

گونه‌شناسی توجیه قرائات شاذ

در «المحتسب» ابن جنّی*

- 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 فهارس 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 جنّی 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).

<<http://www.tebyan.net/newindex.aspx?pid=244671>>، ۱۳۹۳/۱۰/۲۹ ش.

۲۸. یونسی، ابراهیم، *هنرداستان‌نویسی*، تهران، آگه، 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.



کتاب‌شناسی

۱. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، *النهاية في غريب الحديث والاثر*، تحقیق محمود محمد طناحی، 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. آسایرگر، آرتور، *روایت در فرهنگ عامیانه، رسانه و زندگی روزمره*، ترجمه حمیدرضا لیراوی، تهران، سروش، ۱۳۸۰ ش.
۷. بارت، رولان، *تروتان تودوروف*، و جرال د پرینس، *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 اسماعیل زاده، تهران، رهنما، ۱۳۷۸ ش.
۱۰. پروینی، خلیل، *تحلیل ادبی و هنری داستان‌های قرآنی*، تهران، فرهنگ گستر، ۱۳۷۹ ش.
۱۱. تولان، 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. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ ق.
۱۶. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه 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 داستان کوتاه*، چاپ دوم، تهران، مرکز، ۱۳۸۷ ش.
۲۲. معموری، علی، *تحلیل ساختار روایت در قرآن: بررسی منطق توالی پیرفت‌ها*، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۹۲ ش.
۲۳. ملبویی، 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 طلایی، اهواز، رشش، ۱۳۸۷ ش.
۲۷. نوری، فرحان، *انسان روایت‌ساز و تعلیق در داستان*، برگرفته از وبگاه تبیان به نشانی:

چيست؟ مخاطب سوره را تا انتها دنبال مي کند تا پاسخ اين پرسش خود را بيابد و تعليق به وجود آمده را رفع کند.

مشابه تعليق سوره نبا در اين آيات نيز مشاهده مي شود: فيل / ۵-۱؛ شرح / ۴-۱؛ 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 تعليق ايجاد مي کند. سوگند لفظی است که برای تأکید بر صدق مطلب به کار برده مي شود. اما هنگامی که چند سوگند به صورت متوالی به کار برده شود، حساسیت مخاطب برانگيخته مي شود تا بداند اين موضوع مهم که بر صدق آن اين همه تأکید مي شود چيست. لذا متن را دنبال مي کند تا متعلق سوگندها را يافته و تعليق خود را برطرف سازد.

اين تکنیک نیز عمدتاً در برخی سوره های کوتاه اجزاء پایانی قرآن به کار رفته است. (از جمله: عادیات، تین، ضحی، لیل، شمس (با يازده قسم متوالی)، بلد، فجر، طارق، بروج، تکویر، نازعات، مرسلات، مدثر، طور، ذاریات)

نتیجه گیری

تعليق در داستان های قرآنی به دو گونه کلی ذاتی و عرضی به کار رفته است. بسیاری از داستان های قرآن خود دارای تعلیقی ذاتی هستند و در غير اين صورت، خداوند متعال به عنوان راوی، با استفاده از تکنیک هایی چون عدم ارائه اطلاعات کافی، تغيير چينش طبیعی وقایع و ايجاد تغييرات زمانی، تعليق را به صورت عرضی در داستان ايجاد مي کند.

تعليق تنها به سوره های داستانی قرآن کریم محدود نمی شود، بلکه در سوره های غير داستانی نیز از اين هنر استفاده شده است. در اين موارد، عامل ايجاد تعليق می تواند تعویق در ارائه اطلاعات، سؤالات مکرر و متوالی و سوگندهای مکرر و متوالی باشد.

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 شَأْنِكَ 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 مقطوع‌النسل» معنا کرده‌اند (برای دیدن نظرات لغویان ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۱۸/۸؛ ابن‌عباد، ۱۴۱۴: ۳۰/۹؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۱۹۴/۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۰۷؛ برای آگاهی از نظرات مفسران ر.ک: ابن‌اثیر 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 پاسخی 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

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؛ مطففین/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، ليلة القدر، قارعه، هاوِیة، 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 صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ 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 صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ 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

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 يُنظَرُونَ﴾؛ «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 گفیرا 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:

ساختارگرای فرانسوی انجام داده است. او در کتاب *Narrative Discourse* عنصر زمان در روایت را از سه جنبه «نظم زمانی»، «تداوم^۲ و شتاب زمانی» و «بسامد^۳ و تکرار زمانی» بررسی نموده است. بنا بر نظریه او، به هم زدن نظم زمانی یا زمان‌پریشی^۴ 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 مطففین 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 نگریستن 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 (مطففین/ 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 (مطففین/ 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.

موسی عَلَيْهِ السَّلَام 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 عَلَيْهِ السَّلَام 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 فیبولاست. 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 گذشته، 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 پردازد، 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.

