

(۳۰)

روابط بینامتنی قرآن کریم در شعر ایمن العتوم (بررسی موردی دیوان «خذنی إلى المسجد الأقصى»)

مرثد نادری^۱

دانشجوی کارشناسی ارشد رشته زبان و ادبیات عربی، دانشگاه کردستان

د. محسن پیشوایی علوی^۲

دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده زبان و ادبیات، دانشگاه کردستان

چکیده

ایمن العتوم نویسنده و شاعر اردنی در رمان‌ها و اشعار خود به صورت‌های مختلف از قرآن بهره می‌گیرد. دیوان شعر «خذنی إلى المسجد الأقصى» از تألیفات او است که درصدد بررسی کاربرد قرآن در آن هستیم. به‌کارگیری قرآن در آثار وی اساساً سرچشمه در ارتباط معنوی همه‌ی مسلمانان با قرآن دارد و باید گفت که بررسی و تحلیل کاربرد قرآن در آثار ادیبان مسلمان از آن‌جا که به شناخت حدود تأثیرگذاری قرآن در ادبیات مسلمانان می‌انجامد، حائز اهمیت است. این تحقیق که با روش توصیفی تحلیلی صورت گرفته است و در نظر دارد تا شیوه‌ی نویسنده‌ی مذکور را در به‌کارگیری مضامین قرآنی بررسی کند، نشان می‌دهد که وی در دیوان مذکور از مضامین قرآنی مانند: واقعه‌ی اسرا و معراج رسول اکرم، جهاد و تشویق به آن، اعطای نعمت‌های الهی به شهدا و... به صورت بینامتنی بهره گرفته است و تعداد زیادی از این مضامین قرآنی در ارتباط با مسجد الأقصى هستند.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، بینامتنیت، اردن، شعر معاصر، ایمن العتوم.

۱- مقدمه

بی‌شک قرآن کریم از همان آغاز نزول تحول‌شگرفی در تفکر و در نحوه‌ی زندگی مسلمانان به وجود آورد، طوری که علاوه بر آموزه‌های اعتقادی، اخلاقی و شرعی، هم‌الفاظ و هم‌معانی ملکوتی آن در آثار نویسندگان و شاعران مسلمان به صورت‌های مختلف تجلی یافت. اینان یافته‌های فکری خود را بر قرآن عرضه می‌نمودند و هر آن‌چه که با محتوای این کتاب آسمانی هم‌سوئی و همراهی نداشت غربال می‌کردند. چنین رویکردی در میان ادیبان به ویژه شاعران، ظرافت‌کاری‌های خاصی دارد، به نحوی که بهره‌گیری آن‌ها را از آموزه‌های قرآنی از دیگران متمایز می‌کند. به‌خصوص آن‌جا که شاعر معانی علوی قرآنی را با واژه‌های آهنگین و پُر طنین در قالب ساختار شعری می‌ریزد و معانی را در مسیر درست آن به حرکت در آورده، تا روح‌ها را به هیجان در آورد و آن‌ها را پله پله به عالم لایتناهی پیوند زند.

^۱ m.naderi@lit.uok.ac.ir^۲ mpishvaiialavi@yahoo.com

یکی از شیوه‌های تعامل با قرآن کریم که در عصر ما بیشتر از سایر شیوه‌ها در پژوهش‌های ادبی ساری و جاری است، تناصّ یا همان بینامتنیت است. پژوهشگران حوزه‌ی ادبیات کارهای ارزنده‌ای در این باره انجام داده‌اند. بررسی تعامل با قرآن در آثار یک نویسنده، در آشکار کردن گرایش‌های فکری او مؤثر است و همین امر درک نوشته‌های او را برای خوانندگان آسان می‌کند.

حضور قرآن در شعر معاصر عربی همانند ادوار گذشته جلب توجه می‌کند. این حضور در آثار شاعران معاصر از سنتی و نوگرا یا تقلیدی و شعر آزاد جلوه‌های گوناگون و گسترده‌ای دارد. در این میان دیوان *خذنی إلى المسجد الأقصى* اثر ایمن علی حسین العتوم، مملو از مفاهیم گران‌بار و مضامین والای مقاومت و فریاد رسای ستم‌ستیزانی است که غاصبان آن‌ها را با ترندهای گوناگون یا از سرزمینشان بیرون کرده‌اند و یا در همان‌جا سرکوبشان می‌کنند. شاعر در این مجموعه شعر مانند آثار دیگرش از مفاهیم دینی و به‌ویژه قرآنی به خوبی بهره برده است و همان‌طور که از نام این اثر پیداست، به طور ویژه درباره‌ی عشق به فلسطین و مسجد الأقصى، قبله‌ی نخست مسلمانان سروده شده است. گرچه گاه‌گاهی به مناسبت از برخی کشورهای عربی نیز یاد می‌کند. عناوینی از قبیل: «ملحمه الأقصى» و «القدس غنیت الحروف» و... در این دیوان به خوبی تعلق خاطر و احساس و عاطفه‌ی او را نسبت به مسجد الأقصى نشان می‌دهد. بیشتر اشعار این دیوان در قالب شعر کلاسیک سروده شده، اما پاره‌ای از قصاید آن به سبک شعر آزاد است. این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی دیوان مذکور را بررسی و مهم‌ترین مضامین قرآنی را که در قالب روابط بینامتنی در اشعار آن به کار رفته‌اند استخراج و تحلیل نموده است.

پرسش‌های پژوهش از این قرار است:

- ۱) کدام مضامین قرآنی در دیوان *خذنی إلى المسجد الأقصى* به صورت بینامتنی به کار رفته‌اند؟
- ۲) در این دیوان چه شکل‌هایی از روابط بینامتنی بیشترین کاربرد را به خود اختصاص داده‌اند؟

۲- پیشینه‌ی پژوهش

در مورد آثار ایمن العتوم پژوهش‌های زیادی صورت نگرفته است. برخی از اندک پژوهش‌های انجام شده چنین است:

عباس یداللهی فارسانی (۱۳۹۸) در مقاله‌ی: «الانزیاح الدلالی فی شعر ایمن العتوم، دیوانه "خذنی إلى المسجد الأقصى" نموذجاً»، مجله‌ی ادب عربی، نشان داده است که العتوم از آشنایی‌زدایی برای بیان اندیشه‌های قومی و آزادی‌خواهی بهره برده است.

این نویسنده (۱۳۹۷) در مقاله‌ی دیگری با عنوان: «الأنماط التراثیة فی شعر ایمن العتوم (دیوان *خذنی إلى المسجد الأقصى* نموذجاً)»، مجله‌ی آداب الکوفه، میراث تاریخی و دینی و ادبی را در شعر ایمن العتوم بررسی کرده است. کواری علی (۲۰۱۹) در مقاله‌ی: «مظاهر أدب المقاومة فی دیوان نبوءات الجائعین لأیمن العتوم»، مجله‌ی الباحث، ضمن بیان گوشه‌هایی از زندگی و آثار شعری ایمن العتوم، به تحلیل مظاهر مقاومت در این دیوان پرداخته است.

فیصل غوادره (۲۰۱۵) در مقاله‌ی: «صورة الأقصى فی شعر ایمن العتوم من خلال قصائده (خذنی إلى المسجد الأقصى، یا قلب أمتنا، ملحمه الأقصى) دیوانه (خذنی إلى المسجد الأقصى) نموذجاً»، مجله‌ی الجامعة الإسلامية

للبحوث الإنسانية، صورت تاریخی و دینی مسجد الأقصى و جایگاه آن را نزد مسلمانان بررسی کرده و اصلی ترین رنج‌های مسجد الاقصی را در شعر ایمن العتوم به تصویر کشیده است.

بر این اساس، تا کنون هیچ پژوهشی در زمینه‌ی کاربردهای قرآنی در آثار ایمن العتوم صورت نگرفته است. پژوهش پیش رو مضامین قرآنی را که به صورت بینامتنی در دیوان خذنی إلى المسجد الأقصى به کار رفته‌اند، بررسی نموده و راهی را برای درک و فهم افکار و نوشته‌های العتوم به روی خوانندگان گشوده است.

۳- بینامتنیت

بینامتنیت یکی از نظریات ادبی است که در عصر جدید مورد توجه پژوهش‌گران قرار گرفته است. این نظریه حضور متن غایب را در متن حاضر بررسی می‌کند و هر متنی را ترکیبی از متون گذشته و معاصر آن متن می‌داند. این نظریه در فارسی بینامتنیت و در عربی نظریه‌ی تناسف نامیده می‌شود. ژولیا کریستوا طراح این نظریه، آن را امری لاینفک از تمام متن‌ها می‌داند. از دیدگاه او هر متنی یک مجموعه‌ی معرفتی است که از نقل قول‌ها ساخته می‌شود و یا این که هر متنی به منزله‌ی تغییر یافته‌ی متن‌های دیگر است (ویکلی، ۱۳۸۱: ۵). «بینامتنیت به معنی تشکیل شدن یک متن جدید از متون گذشته یا معاصر است، به گونه‌ای که متن جدید خلاصه‌ی تعدادی از متونی است که مرز بین آن‌ها از بین رفته است، و چنان بازسازی شده که از متون قبلی فقط ماده‌ی آن‌ها باقی مانده است و اصل آن مخفی شده و فقط متخصصان و اهل فن آن را تشخیص می‌دهند» (عزام، ۲۰۰۱: ۲۹). رمانی بینامتنیت را مجموعه‌ای از متون پنهان در متن حاضر می‌داند که به طور پنهان باعث ایجاد متن حاضر شده‌اند (الرمانی، ۱۹۸۸: ۴۸). گفته می‌شود که این اصطلاح نخستین بار توسط ژولیا کریستوا در سال ۱۹۶۶ و ۱۹۶۷ در مجله‌های «Tel-quel» و «critique» مطرح شد (انجینو، ۱۹۸۷: ۱۰). او این اصطلاح را پس از بررسی اندیشه‌های باختمین مطرح کرد (مکاریک، ۱۳۸۵: ۷۲). البته در گذشته علمای قدیم بلاغت در تعریف تعدادی از اصطلاحات بلاغی مفاهیمی نزدیک به مفهوم بینامتنیت را ذکر کرده‌اند؛ چنان‌که در تعریف اقتباس گفته‌اند: «اقتباس به معنی اشتغال کلام بر چیزی از قرآن و حدیث است» (حلبی، ۱۹۸۰: ۳۲۳). با توجه به این که بینامتنیت سه رکن دارد: متن پنهان (غائب)، متن حاضر و روابط بینامتنی، و این که گذار از متن غائب به متن حاضر توسط روابط بینامتنی تبیین می‌شود (میرزایی، ۱۳۸۸: ۳۰۵)، لذا بازسازی متن غائب یا حضور آن در متن حاضر توسط سه قانون به نام قوانین سه‌گانه‌ی بینامتنی صورت می‌گیرد که عبارتند از: قانون اجترار (نفی جزئی)، قانون امتصاص (نفی متوازی) و قانون حوار (نفی کلی) (موسی، ۲۰۰۰: ۵۶). اجترار یا نفی جزئی آن است که نویسنده در متن حاضر قسمتی از متن غایب را ذکر می‌کند و سپس آن را در متن حاضر ادامه می‌دهد. در اجترار ابداع کمتر است (عزام، ۲۰۰۵: ۱۱۶). امتصاص یا نفی متوازی که از اجترار برتر است، عبارت است از این که نویسنده متن پنهان را پذیرفته و طوری به کار برده است که جوهره‌ی آن دگرگون نشود (موسی، ۲۰۰۰: ۵۶). اما در حوار یا نفی کلی که مهم‌ترین رابطه‌ی بینامتنی است، نویسنده متن غایب را کاملاً بازسازی می‌کند و آن را در خلاف معنای متن غایب به کار می‌گیرد. این کار غالباً ناخودآگاه رخ می‌دهد (وعدالله، ۲۰۰۵: ۳۷).

۴- گذری کوتاه بر زندگی ایمن العتوم

«ایمن علی حسین العتوم» شاعر معاصر اردنی است که سال ۱۹۷۲م در استان جَرَش دیده به جهان گشود. در دانشگاه اردن در سال ۲۰۰۷م به کسب مدرک دکترا در گروه زبان و ادبیات عربی نایل آمد. در زمینه‌ی مهندسی عمران مشغول به کار شد و عضوی از هیأت ادبای مهندس گردید. او دستاوردهای ادبی ارزنده‌ای دارد که بیشتر آن‌ها با اندیشه‌ی پایداری و مقاومت و با ترسیم حوادث سرزمین‌های اسلامی - به‌ویژه فلسطین اشغالی - از جمله بلایا و انقلاب‌ها و کشتارهای وحشیانه در این سرزمین‌ها پیوند راسخی دارند (یداللهی فارسانی، ۱۴۴۰: ۵۰۸ - ۵۰۹؛ غوادره، ۲۰۱۵: ۳۰). ایمن العتوم درباره‌ی مسئولیت ادبیات می‌گوید: «رسالت ادبیات مقاومت است، و باید هر تحصیل‌کرده‌ای این رسالت را بر دوش کشد و بر عهده بگیرد. فرهنگیان عرب موظفند که قصاید و نوشته‌هایشان در مسیر ضد اشغال و ضد عادی‌سازی روابط با اشغال‌گران و همگام با مقاومت و رسالت مقاومت باشد» (سایت مرکز الفلستینی للاعلام، ۲۰۰۸، فلسطین). وی نویسنده و شاعری توانمند است که آثار نظم و نثر بسیاری تألیف نموده است. نام رمان‌های او همگی مقتبس از آیات قرآن کریم است؛ از جمله: رؤوس الشیاطین، تسعة عشر، أنا یوسف، اسمہ أحمد، أرض الله، یا صاحبی السجن و... از دیوان‌های شعری او هم می‌توان الزنابق،خذنی إلى المسجد الأقصى، نبوءات الجائعين و قلبی علیک حبیبتی و... را نام برد.

۵- بررسی بینامتنی قرآنی در دیوان خذنی إلى المسجد الأقصى

در این دیوان کاربردهای فراوانی از الفاظ و معانی قرآنی به چشم می‌خورد و نشان می‌دهد که شاعر از اندیشه‌ی قرآنی و اسلامی تأثیر زیادی پذیرفته است و با استفاده از مضامین والای قرآنی به سروده‌های ارزشمند خود غنای بیشتری بخشیده است. این کار از دو جنبه اهمیت سروده‌هایش را بالا می‌برد: اول از این جهت که اشعارش را از نظر معانی و حسن ادبی اعتبار بیشتری می‌بخشد و دوم این‌که ارتباط وثیق ادبیات پایداری با فلسطین را نشان می‌دهد و بدین ترتیب با آموزه‌های اسلامی، بر اصالت و مقبولیت اشعار او می‌افزاید. حضور مضامین قرآنی در این دیوان چنین است:

۵-۱- جهاد و تشویق به آن

اندیشه‌ی رفیع جهاد و ایثار در اشعار ایمن العتوم به طور برجسته‌ای ظاهر شده است. او به شدت سازش با یهودیان را سرزنش می‌کند و جان‌فدایی در جنگ با یهودیان را می‌ستاید و می‌گوید که اگر تیر غدر به سوی تو شلیک شد، لبخند بزن (دیوان، ۲۰۱۴: ۵). اولین سروده‌ی این دیوان، شعری به نام خذنی إلى المسجد الأقصى است، که گویا نام دیوان هم از این تعبیر گرفته شده است. سراسر این شعر تشویق به مبارزه و عدم سازش با صهیونیست‌ها است؛ در آغاز آن می‌گوید:

وَأَنْقَشِ دِمَاكَ عَلَى بَوَابَةِ الْحَرَمِ
جَمْرِ الْبِلَادِ أَضَاؤُوا عِزَّةَ الْأُمَمِ

لَا تَبْرَحِ الْأَرْضَ وَاحِمِ الْقُدْسِ وَالتَّحِمِ
وَاقْبِضِ عَلَى الْجَمْرِ إِنَّ الْقَابِضِينَ عَلَى

(همان)

از این سرزمین دور نشو و از قدس دفاع کن و دست به گریبان جنگ شو و خون خویش را بر دروازه‌ی حرم نقش کن/ اخگر را با کف دست برگیر (کنایه از سختی دفاع از میهن)؛ چون آنان که اخگر و طنشان را برگرفتند، عزت ملت‌ها را نور افشانی کردند.

مفهوم جهاد با ستم‌گران و کافران و تشویق به آن در آیاتی از کلام الله آمده است: «فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ وَحَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَكُفَّ بَأْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَاللَّهُ أَشَدُّ بَأْسًا وَأَشَدُّ تَنْكِيلًا» در راه خدا بجنگ (حتی اگر هم تنها باشی، باک نداشته باش. چراکه وعده‌ی نصرت و پیروزی به تو داده شده است). تو جز مسئول (اعمال) خود نیستی. و مؤمنان را (هم به جنگ دعوت کن و به آن) ترغیب و تحریک نما. تا این‌که خداوند (در پرتو شجاعت تو و شجاعت مؤمنان) قدرت کافران را باز گیرد (و شما را برابر این وعده پیروز و مؤید گرداند. از قدرت و شکنجه‌ی کافران نترسید و بدانید که) قدرت خدا بیشتر و مجازات او سخت‌تر است» (نساء/ ۸۴؛ خرم‌دل، ۱۳۸۹: ۱۶۷). «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ ... / ای پیغمبر، مؤمنان را به جنگ (با دشمن برای اعلاء فرمان خدا) برانگیز ...» (انفال/ ۶۵).

معنای تشویق به جهاد در دو بیت فوق، از این دست آیات گرفته شده و چنان‌که ملاحظه می‌شود، شاعر همین معنا را با شیوه‌ی خاص خود بیان کرده است، بنابراین رابطه‌ی بینامتنی موجود، نفی متوازی یا امتصاص است؛ چون شاعر متن غایب را پذیرفته و سپس از جانب خود تغییراتی در شیوه‌ی بیان آن داده است.

۵-۲- حفظ احترام اماکن مقدس

أَيْمَنَ العتوم قدس را مکان مقدسی می‌داند، آن را روح خویش می‌خواند، که از بذل هیچ قطره خونی در راه آن دریغ نمی‌نماید (دیوان، ۲۰۱۴: ۶). وی در همان سروده‌ی اول دیوان که ذکرش گذشت، چنین می‌گوید:

واخلع فؤادك بالوادي المقدس كي
القدس أقدس من روح علي جسدي
يُقَبِّلُ الأَرْضَ من شوقٍ ومن نهم
فَقُلْ لِقُدْسِكَ: يا رُوحِي ويا رُحْمِي ...

(همان)

قلب خود را بیرون بیاور تا این سرزمین مقدس را از شدت شور و اشتیاق ببوسد/ قدس مقدس‌تر از روحی است که بر جسم می‌نشیند، پس به قدس بگو: ای روح من! و ای محل پرورش من...

جمله‌ی «اخلع فؤادك» آیه‌ی «فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ» را در ذهن تداعی می‌کند، زمانی که موسی علیه السلام از مدین به مصر برگشت. در این داستان بعد از این که موسی در دل تاریکی آتشی می‌بیند، به طرف آن می‌رود تا شعله‌ای از آن بیاورد یا یک نفر راهنما را آن‌جا بیابد. اما خداوند متعال او را آن‌جا ندا می‌دهد: «إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى» بدون شک من پروردگار تو می‌باشم. کفش‌هایت را از پا بیرون بیاور، چراکه در سرزمین پاک و مبارک طوی هستی» (طه/ ۱۲). کندن کفش‌ها در این‌جا به خاطر رعایت ادب بوده است (الصابونی، ۱۴۰۱: ۲۳۱/۲). بنابراین آیه‌ی شریفه مفهوم احترام نهادن به مکان مقدس را می‌رساند.

آیه‌ی مذکور در آوردن کفش را به نشانه‌ی تعظیم و احترام مکان مقدس بیان فرموده است، در حالی که شاعر این مفهوم را تغییر داده و مفهوم در آوردن قلب را برای بوسیدن سرزمین مقدس به نشانه‌ی تعظیم و احترام برگزیده است، به این ترتیب او در مفهوم آیه‌ی کریمه تغییر ایجاد کرده، و رابطه‌ی بینامتنی نفی کلی یا حواری است. در بیت دوم نیز همین روش تکرار شده است.

۳-۵- نعمت‌های الهی به شهیدان

شهادت که یکی از بزرگترین درجات است که پروردگار متعال به بندگان خود عطا می‌فرماید، در شعر ایمن العتوم بسیار ستوده شده است و او در جای‌جای دیوان خود به این مفهوم والا پرداخته است. او به مسیر شهادت تشویق می‌کند و از مقام شهادت به بزرگی یاد می‌نماید و کشتگان راه دفاع از قدس را این گونه توصیف می‌کند که گویا روح این شهیدان به درون ذرات خاک میهن چسبیده است (دیوان، ۲۰۱۴: ۶) و تعلق ایشان به وطن همیشگی است، چنان که می‌گوید:

فَقُلْ لِكُلِّ شَهِيدٍ أَنْتَ أَرْشَدُنَا وَأَنْتَ أَكْرَمُنَا إِذْ فُزْتَ بِالنِّعَمِ

(همان: ۱۰)

به هر شهیدی بگو: تو رشیدترین و بزرگوارترین ما هستی، از این رو به نعمت‌های (الهی) دست یافتی. در این جا متن غایب می‌تواند تمام آیاتی باشد که پاداش شهیدان را نزد خداوند متعال بیان می‌کنند. به عنوان نمونه: «يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ/ شاد و خوشحال‌اند به خاطر نعمتی که خدا بدانان داده است و فضل و کرمی که او بدیشان روا دیده است، و خوشوقت و مسرورند از این که (می‌بینند) خداوند اجر و پاداش مؤمنان را ضایع نکرده و هدر نمی‌دهد» (آل عمران / ۱۷۱). آیات قبل این آیه هم در مورد نعمت‌های الهی به شهیدان است که از ذکر آن‌ها صرف نظر می‌کنیم.

شاعر یک معنا و پیام قرآنی را بدون آن که در مضمون آن تغییری ایجاد نماید در شعر خویش وارد کرده است، اما این معنا را به شیوه‌ی خود و مطابق با اقتضای شعر به کار برده است. با در نظر داشتن این تفاوت میان متن غایب و متن حاضر می‌توان گفت که رابطه‌ی بینامتنی در این جا نفی متوازی است.

۴-۵- انس و الفت میان مؤمنان

شاعر در دیوان خود به دعوت پیامبر گرامی به نیکی و عدالت و خیرخواهی اشاره می‌نماید (دیوان، ۲۰۱۴: ۱۴) و از این منظر به موفقیت پیامبر در برقراری الفت میان مسلمانان می‌نگرد. گویا او پیروزی پیامبر را در ایجاد صلح و صفا میان مسلمانان، نتیجه‌ی اندیشه‌های خیرخواهانه‌ای می‌داند که پیامبر اعظم بدان دعوت نموده است. یکی از موارد حسن اخلاق و خیرخواهی، بخشش به برادران است. شاعر در این باره همان فرمایش پیامبر را تکرار می‌کند که فرمود هر چه را برای خود می‌پسندید برای دیگران هم بپسندید (همان). در دومین سروده‌ی دیوان خذني إلى المسجد الأقصى که «حبیبی یا رسول الله» نام دارد، شاعر برقرار ساختن انس و الفت میان مسلمانان، که آن را نتیجه‌ی تعالیم اخلاقی پیامبر به مؤمنان می‌داند، این گونه می‌ستاید:

أَلْفَتْ بَيْنَ قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ بِمَا وَجَّهْتَهُمْ لِهُدَى الرَّحْمَنِ تَوْجِيهَا

والغرب لو أنفقت في الأرض ما حملت

ما ألفت بين فرد في نواحيها

(همان)

ای پیامبر، میان قلب‌های مؤمنان، با هدایت الهی انس و الفت ایجاد نمودی/ در حالی که غرب، اگر تمام آنچه را که روی زمین است ببخشد، نمی‌تواند بین هیچ کس در روی کره‌ی زمین الفتی برقرار نماید.

متن غایب در این ابیات، این آیه‌ی کریمه است: «وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» و (خدا بود که عرب‌ها را با وجود دشمنانگی شدیدشان در پرتو اسلام دگرگون کرد و) در میان دل‌های آنان الفت ایجاد نمود (و دل‌های پر از حقد و کینه‌ی آنان را به هم نزدیک و مهربان کرد، به گونه‌ای که) اگر همه‌ی آنچه در زمین است صرف می‌کردی نمی‌توانستی میان دل‌هایشان انس و الفت برقرار سازی. ولی خدا (با هدایت آنان به ایمان و دوستی و برادری) میانشان انس و الفت انداخت، چرا که او عزیز و حکیم است» (انفال/ ۶۳).

اگرچه دو بیت فوق در نگاه اول آیه‌ی مذکور را تداعی می‌کنند، و این امر به خاطر تشابه کلمات موجود در شعر و آیه است، اما با نگاهی دوباره به دست می‌آید که آیه‌ی شریفه برقراری الفت در بین مؤمنان را به خداوند متعال نسبت داده است، لکن شاعر آن را به پیامبر، و هدایت بخشیدن مردم را سبب موفقیت پیامبر در این امر دانسته است. آیه خطاب به پیامبر گرانقدر می‌فرماید اگر هر آنچه را که روی زمین است، انفاق کنی، نمی‌توانی میان ایشان الفت برقرار سازی. اما شاعر در دو بیت فوق مستقیماً پیامبر را عامل ایجاد انس و الفت میان مؤمنان دانسته است. همچنین شاعر غرب یعنی دشمن را به عجز و ناتوانی در برقراری الفت میان مردم وصف کرده است، در حالی که آیه‌ی شریفه این امر را به پیامبر (ص) نسبت داده است؛ یعنی ناتوانی را به شخصی محبوب نه منفور نسبت داده. از این رو مفهوم شعر با مفهوم آیه‌ی مذکور تفاوت بسیاری دارد و تشابه الفاظ این ابیات با آیه نباید شخص را دچار اشتباه کند و چنین بیندازد که مضمون این شعر دقیقاً همان مضمون قرآنی است، بلکه شاعر مضمون قرآنی را برای منظور شعرش تغییر داده است. با توجه به این توضیحات، رابطه‌ی بینامتنی در این دو بیت نفی کلی یا حواری است. به نظر می‌رسد که شاعر در این دو بیت به صورت ناخودآگاه چنین تغییری را در مضمون قرآنی ایجاد کرده است.

۵-۵- فرق نگذاشتن میان پیامبران

یکی از مواردی که در شعر العتوم دیده می‌شود، توجه به اصول عقاید اسلامی است. یکی از این اصول که در قرآن کریم آمده است و این شاعر نیز بدان پرداخته، ایمان به نبوت است. او در یکی از سروده‌هایش که «حیبی یا رسول الله» نام دارد، به این اصل اشاره کرده و طبق تفکر قرآنی می‌گوید که میان پیامبران الهی فرقی نمی‌گذاریم، به همه‌ی آن‌ها ایمان می‌آوریم و همه را دوست داریم:

ولا نفرق بين باديها و تاليها

نحن المحبون كل الأنبياء معاً

الله يأمرنا في أن نساويها

وإن عيسى كموسى مثل أحمدنا

(همان: ۱۷)

ما دوستدار همگی پیامبران هستیم، میان اولین و آخرین آنها فرقی نمی‌گذاریم/ همانا عیسی نیز - همانند موسی - همچون پیامبر ما، محمد (ص) است. خداوند به ما امر فرموده است تا آنها را یکسان بدانیم.

متن غایب این آیهی شریفه است: «أَمِنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رَسُولِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رَسُولِهِ وَ قَالُوا سَمِعْنَا وَ أَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَ إِلَيْكَ الْمَصِيرُ/ فرستاده (خدا، محمد) معتقد است بدانچه از سوی پروردگارش بر او نازل شده است (و شکی در رسالت آسمانی خود ندارد) و مؤمنان (نیز) بدان باور دارند. همگی به خدا و فرشتگان او و کتاب‌های وی و پیغمبرانش ایمان داشته (و می‌گویند): میان هیچ یک از پیغمبران او فرقی نمی‌گذاریم (و سرچشمه‌ی رسالت ایشان را یکی می‌دانیم). و می‌گویند: (اوامر و نواهی ربانی را توسط محمد) شنیدیم و اطاعت کردیم. پروردگارا، آموزش تو را خواهانیم، و بازگشت (همگان) به سوی تو است» (بقره/ ۲۸۵).

متن حاضر در این جا به همان مضمون قرآنی اشاره دارد، اما شاعر آن را به روش خود بیان نموده و تغییرات اندکی در نحوه‌ی بیان موضوع ایجاد کرده است. بنابراین رابطه‌ی بینامتنی موجود بین این قسمت از متن حاضر با متن غایب نفی متوازی است.

۶-۵- واقعه‌ی اسراء و معراج نبوی

گفته شد که شاعر گاهی اعتقادات دینی و قرآنی خویش را آشکارا در اشعارش بیان کرده است. یکی از این اعتقادات سیر شبانه‌ی پیامبر (ص) از مکه به مسجد الأقصى و سپس عروج آن حضرت از قدس یا مسجد الاقصی به آسمان‌ها است. شاعر به واقعه‌ی اسراء و معراج و مسایل مرتبط با آن پرداخته و به اقامه‌ی نماز در مسجد الاقصی توسط پیامبر عظیم الشان و اقتدای سایر پیامبران به ایشان اشاره نموده است (دیوان، ۲۰۱۴: ۲۳). سروده‌ی «یا قلب أمتنا» در دیوان خذنی إلى المسجد الأقصى در مورد بیت المقدس است. شاعر در چند جای این شعر به موضوع اسراء و معراج پیامبر گرانقدر اشاره نموده است. مثلاً می‌گوید:

يا قِبْلَةَ الْإِسْلَامِ أَوَّلَ عَهْدِهِ	يا ثالثاً في المسجدين يُزارُ
سجد النبي على ثراك فنوّرت	من تحت جبهة (أحمد) الأزهارُ
ومشى على أحجاره فتمايلت	طرباً، وطارت بعده الأحجارُ
ودعا الطيورَ إليه في ساحاته	فتكلّمت من شوقها الأطيّارُ
وسما هناك إلى السماوات العلى	فهواؤه من يومها معطارُ

(همان: ۲۲)

ای قبله‌ی صدر اسلام، ای سومین مسجدی که بعد از مسجد الحرام و مسجد نبوی، به زیارت آن می‌روند/ پیامبر بر خاک تو سجده فرمود؛ به همین خاطر زیر پیشانی او گل‌ها شکفتند/ و بر سنگ‌های آن راه رفت و سنگ‌ها از خوشحالی به تلوتلو افتادند و به پرواز درآمدند/ او پرندگان را به سوی خود فرا خواند و آنها از شوق دعوت او به سخن آمدند/ و از آن جا به آسمان‌های بالا عروج کرد، به همین خاطر هوای قدس از آن روز تا کنون عطرآگین است.

شبروی (= إسرائ) پیامبر گرامی (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) از مسجد الحرام به مسجد الأقصى در سوره‌ی إسرائ به صراحت ذکر شده است و عروج ایشان به آسمان‌ها (= معراج) نیز در سوره‌ی نجم. آیة‌ی سوره‌ی اسراء چنین می‌فرماید: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ/ تسبیح و تقدیس خدایی را سزاست که بنده‌ی خود (محمد پسر عبدالله) را در شبی از مسجد الحرام (مکه) به مسجد الأقصى (بیت المقدس) برد. آن‌جا که دوروبر آن را پُر برکت (از اقوات مادی و معنوی) ساخته‌ایم. تا (در این کوچ یک شبه‌ی زمینی و آسمانی) برخی از نشانه‌های (عظمت و قدرت خداوندی) خود را بدو بنمایانیم... بی‌گمان خداوند بس شنوا و بینا است» (إسرائ / ۱). سوره‌ی نجم هم می‌فرماید: «أَفْتَمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَى (۱۲) وَلَقَدْ رَأَاهُ نَزْلَةً أُخْرَى (۱۳) عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى (۱۴) عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى (۱۵) .../ آیا با او درباره‌ی چیزی که دیده است، ستیزه می‌کنید؟ او که بار دیگر (در شب معراج) وی (= جبرئیل) را دیده است؛ نزدیک سدره المنتهی. بهشت که منزل (و مأوی متقیان) است در کنار آن است ...» (نجم/ ۱۲ - ۱۵).

ابیات دوم تا چهارم از پنج بیت فوق به حضور پیامبر در قدس اشاره می‌کند و این همان واقعه‌ی اسراء را یادآور می‌شود. چون پیامبر فقط یک بار، آن‌هم در واقعه‌ی اسراء به قدس تشریف برده‌اند. در بیت پنجم هم به واقعه‌ی معراج پیامبر گرامی به آسمان‌ها اشاره شده است. متن حاضر مفهوم اسراء و معراج پیامبر را از قرآن گرفته و توصیف‌های بیشتری را به این واقعه افزوده است. بنابراین رابطه‌ی بینامتنی در این ابیات نفی متوازی است.

۷-۵- برکت دادن خداوند به سرزمین مسجد الأقصى

شاعر معتقد است که بیت المقدس و سرزمین پیرامون آن، مکان مقدس و پر برکتی است. او حتی دروازه‌ی مسجد الأقصى را دروازه‌ی بهشت می‌داند (دیوان، ۲۰۱۴: ۴۵). در دیوان خذنی إلى المسجد الأقصى که برخی از قصاید آن در قالب شعر نو سروده شده‌اند، شاعر در یکی از این قالب‌ها می‌گوید:

إِنَّكَ الْبَيْتَ الْمُقَدَّسَ

إِنَّكَ الطَّهْرَ الَّذِي رَغَمَ نَجَاسَاتِ الصَّلِيبِيِّينَ يَوْمًا مَا تَنْجَسُ

فِي قُلُوبِ الْأَوْلِيَاءِ

إِنَّكَ الْأَرْضَ الَّتِي بَارَكَهَا اللَّهُ وَ مَعْرَاجَ السَّمَاءِ (همان: ۴۸).

همانا تو بیت المقدسی/ تو آن پاکی که علیرغم نجاست‌های صلیبیان، حتی یک روز هم آلوده نشدی/ تو در قلب اولیای خداوندی/ تو همان سرزمینی هستی که خداوند آن را برکت داد و نردبان آسمان گردانید.

مسأله‌ی مبارک بودن سرزمین قدس در قرآن کریم چنین بیان شده است: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (إسرائ / ۱). ترجمه‌ی این آیه در بخش قبلی گذشت.

این آیه‌ی شریفه می‌فرماید که خداوند به سرزمین‌های پیرامون مسجد الأقصى برکت داده و در شعر فوق هم به این مفهوم اشاره شده است. بنابراین متن غایب آیه‌ی کریمه‌ی مذکور است که متن حاضر مضمون خویش را از آن برگرفته است و از آن‌جا که شیوه‌ی بیان شعر با شیوه‌ی قرآنی متفاوت است، رابطه‌ی بینامتنی نفی متوازی خواهد بود.

۸-۵- یاری خداوند و سیطره‌ی او بر همه‌ی امور

ایمن العتوم به آینده خوشبین است و پیروزی نهایی را امری محقق می‌داند. او معتقد است که شکست کنونی یک مرحله‌ی گذرا است؛ چرا که هنوز قهرمانانی در میان امت اسلامی وجود دارند و سرانجام پیروزی به دست آن‌ها محقق خواهد شد. این شاعر از کسب پیروزی مأیوس نیست؛ چون اعتقاد دارد که خداوند متعال بر همه‌ی امور سیطره دارد و اراده‌ی او بر همه چیز غالب است (دیوان، ۲۰۱۴: ۹۷). در سروده‌ی «أفدى بلاءك»، شاعر پس از تشویق مبارزان و تمجید از فداکاری و از جان گذشتگی آن‌ها چنین می‌گوید:

لن نیأسن وَاللَّهُ غَالِبٌ أَمْرِهِ
وَاللَّهُ يُؤْتِي النَّصْرَ كُلَّ مَكَافِحٍ

مَهْمَا تَمَادَى جَمْعُهُمْ بَعِينَادِ
حَرِّ سِيسِرٍ عَلَى خُطَى الْأَجْدَادِ

(همان)

هرگز نا امید نخواهیم شد، چون خداوند بر کار خود چیره و مسلط است، هرچند که دار و دسته‌ی آنان (= دشمنان) بر سرکشی خود پافشاری کنند/ خداوند به هر مبارز آزاده‌ای که در مسیر نیاکان حرکت می‌کند، پیروزی عطا می‌فرماید.

بیت اول با این آیه بینامتنیت دارد: «... وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ/... خدا بر کار خود چیره و مسلط است، ولی بیشتر مردم (خفایای حکمت و لطف تدبیرش را) نمی‌دانند» (یوسف/ ۲۱). متن غایب در بیت دوم نیز این آیه است: «وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ/ و خداوند آن (یاری با فرشتگان) را جز مژده‌ای برای (پیروزی) شما نساخت، و برای آن کرد که دل‌های شما بدان آرام گیرد، و پیروزی جز از جانب خداوند توانای دانا نیست» (آل عمران/ ۱۲۶).

عبارت «والله غالب أمره» در شعر فوق با آیه‌ی سوره‌ی یوسف الفاظ و معانی مشترکی دارد، اما شاعر با اندکی تغییر در لفظ و سیاق و موضوع، آن را در شعر خود تکرار نموده است. در بیت دوم نیز، در شعر که متن حاضر است، و در آیه‌ی کریمه که متن غایب است، به این مفهوم اشاره شده که پیروزی به دست خداست و او آن را به مجاهدان و مبارزان راه حق عطا می‌فرماید. اما شاعر این مفهوم را متناسب با شعر، برای مبارزان مسیر نیاکان به کار برده است. با توجه به این تغییرات و تفاوتی که در شیوه‌ی بیان این دو بیت دیده می‌شود، رابطه‌ی بینامتنی نفی متوازی است. به این معنی که دو بیت فوق این مفهوم را به خوبی می‌رسانند که کارها به دست خداوند است و پیروزی با خواست او صورت می‌پذیرد.

۹-۵- پاداش نیکی را با نیکی دادن

در دیوان ایمن العتوم تعابیر و مضامین حکمت‌آمیزی وجود دارد که نشان می‌دهد شاعر برای این دانش اهمیت ویژه‌ای قایل است. او سروده‌ی «الثیاب» را با جمله‌ی پُر معنا و حکیمانه‌ای آغاز می‌کند و می‌گوید: انسان‌های نیکوکارتر شایسته‌ی سرزنش‌اند و آن‌کس که شنواتر است سزاوار گفت و گوست (دیوان، ۲۰۱۴: ۲۷). این تعبیر یک مفهوم قرآنی است. در قسمتی از شعر «أنفقتُ عُمری فی هواک»، شاعر عشق خود را به وطن بازگو می‌کند و می‌گوید که این عشق با زندانی و دادگاهی شدن و اخراج شدن او از کارش پاداش داده شده است. سپس این جمله‌ی حکمت‌آمیز قرآنی را یادآور می‌شود که جزای نیکی باید با نیکی داده شود. اما با کمال تعجب، توانگران و سردمداران آن‌ها به شیوه‌ی ناخوشایندی پاسخ نیکی‌هایش را داده‌اند:

یرقی الهوی بالعاشقین وإنّی
سجني ومحکمتي وفصلي، هل تُری
کوفنتُ - رغم الحبّ - بالحرمان
کانت مُکافأتي علی إحسانی؟

(همان: ۱۰۱)

عشق جایگاه عاشقان را بالا می‌برد، اما من با این که عاشق میهنم، با محروم شدن پاداش گرفته‌ام/ آیا زندانی شدن و دادگاهی کردن و اخراج از کار پاداش نیکی من بود؟

در این بیت شاعر به قصد سرزنش کسانی که او را پاداش مناسب نداده‌اند و حتی مجازاتش کرده‌اند، به صورت استفهام انکاری گفته است آیا جزای نیکی من این بود؟! و این یعنی شاعر جزای نیکی را نیکی می‌داند، اما در زندگی خود با خلاف آن روبه‌رو شده است. در بیت اول نیز همین معنا در ضمن کلام شاعر نهفته است. او با طعنه به بدخواهانش می‌گوید با وجود این که من به میهنم عشق می‌ورزم به محرومیت از آن محکوم شده‌ام. این دو بیت به صورت ضمنی دربر دارنده‌ی مفهوم این آیه است: «هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ/ آیا پاداش نیکی کردن جز نیکی دیدن خواهد بود؟» (الرحمن / ۶۰). در این جا تعامل متن حاضر با متن غایب بدین صورت است که در متن حاضر متن غایب پذیرفته شده، اما در شیوه‌ی بیان آن به گونه‌ای متفاوت عمل شده است. اما مفهوم متن غایب به طور ضمنی در کلام گنجانده شده است. بنابراین رابطه‌ی بینامتنی بین متن حاضر و غایب در این قسمت نفی متوازی است.

۱۰-۵- حقد و کینه‌ی دشمنان نسبت به مسلمانان

العتوم دیدگاه مثبتی به دشمنان ندارد و در تمام اشعارش آن‌ها را سرزنش کرده و مردم را از توطئه‌ها و فریبکاری‌های آن‌ها برحذر می‌دارد. او حتی می‌گوید که در روز تسویه حساب، هیچ گونه سازشی با دشمنان سودمند نیست (دیوان، ۲۰۱۴: ۲۹). در این باره می‌گوید:

والحاقدون علی الإسلام ما حقدوا
فالحقد لیس جدیدا فی عقیدتهم
إلا لأننا عبدنا الله تنزیها
تخفي وتُبطِنُ، والتاریخ یُدیها
وصبّت السُّمَّ من حقدِ أفاعیها
فأظهرت علناً ما كان مستتراً

(همان: ۱۶)

کسانی که کینه‌ی اسلام را در دل دارند، به این خاطر است که ما فقط خداوند را عبادت و تنزیه می‌کنیم/ پس کینه چیز جدیدی در عقیده‌ی اینان نیست، گاهی آن را پنهان و گاهی آشکار می‌کنند، اما تاریخ آن را برملا می‌سازد/ عقیده‌ی آن‌ها آن‌چه را که پنهان بود آشکار کرد و مارها سمشان را از روی کینه ریختند.

متن غایبی که به حقد و کینه‌ی مخفی دشمنان اسلام اشاره می‌کند این آیه‌ی کریمه است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةَ مَنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمْ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ/ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از غیر خود محرم اسرار بر نگزینید، آنان از هیچ گونه شر و فسادی در حق شما کوتاهی نمی‌کنند. آنان آرزوی رنج و زحمت شما را (در دل) دارند (و پیوسته در انتظار آنند. نشانه‌های) دشمنانگی از دهان آنان آشکار است، و آن‌چه در دل دارند بزرگتر است (از بدسگالی‌هایی که ظاهر می‌سازند). ما نشانه‌هایی را (که بتوان با آن‌ها دشمن را از دوست باز شناخت) برای شما بیان کردیم اگر اهل عقل و درایت هستید» (آل عمران / ۱۱۸).

کلمات شعر بالا ما را به آیه‌ی فوق رهنمون می‌سازند. کلمه‌ی «الحقد» با کلمه‌ی «البغضاء» در آیه‌ی شریفه مترادف و متناسب است. نیز کلمه‌های «تخفی» و «تبطن» و «یُبدیها» در شعر به گونه‌ای انتخاب شده‌اند که کلمات «تخفی» و «بدت» در آیه‌ی فوق را در ذهن تداعی می‌کنند. بدین صورت مضمون این آیه‌ی کریمه در اشعار فوق پذیرفته شده، اما شاعر با اسلوبی دیگر آن را بیان نموده است. پس می‌توان گفت که رابطه‌ی بینامتنی نفی متوازی است. هر دو متن پنهان و حاضر، بر حقد و کینه‌ی دشمنان اشاره دارند، و به مخفی کردن کینه توسط دشمنان اذعان کرده‌اند. اما در متن غایب این خداوند است که کینه‌های پوشیده را فاش می‌کند، ولی در متن حاضر، تاریخ است که آن کینه‌ها را برملا می‌سازد. در این یک مورد اخیر می‌توان گفت رابطه‌ی بینامتنی نفی کلی است؛ چون مفهوم متن حاضر از مفهوم قرآنی فاصله گرفته است.

۶- نتیجه‌گیری

ایمن علی حسین العتوم، نویسنده و شاعر اردنی است که در نوشته‌هایش رویکرد اسلامی دارد و در رمان‌ها و اشعارش از قرآن کریم به خوبی بهره برده است. او چند دیوان شعری دارد که بیشتر اشعار آن‌ها در راستای ادبیات مقاومت سروده شده است. یکی از مجموعه اشعار او خُذْنِي إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى است که در این دیوان مفاهیم قرآنی زیادی را به صورت بینامتنی به کار برده است.

اغلب این مفاهیم ارتباط مستقیمی با قدس و آزادی آن دارند؛ مفاهیمی از قبیل: اسراء و معراج پیامبر گران‌قدر اسلام، تشویق به جهاد و مبارزه با دشمنان و اشغالگران، مبارک بودن سرزمین پیرامون مسجد الاقصی، برقرار ساختن انس و الفت میان مسلمانان، نعمت‌های الهی به شهیدان، پاداش نیکی را با نیکی دادن، حقد و کینه‌ی دشمنان نسبت به مسلمانان، منشأ الهی پیروزی، و فرق نگذاشتن میان پیامبران الهی از مهم‌ترین مظاهر حضور قرآن کریم در دیوان مذکور است.

نیز بسامد بینامتنیت قرآنی بیشتر به صورت رابطه‌ی امتصاص (نفی متوازی) و در مرتبه‌ی بعد به صورت حوار (نفی کلی) است. بدین خاطر که شاعر فقط مضامین آیات قرآنی را تکرار نکرده، بلکه با استمداد از آن‌ها معانی و

تصاویر شعری خود را غنی تر کرده است. اگرچه گاهی سعی نموده است مضامین قرآنی را با زبان شعری همسو و هماهنگ نماید.

منابع

قرآن کریم

- الرمانی، ابراهیم (۱۹۸۸م)، «النص الغائب فی الشعر العربی الحديث»، مجله الوحدة، شماره: ۴۸، ص ۴۸.
- الصابونی، محمد علی (۱۴۰۱هـ)، صفوة التفاسیر، بیروت: دار الفکر.
- العتوم، ایمن (۲۰۱۴م)، خذنی إلى المسجد الأقصى، بیروت، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، چاپ دوم.
- انجینو، مارک (۱۹۸۷م)، فی أصول الخطاب النقدي الجديد، ترجمه: احمد المدینی، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة.
- حلبی، شهاب الدین محمود (۱۹۸۰م)، حسن التوسل إلى صناعة الترسل، تحقیق: اکرم عثمان یوسف، بغداد: وزارة الثقافة و الإعلام.
- خرم دل، مصطفی (۱۳۸۹ش)، تفسیر نور، تهران: نشر احسان، چاپ هشتم.
- عزام، محمد (۲۰۰۱م)، النص الغائب تجلیات التناص فی الشعر العربی، دمشق: اتحاد الكتاب العرب، چاپ اول.
- عزام، محمد (۲۰۰۵م)، شعریة الخطاب السردی، دمشق: اتحاد الكتاب العرب، چاپ اول.
- غوادره، فیصل حسین (۲۰۱۵م)، «صورة الأقصى فی شعر د. ایمن العتوم من خلال قصائده: (خذنی إلى المسجد الأقصى، یا قلب أمتنا، ملحمة الأقصى) دیوانه: (خذنی إلى المسجد الأقصى) نموذجاً»، مجله الجامعة الإسلامية للبحوث الإنسانية، المجلد الثالث و العشرون، العدد الأول، صص ۲۹ - ۶۸.
- مکاریک، ایرناریم (۱۳۸۵ش)، دانش نامه‌ی نظریات ادبی معاصر، ترجمه: مهران نجفی و محمد نبوی، تهران: آگه، چاپ دوم.
- موسی، خلیل (۲۰۰۰م)، قراءات فی الشعر العربی الحديث و المعاصر، دراسة، دمشق: اتحاد الكتاب العرب.
- میرزایی، فرامرزی، واحدی، ماشاء الله (۱۳۸۸ش)، «روابط بینامتنی قرآن با اشعار احمد مطر»، نشریه‌ی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان، دوره‌ی جدید، شماره ۲۵ (پیاپی ۲۲)، صص ۲۲۹ - ۲۳۲.
- وعدالله، لیدیا (۲۰۰۵م)، التناص المعرفی فی شعر عزالدین المناصرة، دار المنلاوی، چاپ اول.
- ویکلی، کریستین (۱۳۸۱ش)، «وابستگی متون: تعامل متون (روابط بینامتنی در ادبیات کودک و نوجوان)»، ترجمه: طاهر آدینه پور، پژوهشنامه‌ی ادبیات کودک و نوجوان، شماره ۲۸، صص ۴ - ۱۱.
- یداللهی فارسانی، عباس (۱۴۴۰ق)، «الأنماط التراثیة فی شعر ایمن العتوم دیوان خذنی إلى المسجد الأقصى نموذجاً»، مجله آداب الکوفه، شماره ۳۸، صص ۵۰۵ - ۵۲۶.

سایت‌های اینترنتی:



(۳۱)

روش‌شناسی ترجمه جلال‌الدین مجتبوی از قرآن کریم

د. محمد حسن امرائی^۱

استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه ولایت، ایرانشهر، ایران.

چکیده

برخی ناقدان و صاحب‌نظران حوزه ترجمه بر این اعتقادند که ترجمه جلال‌الدین مجتبوی از دقیق‌ترین ترجمه‌های معاصر قرآن است. با تأمل در ساختار و محتوای این ترجمه، چنین دریافت می‌شود که مترجم، علاوه بر مؤلفه‌های فراوانی که با سبک ترجمه تحت‌اللفظی و معادل سازگار است، غالباً تعابیر مجاز، استعاره‌ها، کنایه‌ها، اصطلاحات و اسامی مبهم، ضرب‌المثل‌ها و ... را به سبک محتوایی و یا سبک تلفیقی و ترکیبی: "معنایی (تحت‌اللفظی) - ارتباطی" برگردان نموده که مؤید ترجمه‌ای مخاطب‌محور است. هدف این مقاله، نقد روش‌شناسی ترجمه مجتبوی از قرآن کریم است تا نشان دهد که این ترجمه، علاوه بر رویه معادل و تحت‌اللفظی، عمدتاً ترجمه‌ای ارتباطی و پیامی است. دستاورد پژوهش که با روش توصیفی - تحلیلی نگاشته شده، نشان داد که این ترجمه، علاوه بر اعتماد به ساختارها و مختصات زبان مبدأ، غالباً ترجمه‌ای "معنایی (تحت‌اللفظی) - ارتباطی" است. در این ترجمه شاخص‌های فراوانی یافت می‌شود که مؤید سبک تلفیقی "معنایی - ارتباطی" است.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، ترجمه مجتبوی، ترجمه‌ی معنایی - ارتباطی، روش‌شناسی.

۱- مقدمه و بیان مسئله

یکی از مباحث مهم زبان‌شناسی ترجمه، بررسی سبک‌ها و روش‌های ترجمه است. پیش از گسترش مباحث زبان-شناختی، تقسیم‌بندی روش‌های ترجمه به دو دسته لغوی (لفظی) و معنایی (مفهومی) مطرح بوده است. چنانکه حتی امروزه هم برخی زبان‌شناسان و صاحب‌نظران حوزه ترجمه بر این دو نوع - البته به نوعی خاص - تأکید می‌ورزند. "میلدرد لارسون"، دو نوع ترجمه را معرفی می‌کند: ۱. ترجمه بر اساس صورت یا قالب. ۲. ترجمه بر اساس معنا (ر.ک: قلی‌زاده، ۱۳۸۰ش: ۲۰). "پیتر نیومارک" نیز با نظر به حساسیت ترجمه، آن را به هشت نوع متفاوت دسته‌بندی کرده است: ۱. ترجمه لفظ به لفظ. ۲. ترجمه تحت‌اللفظی. ۳. ترجمه وفادار یا امین. ۴. ترجمه معنایی. ۵. اقتباس. ۶. ترجمه آزاد. ۷. ترجمه اصطلاحی. ۸. ترجمه ارتباطی. (ر.ک: جواهری، ۱۳۸۴ش: ۱۳۷). بی-آزار شیرازی، ترجمه‌های قرآن را هفت نوع دانسته است: ۱. ترجمه لغوی یا ترجمان القرآن؛ ۲. ترجمه تحت-اللفظی؛ ۳. ترجمه حرفی و معنوی (ترجمه امین) (۶)؛ ۴. ترجمه و حواشی؛ ۵. ترجمه به شعر معنوی (منظوم)؛ ۶. ترجمه آوایی یا آهنگین؛ ۷. ترجمه تفسیری (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۷۶ش: ۲۴۶). محمدعلی رضایی اصفهانی،

^۱ m.amraei@Velayat.ac.ir

مرزبندی متفاوتی از روش‌های ترجمه ارائه داده و ترجمه قرآن را سه دسته کلی تقسیم نموده‌اند: ۱. ترجمه لفظ به لفظ (= تحت اللفظی = حرفی). ۲. ترجمه جمله به جمله (= هسته به هسته = معنوی = امین). ۳. ترجمه آزاد (= تفسیری = خلاصه التفاسیر) (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۳ش: ۳۳) البته، این گونه تقسیم‌بندی‌ها، بسیار به هم نزدیک بوده و تشخیص مرز میان آنها تقریباً امری ناممکن می‌نماید. لذا، ارائه یک تقسیم‌بندی منطقی جامع و شامل، مطلوب و مورد نظر است. شاید دقیق‌ترین تقسیم‌بندی از ترجمه‌های فارسی قرآن کریم، به سه روش: ترجمه‌های تحت اللفظی، ترجمه‌های وفادار و ترجمه‌های آزاد (تفسیری) مناسب‌تر باشد. (ناصری، ۱۳۹۳ش: ۱۵۲)؛ بنابراین تقسیم‌بندی‌ها، با تأمل در ساختار و محتوای ترجمه مجتبوی، می‌توان ترجمه‌ی او را ترجمه‌ای معنایی - ارتباطی نامید؛ بدین معنی که در ترجمه خود و به‌ویژه قطبهای استعاری و مجازی زبان عمدتاً دارای روشی ارتباطی و مفهومی است و بیشتر انتقال پیام آیات را در نظر دارد. این مقاله، با روش توصیفی تحلیلی به ذکر نمونه‌هایی استقرائی و کاملاً تصادفی از سراسر ترجمه‌ی مجتبوی از قرآن کریم پرداخته، تا نشان دهد که این ترجمه، غالباً به سبک معنایی و ارتباطی شکل گرفته است؛ زیرا از یک طرف، مترجم تا سر حد ممکن تلاش نموده به متن مبدأ وفادار باشد و از طرف دیگر در تعابیر مجاز، کنایه، استعاره، اسماء مبهم، اصطلاحات و ... که احیاناً معادلی مشخص در زبان مقصد ندارند، انتقال پیام آن را محقق سازد. البته، نباید فراموش کرد که بسیاری از ترجمه‌های فارسی موجود، هر یک مشتمل بر انواعی از روش ترجمه است، چه بسا در یک آیه، هم ترجمه‌ی لفظ به لفظ وجود داشته باشد و هم تحت اللفظی و هم وفادار، هم محتوایی و هم تفسیری و آزاد، همان‌گونه که آقای مجتبوی نیز از این قاعده مستثنی نیستند و ترجمه‌ی ایشان گاهاً تنوع و گوناگونی زیادی دارد. این پژوهش به دنبال آن است تا به خواننده نشان دهد که ترجمه مجتبوی از قرآن کریم غالباً متشکل از سبک ترکیبی و تلفیقی معنایی - ارتباطی است.

