایی نازل شده است. با اینکه هم آثار تفسیری و هم آثار ادبی قرآنی، نمونه های بلاغی و زیبایی های ادبی را در آیات مختلف قرآن مطرح و از نظر زیبایی شناسی بررسی کرده اند، آنچه کمتر به آن پرداخته شده، تأثیر این زیبایی ها بر انتقال پیام و محتوای آیات به مخاطبان است؛ هدفی که در این مقاله دنبال شده است. این زیبایی ها در سراسر آیات قرآن ساری و جاری است؛ از جمله در آیات مربوط به داستان بنی اسرائیل که آموزه های اخلاقی و تربیتی بسیار دارد و به همین علت بیش از دیگر داستان ها و در بسیاری از سوره های قرآن کریم مطرح شده است. آگاهی از زیبایی های ادبی به کاررفته در مواجهه خداوند با حضرت موسی علیه السلام و قوم بنی اسرائیل

از جمله با یهودیانی که هم‌عصر پیامبر اسلام ﷺ بودند و تأثیر این زیبایی‌ها بر انتقال پیام و محتوای آیات، هم‌جنبهٔ اعجاز ادبی قرآن را آشکارتر می‌سازد و هم اهمیت به‌کارگیری فنون ادبی و بلاغی را در بیان آموزه‌های تربیتی و اخلاقی نشان می‌دهد؛ زیرا قرآن علاوه بر اینکه کتاب زندگی و سعادت است، الگویی ادبی و بلاغی برای سخن گفتن تأثیرگذار با مردم نیز هست.

کتاب‌شناسی

۱. ابن منظور، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، لسان‌العرب، بیروت، دار صادر، ۲۰۰۳ م.
۲. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۷ ق.
۳. بغدادی، علاء‌الدین علی بن محمد، *لباب التأویل فی معانی التنزیل*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۴. بیضاوی، عبدالله بن عمر، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
۵. تفتازانی، سعدالدین، *شرح المختصر*، تهران، اسماعیلیان، ۱۳۸۳ ش.
۶. خطیب قزوینی، جلال‌الدین محمد بن عبدالرحمن، *الایضاح فی علوم البلاغه*، تحقیق ابراهیم شمس‌الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۳ ق.
۷. درویش، محیی‌الدین، *اعراب القرآن و بیانه*، دمشق، دار الارشاد، ۱۴۱۵ ق.
۸. دهخدا، علی‌اکبر، *لغت‌نامه*، ۱۳۷۰ ش.
۹. رازی، فخرالدین، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۱۰. زحلی، وهبة بن مصطفى، *التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعة و المنهج*، بیروت - دمشق، دار الفکر المعاصر، ۱۴۱۸ ق.
۱۱. زمخشری، محمود، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۱۲. سید بن قطب، ابن ابراهیم، *فی ظلال القرآن*، بیروت - قاهره، دار الشروق، ۱۴۱۲ ق.
۱۳. سید رضی، ابوالحسن محمد بن حسین، *تلخیص البیان عن مجازات القرآن*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۹ ق.
۱۴. سیوطی، جلال‌الدین، *الاتقان فی علوم القرآن*، ریاض، مرکز الدراسات القرآنیه، ۱۴۱۵ ق.
۱۵. همو، *الدرر المنثور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۱۶. همو، *معتبر الاقران فی اعجاز القرآن*، بیروت، دار الفکر العربی، ۱۴۱۷ ق.
۱۷. صافی، محمود بن عبدالرحیم، *الجدول فی اعراب القرآن*، دمشق - بیروت، دار الرشید، مؤسسة الایمان، ۱۴۱۸ ق.
۱۸. طباطبائی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن، *تفسیر جوامع الجامع*، تهران، دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷ ش.
۲۰. همو، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۲۱. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.
۲۲. طیل، حسن، *اسلوب الالتفات فی البلاغة القرآنیه*، قاهره، دار الفکر العربی، ۱۴۱۸ ق.
۲۳. طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین*، تهران، کتاب‌فروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
۲۵. فراهی هندی، عبدالحمید، *دلائل النظام*، قاهره، المطبعة الحمیده، ۱۳۸۸ ق.
۲۶. فضل، صلاح، *علم الاسلوب*، قاهره، دار الشروق، ۱۴۱۹ ق.
۲۷. مصری، ابن ابی الاصبغ، *بذیع القرآن*، قاهره، دار الشروق، ۱۴۱۲ ق.
۲۸. میر، مستنصر، «فنون و صنایع ادبی در قرآن»، *فصلنامه پژوهش‌های قرآنی*، شماره‌های ۵۹-۶۰، ۱۳۸۸ ش.
۲۹. واحدی، ابوالحسن علی بن احمد، *اسباب نزول القرآن*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱ ق.
۳۰. هاشمی، احمد، *جواهر البلاغه*، بیروت، المكتبة العصریه، ۱۹۹۹ م.