۲-۱-۲-۳. تعلیق مکان و اشیا

گاهی اوقات مکان‌ها یا اشیا بی 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 فیبولا 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 عَلَيْهِ السَّلَام 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

۳-۱-۱. تعلیق شخصیت

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 «کَهِف» استخراج شده‌اند. به تعبیری می‌توان گفت که سوره کَهِف، 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 کَهِف 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 (کَهِف/ ۲۲).

نمونه دیگر، آیات ۶۰ تا ۸۲ همین سوره و بیان داستان حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام 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.

و داستان در سطح حکایت، واجد آن است. داستان حضرت یوسف عَلَيْهِ السَّلَام 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 عَلَيْهِ السَّلَام در سوره کهف وجود دارد. معلم حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام در سه مقطع، کارهایی را انجام می‌دهد که نه تنها برای مخاطبان داستان، بلکه برای حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام 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 عرضی

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:

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، همان‌الگوی 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.

۱-۳. تعلیق ذاتی

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

میرصادقی در تعریف تعلیق می‌گوید:

«حالت تعلیق یا هول و ولا کیفیتی است که نویسنده برای واقعیتی که در شرف تکوین است، در داستان خود می‌آفریند و خواننده را مشتاق و کنجکاو به ادامه داستان می‌کند و هیجان و التهاب او را برمی‌انگیزد» (۱۳۷۷: ۲۹۸).

عنصر اصلی تعلیق، هیجان و التهاب است (نوبل، ۱۳۸۷: ۶۶) که دقیقاً همان حسی است که هنگام یادآوری مفهوم آویزان بودن، در ذهن تداعی می‌شود. هدف از تعلیق، ایجاد کشش و جذابیت در داستان برای مخاطب است (یونسی، ۱۳۷۹: ۲۴۸). پراین می‌گوید:

«اگر داستانی ما را مشتاق نسازد که آن را تا انتها بخوانیم، پیشیزی نمی‌ارزد» (۱۳۷۸: ۲۸).

مندنی‌پور نیز معتقد است:

«هر حالتی که خواننده را به داستان، اشخاص داستان، سرنوشت آن‌ها و روند ماجرا حساس کند، معمولاً در حوزه تعلیق قرار می‌گیرد» (۱۳۸۹: ۱۵۳).

ریشه روان‌شناختی تعلیق، به یکی از ویژگی‌های روانی انسان به نام «روایت‌سازی» باز می‌گردد. ذهن انسان همواره به دنبال ساختن روایت با توجه به مشاهدات برای تحلیل وقایع و اتفاقات پیرامونی است. اگر روایت‌های ذهنی از ابعاد مختلف زندگی، کامل باشند، ذهن به آرامش می‌رسد. اما اگر این روایت‌ها ناقص باشند و انسان نتواند روایتی را کامل کند، نوعی نگرانی او را در بر می‌گیرد که تا زمان تکمیل روایت ذهنی، ادامه پیدا می‌کند. لذا تعلیق، نا آرام ساختن ذهن انسان از طریق ارائه یک روایت ناقص است (نوری، ۱۳۹۳).

ریشه روایت‌شناختی تعلیق را در دو سطح اساسی روایت یعنی حکایت و گفتمان می‌توان بازشناخت. تعلیق در حوزه حکایت بدان معناست 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

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 ساختارگرا بیشتر به ساختار روایت‌ها بپردازند، 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.

که مادران برای کودکانشان تعریف می‌کنند، افسانه‌ها و فولکلورهایی 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 (ملبوی، 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، به وجود آورنده 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: ۱/۱۶۴-۱۶۵).

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 (پیرینس، 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

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 ذکر شده 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.

۱-۲. 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 نقش‌نگاری شده، 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.

شده که در داستان‌های قرآنی از دو گونه‌ی 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 حوزه‌ی زیبایی‌شناسی قرآن کریم برخوردار است. شناسایی دقیق این آرایه‌ها و طبقه‌بندی مناسب آن‌ها گسترش و تدقیق معلومات در حوزه‌ی 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 ابوالفتوح 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 ملبوبی (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

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).

۲۹. همو، المنجد في اللغة والاعلام، بيروت، دار المشرق، ۱۹۷۳ م.
۳۰. معين، 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 اللسانيات فی الاقطار العربية، وقائع ندوة جهوية، ابریل ۱۹۸۷، الرباط، ۱۹۹۱ م.
۳۳. ناصيف، جرجس، معجم الاصوات - معجم فی اسماء الاصوات و تنوعها و مصادرها، بيروت، 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 Wordsworth dictionary 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.