۱ - ۲ - پیشینه پژوهش

درباره قرآن کریم و ترجمه فارسی آن، به شکل جداگانه، کتاب‌ها و مقاله‌های زیادی نگارش یافته است که در این مقاله به خاطر پرهیز از تکرار مکررات از ذکر آنها خودداری می‌گردد؛ اما در ارتباط با ترجمه فارسی مجتبوی از قرآن کریم که از بارزترین تلاش‌های شاخص و قابل اعتنا در زمینه ترجمه قرآن کریم در روزگار معاصر به‌شمار می‌رود، تا آنجا که نگارندگان این مقاله مطلع هستند، به نظر می‌رسد که تاکنون پژوهشی مستقل و جامع در قالب یک مقاله یا رساله آکادمیک در خصوص نقد سبک ترجمه ایشان صورت پذیرفته است.

۲ - ۲ - سؤال‌های پژوهش

۱. سبک مجتبوی در ترجمه قرآن کریم چگونه است؟
۲. سبک ترجمه قرآن کریم در نحوه انتقال مفاهیم الهی چه نقشی دارد؟
۳. ترجمه مجتبوی تا چه میزان با ساختارهای مختلف زبان مبدأ (قرآن کریم) منطبق است؟
۴. آیا مجتبوی توانسته است درخصوص واحدهای زبانی زبان مبدأ و مقصد، در حوزه ساختاری و بافتاری، معادل‌یابی دقیق و بی‌کم و کاستی را انجام دهند؟

۳-۲- فرضیه‌های پژوهش

سبک ترجمه مجتبی‌ی علاوه بر تطابق و تعادل الفاظ با زبان مبدأ، غالباً سبکی ترکیب و تلفیقی است که می‌توان آن را با عنوان: "معنایی - ارتباطی" به مخاطبان معرفی نمود.

سبک معنایی - ارتباطی را می‌توان بهترین و مطلوب‌ترین روش در جهت انتقال معانی و مفاهیم زبان مبدأ (قرآن کریم) به ویژه تعبیر مجاز، استعاره‌ها، کنایه‌ها، اصطلاحات و اسامی مبهم، ضرب‌المثل‌ها، حذف‌ها و تقدیرها و ... دانست.

ترجمه مجتبی‌ی غالباً با ساختارهای زبان مبدأ معادل و مطابق است، این ترجمه در مواردی که ایجاد تعادل ساختاری و محتوایی مشکل بوده، عمدتاً با روش معنایی و ارتباطی این تطابق و تعادل معنایی را برقرار کرده است؛ بنابراین، ترجمه مجتبی‌ی را می‌توان از ترجمه‌های کم‌نقص و مطلوب در روزگار معاصر معرفی نمود.

۳-۳- چارچوب نظری پژوهش

پژوهش حاضر در چارچوب تعیین سبک ترجمه مجتبی‌ی انجام گرفته است. با پرداختن به این مبحث مهم در ترجمه مجتبی‌ی می‌توان یکی از چالش‌های پیش‌روی ترجمه قرآن کریم را مطرح نمود و مورد ارزیابی و تحلیل قرار داد. نگارنده در این پژوهش، در صدد است با روش توصیفی - تحلیلی و با انتخاب کاملاً تصادفی مثال‌ها از سوره‌های گوناگون قرآن کریم به بررسی و تعیین سبک و شیوه ترجمه مجتبی‌ی قرآن کریم بپردازد؛ بنابراین، از نمونه‌های منتخب سبک ترجمه معنایی - ارتباطی در این ترجمه، به بررسی استعاره، مجاز، کنایه، فعل مجهول، مفعول مطلق، حذف و تقدیر، اصطلاحات و اسامی مبهم، وجوه قرآنی موجود در متن مقدس قرآن کریم، اقدام نموده است.

نویسنده بر آن است تا در راستای مقایسه سبک معنایی - ارتباطی در ترجمه مجتبی‌ی، با استفاده از برخی از ترجمه‌های منتخب معاصر، تلفیقی و ترکیبی بودن سبک ترجمه مجتبی‌ی، یعنی "معنایی - ارتباطی" بودن آن را ثابت کرده و همچنین مزایای آن را تبیین نماید. پژوهش حاضر را می‌توان نخستین مطالعه زبان‌شناختی در مبحث تعیین سبک ترجمه مجتبی‌ی در چارچوب نظری فوق قلمداد کرد.

از آنجا که در این پژوهش، بررسی و تحلیل موضوعی تمام شاخص‌های سبکی در ترجمه مجتبی‌ی ممکن نیست. لذا نگارنده در حدّ توان این پژوهش و تأمین هدف آن، به صورتی کاملاً تصادفی، داده‌های مورد مطالعه را از سراسر ترجمه مجتبی‌ی انتخاب، و به تناسب ظرفیت این مقاله به بیان تعدادی از آنها اکتفا کرده، و بررسی بیشتر این موضوع را برای پژوهندگان آینده، به عنوان مطالعات بعدی پیشنهاد می‌کند.

این مقاله، در تلاش است تا با بررسی گزینشی و موردی ترجمه‌ی مجتبی‌ی و نیز مقایسه آن با دیگر ترجمه‌های معاصر قرآن کریم، بدین نتیجه دست یابد که ترجمه‌ی مجتبی‌ی اساساً ترجمه‌ای تلفیقی و ترکیبی به نام: "معنایی (تحت‌اللفظی) - ارتباطی" است.

۴- بررسی ویژگی‌های ترجمه معنایی - ارتباطی مجتبی‌ی

ترجمه ارتباطی، ترجمه‌ای است که پیام متن مبدأ را با رایج‌ترین واژگان، اصطلاحات و ساخت‌های دستوری، به زبان مقصد برمی‌گرداند. نگارنده در این مقاله، در صدد است که با روش توصیفی - تحلیلی، به بررسی ترجمه مجتبوی پردازد و شیوه ترجمه برخی مؤلفه‌ها و شاخص‌های این ترجمه، همانند: استعاره، مجاز، کنایه و ... را در متن مقدس قرآن کریم را با انتخاب تصادفی مثال‌ها از سوره‌های گوناگون نشان دهد و در راستای مقایسه آن، با برخی از ترجمه‌های معاصر مشهور، "معنایی (تحت‌اللفظی) - ارتباطی" بودن این ترجمه و همچنین مزایای آن را به اثبات برساند:

۱ - ۴ - ترجمه معنایی - ارتباطی استعاره

صاحب‌نظران و ناقدان عرصه ترجمه، در برگردان تعبیر مجازی، به‌ویژه استعاره، روش یکسان و مناسبی اتخاذ نکرده‌اند؛ بلکه گاه از روش تحت‌اللفظی صرف بهره برده‌اند؛ گاه با استفاده از روش معنایی، برگردان قابل قبولی را ارائه داده، و در مواردی نیز با بهره‌گیری از روش تفسیری، دلالت‌های تعبیر مجازی را توضیح داده‌اند؛ اما غالباً ملاحظه می‌گردد که بیشتر مترجمان از روش تحت‌اللفظی (معنایی) - ارتباطی که بهترین روش در انتقال آرایه‌های بلاغی نهفته در تعبیر مجازی است، غفلت ورزیده‌اند. شایان توجه است که با تأملی کوتاه در غالب ترجمه‌های حرفی معاصر، می‌توان دریافت که روش حرفی و تحت‌اللفظی ضعیف‌ترین شیوه برای برگردان استعاره است؛ چراکه بعضاً سبب عدم انتقال ویژگی‌ها و لطایف بلاغی نهفته در معانی ثانوی تعبیر استعاری گردیده و لذا معانی مبهمی را به مخاطبان انتقال می‌دهد؛ لذا این نوع ترجمه برای معادل‌یابی اصطلاحات، ضرب‌المثل‌ها، استعاره‌ها، مجازها و کنایات اساساً ناتوان است (امرایی، ۱۳۹۵: ۲۰۰). اگرچه برخی ناقدان ترجمه آن را بهترین روش برای انتقال تصاویر و ترکیب‌های بدیع به خواننده دانسته است (ر.ک: ناظمیان، ۱۳۸۶: ۱۹)؛ ولی نمی‌توان آن را ترجمه‌ای مقبول ارزیابی کرد. اکنون برای اثبات این مدعا به بررسی تطبیقی چند مورد از استعاره‌های قرآنی و شیوه ترجمه آن در ترجمه مجتبوی و برخی مترجمان معاصر پرداخته می‌شود:

۱ - ۱ - ۴ - ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ (آل عمران/ ۱۰۳)

مجتبوی: و همگی به ریسمان خدای - توحید، دین و کتاب خدا - چنگ زنید و پراکنده مشوید
معزی: و چنگ زنید به رشته خدا همگی و پراکنده مشوید.
شعرانی: و متمسک شوید برشته خدا همه و متفرق نشوید.

نقد و ارزیابی

همان‌گونه که ملاحظه می‌گردد، آقای مجتبوی در ترجمه‌ی استعاره، کاملاً تحت‌اللفظی (معنایی) ارتباطی و مخاطب‌محور عمل نموده است. در این آیه، مترجم واژه "حبل" را به شیوه معنایی - ارتباطی یا اصطلاحی ترجمه نموده است؛ زیرا از معانی ثانوی واژه "حبل"، یعنی مستعارمنه آن: (عهد، ایمان، اطاعت، قرآن) (زمخشری، ۱۱۵/۱) در قالب اضافات توضیحی و تفسیری برای بیان معنای حرفی و ظاهری "حبل" استفاده کرده است. ترجمه معنایی - ارتباطی مجتبوی دقیق‌ترین و مطلوب‌ترین ترجمه برای برگردان استعاره تصریحیه اصلیه "حبل" است؛ زیرا

مخاطب علاوه بر معنای حرفی و تحت‌اللفظی واژه "حبل"، معنای مجازی و پنهان آن را نیز در اختیار دارد. شایان توجه است که در ترجمه‌ی حرفی و تحت‌اللفظی واژه "حبل" مانند ترجمه شعرانی و معزی، یک مشکل جدی پیش می‌آید و باید حتماً به صورت معنایی - ارتباطی ترجمه شود؛ زیرا چنانچه فردی معنای "حبل" را در زبان عربی نداند، این ترجمه را بخواند؛ هرگز به مفهوم صحیح آیه و اینکه منظور از "حبل" چیست، رهنمون نمی‌گردد. این موضوع، دقیقاً یکی از معایب و کاستی‌های ترجمه‌ی تحت‌اللفظی کنایه‌ها و استعاره‌ها در قرآن محسوب می‌شود (امرای و معروف، ۱۳۹۴: ۸). قابل ذکر است که غالب مفسران زبان قرآن، اتفاق نظر دارند که منظور از "حبل" الله همان قرآن کریم، دین اسلام یا عهد و پیمان با خداوند است که موجب ارتباط مسلمان با خدای خود شده و هر آنچه که یک چیز را به چیز دیگری وصل می‌کند، "سبب و حبل" نامیده می‌شود. (جزائری، ۲۰۰۰م: ۱۶۸). شایان توجه است که مجتبوی غالب تعابیر مجازی، استعاره‌ها، کنایه‌ها، ضرب‌المثل‌ها و ... را به سبک معنایی - ارتباطی و یا معنایی (محتوایی) برگردان نموده‌اند و ترجمه تحت‌اللفظی استعاره‌ها کمتر در ترجمه وی قابل ملاحظه است.

۲ - ۱ - ۴ - ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾ (بقره/۱۲)

مجتبوی: در دل‌هاشان بیماری - از شک و نفاق - هست، پس خدا بیماری آنان را بیفزود - یا بیفزاید -

معزی: در دل‌های آنان است مرضی و خدا بیفزودشان مرضی.

دهلوی: در دل ایشان بیماری است پس افزون داد خدا بایشان بیماری را.

قرآن کریم، سیزده بار از لفظ «مرض» برای اشاره به کفر و نفاق استفاده کرده است. از جمله در این عبارت قرآنی، واژه «مَرَضٌ» دارای استعاره تصریحیه اصلیه است (خطیب قزوینی، ۱۴۲۴: ۲۲۸). در آیه شریفه، شک و نفاق در دل‌های کافران، به صورت استعاره بیان شده و مجتبوی آن را به شکل «در دل‌هاشان بیماری - از شک و نفاق - هست» ترجمه نموده که ترجمه‌ای معنایی - ارتباطی و سلیس و روان از استعاره مذکور است. معزی، تنها معنای حقیقی و تحت‌اللفظی استعاره یعنی "مرضی" را ذکر نموده که مبهم و نامفهوم است، مانند: «دل‌های آنان است مرضی». ترجمه معزی، اگرچه ترجمه‌ای مطابق با متن مبدأ (قرآن) است؛ اما در نقد این ترجمه، باید گفت: آنچه که در دل‌های منافقان و کافران هست، شک و نفاق است، نه بیماری ظاهری که معزی و دهلوی آورده‌اند. همان‌علاقه مکانیت یا محلّیت در مجاز عقلی که در زبان عربی نیز کاربرد دارد و قابل فهم است، در زبان فارسی این‌گونه نیست و همین امر سبب شده است که عبارت «دل‌های آنان است مرضی» یا «در دل ایشان بیماری است» و نمونه‌هایی لفظی از این دست، مبهم و نارسا باشد. دهلوی نیز این استعاره را به روش تحت‌اللفظی، "بیماری" ترجمه کرده است که مبهم است؛ زیرا از کلمه «بیماری» در زبان فارسی، معنای «نفاق و شک» فهمیده نمی‌شود؛ بلکه معنای «بیماری و مریضی» از آن مستفاد می‌گردد.

با نگاهی به آیات دیگر که در آن‌ها تعبیرات استعاری به چشم می‌خورد نیز مجتبوی ترجمه‌ای معنایی - ارتباطی و تفسیری و غیر تحت‌اللفظی ارائه داده است، از جمله آیه ۲۰ سوره حجر، آیه ۴۴ سوره حجر، آیه ۹۴ سوره حجر، آیه ۲۷ سوره نحل، آیه ۹۲ سوره یس، آیه ۳۷ سوره یس، آیه ۱۲ سوره أنعام، آیه ۲۲ سوره تکویر، آیه ۱۰ سوره

تکویر، آیه ۲۱ سوره بقره و... این امر سبب شده است ترجمه وی از استعارات قرآنی، در عین دقیق بودن، روان و قابل فهم نیز باشد؛ اما در ترجمه‌های تحت‌اللفظی صورت پذیرفته از استعارات، همان‌گونه که ملاحظه گردید، غالباً این نتیجه به چشم نمی‌خورد پس ترجمه تحت‌اللفظی روش مناسبی برای ترجمه استعاره‌ها به شمار نمی‌آید، چرا که این شیوه، استعاره را به صورت مبهم درآورده و موجب تشویش در فهم مراد است (فیروزجایی، ۱۳۹۴: ۳۴).

۲ - ۴ - ترجمه معنایی - ارتباطی مجاز

مطالعه ترجمه‌های معاصر قرآن کریم نشان می‌دهد که بهترین روش برای ترجمه تعابیر مجاز، ابتدا روش «معنایی - ارتباطی»، سپس روش «معنایی» است؛ اما روش تحت‌اللفظی، ضعیف‌ترین شیوه برای برگردان مجاز است. این موضوع اساسی‌ترین لغزش مترجم در راستای ترجمه ساختارهای مجازی است؛ زیرا روش تحت‌اللفظی در برگردان لطایف و ظرایف معنایی و بلاغی تعابیر مجازی غالباً ضعیف و ناتوان است. جلال‌الدین مجتبوی برای بیان مفاهیم مجاز، غالباً از روش روش تلفیقی و ترکیبی «معنایی - ارتباطی» استفاده نموده‌اند که قوی‌ترین سبک در برگردان تعابیر مجازی تلقی می‌گردد. قابل ذکر است که مجتبوی به ندرت از روش حرفی و تحت‌اللفظی در برگردان تعابیر مجاز بهره برده؛ بلکه غالباً تعابیر مجاز را به سبک ارتباطی یا اصطلاحی و احیاناً معنایی یا محتوایی به زبان مقصد انتقال داده است.

اکنون شیوه برگردان مجاز را در ترجمه مجتبوی با برخی ترجمه‌های معاصر مورد بررسی قرار داده تا نشان دهیم که روش تحت‌اللفظی برای برگردان مجازها غالباً مناسب نبوده؛ بلکه روش معنایی یا معنایی - ارتباطی، می‌تواند مناسب‌ترین سبک‌ها برای برگردان مجاز باشد:

۱ - ۲ - ۴ - ﴿فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِنْ كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا﴾ (مزمّل/۲۲)

مجتبوی: اگر [امروز] کافر باشید، پس چگونه پروا می‌کنید از [عذاب] روزی که کودکان را سپید موی - پیر - می‌گرداند؟!

معزی: پس چگونه پرهیزید اگر کفر ورزید روزی را که بگرداند کودکان را پیر.

خواجو: پس اگر کافر باشید، چگونه از روزی که کودکان را پیر می‌گرداند خویش را می‌رهانید؟

آیتی: اگر کافر باشید، در روزی که کودکان را پیر می‌گرداند چگونه در امان مانید؟

در آیه شریفه ﴿يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا﴾ پیر کردن به واژه «یوم» نسبت داده شده است، در حالیکه «یوم» فاعل حقیقی نیست؛ بلکه تنها ظرف زمان پیر شدن کودکان است (سیوطی، ۲۲۲۹: ۹۱/۷). این نکته که «یوم» فاعل حقیقی نیست، و فاعل عذاب روز قیامت و یا شدت هول وهراس آن روز است که سبب پیر شدن فرزندان می‌گردد، در ترجمه مجتبوی به سبک معنایی - ارتباطی نشان داده شده است، مانند: «پس چگونه پروا می‌کنید از [عذاب] روزی که کودکان را سپید موی - پیر - می‌گرداند؟!؛ چرا که وی به ترجمه تحت‌اللفظی و ذکر معنای حقیقی و لغوی واژه «یوم» بسنده نکرده؛ بلکه معنای مجازی آن را نیز آورده است؛ اما این مزایا در ترجمه‌های حرفی و تحت‌اللفظی به چشم نمی‌خورد. به عنوان مثال معزی، آیتی و خواجو، معنای حقیقی و لغوی واژه را فقط ذکر کرده‌اند و واژه «یوم» را فاعل حقیقی قرار داده‌اند که ترجمه‌ای مبهم و نارسا به نظر می‌رسد؛ چون فقط به

فکر وفادار بودن به متن مبدأ بوده‌اند. در این آیه شریفه، روز کودکان را پیر نکرده؛ بلکه پیر شدن کودکان کار عذاب و طولانی بودن آن روز بوده است.

۲-۲-۴ - ﴿هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ آيَاتِهِ وَيُنَزِّل لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ﴾ (غافر/۱۳)

مجتبوی: اوست که نشانه‌های خود را به شما می‌نماید و برای شما از آسمان روزی - باران - فرومی‌فرستد، و پند نگیرد مگر کسی که [به دل به خدا] باز می‌گردد.

معزی: و است آنکه بنماید به شما آیت‌های خویش را و فرستد برای شما از آسمان روزی و یادآور نشود مگر آنکه بازگشت کند.

شعرانی: اوست که مینماید بشما آیت‌هایش را و فرو می‌فرستد برای شما از آسمان روزی را و پند نمی‌گیرد جز کسی که بازگشت مینماید.

دهلوی: آنانکه مینماید شما را نشانهای خود و فرو می‌فرستد برای شما از آسمان رزق را و پندپذیر نمیشود مگر کسیکه رجوع میکند بخدا.

نقد و ارزیابی

همان‌گونه که قابل ملاحظه است، لفظ «رزقاً» در آیه شریفه، مجاز مفرد مرسل و مفعول واقعی جمله است (سیوطی، ۱۹۷۴: ۱۲۶/۳). بنابر این باران و آبی که از آسمان فرود آمده، سبب اصلی این رزق است. همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، مجتبوی لطافت و ظرافت معنایی این مجاز را با استفاده از سبک ترجمه معنایی - ارتباطی و با اضافاتی تفسیری در داخل دو خط فاصله به مخاطبان انتقال داده است. و نشان داده که باران سبب اصلی این رزق و روزی بوده است. همو، در برگردان این مجاز، به ذکر معنای حقیقی و لغوی واژه بسنده نکرده، بلکه معنای مجازی و پنهان آن را نیز آورده، و بدین‌وسیله ترجمه‌ای با سبک معنایی - ارتباطی ارائه داده است؛ اما این نکات در ترجمه‌های تحت‌اللفظی به چشم نمی‌خورد و معزی، شعرانی و دهلوی تنها به بازتاب معنای حقیقی و لغوی واژه پرداخته‌اند و گفته‌اند: «و فرو می‌فرستد برای شما از آسمان رزق را».

۳ - ۴ - ترجمه معنایی - ارتباطی کنایه

«کنایه» از ساختارهای مجازی دانش بلاغت و از اسالیب مهم بیان در قرآن کریم به شمار می‌رود؛ لذا ترجمه آن به دیگر زبان‌ها نیازمند تأملات بلاغی ویژه‌ای است. برخی مترجمان و مفسران قرآن، با ملحوظ داشتن معنای حرفی و تحت‌اللفظی صرف در ترجمه تعابیر کنایی، بدون عنایت به بازتاب ویژگی‌ها و لطایف بلاغی آنها، احیاناً موجب ابهام و عدم استیفای کامل معنای ثانوی و پنهان کنایه در ترجمه‌های فارسی گشته‌اند. این موضوع، دقیقاً یکی از معایب و کاستی‌های ترجمه‌های تحت‌اللفظی کنایات در غالب ترجمه‌های فارسی قرآن کریم است. با تأمل در غالب ترجمه‌های معاصر، می‌توان گفت که در ترجمه تعابیر کنایی، بهترین روش، شیوه کنایی است، در غیر این صورت، باید به شیوه معنایی (ترجمه مجازی) و نهایتاً به شیوه معنایی - ارتباطی روی آورد و حتی‌المقدور از

ترجمه حرفی صرف نظر نمود. نگارنده، در این بخش از پژوهش، سبک ترجمه شماری از تعابیر کنایی منتخب از ترجمه مجتبوی را در مقایسه با دیگر مترجمان مورد نقد و ارزیابی قرار داده است:

۱ - ۳ - ۴ - ﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَّتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (هود/۵۶)

مجتبوی: «هیچ جنبنده‌ای نیست مگر آنکه او گیرنده موی پیشانی اوست - در حیطه قدرت و فرمانروایی خداست - همانا پروردگار من بر راه راست است.»

دهلوی: نیست هیچ جنبنده مگر خدا بدست گرفته است موی پیشانی او را هر آئینه پروردگار من بر راه راست است.

مصباح‌زاده: نیست هیچ جنبنده مگر که او گیرنده است موی پیشانی او را بدرستی که پروردگار من بر راه راست است.

معزی: نیست جنبنده‌ای جز آنکه او است گیرنده پیشانیش پروردگار من است بر راهی راست.

نقد و ارزیابی

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، مجتبوی در ترجمه عبارت کنایی «آخِذٌ بِنَاصِيَّتِهَا» علاوه بر ذکر معنای حرفی و تحت‌اللفظی عبارت، یعنی: «گیرنده موی پیشانی اوست»، معنا و مفهوم این کنایه در زبان مقصد را هم به سبک ارتباطی ذکر کرده است: «در حیطه قدرت و فرمانروایی خداست»؛ تا بدین وسیله ترجمه‌ای معنایی - ارتباطی و همچنین سلیس و قابل فهم از این تعبیر کنایی ارائه داده باشد. اما دهلوی، معزی و مصباح‌زاده در برگردان این عبارت کنایی به سبک ترجمه تحت‌اللفظی صرف عمل نموده، و چنین ترجمه کرده‌اند: «گرفته است موی پیشانی او را ...» که این ترجمه‌ها برخلاف ترجمه مجتبوی، وفادار به متن مبدأ و مبهم هستند. و توفیق چندانی در بازتاب معنا و پیام عبارت کنایی به خواننده نیافته‌اند که سبب این امر تنها اعتماد مطلق به روش حرفی و لفظی در برگردان تعابیر کنایی است.

۲ - ۳ - ۴ - ﴿وَقَطَعْنَا دَابِرَ الَّذِينَ كَذَبُوا بآيَاتِنَا وَمَا كَانُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (اعراف/۷۲)

مجتبوی: و بنیاد کسانی را که آیات - نشانه‌ها و سخنان - ما را دروغ انگاشتند و مؤمن نبودند برانداختیم.

معزی: و بریدیم دنباله آنان را که تکذیب کردند آیت‌های ما را و نبودند مؤمنان.

مصباح‌زاده: و بریدیم دنباله آنان را که تکذیب کردند آیت‌های ما را و نبودند گروندگان.

دهلوی: و بریدیم بیخ آنانکه دروغ می‌داشتند آیات ما را و نبودند از مومنان.

نقد و ارزیابی

مجتبوی در برگردان عبارت کنایی موجود در این آیه شریفه، به روش معنایی (محتوایی) عمل نموده و تنها معادل کنایی آیه را در زبان مقصد (ترجمه) برایش قرار داده است. تا بدین ترتیب، ترجمه‌ای ارتباطی ارائه داده باشد؛ چراکه ترکیب کنایی آیه در زبان مقصد دارای معادلی مطلوب و مشخص است و می‌توان از آن استفاده کرد؛ اما شعرانی، دهلوی و مصباح‌زاده به ارائه ترجمه‌ای تحت‌اللفظی و ظاهری برای عبارت کنایی بسنده کرده‌اند که در انتقال معنا و مضمون آیه کاملاً ناتوان است. این در حالی است که معادل کنایی این عبارت کنایی، یعنی "بنیاد کسی

را برانداختن" در زبان فارسی موجود است و لذا مجتبوی به زیبایی به برگردان معادل کنایی فارسی برای عبارت کنایی موجود در این آیه شریفه اقدام نموده است. ترجمه مجتبوی، برعکس ترجمه دهلوی، معزی و شعرانی، ترجمه‌ای تحت اللفظی و نامفهوم نیست، و لذا معنا و مفهوم صحیح و دقیق عبارت کنایی را به خواننده بازتاب می‌دهد.

۴ - ۴ - ترجمه فعل مجهول

در ترجمه‌های تحت اللفظی به عمل آمده از قرآن، فعل مجهول همیشه به صورت مجهول ترجمه شده است که این امر نشانگر وفادار بودن این ترجمه‌ها و مطابقت کامل آن‌ها با نص قرآن است. اما در ترجمه‌های تفسیری، گاه مترجمان به قواعد صرف و نحو پایبندند و گاه این قواعد را رعایت نمی‌کنند. این امر نشانگر این است که این مترجمان، پایبندی کامل به قواعد دستوری و سبک زبان مبدأ را در ترجمه، در درجه اول اهمیت قرار نمی‌دهند و معنا و محتوای ضمنی متن قرآن را فدای قواعد و دستور زبان نمی‌کنند؛ بلکه برعکس، تا جایی که ممکن باشد، با زیرکی تمام، به این قواعد پایبندند و مثلاً فعل مجهول را صورت مجهول ترجمه می‌کنند و گاه این افعال را به صورت معلوم به زبان مقصد برمی‌گردانند. ترجمه مجتبوی از این دست ترجمه‌ها است. وی فعل مجهول را بیشتر مواقع به صورت مجهول، گاهی مواقع به صورت معلوم و در برخی مواقع نیز به صورت غیر فعلی و به صورت مصدری ترجمه می‌کند (ر.ک: فیروزجایی، ۱۳۹۴: ۴۴). به عنوان مثال از میان ۳۰ فعل مجهول انتخاب شده به صورت تصادفی از سوره‌های مختلف قرآن کریم و بررسی ترجمه مجتبوی از آن، مشخص شد که وی از آن افعال مجهول، ۱۸ فعل را به صورت مجهول، ۱۰ فعل را به صورت معلوم و ۲ فعل دیگر را نیز به صورت مصدری برگردانده است.

مجتبوی، افعال مجهول موجود در آیات شماره: بقره/۱۱/۲۰۶؛ توبه/۳۸؛ نحل/۲۴؛ فرقان/۶۰؛ مجادله/۱۱؛ انبیاء/۶۰؛ فصلت/۴۳؛ بقره/۱۱ را به صورت معلوم و نیز فعل‌های مجهول موجود در آیات شماره: لقمان/۲۱؛ یاسین/۴۵؛ یس/۴۷؛ صافات/۳۵؛ جاثیه/۳۲؛ منافقون/۵؛ مطفین/۱۷؛ مرسلات/۴۸؛ آل عمران/۶۷؛ کویر/۹؛ بقره/۱۳/۹۱/۱۷۰؛ نساء/۶۱/۷۷؛ مائده/۱۰؛ نحل/۳۰؛ را به صورت مجهول ترجمه کرده است. همو، فعل‌های مجهول موجود در آیه ۵۴ سوره توبه و آیه ۷۰ سوره قلم را به صورت مصدری ترجمه کرده است.

شایان توجه است که نمونه‌های فراوانی از افعال مجهول در ترجمه مجتبوی، با اعتماد به سبک معنایی و ارتباطی به صیغه معلوم، مصدری و ... ترجمه شده که غالباً در برگردان آنها تأکید بر روانی و انتقال پیام است. بدین معنا که ساختار فعل به گونه‌ای بنا نهاده شده است که ظاهری معلوم به خود گرفته و در معنا تبدیل به مجهول می‌گردد.

۵ - ۴ - ترجمه مفعول مطلق

مفعول مطلق در غالب ترجمه‌های تحت اللفظی عیناً و بدون تغییر از زبان مبدا به زبان مقصد برگردانده می‌شود؛ اما مجتبوی در برگردان مفعول مطلق، ترجمه‌ای معنایی و ارتباطی از آن ارائه می‌دهد. به عنوان نمونه می‌توان مثال‌های زیر را که به سبک ارتباطی انجام پذیرفته است، مثنی نمونه خروار دانست:

۱ - ۵ - ۴ - ﴿يَوْمَ يُدْعُونَ إِلَى نَارِ جَهَنَّمَ دَعَاً﴾ (طور / ۱۳)

مجتبوی: روزی که آنان را بسختی به سوی آتش دوزخ برانند.

معزی: روزی که رانده شوند به سوی آتش دوزخ راندنی.

فولادوند: روزی که به سوی آتش جهنم کشیده می‌شوند] چه] کشیدنی.

صادقی‌تهرانی: روزی که با پرتابی سوی آتش جهنم به شدت کشیده می‌شوند، چه کشیدنی!

نقد و ارزیابی:

در این آیه شریفه، معزی، فولادوند و صادقی‌تهرانی، مفعول مطلق را بدون هیچ‌گونه کم و کاست و دقیقاً به همان شکل و اسلوبی که در متن قرآن آمده، به زبان فارسی برگردانده‌اند. «دَعَاً» مفعول مطلق تأکیدی است (الدعاص، ۱۴۲۵ه: ۲/۲۳۳) که در زبان فارسی، معمولاً به صورت "قید" تأکید یا کیفیت بیان می‌شود. (قلی‌زاده، ۱۳۸۰ش: ۳۹) در ترجمه‌ی آقای معزی، فولادوند و صادقی‌تهرانی که ترجمه‌ای حرفی و تحت‌اللفظی است، مفعول مطلق «دَعَاً» بر اساس تشابه ساختاری و لفظ به لفظ به متن مبدأ، و نه تعادل ساختاری، به زبان فارسی برگردان شده است که نه تنها معادل و مطابق نیست؛ بلکه اصولاً در زبان فارسی چنین اسلوبی، ناشناخته و غیر قابل قبول است و در حقیقت خروج از زبان معیار و نوعی عربی‌گرایی است. در ترجمه‌ی صادقی‌تهرانی نیز واژه "با پرتابی" بیشتر اضافه‌ای تفسیری تلقی می‌شود که داخل پرائتز نیست؛ لذا می‌توان گفت که ترجمه‌ی ایشان از این منظر خالی از اشکال ساختاری نیست. تنها ترجمه‌ای که مفعول مطلق را با توجه به ساختارهای زبان مبدأ و مقصد، به صورت صحیح به زبان مقصد منعکس نموده است، ترجمه‌ی ارتباطی مجتبوی است.

قابل ذکر است، دیگر مترجمان وفادار به زبان قرآن کریم نیز گاه‌گاهی مرتکب این گونه عربی‌زدگی‌های ساختاری گردیده‌اند، چنانکه فولادوند در ترجمه‌ی آیه ۲۰ سوره‌ی فجر، چنین گفته است: «وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا» (و مال را دوست دارید، دوست داشتنی بسیار). با این حال، ترجمه ارتباطی مجتبوی از آیه شریفه، تعادل ساختاری بیشتری نسبت به ترجمه‌های تحت‌اللفظی دارد که غالباً بر اساس تشابه ساختاری به زبان مبدأ برگردان شده و احیاناً مبهم و نامفهوم می‌نمایند.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، جلال‌الدین مجتبوی به نص صریح قرآن کریم و ویژگی‌های ادبی و دستوری آن پایبند نیست؛ بلکه غالباً به دنبال درک معنا و ارائه آن در قالب دستوری زبان مقصد است تا ترجمه‌ای قابل فهم و ارتباطی از زبان مقصد ارائه کند.

۶ - ۴ - حذف و تقدیرها در ترجمه

جملات و عبارات محذوف بسیاری در سراسر قرآن کریم به چشم می‌خورد که از مهمترین موارد آن، می‌توان به حذف شرط و جواب شرط، انواع قسم، مبتدا، خبر، مفعول به و ... اشاره نمود. برگردان این جمله‌ها و عبارت‌های محذوف قرآنی، در ترجمه‌ی فارسی، از طرفی می‌تواند سببی برای وفاداری به متن باشد و از طرف دیگر نیز موجب دقت بیشتر در انتقال کامل معنا و محتوای پیام‌های زبان قرآن می‌شود (ر.ک: امرایی و معروف، ۱۳۹۴ش: ۲۹). در ترجمه‌های تحت‌اللفظی، واژگان متن مبدأ از نظر لغوی و نه معنایی و محتوایی، هریک به زبان مقصد ترجمه می‌شوند؛ بدون آنکه به جهات دیگر زبان از جمله عبارات یا جمله‌های محذوف آن توجهی شود (ناصری،

۱۳۹۳: ۱۳۳)؛ ولی در ترجمه جلال‌الدین مجتبوی که غالباً ترجمه‌ای معنایی - ارتباطی از قرآن کریم است، غالب جملات و عبارات محذوف به متن ترجمه بازگردانیده شده است. قابل ذکر است که مجتبوی از باب دقت و وفاداری بیشتر نسبت به متن مبدأ، تا آنجا که مقدور بوده، آنها را با استفاده از سبک ارتباطی، در داخل دو خط فاصله ذکر کرده است تا از آمیخته شدن با متن مقصد (ترجمه) جلوگیری گردد:

۱ - ۶ - ۴ - ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كَلِمَ بِهِ الْمَوْتَىٰ بَلَّ اللَّهُ الْأُمُرَ جَمِيعًا﴾ (رعد/۳۱)

مجتبوی: و اگر قرآنی می بود که کوهها بدان به حرکت در می آمد و زمین بدان پاره پاره می شد و مردگان با آن به سخن در می آمدند (باز هم کافران ایمان نمی آوردند)

معزی: و اگر می بود قرآنی که روان می شدند بدان کوهها یا پاشیده می شد بدان زمین یا سخن گفته می شدند بدان مردگان.

مصباحزاده: و اگر آنکه میبود قرآنی که براه افتادی بان کوهها یا پاره پاره شدی بان زمین یا بسخن در آورده شدی بان مردگان.

آیتی: اگر قرآنی توانست بود که کوهها بدان به جنبش آیند یا زمین پاره پاره شود یا مردگان را به سخن آرد، جز این قرآن نمی بود، که همه کارها از آن خداست.

نقد و ارزیابی

همان گونه که ملاحظه می گردد مجتبوی با بهره گیری از سبک ارتباطی در ترجمه، جواب شرط محذوف "لو" را شناسایی نموده؛ اما این بار برخلاف دفعات پیشین که داخل خط فاصله می آوردند، ترجمه فارسی آیه را در داخل پرانتز ذکر نموده اند. شایان توجه است که غالب مترجمانی که جواب "لو" شرطیه را در این آیه ذکر نموده اند، همگی عبارات مشابهی مانند (باز ایمان نمی آوردند، ایمان نمی آوردند، باز هم در آنان اثر نخواهد کرد و ...) را به کار برده اند. مجتبوی، با بهره گیری از روش ترجمه ارتباطی، تلاش مضاعفی نموده تا پیام زبان مبدأ را به صورت کامل و بدون دغدغهی محدودیت الفاظ و کلمات، به زبان مقصد منعکس نمایند؛ لذا ترجمه ارتباطی یادشده برای روشن تر شدن کلام الهی جواب شرط محذوف را در ترجمه بازتاب داده، و البته برای حفظ امانت در داخل پرانتز ارائه کرده است؛ اما در ترجمه های آیتی، مصباحزاده و معزی که با سبک حرفی و تحت اللفظی برگردان شده اند، جمله جواب شرط محذوف شناسایی و برگردان نشده است. بی دقتی مترجمان ترجمه های تحت اللفظی مذکور در تشخیص جواب شرط محذوف سبب شده تا ابهام نحوی - معنایی موجود در ترجمه این آیه شریفه کما کان باقی مانده، و برطرف نشود.

۳ - ۷ - ۶ - ﴿ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ﴾ (ق/۱)

مجتبوی: قاف. سوگند به این قرآن ارجمند [که این پیامبر راستگوست و رستاخیز حق است].

مصباحزاده: قسم بقرآن بزرگوار.

معزی: ق سوگند به قرآن گرامی.

آیتی: قاف. قسم به این قرآن ارجمند.

نقد و ارزیابی

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، آیه شریفه سوگند یاد نموده به این که رسولی از بشر بسوی آنان فرستاده شده است و قرآن که دارای مجد و کرامت است، بدان سوگند یاد نموده است. جمله "وَالْقُرْآنَ الْمَجِيدِ" سوگندی است که پاسخش حذف شده است؛ چون جمله بعدی می‌فهماند که پاسخ چیست، و تقدیر کلام "وَالْقُرْآنَ الْمَجِيدِ إِنَّ الْبَعْثَ حَقٌّ" و یا "وَالْقُرْآنَ الْمَجِيدِ إِنَّ الْإِنذَارَ حَقٌّ" می‌باشد، یعنی "به قرآن مجید سوگند که قیامت حق است" و یا "تو از انذارکنندگانی" و یا "انذار حق است" (موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ج ۱۸: ۵۰۵)؛ اما هیچ‌کدام از مترجمان بجز مجتوبی به ذکر جواب قسم محذوف در این آیه اقدام نکرده‌اند. ذکر محذوف در ترجمه مجتوبی، سبب شده است تا ترجمه وی ترجمه‌ای قابل فهم و ارتباطی باشد، اما در ترجمه معزی، آیتی و مصباح‌زاده از این آیه، محذوف ذکر نشده و لذا هر سه ترجمه‌ها مبهم و نارسا به نظر می‌رسند.

۷-۴- ترجمه معنایی - ارتباطی اصطلاحات و اسامی مبهم

جلال‌الدین مجتوبی، غالباً در ترجمه خود از قرآن، به جهت روانی، سلاست و انتقال پیام بر اساس شیوه ترجمه معنایی - ارتباطی، اقدام به توضیح و تفسیر واژگان مبهم و اصطلاحات نامفهوم برای مخاطب نموده‌اند. این‌گونه ترجمه‌کردن غالباً خاص سبک ارتباطی مجتوبی است که به نمونه‌هایی از آنها پرداخته می‌شود:

۱- ۷- ۴- ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَىٰ وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ وَضِيَاءً وَذِكْرًا لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (انبیاء/ ۴۸)

مجتوبی: و هر آینه موسی و هارون را فرقان - جداکننده حق و باطل - و روشنایی و یادآوری و پندی - تورات - برای پرهیزگاران دادیم.

۲- ۷- ۴- ﴿فَاصْبِرْ حُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تُكِنِّ كَصَاحِبِ الْحُوتِ إِذْ نَادَىٰ وَهُوَ مَكْظُومٌ﴾ (قلم/ ۴۸)

مجتوبی: و مانند صاحب ماهی - یونس - مباش آنگاه که با دلی پرانده [در شکم ماهی] ندا داد.

در این آیه کلمات «فرقان» و «صاحب الحوت» از اصطلاحات و تعبیرات تخصصی قرآنی است که نیازمند توضیح و تفسیر برای مخاطب است تا معنای آن را دریابد؛ زیرا تا کسی معنای فرقان را در این آیه نداند و یا نداند که مقصود از صاحب حوت همان حضرت یونس (ع) است، طبیعتاً معنای آیه برای وی مبهم و نامفهوم خواهد بود. بنابر این، لازم است که معنای آنها به اختصار درون پرانتز، کروش، قلاب یا پرانتز به خواننده بشناساند و اگر ایضاً بیشتری طلب می‌کند بهتر است در پاورقی و ملحقات بدان پرداخت. سکوت در شناسایی این‌گونه کلمات و اصطلاحات سبب خواهد شد که خوانندگان ترجمه نتوانند به مقصود آیه دست یابند. در ترجمه مجتوبی همان‌گونه که ملاحظه می‌گردد افزوده‌ی تفسیری به کار رفته در متن ترجمه فارسی وافی به مقصود بوده و خواننده به راحتی می‌تواند به مفهوم صحیح فرقان و اینکه منظور از صاحب ماهی یعنی یونس (ع)، به سهولت دست یابد. این نمونه از موارد اضافه بجا و موجه در ترجمه مجتوبی فراوان است که بیشتر تحت تأثیر سبک ترجمه محتوایی و ارتباطی ایشان است؛ و نیز از آن جمله است:

۳- ۷- ۴- ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ﴾ (نجم/ ۲)

که یار شما - رسول خدا - گمراه نیست و از هوای نفس سخن نمی گوید. با تأمل در آیه فوق قابل ملاحظه است که واژه «صاحب» در زمان نزول این آیه شاید برای مردم آن زمانه معروف و شناخته شده بوده است؛ اما اکنون برای مخاطب آیه چندان قابل شناسایی و بدیهی نباشد که این موضوع عمدتاً ناشی از اختلاف فرهنگ‌ها و گذشت زمان است. بنابر این، مترجم، بهتر است، بلکه ضرورت دارد با افزوده‌ای بجای در داخل پرانتز و کروشه، مورد مبهم را از ابهام خارج سازد، و آن را به شیوه معنایی - ارتباطی ترجمه نماید؛ بدین معنی که ابتدا معنای حرفی مورد ابهام را بیاورد، سپس با اندک توضیح و تفسیری در داخل پرانتز ابهام آن را برطرف سازد. در این روش مخاطب هر دو معنای اصلی و تفسیری را نیز در اختیار دارد. چنان‌که در ترجمه مجتبوی ملاحظه می‌گردد، ایشان واژه مبهم «صاحب» را با استفاده از روش معنایی - ارتباطی به صورت: «یار شما - رسول خدا -» ترجمه نموده و ابهام موجود در لفظ «صاحب» را با لفظ «رسول خدا» برطرف نموده و منظور از همنشین را حضرت محمد (ص) معرفی نموده‌اند. این ابهام در ترجمه برخی همانند همانند خرمشاهی به قوت خود باقی و برطرف نشده است: «که همسخن شما نه سرگشته است و نه گمراه شده است» در ترجمه خرمشاهی، معلوم نشده که منظور از این همنشین چه کسی است؟ این موضوع اساساً ناشی از عدم گزینش روش متناسب برای ترجمه اسماء مبهم، اصطلاحات و تعابیر مجازی و ... است.

۵- نتیجه

تأمل در ترجمه‌ی مجتبوی و مقایسه آن با دیگر ترجمه‌های معاصر نشان می‌دهد که این ترجمه، غالباً ترجمه‌ای معنایی (تحت‌اللفظی) - ارتباطی از قرآن کریم است.

مترجم در بیشتر مواضع ترجمه خود، به سبک «معنایی - ارتباطی» ابتدا معنای حرفی و تحت‌اللفظی آیات را ذکر نموده؛ سپس محتوا و پیام آن آیات را با استفاده از روش ارتباطی در داخل دو خط فاصله و احیاناً پرانتز یا کروشه قرار داده است.

مترجم، غالباً استعاره‌ها، مجازها و کنایه‌ها را به سبک معنایی - ارتباطی ترجمه کرده است؛ بدین معنی که ابتدا معنای تحت‌اللفظی تعابیر مجازی را ذکر نموده؛ سپس بلافاصله معانی ثانوی و پنهان آنها را با استفاده از روش ارتباطی در داخل دو خط فاصله به مخاطب عرضه کرده است.

مترجم، غالباً اصطلاحات و اسامی مبهم را به سبک معنایی - ارتباطی ترجمه کرده است.

مترجم، غالباً واژگان و جوه قرآن را به سبک معنایی - ارتباطی ترجمه نموده است.

مترجم جهت بازتاب جمله‌ها و یا عبارت‌های محذوف تلاش فراوانی نموده و هر جا این محذوف‌ها را در زبان مبدأ تشخیص داده آنها را در داخل دو خط فاصله عنوان نموده است. این امر سبب شده است تا متن مقصد (ترجمه)، مبهم نبوده و مخاطب بتواند به راحتی با آن ارتباط برقرار کند.

مجتبوی، فعل مجهول را به شیوه‌های مختلفی ترجمه نموده است؛ گاهی فعل مجهول را به گونه معلوم و گاهی به صورت مصدری و غیر فعلی و اما در بیشتر مواقع به صورت مجهول ترجمه کرده است.

مترجم، در ترجمه مفعول مطلق، به سبک ارتباطی عمل نموده و به سبک ادبی و لفظی قرآن به عنوان متن مبدأ غالباً پایبند نیست.

آنچه برای مترجم، اهمیت دارد غالباً انتقال پیام و محتوای متن مبدأ و پایبندی به ساختارهای زبانی زبان مقصد و ترجمه است.

مترجم، ضمن وفاداری به متن مبدأ، به روانی و خوش‌خوانی متن مقصد نیز عنایت کامل داشته است. مترجم در انتقال معانی ثانوی و پنهان عبارات، جهت جدایی آنها از متن اصلی ترجمه، بیشتر از خط فاصله بهره برده که دلیل آن هم معلوم نیست؛ بهتر بود که از علائم نگارشی بهتری مانند پرانتز، کروشه، قلاب و ... استفاده می‌کردند. کما اینکه برخی اوقات این کار را انجام داده‌اند که این موضوع از طرفی منجر به عدم یکسان‌سازی در استفاده از علائم ویرایش و سجاوندی نیز گردیده است. مجتبوی، در مجموع توانسته است، تا حد زیادی، ظرافت‌ها و دقایق ظریف معانی قرآن کریم را نیز به متن مقصد (ترجمه) منعکس نماید.

منابع و مأخذ

القرآن الکریم

امرایی، محمدحسن و معروف، یحیی (۱۳۹۴ش)، نقدی بر ترجمه فارسی قرآن کریم حدادعادل از منظر ترجمه مفهومی، دوفصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات ترجمه قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس، دوره ۲، شماره ۴، صص ۳۲ - ۱.

بی‌آزار شیرازی، عبدالکریم (۱۳۷۶ش)، قرآن ناطق، ط ۱، تهران: دفتر نشر اسلامی.

جواهری، سید محمدحسن (۱۳۸۴ش)، پژوهشی در انواع ترجمه قرآن، فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، سال یازدهم، شماره ۴۲-۴۳، تابستان و پاییز صص ۱۳۶.

جواهری، سید محمدحسن (۱۳۸۸ش)، درسنامه ترجمه، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۷۲ش)، قرآن پژوهی، تهران: مرکز نشر فرهنگی مشرق.

راغب أصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲هـ)، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داودی، ط ۱، بیروت: دارالعلم.

رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۳ش)، روش‌ها و سبک‌های ترجمه ی قرآن، مجله‌ی ترجمان وحی، شماره ۱۵، صص ۶۱ - ۳۳.

زمخشری، جار الله (۱۴۰۷هـ)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ط ۳، بیروت: دارالکتب العربی.

سبکی، بهاء‌الدین (۱۴۲۳ هـ - ۲۰۰۳ م)، عروس الأفرح فی شرح تلخیص المفتاح، التحقیق: الدكتور عبد الحمید هنداو، ط ۱، بیروت: المكتبة العصرية للطباعة والنشر.

طبرسي، فضل بن حسن (١٣٦٠ش)، ترجمه مجمع البيان فى تفسير القرآن، ترجمه على كرمى، ط ١، تهران: انتشارات فراهانى.

قلی زاده، حيدر (١٣٨٠ش)، مشكلات ساختارى ترجمه ى قرآن، ط ١، تبريز: دانشگاه تبريز.

مجتبوى، سيد جلال الدين، قرآن حكيم، انتشارات حكمت، ١٣٧٢ اثر، تهران

معرفت، محمدهادى (١٣٨٠ش)، تفسير و مفسران، ترجمه على خياط، ط ١، قم: مؤسسه فرهنگى التمهيد.

ناصرى، مهدي (١٣٩٣ش)، قرآن كريم با ترجمه ى محمدعلى رضايى اصفهانى و همكاران، ترجمه معاصر وفادار

به زبان فارسى، دوفصلنامه مطالعات ترجمه قرآن و حديث، دور ١، شماره ١، بهار و تابستان، ١٧٧ - ١٤٧.

هاشمى، السيد أحمد (١٤١٨ه - ١٩٩٨م)، جواهر البلاغه فى المعانى والبيان والبدیع، ط ١، بيروت: دارالكتب العلمیه.

رویکرد تفسیری اسلام‌شناسان غربی به حروف مقطعه و اُمّی بودن پیامبر در قرآن

جلیل بختیاری^۱

کارشناسی ارشد تاریخ و تمدن اسلامی، دبیر آموزش و پرورش دیواندره

دلنیا نادری^۲

کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی، دبیر آموزش و پرورش دیواندره

چکیده

مغرب زمین در درازای تاریخ خود در راه واژگون و وارونه سازی مفاهیم دین اسلام و قرآن تلاش‌هایی بسیاری نمود. بعد از شکست نهایی غرب در جنگ‌های صلیبی رویکرد آنان به اسلام تغییر کرد و از ادامه جنگ و تهاجم نظامی به اسلام دست کشیدند و متوجه فعالیت‌های علمی و فرهنگی شدند. کشیشان مسیحی در ظل برکات و جوهی که از اوقاف و مبرات عایدشان می‌شد، همت خویش را مصروف تحقیق و تتبع علمی در باب اسلام و تاریخ و فرهنگ مسلمانان نمودند تا از این طریق بر آنان سیطره یابند. آثار و عوارض منفی و مغرضانه آنها در تصویر و تصویری که راجع به اسلام و قرآن داشتند، بعدها در تحقیقاتشان انعکاس یافت. آنان بعد از این که نتوانستند از راه فعالیت‌های تبشیری و تنصیری به آمال خود برسند، به این ترفند دست زدند که باید از راه قرآن و تعالیم آن، مسلمانان را مسیحی کنند؛ لذا در مطالعات اسلام‌شناسی خود با پیش‌فرض‌هایی مبتنی بر افسانه و خرافات و روایات ضعیف، تاثیر فراوانی بر نتایج منفی تحقیق‌های خود داشته‌اند. در این نوشتار رویکرد چند تن از اسلام‌شناسان غربی نسبت به (حروف مقطعه) و (اُمّی) بودن پیامبر (ص) بررسی شده تا دیدگاه خصومت‌آمیز آنان روشن شود. این پژوهش به روش کتابخانه‌ای و با مراجعه به منابع موثق در جهت بررسی هدف بالا سندکاوی شده است و در هر قسمت لغزش‌های آنان نسبت به مفاهیم مذکور یادآوری و با رویکرد علمای اسلامی مقایسه شده است.