موجز المقالات

النظرة التأملية على الأصول السياسية لنبيِّنا محمد ﷺ في مواجهة أهل الكتاب

□ غلامحسين أعرابي (أستاذ مشارك بجامعة قم)

□ حسن كاظمي نژاد (طالب دكتوراه في فرع التفسير المقارن بجامعة قم)

الأعمال السياسية من قبل نبيِّنا محمد ﷺ كانت مبتنية على الأصول والضوابط المهمة. رغم هذه الأهمية لم يتوجَّه الباحثون إلى هذه المسألة بصورة جديرة. هذا التحقيق يبحث عن الأصول السياسية في أعمال وسيرة النبي ﷺ مع أهل الكتاب حتَّى تكون مستمسكة للمؤمنين في معاشرتهم مع أهل الكتاب. لهذا الهدف الخاصِّ بحثت جميع سور القرآن الكريم خاصَّة الآيات المرتبطة إلى أهل الكتاب واستخرجت منها الأصول السياسية التالية: السلوك السلمي معهم؛ دعوتهم إلى الحقِّ والتوحيد؛ الاجتناب من تحريضهم والنزاع معهم؛ النهي عن أعمالهم السيئة؛ الجهاد عليهم. وفي النهاية جعلت هذه الأصول واستناداتها في جدول قرآنيِّ بشكل بديع.

المفردات الرئيسة: الأصول السياسية المدونة، مواجهة نبيِّنا محمد ﷺ مع أهل

الكتاب، أسلوب التعامل مع أهل الكتاب، أصول المواجهة مع أهل الكتاب.

«تحليل المحتوى النوعي في القرآن» كطريقة متخصصة في دراسة القرآن

□ عليّ عبد الله نسياني

□ دكتوراه في فرع العدالة العامة بمركز بحوث الحوزة والجامعة

يعدّ تحليل المحتوى النوعي طريقة علمية صالحة لتحليل النصوص والمحتويات. هذه الطريقة العلمية تدرس بشكل منهجيّ من خلال القواعد المحددة، بعض أجزاء النصّ المحدد. ومع ذلك، لا ينظر تحليل المحتوى النوعي في المواقف والافتراضات الخاصة بالنصّ القرآنيّ. من المفترض أنّ نصوص القرآن ومحتوياته ليست مثل النصوص العادية الأخرى؛ وجميع التفاصيل يحتمل أن يكون لها بعض النقاط الخاصة للباحث. لذا فإنّ تحليل المحتوى النوعي يجب أن يأخذ في الاعتبار القواعد والخطوات الخاصة بدراسة القرآن. وعلاوة على ذلك، في الدراسات الإسلامية هناك بعض النصائح المقدّمة حول كيفية دراسة وفهم نصّ ومحتويات القرآن الكريم. في هذه الورقة في النظرة المقارنة إلى تحليل المحتوى النوعي المعتاد والنقاط المتخصصة المتعلقة بمنهجية دراسات القرآن، نقترح سلسلة من الخطوات المنهجية لاستخدام تحليل المحتوى النوعي في القرآن. تقدّم هذه الورقة خطوات منهجية، وتشرح هذه الخطوات من خلال أمثلة لأبحاث حقيقية في الدراسات السلوكية التي تتمّ بهذه الطريقة.

المفردات الرئيسة: القرآن الكريم، تحليل المحتوى النوعي، المنهج العلمي، النماذج الوصفية للسلوك البشريّ.