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، *الصحاحی 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. زرین کوب، عبدالحسین، *ارسطو و فن شعر*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۷ ش.
۱۶. زیدان، جرجی، *الفلسفه 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. طباطبایی، 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 العربیة*، عمان، دار دجله، ۲۰۰۹ م.
۲۵. کامری، برنارد و دیگران، *زبان‌های دنیا - چهار مقاله در زبان‌شناسی*، ترجمه کوروش صفوی، تهران، سعادت، 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، لوییس، *المنجد فی اللغة العربیة المعاصره*، بیروت، دار المشرق، ۲۰۰۱ م.

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.

ترکیب خاص و چینش 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 نکته 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 نحوه 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 نکته 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 جنبه 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

خدا تضرع کرد). اما هنگامی که بازتاب دادن صدایی بم و ضخیم در کار باشد، ریشه «جَار» جای خود را به ریشه «خَوْر» می‌دهد: ﴿فَأَخْرَجَ لَهُمْ عَجَلًا جَسَدًا لَّهُ خَوَازٍ فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَىٰ فَنَسِيَ﴾ (طه / ۸۸).

و اگر سخن از بازتاب صدایی ضخیم و متناوب باشد، از نام آوای «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؛ «هَرا» صدای رعب‌آور غَرش 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 «هَری» متمایل می‌شود که خود ریزشی توأم با ترس و هراس را تداعی می‌کند: «دلم هَری 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 ریختنی 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:

- ﴿أَفَمَنْ أَسَّسَ بُيُوتَهُ عَلَىٰ تَقْوَىٰ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ﴾ (توبه / ۱۰۹)؛

- ﴿أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُيُوتَهُ﴾ (توبه / ۱۰۹)؛

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

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

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، عَنَّ، اَنَّ، رَنَّ» را برای حکایت اصوات متقارب و تا حدی متفاوت از *جمهرة اللغه* نقل می‌کند. همو امثله‌ای را از ابن سکیت دربارهٔ دو فعل «قَبَصَّ و قَبَصَّ» و نیز از ابی‌عمرو در مورد دو فعل «صاغ و ساع» 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 تناسب 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 «جَرَجِر» - برای حکایت صدای باران در برخی تصنیف‌های کودکان - استفاده می‌شود و باز فعل‌های رباعی «جَلَجَل و جَرَجِر» 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 إِذْ هُمْ يُجَارُونَ * لَا يُجَارُونَ الْيَوْمَ إِنَّا كُنَّا مُتَنْصِرُونَ﴾ (مؤمنون/ ۶۴-۶۵).

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

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 ملاً أعلى» 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 عَلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (ص / ۲-۱). چنان که اشاره شد، قریب به آوای s، آوای z است. فرکانس z بیش از s است؛ از همین رو صدای s برای آوای همسی و صدای z برای آوای جهری به کار می‌رود.

عربی: هَزٌّ، أَزٌّ، جَزَعٌ، فَزَعٌ؛

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 الثُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى 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: رَاحٌ، رَاعٌ، رَاعٌ، رَاجٌ، رَادٌ، رَبَطٌ، كَرٌّ، قَرٌّ، دَرٌّ، حَرٌّ، شَرٌّ، نَفَرٌ، حَفَرٌ، خَفَرٌ، رَجَعٌ، رَسَمٌ، رَدِفٌ، رَسَلٌ، رَسَبٌ، رَشَدٌ، رَعَشٌ، رَعَدٌ، رَجَّجٌ، رَجَمٌ، رَدَّجٌ، رَدِفٌ، رَدَّجٌ، رَدَى، رَشَحٌ،

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

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).

سخت‌ترین و دردناک‌ترین 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 يَصْطَرِحُونَ فِيهَا رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُم مَّا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ وَجَاءَكُمُ التَّنْذِيرُ فَذُوقُوا الْعَذَابَ 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 نعره‌های برآمده از حنجره‌های 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: ﴿فَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ فِي صَرَوةٍ فَصَكَتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ﴾ (ذاریات / ۲۹).

ریشه «صَرَّ» در این آیه، پایه اسم و فعل رباعی «صَرَّصَر» و فعل «صَكَّ» همان صدای «چک» در زبان فارسی است. همچنان که فعل «اصطَكَّ» (اصطکاک) در عربی معادل چک‌چک 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 «اصبر» از امر «اصطبر» 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 لَهُ سَمِيًّا﴾ (مریم / ۶۵)؛

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

- ﴿إِنَّا مُرْسَلُونَ بِالتَّائِقَةِ فِتْنَةً لَهُمْ فَأَنْتَ بَيْنَهُمْ وَاصْطَبِرْ﴾ (قمر / ۲۷).