واژگان کلیدی: تفسیر، اسلام‌شناسی در غرب، حروف مقطعه، اُمّی بودن پیامبر.

(۱) مقدمه

از همان ابتدای نزول وحی الهی بر روان مبارک پیامبر خدا (ص) در شبه جزیره عربستان، قوم عرب شروع به جبهه‌گیری علیه پیامبر و وحی الهی نمودند و تعدادی اندک به نوای دین جدید لبیک گفتند. این مساله از نظر قرآن پذیرفته شده بود و از آنان دعوت به تحدی نمود؛ حتی کار را به جایی رساند که آسان‌ترین راه را برایشان پیشنهاد نمود. اما باز به گواهی تاریخ، مخالفان نتوانستند در ادعای خود پیروز شوند و به ناچار به پیامبر، تهمت و افتراهایی

^۱ dajy92@gmail.com

^۲ dalnia.nadri@gmail.com

از قبیل ساحر، کاهن، مجنون و شاعر زدند. قرآن از همان اوایل تا قیامت این فرصت تحدی را به مخالفان خود داده است که اگر در آسمانی بودن قرآن شک و تردید دارند، می توانند مشابه آن را بیاورند.

در ادوار بعدی این مساله مخصوصاً پس از شکست مسیحیان در جنگ های صلیبی شکل نوینی به خود گرفت و شکست خوردگان صلیبی برای از پای درآوردن تعالیم پیامبر(ص) به شیوه هایی جدید اما با همان نیت خصمانه روی آوردند.

خاورشناسی که بخشی از آن مطالعات غربیان در باره اسلام، با اهداف وزمینه های متفاوتی است، ادوار مختلفی به خود دیده است. از بین اسلام شناسان غربی گروهی تحت تاثیر تعالیم کلیسا و کشیشان با هدف جلوگیری از نفوذ و گسترش اسلام دست به تحقیقات مختلفی در باره منشا پیدایش قرآن، تاریخ قرآن، محتوا و زبان آن زده اند. ویژگی مهم خاورشناسانی که در حوزه اسلام شناسی کار کرده اند، توجه به افسانه ها و خرافات و روایات ضعیف است. آنان بسیاری از نظریه ها و نتایج و استنباطهای خود را در این افسانه ها می یابند و گاهی از خرافه ای یک نظریه علمی و حقیقت تاریخی ارایه می دهند و زمانی هم ممکن است که یک حقیقت تاریخی را وارونه جلوه دهند.

تحریف، تدلیس، تاویل نابجا، زشت سازی و استناد به روایات متناقض، مبنای کار غالب این اسلام شناسان است. (ابوخلیل، ۱۹۹۶ق: ۱۲۷)

اسلام شناسی که بخشی از میراث خاورشناسی است، پیشینه آن به پیش از رنسانس می رسد. در برابر این دسته از اسلام شناسان، افرادی منصف هم یافت می شوند که با هدف نیل به حقیقت در این میدان دست به پژوهش زده و در طول تاریخ استشراق، آثار و خدماتی از خود به جای نهاده اند که می توان به تصحیح نسخ خطی مشرق زمین، نقد و تحلیل آنها، نگارش دایره المعارف و تاسیس مدارس اشاره کرد. در این نوشتار به بررسی رویکرد چند تن از اسلام شناسان غربی پرداخته شده که در زمینه (حروف مقطعه) و (أمی) بودن پیامبر در آیات قرآن اظهار نظر کرده و ضمن بیان آرای آنها، نقدهایشان با تفاسیر علمای اسلامی مقایسه شده است.

۲) پیشینه ی پژوهش

از آنجا که تحدی قرآن به موازات نزول وحی الهی صورت گرفته می توان گفت غالب انتقاداتی که در زمینه تفسیر برخی مفاهیم قرآنی پیش آمده، ریشه در گذشته ای طولانی دارد. بنابراین پژوهش هایی دیرینه ای در این حوزه با رویکردهای متفاوتی صورت گرفته است که به چند نمونه آن اشاره می شود:

الف) "موسوعه المستشرقین" عنوان کتابی است از عبدالرحمان بدوی که با نام دایره المعارف مستشرقان توسط صالح طباطبایی ترجمه شده و انتشارات روزنه در سال (۱۳۷۷) به چاپ آن اقدام نموده است. بدوی در این اثر به شرح حال و بررسی آثار حدود دویست نفر از مستشرقین پرداخته است. مترجم این کتاب در باره ارزش و جایگاه آن نوشته که چون مولف به چندین زبان اروپایی تسلط کافی و به منابع دست اول دسترسی داشته و مولف آشنایی نزدیک و گاه روابط دوستانه با برخی از خاورشناسان معاصر داشته، موجب شده تا مطالب تازه و دست اول در این اثر بیاورد. در عین حال تنها به شرح حال بسنده نکرده بلکه در مواردی بررسی نسبتاً جامعی در باب برخی آثار آنها به عمل آورده است. (بدوی، ۱۳۷۷: پانزده)

ب) مصطفی حسینی طباطبایی در آثار مختلفی به نقد و بررسی آرای اسلام شناسان پرداخته و در صدد پاسخگویی به این ایرادها برآمده است؛ از جمله این آثار می توان به کتابهای زیر اشاره کرد:

"خیانت در گزارش تاریخ" در سه مجلد که توسط انتشارات چاپخش در سال (۱۳۶۶) روانه بازار شده و در واقع نقدی جامع بر کتاب بیست و سه سال است. از دیگر کتاب های ایشان، "نقد آثار خاورشناسان" است که در سال (۱۳۷۵) توسط انتشارات چاپخش عرضه شده و در قسمت اول به بررسی بیست نفر از اسلام شناسان و نقد آرایشان پرداخته و بخش دوم بررسی و نقد ده مقاله از دایره المعارف اسلامی می باشد.

ج) مقاله ای با عنوان (نقد و بررسی آرای مستشرقان در باره امی بودن پیامبر)، توسط ابراهیم ابراهیمی و اصغر طهماسبی بلداجی که در پژوهشنامه معارف قرآن سال ۵ شماره ۱۸ پاییز (۱۳۹۳) به چاپ رسیده است.

۳) روش تحقیق

این پژوهش از شیوه کتابخانه ای در جمع آوری اطلاعات و شیوه توصیفی-تحلیلی استفاده و با استفاده از منابع معتبر سندکاوی شده و برآن است که به این پرسش پاسخ دهد که رویکرد اسلام شناسان غربی در باب حروف مقطعه قرآن و نیز اُمّی بودن پیامبر (ص) چگونه بوده و هدف از تحریف و تدلیس آن چیست؟ منابع مورد استفاده در این پژوهش، کتب معتبر تفسیر و آثار اسلام شناسان می باشد.

۴) بحث و بررسی

پس از ظهور اسلام پیروان این دین با اهل کتاب یعنی یهود و نصاری در شبه جزیره همسایه شدند. اسلام با ادعای خاتمیت دعوت دینی و اتمام و اکمال ادیان پیشین ظهور یافت و پس از مدتی بسط این دعوت و ابلاغ آن توسط پیامبر به سایر بلاد، دوران فتوحات اسلامی شروع شد و در کمتر از یک قرن از زمان حیات پیامبر، با فتح اندلس به سال (۹۲ق) و سند در سال (۹۶ق)، دایره قدرت اسلام از جنوب اروپا تا مرزهای چین را دربرگرفت. در چنین شرایطی یهود و نصاری، هر چند به ظاهر ادعای طرفداری از این دین جدید را شعار خود کرده بودند اما به مرور عداوت نهانی خود را علنی کردند؛ خشن ترین نمود غرب غیر مسلمان در برابر اسلام در جنگ های صلیبی ظاهر شد. ناکامی مسیحیان در این جنگ ها مرحله تازه ای از خصومت میان غرب مسیحی و اسلام را رقم زد. این بار غرب مسیحی متوجه شد که از طریق جنگ نمی تواند به اهداف خود برسد؛ بنابراین به فکر طرح نقشه ای دیگر افتادند.

«از اوایل قرن (۱۲م)، دستگاه دینی عیسوی متوجه فعالیت های علمی شده بود و در مراکز مختلف کتابخانه های بزرگ تاسیس کرده بودند و کشیشان از برکت و جوهی که از اوقاف و مبرات عاید می شد، وقت خود را صرف تحقیق و تتبع علمی می کردند.» (مینوی، ۱۳۶۹: ش: ۶۴)

۴-۱) پیدایش استشراق

از پیش از ظهور اسلام، غرب می کوشید تا مشرق زمین را بشناسد و به آثار و آداب و افکار آنان پی ببرد؛ پس از شکست نهایی در جنگ های صلیبی این باور تعمیق شد. برای اولین بار در سال (۱۷۶۹م) واژه شرق شناسی در فرهنگ انگلیسی آکسفورد به کار رفت و در سال (۱۸۳۸م) همین واژه در فرهنگ علمی فرانسه درج گردید. این

اصطلاح شامل همه شاخه های دانشی می شد که به پژوهش پیرامون همه ملت های شرقی از زبان، دین، علوم، آداب و رسوم و فنون می پردازد. (دسوقی، ۱۳۷۶ش: ۸۸)

پس از ورود این کلمه به فرهنگ، مغرب زمین کوشید تا پایه های کار خود را استحکام بخشد و به این منظور شروع به برگزاری کنگره های مختلف نمود.

« اولین کنگره جهانی خاورشناسان در سال (۱۸۷۳م) در پاریس برگزار گردید و از آن پس هر سه سال یکبار تشکیل می گردید. » (اسعدی، ۱۴۸: ۱۳۸۱)

مطالعات اسلامی یا اسلام شناسی زیر مجموعه شرق شناسی محسوب می شود که با انگیزه های متفاوتی توسط غربیان دنبال شده است.

« انگیزه مطالعات اسلامی در غرب آن بود که قدرت های استعماری نیاز داشتند در باره مردم تحت سلطه شان بدانند و بفهمند؛ بدین ترتیب کل میراث فرهنگ اسلامی، اعم از دین و فلسفه و هنر زیر سر فصل تحقیقات غربی قرار گرفت و عنوان آن شد مطالعات اسلامی. » (عبدالرووف، ۱۳۹۶ش: ۲۷۶)

« فتوحات و پیروزی های اولیه منشا و معارضه ی دینی (کلامی)، سیاسی و فرهنگی شد که سد راه تفاهم و مایه تهدیدی برای غرب مسیحی گردید. اسلام و مسیحیت هر دو دعوی دعوت و رسالتی جهانی داشتند و همین امر این دو دین را به جای همکاری، به مقابله با یکدیگر وا می داشت. » (اسپوزیتو، ۱۳۷۷ش: ۸۹)

« آثار و عوارض منفی حوادثی که در تاریخ مسیحیان و مسلمانان روی داده بود، در تصویر و تصویری از اسلام که در ادبیات و اندیشه غربی شده است، بازتابید. » (همو، ۱۳۷۷ش: ۱۱۷-۸)

« از نظر جهان مسیحی، اسلام خطری دوگانه، کلامی و سیاسی، است که از نبرد پواتیه یا بلاط الشهداء در سال (۷۳۲ق) تا پشت دروازه های وین در محاصره سال (۱۰۹۴ق) غالباً در صدد استیلا بر اروپا بوده است. » (همو، ۱۳۷۷ش: ۱۲۰)

« غرب در درازای تاریخ در راه واژگون سازی تاریخ و موضوع های تاریخی، مذهبی، بویژه آنچه که با اسلام در پیوند بود، کوشش های فراوان و دیرپا به کار برده است. تمدن غرب در شکل کلیسایی خود حتی کوشش هایی گسترده تری بکار برد که اسلام را به شیوه ای نادرست به جهانیان معرفی کند. » (حائری، ۱۳۷۸ش: ۴۸۸) چون غرب نتوانست از راه تبلیغ مسیحی گری در میان مسلمانان به کامیابی های چشمگیر دست یابد، باور یکی از اندیشه گران هلندی سده (۱۸م) بر اینکه نمی توان مسلمانان را از راه کیش مسیح، مسیحی ساخت و باید آنان را از راه قرآن، به مسیح گرایش داد، در پیوند با همین واکنش های مسلمانان قابل بررسی است. » (همو، ۱۳۷۸ش: ۴۹۲-۳)

نمونه ای از مصادیق عبارات فوق الذکر را می توان از اظهار نظر کارل ارنست در کتاب "اقتدا به محمد" دریافت. ایشان زمانی که دانشجوی تحصیلات تکمیلی در دانشگاه هاروارد بود، اولین بار در کتابخانه ویندر به تحقیق در باره قرآن کریم می پردازد. در صفحه فهرست مربوط به قرآن با کمال تعجب می بیند که از محمد به عنوان مولف قرآن یاد شده در حالی که کتاب مقدس را بدون مولف فهرست کرده اند. (ارنست، ۱۳۸۹ش: ۱۱۳) او

می افزاید که رویکرد ابتدایی به قرآن چقدر می تواند مهم و پیچیده باشد و فرضی را که در ابتدا پیش روی قرار می دهیم تاثیر زیادی بر نتیجه خواهد داشت. (همو، ۱۳۸۹ش: ۱۱۴)

مطالعات اسلامی در غرب را باید بررسی و ارزیابی کرد. دانشمندان غربی، با اذهان کنجکاو و روش های فرضی به تحقیقات تاریخی و مذهبی و کمتر توصیفی و تحلیلی می پردازند؛ این موضوع مخصوصا در باب آثاری که در باره دین اسلام و قرآن نگاشته اند، صادق است. (ر.ک.: عبدالرؤف، ۱۳۹۶ش: ۲۷۹)

ناگفته نماند که برخی از این پژوهشگران گرچه اوایل کار از روی تعصب و خامی ناشی از تبلیغات کلیسا، مغرضانه عمل نموده اند اما پس از مدتی احساس ندامت نموده و واقعیت را در آثارشان اعتراف کرده اند؛ نمونه بارز اینان، ولتر فرانسوی است. او ابتدا با نوشتن نمایشنامه انحرافی "فنا تیسیم" در سال (۱۷۳۹) انواع افترا و تهمت را نثار پیامبر نمود اما پس از اینکه مورد اقبال چندانی قرار نگرفت، در مطالعات بعدی خود در باب اسلام و پیامبر با روحیه انتقاد پذیری به یکی از بانیان تاریخ نگاری به سبک علمی تبدیل شد. (ر.ک.: حدیدی، ۱۳۷۴ش: ۸۰-۹۹؛ مینوی، ۱۳۶۹ش: ۱۰۵-۶) او در اواخر عمر خویش اعتراف کرد که: «من در حق محمد بسیار بدی کردم.» (حدیدی، ۱۳۷۴ش: ۲۳۱)

۴-۲) حروف مقطعه از دیدگاه اسلام شناسان غربی

از مجموع بیست و هشت حرف الفبای عربی چهارده حرف آن حروف مقطعه است. اسامی برخی سور قرآن با این حروف نام گذاری شده و ابتدای برخی سوره ها هم با این حروف آغاز می شود. این حروف که به صورت های یک تا پنج حرفی در قرآن آمده اند، شامل بیست و نه سوره از سوره های قرآنی می باشند. نظرهای مختلفی در تفسیر این حروف بیان شده است. در تفسیر "پرتوی از قرآن" نمونه هایی از آن آمده است که به آن اشاره می شود: «مؤلف از "محقق طنطاوی" نقل می کند که عدد بیست و هشت و نصف آن در نظام کامل موجودات هم مشهود است: استخوانهای مفاصل هر دست، مهره های بالا و پایین پشت حیوانات تام الخلقه، شهرهای بال پرندگان، منازل شمالی و جنوبی ماهتاب. در لغت عرب چهارده حرف هنگام تلفظ با برخورد به (ل) تعریف ادغام می شود، چهارده حرف ادغام نمی شود، چهارده حرف در کتابت نقطه گذاری می شود، چهارده حرف بی نقطه است، و حرف (ی) به تنهایی بی نقطه و در وسط نقطه دار است. این تطابق قرآن با وضع لغت و خلقت نشانه آن است که همه آیات خداوندی است که به صورتهای گوناگون تجلی نموده و با حساب و اعداد مخصوصی صورت پذیرفته.» (طالقانی، بی تا، ج ۱: ۴۸)

ابن کثیر در باره این حروف می گوید که مفسرین در باب آنها اختلاف نظر دارند؛ گروهی آن را مربوط به علم الهی دانسته و تفسیرش نکرده اند؛ گروهی آن را اسامی سور و برخی هم آن را اسماء الله دانسته اند که هر حرفی بیانگر اسمی از نامهای خداست و دسته ای هم آن را دلیلی بر اعجاز قرآن دانسته اند. (ر.ک.: صابونی، ۱۴۱۷ه، ج ۱: ۴۸)

اکنون به بررسی آرای چند تن از اسلام شناسان غربی می پردازیم.

۴-۳) تئودور نولدکه آلمانی

از معروف ترین اسلام شناسان آلمانی، تئودور نولدکه (۱۹۳۱-۱۸۳۶) است که پس از فراگیری زبان های سامی و سانسکریت، در سن بیست و پنج سالگی دکترای خود را با رساله ای به نام (تاریخ قرآن) دریافت نمود. (بدوی، ۱۳۷۷: ۶۵۶-۷)

نولدکه معتقد است که حروف مقطعه قرآن، حروف اول نام یا امضای مالکان دستنوشته هایی است که هنگام اولین گردآوری قرآن مورد استفاده زید قرار گرفته است. (فتانی، ۱۳۹۱ش: ۲۰۱؛ حسینی طباطبایی، ۱۳۷۵ش: ۶۶-۷)

۴-۴) رژی بلاشر

رژی بلاشر (۱۹۷۲-۱۹۰۰) در فرانسه متولد شد و در مغرب عربی تحصیل نمود. از آثار مشهور وی می توان به ترجمه قرآن اشاره کرد. او در این ترجمه ترتیب زمانی سوره ها را آن گونه که خود پنداشته، رعایت کرده است. (بدوی، ۱۳۷۷ش: ۱۳۲-۳)

بلاشر مدعی است که فواتح سور که با حروف مقطعه آمده است، جزء قرآن نیست. این رمزهای مجموعه قرآن هایی است که پیش از پیدایش مصحف عثمان نزد مسلمانان اولیه وجود داشته است؛ مثلاً حرف م بیانگر قرآن مغیره، حرف هاء رمز قرآن ابوهریره، حرف ص رمز قرآن سعد بن ابی وقاص، ن هم رمز قرآن عثمان بوده است و این حروف تداعی کننده مالکان آنهاست؛ لذا در آغاز گاهی اشتباهی نوشته و خوانده نمی شد اما در دوران های بعد آن ها را داخل در قرآن نموده اند. (دسوقی، ۱۳۷۶ش: ۱۴۶)

«در پاسخ باید از نولدکه پرسید که چگونه در زمان تهیه مصحف امام به دستور خلیفه سوم، کسی از این علایم عجیب سوال نکرد که آیا این ها داخل در قرآن هست یا نه؟ و مگر نه اینکه شخص زید از کاتبان وحی در عصر رسالت بود و صاحبان نسخ نیز در آن جلسه حضور داشتند و اگر چنین لغزشی یعنی داخل نمودن کلامی در قرآن که در اصل جزء آن نبوده، صورت می گرفت، باید ممانعت می کردند؛ علاوه بر این، نولدکه برای اثبات این فرض خود هیچ سند محکمه پسندی ندارد و هیچ روایت تاریخی موید آن نیست. بلاشر در مقدمه قرآن خود تصریح می کند که نولدکه بعدها این نظریه را رها ساخت.» (حسینی طباطبایی، ۱۳۷۵: ۶۷-۸؛ دسوقی، ۱۳۷۶: ۱۴۷)

اگر این حروف جزء قرآن نبود، یا کلماتی مبهم و غیر قابل فهم بود، بهترین و مناسب ترین زمینه برای متهم کردن پیامبر و انکار و حیانی بودن قرآن فراهم می شد.

«آن حضرت به هنگام بعثت با دشمنانی هموردی می کرد که همیشه در کمین بودند تا با ساختن افتزایی بر او ایراد بگیرند و مردم را علیه او تحریک نمایند؛ پس با این قسم از خصومت چگونه قابل تصور است که پیامبر (ص) حروف مقطعه را بر آنان تلاوت نماید و آنان به هیچ وجه نفهمند و او را به خاطر چنین کلامی سرزنش نکنند اگر این کلمات مالوف آنان نبود و معنای آن را نمی فهمیدند، حتما اعتقادشان به جنون پیامبر (ص) و باطل گویی او بیشتر می شد حال آنکه ایشان به خاطر چنین حروفی مورد تمسخر و ریشخند قرار نگرفته است.» (سنگلجی، بی تا: ۱۰۶)

۴-۵) اُمّی بودن پیامبر

قرآن یکی از صفات پیامبر(ص) را اُمّی دانسته است. این لفظ و مشتقات آن در سوره جمعه آیه دو، آل عمران آیه بیست، اعراف آیات صد و پنجاه و هفت و صد و پنجاه و هشت بیان شده است و همین معنا با الفظی دیگر در سوره عنکبوت آیه چهل و هشت، سوره شوری آیه پنجاه و دو، سوره هود آیه چهل و نه آمده است.

در فرهنگ لغت معانی زیر برای این لفظ وضع شده است: «الامی: هو الذی لایکتب ولا یقرأ من کتابٍ وعلیه حمل: هو الذی بعث فی الامیین... الجمعه/۲ و النبی الامی، قیل: منسوب الی الامه الذین لم یکتبوا، لکونه علی عادتهم کقولک: عامی، لکونه علی عادة العامه». (راغب، ۱۶: ۱۴۱ق: ۸۷؛ انیس و همکاران، ۳۷۴: ۱ش: ۲۷)

اسلام شناسان غربی در تفسیر لفظ(اُمّی) وجوه مختلفی که نشانگر غرض ورزی آنها یا عدم اطلاعات کافی در این زمینه است، ابراز داشته اند.

«بلاشر در ترجمه این آیه «فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ... اعراف/۱۵۸) کلمه (النبي الامی) را پیامبر بت پرستان یا پیامبر گروهی که کتاب آسمانی ندارند، خوانده و حال آنکه آیه از پیامبر ناخوانا و ناویسا سخن می گوید و کلمه اُمّی در این آیه مفرد است نه جمع و نیز به عنوان صفت برای النبي بکار رفته است نه مضاف الیه؛ اگر قرار بود که قرآن از پیامبر بت پرستان یاد کند تعبیری همچون (نبي الوثنيين) استفاده می کرد و به فرض آن که معنای اُمّی، بت پرست یا غیر اهل کتاب باشد، لازم می شد تا (النبي الامیین) را بکار برد نه (النبي الامی)؛ یعنی هم واژه اخیر را به صورت جمع آورد و هم نسبت اضافه میان دو کلمه برقرار کند. احتمالاً بلاشربا وجود آنکه فارغ التحصیل مغرب و تونس و استاد دانشگاه سوربن است، قصد نداشته تا به بی سوادی پیامبر(ص) معترف شود؛ در نتیجه راه توجیه را در پیش گرفته. او حتی در ترجمه آیه «و ما کنتَ تتلوا من قبله من کتابٍ ولا تخطه بيمينک .. عنکبوت/۴۸» دچار تحریف شده و نوشته که محمد کتاب های کلیمی و مسیحی را از حفظ نداشته و یا رونویسی نکرده است و از این عبارت نمی توان فهمید که او می توانسته بخواند و بنویسد یا نمی توانسته؟ در حالی که در این آیه کلمه (کتاب) اسم نکره و در سیاق نفی آمده است (وما کنت) که افاده عموم می کند؛ یعنی پیامبر(ص) پیش از بعثت هیچ کتابی نخوانده و خطی ننوشته است.» (حسینی طباطبایی، ۱۳۷۵: ۱۱۳-۱۱۴؛ حدیدی، ۱۳۷۴: ۹۶)

۴-۶) آرتور جان آربری

آرتور جان آربری (۱۹۶۹-۱۹۰۵) اسلام شناس انگلیسی است که ادبیات عرب را نزد نیکلسون آموخت و برای تکمیل دانش خود به مصر رفت. (بدوی، ۱۳۷۷: ۶) او پس از ترجمه آیاتی از قرآن در سال (۱۹۵۵) ترجمه تفسیر گونه ای از قرآن را در دو مجلد منتشر ساخت که معانی آیات را در قالب عباراتی زیبا بیان کرده بود بدون آنکه به ترجمه یکایک الفاظ هر آیه و ترتیب کلمات آن پایبند باشد. (همو، ۱۳۷۷: ۶)

«آربری در تفسیر و ترجمه آیه (الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ الْأُمِّيَّ... اعراف/۱۵۷)، واژه النبي الامی را به صورت پیامبر مردمی ترجمه کرده است؛ یعنی آن را از ریشه امت پنداشته نه ام. با آنکه قرآن و حدیث این ترجمه را رد می کنند؛ زیرا قرآن در مورد یهودیان می فرماید: (و منهم اُمّیون لا یعلمون الکتاب... بقره/۷۸) اگر امی به معنای مردمی باشد این آیه دیگر مفهوم درستی نخواهد داشت. زیرا همه یهودیان از امت موسی هستند نه گروهی از آنان که بی خبر از

تورات بودند. در حدیث هم از پیامبر (ص) منقول است که: (انا أمه أمیه لانکتب ولا نحسبُ). چنانچه امی به معنای مردمی باشد در آن صورت معنی عبارت مزبور تباه می شود؛ زیرا مردمی بودن با نوشتن و حساب نکردن ملازمتمی ندارد. (حسینی طباطبایی، ۱۳۷۵: ۱۲۷)

۷-۴) هامیلتون گیب

از دیگر اسلام شناسان که در باب امی بودن سخن رانده، هامیلتون گیب (۱۸۹۵-۱۹۷۱) انگلیسی است که در اسکندریه مصر عربی آموخت. او که یکی از اعضای انگلیسی هیات تحریریه دایره المعارف اسلام بود، شهرتی افزون بر صلاحیت علمی اش داشت و کارهای علمی وی از شهرتی که به دلایلی غیر از علم کسب کرده بود، بسیار نازل تر بود. (بدوی، ۱۳۷۷: ۵۵۶)

«اودر تفسیر واژه های قرآن احیانا دچار خطا و لغزش شده است؛ مثلا کلمه (الامی) رابه معنای غیر یهودی ترجمه کرده و در باره (النبی الامی) نوشته یعنی پیامبر غیر مربوط به یهودیان و (النبی الامی) که بعدها به وسیله عامه مسلمین به پیامبری که سواد خواندن و نوشتن نداشته است تفسیر شده.» (حسینی طباطبایی، ۱۳۷۵: ۱۳۹)

اگر این تعبیر را بپذیریم در تفسیر آیه (و منهم امیون لا یعلمون الكتاب... بقره/۷۸) هم به مشکل بر خواهیم خورد. (همو، ۱۳۷۵: ۱۴۰)

علاوه بر مواردی که بررسی شد، گروهی دیگر از اسلام پژوهان در این باب به بیان نظر خود پرداخته اند که به آنها اشاره می شود.

دسته ای امی را منسوب به (ام القری) دانسته و ام القری را نام دیگر مکه برشمرده و النبی الامی را پیامبری از میان اهل مکه تفسیر کرده اند. این تفسیر نیز نص صریح آیات قرآن را مخدوش می کند به دلایل زیر:

الف) ام القری اسم خاص نیست؛ بلکه به معنی شهر مهم و مرکز هر سرزمین و معادل متروپل در زبان های دیگر است. (حدیدی، ۱۳۷۴: ۹۷)

ب) در کلیه اسامی مرکبی که جزء اول آنها ابن، ام، بنت، واب باشد، یای نسبت به جزء دوم آن تعلق می گیرد نه جزء اول؛ مثلا در بنی اسرائیل، اسرائیلی و در ابوحنیفه، حنفی و ام القری هم باید گفت قروی نه امی.

ج) هرگاه امی را در معنایی غیر از درس ناخوانده استعمال کنیم، همه فصاحت و زیبایی آیات که این کلمه در آنها بکار رفته، از بین می رود؛ زیرا مراد از قید امی در آیات مذکور توجه دادن به این نکته است پیامبر با آنکه درس ناخوانده بود کتابی همانند قرآن آورد که جن وانس از آوردن مشابه آن عاجزند. (همو، ۱۳۷۴: ۹۸)

مساله امی بودن پیامبر (ص) پیش از آنکه از طرف مستشرقان مطرح شود و مورد مناقشه باشد؛ اولین بار در قرن ششم هجری توسط فقیه برجسته مالکی به نام "ابوالولید الباجی" در اندلس مورد انتقاد واقع شد و در مورد آن کتابی تالیف کرد. او مدعی بود که پیامبر (ص) مطابق حدیثی که در صحیح بخاری آمده قادر به نوشتن بود. به همین دلیل او مورد طعن دانشمندان قرار گرفت و او را به کفر و زندقه متهم و فقها او را برمنابر سب نمودند؛ سپس برایش مجلسی برپا کردند و او در اثبات این ادعا به ابراز دلیل پرداخت. (ر.ک. ابوخلیل، ۱۹۸۶م: ۹۸؛ الجابری، ۱۳۹۳ ش: ۱۲۶)

«قرآن در آیه (وقال الذین کفروا لو لا نزل علیه القرآنُ جملهً واحدهً کذلک لثبت به فوادک... فرقان/۳۲) از جمله وجوهی که برای امی بودن پیامبر (ص) بیان کرده آن است که یکی از فلسفه های نزول تدریجی، آن بود تا رسول درس ناخوانده، توانایی ضبط قرآن را داشته باشد و احیانا دچار نسیان نشود و اگر قرآن یکباره نازل می شد چنین امکانی از او سلب می شد و امت هم، چون امی بودند مناسب همین نزول تدریجی بود.» (سنگلجی، بی تا: ۱۱۵-۶)

۵ نتیجه

با توجه به مطالبی که گفته شد باید اذعان نمود که کتاب آسمانی قرآن از چنان فصاحت و بلاغتی برخوردار است که با توسعه علم و گسترش شاخه های آن روز به روز زیبایی های آن بشریت را به حیرت می کشاند و ناخودآگاه از سویدای قلب لب به اعتراف می گشاید که از بشر چنین کاری ساخته نیست .

حروف مقطعه بیانگر اعجاز قرآن و ناتوانی انس و جن در همآوردی با آن در هر دوره و مکانی است و به مردم یاد آوری می کند که الله تعالی با همان حروف و الفاظی که از جنس حروف و الفاظ مردم است کتابی نازل کرده که هیچ رادمردی را یارای تحدی با آن نیست .

همین کلام عظیم بر زبان فردی امی و بی سواد جاری شد که با وجود تمام مخالفان در هر زمانی با ابهت و اقتدار روز به روز، گیتی را تحت سیطره خود قرار می دهد و بشارت صلح و دوستی به بشریت سرگردان امروز می دهد. فرجام سخن اینکه اگر حق گرایانه دارالملک ایمان را از غوغا تهی سازیم، با وجود تمام تنوع های تفسیری و سلیقه ای، می توانیم بهره ی خود را از قرآن دریافت نماییم.

کتاب شناسی

قرآن کریم.

ابوخلیل، شوقی، (۱۹۹۶ق)، الحوار دائما وحوار مع مستشرق ، دارالفکر، دمشق.

.....، (۱۹۸۶ق)، آراء یهدمها الاسلام، دارالفکر، دمشق.

ارنست، کارل، (۱۳۸۹ش)، اقتدا به محمد؛ ترجمه قاسم کاکایی، هرمس، تهران

اسپوزیتو، جان، (۱۳۷۷ش)، «اسلام و غرب»، ایران اسلام تجدید؛ ترجمه مرتضی اسعدی، طرح نو، تهران.

اسعدی، مرتضی، (۱۳۸۱ش)، مطالعات اسلامی در غرب انگلیسی زبان، سمت، تهران

الجابری، محمدعابد، (۱۳۹۳ش)، رهیافتی به قرآن کریم در تعریف قرآن، ترجمه محسن آرمین، نی، تهران.

انیس، ابراهیم و همکاران، (۱۳۷۴ش)، المعجم الوسیط، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران.

بدوی، عبدالرحمان، (۱۳۷۷ش)، دایره المعارف مستشرقان؛ ترجمه صالح طباطبایی، روزنه، تهران.

حائری، عبدالهادی، (۱۳۷۸ش)، نخستین رویاروییهای اندیشه گران ایرانی با دو رویه بورژوازی غرب، امیرکبیر، تهران.

حدیدی، جواد، (۱۳۷۴ش)، اسلام از نظر ولتر، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.

حسینی طباطبایی، مصطفی، (۱۳۷۵ش)، نقد آثار خاورشناسان، چاپخس، تهران.

دسوقی، محمد، (۱۳۷۶ش)، سیر تاریخی و ارزیابی اندیشه شرق شناسی؛ ترجمه. محمود رضا افتخارزاده، هزاران، تهران.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۶ق)، مفردات الفاظ القرآن؛ تحقیق صفوان عدنان داوودی، دارالقلم، بیروت.

سنگلجی، شریعت، (بی تا)، کلید فهم قرآن، دانش، تهران.

صابونی، محمد علی، (۱۹۹۶ق)، مختصر تفسیر ابن کثیر، دارالفکر، بیروت.

طالقانی، سید محمود، (بی تا)، پرتوی از قرآن، شرکت سهامی انتشار، تهران.

عبدالرووف، محمد، (۱۳۹۶ش)، «تفسیرهای بیگانگان از اسلام: منظر یک مسلمان»، نگرش هایی به اسلام در مطالعات ادیان؛ ترجمه عاطفه بیگدلی، حکمت، تهران.

فتانی، افنان، (۱۳۹۱ش)، «مقطعات: حروف اختصاری»، دانشنامه قرآن کریم؛ ترجمه محمد حسین وقار، اطلاعات، تهران.

مینوی، مجتبی، (۱۳۶۹ش)، «اسلام از دریچه چشم مسیحیان»، تاریخ و فرهنگ، خوارزمی، تهران.

(۳۳)

زیبایی‌شناسی پدیده "تضمین نحوی" از منظر سبک‌شناسی در قرآن کریم (سوره‌های "أنعام و أعراف")

د. صلاح الدین عبدی^۱

دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان

د. جواد محمدزاده

دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان

چکیده

تضمین نحوی یک پدیده سبک‌شناختی است که در اثر خروج از نحو زبان هنجار تشخیص می‌یابد. این اصطلاح یکی از پدیده‌های تأویل و تفسیر به شمار می‌آید و مقصود از آن این است که لفظاً فعلی در معنای حقیقی‌اش قصد شود سپس فعلی دیگر که مناسب با آن است، همراه با ذکر برخی از متعلقاتش لحاظ گردد. این پدیده بدلیل بسامد بالایی که در قرآن کریم دارد، وجهه سبکی خاصی به سوره‌های آن بخشیده است، لذا مقاله حاضر تلاش کرده است تا با شیوه توصیفی - تحلیلی به بررسی این پدیده در دو سوره انعام و اعراف بپردازد. برآیند این جستار حاکی از آن است که تضمین "فعل در معنای فعل دیگر" بیشترین بسامد را در این دو سوره داشته است و مهمترین فائده آن - علاوه بر تکرار زدایی و جلب توجه مخاطب - شمولیت معنایی، ایجاز و تفسیر معنی است. کلید واژه‌ها: سوره‌های انعام و اعراف، آشنایی زدایی، تضمین نحوی، و تحلیل زبانی.

۱. مقدمه

یکی از ویژگی‌های زبان قرآن، استفاده از واژه‌ها و کلماتی است که از قوانین حاکم بر نحو زبان هنجار خارج شده تا علاوه بر تاثیر گذاری بر خواننده، سبک ویژه و منحصر به فردی به متن قرآن ببخشند. در واقع از منظر سبک-شناسی، پدیده‌هایی می‌توانند یک وجهه سبکی را در یک اثر هنری بوجود آورند که علاوه بر هنجار گریزی، از بسامد بالایی نیز برخوردار باشند. یکی از پدیده‌هایی که در سراسر قرآن کریم یک وجهه سبکی به آن بخشیده است، و در هر سوره‌ای به مراتب تکرار شده است، پدیده تضمین نحوی است. از فوائد اصلی این پدیده، ایجاز در شکل گفتار و توسع و شمولیت در معناست. در واقع به کمک تضمین نحوی می‌توان به تفسیر و تأویل افعالی پرداخت که مغایر با عرف هنجار زبانی است؛ بدین معنا که گاهی فعلی که غالباً بدون حرف جر متعدی می‌شود یعنی (مفعول بی واسطه) می‌گیرد با حرف جر متعدی می‌شود یا بر عکس فعلی که با حرف جر متعدی می‌شود (مفعول با واسطه می‌گیرد) متعدی بنفسه می‌گردد. بدین ترتیب، مقاله حاضر که پژوهشی تطبیقی با رویکرد سبک

^۱ s.abdi57@gmail.com

شناختی است، سعی کرده است تا گونه های مختلف این پدیده را در دو سوره "انعام و اعراف" بررسی کند و موارد زیبایی شناسی آن را با توجه به بافت لغوی و موقعیتی پیدا کند. در پیدایی واژگان متضمن، برخی کتب تفسیری همچون تفسیر "التحریر و التنویر" محمد الطاهر ابن عاشور و همچنین فرهنگ لغت "لسان العرب" ابن منظور مورد استفاده قرار گرفته است. از آنجا که این پدیده تاثیر ژرفی در تعیین معنای دقیق واژگان قرآنی دارد؛ لذا در پایان هر تحلیل، سعی شده است تا واژگان متضمن ترجمه شوند.

۲. پرسش های پژوهش

- (۱) چرا تضمین نحوی، به عنوان یک پدیده هنجار گریز به شمار می آید؟
- (۲) کدام یک از انواع تضمین، بیشترین بسامد را در این دو سوره مبارکه داشته است؟
- (۳) زیبایی شناسی کارکرد تضمین نحوی در این دو سوره مبارکه چیست؟

۳. فرضیات پژوهش

- (۱) از آنجا که تضمین نحوی مغایر با قوانین حاکم بر نحو زبان هنجار است و سبب تشخیص و تکرار زدایی در متن می شود؛ لذا یک پدیده هنجار گریز به شمار می آید.
- (۲) اشراب نمودن فعلی در معنای فعل دیگر، بیشترین بسامد را در این دو سوره دارد.
- (۳) زیبایی شناسی تضمین نحوی - علاوه بر تکرار زدایی و جلب توجه مخاطب - شمولیت معنایی، ایجاز در لفظ و تفسیر معنی است.

۴. پیشینه تحقیق

مقالات زیادی وجود دارد که به مسأله تضمین نحوی اختصاص یافته است که از جمله آنها می توان به این موارد اشاره کرد: «حروف الجر بین النیابة والتضمین»، این مقاله توسط أحمد مطر العطیة نوشته شده است و در سال ۲۰۰۸م در مجله التراث العربی در دمشق به چاپ رسیده است. نویسنده مقاله، ضمن تعاریفی پیرامون تضمین و تناوب، آیه هایی از قرآن کریم را به عنوان شواهد مثال، مورد بررسی قرار داده است و نظرات نحویان و بلیغان را پیرامون این مسائل آورده است. همچنین مقاله ای با عنوان «روش شناسی ترجمه تضمین نحوی در برخی ترجمه های معاصر قرآن کریم» توسط علی حاجی خانی و توحید پاشایی نوشته شده است که در خور ستایش نیز است، اما این مقاله به موضوع تضمین نحوی (در هر سه قسم کلمه) و در ترجمه قرآن کریم مورد بررسی قرار گرفته است. اما در زمینه بررسی تضمین از منظر سبک شناختی بویژه در دو سوره مبارکه "انعام و اعراف" تا کنون پژوهشی انجام نشده است. بدین ترتیب، مقاله حاضر سعی کرده است تا این پدیده را از منظر سبک شناسی به عنوان یکی از پدیده های هنجار گریز بررسی کرده و جنبه های زیبایی شناسی آن را نشان دهد.

۵. مفهوم شناسی تضمین نحوی

تضمین از نظر لغوی بر معانی متعددی دلالت می کند که یکی از آنها قرار دادن چیزی در چیز دیگر است. ابن منظور چنین می گوید: «چیزی را در چیزی قرار دادن یعنی چیزی را در جایی به ودیعه گذاشتن همچنانکه کالایی

را در ظرفی گنجانیدن یا مرده را در قبر قرار دادن به طوریکه آن چیز را در بر می‌گیرد.» (ابن منظور، بی‌تا: ریشه ضم م ن) اما از نظر اصطلاحی، یکی از پدیده‌های تأویل و تفسیر به شمار می‌آید و مقصود از آن این است که «لفظاً فعلی را در معنای حقیقی‌اش قصد می‌کنیم سپس فعلی دیگر را که مناسب با آن است، همراه با ذکر برخی از متعلقاتش لحاظ می‌کنیم.» (السامرائی، ۲۰۰۳م، ج ۳: ۱۱) و همچنین آمده است: «گاهی مواقع معنای یک لفظ را در لفظی دیگر (اشراب) یعنی می‌آمیزند و حکم آن را به آن لفظ می‌دهند، و آن تضمین نامیده می‌شود و فائده آن این است که یک کلمه؛ دو معنی و غرض را در آن واحد محقق می‌سازد.» (ابن هشام، بی‌تا: ۳۰۵) برخی از علماء نیز اصطلاح "توسع" را به جای تضمین به کار بردند همچون ابن جنی که در خصائص می‌گوید: «بدان که هرگاه فعلی در معنای فعلی دیگر باشد، در حالی که یکی از آن دو با حرفی و دیگری با حرفی دیگر متعدی شود، پس عرب گاهی دامنه یک فعل را بسط داده و یکی از دو حرف را به جای حرفی دیگر به کار می‌برد تا به این معنی اشاره کند که فعل مذکور در معنای فعلی دیگر است سپس به همراه آن فعل مذکور حرفی را می‌آورد که فعل متضمن همیشه با آن حرف متعدی می‌شود.» (ابن جنی، بی‌تا، ج ۲: ۳۰۸) همچنین فاضل سامرائی نیز در این خصوص می‌گوید: «تضمین معنای بلاغی لطیفی دارد که همان جمع کردن میان دو معنا با کوتاهترین اسلوب است بدین گونه که فعلی ذکر شود و به دنبال آن فعل، حرف جری بیاید که با فعل دیگری به کار می‌رود، بنابراین با این شکل دو معنا بدست می‌آوریم: ۱- معنای فعل اول ۲- معنای فعل دوم.» (السامرائی، ۲۰۰۳م، ج ۳: ۱۲) مهمترین انگیزه برای گفتن تضمین ایجاد هماهنگی و انسجام در ترکیب است «چون برخی حروف در برخی از ترکیب‌ها با فعلی که در کنارش قرار می‌گیرند، همخوانی ندارند و آن حرف با ظاهر فعل و معنایش هماهنگ و منسجم نیست تا آنجا که آن حرف قرینه‌ای می‌شود که نشان می‌دهد معنای اصلی و وضعی فعل قصد نشده و مراد معنایی دیگر است، بدین ترتیب سخن از تضمین را به میان آوردند تا نوعی انسجام و هماهنگی در ترکیب ایجاد کنند.» (الدربینی، ۲۰۰۱م: ۱) نکته‌ای که در بحث تضمین باید به آن توجه داشت این است که تضمین نحوی نه زیر مجموعه مجاز قرار می‌گیرد و نه جمع میان حقیقت و مجاز بلکه نوعی حقیقت است، چون در مجاز قرینه صارفه‌ای وجود دارد که مانع از معنای وضعی و حقیقی لفظ می‌گردد اما در تضمین نحوی هر دو معنا در آن واحد ملاک است و باید هر دو معنا با هم لحاظ گردد که در غیر این صورت معنای ایجازی و شمولیتی آن که از مهمترین فواید تضمین است از دست خواهد رفت.

۶. لزوم توجه به پدیده تضمین و رابطه آن با سبک‌شناسی و بافت

بیشتر زبان‌شناسان بر این باورند که زبان از لایه‌ها و سطوح مختلفی تشکیل شده است که این سطوح با توجه به کارکردهایی که دارند از هم متمایز می‌شوند به طوریکه زبان را با توجه به کارکردهایش به دو بخش تقسیم کردند:

(۱) کارکرد عادی زبان نوشتار

(۲) کارکرد عاطفی.

مقصود از کارکرد عادی یعنی جنبه رسانندگی زبان بی‌آنکه با هنر و زیبایی‌شناسی دخیل باشد و مقصود از جنبه عاطفی یعنی زبان علاوه بر نقش رسانا بودن، بر خواننده تاثیر نیز بگذارد. (کوهن، ۱۹۹۰م: ۲۰۱) تضمین یکی از

ابزارهای بیانی الهام بخش است که نویسنده یا شاعر آن را در متن ادبی به کار می‌گیرد تا به نوعی عنصر تاثیر را در کلام خود بیفزاید و این امر خود حاکی از آن است که تضمین رابطه تنگاتنگی با کارکرد هنری زبان دارد و از مهمترین تاثیرات تضمین نحوی - به عنوان یک پدیده هنجارگریز - بر خواننده، تکرار زدایی است به عبارت دیگر، اگر کلمه ای به یک صورت زبانی در یک متن ادبی تکرار شود باعث می‌شود تا خواننده احساس خستگی کند تا آنجا که از خواندن ادامه متن سر باز زند اما اگر همین صورت زبانی به شکلی هنجارگریز به کار رود نه تنها توجه خواننده را به خود جلب می‌کند بلکه حاوی معنای جدیدی نیز می‌شود. بنابراین طبق نظر ریفاتر «میزان تاثیر خواننده از متن به چگونگی ایراد پیام متن بستگی دارد.» (ریفاتیر، ۱۹۹۳م: ۲۷) اما سوالاتی که در فرایند پیدایی تضمین نحوی باید به آن توجه داشت این است که قانون یا معیاری که بر اساس آن می‌توان پی به وجود تضمین نحوی برد، کدام است؟ آیا این قانون یا معیار، قیاسی است یا قانون بافتواری است که بافت زبانی موجد پیدایی آن می‌شود؟ مقصود از زبان معیار یعنی «درجه صفر گفتار و نوشتار که در آن قواعد دستوری و درست نویسی کاملاً رعایت می‌شود، به عبارت دیگر در زبان معیار درجه فردیت، نگرش و عاطفه شخصی صفر است و چنانچه گوینده، بیرون از معیار آشنا سخن بگوید، تشخیصی در سخنش پدیدار می‌شود که به آن "سبک" گویند» (فتوحی، ۱۳۹۱ش: ۴۰) بنابراین یک پدیده سبک شناختی، پدیده ای است که از طریق خروج از نرم رایج زبان در بافت و سیاق مشخص می‌شود. بنابراین، بافت یکی از مهمترین عوامل پیدایی سبک است. از آنجا که تضمین نحوی یک پدیده سبک شناختی است بنابراین بافت کلام بویژه بافت زبانی «که از پیوند کلمه ها و جمله ها و روابط واژگانی با هم پدید می‌آید» (همان: ۶۰)

۷. تحلیل سبک شناختی تضمین نحوی در سوره های مبارکه أنعام و أعراف

در قرآن کریم بویژه دو سوره مبارکه أنعام و أعراف، تضمین نحوی به اشکال مختلفی آمده است از جمله:

۷،۱. افعالی که در اصل با حرف جر خاصی متعدی می‌شوند اما در بافت با حرف جر دیگری می‌آیند:

یکی از ویژگی های زبان عربی این است که فعل و آنچه که از آن مشتق می‌شود، با حرف مخصوصی متعدی می‌شود به گونه ای که به دلیل کثرت استعمال به عنوان یک معیار و اصل متداول و مألوف آن تبدیل می‌شود، اما قرآن کریم غالباً آشنایی زدایی کرده و از افعالی استفاده می‌کند که با حرف جر مخصوص خود به کار نمی‌روند. به عنوان مثال، خداوند متعال می‌فرماید: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (الأعراف: ۱۸۵) شاهد مثال در این آیه شریفه فعل [يَنْظُرُوا فِي] است. همانطور که ملاحظه می‌شود، فعل "نظر" یک فعل لازم است که گاهی مواقع با حرف جر "إلى" نیز همراه می‌شود چون طبق قانون گویند: "نظر إلى": «نظرتُ إلى كذا، زمانی است که نگاهت را به سوی آن چیز بدوزی، چه آن شیء را ببینی و چه آن را نبینی، اما نظرت فی یعنی زمانی که چیزی را ببینی و در آن تأمل کنی. (الراغب، لاتا: ماده ن ظ ر) با توجه به سخنان راغب می‌توان فرق اصلی میان "نظر" آنگاه که با "إلى" متعدی می‌شود را با وقتی که متعدی به "فی" می‌شود فهمید پس مقصود از "نظر إلى" تنها دیدن و مشاهده کردن و چشم به سوی چیزی دوختن است اما مقصود از نظر فی علاوه بر چشم دوختن، تفکر و تأمل کردن نیز است. ابن عاشور در کتاب خود التحرير و التنوير می‌نویسد: «می‌گویی نظرتُ فی شأنی، که عدول از حرف جر

"إلی" به حرف جر "فی" بیانگر این است که این نگاه همراه با تفکر عمیق و تدبر است.» (ابن عاشور، ۱۹۸۴م، ج ۹: ۱۹۶)

نتیجه اینکه فعل "نظر" هر گاه با حرف جر "فی" متعدی شود متضمن معنای "تفکر و تأمل" است علاوه بر معنای اصلی و موضوع له خود که همان "مشاهده کردن" است و خداوند تبارک و تعالی به جای اینکه بفرماید: "أو لم ينظروا إليه و يتدبروا أو يتفكروا فيه" فرمودند "أو لم ينظروا فيه" تا با آوردن این حرف از طرفی سخن را موجز تر بیان کند و از طرف دیگر عنصر "رشاقة الكلمة" را که یکی از گونه‌های اعجاز بیانی قرآن کریم است به وجود آورد و مقصود از رشاقة الكلمة یعنی "لكل كلمة مع صاحبها مقام". خداوند متعال در این آیه شریفه از نشانه‌ها و آیات ملکوت سماوات و ارض بر وجود یک خالق بزرگ و حکیم سخن می‌گوید و ابتدای آیه را با حرف استفهام "أ" شروع می‌کند که نشان دهنده انکار، توبیخ و تعجب از حال مشرکانی است که از دیدن و تأمل در ملکوت آسمان و زمین روی می‌گردانند، به عبارت دیگر تضمین نحوی در این آیه شریفه این سوال را در ذهن متبادر می‌سازد که چرا خداوند متعال نفرمود: "أو لم ينظروا إلی" و فرمود "أو لم ينظروا فی"؟ در پاسخ به این سوال باید به انتخاب آگاهانه کلمه "ملکوت" و ساخت این کلمه نیک نگریست. این کلمه مبالغه در معنای "ملک" است مثل کلمه "رهبوت" که به معنای ترس و هراس زیاد است و همچنین مثل کلمه "رَحْمُوت" که مبالغه "رحمت" است: «صیغه "مَلَكُوت" در نبطی بیانگر مبالغه است که عرب آن را به خاطر وجود ویژگی‌های قدرت و قوت به زبان خود انتقال داده است.» (ابن عاشور، ۱۹۸۴م، ج ۷: ۳۱۶)

خداوند متعال نفرمود "ملك السموات والأرض" بلکه فرمودند "ملكوت السموات والأرض" چراکه ملک همچنانکه پیداست همان چیزهایی است که ما به صورت آشکار می‌بینیم، اما آنچه را که از دیدگان ما پنهان است و نمی‌توان با سطحی‌نگری به آن دست یافت از آن با عنوان "ملکوت" یاد می‌شود به این ترتیب دلیل استفاده از تضمین نحوی در این آیه شریفه این است که نظر به ملکوت آسمان و زمین باید در کمال دقت، تفکر و تأمل صورت پذیرد؛ چراکه ما آسمان و زمین را به وضوح می‌بینیم اما بزرگی و راز تنها در آسمان و زمین نیست بلکه در میان اشیاء بسیار ریز و دقیقی است که تنها با چشم دل و تفکر و تعمق در آن می‌توان به آن‌ها دست یافت. به این ترتیب خداوند متعال فعل "نظر" را با حرف جر "فی" متعدی ساخته است تا علاوه بر معنای نگرستن، به معنای ضمنی آن که همان تفکر و تدبر است نیز اشاره کند و این اوج دقت در انتخاب کلمات است و این هنجار‌گریزی یک مشخصه سبکی است که تنها در کاربرد تضمین نحوی می‌توان آن را میسر ساخت. در ترجمه چنین واژگانی نیز علاوه بر معنای وضعی، باید به معنای تضمینی آن نیز اشاره کرد تا امانت در ترجمه نیز رعایت شود: آیا در ملکوت آسمان‌ها و زمین نظر نیفکنده و در آن تأمل نکردند؟! [با تأمل ننگریسته اند؟!]