الفساد الأخلاقيّ؛ نظرة قرآنية

□ هادي صادق (أستاذ مشارك بجامعة القرآن والحديث)

□ وحيد پاشايي (أستاذ مساعد بجامعة بوعلی سینا بهمدان)

إنّ عرض وجهات النظر المشتركة حول الفلسفة الأخلاقية في القرآن والحديث كمصادر رئيسية للفكر الإسلاميّ، ومزيج من هذه الآراء مع أسس ومصادر هذه الموارد، يمكن أن يكون في الوقت نفسه، جزءاً من صياغة النظرية الأخلاقية للإسلام. في هذا

المقال، تمّ بحث نظرية الأنانية الأخلاقية كأحد النظريات في مجال الأخلاق المعيارية من خلال تقديم القرآن الكريم. يبدو أنّ معظم الآيات القرآنية في مجال الأخلاق لها مظهر أنانيّ، فتقنع الإنسان بالاستفادة من الحياة الآخرة، مثل الوصول إلى الجنة، الرضوان الإلهي، الفلاح و...، لكن لا تزال هناك آيات أخرى يمكن أن توجد ضدّ الأنانية الأخلاقية، وهذا يدلّ على أنّ النظرية الأخلاقية للإسلام، المستندة إلى آيات قرآنية، لا تلخص فقط، ومن الضروريّ الحصول على نظرة شاملة على آيات القرآن الكريم ومصادر أخرى، من حيث ما تنطوي عليه النظرية الأخلاقية للإسلام.

المفردات الرئيسية: الأنانية الأخلاقية، النظرية الأخلاقية الإسلامية، والأخلاق، والأنانية النفسية.

استعراض الاتجاه الفلسفيّ لابن سينا في تفسير سورة الإخلاص (التوحيد)

- أبو القاسم خوشحال (طالب دكتوراه في فرع تدريس المعارف الإسلامية بجامعة فردوسيّ بمشهد)
- عليرضا نجف زادة تربتي (أستاذ مساعد بجامعة فردوسيّ بمشهد)
- حسن نقى زادة (أستاذ بجامعة فردوسيّ بمشهد)
- سيّد حسين سيّد موسويّ (أستاذ مشارك بجامعة فردوسيّ بمشهد)

قد فسّر ابن سينا سورة الإخلاص المباركة، التي تعرف أيضًا باسم التوحيد، وذلك باستخدام المفاهيم والمصطلحات الشائعة في الفلسفة، معتمداً على القواعد الفلسفية والأسلوب البرهانيّ القويم. هو ينظر إلى هذه السورة التي مدار بحثها معرفة الله والتوحيد، كنصّ فلسفيّ دقيق. هو يرى نظاماً وترتباً عقلياً ليس بين آيات هذه السورة فقط، بل المسألة أعلى من ذلك، يرى هذا النظام العقلانيّ بين الكلمات المستخدمة فيه ولذلك يبحث عن دليل ظهور أيّ كلمة في ما قبله. هو من خلال الاعتماد على المبادئ العقلية التي استحصل عليها في الفلسفة الأولى، يبذل كلّ جهوده في نصّه التفسيريّ للكشف عن النظام العقلانيّ الدقيق الذي يدعى وجوده بين الكلمات والآيات في هذه السورة المباركة. أما نحن في هذا المقال نقوم بتحليل طريقة ابن سينا التفسيرية من سورة الإخلاص والقواعد العقلانية التي استخدمها في تعرّف ذات الحقّ وتعريفها وتعرّض بتقييم نجاح الاتجاه الفلسفيّ في تفسير أغراض هذه السورة متوجّهاً إلى الآية الأولى التي

تتركز في تعريف الله، وسوف نعرف مدى الاتصال والتطابق بين العقل والشرع في تفسير هذه السورة المباركة.

المفردات الرئيسة: ابن سينا، هو، الله، الإله، أحد، واجب الوجود، سورة الإخلاص.

اللغة المكتوبة للقرآن موازنة بخصائص الخطاب المنطوق والمكتوب

- محمد مهدي آجيليان مافوق (طالب دكتوراه في فرع علوم القرآن والحديث بجامعة فردوسي بمشهد)
- عباس إسماعيلي زادة (أستاذ مشارك بجامعة فردوسي بمشهد)
- سيد كاظم طباطبائي پور (أستاذ بجامعة فردوسي بمشهد)