قرار دهید و آواهای s و z را در آن‌ها بشنوید: ﴿فَأَمَّا عَادُ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مَنَا قُوَّةً أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ﴾ *فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي أَيَّامٍ مَحْضَاتٍ لِنَذِيرَهُمْ عَذَابِ الْمُحْزَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَعَذَابِ الْآخِرَةِ أَخْزَى وَهُمْ لَا يُنصَرُونَ* وَأَمَّا مُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى فَأَخَذَتْهُمُ صَاعِقَةُ الْعَذَابِ الْهُونِ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ* وَنَجَّيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾ (فصلت/ ۱۵-۱۸).

یا آیات ۱۹ و ۲۰ سوره قمر در میان دو آیه دیگر: ﴿كَذَّبَتْ عَادُ فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنَذِيرِي إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي يَوْمٍ نَحْسٍ مُسْتَمِرٍّ* تَنْزِعُ النَّاسَ كَأَنَّهُمْ أُعْجَازٌ نَحْلٍ مُنْقَعِرٍ* فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنَذِيرِي﴾ (قمر/ ۱۸-۲۱).

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

آمد و شد ستارگان در سکوت شب و رخت بریستن شب و برمدیدن و نفس کشیدن صبح، وصف دو طرفه‌ای است که آن را می‌توان در این آیات شنید: ﴿فَلَا أُقْسِمُ 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 ستواری فزون‌تری برخوردار می‌باشد.

ثعالبی در فقه اللغه 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 سوره زخرف آمده است: ﴿وَمَا ضَرَبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُونَ﴾ (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).

و نامفهوم سخن گفتن. اشتقاقات فوق ناظر به همان داستان‌اند.
 بَلْبَلِ الْأَلْسِنَ (عربی): زبان‌ها را در هم آمیخت؛ بَلْبَلِ (عربی): هزاردستان، پرنده
 هزارآوا که الحان و نغمه‌ها را به هم می‌آمیزد.

با توجه به توضیحی که درباره 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 تَحْمِلُ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَرَكَهُ يَلْهَثُ﴾ (اعراف/۱۷۶).

و نیز این هرزه‌درایی زبانی فرعون را خطاب به حضرت موسی: ﴿وَفَعَلْتَ فَعَلْتِكَ الَّتِي
 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، پایه 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، ر.ک: 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، ر.ک: همان: ۳۵۷).

زمانی که قرآن از هراس و هشدار و زنهاری نهانی سخن می‌گوید (مانند سوره
 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 درباره 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 سوره فصلت در میان دو آیه قبل و بعد آن را مدّ توجه

- ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكُمْ فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسْمَاءِهِمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ﴾ (محمد / ۳۰)؛
- ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لَتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ * مَتَاعٌ قَلِيلٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (نحل / ۱۱۶-۱۱۷)؛
- ﴿إِذْ تَلَقُونَهُ بِالْأَسْتِثْمِ وَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ * وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ﴾ (نور / ۱۵-۱۶)؛
- ﴿وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ (حجرات / ۱۱)؛ ﴿وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ﴾ (همزه / ۱)؛
- ﴿انْطَلِقُوا إِلَىٰ ظِلِّ ذِي ثَلَاثِ شُعَبٍ * لَا ظَلِيلٍ وَلَا يُغْنِي مِنَ اللَّهَبِ﴾ (مرسلات / ۳۰-۳۱)؛
- ﴿سَيَصْلَىٰ نَارًا إِذَا تَلَهَّبَ﴾ (مسد / ۳)؛
- ﴿مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمِعْ غَيْرَ مَسْمُوعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِاللِّسَانِ وَأَطَعْنَا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمِعْ وَانظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَكِن لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (مائده / ۴۶)؛

عربی: لدغ، لسع، لهج؛

فارسی: لب، لپ، گلو، لاف، لیسیدن؛

فرانسه و زبان‌های اروپایی: لهات، ایپگلوت؛

Langue, parler, hurlerblaze

Logos, Locution, eloquence,

از ریشه clamare (لاتین) مشتقات فراوانی در زبان‌های مختلف اروپایی، همگی مرتبط با مفهوم کلام و سخن پدید آمده که از جمله آن‌ها 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، بی‌گناهی خود را فریاد زدن)؛ acclamer (هلله کشیدن، غریو شادی برآوردن به طور دسته‌جمعی)؛ exclamer (از شدت شادی و شگفتی فریاد کشیدن).

bl: ریشه‌ای سامی به معنای غلغل کردن، صدا برآوردن. babil (فرانسه): پرحرفی؛

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

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 می‌کشاند. 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 لعب 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 أَنفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا﴾ (نساء / ۶۳)؛
- ﴿وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقُصِّصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ (نساء /

۱۶۴)؛

«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 مِنَ وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (حجرات / ۴)؛

- ﴿وَمِثْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الذِّبْيِ يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بِكُمْ عَمَىٰ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (بقره / ۱۷۱)؛

- ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكُمْ فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسْمَائِهِمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ﴾ (محمد / ۳۰)؛