نمونه دیگری از تضمین نحوی را می‌توان در این آیه شریفه مشاهده کرد: ﴿قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ (الأنعام: ۱۲) شاهد مثال در این آیه شریفه فعل [لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى] است. این فعل با حرف جر "فی" متعدی می‌گردد اما در این آیه شریفه می‌بینیم که با حرف جر "إلی" آمده است. چنین کاربردی بیانگر این است که

فعل مورد نظر، متضمن معنای فعل دیگری است که در خود آمیخته که با توجه به بافت آیه، آن فعل "ساق يسوق" می‌باشد: «متعدی شدن این فعل با حرف جر "إلى" بیانگر این است که این فعل متضمن معنای "السوق" شده است.» (ابن عاشور، ۱۹۵۴م، ج ۷: ۱۵۳) چنانچه خداوند متعال نیز در سوره مبارکه انفال می‌فرماید: ﴿كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ﴾ (الأنفال: ۶) آلوسی در تفسیر این آیه می‌نویسد: جار و مجرور "إلى يوم" متعلق به یک فعل محذوف است که در فعل "يجمعن" اشراب شده است یعنی معنای این فعل چنین است: "ليجمعنكم في القبور مبعوثين إلى يوم" چون فعل بعث (برانگیخته شدن) با حرف جر "إلى" متعدی می‌شود و همچنین گویند که حرف جر "إلى" متعلق به همان فعل مذکور است و مقصود از "يجمعن" همان "يسوق و اضطرار" است گویا گفته شده است: ليعثنكم ويسوقنكم ويضطرنكم إلى يوم القيامة أي إلى حسابها. (آلوسی، بی تا، ج ۷: ۱۰۵) قرینه ای که ما را به پیدایی تضمین نحوی رهنمون می‌سازد همان حرف "إلى" و مجرور آن يوم القيامة" می‌باشد؛ و این دو بیانگر این مطلب هستند که این حرف نمی‌تواند تنها متعلق به فعل "جمع" باشد؛ چون جمع مربوط به مکان است و نه زمان تا آنجا که منطوق بافت حاکی از آن است که این نوع "جمع" غیر متعارف است و آمدن حرف جر "إلى" با این فعل نوعی خروج از قانون نحوی است که سبب آن تضمین می‌باشد. اما چرا خداوند متعال از این اصل گریز زده و از پدیده تضمین نحوی استفاده کرده است؟ یکی از نکات بلاغی که می‌تواند پاسخگوی سوال مذکور باشد شمولیت معنایی و ایجاز در گفتار است. یعنی خداوند متعال به جای اینکه بگوید "ليبعثنكم ويسوقنكم ويضطرنكم إلى يوم القيامة" از فعل "جمع" با حرف جر "إلى" استفاده کرده است تا اسلوب مختصر و موجزی را در بیان این معنا در نظر گیرد. در ترجمه این فعل نیز باید علاوه بر معنای اصلی، به معنای ضمنی آن نیز توجه کرد تا بتوان برابر نهاد دقیقی برای ترجمه آن پیدا کرد: یقیناً همه شما را در روز قیامت جمع کرده و به سوی آن سوق خواهد داد.

۷،۲. افعالی که در اصل متعدی بنفسه هستند اما در بافت با حرف جر متعدی می‌شوند:

به عنوان مثال خداوند متعال در سوره مبارکه انعام می‌فرماید: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ﴾ (الأنعام: ۸۳) شاهد مثال در این آیه شریفه فعل [آتیناها علی] می‌باشد. فعل "آتینا" صراحتاً بیانگر فعل "إعطاء" است و آمدن حرف جر "علی" این فعل را متضمن فعلی دیگر می‌کند که با این حرف متعدی می‌شود که با توجه به بافت آیه، "غلب" است. (آلوسی، بی تا، ج ۸: ۲۰۹) بنابراین با در نظر گرفتن فعل متضمن معنای این فعل چنین می‌شود: (أعطیناها إِبْرَاهِيمَ غالباً علی) که یک معنا صراحتاً از طریق فعل "آتینا" بدست می‌آید و معنای دیگر از طریق حرف جر "علی" مشخص می‌شود. همچنین آمده است که حرف جر "علی" متعلق به "آتیناها" است و کلمه "إیتاء" متضمن معنای "نصر" می‌باشد. (ابن عاشور، ۱۹۸۴، ج ۷: ۳۳۵) در حقیقت، بافت موقعیتی، دلیل انتخاب لفظ "آتینا" را به جای "غالبنا" به ما نشان می‌دهد و چه بسا فلسفه انتخاب چنین واژه ای به کلمه "الإیتان" برگردد، چون این واژه یعنی «مجيء بسهولة، ومنه قيل للسيل المار على وجهه أتي» (الراغب، بی تا: ماده أتی) و انتخاب چنین کلمه ای نشان می‌دهد که ترفیع درجات و برتری دادن برخی از مردم بر برخی دیگر برای خداوند متعال کاری به

غایت آسان است؛ چرا که تنها اوست که هر که را بخواهد عزت می‌دهد و هر که را بخواهد گمراه می‌کند و او بر همه چیز آگاه و عالم است.

خداوند متعال فعل "آیتنا" که یک فعل متعدی بنفسه است را به خاطر یک نکته بلاغی لطیف، با حرف جر "علی" متعدی ساخته است که آن نکته بلاغی جمع میان دو معنی با بیانی موجز و مختصر است؛ یعنی متعدی شدن فعل "آیتنا" با حرف جر "علی" موجب دو معنا است: معنای فعل اول که همان "إعطاء وإیتاء" است و معنای فعل دوم همان النصر و الغلبه است که با توجه به مطالب فوق، معنای آیه چنین می‌شود: «وَأَنَّ دَلِيلَ اسْتِوَارٍ وَمَحْكَمَ حُجَّتٍ وَبِرْهَانَ مَا بُوَدُ كَمَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ عَطَا كَرَّمَهُ وَ أَوْ رَا دَر بَرَابِر قَوْمِش يَارِي دَادِيمَ».

نمونه دیگری از چنین تناوبی را می‌توان در این آیه شریفه مشاهده کرد: ﴿فَأُولَٰئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ﴾ (الأعراف: ۹) شاهد مثال در این آیه شریفه فعل [يظلمون] می‌باشد. در حقیقت فعل "ظلم" از افعالی است که مفعول بی‌واسطه می‌گیرد، و عرب در استعمال این فعل نمی‌گوید: "ظلمت به" بلکه مستقیماً فعل را با ضمیر متصل منصوبی متعدی می‌سازد و می‌گوید: "ظلمتُهُ". بنابراین، متعدی شدن این فعل با حرف جر "باء" گریز از قوانین حاکم بر نحو زبان معیار است که تشخیص ویژه ای به متن قرآنی می‌بخشد و این برجستگی ناشی از تضمین نحوی است به این معنا که فعل "ظلم" به واسطه حرف جر "باء" متضمن فعل دیگری است که غالباً با این حرف متعدی می‌شود که با توجه به بافت آیه، فعل متضمن "كذَّبَ یا جحد" است. ابن عاشور در تفسیر این آیه می‌نویسد: «ضَمَّنَ "يظلمون" معنی يَكْذِبُونَ فَلِذَلِكَ عَدِّي بِالْبَاءِ» (ابن عاشور، ۱۹۸۴م، ج ۸: ۳۲) قاضی أبو السعود نیز در تفسیر این آیه می‌نویسد: «جار و مجرور "بآیاتنا" متعلق به فعل "يظلمون" است، که در این صورت متضمن معنای فعل تکذیب می‌باشد و دلیل مقدم شدن "بآیاتنا" بر عامل خود یعنی "يظلمون" رعایت کردن فواصل قرآنی است.» (أبو السعود، بی‌تا، ج ۳: ۲۱۴) بنابراین، معنا با وجود تضمین نحوی چنین است: "يَكْذِبُونَ بِآيَاتِنَا أَوْ يَجْحَدُونَ بِآيَاتِنَا وَيَظْلِمُونَهَا" همچون سخن باری تعالی که فرمودند: ﴿وَجْحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ (النمل: ۱۴) در این آیه شریفه خداوند متعال، تکذیب آن‌ها را نوعی ظلم به شمار آورده است؛ چون چیزی را تکذیب کردند که ادله کافی برای راستی و درستی آن وجود دارد به عبارت دیگر تکذیب آیات ظلم و ستم به ادله ای است که آن را زیر پا گذاشته و آن‌ها را در نظر نگرفتند. (ابن عاشور، ۱۹۸۴م، ج ۸: ۳۲) با توجه به وجود تضمین نحوی به عنوان یک عامل هنجار گریز در این آیه شریفه، بنابراین در ترجمه چنین فعلی علاوه بر معنای ظلم، باید به معنای تضمینی آن نیز توجه کنیم: آیات ما را تکذیب و به آن ستم کرده اند.

۷.۳. افعالی که در اصل متعدی به یک مفعولند، اما در بافت با دو مفعول می‌آیند

به عنوان مثال، خداوند متعال در سوره انعام می‌فرماید: ﴿نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مِّنْ نَّشَاءٍ﴾ (الأنعام: ۸۳) شاهد مثال در این آیه شریفه فعل "نرفع" می‌باشد. همانطور که می‌بینیم این فعل با دو مفعول متعدی گشته است، حال اینکه این فعل در اصل متعدی به یک مفعول می‌باشد حتی در مواقعی مفعول با واسطه می‌گیرد چنانچه ابن منظور می‌نویسد:

«والرفع ضدّ الوضع، رفعتُهُ فارتفع، فهو نقيض الخفض في كل شيء. رَفَعَهُ يَرْفَعُهُ رَفْعاً ورفعه ورفع منه، كذلك يتعدى ولا يتعدى» (ابن منظور، بی تا، ماده: ر ف ع)

در واقع فعل "نرفع" در این آیه شریفه دو مفعول "درجات و من نشاء" را منصوب کرده است. طبق قانون نحوی و در کلام بشری گویند: "نرفع من نشاء إلی درجات". هر چند برخی از نحویان نقش دیگری برای کلمه "درجات" در نظر گرفته اند «یا منصوب است بنا بر نائب مفعول مطلق بودن یعنی: نرفع درجات، یا بنا بر ظرفیه، یا منصوب به نزع خافض، ای إلی درجات، و یا منصوب است بنا بر تمییز بودن». (الآلوسی، بی تا، ج ۱۰: ۲۰۹) اما تقریباً همه مفسران معتقدند که این کلمه مفعول به دوم برای فعل "نرفع" است؛ چون این کلمه متضمن معنای فعل "نعطی" است چنانچه ابو حیّان نیز در تفسیر خود نسبت به این آیه می نویسد: «کلمه "درجات" تنوین نصب گرفته است، یا به خاطر ظرف بودن یا اینکه مفعول به دوم است که در این حالت فعل "نرفع" متضمن معنای فعلی است که دو مفعول می گیرد، یعنی: نعطي من نشاء درجات». (أبو حیّان، ۱۹۹۳م، ج ۴: ۱۷۶)

خداوند متعال در این آیه شریفه از تکریم و فضیلت های متفاوتی سخن می گوید که با آن، شأن، مقام و منزلت برخی از مردم را در برابر برخی دیگر بالا می برد و همچنین فرمودند که این تکریم برای همه افراد نیست؛ چون اگر چنین می بود، دیگر نه رفعتی تحقق می یافت و نه برتری حاصل می گشت. اما سوالی که به ذهن متبادر می شود به جمله «نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مِّنْ نَّشَاءٍ» بر می گردد و اینکه خداوند متعال چرا فرمودند: "نعطي من نشاء درجات ونرفعه بها"؟ چرا به جای کلمه "نعطي" از فعل "نرفع" استفاده کرده است؟ و اینکه چرا مفعول به دوم "درجات" را بر مفعول به اول "من نشاء" مقدم کرده است؟ در واقع همه این هنجار گریزی ها قطعاً دارنده معنا و نکات ظریفی است که در صورت رعایت هنجار محقق نمی گشت. خداوند متعال کلمه "نرفع" را به جای "نعطي" به کار برده است تا از همان ابتدا اشاره کند که چنین بخششی، برتری شخص مؤتی و تکریم او به شمار می آید، از طرف دیگر با استفاده از این تضمین، خطاب عادی و معمولی به یک خطاب هنری به غایت زیبا و الهام بخش تبدیل شده است؛ «چون رفع درجات، تمثیلی است برای برتری شأن و مقام، به این معنی که حالت کسی که بر دیگران برتری یافته است به حالت کسی تشبیه شده است که از پله های نردبانی بالا می رود، و همه اجزاء این تمثیل را می توان به شکل تشبیه جداگانه نیز در نظر گرفت، یعنی تفضیل یا برتری به رفع تشبیه شده است و فضیلت های مختلف به پله های نردبان، و وجه شبه، دشواری دسترسی آن برای عموم مردم است.» (ابن عاشور، ۱۹۸۴م، ج ۷: ۳۳۵)

اگر به انتخاب واژه ها در این جمله نیک بنگریم، می بینیم که خداوند متعال کلمه "درجات" را به صورت نکره آورده است؛ چون اگر این کلمه بدون تنوین می آمد یا به کلمه "من نشاء" اضافه می گشت، علاوه بر از دست رفتن معنای تضمینی که سبب شمولیت معنا و ایجاز در تعبیر است، فروانی و افزون درجات نیز از بین می رفت، مسأله ای که فخر رازی نیز در تفسیر خود به آن اشاره کرده است: «اضافه بیانگر یک درجه یا چندین درجه است اما تنوین تنها بیانگر درجات فراوان می باشد.» (الرازی، ۱۹۸۱م ج ۱۳: ۶۶) مقدم شدن این کلمه بر مفعول به اول نیز به منظور اهتمام و توجه به کلمه مقدم و تشویق به کلمه ای است که مؤخر آمده است. در ترجمه چنین افعالی نیز

باید علاوه بر معنای لفظی و ظاهری، به معنای تضمینی آن نیز اشاره کرد، بنابراین ترجمه آیه چنین می‌شود: هر که را بخواهیم، درجاتی به او می‌بخشیم و با آن درجات، او را بالا می‌بریم.

از نمونه های دیگر چنین تضمینی، سخن خداوند متعال در سوره مبارکه اعراف است: ﴿وَقَطَعْنَاهُمْ اَنْتَيَّ عَشْرَةَ اَسْبَاطًا اُمَّا﴾ (الاعراف: ۱۶۰) شاهد مثال در این آیه شریفه فعل "قَطَعْنَاهُمْ" است. قرینه زبانی که بیانگر متضمن بودن فعل "قَطَع" است، متعلی شدن این فعل به دو مفعول است، به بیان دیگر، خداوند متعال در این آیه شریفه فعل "قطع" را که به یک مفعول متعلی می‌شود، با دو مفعول متعلی کرده است که این امر گریز از نحو زبان هنجار به شمار می‌رود. آلوسی در تفسیر این آیه می‌نویسد: «این فعل به صورت مشدد و مخفف خوانده می‌شود، که شکل مشدد آن متواتر است که متعلی به یک مفعول می‌باشد اما گاهی مواقع این فعل متضمن معنای "صیر" می‌گردد که در این حالت دو مفعول می‌گیرد همانند این سخن خداوند متعال ﴿اَنْتَيَّ عَشْرَةَ﴾ که حال یا مفعول دوم است، یعنی: "فَرَقْنَاهُمْ مَعْدُودِينَ بِهَذَا الْعَدَدِ" یا "صَيَّرْنَاهُمْ اِثْنِي عَشْرَةَ اُمَّةً" که هر یک از دیگری متمایز می‌شوند.» (الآلوسی، لاتا، ج ۹: ۸۷) فخر رازی نیز به این معنای تضمینی اشاره کردند: «قوله: ﴿وَقَطَعْنَاهُمْ﴾ أي صَيَّرْنَاهُمْ قِطْعًا أي فرقا» (الفخر الرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱۵: ۳۵)

همچنین زمخشری نیز می‌نویسد: «قوله ﴿وَقَطَعْنَاهُمْ﴾ أي صَيَّرْنَاهُمْ قِطْعًا أي فرقا وَمَيَّرْنَا بَعْضَهُمْ مِنْ بَعْضٍ لِقَلَّةِ الْاَلْفَةِ بَيْنَهُمْ» (الزمخشری، ۱۹۹۸م، ج ۲: ۵۲۰) در این آیه شریفه خداوند متعال بار دیگر به توصیف قوم موسی (ع) می‌پردازد، و بعد از اینکه جانب انصاف و عدل را درباره آن‌ها داشته و تبیین کرد که در میان آن‌ها گروهی هستند که مردم را با موازین و روش‌های حق هدایت می‌کنند و به درستی و راستی داوری می‌کنند، فرمودند: ﴿وَقَطَعْنَاهُمْ﴾ و مقصود از ضمیر "هم" در اینجا قوم بنی اسرائیل است. اما واژه "قطعناهم" از نظر معنایی اینگونه تعریف گشته است: «والتقطيع شدة در قطع است و آن یعنی تفریق اما مقصود از آن در این آیه شریفه تقسیم است که مراد از آن خبر مذموم نیست، و همچنین تقطیع بیانگر مجازات هم نمی‌باشد بلکه این تقطیع متنی است از جانب خداوند.» (ابن عاشور، ۱۹۸۴م، ج ۹: ۱۴۲) با نگاهی به بافت آیه مشخص می‌شود، مبالغه و تاکید که در گزینش فعل "التقطيع" در بیان تقسیم قوم موسی (ع) وجود دارد به هیچ عنوان در فعل "الصيرورة" وجود ندارد؛ چون یکی از ویژگی‌های صیغه تفعیل بیان شدت و مبالغه در انجام کار است، لذا این فعل، جای شکی باقی نمی‌گذارد که خداوند متعال آن‌ها را در سرزمین‌ها پخش کرده و وطن مستقلی برای آن‌ها قرار نداده است ضمن اینکه گزینش این فعل، علاوه بر اقتصاد زبانی و ایجاز، سبب شمولیت معنایی نیز گشته است. بنابراین در ترجمه چنین فعلی باید به معنی آن نیز توجه گردد: ما بنی اسرائیل را در داوزده قبیله که هریک امتی بودند قرار داده، سپس آن‌ها را پراکنده ساختیم.

۷.۴. تضمین فعلی به معنای فعل دیگر

این نوع از تضمین، یکی از گونه‌های پر کاربرد در این دو سوره مبارکه به شمار می‌رود به نحوی که کاربرد زیاد آن، یک وجهه سبکی را بوجود آورده است. بدیهی است که در این نوع از تضمین، فعل با توجه به بافت زبانی و

موقعیتی در معنای اصلی و وضعی خود به کار نمی‌رود همانند این آیه که خداوند متعال می‌فرماید: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ (الأنعام: ۱) شاهد مثال فعل "جعل" است. بافت حاکم بر این آیه نشان می‌دهد که این فعل در معنای "أحدث" یا "خلق" می‌باشد؛ چون به یک مفعول متعدی گشته است، در حالی که در اصل این فعل با دو مفعول متعدی می‌شود و قاعدتاً به معنای "صیر" است. (الزمخشری، ۱۹۹۸م، ج ۲: ۳۲۰) بدین ترتیب، متعدی شدن این فعل به یک مفعول، قرینه ای است که بیانگر اشراب نمودن فعلی دیگر می‌باشد. از طرفی دیگر، رشاقة الكلمة یا با هم آیی لفظی عاملی دیگر در پیدایی معنای "خلق" است که در فعل "جعل" اشراب شده است. اما چرا خداوند از آوردن فعل "خلق" عدول کرده است و به جای آن از فعل "جعل" استفاده کرده است؟ دلیل این عدول، اختلافی است که از نظر معنایی میان دو فعل "جعل" و "خلق" وجود دارد. ابن عاشور می‌نویسد: «ففعّل "خلق" ألبق بإيجاد الذوات، وفعل "جعل" ألبق بإيجاد أعراض الذوات وأحوالها ونظامها.» (ابن عاشور، ۱۹۸۴: ۱۲۷) نمونه چنین تناسب و باهم آیی را می‌توان در سوره مبارکه "النبأ" نیز مشاهده کرد آنجا که می‌فرماید: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا﴾ (النبأ: ۶) در این آیه شریفه خداوند متعال از به کار بردن فعل "نخلق" عدول کرده است؛ چون بودن زمین به عنوان یک بستر و محل آرامش یکی از احوالات زمین به هنگام خلق آن محسوب می‌شود که اینک ابن عاشور نیز در تفسیر خود نسبت به این آیه نوشته است: «والتعبير ب"نَجْعَل" دون "نُخْلِق"؛ لأن كونه مهاداً حالة من أحوالها عند خلقها أو بعده بخلاف فعل الأرض فإنه يتعدى إلى الذات غالباً أو إلى الوصف المقوم للذات.» (ابن عاشور، ۱۹۸۴م، ج ۳۰: ۱۴) چنانچه در همین سوره مبارکه، خداوند متعال بعد از چند آیه که از فعل "جعل" استفاده کرده است، هنگامی که از آفرینش انسان به عنوان "زوج" سخن می‌گوید، از فعل "خلق" بهره برده است: ﴿وَوَخَّلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا﴾ (النبأ: ۸) بنابراین طبق قاعده "رشاقة الكلمة" که هر کلمه ای با همنشین خود دارای شأن و مقامی است، می‌توان دلیل این گریز از هنجار را پیدا کرد. در ترجمه چنین افعالی نیز حتی امکان باید از ترجمه تحت اللفظی (قرار دادن) دوری جست: ستایش مخصوص خداوندی است که آسمان‌ها و زمین را آفرید، و تاریکی‌ها و نور را پدید آورد.

یکی از آیه‌های دیگری که شامل چنین تضمینی است، سخن خداوند متعال است که می‌فرماید: ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ (الأنعام: ۳۶) شاهد مثال در این آیه، فعل "يسمعون" است. این فعل متضمن معنای "يفقهون" می‌باشد که اینک اکثر قریب به اتفاق مفسران نیز بر این نوع از تضمین اشاره کردند: «ومعنى "يسمعون" أنهم يفقهون ما يلقى إليهم من الإرشاد؛ لأن الصّالين كمن لا يسمع والمقصود سمع خاص وهو سمع الاعتبار.» (ابن عاشور، ۱۹۸۴م: ۲۰۷) همچنین أبو حیان نیز می‌نویسد: «إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ لِدَاعِي الْإِيمَانِ، الَّذِينَ يَفْهَمُونَ الْآيَاتِ» (أبو حيان، ۱۹۹۳م، ج ۴: ۱۲۳) آلوسی نیز در تفسیر این آیه به معنای فهم و تدبیر اشاره کرده است: «المراد من السماع هو سماع الفهم والتدبر.» (آلوسی، بی تا، ج ۷: ۱۴۱) قرینه ای که ما را به معنای ضمنی "يسمعون" در این آیه شریفه رهنمون می‌سازد، همنشین شدن آن با دو واژه "الاستجابة والموتى" است. استجابة در اصل وضع «همان إجابة است و حقیقت آن آمادگی برای جواب دادن است» (الراغب، بی تا: ماده ج و ب) بدین ترتیب، مؤمنان همان

کسانی هستند که آنچه را که می‌شنوند، می‌فهمند، می‌پذیرند و به آن عمل می‌کنند برخلاف کفار که شاید بشوند اما قادر به درک و فهم آن نیستند. بافت موقعیتی این آیه بر کنایه تعریضیه نسبت به کفاری است که خداوند متعال آن-ها را در ردیف مردگان قرار داده است، کسانی که نه صدایی را می‌شنوند و نه دعایی را درک می‌کنند و غرض از آوردن واژه "موتی" تحقیر کفار است. بنابراین در ترجمه این آیه باید علاوه بر معنای شنیدن، به معنای تدبیر و اندیشه نیز اشاره شود: تنها کسانی [دعوت را] پاسخ می‌دهند که [سخنانت را] با تامل و اندیشه می‌شنوند.

۸. نتیجه

یکی از پدیده‌هایی که از یک جهت سبب شمولیت معنایی می‌شود و از جهتی دیگر موجد کلامی موجز در یک اثر ادبی می‌گردد، پدیده تضمین نحوی است. از دیدگاه سبک‌شناسی، تضمین نحوی یک پدیده هنجارگیز به شمار می‌رود؛ چون مغایر با نحو زبان معیار است و از طرفی دیگر بسامد بالای آن در یک اثر ادبی، علاوه بر تشخیص و پیدایی سبک، سبب تکرار زدایی و جلب توجه مخاطب می‌شود. این پدیده به چهار شکل در سوره‌های مبارکه انعام و اعراف آمده است: افعالی که در اصل با حرف جر خاصی متعدی می‌شوند اما در بافت با حرف جر دیگری می‌آیند، افعالی که در اصل متعدی بنفسه هستند اما در بافت با حرف جر متعدی می‌شوند، افعالی که در اصل متعدی به یک مفعولند، اما در بافت با دو مفعول می‌آیند و تضمین فعلی به معنای فعل دیگر که در این میان، شکل اخیر بیشترین بسامد را در این دو سوره داشته است. زیبایی‌شناسی تضمین نحوی - علاوه بر تکرار زدایی و جلب توجه مخاطب - شمولیت معنایی، ایجاز در لفظ و تفسیر معنی است. پیداست که در ترجمه تضمین نحوی، توجه به ساختار نحوی و بلاغی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و از میان روش‌های مختلف ترجمه، ترجمه معنایی می‌تواند مناسب‌ترین روش برای ترجمه چنین واژگانی باشد؛ چون در ترجمه این واژگان علاوه بر معنای وضعی و لفظی، باید معنای ضمنی آن را نیز لحاظ کرد.

کتابنامه

قرآن کریم

ابن جنی. (لاتا)؛ الخصائص، تحقیق: محمد علی النجار، القاهرة: مطبعة دار الکتب المصریة.

ابن عاشور، محمد الطاهر. (۱۹۸۴م)؛ تفسیر التحریر والتنویر، تونس: الدار التونسیة للنشر.

ابن منظور، محمد بن مکرم. (لاتا)؛ لسان العرب، دار صادر، بیروت.

ابن هشام، عبدالله. (لاتا)؛ مغنی اللیب عن کتب الأعراب، علق علیه: أبو عبدالله الجنوبی، ج ۲ و ۱، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

أبو السعود، محمد بن محمد العمادی. (لاتا)؛ إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

الألوسی، محمود أبو الثناء. (لاتا). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

الدريني، محمود محمود. (٢٠٠١م)؛ التضمن والتناوب في العربية بين النظرية والتطبيق، الطبعة الأولى، مصر: دار الكتب.

الرازي، فخر الدين. (١٩٨١م)، التفسير الكبير، بيروت، لبنان: دار الفكر.

الراغب الأصفهاني، أبو القاسم حسين بن محمد. (لاتا)؛ المفردات في غريب القرآن، الجزء الأول، مكتبة نزار مصطفى الباز.

ريفاتير، ميكائيل. (١٩٩٣م)، معايير تحليل الأسلوب، ترجمة: حميد الحمداني، الطبعة الأولى، الدار البيضاء.

الزمخشري، جار الله أبي القاسم محمود بن عمر. (١٩٩٨م)؛ الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، الرياض: مكتبة العبيكان.

السامرائي، فاضل صالح. (٢٠٠٠م)؛ الجملة العربية والمعنى، ط ١، لبنان، بيروت: دار ابن حزم.

_____ (٢٠٠٣م)؛ معاني النحو، ج ٣، القاهرة: شركة العاتك لصناعة الكتاب.

طباطبائي، محمد حسين. (١٩٩٧م). تفسير الميزان. (ج ٧). مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بيروت.

فتوحی، محمود. (١٣٩١هـ.ش)؛ سبک شناسی: نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها، تهران: انتشارات سخن.

كوهن، جون. (١٩٩٠م)، بناء لغة الشعر، ترجمة: أحمد درويش، مصر: الهيئة العامة لقصور الثقافة، مطابع الأهرام.

محمد الخضر حسين. (١٩٦٠م)؛ دراسات في العربية وتاريخها، ط ٢، دمشق: المكتب الإسلامي.

يعقوب، إميل بديع وعاصي، ميشال. (١٩٨٧م)؛ المعجم المفصل في اللغة والأدب، ط ١، بيروت: دار العلم للملايين.

(۳۴)

ساختار استعاری-مفهومی ادبیات قرآن بر اساس الگوی سه‌لایه‌ای لیکاف و جانسون

د. مسعود دهقان^۱

استادیار گروه زبان و ادبیات انگلیسی و زبان‌شناسی، دانشکده زبان و ادبیات، دانشگاه کردستان، سنندج، کردستان، ایران

چکیده

استعاره به مثابه بخش مهمی از گفتمان، نه تنها در همه صور زبانی، بلکه در زبان دین هم جای خود را باز کرده است. پژوهش حاضر با هدف بررسی استعاره در زبان دین می‌کوشد تا بر اساس انگاره استعاره مفهومی (انگاره‌ی اسم) لیکاف و جانسون (۱۹۸۰) انواع استعاره‌های مفهومی به‌کاررفته در سوره‌های صافات و کهف را واکاوی نماید. ماهیت انجام این پژوهش کیفی به صورت توصیفی-تحلیلی بوده و داده‌ها از سوره‌های صافات و کهف به صورت کتابخانه‌ای گردآوری شده‌اند. نگارندگان درصددند تا نشان دهند که خداوند چگونه در قرآن از انواع استعاره‌های مفهومی استفاده کرده است. یافته‌ها بیان‌گر آن است که استعاره‌های به‌کاررفته در این سوره‌ها، هر سه نوع استعاره‌های مفهومی جهتی، ساختاری و هستی‌شناختی را در برمی‌گیرد. همچنین، نتایج نشان داد که تعداد استعاره‌های به‌کاررفته در سوره‌های صافات و کهف به ترتیب یازده و نه مورد است که در سوره صافات استعاره‌های جهتی از بیشترین میزان کاربرد برخوردار بوده و در سوره کهف بیشترین کاربرد استعاره نیز به استعاره‌های ساختاری اختصاص دارد.

واژگان کلیدی: ادبیات قرآن، صافات، کهف، استعاره‌های مفهومی، لیکاف و جانسون

Metaphorical-Conceptual Structure of Qu'ran Literature Based on Three-Layer Pattern

Abstract

Metaphor as an important part of discourse, is not only in all linguistic forms, but also in the language of religion. With the study of metaphors, the present study aims to investigate the conceptual metaphors used in the Safat and Kahf Surahs based on Lakoff and Johnson's conceptual metaphor theory (1980). The methodological nature of this qualitative research is descriptive-analytic, and the data have been collected from both of Sufat and Kohf Surahs. The authors seek to answer the question of how God has used conceptual metaphors in Qur'an. The findings indicated that the metaphors used in these surahs include all three types of conceptual metaphores encompassing directional, structural, and ontological metaphors. Also, the results showed that the used metaphors in these surahs are eleven and nine respectively in which the directional metaphors and the structural metaphor have the most usage in Safat and Kahf surahs respectively.

Keywords: Qur'an Literature, safat, kahf, conceptual metaphors, Lakoff & Johnson

^۱ dehghan_m85@yahoo.com

۱. مقدمه

قرآن کریم عالی‌ترین معارف را با زبان ادبی فاخر و با بیانی آکنده از آرایه‌های ادبی و زیبایی‌های بلاغی بیان کرده است. هدف از نزول قرآن تغییر در نگرش، افکار و عقاید انسان‌ها بوده است و یقیناً برای رسیدن به این هدف با درک بیشتر و دانش‌افزایی می‌توان به این مهم دست یافت. از این‌رو، نگارندگان با هدف بررسی سوره‌های صفات و کهف بر اساس انگاره استعاره مفهومی^۱ (انگاره اسم^۲) لیکاف و جانسون (۱۹۸۰) به بررسی استعاره در این سوره‌ها پرداخته و نشان خواهند داد که آشنایی با این انگاره و کاربردهای آن می‌تواند سطح دانش و فهم ما را نسبت به ادبیات قرآن افزایش داده و ما را در راستای رسیدن به تعالی یاری نماید. بنابراین، استعاره در زبان دین نیز کمتر از سایر صورت‌های زبانی نیست. انگاره اسم نظریه‌ای در زبان‌شناسی شناختی^۳ است که نخستین بار لیکاف^۴ و جانسون^۵ (۱۹۸۰) به صورت گسترده در کتابشان با عنوان *استعاره‌هایی که با آن‌ها زندگی می‌کنیم*^۶ مطرح کردند. همچنین، آن‌ها بر این باورند که زبان ماهیتاً ساختاری استعاری دارد. در این نظریه، ماهیت استعاری اندیشه و درک با توجه به شناخت و تجربه انسان از پدیده‌ها و جهان اطرافش و حضور فیزیکی او در چنین محیطی تبیین می‌شود؛ این تجربیات به مثابه قلمرو مبدأ^۷ عمل می‌کنند تا درک مفاهیم انتزاعی‌ای میسر گردد که در این نظریه، جایگاه آن‌ها در قلمرو مقصد^۸ است. همچنین کووچش^۹ (۱۹۹۰) بیان می‌دارد که هر قلمرو مبدأ با معنای اصلی و خاصی شناخته می‌شود که به قلمروی مقصد فرافکن می‌گردد. شایان ذکر است که قلمرو مقصد وارث اصلی قلمرو مبدأ است. از این‌رو، از دیدگاه لیکاف و جانسون (۱۹۸۰) اساساً استعاره ابزاری است که یک تجربه، یعنی همان حوزه مقصد و انتزاعی، را بر اساس تجربه دیگر، یعنی حوزه مبدأ و ملموس، مفهوم‌سازی می‌کند و بر این اساس حوزه مبدأ به حوزه مقصد نگاشت^{۱۰} می‌شود. برای نمونه، در استعاره معروف «عشق سفر است» قلمروی سفر که خود زیرقلمرویی از حرکت است بر قلمروی عشق که خود زیرقلمرویی از احساسات است، نگاشت می‌شود. محدودیت اصلی نگاشت استعاری به نظر می‌رسد همان فرضیه تغییرناپذیری^{۱۱} باشد (لیکاف و ترنر، ۱۹۸۹: ۸۳-۸۲؛ لیکاف، ۱۹۹۳). مفهوم اصلی این است که نگاشت نمی‌تواند از ساختار اصلی قلمروی مقصد تخطی کند. این مسأله نسبی بودن بیشتر استعاره‌ها را تبیین می‌کند. برای مثال، استعاره معروف «وقت طلاست» به ما امکان می‌دهد تا درباره وقت به عنوان کالایی با ارزش که می‌تواند مصرف شود و یا با کمبود آن مواجه شویم و نه کالایی که امکان پس‌گرفتن آن وجود دارد صحبت کنیم. این محدودیت از ساختار ذاتی قلمروی مقصد ناشی می‌شود که در آن

¹ conceptual metaphor

^۲ نگارندگان با استفاده از سرنام‌واژه‌های این انگاره به اختصار از انگاره اسم استفاده کرده‌اند.

³ cognitive linguistics

⁴ G. Lackoff

⁵ M. Johnson

⁶ *Metaphors We Live By*

⁷ source domain

⁸ target domain

⁹ Z. Kovecses

¹⁰ mapping

¹¹ invariance

وقت می‌گذرد و نمی‌توان آن را بازیافت. بنابراین هدف این پژوهش بررسی ساختار استعاری در زبان قرآن بر اساس سوره‌های صافات و کهف در رویکرد شناختی و انگاره‌اسم و نیز انواع آن همچون ساختاری^۱، جهت^۲ و هستی‌شناختی^۳ است که لیکاف و جانسون (۱۹۸۰) آن‌ها را مطرح نموده‌اند. شایان ذکر است که پژوهش حاضر با شناساندن این نظریه، گامی مثبت برای اهل قرآن و مخصوصاً مترجمین و مفسرین قرآن خواهد بود تا با کاربرد استعاره‌های مفهومی در معانی و ترجمه‌های قرآن آن را برای افرادی که قرآن می‌خوانند، قابل فهم‌تر بسازند. همچنین، یافته‌ها بیان‌گر آن است که میزان کاربرد انگاره‌اسم در سوره‌های صافات و کهف به ترتیب در سوره صافات استعاره جهت^۲ به میزان پنج مورد، استعاره ساختاری چهار مورد و استعاره هستی‌شناختی دو مورد به‌کاررفته و در سوره کهف استعاره ساختاری شش مورد و استعاره هستی‌شناختی سه مورد به‌کاررفته است و این سوره فاقد استعاره‌ی جهت^۲ است. از این‌رو، در سوره صافات استعاره جهت^۲ از بیشترین میزان کاربرد و استعاره هستی‌شناختی از کمترین میزان کاربرد برخوردار بوده، درحالی‌که در سوره کهف میزان کاربرد استعاره‌های ساختاری بیش از دیگر استعاره‌ها است.

پژوهش حاضر شامل شش بخش است. بخش اول مقدمه است، بخش دوم به پیشینه پژوهش و مطالعات مرتبط پرداخته است. بخش سوم به روش‌شناسی پژوهش اشاره دارد. بخش چهارم به رویکرد زبان‌شناسی شناختی مطرح شده از سوی لیکاف و جانسون (۱۹۸۰) اختصاص دارد. بخش پنجم به تحلیل و بررسی داده‌های دو سوره صافات و کهف خواهد پرداخت و در بخش ششم نتیجه‌گیری پژوهش را خواهید دید.

۲. پیشینه پژوهش و مطالعات مرتبط

اگر چه بررسی استعاره در سنت زبان‌شناسی قرآن قدمت بسیار دارد. با این حال، بررسی استعاره با رویکرد لیکاف و جانسون (۱۹۸۰) در قرآن کریم موضوعی متأخر است و راه را برای پژوهش‌های گسترده‌تر همچنان باز گذاشته است. در ادامه به پژوهش‌های انجام‌شده در قرآن از منظر زبان‌شناسی شناختی خواهیم پرداخت.

حجازی (۱۳۹۵) در پژوهشی با عنوان «استعاره مفهومی آیه نور در قرآن» به بررسی این موضوع پرداخته است که بخشی از اعجاز قرآن به زیبایی‌های ادبی و هنری اختصاص دارد و از آغاز ظهور اسلام در ایران منشأ شکوفایی زبان و ادب فارسی نیز شده است. بر اساس تعاریف پیشینیان در درون استعاره به دلیل همانندکردن یا تشبیه، همواره مبالغه‌ای نهفته است که رمز زیبایی سخن و دلیلی منطقی بر تطبیق نداشتن کامل مستعار^۳ با مستعار^۲ است؛ ولی در ساحت مقدس کلام الهی، با وجود اعجازهای لفظی و ادبی، خلاف واقعیت و کذب راه ندارد. استعاره بر مبنای نگرش معاصر-لیکاف و جانسون (۱۹۸۰)- و با رویکرد زبان‌شناسی شناختی، طرحی فراگیر و گسترده می‌یابد که سطح دریافت و فهم مخاطبان قرآن را راجع به استعاره‌ها، خصوصاً آن‌ها که مربوط به حوزه توحید و خداشناسی است، هموار خواهد کرد. از این‌رو، در این نوشتار به آیه ۳۵ سوره نور، به‌عنوان یکی از آیات

¹ structural

² orientational

³ ontological

بحث‌انگیز با ظرفیت تفسیرپذیری بالا، به‌مثابه یک کلان استعاره مفهومی نگریسته شده است که خرده‌استعاره‌هایی به تفسیر بهتر آن کمک کرده‌اند.

حسینی و همکاران (۱۳۹۶) در پژوهش «اثرپذیری حکمت‌های نهج‌البلاغه از قرآن کریم در انعکاس انواع استعاره-های هستی‌شناختی» بیان کرده‌اند استعاره یکی از مهم‌ترین صنایع ادبی است که در رویکرد نوین زبان‌شناسی به ارکان اندیشه قلمداد شده است. در این نوشتار، نگارندگان تنها به بررسی استعاره هستی‌شناختی پرداخته‌اند. آن‌ها، همچنین، بیان کرده‌اند که این استعاره‌ها براساس تجربه‌های ما از اشیاء و اشخاص شکل گرفته و به سه نوع استعاره پدیده‌ای یا مادی، استعاره ظرف و استعاره شخصیت‌بخشی تقسیم می‌شود. بررسی استعاره‌های به‌کاررفته در کلام امام علی (ع) نشان داده است که این استعاره‌ها، برگرفته از استعاره‌های مفهومی قرآن یا تجلی آن و در بسیاری از موارد تبیین مفاهیم قرآنی است و بیانگر آن است که آن حضرت بالاترین درک از قرآن را داشته و اندیشه و بنیادهای فکری خویش را از قرآن اخذ نموده و گستره استعاره در کلام حضرت، پرتو هدایت قرآنی و بازتاب جهان‌بینی و فرهنگ قرآن است.

همچنین، اویدا^۱ (۲۰۰۶) استعاره زمان را در سه ترجمه انگلیسی از قرآن بررسی کرده و به این مسأله پرداخته است که آیا در ترجمه انگلیسی قرآن نیز استعاره‌ها منتقل شده‌اند.

۳. روش‌شناسی پژوهش

ماهیت روش‌شناسی پژوهش حاضر که از نوع کیفی است، توصیفی-تحلیلی بوده و داده‌ها نیز به صورت کتابخانه-ای از آیات سوره‌های صفات و کهف در قرآن کریم گردآوری شده است. همچنین، نگارندگان استعاره‌های موجود در این سوره‌ها را با استفاده از انگاره اسم و بازنمایی آن در سه نوع استعاره جهتی، ساختاری و هستی‌شناختی مورد تحلیل و بررسی قرار داده‌اند.

۴. رویکرد شناختی

زبان‌شناسی شناختی رویکردی است که زبان را وسیله‌ای برای سازماندهی، پردازش و انتقال اطلاعات می‌داند. در زبان‌شناسی شناختی زبان اساساً به عنوان نظامی از مقولات^۲ در نظر گرفته می‌شود و ساختار صوری زبان نه به عنوان پدیده‌ای مستقل، بلکه در مقام نمودی از نظام مفهومی کلی اصول مقوله‌بندی، سازوکار پردازش و تأثیرات تجربی و محیطی مورد مطالعه قرار می‌گیرد (گیرارتز، ۱۹۹۵: ۱۲۰). در این رویکرد به زبان به عنوان وسیله‌ای برای کشف ساختار نظام شناختی انسان نگریسته می‌شود. تیررگن^۳ (۱۹۸۹) پدیده‌هایی را که از کدبندی^۴ اطلاعات و به-کارگیری آن به وسیله سیستم عصبی مرکزی به دست می‌آید، شناخت^۵ می‌داند (گلفام و همکاران، ۱۳۸۱: ۱). به نقل از تیررگن، (۱۹۸۹). بنابراین در رویکرد زبان‌شناسی شناختی به زبان به عنوان مخزنی از دانش بشر در مورد جهان

^۱S. Eweida

^۲categories

^۳G. Tiberghien

^۴encoding

^۵cognition

خارج و مجموعه‌های نظام‌مند از مقولات معنادار که ما را در رویارویی با تجربیات نوین و ذخیره اطلاعات در مورد تجربیات پیشین یاری می‌رساند، نگریسته می‌شود. استعاره‌ها تا حد زیادی وابسته به فرهنگ هستند، چرا که قلمروهای تجربه، لزوماً در فرهنگ‌های مختلف مشابه نیستند. با این حال انتزاعی‌ترین و فراگیرترین آن‌ها به نظر می‌رسد که قلمروی مبدأ یا همان درون‌داد باشد که شامل مفاهیم فیزیکی همگانی مثل حجم، وزن، جهت و امثال آن می‌شود که طرح‌واره‌های تصویری^۱ (جانسون، ۱۹۸۷؛ لیکاف، ۱۹۹۵، ۱۹۹۳؛ تیلور^۲، ۱۹۹۵: ۱۳۰-۱۲۷). شایان ذکر است که نگاشت در استعاره از دید شناختی همواره یک سویه است، به عبارتی، صرفاً قلمروی مبدأ بر قلمروی مقصد فرافکنی می‌شود و در این روند، نگاشتی از قلمروی مقصد به قلمروی مبدأ صورت نمی‌گیرد. از این‌رو، نگاشت‌های استعاری همزمان دو سویه نیستند. به باور لیکاف (۱۹۸۰) استعاره متعارفی به صورت «انسان به عنوان حیوان» داریم؛ اگر گفته شود که «آشیانه عشق آن‌ها ویران شد»، در واقع جنبه‌ای از ویژگی‌های برخی حیوانات (لانه‌سازی پرندگان/گاز گرفتن سگ‌ها) را بر جنبه‌هایی از رفتار انسان‌ها (عصبانیت/محل قرار عشاق) نگاشت کرده‌ایم، اما هیچ جنبه‌ای از انسان بر حیوانات در جریان شکل‌گیری این استعاره نگاشت نشده است. البته این ادعا بدان معنا نیست که ما نمی‌توانیم استعاره‌ای داشته باشیم به صورت «حیوان به عنوان انسان» که در آن جنبه‌هایی از رفتار انسان بر جنبه‌هایی از ویژگی‌های حیوانات نگاشت شود، مانند جمله «شیرها شجاع هستند» که در آن یکی از ویژگی‌های اخلاقی انسان بر غریزه حیوانی نگاشت می‌شود. همچنین، در قلمروی احساسات، تأثیر احساسات را می‌توان زیرقلمرویی از قلمروی احساسات در نظر گرفت؛ به بیان دیگر، تأثیر هر احساس بر شرایط فیزیکی یا رفتار افراد به طور قطعی بخشی از تجربه ما از آن احساس هستند. یکی از تأثیرهای رفتاری اندوه شامل پایین‌افتادن حالت کلی بدن می‌شود (پایین‌افتادن شانه‌ها، سر و یا عضلات صورت). نمونه‌های زیر مؤید این مطلب هستند.

۱. با شانه‌های لرزان راه می‌رفت؛ تازه همسرش را از دست داده بود [اندام افتاده به سمت پائین برای غم - معلول برای علت]

۲. چهره‌اش را در هم کشید [حالت افتاده ماهیچه‌های چهره برای غم (علت برای معلول)]

در این مورد زیرقلمروی تجربی این تأثیر خاص، به عنوان بخشی از خود، شامل زیرقلمروی عمودی بودن [پایین افتادن] و در کنار آن فضای سه‌بعدی می‌شود. در ادامه به مفهوم انگاره اسم از دیدگاه شناختی خواهیم پرداخت و سپس انواع آن را معرفی خواهیم کرد.

۴،۱ انگاره‌ی اسم

استعاره‌ی مفهومی پنجره‌ای برای شناخت نظام فکری نویسنده است. بر اساس این انگاره تمرکز یک نگاشت استعاره‌ی در ذهن موجب گسترش ذهنیت فرد، آفرینش استعاره‌های مشابه و در نهایت اصالت سبک فردی می‌شود.

^۱image schema

^۲J.R. Taylor

استعاره پس از پیدایش زبان‌شناسی شناختی و ارائه انگاره اسم، مفهومی فراتر از آن چه که قبلاً فقط در حوزه بلاغت و ادبیات داشت به خود گرفت. چرا که در این رویکرد، استعاره فهم یک حوزه مفهومی در قالب یک حوزه مفهومی دیگر است. در نگاه جدید، استعاره در سطح الفاظ روی نداده، بلکه کاربردی فراتر یافته و در سطح مفاهیم روی می‌دهد. طرفداران این رویکرد الگوهای موجود در ساختار مفهومی واژگان و عبارات استعاری را به عنوان شاهدی جهت وجود استعاره‌های مفهومی نهفته در ذهن انسان می‌دانند. در انگاره اسم، استعاره دارای انواع ساختاری، جهتی و هستی‌شناختی است.

۴،۱،۱ الگوی سه لایه‌ای لیکاف و جانسون

نگارندگان در این بخش به بررسی انواع استعاره‌ها در انگاره اسم خواهند پرداخت و در هر مورد نیز جهت آگاهی بیشتر خوانندگان نمونه‌های نیز آورده شده است.

استعاره‌های جهتی، مفاهیم را با اعطای صورت مکانی در جهات متقابل به یکدیگر مرتبط می‌کنند. این جهت‌های مکانی، قراردادی یا دلخواهی نیستند؛ بلکه بر مبنای تجربه‌های فیزیکی و فرهنگی انسان‌ها شکل می‌گیرند. وظیفه این نوع استعاره‌ها بیش از هر چیز، برقراری انسجام در نظام مفهومی ماست. تقابل‌های «بالا یا پایین، جلو یا پشت، راست یا چپ، مرکزی یا حاشیه‌ای، درون یا بیرون» همه از این دسته هستند. این جهت‌های فضایی در استعاره‌های جهتی، نظامی کلی از مفاهیم با توجه به مفاهیمی از نظامی دیگر سازمان‌بندی می‌شود. یا مکانی با تصویر فضای هندسی‌ای که در ذهن به وجود می‌آورند، مفهومی جدید و در نتیجه درکی جدید می‌آفرینند (لیکاف و جانسون، ۱۹۸۰: ۱۴). مثال‌های زیر نمونه‌هایی از این نوع استعاره هستند.

۱. از شادی بال در آوردم.

۲. در خودش فرو رفته است.

۳. قدرتش در حال تنزل است.

استعاره ساختاری نوعی ساماندهی یک مفهوم در چارچوب مفهومی دیگر بوده و حاصل کاربرد استعاری مجموعه‌های از مفاهیمی است که به طور نظام‌مند در کنار یکدیگر ساخته شده و مفهوم کلانی را تشکیل می‌دهند. نقش شناختی این استعاره‌ها آن است که امکان درک قلمرو مقصد «الف» را از راه ساختار قلمرو «ب» برای گویشور زبان فراهم می‌کنند (کووچش، ۲۰۱۰: ۳۷). همچنین، برای روشن شدن و درک بهتر این نوع استعاره می‌توان طرح «مباحثه جنگ است» را برای نمونه ذکر کرد. در این مثال «بحث و مجادله‌های لفظی» را با تجربه جنگ و نبرد مفهوم‌سازی و تصویرسازی می‌کنیم. در ساختار «جر و بحث»، شرکت‌کننده‌ها با موضوعی مخالفت می‌کنند. سپس، از دیدگاه‌هایشان دفاع کرده و یا به نظرات دیگران حمله کرده و در نهایت پیروز شده و یا شکست می‌خورند، بنابراین براساس استعاره ساختاری «مباحثه جنگ است» مفهوم «مباحثه» را مفهوم‌سازی کرده و آن را درک می‌کنیم. نمونه‌های زیر مؤید این ادعا هستند.

۱. ادعاهای تو غیرقابل دفاع هستند.

۲. انتقادات او درست هدف‌گیری شده بود.

استعاره هستی‌شناختی (یا استعاره وجودی) یکی از شاخه‌های انگاره اسم است که توسط لیکاف و جانسون (۱۹۸۰) مطرح شده است. معنی‌شناسان شناختی به کمک استعاره هستی‌شناختی، مفاهیم و یا چیزهای غیرمادی، ناملموس و انتزاعی را به مثابه ماده فیزیکی و ظرف تلقی می‌کنند. استعاره‌های هستی‌شناختی شیوه‌هایی از دیدن مفاهیم نامحسوس مانند احساسات، فعالیت‌ها و عقاید را به مثابه یک هستی یا جوهر فراهم می‌سازند. برای مثال، وقتی تورم را که امری انتزاعی است به صورت موجودی در نظر می‌گیریم، جنبه‌ای مشخص از آن را برگزیده و همچون یک علت محسوس می‌کنیم، با احتیاط با آن برخورد می‌کنیم و شاید حتی باور داشته باشیم که آن را درک می‌کنیم. مثال‌های زیر نمونه‌های از این نوع استعاره هستند.

۱. خشم او به جوش آمده است.

۲. تورم استانداردهای زندگی ما را پایین آورده است.

۵. استعاره‌ها و ادبیات قرآن

در بررسی آیات قرآن به جهت میزان وضوح و صراحت بیان و سرعت درک مخاطب یا ابهام و پیچیدگی معنا، اوج و حضیضی مشاهده می‌شود. به این معنا که بعضی آیات کاملاً روشن و دور از هر نوع زبان استعاری، حقیقتی را به مخاطب منتقل می‌کنند و به همین نسبت، آیاتی به جهت ابهام بیشتر و تکثر معنایی، مخاطب را به شبهه می‌افکنند. در حوزه علوم قرآنی به این دسته از آیات، متشابهات و به نوع اول محکمت گفته می‌شود؛ ولی متشابهات در حوزه علوم بلاغی بر مبنای کارکرد فرازبانی زبان قرآن از زبان استعاری بهره گرفته‌اند. شایان ذکر است که استعاره‌های ساخت بشری بر حسب متغیرهای فرهنگی، تاریخی و غیره دگرگون می‌شوند. به باور هاوکس^۱ (۱۳۸۰: ۶۰) استعاره‌ها زمانی موجودیت می‌یابند که عملاً در زبان، در جامعه و در زمان رخ دهند. هیچ‌یک از این عناصر زبانی، جامعه و زمان همیشگی و پایدار نیستند. به بیان دیگر، در هر زمان معینی، فشارهای زبانی و اجتماعی و نیز تاریخ خود استعاره به مفهوم آن شکل می‌دهند: استعاره شکل ازلی و ابدی ندارد، ولی استعاره‌های قرآنی پایبند به زبان، جامعه و زمان نیستند و افزون بر فرازبانی بودن، فرازمانی و فرابشری نیز هستند.

۵.۱. بررسی استعاره‌های مفهومی در سوره‌های صفات و کهف

یکی از ویژگی‌های زبان قرآن بی‌تردید استعاره‌های ژرفی است که فهم و تعقل انتزاعی را به چالش می‌گیرد. در این بخش به تشریح و توصیف استعاره‌های مفهومی در قرآن با توجه به انگاره اسم لیکاف و جانسون (۱۹۸۰) پرداخته خواهد شد. ابتدا هر آیه به همراه معنا و مفهوم و تفسیر آن (در صورت لزوم) ارائه خواهد شد و سپس با توجه به انگاره اسم، قلمروهای مبدأ و مقصد، انتخاب استعاره‌ها و نداشت بین آن‌ها در سوره‌های «صفات و کهف» مشخص خواهد شد. در ذیل ابتدا به بررسی استعاره‌های مفهومی در آیات سوره صفات خواهیم پرداخت و سپس استعاره‌های مفهومی سوره کهف را مورد بررسی و تحلیل قرار خواهیم داد.

۱.۵. بررسی استعاره‌های مفهومی در سوره «صفات»

^۱T. Hawkes

سورهی صافات سی و هفتمین سوره و از سوره‌های مکی قرآن است که در جزء ۲۳ جای دارد. صافات به معنای افرادی است که در صف‌اند. گفته شده مراد از آن فرشتگان در صف یا مؤمنان نمازگزارند. محور اصلی سوره صافات توحید، تهدید مشرکان و بشارت مؤمنان است. به نمونه‌های زیر توجه کنید.