في هذا المقال، تمت موازنة خصائص اللغة القرآنية بخصائص الخطابات المنطوقة (المحكّية) والمكتوبة، وتمّ تقويم عقيدة كون لغة القرآن شفهيّة. حسب رأي هؤلاء حيث أنّه يمكن تطبيق أكثر السمات الأسلوبية للخطابات المنطوقة (المحكّية) على القرآن مثل التكرار، الالتفات، عدم التناسب والتنوع الموضوعي يجب الحكم بأنّ لغة هذا الكتاب المقدّس منطوقة وشفهيّة. خلافاً لهذا الرأي، كتاب المقال يعتقدون أنّه من أجل الحكم على كون لغة القرآن منطوقة أو مكتوبة، ينبغي النظر في عمليّة تبلور النصّ القرآني وإنتاجه. تبعاً لهذا، أوضح المؤلفان في هذه المقالة من خلال دراسة خصائص الخطابات المنطوقة والمكتوبة وموازنتها بخصائص لغة القرآن الكريم، أنّ ملامح القرآن لا تتلاءم مع خصائص الخطابات المنطوقة وأنّ القرآن الكريم قد تبلور في خطاب مكتوب، ومن ثمّ لغته مكتوب أيضاً.

المفردات الرئيسة: لغة القرآن، اللغة المنطوقة (المحكّية) للقرآن، اللغة المكتوبة للقرآن، خصائص الخطابات المنطوقة والمكتوبة.

جنس حروف القرآن وعلاقته بالمعنى

- أبو الفضل خوش منش
- أستاذ مشارك بجامعة طهران

هنالك دراسات تمّ إجراؤها حول الترابط بين اللفظ والمعنى خاصّة في صعيد الشعر في الدراسات الأدبيّة للألسنة البشريّة. وهنالك دراسات مماثلة حول لغة القرآن الكريم،

لكن هنالك نقطة قلّ الاعتناء بها وهى قضية فيزياء الحروف ودورها فى إفادة هذه المعانى ودراسة الاشتراكات الموجودة فى هذا الصعيد بين اللسان المختلفة والدور الأساسى للفطرة الإنسانى كالمبنى المشترك للإدراك فى تلقى المعانى. هذا المقال يتحدّث عن القرآن الكريم ككتاب الفطرة الإنسانى ويدرس إفادته المعنى لشئى المستمعين من مختلف اللغات. المقال يعتنى لفيزياء الصوت وأثرها فى إيجاد وإحياء المعنى فى اللغات المختلفة، ثم يؤكّد على تحليل الأصوات القرآنية بصورة علمية وتقويم المعطيات وأثرها على إفادات المعانى القرآنية.

المفردات الرئيسة: لغة القرآن، فيزياء الصوت، غناء القرآن، موسيقى القرآن، ائتلاف اللفظ والمعنى فى القرآن.

دراسة الرموز لفنّ التعليق فى قصص القرآن الكريم

- حسينعلی ترکمانی (أستاذ مساعد بجامعة بوعلی سینا بهمدان)
 - مجتبی شکوری (طالب دكتوراه فى فرع علوم القرآن والحديث بجامعة بو علی سینا بهمدان)
- التعليق هو أسلوب فى رواية القصص التى تخلق التعاطف والقلق فى الجمهور لمواصلة القصة. الهدف من التعليق فى القصة، هو زيادة جاذبية وتمتدّ القصة ومرافقة الجمهور مع القصة. رواية القصص واحدة من التقنيات المستخدمة فى كثير من الأحيان فى القرآن الكريم. أثبت بعض الباحثين استخدام هذه التقنية فى القصص القرآنى، ولكن ليس محاولة لتصنيف أنواع التعليق فى القرآن الكريم. هذه الرسالة فى منهج تحليلي، يشرح أنواع مختلفة من التعليق فى القرآن الكريم من خلال استكمال النماذج لتصنيف وإعطاء بعض الأمثلة لكل. فى نهاية المطاف، فإن النتيجة هى أن أنواعاً مختلفة من التعليق مستخدمة فى قصص القرآن الكريم، فضلاً عن تقنية تستخدم أيضاً فى سور غير روائية.
- المفردات الرئيسة: التعليق، القصص القرآنى، سحر القرآن، السرديات، جيران جينت.