- ﴿وَإِنْ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُونُ الْسِنِّمْ بِالْكِتَابِ لِحَسْبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُمْ مِنَ الْكِتَابِ﴾ (بقره / ۷۸)؛

- ﴿وَقَالُوا الْحُلُودِ هُمْ لَمْ يَشْهَدُوا عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقْنَا اللَّهَ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (فصلت / ۲۱)؛

- ﴿وَإِذْ أَسْرَأْتِنِي إِلَىٰ بَعْضِ أَرْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا تَبَيَّنَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ

فَلَمَّا تَبَيَّنَتْهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا قَالَ تَبَيَّنَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ (تحريم / ۳)؛ ﴿قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ

بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَعْلَمَ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ (بقره / ۳۳).

عربی: نَدَب، نَدَه، نَعْر، نَحَّ، نَاح، نَبَّح، 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 chanter و chanton (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،

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﴾ (فارعه / ۳-۱)؛
- ﴿إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ * وَأَذْنَتْ لِرَبِّهَا وَخَفَّتْ * وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ * وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ * وَأَذْنَتْ لِرَبِّهَا وَخَفَّتْ﴾ (انشقاق / ۵-۱)؛
- ﴿اقتربت الساعة وأنشأ القمر﴾ (قمر / ۱)؛
- ﴿إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ * لَيْسَ لَوْعَتِهَا كَاذِبَةٌ﴾ (واقعه / ۲-۱)؛
- ﴿لَا أَقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ * وَلَا أَقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ * أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ * 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 * وَالْتَقَتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ * إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ﴾ (قیامت / ۳۰-۲۶).

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

- ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَمَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (حشر / ۴)؛
 - ﴿إِذْ يُوحَىٰ رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنْي مَعَكُمْ فَبَيِّنُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا سَأَلْتِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَأَضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ * ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَمَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (انفال / ۱۳-۱۲)؛
 - ﴿لَهُمْ عَذَابٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَعَذَابٌ آخِرٌ أَشَقُّ وَمَأْتَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَاقٍ﴾ (رعد / ۳۴)؛
- و یا این آیات که دارای موضعی خشم‌آگین‌اند: ﴿إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ * فَقَتَلَ كَيْفَ قَدَّرَ * ثُمَّ قَبِلَ 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

- ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَخِمْانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَمُّ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾ (انبیاء / ۷۸)؛

- ﴿انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكَُمْ 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)، «قطع» (قطع کردن)، «قمع» (کوبیدن)، «قسط» (جدا کردن)، «قسَم» (بخش کردن)، «قص» (قطع کردن)، «قصد» (کوتاه کردن)، «قصر» (کوتاه کردن)، «قرع» (کوبیدن)، «قَط» (قطع کردن)؛

برخی استعمالات قرآنی:

- ﴿أُولَئِكَ يَرَوْنَ أَنَّ اللَّهَ يَسْطُرُ الرَّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (روم / ۳۷)؛

- ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَنْ 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 قَدْرَهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾ (بقره / ۲۳۶)؛

- ﴿وَلَهُمْ مَقَامِعٌ مِنْ حَدِيدٍ﴾ (حج / ۲۱)؛

- ﴿لَوْ كَانُ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَاتَّبَعُوكَ وَلَكِنْ بَعَدَتْ عَنْكُمْ الشُّقَّةُ﴾ (توبه / ۴۲)؛

- ﴿وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ (نساء / ۸)؛

- ﴿أَمَّا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾ (نساء / ۳۳)؛

- ﴿فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَاتَّبِعْ أَدْبَارَهُمْ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ وَامْضُوا حَيْثُ تُؤْمَرُونَ* وَقَصِينَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَهُ هُوَ لَاءٌ مَقْطُوعٌ مُصْحِحِينَ﴾ (حجر / ۶۵-۶۶).

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

«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 الْجُرْعَةَ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ» (شعراء/ ۶۳) می‌پردازد و می‌گوید: لام و راء [به سبب تقارب مخرج] دو حرف متعاقب‌اند که به جای یکدیگر آمده‌اند؛ یعنی بر حسب قاعده، باید بخش دوم آیه به صورت «فانفلق فكان كل فلق كالطود العظيم» می‌آمد (ابن فارس، ۱۴۱۸: ۱۵۴) و به روشنی نیز می‌بینیم که در سوره بقره، برای شکافته شدن آب در همان داستان موسی *إِنشَاء* فعل «فرق» به کار رفته است: «وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَمْجِنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا 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 «فلح، 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)؛
- «وَلَئِنْ مَسَّتْهُمْ نَفْحَةٌ مِنْ عَذَابِ رَبِّكَ لَيَقُولُنَّ يَا وَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ» (انبیاء/ ۴۶)؛
- «وَالصُّبْحُ إِذَا تَنَفَّسَ» (تکویر/ ۱۸)؛
- «وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ» (فلق/ ۴)؛