۱. ﴿إِذَا مِنَّا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَنَا لَمَبْعُوثُونَ﴾ (صافات/۱۶)

(و با تعجب و انکار گویند) آیا چون ما مردیم و خاک و استخوان (پوسیده) شدیم باز زنده و برانگیخته می‌شویم؟ جدول ۱. قلمرو مبدأ، مقصد و نگاشت «جسم، بدنمند است».

جسم، بدنمند است.		
قلمرو مبدأ	نگاشت	قلمرو مقصد
بدنمند	<-----	جسم
استخوان	<-----	تعلقات حقیر دنیوی

یکی از حوزه‌های عینی که در شکل‌گیری استعاره می‌توان از آن کمک گرفت، حوزه اندام‌های بدن است. مطالعات زبان‌شناسی شناختی به استفاده از اندام‌های بدن به عنوان منبعی در مفهوم‌پردازی فرهنگی بسیاری از مفاهیم روزمره، توجه ویژه‌ای داشته است. در اینجا، واژه‌ی عِظَامٌ (استخوان)، استعاره از «تعلقات حقیر دنیوی» است. طبق تفسیر این آیه، (می‌گویند:) چون مردیم و خاک و استخوان شدیم آیا (دوباره) برانگیخته خواهیم شد؟! منکران معاد منطق و استدلال صحیحی ندارند و به جای استدلال فقط استبعاد می‌کنند (قرائتی، ۱۳۸۳: ۲۱). در عبارت استعاری ذکر شده، قلمرو مبدأ «بدنمند» و قلمرو مقصد «جسم» است و از نوع استعاره ساختاری است. به عبارتی، تقریباً می‌توان تمام مؤلفه‌های جسم را با قلمرو مقصد مطابقت داد.

۲. ﴿هَذَا يَوْمُ الْفَصْلِ الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ﴾ (صافات/۲۱)

(این است روز حکم (بر نیک و بد) که شما تکذیب آن می‌کردید)

جدول ۲. قلمرو مبدأ، مقصد و نگاشت «زود، نزدیک است».

زود، نزدیک است.		
قلمرو مبدأ	نگاشت	قلمرو مقصد
نزدیک	<-----	زود
ظرف مکان	<-----	ظرف زمان
قریب الوقوع	<-----	به سرعت و شتاب

در آیه فوق، مراد از «يَوْمُ الْفَصْلِ» روز قیامت است و به عنوان تأکید روی مسأله مجازات کافران و بیان نزدیک‌شدن روز رستاخیز در برابر افرادی که آن را بعید می‌دانند به کاررفته است. کلمه «الْفَصْلِ» نیز به معنای قضاوت و داوری، سخن قاطعانه و نهائی در حل و فصل کشمکش و دشمنانگی و جدائی میان حق و باطل است (قرائتی، ۱۳۸۳: ۲۲).

در عبارت استعاره مفهومی «زود، نزدیک است»، قلمرو مبدأ نزدیک و قلمرو مقصد زود است و استعاره به‌کاررفته در این آیه از نوع جهتی است. در اینجا، ظرف زمان، دارای مفهومی انتزاعی است. بنابراین، ممکن است در درک آن با مشکل مواجه شد. برای ایجاد حس عینی و ملموس بودن، قرآن از ظرف مکان برای مفهوم‌سازی آن بهره می‌گیرد، و واژه «نزدیک» مفهوم زمان را برای ما قابل درک می‌سازد.

۳. ﴿قَالُوا إِنَّكُمْ كُنْتُمْ تَأْتُونَنَا عَنِ الْيَمِينِ﴾ (صافات/۲۸)

گویند: شما بودید که از در نیکخواهی بر ما در می‌آمدید.

جدول ۳. قلمرو مبدأ، مقصد و نگاشت «خیر و برکت، (سمت) راست است»

خیر و برکت، (سمت) راست است.		
قلمرو مبدأ	نگاشت	قلمرو مقصد
راست	<-----	خیر و برکت
انتخاب درست در مسیر زندگی	<-----	خوشبختی
توفیق الهی	<-----	مساعادت و یاری کردن

شایان ذکر است که واژه «یمین» در میان عرب، گاهی کنایه و استعاره از خیر و برکت و نصیحت می‌آید، و اصولاً عرب‌ها آن چه را از طرف راست به آن‌ها می‌رسید به «فال نیک» می‌گرفتند. به هر حال، این یک فرهنگ عمومی است که عضو راست و طرف راست را شریف، و چپ را غیرشریف می‌شمرند، و همین سبب شده که یمین در نیکی‌ها و خیرات به کار رود. در این آیه قلمرو مبدأ «سعادت» و قلمرو مقصد «راه راست» می‌باشد، و استعاره بکار رفته از نوع جهتی است. در این آیه پیروان گمراه، به پیشوایان گمراه‌کننده خود می‌گویند: شما رهبران گمراهی بودید که به ظاهر از طریق خیرخواهی و نیکی وارد شدید، اما جز فریب چیزی در کارتان نبود! غالب مفسرین این واژه را استعاره از خیرخواهی و نصیحت و فال نیک شمرده‌اند (قرائتی، ۱۳۸۳: ۲۴).

۴. ﴿أَذِلَّكَ خَيْرٌ نُّزُلًا أَمْ شَجَرَةُ الزَّقُّومِ﴾ (صافات/۶۲)

(آیا این نعمت‌ها بهتر است، یا درخت زقوم؟)

جدول ۴. قلمرو مبدأ، مقصد و نگاشت «نعمت، نتیجه‌ی خوبی‌ها است».

نعمت، نتیجه‌ی خوبی‌ها است.		
قلمرو مبدأ	نگاشت	قلمرو مقصد
نتیجه‌ی خوبی‌ها	<-----	نعمت
حسن	<-----	احسان
بهتر بودن	<-----	خیر و آسایش
شادمانی	<-----	نیکی

منظور از این آیه، مقایسه میان نعمت‌های جاودان که پروردگار برای اهل ایمان و تقوا آماده کرده و عقوبت‌های بالاتر از تصور، برای اهل شرک و عناد است. همچنین، در این آیه استفهام وجود دارد به این صورت که آنچه پروردگار از فضل خود برای اهل ایمان که هنگام ورود به بهشت در جوار رحمت خود به منظور پذیرائی از آنان مقرر فرموده بهتر است؟ یا زقوم و آب گداخته از جمله شربت‌هایی که برا اهل دوزخ آماده شده و به اجبار از آن خواهند آشامید؟ قرآن کریم بعد از بیان نعمت‌های روح‌بخش و پرازش بهشتی، به بیان عذاب‌ها دردناک و غم‌انگیز دوزخی می‌پردازد و به خردمندان و دانشمندان اشاره می‌نماید که آیا به دلیل عقل چنین نعمت‌هایی برای پیشکشی و جلو قدم نیکوکاران و وارستگان مهیا گردیده بهتر است؟ یا درخت زقوم که ما آن را بلاء و آفت قرار دادیم برای کسانی که ظالم به نفس خود خواهند بود؟ (قرآنی، ۱۳۸۳:۳۴). در عبارت استعاری ذکر شده، قلمرو مبدأ «نتیجه خوبی‌ها» و قلمرو مقصد «نعمت» بوده که از نوع استعاره ساختاری است. اصل واژه «نزل» زیادی در طعام است و در این جا برای حاصل و نتیجه چیز به طور استعاره آورده شده است. در واقع، حاصل رزق و طعام، کامیابی و شادمانی است و حاصل درخت زقوم، رنج و عذاب است.

۵. ﴿إِذْ جَاء رَبُّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ (صافات/۸۴)

(هنگامی که با دلی پاک به پیشگاه پروردگارش آمد)

جدول ۵. قلمرو مبدأ، مقصد و نگاشت «قلب سلیم، پاک است»

قلب سلیم، پاک است.		
قلمرو مبدأ	نگاشت	قلمرو مقصد
پاک	<-----	قلب سلیم
پاکدامن	<-----	دور بودن از آفات ظاهری و باطنی
بی گناه	<-----	خالص از معاصی، کینه و نفاق
روشن، درخشان، ساده و بدون ترکیب	<-----	تهی بودن از عشق دنیا

این آیه از نوع استعاره مفهومی ساختاری است. قلمرو مبدأ «پاک» و قلمرو مقصد «قلب سلیم» است. این استعاره مؤید این معناست که مراد از «قلب سلیم» آن قلبی است که از هر چیز که مضر به تصدیق و ایمان به خدای سبحان است خالی باشد، از قبیل شرک جلی و خفی، اخلاق زشت، آثار گناه و هر گونه تعلقی که به غیر خدا بوده است و انسان جذب آن شود و باعث بشود که صفای توجه به سوی خدا مختل گردد و از اینجا روشن می‌شود که مراد از «قلب سلیم» آن قلبی است که هیچ تعلق خاطر و دلبستگی به غیر از خدا نداشته باشد. مفسران قرآن برای «قلب سلیم» تفسیرهای متعددی بیان کرده‌اند که هر کدام از آن‌ها به یکی از ابعاد این مسأله اشاره دارد؛ نظیر این که: قلب

سلیم، قلبی است که پاک از شرک، خالص از معاصی و کینه و نفاق و یا قلبی، که از عشق دنیا تهی باشد که حب دنیا سرچشمه همه خطاها است. (قرائتی، ۱۳۸۳: ۴۲).

۶. ﴿فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِينِ﴾ (صافات/۹۳)

(و در نهران، دستی به قوت بر آن‌ها زد)

جدول ۶. قلمرو مبدأ، مقصد و نگاشت «قدرت»، (سمت) راست است»

قدرت، (سمت) راست است.		
قلمرو مبدأ	نگاشت	قلمرو مقصد
(سمت) راست	<-----	قدرت
قوی	<-----	نیرو
تمام و کامل کردن	<-----	توانایی برای دست یابی به اهداف
سازگار شدن	<-----	تاثیرگذاری بر دیگران

این آیه، حامل این پیام است که «شما با اتکاء بر قدرت به سراغ ما می‌آمدید»؛ زیرا اغلب سمت راست، قوی است. از این رو است که بیشتر مردم کارهای مهم خود را با دست راست انجام می‌دهند؛ بنابراین، این تعبیر کنایه از «قدرت» شده است. آیه‌ی فوق همچنین این‌گونه تفسیر می‌شود: پس حضرت ابراهیم (ع) با رفتن آن‌ها متوجه بتخانه شد و وقتی طعام‌هایی را که مطابق معمول مراسم عید مردم در برابر آن‌ها بودند، دید، گفت: چرا چیزی نمی‌خورید؟ و باز با خشم و غضب، بت‌های بی‌شعور را مخاطب قرار داد و گفت: چرا چیزی نمی‌گویید، با اینکه این مشرکان شما را خدا و عاقل و قادر و مدبر امور خود می‌پندارند. و آن وقت تصمیم خود را گرفت، ضربه‌ای محکم با دست راست و با نهایت قدرت آن‌ها را در هم شکست. (قرائتی، ۱۳۸۳: ۴۵). در آیه فوق استعاره بکار رفته از نوع استعاره جهت‌ی است. قلمرو مبدأ «راست» و قلمرو مقصد «قدرت» است.

۷. ﴿فَارَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَسْفَلِينَ﴾ (صافات/۹۸)

(خواستند تا بد، اندیشی کنند، ما نیز آن‌ها را زیر دست گردانیدیم)

جدول ۷. قلمرو مبدأ، مقصد و نگاشت «ذلت»، پایین است»

ذلت، پایین است.		
قلمرو مبدأ	نگاشت	قلمرو مقصد
پایین	<-----	ذلت

در نمونه‌ی فوق پایین‌بودن به مفهوم ذلیل‌شدن به کار رفته است. در استعاره جهت‌ی از تجربیات مختلفی که از جهات مختلف داریم، بهره می‌بریم تا مفاهیم انتزاعی را ملموس و عینی تصور کنیم. عبارت استعاره به کار رفته، (گروهی را پایین می‌آورد) و استعاره‌ی مفهومی «ذلت» پایین است، و قلمرو مبدأ «پایین» و قلمرو مقصد «ذلت» است. همچنین واژه‌ی «اسفل» در این آیه استعاره از فردی است که مغلوب شده است و بیان خداوند متعال نیز

کنایه از قراردادن حضرت ابراهیم (ع) بالاتر از اسفلین می‌باشد؛ به نحوی که مکر و فریب آنان در آن حضرت هیچ‌گونه تأثیری نداشته است. (قرائتی، ۱۳۸۳: ۴۶).

۸. ﴿وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيِّدِينَ﴾ (صافات/۹۹)

و (ابراهیم) گفت: من به سوی پروردگرم رهسپارم، او مرا راهنمایی خواهد کرد)

جدول ۸. قلمرو مبدأ، مقصد و نگاشت «عبادت، سفر است»

عبادت، سفر است.		
قلمرو مبدأ	نگاشت	قلمرو مقصد
سفر	<-----	عبادت
مسافران	<-----	سالکان راه خدا
وسیله ی سفر	<-----	بندگی، عشق و اخلاص
همسفر	<-----	اعمال درست
مسیر راه	<-----	صراط مستقیم
مقصد نهایی	<-----	به سوی خدا و توحید

در آیه فوق انجام‌دادن عمل مانند طی طریق می‌ماند. راهی که افراد به درستی آن را طی کرده‌اند. نوع استعاره مفهومی این آیه از نوع ساختاری است، چون سفر تمام ویژگی‌های معنایی خود را بر عبادت فرافکن کرده است. قلمرو مبدأ «سفر» و قلمرو مقصد «عبادت» است.

۹. ﴿فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ﴾ (صافات/۱۴۱)

(پس قرعه انداختند و او از مغلوبین شد)

جدول ۹. قلمرو مبدأ، مقصد و نگاشت «نیرنگ، پست و مغلوب است»

نیرنگ، پست و مغلوب است.		
قلمرو مبدأ	نگاشت	قلمرو مقصد
پست و مغلوب	<-----	نیرنگ
فرومایه	<-----	تزویر
پایین	<-----	حیله و فریب
رذل	<-----	شکست، ضرر و زیان

«مدحضین» از «ادحاض» به معنای لغزاندن و در این مورد استعاره از شکست و مغلوبیت در امر قرعه کشی است. استعاره به کار رفته از نوع جهت‌ی می‌باشد، قلمرو مبدأ «پست و مغلوب» و قلمرو مقصد «نیرنگ» است. «ساهم» از «سهم» به معنای قرعه‌کشی است. شرح تفسیر این آیه اینچنین است: و همانا یونس از فرستادگان است. آن گاه که

(از قوم خود) فرار کرد (و) به سوی کشتی پر (از بار و مسافر شتافت. کشتی به خطر افتاد و بنا شد بر اساس قرعه، افرادی به دریا افکنده شوند). پس یونس با مسافران کشتی قرعه انداخت و از بازندگان شد (قرائتی، ۱۳۸۳: ۶۲).

۱۰. ﴿وَإِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُونَ﴾ (۱۶۵)

هر آینه ما صف زدگانیم.

جدول ۱۰. قلمرو مبدأ، مقصد و نگاشت «فرمانبرداری، صف است»

فرمانبرداری، صف است.		
قلمرو مبدأ	نگاشت	قلمرو مقصد
تابعیت از قانون	<-----	تابعیت از قانون
نظم و انضباط	<-----	نظم و انضباط

قرار گرفتن در یک «صف» را می‌توان به عنوان تجربه‌ای در نظر گرفت که برای هر خواننده‌ای قابل درک است. در این آیه استعاره بکار رفته از نوع استعاره مفهومی وجودی یا هستی‌شناختی است که به منظور شفاف‌سازی مفهوم از فرمانبرداری روح و فرشتگان از خداوند استفاده شده است. در ابتدای امر زن و مرد مسلمان در نماز جماعت با یکدیگر به طور اختلاط می‌مانند و نماز می‌گذارند سپس این آیه نازل گردید و بعد از نزول این آیه مردان جلو می‌ایستادند و زنان پشت سر آنان قرار می‌گرفتند ولی این ایستادن به طور جداگانه و منفرد بوده است تا این که این آیه نازل گردید و نماز آن‌ها با صف مرتب و منظم تشکیل گردید (قرائتی، ۱۳۸۳: ۶۹). هر شخصی که در صف می‌ایستد، نشان از فرمانبرداری او دارد. در این آیه قلمرو مبدأ «صف» و قلمرو مقصد «فرمانبرداری» است و مؤلفه‌هایی از صف یا فرمانبرداری مفهوم‌سازی شده‌اند.

۱۱. ﴿فَإِذَا نَزَلَ بِسَاحَتِهِمْ فَسَاءَ صَبَاحُ الْمُنْدَرِينَ﴾

چون عذاب به ساحتشان فراز آید، این بیم داده شدگان چه بامداد بدی خواهند داشت " (۱۷۷).

جدول ۱۱. قلمرو مبدأ، مقصد و نگاشت «عذاب، کشنده است»

عذاب، کشنده است.		
قلمرو مبدأ	نگاشت	قلمرو مقصد
کشنده	<-----	عذاب
داغ	<-----	آتش سوزان
تلخ	<-----	تلخ
عذاب‌کننده	<-----	عذاب‌شونده

در بیان خداوند متعال «بِسَاحَتِهِمْ» به معنای در میدان زندگی آنان و «صَبَاحٌ» به معنای بامداد و صبح به کار رفته است. مراد از بامداد بیداری از خواب غفلت، یا صبح معمولی است که عذاب در چنین وقتی به سراغ ایشان می‌آید (قرائتی، ۱۳۸۳: ۷۳). در این آیه از استعاره مفهومی از نوع هستی‌شناختی استفاده شده است و قلمرو مبدأ «کشنده» و

قلمرو مقصد آن «عذاب» است. عذاب دادن شیوه‌های گوناگونی دارد که اگرچه نام‌بردن همه‌ی این موارد امکان پذیر نیست، اما می‌توان از دلتنگی و تنهایی، مجازات دادن در حضور جمعیت و غیره به عنوان شیوه‌های مختلف عذاب نام برد. در میان عرب قتل و غارت بسیار بوده است و هر لشکر که قصد شبنخون و غارت قبيله را داشت در وقت صبح که موقع خواب بود، این کار را انجام می‌داده است، بنابراین از این جهت صباح می‌نامیدند و حق تعالی این آیه را کنایه از عذاب ناگهانی و فراگیرالهی بیان فرموده است.

۵,۲ بررسی استعاره‌های مفهومی در سوره «کهف»

سوره کَهْفُ هجدهمین سوره و از سوره‌های مکی قرآن که در جزء پانزدهم و شانزدهم قرآن جای گرفته است. کهف در لغت به معنای پناهگاه است و به غار بزرگ نیز کهف می‌گویند؛ زیرا پناهگاه محکم و آسیب ناپذیری است. این داستان یکی از شاهکارهای قرآن است و در جای دیگر قرآن نیامده است. چون این سوره میان آتش جهنم، قاریان و عاملان به آن مانع و حائل می‌شود «حائله» نام گرفته است. درباره محتوا و غرض سوره کهف، گفته شده که این سوره با بیم و بشارت دادن، مردم را به سوی اعتقاد به حق و عمل نیکو دعوت می‌کند. همچنین، در این سوره بر فرزند نداشتن خداوند تأکید شده است.

۱۲. ﴿فَضْرَبْنَا عَلَىٰ آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا﴾ (کهف/۱۱)

(سالی چند در آن غار به خوابشان کردیم)

جدول ۱۲: قلمرو مبدأ، مقصد و نگاشت «خواب، پرده است»

خواب، پرده است.		
قلمرو مبدأ	نگاشت	قلمرو مقصد
پرده	<-----	خواب
حایل	<-----	حجاب
فاصله	<-----	مانع
محافظت از نور	<-----	محافظت از بدن
آرامش	<-----	سکون و آرامش

در این آیه، حجاب، استعاره از خواب است. از آنجا که، گوش به هنگام خواب، چیزی نمی‌شنود، بنابراین، خواب، مانند پرده حجابی مانع از شنیدن می‌شود. در قول خداوند، استعاره است؛ از این جهت که مراد از آن، منع کردن گوش‌ها از شنیدن اصوات است. خداوند با ضرب بر گوش‌ها، عدم احساس را بیان می‌کند و نفرموده است بر چشم‌ها، پرده زدیم؛ زیرا زمانی که بر چشم‌ها پرده زده شود، ادراک بقیه حواس از بین نمی‌رود. در حالی که با منع استماع به وسیله‌ی خواب، بقیه حواس از بین خواهد رفت و این گونه سخن گفتن، رساتر در غرض و مقصود است. پس ما تا چند سالی که در آن غار بودند، بر گوش‌های آنان (پرده خواب و بی‌هوشی) زدیم

(قرائتی، ۱۳۸۳: ۱۴۵). نمونه بالا از نوع استعاره مفهومی ساختاری است. قلمرو مبدأ «پرده» و قلمرو مقصد «خواب» است.

۱۳. ﴿هُؤُلَاءِ قَوْمًا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَوْلَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾ (کهف/ ۱۵)
 (اینان که قوم ما هستند، به جز او خدایانی اختیار کرده‌اند چرا برای اثبات خدایی آن‌ها دلیل روشنی نمی‌آورند؟ کیست ستمکارتر از کسی که به خدا دروغ می‌بندد؟)

جدول ۱۳. قلمرو مبدأ، مقصد و نگاشت «شقاوت، گمراهی است»

شقاوت، گمراهی است.		
قلمرو مبدأ	نگاشت	قلمرو مقصد
گمراهی	<-----	شقاوت
راه را اشتباه انتخاب کرده‌اند	<-----	مسیر زندگی را اشتباه انتخاب کرده‌اند
مقصدشان اشتباه بوده	<-----	هدفشان اشتباه بوده
به علائم راه توجه نکرده‌اند	<-----	به راهنمایان دینی توجه نکرده‌اند
همسفر داشته‌اند	<-----	همراه داشته‌اند
در پایان راه پشیمان هستند	<-----	در پایان زندگی شرمگین هستند

در عبارت استعاری «شقاوت، گمراهی است»، قلمرو مبداًیی که بر قلمرو مقصد نگاشت می‌شود، گمراه بر شقاوت است که از نوع استعاره مفهومی ساختاری است. در این آیه، گمراه، استعاره‌ای است که تجربه دنیوی را برای فهم موقعیت افرادی که اهل شقاوت هستند، به‌کار می‌برد. طبق تفسیر آیه فوق، (این‌ها، قوم ما که غیر خدا را به خدایی گرفته‌اند، چرا در مورد آن‌ها دلیل روشنی نمی‌آورند، پس چه کسی ستمکارتر است از آنکه دروغی را به خدا افترا بسته باشد؟).

۱۴. ﴿وَاصْرَبْ لَهُمْ مَثَلِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ فَأَخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَّاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا﴾ (کهف/ ۴۵)

(و برای امت، زندگانی دنیا را چنین مثل زن که ما آب بارانی از آسمان نازل کنیم و به آن آب، درختان و نباتات گوناگون زمین درهم پیچیده و خرم بروید، سپس همه درهم شکسته و خشک شود و به دست بادهای زیر و زبر و پراکنده گردد، و خدا بر هر چیز اقتدار کامل دارد)

جدول ۱۴. قلمرو مبدأ، مقصد و نگاشت «زیست معنوی، گیاه است»

زیست معنوی، گیاه است.		
قلمرو مبدأ	نگاشت	قلمرو مقصد
گیاه	<-----	زیست معنوی

شروع زندگی	<-----	باران
جوانی	<-----	رویش
مرگ و نیستی	<-----	خشک شدن

گیاهان از بنیادی‌ترین پایه‌های شکل‌گیری بسیاری مفاهیم اساسی انسان هستند؛ چرا که وی از بدو تولد تا مرگ، شکوفایی، رشد، زندگی، پژمردگی و نیستی بسیاری از گیاهان را می‌بیند و به پرورش و کشت بسیاری از گیاهان می‌پردازد. همه‌ی این موارد، بیانگر تجربه عمیق و ریشه‌دار انسان به گیاهان است که حضور گیاهان را در استعارات انسان به عنوان قلمرو مبدا تداوم می‌بخشند. در این آیه، سخن از رویش و سرسبزی زمین و فرارسیدن قهر الهی و سوختن و خاکستر شدن آنهاست، تا درس عبرتی برای مردمان مغرور و غافل از خدا باشد. آری، دنیا همچون گیاه بی‌ریشه‌ای است که با اندک بارانی سبز و با اندک بادی خشک می‌شود، البته آنچه باقی می‌ماند، عمل انسان است (قرآنی، ۱۳۸۳:۱۷۸). استعاره‌ی مفهومی به کار رفته در این آیه از نوع استعاره مفهومی هستی‌شناختی یا وجودی است و قلمرو مبدا «گیاه» و قلمرو مقصد «زیست معنوی» است

۱۵. ﴿وَوُضِعَ الْكِتَابَ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ لِمَا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ (كهف/۴۹)

(و دفتر اعمال گشوده شود، مجرمان را بینی که از آنچه در آن آمده است، بیمناکند و می‌گویند: وای بر ما این چه دفتری است که هیچ گناه کوچک و بزرگی را حساب نشده رها نکرده است، آنگاه اعمال خود را در مقابل خود بیابند و پروردگار تو، به کسی ستم نمی‌کند)

جدول ۱۵. قلمرو مبدا، مقصد و نگاشت «ثبت اعمال حساب‌رسی است»

ثبت اعمال، حساب‌رسی است.		
قلمرو مقصد	نگاشت	قلمرو مبدا
خداوند	<-----	حساب‌رس
میزان اعمال	<-----	معیار
انسان و پروردگار	<-----	طلبکار
انسان	<-----	بدهکار
نامه‌ی اعمال	<-----	دفتر حساب‌رسی
قیامت قانون دارد	<-----	حساب‌رسی قاعده دارد
پاداش	<-----	سود
جزا	<-----	ضرر

امام صادق (ع) فرمودند: در روز قیامت هنگامی که کارنامه عمل انسان به او داده می‌شود، پس از نگاه به آن و دیدن آنکه تمام لحظه‌ها و کلمه‌ها و حرکات و کارهای او ثبت شده، همه‌ی آنها را به یاد می‌آورد، مانند اینکه

ساعتی قبل آن‌ها را مرتکب شده است (قرائتی، ۱۳۸۳: ۱۸۳). «نوشتن» در نامه تجربه‌ای است که در اینجا در مورد «اعمال» انسان به کار رفته است و در نتیجه باعث مفهوم‌سازی عینی‌تر آن گردیده است. در محاسبه، شخصی «محاسبه‌کننده» و دیگری «محاسبه شونده» و موضوعی به عنوان «موضوع محاسبه» وجود دارد که در این موارد استعاره‌ای برای فهم روز حساب‌رسی قیامت آمده است. در این آیه قلمرو مبدأ «حساب‌رسی» و قلمرو مقصد «ثبت اعمال» است. استعاره به کار رفته از نوع ساختاری بوده و در اینجا مفهوم «حساب‌رسی» تمام ویژگی‌های معنایی خود را بر ثبت اعمال تحمیل می‌کند.

۱۶. ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ (کهف/۶۵)

(در آنجا بنده‌ای از بندگان ما را که رحمت خویش بر او ارزانی داشته، بودیم و خود بدو دانش آموخته بودیم، بیافتند)

جدول ۱۶. قلمرو مبدأ، مقصد و نگاشت «نعمت، رحمت است»

نعمت، رحمت است.		
قلمرو مبدأ	نگاشت	قلمرو مقصد
رحمت	<-----	نعمت
بخشایش	<-----	نیکی
برکت	<-----	خیر و شایستگی در زندگی
نبوت	<-----	نبوت (نعمت باطنی)

در این آیه «رحمت» که امری انتزاعی است، حجم و بعد ندارد؛ چیزی قلمداد شده است که خداوند به انسان عطا می‌کند یا می‌بخشد. هر نعمتی، رحمتی است از ناحیه خدا به خلقتش؛ بنابراین بعضی از آن‌ها مانند نعمت‌های مادی ظاهری در رحمت بودن اسباب عالم هستی واسطه است و بعضی از آن‌ها بدون واسطه رحمت؛ مانند نعمت‌های باطنی از قبیل نبوت و ولایت و مراتب مربوط به آن. در اینجا، استعاره به کار رفته از نوع ساختاری است. قلمرو مبدأ «رحمت» و قلمرو مقصد «نعمت» است. (قرائتی، ۱۳۸۳: ۱۹۹).

۱۷. ﴿تَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا﴾ (کهف/۹۹)

(و در آن روز واگذاریم تا چون موج روان گردند، و چون در صور بدمند همه را یکجا گرد آوریم)

جدول ۱۷. قلمرو مبدأ، مقصد و نگاشت «موج، حرکت است»

موج، حرکت است.		
قلمرو مبدأ	نگاشت	قلمرو مقصد
حرکت	<-----	موج
نیرو	<-----	ارتعاش و نوسان حامل انرژی
تغییر	<-----	تغییر حرکت

منحنى بودن	<-----	جابجایی و انتقال
------------	--------	------------------

در آیهی فوق استعاره به کار گرفته شده از نوع استعاره مفهومی هستی‌شناختی است و قلمرو مبدأ «حرکت» و قلمرو مقصد، «موج» است. اصل معنای موج در واقع به حرکت در آمدن آب است و برای حرکت همه‌ی خلائق محشر، استعاره آورده شده است؛ زیرا مستعار و مستعارله، در فعل حرکت شریک هستند. در تفسیر این آیه خداوند بعضی از احوال آن روز را بیان کرده که در آن روز مردم را به حال خود وا می‌گذاریم که با یکدیگر مخلوط شوند و از کثرت ازدحام و اضطراب مانند آب دریا موج بزنند (قرائتی، ۱۳۸۳: ۲۳۰). اصل کلمه «موج» همان مقدار آبی است که مرتفع است. و این واژه به صورت استعاره در حرکت آنان بکار رفته و جامع بین حرکت آنان و حرکت آب، سرعت اضطراب و پی در پی آن به خاطر کثرت است.

۱۸. ﴿أَفَحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِنْ دُوْنِي أَوْلِيَاءَ إِنَّا أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ نُزُلًا﴾ (کهف/۱۰۲)

(آیا کافران پندارند که به جای من بندگان مرا به خدایی گیرند؟ ما جهنم را آماده ساخته‌ایم تا منزلگاه کافران باشد)

جدول ۱۸. قلمرو مبدأ، مقصد و نگاشت «قیامت، پذیرایی است»

قیامت، پذیرایی است.		
قلمرو مبدأ	نگاشت	قلمرو مقصد
صاحب مجلس	<-----	پروردگار
مهمان	<-----	بندگان حاضر در جهنم
پذیرایی کردن	<-----	عذاب دادن
مکان پذیرایی	<-----	جهنم
پذیرایی کنندگان	<-----	فرشتگان عذاب
زمان پذیرایی	<-----	قیامت
دعوت‌نامه	<-----	از قبل اطلاع داده شده
وسیله پذیرایی	<-----	وسیله عذاب

واژه «نزل» به معنی هر خوردنی و نوشیدنی که میزبان به وسیله آن برای مسافر قبل از آمدنش فراهم می‌کند و از میهمان خود پذیرایی می‌کند و حرمتش را پاس می‌دارد (قرائتی، ۱۳۸۳: ۲۳۱). در این آیه از پذیرایی دوزخیان در جهنم، شبیه‌سازی شده تا مفهوم پذیرایی در آخرت ملموس باشد. در یک پذیرایی، میزبان طی مراسمی در وقتی مشخص با چیزی از مهمان پذیرایی می‌کند، و در قیامت هم طی مراسم خاصی، در زمان مشخصی، در مکان معلومی، و به دعوت شخصی، این کار صورت می‌گیرد، و خداوند با استفاده از استعاره ساختاری مفهوم این آیه را با تجربه‌ی انسان پیوند داده است. در این آیه، قلمرو مبدأ «پذیرایی» و قلمرو مقصد «قیامت» است.

۱۹. ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزَنًا﴾ (کهف/۱۰۵)

(آنان به آیات پروردگارشان و به ملاقات با او ایمان نیاوردند، پس اعمالشان ناچیز شد و ما در روز قیامت برایشان منزلتی قائل نیستیم)

جدول ۱۹. قلمرو مبدأ، مقصد و نگاشت «قیامت، وعده‌گاه است»

قیامت، وعده‌گاه است.		
قلمرو مبدأ	نگاشت	قلمرو مقصد
وعده‌گاه	<-----	قیامت
کسی که وعده‌ای می‌دهد	<-----	خداوند
کسی که وعده‌ای را می‌پذیرد	<-----	بنده‌ی خدا
وعده	<-----	جهنم
وعده دهنده جوابگو می‌باشد	<-----	بنده باید جوابگوی اعمال ناچیزش باشد
ناراحت شدن برای کم ارزشمند بودن کارهایشان	<-----	ناراحت شدن برای قیامت

در آیه بالا استعاره‌ی هستی‌شناسی در بین مفاهیم آن وجود دارد. همانا قلمرو مبدأ «وعده‌گاه» و قلمرو مقصد «قیامت» است. اجسام سنگین پابرجا و استوار هستند، ولی اجسام سبک پایداری و ثبات ندارند و با وارد کردن نیرو به آن به راحتی جابجا شده و از بین می‌روند. واژه «حبط» در لغت آن است که شکم حیوان به خاطر خوردن گیاه سمی باد کند و آن را در معرض مرگ قرار دهد که هر کس می‌بیند، می‌پندارد حیوانی سالم و پرگوشت است؛ در حالی که، در شکم آن باد و خودش مسموم است. تباه‌شدن اعمال انسان را نیز از این رو حبط می‌گویند که آنان توسط گناهان، مسموم و توخالی و در معرض نابودی قرار گرفته‌اند (قرائتی، ۱۳۸۳: ۲۳۴).

۲۰. ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ (کهف/۱۰۹)

(بگو که اگر دریا برای (نوشتن) کلمات پروردگار من مرکب شود پیش از آنکه کلمات پروردگارم به آخر رسد دریا خشک خواهد شد هر چند دریایی دیگر باز ضمیمه آن کنیم «یعنی عوالم وجود که کلمات تکوینی الهی است بی‌حد و نامتناهی است»)

جدول ۲۰. قلمرو مبدأ، مقصد و نگاشت «مداد، ابزار است»

مداد، ابزار است.		
قلمرو مبدأ	نگاشت	قلمرو مقصد
ابزار	<-----	مداد
اسباب	<-----	وسیله نوشتن

در موارد بسیاری، ابزارها حوزه مفهومی مبدأ را تشکیل می‌دهند. در اینجا، استعاره به کار گرفته شده از نوع استعاره مفهومی ساختاری است و قلمرو مبدأ «ابزار» و قلمرو مقصد «مداد» است. خداوند در قالب یک استعاره زیبا و ملموس در آیه فوق توجه به این واقعیت می‌دهد که گمان مبرید عالم هستی محدود به آن است که شما می‌بینید یا می‌دانید یا احساس می‌کنید، بلکه آن قدر عظمت و گسترش دارد که اگر دریاها مرکب شوند و بخوانند نام آن و صفات و ویژگی‌های پدیده‌های جهان هستی را بنویسید دریاها پایان می‌یابند پیش از آنکه موجودات جهان هستی را محصور کرده باشند. همچنین مقصود از «مداد» در این آیه شریفه به جوهری گفته می‌شود که در دوات ریخته می‌شود و وسیله کشیدن قلم روی کاغذ می‌گردد و قلم را در نوشتن مدد می‌کند (قرائتی، ۱۳۸۳: ۲۳۶).

۶. نتیجه‌گیری

بر طبق ادعای خود قرآن، این کتاب لایه‌لایه است و هر لایه‌ای هر زمان ویژگی خاص خود را نشان می‌دهد. بنابراین، بررسی آن با هر علم جدیدی امکان پذیر است. استعاره‌های مفهومی نیز از این قاعده مستثنی نبوده و به این لحاظ با بررسی آن و استفاده از این انگاره می‌توان فهم آن را برای خوانندگان آسان کرد. با بررسی چندین آیه از قرآن مشخص گردید که بخشی از ساختار زبان قرآن استعاری است و استعاری بودن به معنای نامونس بودن نیست؛ زیرا در تحلیل شناختی، استعاره به عنوان یک فرآیند شناختی و بر پایه مفاهیم بنیادی روابط مکانی و زمانی که مبتنی بر تجربیات بشر است، شکل می‌گیرد. در زبان قرآن رحمت خداوند که امری انتزاعی است به شکل‌های مختلف برای انسان مفهوم‌سازی شده است تا ملموس و قابل درک شود. ساختار زبان قرآن به لحاظ اهمیت فراوان مورد اهتمام پژوهش‌گران در حوزه‌های فلسفه‌ی دین، کلام، تفسیر، معارف و اخیراً زبان‌شناسان شناختی قرار گرفته است و نظریات متعددی در باب ساختار زبان قرآن از قبیل زبان عرفانی، زبان سمبلیک و زبان تلفیقی ارائه شده است. در پژوهش حاضر با بررسی انگاره اسم در سوره‌های صافات و کهف یافته‌ها نشان دادند که در سوره‌ی صافات به تعداد یازده استعاره مفهومی استفاده شده است که به ترتیب استعاره جهتی به میزان پنج مورد، استعاره ساختاری چهار مورد و استعاره هستی‌شناختی سه مورد به کار رفته و در سوره کهف نیز به تعداد نه استعاره مفهومی که به ترتیب استعاره جهتی یافت نشد، استعاره ساختاری شش مورد و استعاره هستی‌شناختی سه مورد به کار رفته است. همچنین بررسی بعمل آمده نشان داد که در سوره صافات استعاره‌ی جهتی از بیشترین میزان کاربرد و استعاره هستی‌شناختی از کمترین میزان کاربرد برخوردار بوده است و در سوره کهف نیز میزان کاربرد استعاره‌های ساختاری بیش از دیگر استعاره‌ها بوده است.

منابع

حجازی، بهجت السادات (۱۳۹۵). «استعاره مفهومی آیه نور در قرآن». مجله فنون ادبی، دوره ۸، شماره ۳ - شماره پیاپی ۱۶، صفحه ۱۰۲-۸۵.

حسینی، سیده مطهره؛ فقهی زاده، عبدالهادی (۱۳۹۶). «اثرپذیری حکمت‌های نهج‌البلاغه از قرآن کریم در انعکاس انواع استعاره‌های هستی‌شناختی». دوفصلنامه علمی-پژوهشی پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، دوره ۶، شماره ۱، صفحه ۲۸-۱۱.

دهقان، مسعود؛ وهابیان، بهناز (۱۳۹۷). «خوانش استعاری (اشعار کابوس‌های روسی) اثر حسین پناهی بر اساس رویکرد مفهومی». مجله مطالعات زبانی، بلاغی: سمnan، دوره ۹، شماره ۱۷، صفحه ۱۶۶-۱۴۱.

قرائتی، محسن (۱۳۸۳). *تفسیر نور، درس‌هایی از قرآن*. تهران: مرکز فرهنگی، چاپ یازدهم.

گلفام، ارسلان و یوسفی راد، فاطمه (۱۳۸۱). «زبان‌شناسی شناختی و استعاره». فصلنامه تازه‌های علوم شناختی، سال ۴، شماره ۳.

هاوکس، ترنس (۱۳۸۵). *استعاره*. ترجمه فرزانه طاهری، چاپ ۲، تهران: نشر مرکز.

Reference

- Eweida, S. (2006). *The realization of time metaphors and the cultural implications: An analysis of the Quran and English Quranic translations*. Special Project PK. Stockholm University: Department of English.
- Geeraets, Dirk & Hubert Cuyckense (2007). *Cognitive Linguistics*. Oxford.
- Johnson, M. (1987). *The body in the mind: the bodily basis of meaning, imagination and reason*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kovecses, Z. (1990). *Emotion Concepts*. Springer-Verlag.
- Kövecses, Z. (2010). *Metaphor: A Practical Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Lakoff, G. & Johnson, M. (1980). *Metaphors We Live by*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Lakoff, G., M. Johnson & M. Turner (1989). *More Than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*. Chicago: University of Chicago Press.
- Taylor, J.R. (1995). *Linguistic categorization, prototypes in linguistic theory* (2nd ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Tiberghien, G. (1989). *Advances in cognitive science: Theory and applications*. Chichester (Ed.), UK: Horwood & Wiley.

(۳۵)

سبک‌شناسی محسنات بدیعی در سُور طواسین

د. مجتبی محمدی مزرعه شاهی^۱

استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، ایران، میبد

د. بهمن هادیلو^۲

استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، ایران، مراغه

چکیده:

گزینش واژگان، چیدمان عبارات و ساختار سوره‌های قرآن به گونه‌ای هماهنگ و اسلوب ویژه است. واژگان، تعبیر و جملات در راستای مفاهیم، معانی و اهداف آن سوره قرار دارد. بر این اساس سبک‌شناسی قرآن، همواره مورد توجه پژوهشگران و ادیبان قرار گرفته است. از این رو، پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی و کشف اشتراکات، اختلافات و ارتباط سبکی سور طواسین قرآن (شعراء، نمل و قصص) می‌پردازد و سطح بلاغی را در قالب محسنات بدیعی مورد بررسی قرار می‌دهد. مهم‌ترین یافته‌های پژوهش این است که واژه‌ها در مسیر معنایی سوره و کاملاً منطبق با اهداف آن است. نظم آهنگ (موسیقی) سوره‌های طواسین با معانی و مقاصد آن باعث اعجاز شده است. وجود گونه‌های توازن در سور طواسین از جمله سجع و جناس و دیگر محسنات بدیعی به ایجاد زیبایی منجر شده است. به مدد فنون بلاغی مفاهیمی همچون اصول دین خصوصاً بحث توحید و نبوت به سر منزل مقصود می‌رسد. اهداف و مقاصد مورد نظر در هر سوره با سوره‌های دیگر تفاوت دارد که هر سوره با پایان یافتن آن هدف و رسیدن به آن مقصد، پایان می‌یابد. اما هر سه سوره ارتباط معنایی خاصی با یکدیگر دارند و آن نقش «هدایت» کننده کتاب است.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، سُور طواسین، سبک‌شناسی، محسنات بدیعی

۱- مقدمه:

یکی از شیوه‌های نقد اثر ادبی سبک‌شناسی است. می‌توان گفت علم سبک‌شناسی از علومی است که از قرآن نشأت گرفته است و دانشمندان اسلامی در طرح مباحث بلاغی و زبانی قرآن، اولین الگو برای دانشمندان سایر ملل و نحل بوده‌اند، اگرچه نام سبک بر آن نهاده‌اند، اما مباحث اساسی را ایشان مطرح کرده‌اند. نکته مهم دیگر این که میان سبک‌شناسی و دانش‌های دیگر رابطه‌ای تنگاتنگ برقرار است، علومی مانند زبان‌شناسی، تاریخ، عروض و قافیه، علم بلاغت، فلسفه و عرفان، نحو و ... که به گونه‌ای با یکدیگر در اختلاط و امتزاجند. بنابراین

^۱ mojtaba63mohammadi@gmail.com^۲ bahman63hadilu@yahoo.com

نتیجه‌ی حاصل از تحلیل سبک‌شناسانه‌ی یک اثر، روشن نمودن دیدگاه‌های خالق آن اثر و آشنایی با افکار و اندیشه‌ی اوست.

سبک قرآن از ازل تا ابد، منحصر به خود است و می‌باید به عنوان یک مکتب بر فراز مکاتب ادبی در طول تاریخ الگو بوده و در تنظیم آثار هدایت خیز از ابعاد گوناگون مورد سرمشق قرار گیرد؛ هر چند به صورت پنهان این نقش را دارد. قرآن دارای یک متد و سبک تازه‌ای است که هیچ گاه کهنگی در آن نیست. زیبایی و ویژگی شعر را دارد، آزادی نثر و جمال سجع، با این حال، تکلف سجع و نقصی که در نظم به خاطر رعایت وزن و قافیه مشهود است، در قرآن وجود ندارد. با وجود این، ترکیبی از هر سه می‌باشد. قرآن از میزان کلام عرب خارج نشده، در عین حال سبک جدید و نوین‌یاد و بی‌سابقه و بی‌لاحقه‌ای ارائه داده است.

در این میان گروهی از سوره‌های قرآن کریم از جهت همانندی واژه‌های آغازین به گروه سوره طواسین معروفند، سوره‌های شعراء، نمل و قصص که با حروف مقطعه «طس» آغاز شده‌اند و هر سه سوره در مکه نازل شده است. جستجو در موسیقی و آوا، واژگان، ساختار نحوی (سبک‌شناسی زبانی)، زیبایی‌های ادبی (سبک‌شناسی بلاغی)، اهداف و محتوای این گروه (سبک‌شناسی محتوا) با احتمال مشترک و هماهنگ بودن آن‌ها موجب پی بردن به ژرفای معانی قرآن کریم و کشف همبستگی میان آیات و سوره خواهد شد که با راه‌یابی به این هماهنگی و تناسب در ساختار و مضامین این سوره‌ها به عنوان بخشی از یک سند و حیانی جاودانه و معجزه‌ی پایدار پیامبر(ص) اهمیت به این موضوع را هر چه بیشتر جلوه گر می‌نماید.

بنابراین مباحث سبک‌شناسی بلاغی سوره طواسین در حوزه‌ی بررسی این مقاله می‌باشد که این مباحث شامل بخشی از بلاغت یعنی محسنات بدیعی (معنوی و لفظی) می‌شود. مقاله حاضر از دریچه‌ی زیبا شناختی و ادبی به این سوره‌ها می‌نگرد و با مدد گرفتن از دانش بلاغت، انواع فنون بدیع معنوی و لفظی مانند مطابقه، مراعات نظیر، سجع، جناس و... از این مجموعه استخراج شده است.

۱-۱- بیان مسأله

می‌توان گفت علم سبک‌شناسی در میان ملل مسلمان، قبل از هر چیز، از قرآن نشأت گرفته است و دانشمندان اسلامی در طرح مباحث بلاغی و زبانی قرآن، اولین الگو برای دانشمندان سایر ملل بوده‌اند و گر چه نام سبک بر آن نهاده‌اند، اما مباحث اساسی را ایشان مطرح کرده‌اند.

یکی از سبک‌های قرآن کریم که به صورت بارز مشهود است مربوط به سوره طواسین می‌باشد و شامل سوره‌های شعراء، نمل و قصص است. این مجموعه سوره با حروف مقطعه «طس» آغاز شده‌اند.

اهمیت انتخاب موضوع در آن است که این سوره‌ها به لحاظ لفظی، معنایی، سبک و طرز بیان به هم نزدیکند که تمامی این سوره‌ها در مکه نازل گردیده‌اند.

هدف از نگارش این تحقیق بررسی سبک این سوره از بعد بلاغی (محسنات بدیعی معنوی و لفظی) است که در ضمن آن به بررسی ارتباط و شباهت‌های لفظی و معنایی این سوره‌ها با یکدیگر می‌پردازد.

۱-۲- سؤالات پژوهش

۱. سور طواسین شامل چه سوره‌هایی است؟

۲. سبک سوره طواسین از نظر بلاغی چگونه است؟

۱-۳- پیشینه‌ی تحقیق

سبک و اسلوب قرآن از صدر اسلام در حوزه‌های لغت، اعراب، بلاغت و تفسیر مورد توجه پژوهشگران واقع شده که از آن جمله و در زمینه‌ی لغت «حسین بن محمد راغب اصفهانی» متوفی (۴۲۵ ق) در کتاب خود با نام «مفردات الفاظ القرآن» خدمات بسیاری به این علم نموده است، یا در حوزه‌ی اعراب نیز می‌توان به کتب اعراب قرآن مانند «التبیان فی اعراب القرآن» نوشته «عبد الله بن الحسین عکبری» (متولد ۷۴۵ ق) اشاره کرد. در زمینه‌ی بلاغت می‌توان «اعجاز القرآن» نوشته‌ی «محمد ابن الطیب الباقلانی» (متوفی ۴۰۳ ق) را نام برد. در حوزه‌ی کتب بشمار تفسیر نیز می‌توان کتاب تفسیر «ابن ابی الحدید» (قرن هفتم) را ذکر کرد. اما کتاب‌های نام برده از دید سبک‌شناسی معاصر به قرآن ننگریسته‌اند.

با این حال در دوره معاصر، قرآن‌پژوهان بسیاری به صورت خاص به سبک‌شناسی قرآن پرداخته‌اند که از آن جمله می‌توان به کتاب «سبک‌شناسی قرآن» نوشته‌ی «حسین عبدالرئوف» (۲۰۰۴ م) اشاره کرد که تأثیر مسائل صرفی و نحوی را بر تنوع سبک در قرآن نشان داده است. «باقر محمودی» در بخشی از مقاله خود با عنوان «زبان و اسلوب قرآن» (۱۳۷۴) که در نشریه‌ی قرآن و حدیث، شماره‌ی ۳، صص ۴۸-۱۰۴ به چاپ رسیده است، اشاره‌ای به زبان قرآن نموده و به بیان رمزی بودن قرآن، حدود و ثغور آن، محدودیت و اسلوب‌های هنری قرآن پرداخته است. «محمد دیانتی» در مقاله‌ای با نام «پیش درآمدی بر سبک‌شناسی قرآن» (۱۳۷۵) چاپ شده در نشریه قرآن و حدیث، شماره‌ی ۲، صص ۱۱۷-۱۳۵، به کلیاتی پیرامون شناخت واژگانی و اصطلاحی سبک و سبک‌شناسی پرداخته به عرصه‌ی سبک وارد می‌شود و در انتهای مقاله با طرح موضوعاتی در مورد سبک این کتاب آسمانی تفصیل موضوع را به آینده موکول می‌کند.

پژوهشگرانی بسیاری نیز به این موضوع به صورت جزئی پرداخته‌اند که از آن جمله می‌توان به «سبک‌شناسی سوره مریم» (۱۳۸۹) نوشته‌ی محمدجعفر خاقانی و محمدجعفر اصغری چاپ شده در صفحات ۹۳-۱۰۶ فصلنامه‌ی لسان مبین که مسأله‌ی سبک قرآن در سوره مریم را بیان می‌نماید و نیز رساله «سبک‌شناسی سوره مسبحات» (۱۳۹۳) نوشته «فاطمه رساء» که به بررسی سبک‌شناسانه سوره مسبحات می‌پردازد اشاره نمود.

عناوین ذکر شده فوق بیشتر جنبه شناختی و تفسیری سبک‌شناسی قرآن است و به صورت خاص به بررسی موضوع سبک‌شناسی سوره طواسین پرداخته‌اند. لذا تحقیق مورد نظر به این امر مهم خواهد پرداخت.

۲- مفهوم‌شناسی

۱-۲- مفهوم سبک و سبک‌شناسی

سبک در لغت تازی به معنی گداختن زر و نقره است و «سبکیه» پاره نقره گداخته را گویند. ادیبان قرن اخیر، سبک را مجازاً به معنی «شکل خاصی از نظم یا نثر» استعمال کرده‌اند و تقریباً آن را در برابر «ستیل» اروپاییان نهاده‌اند. «Style» در زبانهای اروپایی از لغت «ستیلوس» یونانی گرفته شده و به معنی «ستون» است و در عرف

ادب و اصطلاح، به طرز ادایی اطلاق می‌شود که از لحاظ مشخصات و وجوه امتیازات که نسبت به هنرهای مشابه دارد، مورد مطالعه قرار گیرد و نیز روش نگارشی که به وسیله ویژگیهای خویش مشخص باشد. (بهار، ۱۳۷۳: ج ۱، مقدمه)

«ستیلوس» در زبان یونانی به آلتی فلزین یا چوبی یا عاج اطلاق می‌شده که به وسیله آن در گذشته‌های دور، حروف و کلمات را بر روی الواح مومی نقش می‌کرده‌اند. (همان)

امروزه وقتی گفته می‌شود فلانی خوب قلمی دارد، مراد همان سبک است؛ یعنی سبک نگارش او خوب است. البته این تعبیر را تنها در مورد نثر به کار می‌برند، اما در مورد نظم نمی‌توان واژه «قلم» را به کار برد، بلکه باید از واژه سبک و شیوه بهره برد.

محمدتقی بهار در سبک‌شناسی خود، سبک را چنین تعریف می‌کند: «سبک به معنای عام خود عبارت است از تحقق یک نوع ادراک در جهان که خصایص اصلی محصول خویش (اثر منظوم یا منثور) را مشخص می‌سازد.» (همان)

«سبک حاصل نگاه خاص هنرمند به جهان درون و بیرون است که لزوماً در شیوه خاصی از بیان تجلی می‌کند. به عبارت دیگر، هر دید ویژه‌ای در زبان ویژه‌ای رخ می‌نماید.» (شمیسا، ۱۳۹۳: ۱۷)

در آثار کهن عربی «سبک» بیشتر به معنی طرز نگارش و ترکیب و تألیف کلام است و کلاً می‌توان گفت که قدما در بحث سبک به جنبه ظاهری و بیرونی کلام توجه داشتند و به فکر و بینش گوینده نمی‌پرداختند.

جاحظ در الحیوان می‌نویسد که معنی مهم نیست و نزد هر قومی هست، آنچه مهم است گزینش لفظ و «جوده‌السبک» است. (جاحظ، ۱۴۲۴: ۱۲) دیگر نویسندگان عرب هم کم و بیش تحت تأثیر او بوده‌اند.