تصنيف توجيه القراءات الشاذة فى المحتسب لابن جنى

- مرتضى إيروانى نجفى (أستاذ مشارك بجامعة فردوسى بمشهد)
- مرتضى سلمان نژاد (طالب دكتوراه فى فرع علوم القرآن والحديث بجامعة فردوسى بمشهد)

استأثر علم القراءات القرآنية وهو أحد علوم القرآن التي تُعد أغنى موروث قرآني ثقافي في القرون الهجرية الأولى بحصة كبيرة. وبمراجعة كتب الفهارس يمكن مشاهدة مئات المؤلفات في هذا الموضوع دُوّنت في هذه الفترة الزمنية «توجيه القراءات» الذي يُعتبر أحد هذه العلوم كان في خطواته الأولى في ثنانيا بقية المؤلفات القرآنية. ولكنه بدأ بالاستقلال في نهاية القرن الثاني من الهجرة. وإلى جانب القراءات المشهورة التي كانت موضوع بحث علماء المسلمين وتحقيقهم بدأ علم «توجيه القراءات الشاذة» - كفرع علمي جديد- بالظهور في القرن الرابع. وقد ألفت في ذلك كتب خاصة. ويمكن اعتبار المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها لابن جني من أول الكتب التي ألفت في توجيه القراءات الشاذة وأهمها. وقد قام كاتبها المقالة باستقراء توجيهات القراءات الشاذة التي وردت في هذا الكتاب، ثم صنفها محاور هذه التوجيهات. والمحاور التي تمّ رصدتها هي التوجيه: على أساس القراءات السبع، على أساس بقية القراءات الشاذة، أحاديث الرسول الأكرم ﷺ، الشعر، لهجات القبائل العربية، الأمثال، القياس وسياق الآيات.

المفردات الرئيسية: القرآن، توجيه القراءات الشاذة، المحتسب لابن جني، ابن مجاهد.

دراسة الشبكة الدلالية لحرف «على» في القرآن الكريم في ضوء نهج الدلالة الإدراكية

- مريم توكل نيا (ماجستير في فرع علوم القرآن المجيد)
- ولي الله حسومي (أستاذ مساعد بجامعة سيستان وبلوچستان)

كلمة «على» هي واحدة من النصوص العربية المستخدمة في العديد من الحالات في القرآن الكريم. يعبر هذا البيان بالمعنى السابق لما قبله عن مفهوم التفوق. لكن كل استخدامات هذه الكلمة في القرآن لا تقتصر على هذا المعنى المركزي. وقد دخلت في مجالات دلالية جديدة مع أنسجة وأساليب مختلفة. تستخدم هذه الورقة طريقة وصفية تحليلية وتستخدم مبادئ الدلالات المعرفية لفحص تطبيقات هذا البيان في القرآن من أجل تقديم تحليل ذي معنى لمعانيها. لذلك استنادًا إلى مبادئ الدلالة المعرفية، تمّ

تحديد المعنى الأساسى لحرف «على» لأوّل مرّة، ثمّ تمّ فحص جودة تمديد هذا المعنى المركزى. ووفقاً للدراسات، فإنّ هذه الكلمة بمعناها المركزى، من خلال الاستعارة والخطط، دخلت فى مجالات مفاهيمية جديدة وأنشأت شبكة من المعانى المختلفة. فى تشكيل هذه المعانى، تلعب العوامل وتغييرات الأنسجة دوراً مهماً.

المفردات الرئيسة: علم الدلالة المعرفية، حرف «على»، الاستعارة، الخطط.

دراسة تأثير البلاغة على نقل الرسالة فى قصّة بنى إسرائيل فى القرآن

□ على رضا شماليّ (طالب دكتوراه فى فرع علوم القرآن والحديث بجامعة مازندران)

□ سيّد على أكبر ربيع نتاج (أستاذ مشارك بجامعة مازندران)

□ محسن نورائى (أستاذ مساعد بجامعة مازندران)

أحد جوانب إعجاز القرآن وفقاً لمعظم العلماء المسلمين وشهادة كثير من العلماء غير المسلمين هو فصاحة القرآن وبلاغته. فى الحين، قصّة بنى إسرائيل إحدى القصص الهامة فى القرآن و مليئة بالنقاط الأخلاقية والتربوية التى وردت فى العديد من السور القرآنية. والسؤال أنّ ما هو تأثير استخدام الفنون والصنائع البلاغية على إرسال الرسالة أو المضمون خاصّة فى قصّة بنى إسرائيل فى القرآن. يدرّس هذا المقال بالمنهج الوصفى والتحليلي دور هذه الفنون والصنائع فى بعض الآيات المرتبطة بقصّة بنى إسرائيل فى القرآن. دراسة هذه الآيات تبين أنّ القرآن استخدم الفنون والصنائع البلاغية بصورة إعجازية لإيصال الرسالة والمضمون إلى المخاطبين بأبلغ شكل وأكثر تأثير. استخدام هذه الفنون والصنائع تضاعف جمال ولطافة وتأثير الرسائل القرآنية أضعافاً مضاعفة. يمكن أن نفهم من الأسلوب المستفاد فى القرآن أنّ استخدام الفنون والصنائع الأدبية والبلاغية خاصّة فى تبين الأمور الأخلاقية والتربوية يضاعف كثيراً تأثير الكلام على المخاطبين ويسهل فى تلقّيهم التعاليم الأخلاقية.