باز شدن مرتبطانند. در این زمینه می‌توان مثال‌هایی را از زبان‌های مختلف ذکر کرد. در قرآن کریم: «فَتَحَّ، فَسَحَّ، فَسَخَّ، فَصَحَّ، فَصَلَّ، وَسِعَ، فَتَقَّ، فَسَقَّ، فَسَّرَ، فَجَّ، فَجَوَّ، فَجَرَّ، فَتَرَّ، فَطَرَّ، فَضَّ، فَصَمَّ، فَفَرَّ، فَفَرَّقَ، فَلَقَّ، فَلَحَّ، فَزَّ، فَجَّ، فَجَوَّ، فَوْرَ، فَوْضَ، فَوَهَّ؛ و در زبان‌های دیگر: ouvrir, fendre, vaste, vide, vacant (فرانسسه)؛ open, wide (انگلیسی)؛ ffnen, 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 تَرَاوِعَ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشَّمَالِ وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ

مِنْهُ﴾ (کهف/۱۷)؛

- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَأَفْسَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ لَكُمْ﴾ (مجادله/۱۱)؛

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

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 «تصویت» لفظ آن‌ها مانند open, ouvrir, offnen و 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.

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 تجویلی در میان واژگان مختلف ملل، بر این موضوع صحه می‌گذارد و نمونه‌هایی از این واژه‌ها در مباحث آتی ذکر خواهد شد.

به گفته 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 الفظی 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. درباره نحوه پیدایش چنین حالتی، دو قول وجود دارد. یکی اینکه زبان‌دان با توجه به اندوخته واژگانی خود و ربط قوی بین واژگان معینی که ذخیره کرده و بین دلالات آن واژگان، پی به معنا و مفهوم واژه 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 معنادگی

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

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 جنی وجود مناسبت میان لفظ و معنا را موضوعی شریف می‌شمارد که خلیل بن احمد و سیویه نیز بدان توجهی نشان داده و اکثر اهل لغت آن را پذیرفته‌اند (سیوطی، ۱۹۹۸: ۵۱/۱؛ نیز ر.ک: انیس، ۱۹۸۰: ۶۶). سیویه، 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 لاول، «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

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 غنه 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/خ/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 شس علامت در این باره ذکر کرده‌اند (Ladefoged, 1982: 246).

ارتباط فیزیکی 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، گربه، 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.

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 می‌کشاند:

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.

است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵/۵۵). وزن واژه فطرت (فَعْلَة) 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 تعابیری همچون فطرت، فطرت انسانی، فطرت سلیم و مانند آن یاد کرده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳/۹۲، ۱۸/۳۶، ۲۳۶ و ۲۰/۲۲۴ و 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 اتلاف ظاهر قرآن را در جنبه‌های صوتی و آوایی آن نیز باید مدنظر 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

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، سیبویه و ابن جنی 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 مهمل با منشأی 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 پیشینان 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 سوره 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: ۲/۲۴۴).

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 فَطَرَ 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: منظمة الامم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (یونسکو)، ۱۹۹۱: ۳۶۷-۳۹۲؛ 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.

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 علاقمندان 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، مد 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 درباره ظرفیت‌های زبان قرآن و فطری بودن این زبان و نیز نظام‌هنگ آن (ر.ک: خوش‌منش، ۱۳۹۲: ش ۵۵/۳۱-۵۶؛ 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).

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 دست‌آمده، 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: کات‌ها، ۱۳۸۱: ۱۴۹-۱۵۰؛ دورینگ، ۱۳۸۷: ۲؛ زرین‌کوب، ۱۳۸۷: ۱۱۳). از طریق مزبور، بسیاری از نغمه‌های دینی به اضافه داستان‌ها، ادبیات عامیانه زمان و خبر درگذشت مردمان به آواز خواننده 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 بَشَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ﴾ (قمر/ ۲۲) در طول و عرض تاریخی و جغرافیایی شده است.

جنس حروف قرآن و ارتباط آن با معنا*

□ ابوالفضل خوش‌منش^۱

چکیده

در بررسی‌های ادبی زبان‌ها، پژوهش‌هایی دربارهٔ هماهنگی لفظ و معنا به‌ویژه 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.

۲۴. همو، *شبهات و ردود حول القرآن الکریم*، تحقیق مؤسسه التمهید، قم، التمهید، ۱۴۲۳ ق.
۲۵. مک‌دانل، 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.

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. حسنی، 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 آقاسی محسن آرمین و پاسخ آقاسی 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. طباطبایی، 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، *التبیان فی تفسیر القرآن*، مقدمه شیخ آقاییزنگ 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.

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 گفت‌و شنود 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.

«تبیاناً لکل 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 چگونه قرآن برای همه 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 چگونه 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 چگونه 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.