اصطلاح «سبک» که در زبان شناسی و ادبیات بر شیوه‌ی رفتارهای زبانی افراد اطلاق می‌شود، از دیرباز دگرگونی معنایی قابل توجهی داشته است. (فتوحی، ۱۳۹۲: ۳۴)

۲-۲- سبک‌شناسی قرآنی

سبک‌شناسی قرآن دارای شمولی ویژه است و پرداختن بدان معلوماتی گسترده می‌طلبد. اگر بتوانیم از جنبه ادبی بر مختصات محتوایی قرآن نرُم فکری اطلاق کنیم، برای غیر «مَنْ خَوَّطَبَ بِهِ وَ الرَّأْسُخُونَ فِي الْعِلْمِ» این نرم‌های فکری چنان که باید، دریافتنی نیست. موضوعات گوناگون سبکی قرآن از سایر علوم و فنون مستثنا نیست، بدین معنی که ابتدا عملی می‌شود، سپس در صدد مرتب و مدون نمودن آن برمی‌آیند.

در بررسی ویژگیهای سبکی قرآن، به یقین لازم است که کلام امامان معصوم علیهم‌السلام سبک‌شناسانه تجزیه و تحلیل گردد، چنان که از جنبه‌های عرفانی، کلامی، فلسفی و احیاناً اجتماعی بدان نظر شده است. برای شناخت ویژگیهای سبکی قرآن باید با نرم‌های فکری و زبانی کلام پیامبر آشنایی تام داشت و نیز شناخت مختصات زبانی، ادبی و فکری بیانات امامان معصوم لازم می‌نماید؛ گرچه قرآن سبک ویژه خود را دارد و وقتی آیه‌ای از کلام الله مجید در اثنای کلام پیامبر یا ائمه اطهار آورده شده، برجستگی سبکی آن ممتاز بوده، هر یک در سبک ویژه خود جلوه نموده‌اند.

قرآن از ویژگی‌های فراسبکی، فرازبانی، فراهنجاری، فرامنطقی و فراعلمی مشحون است. علاوه بر تفسیر، دارای تأویل است که جز خدا و رسول و راسخان در علم نمی‌توانند بدان دست یازند. جنبه تأویلی تمامی آیات، ویژگی سبکی قرآن است. گرچه بعضی متصوفه خواسته‌اند برای مطالب خود جنبه پارادوکسی ادبی اثبات کنند و تأویلاتی بر آن حمل کنند. تأویل داشتن آیات قرآن با علم تکوین مرتبط است، بدین معنی که از امور خارجی و عینی است، آن هم نه هر خارجی بلکه آن خارجی که نسبتش به آیه، نسبت ممثل به مثال و باطن به ظاهر باشد. خداوند متعال حقیقتی را که از افق افهام عمومی بالاتر است و در جامه الفاظ نمی‌گنجد، آن را به واسطه تأویل در قید الفاظ کشانده است تا اندازه‌ای به اذهان بشری نزدیک شود. به عبارت ساده‌تر، الفاظ قرآن نسبت به آن حقیقت متعالی جنبه مثال را داشته، می‌خواهد که به نحوه دلالت مثال بر ممثل، آن حقیقت را به فهم شنونده نزدیک نماید.

از ابن عباس نقل شده است: «هر کس به اندازه وسعت دانش خود از اسرار و تأویل آیات قرآن آگاه می‌گردد و آنان که علمشان از علم بی‌پایان پروردگار سرچشمه می‌گیرد، طبعاً به همه اسرار و تأویل قرآن آشنا هستند، در حالی که دیگران تنها قسمتی از این اسرار را می‌دانند.» (مکارم شیرازی، ۱۳۹۳: ۲/۳۲۶)

مختصات زبانی و درونی قرآن و نیز تعدد مفاهیم و معانی به گونه‌ای است که در آغاز در تمام ابعاد، بسیار ساده و آسان می‌نماید، اما هر چه انسان با ژرف اندیشی به آن نزدیک‌تر می‌شود، از عظمت آن اندیشه مندر می‌گردد. همین عامل سبب شد که مسلمانان برای تبیین جنبه‌های هنری قرآن کریم با توجه به کتاب خطابه رطوریق‌ای ارسطو، علمی به نام معانی و بیان تأسیس کردند. علم بیان و بدیع می‌کوشد نرم‌های زبانی و ادبی و علم معانی، نرم درونی و به تعبیری نرم محتوایی و فکری قرآن مجید را توضیح دهد و در این رهگذر اشعار عرب را به استشهاد می‌طلبیدند، اما دیری نپایید که جنبه اعجاز قرآن آشکارتر و تردیدها زائل گردید و این علم به توضیح وجوه هنری شعر محدود شد. (شمیسا، ۱۳۹۳: ۵۳-۵۴)

قرآن برای سخن سنجان از نظر بلاغت، برای حکما از نظر حکمت، برای دانشمندان از نظر جنبه‌های علمی، برای جامعه‌شناسان از جهات اجتماعی، برای قانون‌گذاران از نظر قوانین علمی و برای سیاستمداران از حیث حقایق سیاسی، برای هیأت‌های حاکمه از لحاظ طرز حکومت و برای عموم جهانیان از جهت بیان احکام و اخلاق، الگوهای جامع ارائه داده است. (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۷۳/۱) این ویژگی و نرم فکر، سبک قرآن است.

۲-۳- معرفی سوره طواسین

این سوره‌ها با حروف رمزی و مقطعه «طسم» و با اشاره به عظمت آیات قرآن شروع می‌شود و با توحید و یکتاپرستی پایان می‌پذیرد. با در نظر گرفتن آیات سه‌گانه‌ی اول این سه سوره یعنی حروف مقطعه این نکته بدست می‌آید که چون این سوره‌ها با حروف مقطعه‌ی «طس» شروع می‌شود «طواسین» گفته‌اند. برخی «طواسیم» گفته‌اند. به دلیل دو سوره‌ی شعراء و قصص که با حروف مقطعه‌ی «طسم» شروع می‌شود، «میم» را از این دو گرفته‌اند، آنها که «طواسین» گفته‌اند فقط دو حرف مشترک اولیه این سه سوره را گرفته و «سین» را به صورتی که در تلاوت خوانده می‌شود گرفته‌اند. (خرم‌شاهی، ۱۳۷۷: ۱۴۲/۲)

۳- سبک‌شناسی محسنات بدیعی سوره طواسین:

۳-۱- جناس

از توابع و فنون لفظی بدیع، جناس یا «تجنیس» است. جناس از نظر لغوی مصدر باب «مُفَاعَلَه» به معنای همانندی و همجنس بودن دو چیز است. جناس را از لحاظ اصطلاحی «الفاظ به یکدیگر مانند استعمال کردن» و تفتازانی در «المطول» جناس را «تشابه دو لفظ در تلفظ» دانسته‌اند. (تفتازانی، ۱۴۰۷: ۴۴۵/۱) به عبارت دیگر، جناس آن است که گوینده در سخن خود کلماتی به کار برد که از لحاظ حرف‌ها و مصوت‌ها (صداها)، متشابه، لیکن در معنا متفاوت باشند. دکتر غیائی در «سبک‌شناسی ساختاری» آن را «هم آوایی واژگان» (غیائی، ۱۳۶۸: ۵۹) و دکتر شمیسا در «نگاهی تازه به بدیع» روش تجنیس را «مبتنی بر نزدیکی واک‌ها» تعریف نموده‌اند. (شمیسا، ۱۳۹۳: ۵۹) و در یک کلام می‌توان گفت: جناس، «تشابه در الفاظ و اختلاف در معانی است» مانند واژگان «شیر» یا «تیر» در فارسی و «عین» در تازی که به دو- سه معنی گوناگون استعمال می‌شوند. (جلیل، ۱۳۶۷: ۱۸-۱۷) دو کلمه همسان و متجانس را «ارکان جناس» گویند و گاه ممکن است بیش از دو کلمه نیز در کلام آورده شود.

به طور کلی باید گفت که در تعریف جناس اختلافاتی وجود دارد، چنان‌چه رمانی بیان معانی را با الفاظ که ریشه-ی واحدی آن‌ها را جمع کند جناس می‌داند و قدامه می‌گوید: جناس اشتراک معانی در الفاظ متجانس است از جهت اشتقاق. ابن معتر بر آن است که جناس این است که کلمه‌ای بیاوری که با دیگری هم جنس باشد. ابن‌اثیر جزری جناس را در آن می‌داند که الفاظ یکی و معانی مختلف باشد. بدرالدین حنفیه در کتاب «ضوء المصباح» می‌گوید: جناس آن است که دو کلمه در همه یا بعضی حروف یکسان باشند و در اصل معنی مغایر. اما هر یک از تعاریف ایراداتی دارند که ما را از استفاده از آن‌ها بر حذر می‌دارد زیرا یا جامع نیستند یا دچار دور می‌شوند و یا خطاهای دیگر. (تجلیل، ۱۳۸۵: ۱۸)

«سیوطی» در «الاتقان» ایجاد میل و توجه شنونده به خوب گوش دادن لفظهای متجانس را فایده جناس بیان داشته است. (قزوینی، ۱۳۷۶: ۷۸/۲) ارزش دایره جناس در قرآن کریم فواصل را شامل می‌شود که کلماتی هموزن و هماهنگ پایان و مقاطع آیات را گویند و فهمانیدن معنا با آنها انجام می‌شود و در فارسی و عربی کلمات قافیه در شعر و سجع در نثر را در بر می‌گیرد و از این حیث گستره بیکران در کتاب خدای تعالی و به پیروی از آن در ادب عربی و پارسی پیدا کرده است.

بطور کلی جناس بر دو قسم است: یکی «جناس تام» و دیگر «جناس ناقص» که جناس غیر تام شامل: جناس ناقص، محرّف، زائد، مرکب، مطرّف، مضارع و لاحق، خطی، لفظی و قلب می‌شود. (الهاشمی، ۱۳۸۰: ۴۲۰)

در تعریف درست جناس و به کارگیری آن در قرآن کریم، اختلاف در معنا نقش بسیار مهمی در زیبایی آن دارد و با تعاریف بلاغیون همچون ابن‌اثیر، رمانی و... سوره‌های طواسین به وفور از انواع این صنعت برخوردارند چرا که تکرار کلمه یا بخشی از کلمه در ساخت این سوره‌ها بسیار زیاد و غیر قابل چشم‌پوشی است و این هدف در این بخش پژوهش دیده نمی‌شود.

در تعریف جناس تام این که وقتی کلمه‌های همجنس در گفتار و نوشتار یعنی مصوتها (صداها) و حرف‌ها یکسان و در معنا مختلف باشند آن را «جناس» تام نامند. مانند کلمه «تیر» در فارسی و «عین» در عربی. در قرآن مجید واژه «ساعة» در آیه «و یوم تقوم الساعة یقسم المجرمون ما لبثوا غیر ساعة» (روم/۵) یک بار به معنای روز رستاخیز و دیگر بار به معنی بخشی از زمان آمده، جناس تام است. با تعریف فوق جناس تام در سوره‌های طواسین دیده نمی‌شود.

دیگر نوع جناس، جناس غیر تام است که به اقسام مختلف (جناس ناقص، محرف، زائد، مرکب، مطرف، مضارع و لاحق، خطی، لفظی و قلب) تقسیم‌بندی می‌شود که به نمونه‌های آن در سوره‌های طواسین اشاره می‌شود. در آیه ۷۹ و ۸۰ سوره شعراء شاهد یکی از زیباترین جناس‌های غیر تام هستیم که به جناس خطی مشهور است که می‌توان در حقیقت آن را سجع متوازی نامید. در این آیه بین کلمات یسقین (می‌آشاماند) و یسفین (شفا می‌دهند) که در جایگاه فاصله آیات نشسته‌اند، جناس خطی به زیبایی واقع شده و قابل مشاهده است.

نوع دیگر جناس، جناس لفظی است. این جناس، در مقابل جناس خطی مطرح می‌شود و آن جایی است که کلمه‌های همسان در وزن و هجا، متحد، و در نوشتار، مختلف باشند. برای نمونه در آیات ۱۹۴ و ۲۰۳ سوره شعراء که درباره موضوع واحدی است دو کلمه «المُنذِرین» و «مُنظَرُون» قرار دارند که در وزن و هجا متحد ولی در نوشتار مختلفند. «عَلَى قَلْبِكَ لَتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ» (شعراء/۱۹۴) و «وَفَيَقُولُوا هَلْ نَحْنُ مُنظَرُونَ» (شعراء/۲۰۳).

جناس «مقارب» نوع دیگر جناس به کار رفته در سور طواسین است، جناس «مقارب» آن است که حروف دو لفظ، مشترک ولی از دو ریشه مختلف باشند، مانند قال (مشتق از قول) و قالین (مشتق از قلی) در آیه ۱۶۸ سوره شعراء «قَالَ إِنِّي لِعَمَلِكُمْ مِنَ الْقَالِينَ» لوط گفت: براستی من دشمن کردار شمایم.

باید گفت حضرت لوط بدون توجه به تهدیدهای مخالفان فرمود: من بی تردید دشمن و مخالف اعمال شما هستم؛ یعنی من همچنان به مخالفت‌های خود در مقابل عمل ننگین شما ادامه خواهم داد. این که فرمود: از مخالفان اعمال شما هستم نشان می‌دهد که عده‌ای از مؤمنان که به او ایمان آورده بودند با قوم درباره‌ی این عمل درگیر بوده‌اند؛ لذا آن حضرت فرمود: من از مخالفان هستم. (بهرام پور، ۱۳۸۷: ۲۰۲) «قالین» (قلی) جمع قالی به معنی عداوت شدیدی است که در دل و جان قرار دارد و این اظهار شدت نفرت آن حضرت از قوم است. (تجلیل، ۱۳۶۷: ۴۶)

جناس دیگر به کار رفته در سور طواسین که آن را «مکرراً»، «مردد» و «مجنّب» نیز گفته‌اند، که دو واژه متجانس — از هر نوع جناسی که باشند — به دنبال هم بیایند و برخی گفته‌اند که به عنوان کلمات سجع یا قافیه باشند. (همان) مانند جناس در آیه ۲۲ سوره نمل «فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ حُطُّ بِهِ وَ جِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بَنِيَّ يَمِينٍ» (و برای تو از سبا گزارشی درست آورده‌ام)

چنان چه کلمه‌ای هم جنس و هم وزن در حروف اول یا وسط و از لحاظ مخرج، نزدیک و یک سان (ترتیب و متحد المخرج) باشند، آن را جناس مضارع یعنی مشابه گویند؛ مانند حرف‌های «رل»، «ع»، «ا»، «ه»، «ه». مانند کلمات مشخص شده ذیل:

«الَّذِينَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ» (نمل/۳): همان کسانی که نماز را برپا می‌دارند، و زکات را ادا می‌کنند، و آنان به آخرت یقین دارند.

«قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ» (نمل/۳۸): (سلیمان) گفت: «ای بزرگان! کدام یک از شما تخت او را برای من می‌آورد پیش از آنکه به حال تسلیم نزد من آیند؟»

جناس محرّف نوع دیگر جناس است که دو رکنش در شکل‌ها و هیئت‌های حروف که از حرکت‌ها و سکون‌ها بوجود می‌آید با یکدیگر متفاوت باشد. مانند آیه ۴۵ سوره قصص «وَلَكِنَّا أَنْشَأْنَا قُرُونًا فَتَطَاوَلَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ وَمَا كُنْتَ ثَابِتًا فِي أَهْلِ مَدْيَنَ تَتَلَوُ عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَ لَكِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ». (الهاشمی، ۱۳۸۰: ۴۲۷)

جمله استدراک از نفی در اول آیه است، و معنای استدراک در آخر آیه این است که: تو ای محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) در میان اهل مدین یعنی شعیب و قوم او نبودی، و آنچه بر موسی در «مدین» گذشت ناظر نبودی، که اینک آیات ما را که بیانگر داستان او در آنجا است بر مشرکین بخوانی، و لیکن ما میم که تو را به سوی قومت فرستادیم، و این آیات را بر تو نازل کردیم تا بر آنان بخوانی. (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۷۱/۱۶)

۳-۲- ردّ العجز علی الصدر

ردّ العجز علی الصدر در نثر عبارت است از اینکه یکی از دو لفظ تکراری یا متجانس یا ملحق به یکدیگر، در اول فقره قرار داده شود سپس لفظ دیگرش در آخر فقره تکرار شود. (الهاشمی، ۱۳۸۰: ۴۴۱ - ۴۴۲) این صنعت به نام تصدیر نیز معروف است و ادبای فارسی آن را مطابقه نیز گفته‌اند. (همائی، ۱۳۸۹: ۵۶)

در سوره شعراء مانند: «قَالَ لَهُمُ مُوسَى أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ» (۴۳): (روز موعود فرا رسید و همگی جمع شدند؛) موسی به ساحران گفت: «آنچه را می‌خواهید بیفکنید، بیفکنید!»

این سخن را حضرت موسی هنگامی گفت که ساحران به او گفتند آیا تو پیش قدم می‌شوی و می‌افکنی یا ما؟ این پیشنهاد موسی (ع) که از اطمینان خاطر او به پیروزی سرچشمه می‌گرفت و دلیل خونسردی او در برابر انبوه عظیم دشمنان و حامیان سرسخت فرعون بود، نخستین ضربه را بر پیکر ساحران وارد ساخت و نشان داد که موسی از آرامش روانی خاصی بهره‌مند است و به جای دیگری دل بسته و پشت گرم است. (مکارم شیرازی، ۱۳۶۸: ۲۲۶/۱۵) این صنعت با خونسردی موسی بسیار هماهنگ و بجاست.

«فَأَفْتَحَ بَيْنِي وَبَيْنَهُمْ فَتْحًا» (۱۱۸): اکنون میان من و آنها جدایی بیفکن

ارتباط این آیه با این فن بلاغت که در زیبایی آیه تأثیر بسیاری دارد این است که وقتی حضرت نوح (ع) می‌بیند این همه منطق و شکیبایی با قومش تأثیر ندارد و هیچ راهی برای هدایت این گروه باقی نمانده، می‌فرماید پس میان من حکم کن و جدایی افکن. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۴: ۱۳۰/۴)

«قَالُوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَوَعَضْتَ أَمْ لَمْ تَكُنْ مِنَ الْوَاعِظِينَ» (۱۳۶): آنها [قوم عاد] گفتند: «برای ما تفاوت نمی‌کند، چه ما را انذار کنی یا نکنی؛ (بیهوده خود را خسته مکن)

«قَالَ إِنِّي لِعَمَلِكُمْ مِنَ الْقَالِينَ» (۱۶۸): گفت: «من دشمن سرسخت اعمال شما هستم!»

«وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَسَاءَ مَطَرُ الْمُنْذَرِينَ» (۱۷۳): و بارانی (از سنگ) بر آنها فرستادیم؛ چه باران بدی بود باران اندازندگان»

در سوره نمل مانند: «لَأَعَذِّبُنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا...» (۲۱): قطعاً او را کیفر شدیدی خواهم داد از آنجایی که حضرت سلیمان به دلیل تسلط بر اوضاع کارگزاران حتی از غیبت یک پرنده کوچک آگاه بود و این پرنده مسئول یافتن آب برای لشکر مناطق مختلف بود (فیض کاشانی، ۱۳۸۳: ۶۳/۴) و برای اینکه به کارگزاران خود بفهماند که باید مواظب نظم و انضباط و حضور و غیاب خود باشند گفت: من او را شدیداً کیفر خواهم کرد و یا او را از سر می‌بُرم. (بهرام پور، ۱۳۸۹: ۸۱۴/۱۶)

«قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ» (۳۸) (سلیمان) گفت: «ای بزرگان! کدام یک از شما تخت او را برای من می‌آورد پیش از آنکه به حال تسلیم نزد من آیند؟» در سوره قصص مانند: «وَقِيلَ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ فَدَعَوْهُمْ»: و به آنها [عابدان] گفته می‌شود: «معبودهایتان را که همتای خدا می‌پنداشتید بخوانید (تا شما را یاری کنند)!» معبودهایشان را می‌خوانند «وَلَا تَبِعِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ» (۷۷): و هرگز در زمین در جستجوی فساد مباش، که خدا مفسدان را دوست ندارد!

۳-۳- رد الصدر على العجز

اگر کلمه‌ای که در پایان بیت یا فاصله یا عبارت آمده است در ابتدای قسمت بعد تکرار شود و یا کلمه‌ی هم جنس آن بیاید، آن صنعت را رد الصدر على العجز می‌نامیم. (همایی، ۱۳۷۷: ۶۷) البته برخلاف صنعت پیشین از این فن به ندرت در کتب بلاغت عربی یاد کرده‌اند، اما این صنعت در سور طواسین مشاهده می‌شود و می‌توان آن را در میان دو آیه‌ی متوالی و یا دو قرینه متوالی در یک آیه جستجو کرد.

در سوره شعراء مانند: «فَأَفْتَحَ بَيْنِي وَبَيْنَهُمْ فَتْحًا وَنَجَّيْنِي وَ مَنْ مَعِيَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (۱۱۸): اکنون میان من و آنها جدایی بیفکن؛ و مرا و مؤمنانی را که با من هستند رهایی بخش

«فَأَنْجَيْنَاهُ وَ مَنْ مَعَهُ فِي الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ» (۱۱۹): ما، او و کسانی را که با او بودند، در آن کشتی که پر (از انسان و انواع حیوانات) بود، رهایی بخشیدیم «وَ اتَّقُوا الَّذِي أَمَدَّكُمْ بِمَا تَعْلَمُونَ» (۱۳۲): و از (نافرمانی) خدایی بپرهیزید که شما را به نعمت‌هایی که می‌دانید امداد کرده؛

«أَمَدَّكُمْ بِأَنْعَامٍ وَ بَيْنِينَ» (۱۳۳): شما را به چهارپایان و نیز پسران (لایق و برومند) امداد فرموده؛

«هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَنْ تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ»: آیا به شما خبر دهم که شیاطین بر چه کسی نازل می‌شوند؟

«تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ»

آنها بر هر دروغگوی گنهکار نازل می‌گردند؛

در سوره نمل:

«يَا مُوسَى لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَى الْمُرْسَلُونَ (۱۰): ای موسی! نترس، که رسولان در نزد من نمی‌ترسند!

در سوره قصص:

«وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُّوْا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أُمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ»: ما می‌خواهیم بر مستضعفان

زمین منت نهیم و آنان را پیشوایان و وارثان روی زمین قرار دهیم!

«قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ إِنَّهُ هُوَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ» (۱۶): (سپس) عرض کرد: «پروردگارا! من

به خویشتن ستم کردم؛ مرا ببخش!» خداوند او را بخشید، که او غفور و رحیم است!

«قَالَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَغْوَيْنَا أَغْوَيْنَاهُمْ كَمَا غَوَيْنَا تَبَرَّأْنَا إِلَيْكَ مَا كَانُوا إِيَّانَا يَعْبُدُونَ»: گروهی (از

معبودان) که فرمان عذاب درباره آنها مسلم شده است می‌گویند: «پروردگارا! ما اینها [عابدان] را گمراه کردیم؛

(آری) ما آنها را گمراه کردیم همان‌گونه که خودمان گمراه شدیم؛ ما از آنان به سوی تو بیزاری می‌جوئیم؛ آنان در

حقیقت ما را نمی‌پرستیدند (بلکه هوای نفس خود را پرستش می‌کردند)!

۳-۴- ایطاء

ایطاء در شعر اصطلاحی عروضی است و عیبی است که در قافیه شدن کلمات مرکب پیش می‌آید. یعنی وقتی که

قافیه تنها بر اساس تکرار جزء دوم کلمه‌ی مرکب پدید آمده باشد و در شعر بر دو نوع جلی و خفی است. در

ایطای جلی تکرار جزء دوم کلمه‌ی قافیه آشکار است. اما در ایطای خفی تکرار جزء دوم آشکار نیست. یعنی

کلمه‌ی مرکب بر اثر استعمال، حکم کلمه‌ی بسیط را پیدا کرده باشد. (مسگر نژاد، ۱۳۷۰: ۲۶۳) اما در قرآن هرگاه

فاصله در دو یا چند آیه با همان لفظ تکرار شود به آن ایطاء گفته می‌شود. ایطاء در فواصل قرآن بسیار آمده و به

دلیل وزن و آهنگین بودن آن باعث زیبایی قرآن گردیده است. ایطاء در نثر عیب نیست اما در نظم عیب می‌باشد.

(طاهرخانی، ۱۳۸۱: ۱/۱۲۴) این صنعت به زیباتر کردن آوای سوره قرآن جلوه خاصی داده است.

مانند آیات ذیل:

لَعَلَّنَا نَتَّبِعُ السَّحْرَةَ إِنْ كَانُوا هُمُ الْغَالِبِينَ (شعراء/۴۰): تا اگر ساحران پیروز شوند، از آنان پیروی کنیم؟! «

فَلَمَّا جَاءَ السَّحْرَةَ قَالُوا لِفِرْعَوْنَ أِنْ لَنَا لَأَجْرٌ إِنْ كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ (شعراء/۴۱): هنگامی که ساحران آمدند، به

فرعون گفتند: «آیا اگر ما پیروز شویم، پاداش مهمی خواهیم داشت؟»

فَلَوْ أَنْ لَنَا كَرَّةٌ فَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (۱۰۲): ای کاش بار دیگر (به دنیا) بازگردیم و از مؤمنان باشیم!

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ (۱۰۳): در این ماجرا، نشانه (و عبرتی) است؛ ولی بیشتر آنان مؤمن

نبودند!

وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ (۱۶۴): من در برابر این دعوت، اجری از شما

نمی‌طلبم، اجر من فقط بر پروردگار عالمیان است!

أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ (۱۶۵)

آیا در میان جهانیان، شما به سراغ جنس ذکور می‌روید (و همجنس بازی می‌کنید، آیا این زشت و ننگین نیست؟!)

۳-۵- لف و نشر

«لف و نشر» یا «طی و نشر» که معادل فارسی آن، «پیچش و گسترش» است؛ بدین معناست که در سخن، نخست دو یا چند چیز یاد آید (لف) و سپس برای هر یک، وابستگی بیان شود (نشر)؛ بدون تعیین وابستگی هر یک به دیگری و شناخت این امر را به فهم و ذوق شنونده و به آشکار بودن آن واگذارند. (تفتازانی، ۱۳۷۵: ۱۵۳/۲) زیبایی حاصل از این آرایه، به دلیل چینش هنری مطالب و درگیری ذهن برای یافتن ارتباط لف‌ها و نشرهاست. (سیوطی، ۱۳۸۷: ۳۲۰/۳)

درحقیقت این صنعت بدین گونه است که دو یا چند لفظ پشت سر هم ذکر می شود سپس صفت یا قیدی برای هر یک از آن ها آورده می شود که اگر به ترتیب باشد لف و نشر مرتب و اگر بدون ترتیب باشند لف و نشر مشوش خوانده می شود. (جعفری، ۱۳۷۸: ۳۹)

نخستین مثال نویری برای لف و نشر آیه ۷۳ سوره قصص است: **وَ مِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَ لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ.** این آیه یکی از دو شاهد اساسی است که ادیبان مدرسی به عنوان نمونه‌ای از لف و نشر به کار گرفته‌اند. پیشتر عسکری در کتاب الصناعتین خود (ص ۲۷۱)، این آیه را مثال قطعی تفسیر، و ابن حجه در خزانه الادب (ص ۸۱)، آن را ذیل صنعتِ طی و نشر آورده بودند، اما در کتاب نویری این تنها مثال قرآنی است که در شرح طولانی او از لف و نشر آمده است. از آنجا که بعید می نماید — گرچه ناممکن نیست — که نویری مثالش را از عسکری گرفته باشد، ناچار به سراغ انجیل بلاغیان مدرسی یعنی کتاب مفتاح العلوم سکاکی می رویم. سکاکی در این کتاب بی آنکه هیچ نامی از صنعت تفسیر ببرد، لف و نشر، را یکی از انواع بدیع می شمارد و برای آن تنها آیه ۷۳ سوره قصص را مثال می آورد. تعریف وی از لف و نشر چنین است: **وَ هِيَ أَنْ تُلْفَ بَيْنَ شَيْئَيْنِ فِي الذِّكْرِ ثُمَّ تُتْبِعُهُمَا كَلَامًا مُشْتَمِلًا عَلَى مُتَعَلِّقٍ بَوَاحِدٍ وَ بَاخِرٍ مِنْ غَيْرِ تَعْيِينِ ثَقَّةٍ بَأَنَّ السَّمْعَ يَرُدُّ كَلًّا مِنْهُمَا إِلَى مَا هُوَ لَهُ.** اگرچه، همان طور که دیدیم، نویری عناصری از این تعریف را به کار گرفته، اما وی دست کم یک عنصر مهم (مِنْ غَيْرِ تَعْيِينِ) را حذف کرده است که نشان می دهد با حضور این قید احتمالاً وی نمی توانسته است بین دو صنعت تفسیر و لف و نشر تمایز قاطعی بیفکند. نمی توان قزوینی و پیروانش را به چنین اشتباهات پیش پا افتاده‌ای متهم کرد. بررسی عمیق و بهره‌گیری از تمام اجزای تعریفی که سکاکی برای لف و نشر ارائه داده بود، دو دستاورد اساسی داشت: تقسیم‌بندی‌های گونه‌شناختی و روش مند این صنعت، و تمرکز بر مثال‌های قرآنی آن. پیشتر دیدیم که ابن رشیق در اثنای بحث از صنعت تفسیر آیه‌ای از قرآن را مثال آورد تا خاستگاه یک ساختار خاص را روشن کند. اما برای ادیبان مدرسی متأخر، قرآن اساس همه برداشت‌های آنان از لف و نشر است. دسته‌بندی که قزوینی و سپس اخلاف او از صنعت لف و نشر ارائه کرده‌اند چنین است: لف و نشر بر دو نوع است: «مفصل» و «مجمل»، اولی را می توان به «مرتّب»، «علی ترتیب معکوس» و «مختلط یا مشوش» دسته‌بندی کرد. این‌ها انواع اصلیند، و وقتی بلاغیان دریافتند چه وظیفه تفسیری سنگینی رویاروی آنهاست، به تناسب، ضرورت تمایزهای دقیق‌تر آشکار شد. مثالی که همواره برای قسم اول از نوع اول (مفصل مرتب)

می‌زدند، آیهٔ ۷۳ سورهٔ قصص بود. یادآوری این نکته سودمند است که هرچند عسکری (م ۳۹۵) از این مثال برای تبیین صنعت تفسیر استفاده کرده بود، اما نخستین بار سکاکی (م ۶۲۶) آن را در کتاب خود (مفتاح العلوم) به بحث لفّ و نشر پیوند داد. در همین اثر است که نام صنعت لفّ و نشر برای اولین بار ظاهر می‌شود، زیرا مطمئن نیستیم که خفاجی (م ۴۶۶) می‌توانسته این نام را برای یکی از اقسام صنعت تناسب به‌کار گرفته باشد. بنابراین، قزوینی نام این صنعت و استشهاد به آیهٔ ۷۳ سورهٔ قصص را از سکاکی اقتباس کرده است، هرچند در دیگر موضوعات مرتبط با بدیع (مثلاً در بحث از مذهب کلامی)، قزوینی در جدایی از این الگو تردید نکرد. نام لفّ و نشر به سرعت تثبیت شد، اما آیهٔ ۷۳ سورهٔ قصص که سرانجام مورد پذیرش همهٔ ادیبان مدرسی متأخر قرار گرفته بود، مشکلی اساسی ایجاد کرد. زمانی بهاء‌الدین سبکی (م ۷۷۴) در شرح خود بر قزوینی (عروس الافراح فی شروح التلخیص) بدین نکته اشاره کرده بود که وجود دو عنصر یا شرط اصلی در تعریف لفّ و نشر، سبب شده است یافتن مثالی برای این صنعت بسیار دشوار شود. این دو شرط یکی «عدم التعین» بود و دومی «تأخیر النشر عن اللف». ضرورت شرط دوم کمابیش روشن است، حال آن که شرط نخست را باید اندکی توضیح داد. تعیین یعنی قراردادن عنصری حاوی یک ربط صریح بین اجزای لفّ و نشر. این عنصر رابط می‌تواند دستوری و نحوی باشد، مانند عائِدِ «فیه» در آیهٔ ۷۳ سورهٔ قصص، یا معنایی باشد، مانند واژهٔ «الْآخِرِیَّات» در مثال زیر (منسوب به ابن‌الرومی، م ۲۹۳) که قزوینی آن را در الایضاح خود آورده است. (قزوینی، ۱۳۹۳: ۳۳۰/۴)

از آن جا که تنها مثال زمخشری از صنعت لفّ و نشر، آیهٔ ۷۳ سورهٔ قصص است، منطقی است نتیجه بگیریم که این صنعت پیدایش خود را مدیون تأملات مفسران بوده است. پیش از مذاقه در این فرایند که طی آن، یک صنعت تفسیری محض (= لفّ و نشر) با سنت بلاغی غیردینی (و نمایندهٔ آن، صنعت تفسیر) درهم آمیخت، اما از سوی دیگر، بلاغیان متأخر (پس از مدرسیان) به چنین برداشتی از ضمایر اعتراض داشتند. ابن‌یعقوب مغربی (م ۱۱۱۰ق) در مواهب الافتاح (تفتازانی، ۱۳۴۲، ۳۳۱) و محمد دسوقی (م ۱۲۳۰ق) در حاشیه‌اش بر شروح (همان، ۳۳۰)، حتی آیهٔ ۷۳ سورهٔ قصص را از موارد لفّ و نشر نمی‌شمارند، زیرا معتقدند «فیه» (که ضمیر مجروری می‌خوانندش) با ایجاد ارتباط صریح بین لفّ و نشر، سبب تعیین می‌شود و بدین ترتیب آیه را فاقد یکی از دو شرط لفّ و نشر می‌کند. هرچند شواهد بلاغیان مدرسی به روشنی از برداشت‌ها و اصطلاحات زمخشری تأثیری آشکار گرفته‌اند، طرح مفهوم اجمال در لفّ و نشر به عنوان یکی از انواع لفّ و نشر چه بسا سابقهٔ کهن‌تری دارد. تفسیر پیشین ابن‌رشیق از ابیات بُحتری و انتساب ساختار آن ابیات به آیه‌ای از قرآن، اندیشهٔ اقتباس را در اذهان تقویت می‌کند. هدف روشن ابن‌رشیق این بود که به‌کارگیری چند ارجاع برای یک مرجع واحد را تبیین کند و آن را از اقسام تفسیر قرار دهد، که این صنعت بعدها نام جمع و تفریق به خود گرفت. (کریمی نیا، ۱۳۸۴: ۱۵۰-۱۳۳)

در تفسیر آیت الله جوادی آملی آمده: ضرورت شکرگزاری، جهت برخورداری از نعمت شب و روز این است که وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ (یک) یعنی شب منظم است وَالنَّهَارَ (دو) این (روز) هم منظم است لِتَسْكُنُوا فِيهِ بر اساس لفّ و نشر مرتب یعنی در آن لیل وَلَتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ بر اساس لفّ و نشر مرتب یعنی در نهار، آن اصل جامع

این است که برای آرامش شب باید شاکر باشید برای کسب و کوشش روز هم باید شاکر باشید (این سه) این و لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ جامع بین لیل و نهار است. (جوادی آملی، ۱۳۹۱، سایت شیعه)

۳-۶- جمع

جمع، آن است که گوینده، دو یا چند مورد متعدّد را در یک ویژگی و حکم، مشترک قرار دهد. جمع را گونه‌ای تشبیه و همانندی نیز می‌توان دانست که زیر ساخت بسیاری از موارد آن، تشبیه است؛ گرچه در ظاهر، تشبیه نمی‌نماید. (سیوطی، ۱۳۸۷: ۳/۳۱۴)

در سوره شعراء مانند: وَ أَجْمِنَا مُوسَىٰ وَ مَنْ مَعَهُ أَجْمَعِينَ (۶۵): و موسی و تمام کسانی را که با او بودند نجات دادیم! ثُمَّ أَغْرَقْنَا الْآخَرِينَ (۶۶)

سپس دیگران را غرق کردیم!

أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ الْأَقْدَمُونَ: شما و پدران پیشین شما،

يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَ لَا بَنُونَ (۸۸): در آن روز که مال و فرزندان سودی نمی‌بخشد،

در آیات قبل خداوند اشاره کوتاهی به روز قیامت و مسأله معاد دارد و در این آیه ترسیم جامعی از چگونگی روز رستاخیز شده، و مهمترین متاعی که در آن بازار خریدار دارد.

نخست می‌گوید: روز رستاخیز «روزی است که هیچ مال و فرزندی سودی نمی‌دهد»: يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَ لَا بَنُونَ. در حقیقت این دو سرمایه مهم زندگی دنیا، اموال و نیروهای انسانی در آنجا کمترین نتیجه‌ای برای صاحبانش نخواهد داشت و صنعت جمع در این آیه به درستی به کار رفته زیرا که جمیع اموال دنیایی در سرای آخرت بهره‌ای ندارد.

فَأَفْتَحْ بَيْتِي وَ بَيْنَهُمْ فَتْحًا وَ نَجِّنِي وَ مَنْ مَعِيَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (۱۱۸): اکنون میان من و آنها جدایی بیفکن؛ و مرا و مؤمنانی را که با من هستند رهایی بخش!

رَبِّ نَجِّنِي وَ أَهْلِي مِمَّا يَعْمَلُونَ: پروردگارا! من و خاندانم را از آنچه اینها انجام می‌دهند رهایی بخش!

در سوره نمل: الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ (۳): همان کسانی که نماز را برپا می‌دارند، و زکات را ادا می‌کنند، و آنان به آخرت یقین دارند.

قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَ أَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَ مَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ (۴۰) (اما) کسی که دانشی از کتاب (آسمانی) داشت گفت: «پیش از آنکه چشم بر هم زنی، آن را نزد تو خواهم آورد!» و هنگامی که (سلیمان) آن (تخت) را نزد خود ثابت و پابرجا دید گفت: «این از فضل پروردگار من است، تا مرا آزمایش کند که آیا شکر او را بجا می‌آورم یا کفران می‌کنم؟! و هر کس شکر کند، به نفع خود شکر می‌کند؛ و هر کس کفران نماید (بزبان خویش نموده است، که) پروردگار من، غنی و کریم است!»

وَ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَ إِذَا كُنَّا تُرَابًا وَ اَبَاؤُنَا اِِنَّا لَمُخْرَجُونَ (۶۷): و کافران گفتند: «آیا هنگامی که ما و پدرانمان خاک شدیم، (زنده می‌شویم و) از دل خاک بیرون می‌آییم؟!»

در سوره قصص: وَ مُمَكِّنْ لَهُمْ فِي الْاَرْضِ وَ نُرِيْ فِرْعَوْنَ وَ هَامَانَ وَ لَشَكْرِيَانِشَانَ، آنچه را از آن‌ها [بنی اسرائیل] بیم داشتند نشان دهیم! و از بنی اسرائیل به فرعون و هامان و سپاهیان آنان همان چیزی را نشان می‌دهیم که از آن می‌هراسیدند. منظور آیه‌ی مبارکه نابودی اقتدار پوشالی و ظالمانه‌ی فرعون به دست موسی (ع) است «ضحاک» می‌گوید: فرعون: حدود ۴۰۰ سال زندگی کرد. او فردی کوتاه قامت و چاق بود و نخستین کسی است که موهای خود را رنگ کرد، و موسی (ع) - که او را به امواج نیل سپرد و استبداد دیر پا و خشونت بار او را واژگون ساخت - یکصد و بیست سال زیست. (طبرسی، ۱۳۸۰: ۴۸۳)

هامان وزیر معروف فرعون بود و تا به آن حد در دستگاه او نفوذ داشت که در آیه بالا از لشکریان مصر تعبیر به لشکریان فرعون و هامان می‌کند (شیرازی، ۱۳۹۳: ۲۱/۱۶)

قَالَ ذَلِكَ بَيْنِي وَ بَيْنَكَ اَيُّمَا الْاَجَلَيْنِ فَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ وَ اللّٰهُ عَلَيَّ مَا نَقُولُ وَ كَيْلًا (۱۸): (موسی) گفت: «مانعی ندارد، این قراردادی میان من و تو باشد؛ البته هر کدام از این دو مدت را انجام دهم ستمی بر من نخواهد بود (و من در انتخاب آن آزادم)! و خدا بر آنچه ما می‌گوییم گواه است!»

قَالَ سَتَشُدُّ عَضُدَكَ بِاَخِيكَ وَ نَجْعَلُ لَكُمَا سُلْطٰنًا فَلَا يَصِلُونَ اِلَيْكُمَا بِاَيَاتِنَا اَنْتُمَا وَ مَنِ اتَّبَعَكُمَا الْغٰلِبُونَ : فرمود: «بزودی بازوان تو را بوسیله برادرت محکم (و نیرومند) می‌کنیم، و برای شما سلطه و برتری قرار می‌دهیم؛ و به برکت آیات ما، بر شما دست نمی‌یابند؛ شما و پیروانتان پیروزید!»

فَاَخَذْنَاهُ وَ جُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْبَحْرِ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظّٰلِمِينَ (۴۰): ما نیز او و لشکریانش را گرفتیم و به دریا افکندیم؛ اکنون بنگر پایان کار ظالمان چگونه بود!

۳-۷- تنسيق الصفات

این صنعت به معنای ذکر یک چیز با صفات مدحی یا ذمی متوالی است. (العجم ، بی تا: ۱۲۱/۲) یعنی صفات یا قیودی را با نظمی خاص در پی هم بیاورند که موجب خوش آهنگی و نوعی موسیقی در متن ادبی یا شعر گردد. البته این صفات می‌توانند مفرد و بدون عطف بیابند، می‌توانند با عطف بیابند، ممکن است مرکب باشند یا ترکیبی از مفرد و مرکب، امکان دارد صفات به گونه‌ی فعلی باشند و یا به شکل قید. (فشارکی ، ۱۳۸۱: ۱۰۴) اما به هر حال از لحاظ ساختار نحوی همه یک نقش داشته و نوعی توازن را به وجود می‌آورند.

در سوره‌های طواسین به وفور از این صنعت استفاده شده است که مواردی از آن آورده می‌شود.

در سوره شعراء: وَ اِنَّ رَبَّكَ لَهٗوَ الْعَزِيْزُ الرَّحِيْمُ (۹): و پروردگار تو عزیز و رحیم است!

وَ اِنَّ رَبَّكَ لَهٗوَ الْعَزِيْزُ الرَّحِيْمُ (۶۸): و پروردگارت شکست‌ناپذیر و مهربان است!

وَ اِنَّ رَبَّكَ لَهٗوَ الْعَزِيْزُ الرَّحِيْمُ (۱۰۴): و پروردگار تو عزیز و رحیم است!

إِنَّ أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ (۱۰۹): من تنها انذارکننده‌ای آشکارم.

إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (۲۲۰): اوست خدای شنوا و دانا.

تَنْزِلُ عَلَىٰ كُلِّ آفَاكٍ أَثِيمٍ (۲۲۲): آنها بر هر دروغگوی گنهکار نازل می‌گردند؛

در سوره نمل: وَإِنَّكَ لَتَلْقَىٰ الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ عَلِيمٍ (۶): به یقین این قرآن از سوی حکیم و دانایی بر تو القا می‌شود.

يَا مُوسَىٰ إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (۹): ای موسی! من خداوند عزیز و حکیم!

إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَلَ حُسْنًا بِسُوءٍ فَإِنِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ (۱۱): مگر کسی که ستم کند؛ سپس بدی را به نیکی تبدیل نماید، که (توبه او را می‌پذیرم، و) من غفور و رحیم!

إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ: این نامه از سلیمان است، و چنین می‌باشد: به نام خداوند بخشنده مهربان

قَالَ عِفْرِيتٌ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ (۳۹): عفریتی از جن گفت: «من آن را نزد تو می‌آورم پیش از آنکه از آنکه از مجلست برخیزی و من نسبت به این امر، توانا و امینم!»

وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ (۳۰): و هر کس شکر کند، به نفع خود شکر می‌کند؛ و هر کس کفران نماید (بزیان خویش نموده است، که) پروردگار من، غنی و کریم است!

إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ بِحُكْمِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ (۷۸): پروردگار تو میان آنها در قیامت به حکم خود داوری می‌کند؛ و اوست قادر دانا.

در سوره قصص:

قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ (۱۵): موسی گفت: «این (نزاع شما) از عمل شیطان بود، که او دشمن و گمراه‌کننده آشکاری است»

فَأَصْبَحَ فِي الْمَدِينَةِ خَائِفًا يَتَرَقَّبُ فَإِذَا الَّذِي اسْتَنْصَرَهُ بِالْأَمْسِ يَسْتَصْرِخُهُ قَالَ لَهُ مُوسَىٰ إِنَّكَ لَغَوِيٌّ مُبِينٌ (۱۸): موسی در شهر ترسان بود و هر لحظه در انتظار حادثه‌ای (و در جستجوی اخبار)؛ ناگهان دید همان کسی که دیروز از او یاری طلبیده بود فریاد می‌زند و از او کمک می‌خواهد، موسی به او گفت: «تو آشکارا انسان (ماجراجو و) گمراهی هستی!»

قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ (۲۶): یکی از آن دو (دختر) گفت: «پدرم! او را استخدام کن، زیرا بهترین کسی را که می‌توانی استخدام کنی آن کسی است که قوی و امین باشد (و او همین مرد است)!»

(روزی قارون) با تمام زینت خود در برابر قومش ظاهر شد، آنها که خواهان زندگی دنیا بودند گفتند: «ای کاش همانند آنچه به قارون داده شده است ما نیز داشتیم! به راستی که او بهره عظیمی دارد!»

۳-۸- اعداد

إعداد یعنی کنار هم و بر یک سیاق آوردن الفاظ مفرد است، که اگر بین آن‌ها ازدواج، تجنیس، مطابقه یا مقابله صورت گیرد در نهایت زیبایی می باشد. (دغیم، بی تا: ۱۷۶/۱) فرق تنسیق الصفات با إعداد در این است که در تنسیق الصفات برای یک امر (اسم یا فعل) صفات متعدد می‌آورند اما در إعداد برای چند امر یک صفت می‌آورند. (شمیسا، ۱۳۶۸: ۱۱۸) این فن نیز در سوره طواسین بسیار به کار رفته که در ذیل موارد آن بیان خواهد شد.

در سوره شعراء: فَأَخْرَجْنَاهُمْ مِنْ جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ (۵۷): (سرانجام فرعونیان مغلوب شدند)، و ما آنها را از باغها و چشمه‌ها بیرون رانیدیم

يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ (۸۸): در آن روز که مال و فرزندان سودی نمی‌بخشد،

أَمْ دَكَّمُمْ بِالْأَعْمَامِ وَبَيْنَ (۱۳۳) وَجَنَاتٍ وَعُيُونٍ (۱۳۴): شما را به چهارپایان و نیز پسران (لایق و برومند) امداد فرموده؛ همچنین به باغها و چشمه‌ها!

در سوره نمل: وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وَ سُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلْنَا عَلَي كَثِيرٍ مِنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ (۱۵): و ما به داوود و سلیمان، دانشی عظیم دادیم؛ و آنان گفتند: «ستایش از آن خداوندی است که ما را بر بسیاری از بندگان مؤمنش برتری بخشید.»

وَ حُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ (۱۷): لشکریان سلیمان، از جن و انس و پرندگان، نزد او جمع شدند؛ آنقدر زیاد بودند که باید توقف می‌کردند تا به هم ملحق شوند!

أَمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ (۶۰): یا کسی که آسمانها و زمین را آفریده؟!

وَمَا مِنْ غَائِبَةٍ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ (۷۵): و هیچ موجود پنهانی در آسمان و زمین نیست مگر اینکه در کتاب مبین (در لوح محفوظ و علم بی‌پایان پروردگار) ثبت است!

در سوره قصص: نَتْلُو عَلَيْكَ مِنْ نَبَأِ مُوسَى وَ فِرْعَوْنَ بِالْحَقِّ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (۱۶): ما از داستان موسی و فرعون بحق بر تو می‌خوانیم، برای گروهی که (طالب حقتند و) ایمان می‌آورند!

وَ نُمَكِّنْ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَ نُرِي فِرْعَوْنَ وَ هَامَانَ وَ جُنُودَهُمَا مِنْهُمْ مَا كَانُوا يَحْذَرُونَ (۶): و حکومتشان را در زمین پابرجا سازیم؛ و به فرعون و هامان و لشکریانشان، آنچه را از آنها [بنی اسرائیل] بیم داشتند نشان دهیم!

۳-۹- مطابقه

«طباق» در لغت به معنای سنجیدن و موافق کردن دو چیز با هم، مطابق و برابر آمده است و از انواع اسلوب بدیعی قرآن است که به آن مطابقه، تطبیق، تضاد و تکافؤ نیز می‌گویند. (ولوی، ۱۳۸۲: ۱۲۸) آن در اصطلاح بدیعیان و لغت‌شناسان جمع شدن دو معنا و مفهوم متضاد در یک جمله است. (الجرجانی، ۲۰۰۵: ۴۱۱)

منظور از دو معنای متضاد تنها دو امر وجودی که در محل واحد اجتماع کنند و میان آن‌ها غایت خلاف باشد، نیست؛ بلکه اعم از آن است و در جایی که تنافی فی الجملة نیز باشد، را نیز شامل است چه تقابل و تنافی حقیقی باشد و چه اعتباری و چه تقابل از نوع تضاد و تناقض باشد و چه از نوع عدم و ملکه و تقابل تضایف و چیزهایی شبیه آن‌ها. (زرکشی، ۱۴۰۸: ۴۵۵/۳)

طباق یکی از آرایه‌های معنوی است که در انواع مختلف کلمه اعم از اسم، فعل و حرف واقع می‌شود. پدیده طباق یا تضاد در شکل‌های مختلف در اشعار جاهلی، قرآن مجید، احادیث نبوی و... بارها به کار رفته و از دیرباز توجه بسیاری از دانشمندان و زبان‌شناسان عرب را به خود مشغول کرده است و تقریباً از اواخر سده ۲ق به عنوان یک اصطلاح ادبی مورد بحث قرار گرفت. خلیل بن احمد (۱۷۰ق)، اصعمی (۲۱۶ق) و رمانی (۳۸۴ق) به تعریف لغوی آن پرداخته‌اند. (همان)

آیات زیر نمونه‌های این صنعت است.

در سوره شعراء: قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ (۲۸): (موسی) گفت: «او پروردگار مشرق و مغرب و آنچه میان آن دو است می‌باشد، اگر شما عقل و اندیشه خود را به کار می‌گرفتید!»

به کارگیری آرایه طباق در این آیه توسط موسی (ع) به این دلیل است که می‌خواهد به آنها بفهماند رب آن کسی نیست که بر یک و جب از زمین مثل مصر حکومت براند، رب آن کسی است که بر تمام هستی حکمرانی می‌کند.

خدای من و شما صاحب و اداره کننده‌ی مشرق و مغرب و هرچه هست می‌باشد و او این گونه حکیمانه سخن گفت تا اتهام جنون را به خود فرعون برگرداند. (بهرام پور، ۱۳۸۹: ۶۹۹ و ۷۰۰)

وَ إِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ (۸۰): و هنگامی که بیمار شوم مرا شفا می‌دهد،

وَ الَّذِي يُمَيِّنِي ثُمَّ يُحْيِينِ (۸۱): و کسی که مرا می‌میراند و سپس زنده می‌کند

الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَ لَا يُصْلِحُونَ (۱۵۲): همانها که در زمین فساد می‌کنند و اصلاح نمی‌کنند!

در سوره نمل: إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوءٍ فَإِنِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ (۱۱): مگر کسی که ستم کند؛ سپس بدی را به نیکی تبدیل نماید، که (توبه او را می‌پذیرم، و) من غفور و رحیم!

قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَ أَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَ مَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ (۴۰): (اما) کسی که دانشی از کتاب

(آسمانی) داشت گفت: «پیش از آنکه چشم بر هم زنی، آن را نزد تو خواهم آورد!» و هنگامی که (سلیمان) آن (تخت) را نزد خود ثابت و پابرجا دید گفت: «این از فضل پروردگار من است، تا مرا آزمایش کند که آیا شکر او را

بجا می‌آورم یا کفران می‌کنم؟! و هر کس شکر کند، به نفع خود شکر می‌کند؛ و هر کس کفران نماید (بزیان خویش نموده است، که) پروردگار من، غنی و کریم است!

وَ كَانَ فِي الْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَ لَا يُصْلِحُونَ (۴۸): و در آن شهر، نه گروهک بودند که در زمین فساد می‌کردند و اصلاح نمی‌کردند.

أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ أَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا أ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ يَتَّقُونَ (۶۰): (آیا بتهایی که معبود شما هستند بهترند) یا کسی که آسمانها و زمین را آفریده؟! و برای شما از آسمان، آبی فرستاد که با آن، باغهایی زیبا و سرورانگیز رویانیدیم؛ شما هرگز قدرت نداشتید درختان

آن را برویاند! آیا معبود دیگری با خداست؟! نه، بلکه آنها گروهی هستند که (از روی نادانی، مخلوقات را) همطراز (پروردگارشان) قرار می‌دهند!

قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَ مَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ (۶۵): بگو: «کسانی که در آسمانها و زمین هستند غیب نمی‌دانند جز خدا، و نمی‌دانند کی برانگیخته می‌شوند!»

وَ إِنَّ رَبَّكَ لَيَعْلَمُ مَا تُكِنُّ صُدُورُهُمْ وَ مَا يُعْلِنُونَ (۷۴): و پروردگارت آنچه را در سینه‌هایشان پنهان می‌دارند و آنچه را آشکار می‌کنند بخوبی می‌داند!

وَ مَا مِنْ غَائِبَةٍ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ (۷۵): و هیچ موجود پنهانی در آسمان و زمین نیست مگر اینکه در کتاب مبین (در لوح محفوظ و علم بی‌پایان پروردگار) ثبت است!