المفردات الرئيسة: القرآن، البلاغة، الرسالة، موسى، بنى إسرائيل.

The Study of the Effect of Rhetoric on the Transmission of Message in the Story of the Israelites in the Quran

- Alireza Shomali (PhD student at the Quran Sciences & Hadith)
- S. Ali Akbar Rabi Nataj (Associate professor at University of Mazandaran)
- Mohsen Nouraei (Assistant professor at University of Mazandaran)

Using techniques and figures of speech has a great impact on the transmission and persistence of a message or content. Accordingly, one aspect of the miracle of the Quran According to the consensus of Muslim scholars and certified by many non-Muslim scholars, it is an aspect of public speaking. Meanwhile, the story of the Israelites one of the most important stories of the Quran is full of moral and educational issues and that is why in many chapters of the Quran has been proposed. In the verses that deal with Moses and the Israelites God is concerned, there are many rhetorical points that awareness of them, a literary miracle of the Qur'an and the importance of literary points in the moral teachings reveal more. This article reviews some of the figures in the verses related to the story of the Israelites and the impact of these industries on the transfer of a message or content deals verses.

Keywords: *Quran, Rhetoric, Message, Moses, The Israelites.*

An Overview of the Network of Meanings of the Prepositions “Ala” in the Quran With the Cognitive Approach

□ *Maryam Tavakolnia (MA of the Majid Quran Sciences)*

□ *Valiollah Hasoumi (Assistant professor at Sistan & Baluchestan University)*

The word “Ala” is one of the Arabic prepositions used in many cases in the Quran. This in the sense of its proto-scene encodes the concept of transcendence. But all the uses of this term in the Qur'an are not limited to this proto-scene meaning. It has entered into new semantic domains by being in different tissues and in various ways. The present paper uses a descriptive-analytical method and uses the principles of cognitive semantics to examine the applications of this statement in the Qur'an in order to provide a meaningful analysis of its meanings. Therefore, based on the principles of cognitive semantics, the proto-scene meaning of the prepositions “Ala” was first identified, then the quality of the extension of this proto-scene meaning was examined. According to the studies, this preposition with its central meaning, through metaphor and schematics, has entered into new conceptual areas and created a network of different meanings. In shaping these meanings, factor and tissue changes play an important role.

Keywords: *Cognitive semantics, Conceptual metaphor, Image schema.*

The Typology of the Justification of the Perceptions in al-Muḥtāsab Ibn Jenni

□ *Morteza Irvani Najafi (Associate professor at Ferdowsi University)*

□ *Morteza Salman Nezhad (PhD student at the Quran Sciences & Hadith)*

The science of reading is one of the Qur'anic sciences which has the richest cultural heritage in the first few centuries of the Hijra, and by referring to the texts of Fahars, hundreds of works can be seen with the subject that was written at that time. The “justification of readings” became an important chapter in this science in the early stages of other works of art and became independent at the end of the 2nd century AH. Along with the famous remarks that were discussed by the Islamic scholars, “justification of the reading of the incantations” appeared as a new field in the fourth century, and works were written on this subject. Al-Muhtasab by Ibn Jenni is one of the first and most important examples of the justification of the Quranic readings, which has been studied in the leading research. The author, with the induction of the various types of justifications presented for the purpose of reading this work, has typified these justifications. Examined cases include: justification based on “Bible readings”, “other Quranic readings”, “Hadith of Prophet Muhammad (PBUH)”, “poetry”, “Arabic dialects”, “likenesses”, “analogies” and “scriptures”.

Keywords: *Qur'an, Justification of the rewards, Qaza'at, Al-Muhtasab, Ibn Jenni, Ibn Mujahid.*

different language, The article verifies too the examples of Quranic verses and some phrases in some other languages. At last, the article mentions the necessity, the utility and suggests a scientific analysis of the Quranic voices and to measure the datas regarding the Quranic signification.