دربارۀ 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 درباره 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 مقایسه 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 واقعه 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

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) دلالت‌زبانی 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 تَيِّدًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (نحل/ ۸۹)؛ ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ﴾ (بقره/ ۱۸۵)؛ ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأُنزِلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾ (نساء/ ۱۷۴)؛ ﴿قَدْ جَاءَكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ﴾ (مائده/ ۱۵) با سؤالاتی اساسی روبه‌روست: چطور قرآن

یوقنون» بر نمی آید. بنابراین مخاطبان خطاب، خصوصاً افراد درون دیسکورس گفتاری قرآن‌اند. در پاسخ به این اشکال باید گفت که در این صورت: ۱. باید از روایت یادشده چشم‌پوشی و مضامین آن‌ها را رد یا توجیه کرد؛ ۲. باید معتقد شد که نه تنها بخشی از آیات که همه آیات قرآن، با از میان رفتن مخاطبان نشان، کارایی خود را از دست داده‌اند؛ ۳. باید پذیرفت که هدایت قرآن اساساً عام نبوده و از ابتدا مخاطبان عصرهای پسین و غیر از مخاطبان عصر نزول را شامل نمی‌شده و استفاده این مخاطبان از هدایت قرآن، استفاده از هدایت نخستین و منسوخ شده است. روشن است که الزامات سه‌گانه یادشده پذیرفتنی نیست.

۳-۶. شاخصه ششم

در دیسکورس‌های گفتاری، دیسکورس خارج از واقعه زبانی و مستقل از آن است، از این رو بر واقعه زبانی و دلالت‌های آن تأثیر می‌گذارد. به تعبیر دیگر، در دیسکورس‌های گفتاری، معنا و مدلول آنچه گفته می‌شود، با موقعیت گفتگویی محدود و منحصر می‌گردد (واعظی، ۱۳۸۵: ۳۶۲)، از این رو در این نوع دیسکورس‌ها از معنا در دیسکورس سخن گفته می‌شود. در این نوع دیسکورس، اگر معنای دیسکورس در قالب متن، منجمد نشود و باقی نماند، با ثبت تنهای نشانه‌های زبانی، بخشی از معنا هم با از بین رفتن دیسکورس از میان می‌رود.

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).

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: «شَهْرَ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْقُرْآنِ» (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 علیه السلام استناد کرد:

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

همچنین در روایت دیگری از امام رضا علیه السلام از پدر بزرگوارشان، موسی بن جعفر علیه السلام آمده است:

«... لأن الله لم يُنزلهُ لزمان دون زمان ولا لناس دون ناس فهو في كل زمان جديد وعند كل قوم غصص 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»، «لنناس»، «بیّنات»، «لقوم

ممکن است تصور شود که در دیسکورس قرآنی، این پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است که جای مؤلف^۱ (خداوند) قرار گرفته و از طرف خداوند وارد دیالکتیک مستقیم با مخاطبان شده است. در این باره باید توجه شود که لفظ و معنای قرآن، وحی و از طریق جبرئیل به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ منتقل شده و در فرایند انتقال معنا از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به مردم (مخاطبان اولیه آیات)، پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هیچ نقشی جز ابلاغ آیات بر عهده ندارد. به تعبیر دیگر، وظیفه پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در رابطه بین خداوند و مردم، تنها ابلاغ و رساندن پیام خداوند است: ﴿وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمْتُمْ فَاقْبَلُوا فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ﴾ (آل عمران/ ۲۰): ﴿مَاعَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ﴾ (مائده/ ۹۹) و در رابطه میان او و مردم، وظیفه‌اش تبیین است: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (نحل/ ۴۴). گفتنی است که موضوع یادشده، موضوعی مبنایی است و ممکن است طرفداران گفتاری بودن زبان قرآن، نقش پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را در شکل‌گیری متن و دیالکتیک با مخاطبان، همچون نقش پدیدآورنده واقعی متن (خداوند) تصور کنند.

۳-۵. شاخصه پنجم

در دیسکورس‌های گفتاری، واقعه 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 خواننده متن باشد و با خواندن آن، وارد دیالکتیک با متن شود. گفتنی است که این نوع گفت‌و شنود 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.

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 تُحْرَكُ بِهِ لِسَانُكَ لِتَجْلِبَ بِهِ﴾ ^۱ «إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ» (قیامت/ ۱۶-۱۹). با توجه به این آیات، قرآن بر پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خوانده می‌شود؛ نه اینکه در یک دیسکورس شفاهی میان فرستنده و گیرنده، به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ منتقل شود.^۱

۱. گفتنی است اگرچه بنا بر قول مشهور، این آیات درباره‌ی نامه‌ی 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.

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 باره 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.

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 برطرف کننده 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.