Keywords: *Language of Quran, Physic of sound, Rhythm of Quran, Phonosemantic of Quran.*

Typology of Suspense in Holy Quran Stories

□ *Hussain Ali Torkamani (Assistant professor at Bu-Ali Sina University)*

□ *Mojtaba Shakouri (PhD student at the Quran Sciences & Hadith)*

Suspense is a technique in Storytelling that creates solicitude and anxiety in the audience to continue the story. The suspense in the story, raising the attractiveness and stretch the story and accompanying audience with the story. One of the techniques frequently used words in the Quran, is storytelling. Some researchers proved the usage of this technique in Quranic stories, but not attempt to classify types and typology of suspense in the Holy Quran stories. This article, with Descriptive - Analytical method, and narratology approach explains the different types of suspense in Holy Quran by completing models of Classification and give some examples for each. In the end, the result is that different types of suspension used in the Holy Quran Stories As well as the technique also is used in non-fiction surah`s.

Keywords: *Suspense, Quranic stories, Charming of Quran, Narratology, Gerard Genette.*

In this article, we compared the features of Quran language with Characteristics of spoken and written discourses. Also we Reviewed and evaluated the authenticity of Quran spoken language. Believers who believe that the Qur'an language is spoken, usually reconcile spoken language features, such as repetition, disproportion, thematic variation, etc, on the Qur'an language, but, by contrast, this research has studied the creating and producing process of Quran text. In this paper, by reviewing the characteristics of spoken and written discourses and comparing them with the features of Qur'an language, the authors had concluded that the features of the Quran are not reconciled to the characteristics of spoken discourses, and The Holy Quran has a written discourse, so its language is also written.

Keywords: *The authenticity of Quran language, Quran spoken language, Quran written language, Spoken and written discourses.*

Natural (Fitri) Rhythm of the Holy Quran

□ Abolfazl Khoshmanesh

□ Associate professor at University of Tehran

The relation between word and meaning is one of the subjects treated in different languages of which the language of the holy Quran. However, a point, neglected sometimes, is the physic of letters and its role in the general signification, the study and comparison of the similaries letters in some languages, attention to the role of human nature (fitra), being the common pillar of understanding in this field. This article considers the Holy Quran as a divine address to human nature fitra, and pays attention to its vocal signification for his interlocutors in

Ibn Sina has interpreted Surah Al-Mobarakah Al-Ikhlās, which is also known as al-Tawhīd, by using of the current concepts and phrases in philosophy and by Relying on the philosophical rules and the discursive precise method. He has a philosophical look at this surah, which its axis of discussion is the theology and monotheism. He sees rational order not only among the verses of this surah, but also higher of this, among the words used in it and searches for the proof of any matter against the previous word. He uses all his efforts in his interpretive text to reveal the rational precise system between the words and verses by getting help from the principles which he has achieved in his ontological system. In this article, we analyze the Avicenna's interpretative method from the surah Al-Ikhlās and the rational rules which he has used in introducing and Understanding the God's essence, in addition, we evaluate the effectiveness of the philosophical tendency in explaining the purposes of this sura, and attend to the centrality of the first verse of surah Al-Ikhlās in introducing the God of excellence, and find out to which correspondence is between the wisdom and the religion in this surah.

Keywords: *Ibn Sina, Hu, Allah, Ilah, Ahad, Wajib al-Wujud, Surah al-Ikhlās.*

The Authenticity of Quran Written Language in Comparison with Characteristics of Spoken and Written Discourses

- *M. Mahdi Ajilian Mafowgh (PhD student at the Quran Sciences & Hadith)*
- *Abbas Esmaeelizadeh (Associate professor at Ferdowsi University)*
- *Sayyed Kazem Tabatabaeipour (Full professor at Ferdowsi University)*

Moral Corruption; A Quranic Look

- Hadi Sadeghi (Associate professor at Quran & Hadith University)
- Vahid Pashaei (Assistant professor at Bu-Ali Sina University of Hamadan)

Current theories of moral philosophy offered in the Quran and Hadith as the main sources of Islamic thought and theories of measurement principles and concepts of these resources, but Difficulty, can be traced partly to Islamic moral theory can be useful. In this paper, Egoism as one of the arguments put forward in the field of normative ethics, have been studied in the context of the Holy Qur'an, It seems more Quran verses, his appearance had egoistic man the keys to his heavenly benefits, including achieve paradise, R. God, salvation, and encourages, You can still find other verses that are against Ethical Egoism and reflects the ethical theory of Islam according to the Holy Quran is not limited only Egoism And explain the ethical theory of Islam is what features need to Reset the many verses of the Holy Quran and other Islamic sources, such as traditions of thought and reason. Substance.

Keywords: *Ethical egoism, Islamic moral theory, Qur'anic morality, Psychological egoism.*

The Review of Ibn Sina's Philosophical Tendency on the Interpretation of Surah al-Ikhlās (al-Tawhid)

- Abolqasem Khoshhal (PhD student at Islamic Thought Teacher Training)
- Alireza Najafzadeh Torbati (Assistant professor at Ferdowsi University)
- Hasan Naghizadeh (Full professor at Ferdowsi University)
- Sayyed Hasan Sayyed Mousavi (Associate professor at Ferdowsi University)

against them. It is qualify to mention that: all these bases are written in table form with quranic evidences.

Keywords: *Political regular bases, Prophet Muhammad, Bases in treatment with Ahlolketab, Method of facing with Ahlolketab.*

Qualitative Content Analysis in Quran as a Specialized Method

□ *Ali Abdollahy Neyseiani*

□ *PhD in Public Administration at Research Institute of Hawzah & University*

Qualitative content analysis is a valid method for analyzing texts and contents. This method systematically selects and studies -through determined rules- some parts of determined text. However, qualitative content analysis does not consider the special situations and assumptions related to Quran. It is assumed, the texts and contents of Quran are not like other ordinary texts; And all details potentially have messages for The audience. So qualitative content analysis, should consider special rules and steps in studying Quran. Moreover, in Islamic studies there are advices about studying and understanding text and contents of Quran. In this paper in a comparative view to usual qualitative content analysis and specialized points related to methodology of Quran, suggest a series of methodological steps of using qualitative content analysis in Quran. This paper explains these steps by examples of a real research that is done by this method.

Keywords: *Quran, Qualitative content analysis, Methodology, Descriptive models of human behaviour.*

Abstracts

Quranic View upon Political Bases of Prophet Muhammad in Facing with Ahlolketab (Followers of Moses and Jesuse (a.s))

- *Gholam Hussain Arabi (Associate professor at University of Qom)*
- *Hasan Kazemi Nezhad (PhD student of Comparative Interpretation)*

Prophet Muhammad's political treatment is based on important regular methods. Despite this importance disregarded .this research seeking for extracting political bases from prom its treatment with Ahlolketab. Because of this goal I've studied all verses in quran one by one, specially verses are related with Ahlolketab. The results of this research are mentioned below: a- peaceful life with them; b- inviting them to Islam and unity; c- avoid from making them nervous; d-bewaring them about their wrong treatment; e- jihad

Table of contents

Quranic View upon Political Bases of Prophet Muhammad in Facing with Ahlolketab (Followers of Moses and Jesuse (a.s))/ Gholam Hussain Arabi & Hasan Kazemi Nezhad	3
Qualitative Content Analysis in Quran as a Specialized Method/ Ali Abdollahy Neyseiani ..	27
Moral Corruption; A Quranic Look/ Hadi Sadeghi & Vahid Pashaei	57
The Review of Ibn Sina's Philosophical Tendency on the Interpretation of Surah al- Ikhlās (al-Tawhid)/ Abolqasem Khoshhal & Alireza Najafzadeh Torbati & Hasan Naghizadeh & Sayyed Hasan Sayyed Mousavi	83
The Authenticity of Quran Written Language in Comparison with Characteristics of Spoken and Written Discourses/ Muhammad Mahdi Ajilian Mafowgh & Abbas Esmaeelizadeh & Sayyed Kazem Tabatabaeipour	105
Natural (Fitri) Rhythm of the Holy Quran/ Abolfazl Khoshmanesh	133
Typology of Suspense in Holy Quran Stories/ Hussain Ali Torkamani & Mojtaba Shakouri	161
The Typology of the Justification of the Perceptions in al-Muhtāsab Ibn Jenni Morteza Irvani Najafi & Morteza Salman Nezhad	179
An Overview of the Network of Meanings of the Prepositions “Ala” in the Quran With the Cognitive Approach/ Maryam Tavakolnia & Valiollah Hasoumi	203
The Study of the Effect of Rhetoric on the Transmission of Message in the Story of the Israelites in the Quran/ Alireza Shomali & Sayyed Ali Akbar Rabi Nataj & Mohsen Nouraei	229

Translation of Abstracts:

Arabic Translation	255
English Translation	270