۳-۳-۱. 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

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 إِنْ 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 دوبارهٔ صاحب قلم در این نوشتار این است که تمام این عبارات نه تنها مخاطبان نخستین آیه را در دیسکورس گفتاری در برمی‌گیرد 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 آیهٔ 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. شاخصهٔ سوم

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

۱. بررسی سایر آیات ابتدایی سورهٔ 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.

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: ۸-۷/۹) که هم شامل غنایم جنگی 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 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

در اکثر پرسش و پاسخ‌های قرآنی که غالباً به دنبال سؤال 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 فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ 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.

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.

۲-۳. 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 (حسینی، 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.

۲-۳-۱. 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.

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 بپردازند.

۱-۱-۳. 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 هیچ‌گونه 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 «ذی‌القرنین»، «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،

بر خلاف گادامر که خواندن و فهم متن را نوعی گفتگو از سنخ پرسش و پاسخ می‌داند و دریافت معنای متن را حاصل گفت‌و شنود و امتزاج افق خواننده و مؤلف متن می‌پندارد (ر.ک: احمدی، ۱۳۸۶: ۵۷۱، 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 گفت‌و شنود، 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، واقعه زبانی (فعل سخن گفتن) و به تبع آن معنا، هم‌زمان با واقعه دیسکورس شکل می‌گیرد. به تعبیر دیگر، معنا محصول واقعه 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 واقعه 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.

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 تشکیل دهنده‌اش (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.

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. دالّ 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 گفت‌وگوشنود دوطرفه و دیالوگی که پس از ایجاد می‌تواند تداوم یابد یا قطع شود. تخاطب و دیالوگی بودن دیسکورس، هویت اساسی آن را شکل می‌دهد؛ به گونه‌ای که حتی در حدیث نفس نیز انسان گفتگویی با خود ترتیب می‌دهد.

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 حیاتی‌زمانمند دارد، وقوع آن مستلزم ادامه حیاتش نیست، چنان که دیسکورس‌های گفتاری، واقعه‌ای گذراند و اندک زمانی پس از وقوع پایان می‌پذیرند. از دیگر سو، دیسکورس‌های نوشتاری پس از وقوع از بین نرفته، به مدد نگارش تثبیت می‌شوند و حیاتی‌ماندگار 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): همان‌طور 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.

موعظه برگردانده شده، از ریشه فعل یونانی Discourerre به معنای سرگردان، آواره، پیمودن، از مسیر خارج شدن و حرکت در جهت‌های گوناگون گرفته شده است (ر.ک: مک‌دائل، ۱۳۸۰: ۱۳۰-۱۳۱). 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: ۱۶-۹). 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» (دریفوس 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

التفسیر الاثری 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 سه‌گانه یادشده متأخرند.

شاید هم‌زمان یا کمی دیرتر از مقالات سه‌گانه 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؛ «تلفی 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.

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 سیدمحمدعلی 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*،

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.

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: ۱/۸۹ و ۹۳).

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

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

- قرائن موجود در موقعیت ایراد کلام و معهود مخاطبان (همان: ۱/۹۲؛ 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،

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.

نوشتاری بودن زبان قرآن

در مقایسه با شاخصه‌های دیسکوره‌های گفتاری و نوشتاری*

- محمدمهدی آجیلیان مافوق^۱
- عباس اسماعیلی‌زاده^۲
- سیدکاظم طباطبائی‌پور^۳

چکیده

در این مقاله، ویژگی‌های زبان قرآن با شاخصه‌های دیسکوره‌های 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 دیسکوره‌های 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).

کتاب‌شناسی

۱. نهج البلاغه، ترجمه و تنظیم سیدجعفر شهیدی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۸ ش.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات والتنبیہات، 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 عقیفی، قاهره، ۱۹۵۴ م.
۵. همو، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، مقدمه و تصحیح دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.
۶. همو، رسائل ابن سینا، تحقیق و تصحیح محمد خواجه‌جوی، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق.
۷. همو، رسائل اخری لابن سینا در حاشیه شرح الہدایۃ الاثریہ، تهران، بی‌نا، ۱۳۱۳ ق.
۸. ایازی، سیدمحمدعلی، المفسرون حیاتهم و منهجهم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳ ش.
۹. ذہبی، 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 الكتاب العربی، ۱۳۶۶ ق.
۱۲. سید بن طاووس، الاقبال بالاعمال الحسنه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۱۳. شریف، میان محمد، 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 المتعالیة فی الاسفار الاربعۃ العقلیہ، تهران، مطبعة حیدری، ۱۳۸۳ ق.
۱۸. مهدوی، یحیی، فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۳ ش.
۱۹. نصیرالدین طوسی، خواجه محمد بن محمد، تجرید الاعتقاد، تحقیق حسینی جلالی، تهران، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۷ ق.

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).

دین ظاهری 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.