أَمْ لَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا اللَّيْلَ لَيْسَكُنَا فِيهِ وَ النَّهَارَ مُبْصِرًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (۸۶): آیا ندیدند که ما شب را برای آرامش آنها قرار دادیم و روز را روشنی‌بخش؟! در این امور نشانه‌های روشنی است برای کسانی که ایمان می‌آورند (و آماده قبول حقتند).

وَ تَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ (۸۸): کوه‌ها را می‌بینی، و آنها را ساکن و جامد می‌پنداری، در حالی که مانند ابر در حرکتند؛ این صنع و آفرینش خداوندی است که همه چیز را متفن آفریده؛ او از کارهایی که شما انجام می‌دهید مسلماً آگاه است!

در سوره قصص: أُولَئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُوا وَ يَدْرءُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةِ وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ (۵۴): آنها کسانی هستند که بخاطر شکیباییشان، اجر و پادششان را دو بار دریافت می‌دارند؛ و بوسیله نیکیه‌ها بدیها را دفع می‌کنند؛ و از آنچه به آنان روزی داده‌ایم انفاق می‌نمایند؛

أَفَمَنْ وَعَدْنَاهُ وَعْداً حَسَناً فَهُوَ لَاقِيهِ كَمَنْ مَتَّعْنَاهُ مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ هُوَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنَ الْمُحْضَرِينَ (۶۴): آیا کسی که به او وعده نیکو داده‌ایم و به آن خواهد رسید، همانند کسی است که متاع زندگی دنیا به او داده‌ایم سپس روز قیامت (برای حساب و جزا) از احضارشدگان خواهد بود؟!

قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَداً إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِضِيَاءٍ أَمْ فَلَا تَسْمَعُونَ (۷۱): بگو: «به من خبر دهید اگر خداوند شب را تا قیامت بر شما جاودان سازد، آیا معبودی جز خدا می‌تواند روشنایی برای شما بیاورد؟! آیا نمی‌شنوید؟!»

وَ مِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَ لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (۷۳): و از رحمت اوست که برای شما شب و روز قرار داد تا هم در آن آرامش داشته باشید و هم برای بهره‌گیری از فضل خدا تلاش کنید، و شاید شکر نعمت او را بجا آورید!

وَ ابْتَغِ فِيهَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَ لَا تَنْسَ نَصِيْبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَ أَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَ لَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ (۷۷): و در آنچه خدا به تو داده، سرای آخرت را بطلب؛ و بهره‌ات را از دنیا

فراموش مکن؛ و همان گونه که خدا به تو نیکی کرده نیکی کن؛ و هرگز در زمین در جستجوی فساد مباش، که خدا مفسدان را دوست ندارد!

مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا وَ مَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى الَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (۸۴): کسی که کار نیکی انجام دهد، برای او پاداشی بهتر از آن است؛ و به کسانی که کارهای بد انجام دهند، مجازات بدکاران جز (به مقدار) اعمالشان نخواهد بود.

إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُكَ إِلَىٰ مَعَادٍ قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ مَنْ جَاءَ بِالْهُدَىٰ وَ مَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (۸۵): آن کس که قرآن را بر تو فرض کرد، تو را به جایگاهت [زادگاهت] بازمی گرداند! بگو: «پروردگار من از همه بهتر می داند چه کسی (برنامه) هدایت آورده، و چه کسی در گمراهی آشکار است!»

۳-۱۰- مراعات نظیر

مراعات نظیر که تناسب یا توفیق نیز نامیده می شود، به عنوان یکی از فنون و محسنات معنوی به معنای گرد آوردن دو یا چند چیز متناسب است البته نه از روی تضاد که در آن صورت مقابله یا طباق می شود. (التفتازانی، ۱۳۷۶: ۲۶۸) مانند آیات ذیل در سوره های طواسین:

در سوره شعراء: **وَ إِنْ رَبِّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ (۹):** قطعاً پروردگار تو عزیز و رحیم است.

فَأَخْرَجْنَاهُمْ مِنْ جَنَّاتٍ وَ عَيْوُنٍ (۵۷): آن ها را از باغ ها و چشمه ها خارج ساختیم

يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَ لَا بَنُونَ (۸۸): روزی که اموال و فرزندان سودی نمی رسانند.

در سوره نمل: **وَ لَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وَ سُلَيْمَانَ عِلْمًا:** ما به داوود و سلیمان علم دادیم

۳-۱۱- ارساد

در حقیقت به فنی می گویند که قبل از عجز قرینه یا بیت دوم چیزی بیاید که بر آن عجز دلالت کند. (الخطیب القزوی، بی تا: ۲۶۲) به این فن چون گوینده، مخاطب را با حدس بقیه کلام سهیم می کند، «تسهیم» نیز می گویند. (الهاشمی، ۱۳۷۹: ۳۱۶) مانند آیه مبارکه زیر:

قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ أَ فَلَا تُبْصِرُونَ (قصص/۷۲): بگو: «به من خبر دهید اگر خداوند روز را تا قیامت بر شما جاودان کند، کدام معبود غیر از خداست که شبی برای شما بیاورد تا در آن آرامش یابید؟ آیا نمی بینید؟!»

و مِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَ لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (قصص/۷۳): و از رحمت اوست که برای شما شب و روز قرار داد تا هم در آن آرامش داشته باشید و هم برای بهره گیری از فضل خدا تلاش کنید، و شاید شکر نعمت او را بجا آورید!

در این آیه خداوند می فرماید: بگو مرا خبر دهید، اگر خداوند روز را برایتان تا روز قیامت یکسره قرار می داد، چه معبودی غیر او می توانست شب را برایتان بیاورد تا در آن آرامش بیابید، از طرف دیگر اگر خداوند روز را دائمی قرار می داد، کدامیک از معبودهای فرضی می توانستند حکم او را نقض کنند و شب را بیاورند تا در تاریکی آن آثار

خستگی و تعب را زدوده و به آرامش برسید؟ یعنی نمی‌فهمید که تنها معبود و مدبر هستی خدای یکتاست؟ و مخاطب خود می‌داند که چنین است و معبودهای فرضی قادر به این کار نیستند.

نتیجه

در ابتدای این پژوهش مفهوم سبک و سبک‌شناسی مورد تحلیل و بررسی قرار گرفت و نظرات و تعاریف مختلفی پیرامون چیستی و چگونگی ایجاد سبک بیان شد و در ادامه به بیان سبک‌شناسی قرآن و ارتباط آن با کلام پیامبر (ص) و معصومین علیهم‌السلام پرداخته شد و دریافتیم که برای شناخت ویژگی‌های سبکی قرآن باید با نرم‌های فکری و زبانی کلام پیامبر (ص) آشنایی تام داشت و نیز شناخت مختصات زبانی، ادبی و فکری بیانات امامان معصوم لازم می‌نماید؛ گرچه قرآن سبک ویژه خود را دارد اما وقتی آیه‌ای از کلام الله مجید در اثنای کلام پیامبر یا ائمه اطهار آورده شده، برجستگی سبکی آن ممتاز بوده، هر یک در سبک ویژه خود جلوه می‌نمایند. اگر بخواهیم بررسی‌های سبک‌شناسانه و زبان‌شناسانه داشته باشیم، در نهایت به این نتیجه می‌رسیم که بنیاد اندیشه سبک‌شناسان - پس از پیدایش این علم - یا با الهام از شیوه‌های گوناگون دانشمندان اسلامی درباره شناخت هر چه بیشتر قرآن بوده و یا این که در بررسی آثار نظم و نثر و حتی در پژوهش و نقد مکاتب ادبی و غیر ادبی، دقیقاً همان شیوه را اتخاذ کرده‌اند و با اندک تغییر در تعبیر با عنوان «ایسم‌ها و ایست‌ها» مکاتب گوناگونی به بشریت عرضه کرده‌اند. در این میان، جهانیان هم با دیده اعجاب و با شگفت زدگی به آن نگریسته‌اند که حتی مسلمانان هم از این امر مستثنا نبوده‌اند.

در بخش بعد، انواع دسته بندی سوره‌های قرآن که معمولاً با توجه به فواتح سوره‌ها صورت می‌پذیرد، پرداخته شد و مجموعه سوره طواسین که در کنار دسته‌های دیگر مانند حوامیم، مسبحات و... قرار دارند، تحلیل شد. بر این اساس سوره‌های طواسین سوره‌هایی هستند که با یکی از حروف مقطعه «طس» آغاز شده‌اند که شامل سوره‌های شعراء، نمل و قصص می‌باشد. این سه سوره از همه لحاظ سبکی مشابه یکدیگر و بر یک محور موضوعی واحد بنا شده‌اند که محتوای یکدیگر را تأکید و تکمیل می‌کنند. سوره شعراء با بیشترین حجم، مقدمه‌ی آن و سوره قصص با کمترین حجم، نتیجه آن است.

صنایع ادبی استخراج شده از این مجموعه سوره که فراتر از هجاها هستند توازن بین لغات را ایجاد می‌کنند. از جمله این صنایع تکرار است که شامل ذکر واژگان، ذکر عبارات و حتی آیات می‌شود. واژه‌هایی از قبیل «مبین» و «مؤمن» و ... و تکرار آیات مانند: **وَ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ** در سوره شعراء که ۸ مرتبه ذکر می‌شود.

جناس که در حیطه‌ی توازن لغوی می‌گنجد نیز حاکی از موسیقی و آهنگی است که تشابه الفاظ در این سوره‌ها خلق می‌کند. همچنین صنایعی مانند ایطاء و ردّ العجز علی الصدر و... .

گونه‌ای از توازن که بر اساس تکرار در ساخت‌های نحوی وجود می‌آید را توازن نحوی می‌نامند. این آرایش نحوی نیز منجر به پدید آمدن صنایع بدیعی مانند لف و نشر، جمع، تنسیق الصفات، اعداد و ... از این دسته می‌شود.

برای پرده برداشتن از چگونگی توازن معنایی در سور طواسین، به کشف فنون بدیع معنوی پرداخته شد، از جمله مطابقه که بسیار پر کاربرد است، مقابله، که آن هم نقش پر رنگی در ساخت توازن معنایی این سوره‌ها ایفاء کرده است، مراعات نظیر و همچنین ارداد که به هر حال به این سوره‌ها زیبایی بخشیده است.

فهرست منابع

الف) کتاب‌ها

قرآن کریم

کتاب‌های فارسی

بهرام پور، ابوالفضل، (۱۳۸۷ش)، نسیم حیات، ج ۱۹ و ۲۰، چاپ چهارم، نگین قم.
تجلیل، جلیل، (۱۳۶۷ش)، جناس در پهنه ادب فارسی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
شمیسا، سیروس، (۱۳۶۸ش)، کلیات سبک شناسی، چاپ دوم، فردوس.
طاهرخانی، جواد، (۱۳۸۱ش)، بلاغت و فواصل قرآن، جهاد دانشگاهی.
طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۸۷ش)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۵ و ۱۶، دفتر انتشارات اسلامی، قم، چاپ پنجم.

الطبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۸۰ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
غیاثی، محمد تقی، (۱۳۶۸ش)، درآمدی بر سبک شناسی ساختاری، تهران، شعاه اندیشه.
فتوحی، محمود، (۱۳۹۲ش)، سبک شناسی نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها، انتشارات سخن، تهران، چاپ دوم.
فشارکی، محمد، (۱۳۷۴ش)، بدیع، بی جا، نیل.
قطب، سید، (۱۳۶۰ش)، آفرینش هنری در قرآن، ترجمه محمد مهدی فولادوند، بی جا، بنیاد قرآن.
مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۶۸ش)، تفسیر نمونه، به قلم جمعی از نویسندگان، دارالکتب الاسلامیه، چاپ ششم.
ولوی، سیمین، (۱۳۸۲ش)، صنایع معنوی و شواهد قرآنی، انتشارات تابان.
همایی، جلال الدین، (۱۳۸۹ش)، فنون و بلاغت و صناعات ادبی، نشر هما، تهران، چاپ سی ام.

کتاب‌های عربی

ابن الجزری، شمس الدین ابو الخیر، (۱۳۵۹ق)، النشر فی قراءات العشر، تحقیق: علی بن محمد ضباغ، دمشق.
تفتازانی، سعد الدین، (۱۳۱۴ق)، مختصر المعانی، دار الفکر.
جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن؛ (۱۴۱۵ق)، دلائل الاعجاز فی علم المعانی، تصحیح محمد عبده، بیروت، دار المعرفه.
جرجانی، عبدالقاهر، (۲۰۰۵م)، اسرار البلاغه، به کوشش محمد اسکندرانی و م. مسعود، بیروت، دارالکتب العربی.

الخطیب القزوينی، محمد بن عبد الرحمن، (۲۰۰۰م)، الايضاح فی علوم البلاغه، التحشیه: شمس‌الدین ابراهیم، دارالکتب العلمیه، بیروت.

دغیم، سمیح، (بی تا)، موسوعه، مصطلحات المام فخر الدین الرازی، مکتبه لبنان ناشرون، بیروت.

زرکشی، بدر الدین محمد بن عبدالله، (۱۴۰۸ق)، البرهان فی علوم القرآن، بیروت: دار الفکر.

سیوطی، جلال‌الدین، (۱۳۷۸ق)، الاتقان فی علوم القرآن، تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۸ق.

العجم، رفیق، (بی تا)، موسوعه مصطلحات ابن خلدون و الشریف علی محمد الجرجانی، مکتبه لبنان ناشرون، بیروت.

الهاشمی، السید أحمد، (۱۳۷۹ش)، جواهر البلاغه، مؤسسه الصادق للطباعه و النشر، طهران.

ب) مقاله‌ها

خرم‌شاهی، بهاء‌الدین، دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی، انتشارات دوستان، چاپ اول، پائیز ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۴۲.

_____، (۱۳۷۷ش)، ترجمه قرآن کریم، با ویرایش مسعود انصاری و مرتضی کریمی نیا، انتشارات نیلوفر و جامی.

کریمی فرد، غلامرضا، براتی، فرهاد، اسلوب‌های بیا علت به وسیله‌ی جمله اسمیه در قرآن کریم، فصلنامه لسان مبین، سال دوم، دوره‌ی جدید، شماره‌ی دو، اسفند ۱۳۸۹ش، صص ۱۵۷-۱۶۹.

نجفی، سید رضا، تأملی در انواع جمله در زبان عربی، فصلنامه‌ی تخصصی ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی مشهد، شماره‌ی ۱۵ و ۱۶، پاییز و زمستان ۱۳۶۸ش، صص ۱۲۴-۱۴۴.

ج) پایان‌نامه‌ها

رساء، فاطمه، (۱۳۹۳)، سبک‌شناسی سُور مسبحات، دانشگاه یزد.

د) منابع مجازی

قدوسی زاده، محمد، علت تکرار در قرآن، تبیان اداره کل استان گلستان، ۱۳۹۳/۶/۳

www.tebyan-golestan.ir

جوادی آملی، عبدالله، ارتباط شیععی، تفسیر سوره قصص، ۹۱/۷/۱۰

www.eshia.ir

(۳۶)

عوامل تعدد تحلیل نحوی و تأثیر آن بر تفسیر و تأویل آیات قرآن کریم

د. فاطمه صحرای سرمزده^۱

استادیار گروه زبان ادبیات عربی، دانشگاه فرهنگیان، مشهد

چکیده:

در تفکرات اسلامی، تأویل به عنوان مهمترین ابزار و وسیله ی فهم متون دینی، از اهمیت فوق العاده ای برخوردار است. در این حیطة، علومى چون فلسفه، فقه، اصول، علم اللغة، صرف و نحو، وسایل و ابزار تأویل محسوب می شوند. مسلماً اهمیت علم نحو، بیش از سایر علوم است؛ چرا که به قول عبد القاهر جرجانی رابطه ی علم نحو با معانی، همچون خویشاوندی است که آنها را به اصل و نسبشان مرتبط می کند. بنابراین، برای فهم معانی قرآن، چاره ای جز شناخت علم نحو نیست. معانی، محصور در الفاظ هستند، با تحلیل نحوی است که، مقاصد، از حصار الفاظ، خارج می شوند. ما در این مجال کوتاه، کوشیده ایم، با روش توصیفی-تحلیلی، تأثیر تعدد تحلیل نحوی را بر تفسیر و تأویل آیات قرآن کریم، بررسی نمائیم. این تحلیل و پژوهش، بیشتر تکیه بر آیاتی از سوره ی بقره دارد. اما پیش از آن، با معنای لغوی و اصطلاحی تأویل، اصول، شرایط و اقسام تأویل، از دیدگاه صاحب نظران این فن، آشنا می شویم و سپس به مبحث اصلی می پردازیم.

کلید واژه ها: تأویل، تحلیل نحوی، معنا، ساختارهای زبانی

مقدمه

در فرهنگ لغت، از ماده ی «آل» یا «أول» معانی متعددی ذکر شده است؛ که از مهمترین آنها «آل، یوول» به معنای: «رجع» است (قرشی، ۱۳۶۱، ص ۱۴۱). و نیز، در معنای تاویل آمده: از ماده «أول» به معنای «الرجوع والعاقبة» است (زرکشی ۱۹۷۵، ج ۲، ص ۱۴۸). در «الاتقان» نیز آمده است: اصل آن «مأل» می باشد به معنای «العاقبه و المصیر» و برخی اصل آن را «ایاله» به معنای «سیاسه» می دانند (سیوطی، بیاه، ج ۳، ص ۱۹۲). «ابن عاشور» تاویل را به معنای تفسیر و تبیین می داند و می گوید: این معنا برای تاویل از دعایی که پیامبر در حق ابن عباس نموده اند، استخراج می شود. «اللهم فقهه فی الدین و علمه التاویل» (همو، ۱۹۶۴، ص ۲۳) علیرغم اهمیت بسیار تاویل در علم نحو، تعریفی از این فن ارائه نشده است؛ جز اینکه «سیوطی» به نقل از «ابو حیان» چنین آورده: تأویل، علمی است که از چگونگی تلفظ قرآن و مدلولات و احکام فردی و ترکیبی آنها و نیز مفاهیمی که در حال ترکیب بر آنها حمل می شود و تتمه های افزوده شده بر آنها، بحث می کند. وی می افزاید: منظور از چگونگی تلفظ قرآن، علم قرائت و منظور از مدلولات، الفاظ است که به علم لغت مربوط می شوند

^۱ f.sahrayi@cfu.ac.ir

بنابراین در تاویل آیات، به این علم نیاز است و منظور از احکام فردی و ترکیبی، علم صرف، بیان و بدیع می باشد و معانی که در حال ترکیب بر آنها حمل می شود، هم شامل مواردی است که دلالت، حقیقتاً انجام گرفته و هم مواردی که دلالت مجازی است. و منظور از تمه های این علم، شناخت نسخ و سبب نزول و روایاتی است که مبهمات قرآن را واضح سازد (سیوطی، ص ۱۹۴). سیوطی قول ابو منصور ماتریدی درباره ی تاویل را چنین نقل می کند: تاویل، ترجیح یکی از احتمالات است بدون دادن حکم قطعی بدان (همان، ص ۱۹۲). صاحب «اصول الاحکام»، در تعریف تاویل می گوید: تاویل انتقال لفظ از مقتضای ظاهر و آنچه که بر آن وضع شده به معنایی دیگر است. اگر این انتقال با دلیل و برهان صحیح باشد، تاویل حق است و اطاعت از آن واجب؛ اما اگر انتقال بر خلاف برهان باشد، باطل است و نباید به آن توجه نمود (ابن حزم، بیتا، ص ۳۹).

در نظر قدما تاویل به عنوان وسیله ی کشف معنا همواره مترادف تفسیر بوده است ولی در حقیقت، تفسیر اعم از تاویل است. تفسیر و تاویل، هر دو کشف معنا می کنند؛ جز اینکه تاویل در باطن الفاظ و تفسیر در ظاهر الفاظ است. تاویل بیشتر در کتب الهی کاربرد دارد؛ اما تفسیر، کتب الهی و غیر الهی را شامل می شود (سیوطی، ج ۴، ص ۱۹۲، زرکشی، ج ۲، ص ۱۴۹). تفسیر به روایت و علم رجال مربوط است و تاویل به علم درایت. تفسیر به نقل مربوط است و تاویل به عقل. تفسیر تعیین مراد از روی دلیل قطعی است؛ ولی تاویل تبیین از روی ظن و گمان است؛ بنابراین تاویل یک احتمال قوی است.. اما آنچه مسلم است این که: تفسیر و تاویل، در یک مفهوم با هم مشترکند و آن لزوم برگرفتن حجاب از متون قدسی و کشف و ظهور آنهاست.

۱. ضرورت تاویل:

فن تاویل از طبیعت زبان عربی نشأت گرفته است و مخالفت ظاهر الفاظ با معنا از سنتهای زبان عربی است. یکی از نمونه های پرکاربرد آن در زبان عربی این است که: آنان سبب یک چیز را به جای آن قرار می دهند و آن چیز را با نام سببش می خوانند. مثلاً عرب باران را آسمان می نامد چون آسمان سبب باران است. وظیفه ی تاویل، مشخص نمودن اشارات و رموز و کشف حجاب از ظاهر کلمات است. این ضرورتی است که ما بدان نیازمندیم و از آنجا که متون دینی نیز، در شکل و ساختار از این اسلوب پیروی کرده اند؛ کاربرد تاویل برای فهم متون دینی ضرورت بیشتری دارد (عبد الغفار، ۲۰۰۲، ص ۱۳۴).

۲. اصول تاویل:

مشخص کردن اصول برای فن تاویل کار آسانی نیست. از جمله دلایل این امر است:

(۱) جهت گیریهای فرقه ای در وضع اصول تاویل موثرند، بنابراین نمی توان به قواعد و اصول ثابتی دست یافت.

(۲) تاویل همچون وسیله ای دفاعی، که نه قاعده ای برایش تعیین شده و نه منطقی بر آن حکم می کند، در موضعی غیر از موضع خود و در خدمت فرقه های مذهبی بکار گرفته شده است (سالم، ۲۰۰۴، ص ۱۹۶).

بنابراین تاویل، شمشیر دو لبه است؛ زیرا از یک طرف، ابزاری است برای حمایت از متون دینی؛ زمانی که با اختلافات و تناقض ها مورد هدف دشمنان قرار گیرد و از جانب دیگر وسیله ای است برای تحریف و جعل متون دینی (عبدالغفار، ص ۱۰۰) .

با اشاعه ی فن تاویل، پژوهشگرانی از متکلمین معتزله و اشاعره و برخی از فلاسفه، به وضع اصولی برای این فن پرداختند؛ از آن جمله ابن قتیبه است. از نظر ابن قتیبه، در تاویل، شناخت دقیق زبان و آگاهی بر احوالات و ساختار الفاظ بسیار مهم است (ابن قتیبه، ۱۹۸۵، ص ۱۶). وی سعی دارد در تاویلاتش به سمت فرقه و مذهب خاصی گرایش نداشته باشد (همان، ص ۱۰).

مفسر و زبان شناس دیگر که تاویل صحیح را پایه ریزی نمود، راغب اصفهانی است. راغب بر این عقیده است که هر گاه امر عقلی وارد تاویل شود دلالت های عقلی را می طلبد و هر گاه امر شرعی وارد شد، در کشف آن باید به آیات محکم و سنت مبین پناه برد. وی در تاویلاتش فقط به لفظ توجه نمی کند، بلکه لفظ و دلیل را با هم می نگرد. او می داند که مفردات رموزی هستند که جز در اثنای نظم و ترتیب و سیاق جملات افاده معنی نمی کنند، همچنان که وی کسانی را که درک کامل و هوشیارانه ای از زبان عربی نداشته و به تاویل پرداخته اند؛ به تنگ نظری متهم می کند (الراغب، ۱۹۸۴، ص ۵۰) یکی دیگر از مواردی که منجر به تاویل مردود می شود، عدم شناخت حقیقت و مجاز است (الراغب، ۱۹۸۴، ص ۵۵ و ابن قتیبه، ۱۹۸۵، ص ۲۳). شناخت جایگاه این دو، در تاویل بسیار ضروری است. به عنوان مثال در آیه ی شریفه ی « اللهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ » (نور / ۳۵) آنگونه که عدّه ای گمان کرده اند، « نور » به معنای روشنایی نیست؛ بلکه در زبان عربی مرسوم است که هر چه باعث هدایت گردد، نور نامیده شود (عبد الغفار، ۲۰۰۲، ص ۱۰۹).

عامل دیگر در تاویل مکروه و ناپسند، عموم و خصوص و یا افراد و ترکیب است. راغب اصفهانی برای تاویل مکروه، چهار ویژگی ذکر می کند، یکی از این ویژگی ها تخصیص لفظ عام است (الراغب، ۱۹۸۴، ص ۴۸). به عنوان نمونه در تاویل آیه ی « مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ » (الرحمن / ۱۹) آمده است: مراد علی و فاطمه (ع) می باشد (بحرانی، ۱۴۱۶ هـ، ص ۲۳۳). و یا در آیه ی « يُخْرِجُ مِنْهُمَا الْمَرْجَانَ وَ الْمَرْجَانُ » (الرحمن / ۲۲) آمده است، منظور حسن و حسین (ع) می باشد (همان). راغب اینگونه تاویلات فرقه ای و مذهبی را مردود شمرده است. بدیهی است آن دسته از الفاظ و آیات قرآنی که از جهت مفهوم، عام و مطلق هستند و یا خصوصیتی در مورد نزولشان وجود ندارد را نباید مختص کرد (همو، ص ۶۱).

ویژگی دیگر تاویل مکروه، ترکیب و تلفیق دو گفتار است (همان، ص ۴۹). مثلاً از تلفیق این آیه « وَ إِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ » (فاطر / ۲۴) یا آیه ی شریفه « وَ مَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَّةٌ أَمْثَلُكُمْ » (انعام / ۳۸) چنین تاویل کرده اند که حیوانات نیز مانند انسانها مکلف هستند (قرطبی، ۱۹۶۷، ج ۶، ص ۴۲۰). بنابراین لازمه ی تاویل، گذر از سطح و رسیدن به مغز و اصل عبارت، آن هم با نوعی سکون و ثبوت و اطمینان قلب است و این ویژگی از بطن این آیه ی شریفه استخراج می شود « مَا يَعْلَمُ التَّوِيلَ إِلَّا اللهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ » .

۳. عوامل تعدد تحلیل نحوی و تأثیر آن بر تاویل آیات:

در تحلیل عناصر ترکیبی، تعدد وجوه، امر رایجی است، به گونه ای که برخی وجهی را بر گزیده اند و عده ای وجه مذکور را مردود شمرده و وجه جدیدی ارائه می دهند. ما بر آنیم، عواملی را که منجر به پیدایش تعدد وجوه می شوند، بررسی کنیم. عواملی که پشت پدیده تعدد وجود دارد از چهار جهت است:

۱- خروج بر قاعده

۲- طبیعت و ساختار لفظ (زبان)

۳- معنی

۴- نقد و بررسی (الجاسم بیتا، ص ۹۴).

۱.۳. خروج بر قاعده (مخالفت با قواعد اعرابی)

قواعد نزد نحویون بر دو قسم است. ۱. قواعدی که همه ی علما بر آن اتفاق نظر دارند. این قواعد بر اساس شواهدی که به حد کثرت رسیده بنا شده اند و شک و شبهه ای در آن نیست. همچون قاعده رفع فاعل و مبتدا و خبر. البته این دسته از قواعد به دو بخش اصلی و فرعی تقسیم میشوند. این تقسیم بندی بر اساس اصل وضع و یا عدم آن است. مثلاً اصل در مفعول به تأخیر از فعل است. این قاعده بر اساس اصل وضع شده است اما در نمونه ها و شواهد بسیاری، به منظور اهداف بلاغی، مفعول بر خلاف اصل بر فعل مقدم می شود به همین دلیل قاعده ی فرعی ایجاد می گردد؛ مبنی بر اینکه: تقدیم مفعول بر فعل جائز است (همان، ص ۹۶).

دسته دوم: قواعدی که نحویون با هم اختلاف نظر دارند و علت این اختلاف، به دو مسئله بر می گردد: (۱) نحویون در مفهوم کثرت با هم اختلاف دارند. عده ای اسالیب وارده در کلام منظوم و مثنوی عرب را حد کثرت دانسته و سایر موارد را با آن قیاس می کنند و عده ای دیگر، اسلوب شعری را کافی نمی دانند و معتقدند ضرورت شعری باعث استفاده ی این اسالیب گشته و نمی توان سایر وجوه را با آن قیاس کرد. (۲) معیار نحویون، برای ایجاد قاعده، با یکدیگر متفاوت است؛ مثلاً بصریون کثرت را معیار قاعده می دانند؛ اما کوفیون کثرت را معیار ندانسته و برای وضع قاعده چه بسا به یک یا دو نمونه شاهد، اکتفا کرده اند (انیس، ۱۹۷۲، ص ۲۴). از عوامل مؤثر در بروز تعدد تحلیل نحوی، خروج بر قاعده است؛ مانند این آیه ی شریفه: « مَنْ يَرْعُبُ عَنْ مَلَّةِ اِبْرَاهِيمَ اِلَّا مِنْ سَفِهَةِ نَفْسِهِ ... » (۱۳۰ / بقره)

(وچه کس جز آنکه به سبک مغزی گراید از آیین ابراهیم روی برمی تابد.)

در این آیه « نفسه » تمیز است اما با قاعده مخالفت کرده و به صورت معرفه آمده است. این مخالفت، سبب ذکر چندین وجه در تحلیل نحوی آیه گشته است؛ به طوری که کوفیون و فراء معتقدند لفظ مذکور، تمیز است چون در موارد نادر، تمیز به صورت معرفه آمده است. اما گروهی چون ثعلب و مبرد بر این باورند که مفعول « سفه » است و برخی علت نصب آن را منصوب به نزع خافض دانسته و در تقدیر چنین آورده اند: سفه فی نفسه (درویش، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۱۷۴). (زجاج گفته: « سفه » به معنای « جهل » است. « ابو عبیده » آن را « اهلک » معنا کرده است (قرطبی، ۱۹۷۶، ج ۱، ص ۱۳۲).

۱،۱،۳. گاه تقدیم و تأخیر باعث تعدد تحلیل می شود.

از عوامل تأثیر گذار بر معنا، کارکرد نحوی هر واژه در جمله است، به طوری که تغییر جایگاه واژگان در جمله منجر به تغییر معنا می شود.

«أَفَكَلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُكُمْ اسْتَكَبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ» (بقره / ۸۶)

(پس چرا هرگاه که پیامبری، احکامی بر خلاف دلخواه شما آورد، سرکشی کردید. گروهی را دروغگو انگاشتید و گروهی را کشتید.)

در دو جایگاه، مفعول بر عامل مقدم شده است و این مسئله منجر به تحلیل های متفاوت گشته است. در کتب بلاغی آمده که علت تقدیم، نشان دادن توجه است به آنچه مقدم شده است (عون، ۲۰۰۳، ص ۲۵۵). در تفاسیر آمده که علت تقدیم، مراعات فواصل است (ابوحیان، ۱۹۸۳، ج ۱، ص ۳۰۰ والخفاجی، ۱۹۹۷، ج ۲، ص ۳۲۲).

۲،۱،۳. عدم مطابقت در تذکیر و تانیث نیز از موارد خروج بر قاعده است.

مانند این آیه شریفه: «.....فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ...» (۲۷۵/بقره)

برخی علت عدم مطابقت را اختلاف قرائت می دانند، در بین قاریان حسن «جاءته» قرائت کرده اما سایر قراء «جاء» قرائت کردند. در تفاسیر آمده: در این آیه علامت تانیث «جاء» افتاده چون موعظه، مونث مجازی و (غیر حقیقی) و به معنای «وعظ» است (قرطبی ۳: ۳۵۹).

۲،۳. دومین عامل در تعدد تحلیل، ویژگی های مربوط به «ساختار الفاظ» است.

برخی از این ویژگی ها عبارتند از: تعدد معانی یک کلمه، ابهام و پیچیدگی در صیغه ی صرفی، ابهام از حیث مفرد یا مرکب بودن کلمه، اختلاف لهجه، مشخص نبودن اصل یک کلمه، (الجاسم، صص ۱۱۰-۱۱۶) مشخص نبودن علامت اعرابی، حذف و اختلاف قرائت. اجمالا برای هر یک از موارد فوق نمونه هایی از سوره بقره ذکر می شود.

۱،۲،۳. تعدد معانی:

از نمونه های تعدد، که ریشه در طبیعت لفظ دارد، معانی متعدد یک کلمه است. عدم وجود قرینه برای تشخیص معنایی خاص، باعث تعدد تحلیل می شود. مثلاً:

« وَ الْمُطَّلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ.....» (۲۲۸ بقره) (زنان طلاق داده باید به مدت سه پاکی درنگ کنند.)

«قروء» از لغات اضداد است که میان طهر و حیض مشترک است. این مسئله نیز باعث اختلاف فقها است؛ در اینکه آیا در اینجا منظور «طهر» است یا «حیض» در فقه شیعی و شافعی آمده مراد «طهر» است؛ به این دلیل که اطلاق «ة» در «ثلاثة» برای لفظ مذکر است و از آنجا که حیض مونث است و طهر مذکر، بنابراین در این آیه، منظور «طهر» است. و دلیل دیگر اینکه طلاق مشروع، در حیض واقع نمی شود. اما ابوحنیفه، «قروء» را حیض تاویل کرده است. در تفسیر قرطبی نیز شرح مفصلی از قرائت ها و تاویلات گوناگون این کلمه آمده است که خلاصه ای از آن را ذکر می کنیم: جمهور مفسرین «قروء» را بر وزن فعول قرائت نمودند. نافع «قروء» را

بدون همزه و واو را مشدد نموده است: ابوزید « قرء » قرائت کرده است و گفته: « أقرات المراه : اذا حاضت و اقرات : طهرت » اهل کوفه گفته اند: « الاقراء : هي الحيض » و اهل حجاز گفته اند: « هي الاطهار » و در نهایت آمده: منظور از «ثلاثه قروء» سه دوره و سه مرحله است که زن مطلقه در این سه دوره، به دو حالت متغیر بین حیض و پاکي، توصیف شده است. (المطلقه متصفه بحالتين فقط ، تاره تنتقل من طهر الى حيض و تاره من حيض الى طهر) (قرطبي، ۱۹۷۶، ج ۳، ص ۱۱۴).

۲،۲،۳. ابهام در صیغه صرفی:

یکی دیگر از عوامل اقتضاء تعدد که به ساختار ظاهری لفظ مربوط می شود ابهام در صیغه صرفی کلمات است. به عنوان نمونه: «... لا تُضَارُّ وَالِدَةُ بَوْلِدِهَا ...» (۲۳۳/بقره) (هیچ مادری نباید به سبب فرزندش زیان ببیند). در این آیه علاوه بر وجود اختلاف قرائت در لفظ « لا تُضَارُّ » به دلیل مشخص نبودن صیغه صرفی فعل ، دو تاویل از آن شده است. قرائت نافع ، عاصم ، حمزه و کسائی « تُضَارُّ » (بفتح راء و مشدد) است طبق این قرائت فعل مجزوم است. در صورت معلوم بودن، فعل (لا تُضَارُّ) و معنای آیه چنین است: لا تباري الام أن ترضعه اضراً بابیه: مادر نباید به خاطر ضرر به پدر کودک، فرزندش را شیر نهد و در صورت مجهول بودن (لا تُضَارُّ): لا يحل للاب أن يمنع الام من ذلك مع رغبتها في الارضعة) به مادر رنج نرسد از این جهت که با وجود رغبت به شیر دادن طفل، او را به دایه بسپارد. اما ابو عمر، ابن کثیر، ابان و جماعتی دیگر « تضارُّ » را به رفع قرائت کرده اند. طبق این قرائت عطف به « لا تكلف نفس » می شود و جمله خبری است (همان:، ص ۱۶۷).

۳،۲،۳. مشخص نبودن اصل کلمه :

«... بَل لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ» (بقره/۸۸)

(پس آنان که ایمان می آورند چه اندک شماره اند) (فولادوند)

«ما» زائد است و برای تأکید معنای قلت آمده (طبرسی، ۱۹۹۲، ج ۱، ص ۶۷) به معنای تعجب نیست. «قلیلاً» منصوب است چون صفت مصدر فعل محذوفی است که در اصل چنین بوده است. «یؤمنون ایمانا قلیلاً» و ممکن است حال باشد برای ضمیر «و» در «یؤمنون» (درویش، ج ۱، ص ۱۳۷). بنابراین ترجمه صحیح آیه: «پس اندکی ایمان می آورند». (ترجمه خرمشاهی)

«وَأَخْرَجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوهُمْ» (بقره/۱۹۱)

(و همانگونه که شما را بیرون رانند، آنان را بیرون رانید) (فولادوند).

« اي أَخْرَجُوهم من مكة كما أَخْرَجُوهم منها ». (ابن قتیبه، ۱۳۵۵، ص ۶۹ و درویش، ج ۱، ص ۲۵۱ و طبرسی، ج ۲، ص ۵۱). بنابراین مراد از «حیث» در آیه مذکور شهر مکه است. ترجمه صحیح: «از همانجا (شهر مکه) که شما را رانند برانیدشان» (خرمشاهی).

۴،۲،۳. پیچیدگی لفظ از حیث افراد و ترکیب:

« ... مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا ... » (۲۶/ بقره) (خدا از این مثل چه قصدی داشته است.)

درباره ی « ماذا » نیز اختلاف است گفته شده: به منزله یک اسم و به معنای « ای شی » است، پس در این صورت در جایگاه نصب و مفعول، اراده است. نظر بهتر، گفته ی ابن کیسان است که: « ما » اسم تام و در جایگاه مبتدا و « ذا » به معنای « الذی » خبر است و تقدیر آیه چنین است: « ما الذی اراده الله بهذا مثلاً » در این صورت کلام در معنای استفهام انکاری است (همان، ج ۱، ص ۲۴۴ و درویش، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۷۷).

در تحلیل شواهد و نمونه هایی که وجوه متعددی برایشان ذکر شده تفاوت لهجه سهم بسزایی داشته است. نزد زبانشناسان اختلاف لهجه امری طبیعی است. هر اندازه، امکانات یک زبان، گسترده تر و متنوع تر باشد، تعداد لهجه های آن بیشتر است (الجاسم، ص ۱۰۳). لهجه های عربی نیز از حیث ویژگی های عمومی، به زبان مادری، یعنی زبان فصیح، بسیار نزدیک است. اما این نزدیکی به معنای هماهنگی و همانندی کامل نیست بلکه تمامی لهجه ها خصوصیات دارند که آنها را از یکدیگر متمایز می سازد (انیس، ۱۹۵۲، ص ۸). بنابراین هنگام وضع قوانین نحوی در زبان فصیح، باید لهجه های عربی نیز در نظر گرفته شود. از جمله آیاتی که تفاوت لهجه باعث بروز تعدد تحلیل نحوی در آن گشته است: « مَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ » (۷۴/ بقره) (خدا از آنچه می کنید غافل نیست). « ما » طبق لغت حجاز عمل می کند بنابراین « الله » اسم « ما » حرف جر « باء » زائد است و « غافل » لفظاً مجرور و محلاً منصوب، خبر « ما » است. ولی طبق لهجه تمیم « ما » مهمل است، « الله » مبتدا، « غافل » خبر و محلاً مرفوع است (قرطبی، ۱۹۷۶، ج ۱، ص ۴۶۶). در آیه ی دیگر از همین سوره آمده است: « وَ مِنْهُمْ أَمْيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ » (۷۸/ بقره) (از آنان بی سوادانی هستند که (تورات) را جز با قرائت طوطی وار نمی دانند). طبق لهجه ی حجاز جائز است « امانی » منصوب و مستثنی باشد، اما بر اساس عقیده ی بنی تمیم « امانی » منصوب و بدل برای « الكتاب » است (ابوحیان، ج ۱، ص ۴۴۲) در تفاسیر آمده است: «ألا به معنای لکن واستثناء منقطع است (قرطبی، ۱۹۷۶، ج ۱، ص ۵). نکته ای که ذکر آن لازم است، این که: در برخی موارد، از جمله دو آیه ی شریفه ی فوق وجود تحلیل های متفاوت نحوی، که تفاوت لهجه باعث آن بوده، تأثیر قابل ملاحظه ای در تأویل این آیات نداشته است.

۵،۲،۳. عامل دیگر در تعدد تحلیل نحوی، مشخص نبودن علامت اعرابی در برخی از کلمات است.

یکی از مسائل مورد اختلاف نحویون و زبان شناسان حرکات اعرابی است. دکتر ابراهیم انیس بر این عقیده است که: در اذهان عرب های قدیم آن طور که نحویون می پندارند، حرکت های اعرابی بیانگر معنا نبوده است، بلکه در بسیاری موارد فقط، جهت ارتباط کلمات با یکدیگر به حرکات نیاز داشتند. اولین کسی که بر حرکات اعرابی تعرض کرد خلیل بن احمد بود (انیس، ۱۹۷۲، ص ۲۳۷). اکثر نحویون بر این عقیده اند که حرکات، نشانه های فهم معنا هستند. در مقابل عده ای بر این باورند که، حرکات اعرابی، عنصر بنیادی در کلمات محسوب نمی شود و بر معنای الفاظ دلالت نمی کند، بلکه اصل در هر کلمه ای سکون است و آنچه ما را در شناخت ارکان جمله راهنمایی می کند، توجه به ترکیب جملات، رابطه اجزای جمله با یکدیگر، شناسایی جایگاه فعل، فاعل، مفعول و عناصر غیر ضروری در کلام است (همان، ص ۲۴۲). دلیل دیگری که ابراهیم انیس در عدم تأثیر حرکات اعرابی در معنا و مفهوم الفاظ بیان می کند، این است که اگر حرکات اصل باشد، هنگام سقوط و در حالت وقف، باید معنا تغییر

کند؛ حال آنکه وقف تأثیری در معنا ندارد (همان، ص ۲۴۸) وی به نقل از ابوالفرج اصفهانی می گوید: روایت شده چون ابوالاسود شنید که یکی از قاریان این آیه را چنین قرائت نمود: «ان الله بری من المشركين ورسوله» نگران شد و اصول اعرابی را بنیان نهاد؛ من ذره ای شک ندارم که همه ی قاریان، معنای این آیه را به وضوح می فهمند؛ خواه کلمه ی «رسول» با ضمه، فتحه یا کسره باشد و هرگز چنین معنای سخیفی به ذهنشان خطور نمی کند. (همان، ص ۲۴۷) صاحب «الاتقان» نیز نظر خود را چنین اعلام می کند: بر کسی که در کتاب خدا نظر کند تا اسرار آن را کشف نماید، لازم است اموری را رعایت کند. اولین واجب آن است که، قبل از اعراب، معنای آنچه را که می خواهد اعراب کند بفهمد؛ چرا که اعراب، فرع معناست (سیوطی، ج ۲، ص ۳۰۸). آیه ذیل این مطلب را تأیید می کند چرا که با وجود مشخص بودن علامت اعرابی، دو تحلیل و برداشت متفاوت از مفهوم آیه صورت پذیرفته است:

«فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ» (بقره/۱۸۵)

(پس هر کس از شما این ماه را درک کند باید آن روز را روزه بدارد) (فولادوند)

در ترجمه فوق «الشهر» مفعول به فرض شده است، در صورتی که مفعول به در این جا محذوف است و کلمه «الشهر» به عنوان مفعول فیه منصوب می باشد. نه به عنوان مفعول به. مبرد می گوید: چه بسا نحویان در مجاز بعضی از آیات دچار اشتباه شوند. مانند «فمن شهد منكم الشهر فليصمه» مجاز آیه این است: فمن كان منكم شاهدا بلدة في الشهر فليصمه و تقدیر آن چنین است: فمن شهد منكم أي من كان شاهدا في الشهر فليصمه (مبرد، ج ۲، ص ۴۰۶). یعنی هر کس از شما در این ماه در شهرش حضور داشته و مقیم باشد (نه در سفر) باید آن روز را روزه بگیرد. نصب «الشهر» نصب ظرف است نه نصب مفعول به.

در ۳ تفسیر کشاف، مجمع البیان و المیزان هم «الشهر» منصوب است بنابر ظرفیت. «فالشهر ينتصب علي أنه ظرف لاعلي أنه مفعول به: لأنه لو كان مفعولا به يلزم الصيام المسافر كما يلزم المقيم. معناه: فمن شهد منكم المصر في الشهر» المراد بشهود الشهر رؤيه هلاله و كون الأنسان بالحضر مقابل السفر فلا دليل عليه الا من طريق الملازمة» (طبرسی، ج ۲، ص ۳۱ و طباطبایی، ج ۲، ص ۲۲ و زمخشری، ج ۱، ص ۲۲۸). (مراد از شهود شهر، رویت هلال است در حالیکه مسافر نباشد و این از طریق ملازمت ممکن می شود، اما در آیه قرینه ای بر آن وجود ندارد.) در این آیه «شهد» بمعنای «حضر» است، یعنی کسی که در ماه رمضان مقیم باشد، مسافر نباشد. اگر «شهد» بمعنای مشاهده و معاینه باشد، یعنی هر کس ماه را رویت کند، این اشکال وجود دارد که مریض و مسافر هم هلال را مشاهده می کنند، اما روزه بر ایشان واجب نیست.

بنابراین ترجمه مناسب: هر کس از شما در این ماه حاضر (مقیم) باشد، بر اوست که روزه بگیرد. (خرمشاهی)

۳،۳. سومین عامل مقتضی در تعدد تحلیل، «معنا» می باشد.

عناصر پیچیده ای در تشکیل معنا سهیم اند. برخی از آنها نسبی و از انسانی به انسان دیگر متفاوت اند. بنابراین با تفاوت انسانها معانی هم از حیث پیچیدگی و وضوح متفاوت می شود (الجاسم، ص ۱۷۷).

۱،۳،۳. مشخص نبودن موقعیت:

یکی از عوامل تعدد معنا مشخص نبودن موقعیت است، که سبب می شود دلالت بر معانی غیر صحیح، افزایش یابد. منظور از موقعیت، کلیه ی عناصر تشکیل دهنده ی کلام به غیر از کلمات هستند؛ که شامل ظروف زمان و مکان، اشارات و کلیه ی افراد شرکت کننده در کلام از حیث جنس و سن و رشد اجتماعی و فرهنگی و شغلی، روابط اجتماعی، تاریخی، سیاسی و دینی هستند. بنابراین منظور از موقعیت، همان عناصر خارجی است که کلام را در برگرفته و با ساختار لغوی، در تشکیل معنای حقیقی شریک است. هر اندازه موقعیت کلام مشخص تر باشد دلالت معنا اشکارتر خواهد شد و بر عکس، مشخص نبودن موقعیت، احتمال حمل بر غیر معنا را افزایش داده، به پیچیدگی درک معنا منجر می شود (همان: ۱۱۸) «وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ...» (۱۱۳/بقره) (یهودیان گفتند ترسایان بر حق نیستند). طبق معلومات تاریخی، این احتمال وجود دارد که مراد، عامه ی یهود و نصاری باشند و این آیه از امتهای گذشته که پیامبران و کتب آسمانی قبل را انکار نموده اند، خبر می دهد. بنابراین «ال» جنس استغراق است. گفته اند: منظور، یهود مدینه و نصاری نجران است. به این ترتیب موضوع مربوط به زمان پیامبر است. و این نظر نیز آمده که: مراد دو مرد است یکی از یهود و دیگری از نصاری نجران است. طبق دو نظریه ی اخیر «ال» عهد ذهنی خواهد بود (ابو حیان، ج ۱، ص ۵۲۲).

«يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ...» (بقره/۲۱۷)

(از تو درباره ماهی که کار زار کردن در آن حرام است می پرسند) (فولادوند)

این ترجمه می رساند که مورد سؤال ماه حرام است نه حکم کار زار در ماه حرام، در صورتی که سؤال از حکم کارزار در ماه حرام است و ماههای حرام را می شناسد. بنابراین ترجمه صحیح: «از تو از جنگ در ماه حرام سؤال می کنند» (استاد ولی). یسألونک عن الشهر الحرام: مسوقه لیان حکم القتال فی الشهر الحرام و هو رجب قتال بدل اشتغال من شهر (طبرسی، ج ۲، ص ۱۰۰، درویش، ج ۲، ص ۲۳۷). به نظر می رسد ترجمه استاد فولادوند بر اساس عقیده برخی از مفسرین است که در معنای این آیه گفته اند: یسألونک- السائلون اهل الشرك- علی وجه العیب للمسلمین، باستحلالهم القتال فی الشهر الحرام (همان). این سوال از ناحیه مشرکان قریش بود که می خواستند بر مسلمانانی که جنگ در ماه حرام را روا دانسته بودند، عیب و اشکال بگیرند.

اما شیخ طبرسی بعد از اینکه آراء و نظریات مختلفی از مفسرین را مطرح می نمایند نظر خود را اینگونه بیان نموده اند: السائلون - اهل الإسلام. سألوا عن ذلك ليعلموا كيف حکم القتال فی الشهر الحرام و هو رجب (سؤال کننده مسلمانان بودند که می خواستند نظر اسلام را در این باره بدانند، یعنی از جنگ در ماه حرام که رجب بود، سؤال کنند). (همان، ص ۱۰۲)

نظر ابن قتیبه نیز همان نظر شیخ طبرسی است و معتقد است که مورد سؤال حکم کارزار در ماه حرام است. «أي: یسألونک عن القتال فی الشهر الحرام هل یجوز، فأبدل قتالا من الشهر الحرام» («قتال» بدل از «الشهر الحرام» است) (ابن قتیبه، ۱۳۵۵، ص ۷۵) از تو درباره جواز جنگیدن در ماه حرام می پرسند.

۱،۱،۳،۳. مشخص نبودن مرجع ضمیر:

مورد دیگر، در این باب که منجر به تعدد تحلیل نحوی و نهایتاً تعدد معنا می شود، مشخص نبودن مرجع ضمیر در این آیه شریفه است: «وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ . فَارْزُقُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا» (بقره / ۳۶ - ۳۵)

(وگفتیم ای آدم تو و همسرت در بهشت بیارامیدو از نعمت های آن از هر جا که خواستید به خوشی و فراوانی بخورید ولی به این درخت نزدیک نشوید که از ستمکاران خواهید بود.)

ابوحیان ضمیر «ها» در «عنها» را به «الشجره» بر می گرداند چون به ضمیر نزدیکتر است. طبق این تاویل، «شجره» سبب گمراهی است و معنای این بخش از آیه چنین می شود: «شیطان به سبب این درخت آن دو را گمراه ساخت» ابن هشام ده معنا برای حرف «عن» ذکر نموده است؛ یکی از آنها معنای تعلیل و بیان علیت است (ابن هشام، ۱۳۸۶، ص ۶۶). همچنین گفته اند: ضمیر به «الجنه» بر می گردد چون در ابتدا ذکر شده است. بنابراین تاویل، معنای این است: شیطان آنها را از بهشت لغزاند. و رأی دیگر این است که مرجع در آیه ذکر نشده است، بلکه از سیاق جمله این معنا حاصل می شود که مرجع ضمیر، «الطاعة» باشد یعنی مرا اطاعت کنید، با نزدیک نشدن به این درخت. در برخی از تفاسیر، نظر اخیر به عنوان نظر برتر، برگزیده شده است (ابوحیان، ج ۱، ص ۳۱۴ و قرطبی، ج ۱، ص ۳۰۵).

۲،۱،۳،۳. وصل و وقف

از موارد مشخص نبودن موقعیت، واضح نبودن چگونگی ادای کلام است که در دو پدیده ی ریتم و موسیقی کلام و پدیده ی وصل و وقف نمایان است (الجاسم، ص ۱۲۱). قرآن دارای ریتم موسیقایی گوناگونی است که با فضای معنایی آن متناسب می باشد و نقش اصلی خود را در بیان معنا ایفا می کند. موسیقی قرآن جلوه گر نظم خاصی در هر بخش است و با کوتاهی یا بلندی پایانه های آیات مرتبط است. همانطور که به هماهنگی هم خوانهای هر واژه و هماهنگی واژگان هر پایانه بستگی دارد (الزوبعی، ۱۹۹۶، ص ۳۵۹). لزوم قواعد وقف و ابتدا از فرط روشنی و وضوح، نیازی به استدلال ندارد. هر گوینده و نگارنده ی خردمندی برای رساندن مفهوم مورد نظر خود از علائم و قواعد این علم بهره می گیرد. این دانش ارتباط محکمی با علم نحو دارد؛ بگونه ای که اختلافهای موجود در اعراب و نقش کلمات در چگونگی وقف و ابتداء تأثیر گذار است. در «الاتقان» در تعریف وقف آمده: قطع صوت، روی کلمه، به مقدار زمانی که به طور معمول در آن نفس گرفته می شود، با قصد شروع مجدد قرائت، نه نیت روی برگرداندن از آن (سیوطی، ج ۱، ص ۳۹۹). بنابراین اگر کلام در تعداد دفعات متعدد و جدا از هم ادا شود به گونه ای که در اثنای کلام روی لفظی مکث کنیم؛ سپس با لفظ دیگری آغاز کنیم؛ این قطع، وقف نام دارد و چنانچه کلام پیوسته و بدون بریدگی، ادا شود، وصل نام دارد و شکی نیست که این مسأله با معنا ارتباط مستقیم دارد. به همین دلیل است که شناخت جایگاههای وقف و احکامش در فهم قرآن بسیار مؤثر است. به عنوان مثال در آیات ذیل، ذکر وجوه مختلف اعرابی، باعث تغییر جایگاه وقف شده است.

«... فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَ الْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ» (بقره / ۲۴)

(از آن آتشی که سوختش مردمان و سنگها هستند و برای کافران آماده شده ، پرهیزید) (فولادوند)

بر اساس ترجمه فوق «الحجارة» عطف بر «الناس» شده است. اما همین آیه به این صورت نیز ترجمه شده است : «پس پرهیزید آتشی را که سوختش مردم است و سنگ آماده شده است برای کافران» (معزی) در مقاله ای که دو ترجمه معزی و فولادوند مقایسه شده بود در ترجمه این آیه ترجمه معزی به عنوان ترجمه برتر برگزیده شده بود. در این ترجمه «الحجارة» بر «الناس» عطف نشده بلکه در «الناس» وقف صورت گرفته و جمله «الحجارة أعدت للكافرين» عطف بر جمله قبل شده است. با بررسی در تفاسیر این نتیجه حاصل می شود که ترجمه نخست برتری دارد. در شرح این آیه آمده: و قودها الناس و الحجارة: إنها نار ممتازة عن غيرها من النيران بانها لاتقعد الا بالناس و الحجارة (زمخشری، ج ۱، ص ۱۰۳). در تفسیر المیزان نیز «الحجارة» عطف به «الناس» شده و آمده: «و قودها الناس و الحجارة أى الأصنام» (طباطبایی، ج ۱، ص ۸۹).

«...يَقُولُ إِنَّهَا بَقْرَةٌ لَا ذَلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ.....» (۷۱ / بقره)

(او می فرماید آن گاوی است که نه رام است که زمین را شیار زند و نه کشتزار را آبیاری کند.)

در جایگاه وقف دو احتمال وجود دارد: گروهی بر این باورند که معنای جمله اول بر «ذلول» تمام می شود و جمله ی «تثير الارض» مستأنفه است. طبق این تحلیل، بنی اسرائیل به امری خارق العاده مکلف شده اند چرا که گاو متصف به دو صفت متناقض می شود: گاوی که رام نباشد و زمین را شخم بزند. اما احتمال دوم: جمله اول بر «الارض» تمام شود، در این حالت «تثير الارض» در موضع رفع و صفت «بقره» است یعنی: «بقره لا ذلول مثيرة». اکثر مفسرین نظر دوم را ترجیح داده اند (قرطبی، ج ۱، ص ۴۵۳).

برای مشخص شدن معنا و مفهوم کلام، توجه به جنبه ی آوایی ضروری است. زیرا این جنبه از کلام، معنا را به ذهن نزدیک می کند. در قرآن کریم موضوعات مختلفی مطرح شده است که هر یک از موضوعات، صدا و آهنگ متناسب با شأن خود را می طلبد. مثلاً سخنان مخالفین در برابر انبیاء و یا آیاتی که خطاب به اهل عذاب است باید با گام اوج صوتی، ادا شود و یا آیاتی که شرح حال بهشتیان است و یا جملات دعائی، با گام پائین و یا متوسط، بیان شوند. هماهنگی صوت با معنا به روشن شدن مفهوم آیات کمک می کند. اما عدم هماهنگی، باعث بروز اشتباهات زیادی خواهد شد (تهرانی، ۱۳۷۴، ص ۴۰). به عنوان نمونه در آیه: « قَالُوا فَمَا جَزَاءُوه ان كُنْتُمْ كاذِبِينَ قَالُوا جَزَاءُوه من وجد في رحله فهو جزاءوه» (يوسف / ۷۵) بدون شک، آهنگ جمله ی « قالوا جزاءوه» آهنگ استفهامی است و جمله ی « من وجد في رحله فهو جزاءوه» آهنگ بیانی دارد و این معنای آیه را به ذهن نزدیک تر نموده و از مضمون آن پرده برمی دارد (الجاسم، ص ۱۲۳). حال اگر قرائن گفتار در نوشتار، موجود نباشد مثلاً ادات استفهام حذف شده باشد، فهم دچار اشکال می شود. البته این مسئله فقط در تقدیر همزه یا عدم تقدیر اتفاق نمی افتد بلکه در نمونه هایی که احتمال استفهام و تعجب وجود دارد نیز دیده می شود. مثلاً: «أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ» (بقره / ۱۷۵)

(اینان کسانی هستند که گمراهی را به بهای راهیابی و عذاب را به بهای آمرزش خریدند چه دلیرند بر آتش.)
 عقیده ی جمهور از جمله حسن و مجاهد بر این است که: « ما » تعجیبه است (زرکشی، ج ۲، ص ۳۱۹) گویا گفته اند: « اعجبوا من صبرهم علی النار و مکثهم فیها » (از صبرشان بر آتش و ماندنشان در آن، دیگران را به تعجب واداشتند.) (برخی گفته اند معنا چنین است: ما اجرهم علی النار: (چه قدر بر آتش جرأت دارند.) و گفته اند: این لهجه یمنی است. بنا بر همه ی این وجوه، ظاهر کلام احتمال تعجب در آن می رود. نظر دیگر اینکه « ما » استفهامیه است؛ معنای توییخی دارد و تقدیر آن چنین است: ای شیء صبرهم علی عمل اهل النار؟ (چه چیزی آنان را بر تحمل آتش جهنم صبور نموده است؟) و نظر دیگر این است که: استفهام جهت استخفاف و استهانت آمده است (قرطبی، ج ۱، ص ۲۳۶).

۲،۳،۳. اختلاف قرائت:

قبل از بررسی اختلاف قرائت و تأثیر آن بر تحلیل نحوی آیات، شرح مختصری از تاریخچه ی پیدایش این علم و علت وجود اختلاف در قرائت ها راعرضه می کنیم. اتکای اصلی، در قرائت قرآن کریم، بر فراگیری شفاهی بوده و لوحه ها، مبنای اصلی نبوده است؛ چرا که آنها، عاری از نقطه و شکل بودند و هر یک، وجوه مختلفی از قرائت را پذیرا بودند. بنابراین هر مصحف، متناسب با یکی از وجوه قرائت، نوشته شد و عثمان هنگام ارسال مصاحف، به سرزمینهای اسلامی، با هر نسخه، یک قاری که قرائتش بیشترین هماهنگی، با آن مصحف را داشت، اعزام می نمود. علاوه بر این، آموخته های صحابه، از رسول خدا (ص) نیز متفاوت بود. برخی تنها یک شیوه ی قرائت را آموخته بودند و عده ای با چندین شیوه آشنا بودند. همین عامل سبب شد که بعدها هر یک از قاریان با قرائت های متفاوت، در سرزمین های اسلامی پراکنده شوند. این جریان، تا زمان پیشوایان مشهور قرائت، ادامه داشت. اینان با صرف عمر و کسب تخصص، در قرائت های قرآنی، بر آن ضوابط و مقررات خاصی نهاده و در ترویج آن کوشیدند. (زرقانی، بی تا، ص ۴۰۷) در بین قرائت های رایج، قرائت هفتگانه که به هفت پیشوای مشهور قرائت، یعنی نافع، عاصم، حمزه، عبدالله بن عامر، عبدالله بن کثیر، ابو عمرو بن علاء و کسایی منسوب است، از شهرت و منزلت بیشتری برخوردار شد (همان، ص ۴۰۹).

«... وَلَا تَقْرُؤْهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ» (بقره ۲۲۲) (به آنان نزدیک نشوید تا پاک شوند.)

این قرائت نافع و ابو عمرو و ابن کثیر و ابن عامر و عاصم است. ولی در روایت ابی بکر و المفضل حمزه و کسائی «يَطْهَرْنَ» آمده است (زرکشی، ج ۱، ص ۳۲۶). و انس بن مالک هم «يَتَطَهَّرْنَ» قرائت کرده است. در تفسیر قرطبی بعد از ذکر قرائت های فوق آمده است: طبری قرائت مشدد «يَطْهَرْنَ» را ترجیح داده است چون به معنای «يَغْتَسِلْنَ» است. ولی ابوعلی الفارسی قرائت «يَطْهَرْنَ» (بتخفیف طاء) را برگزیده چون در این صورت با متضاد خود (طمث: حاض) از این جهت که هر دو ثلاثی هستند مطابقت دارد (قرطبی، ج ۳، ص ۸۸). و یا در آیه «...وَأَنْظِرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِرُهَا...» (۲۵۹/بقره) (و به استخوانها بنگر که چگونه آن را برداشته و بلند می کنیم. (طبق قرائت کوفیون و ابن عامر و عاصم و حمزه و کسائی «نُنْشِرُهَا» است؛ اما سایر قراء «ننشرها» خوانده اند.)

زرکشی، ص ۳۳۵) درباره تفاوت معنای «نشر» و «نشز» آمده است: «انشر الله الموتى: ای احیاهم الله اما نشزها: ای نرفعهها. النشز: المرتفع من الارض.» اما قرائت دوم به عنوان قرائت برتر برگزیده شده است. طبق این قرائت، معنای آیه چنین است: انظر الى العظام كيف نرفع بعضها على بعض في التركيب للحياء (قرطبی، ج ۳، ص ۲۹۵) همچنان که ترجمه فوق، از این آیه شریفه بر اساس قرائت دوم، صورت گرفته است. عامل مهم دیگر، در بروز تعدد تحلیل نحوی، حذف برخی کلمات، در جمله است. عبد القاهر جرجانی درباره ی بلاغت حذف می گوید: حذف بابی است که راه آن دقیق و منشأ آن لطیف و تأثیر آن عجیب، همچون سحر است. چه بسا نیاوردن یک لفظ از ذکر آن فصیح تر باشد و سکوت بر کلمه ای به بیان بلاغت آن بیفزاید (الجرجانی، ۱۹۷۸، ص ۱۱۲). اما آنچه مسلم است این است که کلمه مذکور، چه از لحاظ لفظ و چه از لحاظ سیاق، باید بر محذوف، دلالت کند و گر نه شناخت محذوف، ممکن نبوده و چه بسا لفظ مذکور، محل فهم و فصاحت کلام گشته و کلام معما گونه شود (زرکشی، ج ۲، ص ۱۸۴).

از موارد رایج، در باب حذف، حذف عامل است که چون سایر موارد، بنا به دلایلی صورت می پذیرد. از جمله دلایل حذف فعل، دلالت مفعول بر آن است مانند حذف عامل، در باب تحذیر و اغراء. گاه حذف فعل و جانشین شدن مصدر، به جهت مبالغه و تأکید است. به عنوان مثال در آیه ی شریفه ی: «صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً...» (بقره ۱۳۸)

(رنگ خدا را (بر گزینید) و کیست خوش نگارتر از خدا)

حذف عامل، در این آیه، باعث ذکر چندین وجه در اعراب «صِبْغَةَ» شده است. مجموع آرای مفسران درباره اعراب این کلمه، بر این چهار مورد بنا شده است: (۱) بدل است برای «ملء ابراهیم» در آیه «وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ اِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا...» (۱۳۵/بقره). (۲) منصوب است برای فعل «اتبعوا» یا «الزموا» از باب اغراء، (۳) منصوب است به فعل «آمنا» در آیه «قُولُوا ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ اِبْرَاهِيمَ وَ...» (۱۳۶/بقره) و نظر چهارم اینکه: «صِبْغَةَ» مصدر مؤکد، مفعول مطلق برای فعل محذوف است (درویش، ج ۱، ص ۲۱۱). اکثر مفسران، نظر دوم را برگزیده اند همچنان که ترجمه فوق نیز بر همین اساس صورت گرفته است.

۴.۳. نقد و بررسی:

از عوامل موثر بر تعدد تحلیل، کنکاش نحویون است که باعث ارائه ی نظریات جدید شده است؛ چه بسا با آمدن نظر جدید، نظرات قبلی لغو یا ضعیف شود و گاه عکس این قضیه اتفاق می افتد یعنی نظرات قبلی همچنان به عنوان نظر برتر باقی می ماند. اما این تلاشها باعث تعدد وجوه اعرابی شده است گاهی تلاش و کنکاش مفسرین به جهت مشخص شدن معنای الفاظ است؛ عاملی که در نهایت، منجر به تعدد تاویل می شود مانند: «... وَلَنَكَبِّرُوهُنَّ اللَّهُ عَلَىٰ مَا هَدَيْنَهُنَّ» (۱۸۵/بقره) (خدا را برای آنکه رهنمونتان کرده است تکبیر بگوئید).

در معنای «تکبروا» آمده: منظور «الله اکبر» است، برخی گفته اند: منظور از تکبیر در این آیه «تعظیم» است (زرکشی، ج ۲، ص ۱۳۸). علما در مورد ذکر تکبیر و زمان تکبیر در این آیه نظرات متعددی ارائه داده اند و هر یک با استناد به روایات و احادیث وارد شده در روشن شدن مفهوم این لفظ داشته اند. برخی بر این باورند که: منظور از تکبیر، گفتن «الله اکبر، الله اکبر، الله اکبر» است. برخی دیگر گفته اند: منظور از تکبیر ذکر «لا اله الا الله» است و عده ای هم معتقدند ذکر «سبحان الله بکره و اصیلا» است. در این خصوص نقل قولهای زیادی وجود دارد که در تفاسیر، به آن پرداخته شده است. درباره ی زمان تکبیر نیز، نظرهای متفاوتی ارائه شده؛ از آن جمله است: بعد از طلوع خورشید، در روز عید فطر، بعد از نماز عید فطر، شب عید فطر، قبل از طلوع خورشید تا زمان طلوع و بالاخره، نظر دیگر این است که: منظور تکبیر مطلق است «علماءنا اختاروا التكبير المطلق هو ظاهر القرآن» (قرطبی، ج ۲، صص ۳۰۶-۳۰۷).

خاتمه

با تحلیل نحوی آیات، تأثیر علم نحو بر تأویل نمایان تر می شود. بدون تردید، تمامی آیاتی که دارای وجوه متعدد اعرابی و معنایی هستند از حیث اهمیت در یک سطح نیستند؛ از این جهت که در برخی موارد با وجود تحلیل های متعدد در یک آیه، برداشتهای متفاوت معنایی وجود ندارد. به عنوان مثال در آیه ی ۲۴ از سوره بقره که شرح آن گذشت، تغییر جایگاه وقف، باعث بروز دو تحلیل نحوی، در آیه ی مذکور گشته است اما این تفاوت تاثیر قابل ملاحظه ای در معنای آیه نداشته است؛ در حالی که همین عامل در آیه ی دیگر باعث بروز دو جریان فکری مختلف شده است. در باب تأویل آیات، عده ای آن علم را مختص خدا می دانند و در مقابل عده ای، آن را به خدا و راسخین در علم، اختصاص می دهند، آیا این اختلاف نظر به تفاوت قرائت این آیه ی شریفه: «وما یعلم تأویلہ الا الله والرأسخون فی العلم» بر نمی گردد؟ با پذیرش نظراول، دوباره این سوال به وجود می آید که اگر علم تأویل، مختص خداست، پس مضمون این آیه ی شریفه «انا أنزلناه قرآناً عربیاً لعلکم تعقلون» چگونه تفهیم و توجیه می شود؟ و یا در آیه ی ۲۲۸ سوره بقره، عامل تعدد معنا در لفظ «قروء» باعث بروز اختلاف فقهی شده است به طوری که در فقه حنفی «قروء» به معنای «حیض» است ولی در فقه شافعی و شیعی طلاق مشروع در حیض واقع نمی شود. و یا در آیه ی ۸۶ همین سوره نیز، تقدیم معمول بر عامل، همچنان که شرح آن گذشت، ممکن است تأثیر چندانی در معنا نداشته باشد اما آیا وجود مسائلی چون وجوب، استحباب و اکراه، در مواردی که احکام فقهی از نص آیات، استخراج می شود؛ ریشه در تقدیم و تأخیر الفاظ ندارد؟

شکی نیست که وجود اختلاف در آرای فقهی، ناشی از قرائت ها و برداشتهای متفاوت از آیات است؛ مسأله ای که نه تنها نشانه ضعف استنباط احکام از آیات نیست؛ بلکه نشانه و عامل رشد و بالندگی امت اسلامی می باشد؛ چرا که به قول علی (ع) در تضارب آراء، رأی درست متولد می شود. بنابراین لازمه تأویل، گذر از سطح و رسیدن به مغز عبارت است. برای رسیدن به این مقصود بر تأویل کننده واجب است که علاوه بر اطلاع از علوم زبانی، در تزکیه روح خویش بکوشد و به دور از هرگونه تعصب فرقه ای، در جستجوی کشف معنا باشد. در غیر اینصورت اعتقاد افراد بر نص تحمیل خواهد شد و به همان تأویل مکروه و مذمومی که قدما گفته اند، منجر خواهد شد.

كتابتنامه:

القرآن الكريم

- ابن حزم ، زكريا على يوسف ، الاحكام فى اصول الحكام ، بينا، بيتا .
- ابن قتيبه ابو محمد عبدالله بن مسلم ، تاويل مشكل القرآن ، دارالتراث ، ١٩٧٢ .
- ،ابومحمدعبدالله بن مسلم،الاختلاف فى اللفظ،دارالكتب العلميه بيروت،چاپ اول،١٩٨٥.
- ، ابومحمدعبدالله بن مسلم،مشكل القرآن و غريبه،انتشارات الخانجى،١٣٥٥هـ.
- ابن عاشور ،محمدالطاهر ،تفسير التحرير والتنوير ، مطبعة عيسى البابلى الحلبي،چاپ اول، ١٩٦٤.
- ابن هشام الانصارى ، مغنى اللبيب ،موسسة الصادق، چاپ اول، ١٣٨٦.
- ابوحيان الاندلسى ،محمد بن يوسف ،تفسير البحر المحيط ، ، دارالفكر بيروت ، چاپ دوم ، ١٩٨٣ .
- انيس ، ابراهيم ، فى اللهجات العربية ، لجنة البيان العربى ، چاپ دوم، ١٩٥٢ .
- انيس، ابراهيم، من اسرار اللغة ، مكتبة الانجلوالمصرية ، چاپ چهارم ، ١٩٧٢ .
- بحرانى ،سيدهاشم،تفسير البرهان،بنيادبعثت،١٤١٦.
- تهرانى ، ابراهيم ميرزا مهدى ،مبانى موسيقى قرائت قرآن ، وزارت فرهنگ و ارشاد ، چاپ اول، ١٣٧٤.
- الجاسم ، محمود حسن ،اسباب التعدد فى التحليل النحوى ، بينا ، بيتا .
- جرجانى ،عبد القاهر ،دلائل الاعجاز فى علم المعانى ،تصحيح محمد رشيد رضا،دار المعرفة بيروت ،١٩٧٨.
- الخفاجى ،قاضى شهاب الدين عمر ،حاشيه الشهاب على تفسير البيضاوى ، دارالكتب العلميه بيروت، چاپ اول ، ١٩٩٧.
- درويش ،محيى الدين ، اعراب القران الكريم ،كمال الملك ، چاپ اول ، ١٤٢٥هـ.ق .
- راغب اصفهانى،حسين بن على،مقدمه جامع التفاسير،دارالدعوة الكويت،چاپ اول،١٩٨٤.
- زرقانى ، محمد عبد العظيم ، مناهل العرفان فى علوم القران، دار احياء التراث، بيتا.
- زرکشى، بدرالدين محمد بن عبدالله ،ا لبرهان فى علوم القران ، تحقيق محمد ابوالفضل ابراهيم ، داراحياء الكتب العربية ، چاپ اول . ١٩٧٥ .
- زمخشري ،جارالله محمودبن عمر، تفسير الكشاف، نشر البلاغه قم،١٤١٥هـ.ق.
- الزوبعى ، محمد اسماعيل ، من اساليب التعبير القرانى ، دارالنهضة العربية بيروت ، چاپ اول، ١٩٩٦.
- سالم ، عبدالجليل بن عبدالكريم، التاويل عندالغزالي ، مكتبة الثقافة الدينيه ، چاپ اول ، ٢٠٠٤.
- السيوطى ،جلال الدين عبدالرحمن ، الاتقان فى علوم القران ، محمد ابوالفضل ابراهيم ، بيتا ، (شريف رضى ، بيدار ، عزيزى طباطبائى، سيد محمد حسين، الميزان فى تفسير القرآن، دارالكتب الاسلاميه تهران، چاپ سوم، ١٣٩٧ هـ.ق.
- طبرسى، فضل بن الحسن، جوامع الجامع، دارالأضواء بيروت، ١٤١٢ هـ. ١٩٩٢ م.

-----، فضل بن الحسن، مجمع البيان، رابطه الثقافه و العلاقات.

عبدالغفار، السيد احمد، النص القرانى بين التفسير والتاويل، دارالنهضة العربيه بيروت، چاپ اول، ۲۰۰۲.

عون، على ابوالقاسم، بلاغه التقديم و التأخير فى القرآن الكريم، دارالمدار الاسلامى، چاپ اول، ۲۰۰۳.

قرشى، سيدعلى اكبر، قاموس قران، دار الكتب الاسلاميه، ۱۳۶۱.

القرطبي، ابو محمد بن احمد الانصارى، الجامع لاحكام القرآن، دارالكتب المصريه، چاپ دوم، ۱۹۷۶ و دارالكتاب

العربى، ۱۹۶۷.

مبرد، محمد بن يزيد، الكامل فى اللغه و الأدب، دارالكتب العلميه بيروت، ۱۴۱۶ ق، ۱۹۹۶ م.

(۳۷)

فرهنگ شهادت در شعر معاصر فلسطین (با تکیه بر آموزه‌های اسلامی - قرآنی)

د. جمال طالبی قره قشلاقی^۱

استادیار دانشگاه فرهنگیان

چکیده

مقوله مقاومت در جهان اسلام پیوند عمیقی با مفهوم شهادت دارد. به گونه‌ای که شهادت در آموزه‌های اسلامی مزد اخلاص و پایداری در مقابل جبهه کفر و استکبار جهانی است. آیه یکصد و یازده سوره توبه ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنْ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ هُمْ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ﴾ جایگاه والای شهادت در فرهنگ اسلام و آموزه‌های دینی را تبیین می‌کند و اینکه شهادت معامله شهدا با خداوند متعال است. شعر معاصر پایداری فلسطین با الهام از این آموزه‌ها توانسته است به خوبی ارزش والای شهادت را تبیین نماید. تشییع جنازه‌های باشکوه شهدای مقاومت در فلسطین جلوه‌ای از رسوخ فرهنگ شهادت در بین جوانان سرزمین‌های اشغالی است. شاعران نیز به نوبه خود به گسترش فرهنگ شهادت پرداخته و در جای جای قصائد آنان تشویق به جهاد و شهادت موج می‌زند. شهادت در اندیشه برخی از شاعران فلسطینی مرگ و پایان زندگی نیست، بلکه چراغی فروزان و روشنابخش زندگی انسان‌های غافل است. جستار حاضر با رویکرد تحلیلی به دنبال بررسی شهادت از منظر شاعران معاصر فلسطین با الهام از آموزه‌های غنی اسلام است.

کلید واژه‌ها: شعر معاصر فلسطین، پایداری و مقاومت، شهادت

مقدمه

شهید و شهادت دو کلیدواژه اصلی ادبیات پایداری به شمار می‌روند، و شهادت به عنوان پاداش و اجر خداوند به مجاهدان، همواره مورد ستایش شاعران قرار گرفته است. خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ (آل عمران: ۱۶۹). شاعران معاصر فلسطین با الهام‌پذیری از آیات قرآن جایگاه والای شهادت را درک نموده، و در اشعار خود بدان پرداخته‌اند.

فرهنگ شهادت یعنی خودسازی، خداترسی، گناه‌گریزی، تقوا، اطاعت امر خدا، امر به معروف و نهی از منکر، اقامه نماز، جود و کرامت، عزت نفس و گریز از ذلت و زبونی. فرهنگ شهادت یعنی سازش نکردن با طاغوت‌ها و حکومت‌های ستم، مبارزه با باطل، ایثار، قاطعیت و صلابت در راه عقیده، جهاد و از خود بیرون آمدن و دیگران را بر خود مقدم داشتن. شهادت یعنی از دنیاگرایی و رفاه‌طلبی فاصله گرفتن و آخرت را

^۱ jamal_talebii@yahoo.com

مدّ نظر داشتن، در راه اصلاح جامعه و حاکمیت دین و عدالت جان‌فشانی کردن و در راه رضای حق و پیاده کردن احکام الهی سر از پا نشناختن. این فرهنگ، حقیقتی است که در هر زمان، ظهور و تجلّی خاصی دارد. در ایام جنگ و رو در رویی با دشمن، به صورت حضور در جبهه‌های نبرد، و پایداری و استقامت تا کشته شدن و شهید گردیدن و در ایام صلح، در راه خودسازی و مبارزه با مفسد و رذائل و اجرای احکام الهی تا مرز شهادت پیش رفتن است (محیطی اردکانی، ۱۳۸۵ش: ۲).

در جستار حاضر با تحلیل برخی اشعار شاعران مشهور فلسطین در دوره معاصر، به بررسی فرهنگ شهادت و الهام‌پذیری آنان از آموزه‌های اسلام پرداخته، و به دنبال پاسخگویی به سؤالات زیر خواهیم بود:

(۱) شهادت چه جایگاهی در شعر معاصر فلسطین دارد؟

(۲) نگاه شاعران معاصر به مقوله شهادت چه اندازه متأثر از آموزه‌های اسلامی - قرآنی است؟

شهید در لغت و اصطلاح

واژه «شهید» اسم مبالغه از ریشه «شهد» است، و معانی لغوی متعددی برای آن ذکر شده است. وجه تسمیه شهید بدین نام از آن جهت است که هنگام مرگ، فرشتگان بر جسدش حاضر شده و او آنان را می‌بیند. شاید هم بدین خاطر است که شهید در زمان شهادت روی زمین می‌افتد؛ زیرا یکی از نام‌های زمین شاهده است (ر.ک: ابن فارس، ۱۳۹۰ش: ۵۱۰). از دیدگاه راغب اصفهانی وجه تسمیه شهید به این خاطر است که چنین کسی در پیشگاه پروردگار خود حاضر است (ر.ک: راغب، ۱۳۹۰ش: ۴۲۹-۴۲۷). ابن انباری نیز معتقد است که شهید، شهید نامیده شده است به این خاطر که خداوند و ملائکه بهشت را به او شهادت می‌دهند (الزبیدی، ۱۹۹۶م: ج۲، ۳۱۹).

شهید در اصطلاح عبارت است از «مرگ سرخ قهرمانان و سربازان فداکاری که در نبردهای خونین به دست دشمن کشته شده و قربانی عقیده و مرام خود یا فدایی ایده و سرزمین خویش می‌گردند. این مرگ را شهادت و کشتگان را شهید نامند و برای عموم ملت‌ها اینگونه مرگ‌ها شکوه، عظمت و قداست خاصّ دارد (رضوانی، ۱۳۶۲ش: ۱۱۵). مثل شهید در اندیشه شهید مطهری «مَثَل شمع است که خدمتش از نوع سوخته شدن و فانی شدن و پرتو افکندن است، تا دیگران در این پرتو که به بهای نیستی او تمام شده، بنشینند و آسایش بیابند و کار خویش را انجام دهند، آری، شهدا شمع محفل بشریتند؛ سوختند و محفل بشریت را روشن کردند» (مطهری، ۷۶). ایشان در تبیین اقسام مرگ، درباره شهادت می‌نویسد: «مرگی شهادت است که انسان با توجه به خطرات احتمالی یا ظنی یا یقینی فقط به خاطر هدف مقدس و انسانی و به تعبیر قران «فی سبیل الله» رخ دهد. شهادت دو رکن دارد: یکی این که در راه خدا و فی سبیل الله باشد یعنی هدف مقدس باشد و انسان بخواهد جان خود را فدای هدف نماید. دیگر این که آگاهانه صورت گرفته باشد. شهادت ایستادگی آگاهانه و مقاومت هوشیارانه در راه مقدس است... فدا کردن آگاهانه تمام هستی خود در راه هدف مقدس است» (همان: ۸۳).

فرهنگ شهادت در اسلام

شهادت واژه‌ای اسلامی و شرعی است که نمی‌توان جایگزینی برای آن پیدا نمود؛ زیرا اگر جهاد در راه خداوند و دفاع از وطن یکی از واجبات شرعی است، پس شهادت نیز ثمره این مجاهدت به شمار می‌رود. قرآن کریم شهادت را مغفرت و رحمت الهی برای مجاهدان راه خدا می‌داند: ﴿وَلَكِنْ قُتِلْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ مِتُّمْ لَمَغْفِرَةٍ مِنَ اللَّهِ وَرَحْمَةً خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾ (آل عمران: ۱۵۷). بنابراین شهادت در راه خدا مرگ معمولی نیست، بلکه آمرزش و رحمت نتیجه آن است. شهادت در اسلام شأن و جایگاه برجسته‌ای دارد و روایات متعددی از پیامبر (ص) و ائمه معصومین (علیهم‌السلام) پیرامون جایگاه شهادت نقل شده است. محمدبن ابی عمیره از پیامبر روایت کرده است که فرمودند: «لأن أقتل في سبيل الله أحب إلي من أن يكون لي أهل الوبر والمدر» (حسام‌الدین الهندی، ۱۹۹۸م: ج ۴، ص ۱۷۶) در راه خدا کشته شوم برایم از همه‌ی دنیا و اهل دنیا دوست‌داشتنی‌تر است. امام علی (ع) در فضیلت شهادت و آمادگی برای شهادت فرموده‌اند: «إن أكرم الموت القتلى، والذي نفس ابن أبي طالب بيده لألف ضربة بالسيف أهون علي من ميتة علي الفراهي في غير طاعة الله» (ابن ابی الحدید، ج ۶، ص ۱۰۰). بزرگ‌ترین مرگ، شهادت است. سوگند به آنکه جان فرزند ابی طالب در دستان اوست، هزار ضربه با شمشیر برای من آسان‌تر است از مرگ در بستری که در غیر راه خدا است.

شهادت چراغ روشنی‌بخشی هستند که با خون پاک خود، آزادی و کرامت را برای ملت‌های خویش به ارمغان آوردند. در آیین اسلام «شهادت برای انسان‌های پاک‌باخته و از دنیا وارسته‌ای که خداجویند و عاشقانه راه می‌پویند، راه میان‌بری است که آن‌ها را زودتر و سریع‌تر از آن‌ها که از راه‌های دیگر در پی رستگاری‌اند به هدف‌های والایی در مسیر قرب الهی می‌رساند» (عمید زنجانی، ۱۳۸۴ش: ۳۰).

شهادت در فرهنگ اسلام صبغه‌ی مقدسی دارد، و اهمیت آن از آنجا ناشی می‌شود که این واژه یکی از اسماء الحسنی است. ارزش و جایگاه شهید و شهادت در احادیث پیامبر (ص) و معصومین علیهم‌السلام نیز بارها مورد تأکید قرار گرفته است.

شهادت در اندیشه شاعران معاصر فلسطین

شهادت در اندیشه شاعران معاصر فلسطین به یکی از مؤلفه‌های فرهنگ و تربیت جوانان تبدیل شده است، در جای جای اشعارشان گسترش این فرهنگ و دعوت به جهاد و شهادت‌طلبی موج می‌زند. و این اعتقاد ناشی از تأثیر اسلام است که از سخن محض فراتر رفته و به مرحله عمل رسیده است. «در شعر مقاومت، مبارزان راه آزادی و مجاهدانی که با غیرت تمام در دفاع از آرمان‌های والای انتفاضه جانفشانی کرده و در میدان نبرد با دژخیمان اشغالگر به شهادت رسیده‌اند، نماد عظمت و الگوی فداکاری و شجاعتند» (سلیمی و همکاران، ۱۳۹۴ش: ۱۴۶).

یکی از دغدغه‌های شاعران معاصر فلسطینی نهادینه کردن فرهنگ شهادت در میان مردم است، و این امر با تأکید بر آموزه‌های انسان‌ساز اسلام محقق شده است. خضر محجر از شاعران معاصر فلسطین در قصیده‌ای با عنوان «قصیده لم تکتمل بعد» با الهام از آیات قرآنی حیات‌آخروی شهیدان را حیات امن شمرده است:

التیل أزرُق، لون عینی الحقیقة / أزرُق / والدّم أزرُق فی عروقی / الآخِرین علی المعابر / فادخلوها آمنین وشاهدین (محجر، ۱۹۹۵م: ۸۸). «نیل آبی است، حقیقت هم‌رنگ چشمانم است. به رنگ آبی. و خون رگهایم آبی است، دیگر رهگذرانند، پس وارد بهشت شوید در حالیکه در امان هستید و شهادت می‌دهید». در این ابیات تأثیرپذیری شاعر از آیه ۴۶ سوره حجر ﴿ادخلوها سلام آمنین﴾ به وضوح قابل ملاحظه است. سمیح قاسم نیز با الهام از آیه ۵۶ سوره احزاب که می‌فرماید: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ از باب تکریم منزلت شهید، جایگاه شهدا را بسان جایگاه انبیاء الهی دانسته و می‌گوید:

وَلَكُمْ وَقَفْنَا بِالْقُبُورِ وَإِنَّا نَسْتَلِمُهُمُ الشَّهَدَاءِ إِذْ نَسْتَلِمُهُمْ
يَا جِبْهَةَ السَّفَاحِ لَا تَتَشَاخِي نَعْلُ الشَّهِيدِ أَعَزَّ مِنْكَ وَأَكْرَمُ
وَدَمُ الشَّهِيدِ رِسَالَةٌ نَبَوِيَّةٌ صَلُّوا عَلَى رُوحِ الشَّهِيدِ وَسَلِّمُوا

(قاسم، ۱۹۹۳م: ج ۲: ۴۱۷)

«چه بسیار سر مزار شهیدان ایستادیم تا از آنان الهام بگیریم. ای جبهه خونریزان! احساس غرور مکنید که کفش شهید از شما عزیزتر و بزرگ‌تر است. خون شهید رسالتی همچون رسالت انبیاء الهی دارد. پس به روح آنان سلام و درود بفرستید». قاسم در این ابیات با اشاره به الهام‌پذیری ملت از شهداء، جایگاه آنان را به مراتب بالاتر از جبهه باطل دانسته و کفش شهید را باارزش‌تر از آنان می‌داند. قاسم خون شهداء را حامل رسالت الهی تلقی کرده و به روح مطهر آنان سلام می‌فرستد.

فدوی طوقان در قصیده‌ای با عنوان «جریمه قتل فی یوم...» با الهام از آیه ۱۵۷ سوره نساء ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ﴾ عروج حضرت عیسی مسیح (ع) به آسمان را در داستان شهادت کودک بچه فلسطینی با نام «متهی» بازآفرینی کرده است تا بر جاودانگی این شهید و قداست امر شهادت تأکید کند:

وَمَا قَتَلُوا مُنْتَهَى وَمَا صَلَبُوهَا / وَلَكِنَّمَا خَرَجَتْ مُنْتَهَى / تَعَلَّقَ أَقْمَارَ أَفْرَاحِهَا فِي السَّمَاءِ الْكَبِيرَةِ / وَتُعْلَنُ أَنَّ الْمَطَافَ الْقَدِيمَ انْتَهَى / وَتُعْلَنُ أَنَّ الْمَطَافَ الْجَدِيدَ ابْتَدَأَ (طوقان، ۲۰۰۵م: ۵۰۴). «آنها منتهی را نکشته و به دار نیاویختند. لیکن او بیرون رفت تا ماه شادی‌هایش را از آسمان بیاویزد و اعلام کند که زمان گذشته به پایان رسیده و دوران دیگری آغاز شده است».

محمود دسوقی نیز خون شهدا را باعث آزادی ملت فلسطین می‌داند:

أَجْهَرُ بِصَوْتِكَ لَا تَخْفُ وَابْدُلْ إِنَّ الدَّمَاءَ رَوَاءَ كُلِّ تَحَرَّرٍ

(دسوقی، ۱۹۹۱م: ۳)

«صدایت را بلند کن و نترس و خونت را هدیه کن. زیرا خون هر جنبش آزادی‌خواهانه‌ای را سیراب

می‌کند».

عبدالرحمن بارود زمين را کوچکتر از يك قطره خون شهيد می داند:

وما الأرض؟ إني أرى الأرض غر من قطرة من دماء الشهيد

(بارود، ۹۸)

«زمین چیست؟ من زمین را کوچکتر از یک قطره خون شهیدان می دانم». او ریخته شدن خون و شهادت را تنها به خاطر خداوند می داند:

أنا لله قد سكب دماي ولري تضرعي وسجودي

(همان، ۱۴۵)

«من خونم را در راه خدا ریختم. و سجده و تضرع به خاطر پروردگارم است».

عبدالرحیم محمود از شاعران پایداری فلسطین است که شهد شهادت را در راه دفاع از وطن و آرمان های آن نوشید. او در قصیده ای با نام «شهید» شهادت را هنر مردان خدا می داند:

أرى مقتلي دون حقي السليب ودون بلادي هو المبتغى

ولعمرك هذا مماث الرجال وممن رام موتاً شريفاً فذا

(هواش، ۲۰۰۷م: ۱۷)

«آرزویم شهادت در راه دفاع از وطن و حق مسلوب است. به جانم سوگند می خورم که شهادت مرگ مردانه است، و هرکس دنبال مرگ با عزتی است شهادت را آرزو کند»

ابراهیم مقادیه همانند دیگر شاعران حوزه مقاومت، با نگرشی واقع بینانه در قبال درک عمیق و اندیشه حقیقت بین شهدای وطن، بار دیگر تعهد خود را نسبت به آرمان های مقدس شهداء محکم تر نموده و با اراده ای راسخ در تبیین اندیشه های شهداء و اشاعه ای فرهنگ شهادت، سهم بسزایی برای خویش رقم زده است. او در قصیده «حسین» به این باور رسیده است که شهادت تنها راه شکفتن گل های سرخ فام پیروزی در سرزمین فلسطین است:

وعبر جراحنا وقوافل الشهداء في الساحة / ستزهو زهرة الحق (المقادمة، ۲۰۰۳م: ۲۲). «از خلال زخم هایمان و

کاروان شهداء در میدان، گل سرخ فام حق و حقیقت خواهد رویید».

از آنچه گذشت به وضوح می توان نقش آموزه های اسلامی در نوع نگاه شاعران به مقوله شهید و شهادت را لمس نمود. قرآن به عنوان بهترین الگو الهام بخش شاعران فلسطینی بوده است. علاوه بر آن فرهنگ و تمدن ظلم ستیز اسلام، ایده و ملهم آنان بوده است. به طور کلی با بررسی شعر شاعران معاصر فلسطین پیرامون شهید و شهادت می توان تفکرات زیر را در شعر آنان یافت.

۱- شهادت مایه عزت و کرامت انسان

اسلام همواره مسلمانان را به عزت و کرامت فرا می خواند. کمال غنیم با الهام پذیری از آموزه های اسلام، جهاد با اشغالگران را جهاد مایه عزت و کرامتی می داند که شهادت نتیجه آن است:

وَأَسْأَلُ حِجَارَةَ بَلَدِي وَرِمَالَهَا عَمَّا رَأَتْ مِنْ فِتْيَةِ الْقُرْآنِ
 شَهِدَتْ مَعَارِكَ عِزَّةٍ وَكَرَامَةٍ طَرَبَتْ لَهَا الْآفَاقُ فِي اسْتِحْسَانِ
 نَادَى الْمُنَادَى لِلجِهَادِ تَحْرُكُوا جَاءَتْ جِحَافِلُ كُفْرِهِمْ لَطْعَانِ
 جَاءَتْ جِحَافِلُهُمْ فَهَبُّوا إِنَّ الْجِهَادَ فَرِيضَةُ الدِّيَانِ
 فَلتَقْبَلُوا صَوْبَ الْمَنَايَا رَغْبَةً إِنَّ الشَّهَادَةَ مِنْهُلُ الظَّمَانِ

(غنیم، ۱۹۹۴م: ۳۴-۳۳)

«از سنگ و شن و ماسه سرزمینم بپرس آنچه از جوانان قرآن به چشم دیده است. جهاد عزتمندانه را به یاد دارد که کرانه‌ها به تحسین آن پرداخته است. فریادزن ندا زد که آماده جهاد شوید که سپاهیان کفر برای جنگ آمده‌اند. سپاهیان کفر آمده است پس جهاد کنید که آن فریضه‌ای الهی است. با اشتیاق به سوی شهادت بشتابید که شهادت شرچشمه تشنگان است.»

خون شهید حامل رسالت مهمی است که جوانان را به جهاد در راه خدا تشویق می‌کند. یکی از شاعران فلسطینی در این زمینه می‌گوید:

مَاذَا يَقُولُ دَمُ الشَّهِيدِ وَقَدْ رُويَ مِنْهُ الْبِلَادُ / وَتَعَطَّرَتْ مِنْهُ الرِّبَا / وَتَرَبَّيْتُ مِنْهُ الْوَهَادُ / وَتَلَوْنَتْ مِنْهُ الْبِيَارِقُ / حَمْرَةً بَعْدَ السَّوَادِ / لَا تَسْكَبُوا عِنْدَ اقْتِرَانِي بِالْتَرَى دَمَعَ الْحِدَادِ / بَلْ أَرْسِلُوهَا تُحْرِقُ الْآفَاقَ حَيَّ عَلَى الْجِهَادِ (احمد علی، ۱۹۹۹م: ۱۱۷). «خون شهید چه می‌گوید حال آنکه سرزمین‌ها از آن سیراب، و پشته‌ها از آن معطر، و جلگه‌ها بدان آراسته، و پرچم‌ها بعد از سیاهی با سرخی رنگین شده است. چون مرا در خاک بگذارند اشک ماتم نریزد، بلکه فریاد دعوت به جهاد سر دهید تا آفاق را شعله‌ور نماید.»

شاعر در این ابیات قداست خاصی به خون شهید قائل است؛ زیرا خون شهید خاک وطن را سیراب نموده، و زینت‌بخش پستی و بلندی‌ها است. خون شهید بیرق‌های سیاه را گلگون کرده است. لذا شاعر از هموطنان خود می‌خواهد بعد از شهادتش گریه نکرده، و خود را آماده جهاد در راه خدا کنند.

قهرمانان فلسطینی در میدان جنگ همواره به دنبال شهادت بوده‌اند. صالح فروانه، شهادت‌طلبی فرزندان فلسطین را این‌گونه به تصویر کشیده است:

طَلَبْتُ الشَّهَادَةَ مِنْ أَوَّلِ الْعَمْرِ حَتَّى نَهَيْتَهُ / وَكُنْتُ إِذَا دَفَنْتُ رِفَاقِي فِي حَوْمَةِ الْحَرْبِ / أَسْأَلُ نَفْسِي أَمَا زِلْتُ حَيًّا؟ / وَأَخْجَلُ حِينَ يُجَاوِبُنِي الصَّمْتُ (فروانه، ۲۰۰۴م: ۲۱). «از اوّل تا پایان زندگی‌ام دنبال شهادت بوده‌ام، و وقتی دوستانم را در میدان جنگ به خاک می‌سپردم، از خویشانم می‌پرسیدم: آیا همچنان زنده هستی؟ و شرم می‌کردم وقتی پاسخم سکوت بود»

شاعر از زبان رزمنده فلسطینی می‌گوید: از اوّل تا پایان زندگی‌ام دنبال شهادت بوده‌ام. و وقتی همسنگرانم را به خاک می‌سپردم از خود می‌پرسیدم که آیا همچنان زنده هستم؟ و آنگاه که پاسخم سکوت بود، احساس شرم می‌کردم.

کمال رشید قافله شهدا را پویا و در حال رشد می‌داند:

رتلُ الشهادة يمضي في مواكبه رغم الجراح بنور الحق ينتصر
ومن أراد حياة العز جاد لها بالروح والمال بالإقدام ياتزر
(رشید، ۱۰۰)

«قافله شهدات در گذر است و علی‌رغم زخم خوردن‌ها به یاری پروردگار پیروز خواهد شد. هرکس دنبال زندگی شرافتمندانه است باید از جان و مالش بگذرد و کمر همت ببندد».

برهان‌الدین العبوشی نیز با الهام از آموزه‌های دین مبین اسلام، شهادت را بزرگ‌ترین مقام می‌داند و رسیدن بدان را آرزوی خود قلمداد می‌کند:

قد كنت أرجو أن أنال شهادة / ألقى بها ربي أعزّ مقاماً (العبوشی، ۱۹۶۷م: ۸). «آرزو می‌کنم به شهادت برسیم تا به دیدار پروردگارم که مقامی بزرگ است دست بیابم».

۲- جاودانگی شهیدان

آن کسانی که در راه اعتلای کلمه «الله» در روی زمین شهید می‌شوند، انسان‌های عزیز و پاکی هستند که دارای کرامت قلبی و تزکیه روحی و طهارت نفسانی هستند. بنابراین اینان را نباید مردگان خطاب کرد، که مردن یعنی فنا و محو شدن از صفحه وجود، بلکه اینان زنده هستند که مفهوم حیات، رشد و حرکت به سوی پیشرفت است (معرفت، ۲۰۰۸م: ۲۵۲) شهدا به گواهی آیه ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أحياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ (آل عمران: ۱۶۹) زندگان تاریخ هستند. شهید همچون قلبی به اندام‌های خشک مرده‌ی بی‌رمق این جامعه، خون خویش را می‌رساند و بزرگ‌ترین معجزه شهادتش این است که به یک نسل، ایمان جدید به خویش را می‌بخشد. شهید حاضر است و همیشه جاوید؛ کی غائب است؟ (شریعتی، ۱۳۵۷ش: ۱۷۱). صالح عمر فروانه با الهام از آیه فوق، شهادت را تولدی دوباره می‌داند:

عندما ينتزع المَفهُورُ قَدْرَةَ التَّغْيِيرِ / بِمُطْلَقِ الإِرَادَةِ / تَكُونُ الانْتِفَاضَةُ / وَحِينَ تَكُونُ الشَّهَادَةُ مِیلَاداً / تَكُونُ الحِیَاةُ عَرَساً أَبَدِیاً (فروانه، ۲۰۰۴م: ۱۴). «وقتی انسان شکست خورده با اراده‌ای مطلق قدرت تغییر را به دست می‌آورد، انتفاضه رخ می‌دهد، و وقتی شهادت تولدی دوباره است، زندگی عروسی ابدی می‌گردد».

انتفاضه از دیدگاه شاعر شوق به آزادسازی سرزمین‌های اشغالی است و این تنها راه دفع ظلم و ستم است، و شهادت تولد دوباره‌ای است به سوی زندگی سعادت‌مندی که عبودیت را نمی‌شناسد.

یوسف محمود از شاعران معاصر فلسطین نیز با الهام‌پذیری از آیات قرآن، شهداء را در قصیده‌ای با عنوان «شهید» زندگان تاریخ قلمداد کرده و می‌گوید:

هو لم یمت / لم یقتلوا فيه الحياة / الآن یصعد مرة أخرى / علی فرس الحنین / بیدیه یتنهّل الفرح / للشمس والفجر
الجدید وللحیة (محمود، ۱۹۸۹م: ۱۹). «او نمرده است. زندگی او را نکشتند. او بار دیگر سوار بر اسب اشتیاق به آسمان صعود می‌کند، شادی با دستانش نیایش می‌کند، برای خورشید و طلوع دوباره و زندگی».

شهادت در اندیشه محمود درویش شاعر معروف فلسطینی پایان حیات دنیوی و آغاز حیات جاودانه است، و شهادت پایان زندگی نیست:

نَعِيشُ مَعَكَ / نَسِيرُ مَعَكَ / نَجُوعُ مَعَكَ وَحِينَ تَمُوتُ / مُحَاوُلُ أَنْ لَا نَمُوتَ مَعَكَ / فَوْقَ ضَرْبِكَ يَنْبُتُ قَمْحٌ جَدِيدٌ / وَأَنْتَ تَرَانَا / نَسِيرُ / نَسِيرُ / نَسِيرُ (درویش، ۱۹۸۹م: ۳۶۲). «با تو زندگی می‌کنیم. با تو همراه می‌شویم. با تو گرسنه می‌شویم. و وقتی می‌میری، تلاش می‌کنیم با تو نمیریم. روی ضریح تو گندم تازه‌ای می‌روید. و تو ما را می‌بینی، راه می‌افتیم، راه می‌افتیم، راه می‌افتیم».

این نوع نگاه به شهادت در اندیشه بسیاری دیگر از شاعران فلسطینی قابل رصد است. ماجد الدجانی می‌گوید:

لَا تَحْسَبُوا الشَّهَادَةَ أَمْوَاتًا قَضَوْا إِنَّ الشَّهَادَةَ لِحَظَّةِ الْمَيْلَادِ

(زعر، ۲۰۰۸م: ۹۸)

«شهیدان را مرده مپندارید. شهادت لحظه تولدی دوباره است».

ابراهیم مقادمه با الهام گرفتن از آیات قرآن که شهیدان را زندگان تاریخ معرفی می‌کند، خطاب به یحیی عیاش از فرماندهان گردان‌های عزالدین قسام می‌گوید:

عِيَاشُ أَنْتَ الْحَيُّ أَنْتَ بِرِغْمِ كَوْنِكَ فِي التَّرَابِ / فَبِذَاكَ حَدَّثْنَا الرَّسُولُ وَأَنْبَأْتَ أَيَّ الْكِتَابِ / وَسَوَاكَ أَمْوَاتٌ وَإِنْ حَازُوا الْمَنَاصِبَ وَالرَّغَابَ (مقادمه، ۲۰۰۳م: ۴۲). «ای عیاش! تو علیرغم اینکه به شهادت رسیدی، زنده هستی. و این سخن پیامبر و کتاب‌های آسمانی است. تو زنده‌ای و دیگران گرچه به مناصب و آرزوهای خود رسیدند، مردگانی بیش نیستند»

۳- شهادت راهگشای جامعه

برای موفقیت هر انتفاضه‌ای باید خون‌ها ریخته شود. و خون شهدا است که نهال نوپای قیام‌های مردمی را آبیاری می‌کند. شهادت فنا شدن جوانان وطن برای نیل به سرچشمه نور و هستی مطلق است، تا در پرتو نور الهی، راه جوامع انسانی را روشن نمایند. ابراهیم مقادمه با الهام از این آموزه‌های الهی و انسانی شهادت را راهگشای جامعه می‌داند:

لَا بِأَسِّ بِالْكَسْرِ.. بِالْمَوْتِ / نَصْنَعُ بِالْمَوْتِ فَجَرَ الْعَدِ / وَمِنْ زَنْزَانَةٍ فِي السَّجْنِ أَوْ وَجِعِ الْمُسْتَشْفَى / سَتُولِدُ فِرْصَةً الْعَتَقِ / وَعَبْرَ جِرَاحِنَا وَقَوَافِلِ الشَّهَادَةِ فِي السَّاحَةِ / سَتَزْهَرُ زَهْرُ الْحَقِّ (مقادمه، ۲۰۰۳م: ۲۳)

«شکست و مرگ مهم نیست. با شهادت طلوع فردا می‌سازیم. و از سلول زندان یا درد بیمارستان، فرصت رهایی زاده می‌شود. و از زخم و قافله شهیدانمان در میدان گل حقیقت شکوفه خواهد داد».

او با اراده‌ای پولادین درد و رنج زندان و زخم و شهادت را به خاطر رضای پروردگار، و ایمان به راهگشا بودن شهادت برای نسل‌های بعدی جامعه با آغوش باز می‌پذیرد. شهادت در قاموش مقادمه نور و روشنی و حیات برای عاشقان زندگی با عزت است. او در قصیده دیگری با آرزوی شهادت، آن را چراغی برای نسل‌های آینده و مایه عظمت ملت مسلمان فلسطین می‌داند:

أنا للجنة أحيأ يا إلهي / في سبيل الحق فاقبضني شهيداً / واجعل الأشلأ مئى معبراً / للعز والجيل الجديد (مقدمة، ص ۱۲). «خدایا! من به عشق شهادت زنده‌ام، پس روح مرا در راه حق برای شهادت قبض کن، و اعضای پیکرم را معبری برای مجد و عظمت نسل جدید قرار بده».

محمود مفلح نیز شهادت را چراغ راه ظلمات می‌داند:

كفكف دموعك فالجراح عزاننا

ودم الشهادة في الدجى قنديل

واصعد إلي قمم الصراع فإننا

فوق الرواسي الشامخات نصول

(مفلح، ۱۹۹۱م: ۱۰۳)

«اشک‌هایت را پاک کن. زخم تسلی‌ی ماست. و خون شهادت در تاریکی چراغ روشنی‌بخش است. بر بلندای قلّه‌های نبرد صعود کن، که ما بالای قلّه‌های استوار می‌جنگیم».

او با نگاه عمیق به شهادت، آن را مرگ و پایان زندگی نمی‌داند، بلکه عبادت خالصانه و مایه قرب الهی، و چراغی است ظلمات انسان‌های غافل را روشن می‌کند. لذا از فلسطینیان می‌خواهد گریه و بی‌تابی را کنار گذاشته، و به قلّه‌های مقاومت صعود نمایند و سرانجام یا به پیروزی دست می‌یابند و یا شهادت در راه خدا نصیب آنان می‌شود.

شهید و شهادت در اندیشه ابراهیم طوقان از شاعران بنام مقاومت فلسطین بسان ماه و خورشیدی است که چراغ راه ملت‌های آزاده هستند:

صَبَّ الشَّهِيدُ دَمَهُ وَقَرَّبَهُ / يَقُولُ: إِنَّ الْمُهْجَ الْمُخْضَبَةَ / أَدْفَعُ لِلصَّيْمِ عَنِ الْأَوْطَانِ / ... / أَوْلُكُ الشَّمْسُ وَالْبَدْوُ / دَائِمَةُ الْأَشْرَاقِ لَا تَعْوَرُ (طوقان، ۲۰۰۵م: ۵۲۹). «شهید خونش را ریخت و خودش را نزدیک نمود. می‌گوید: جان‌های به خون غلتیده، ظلم و ستم را بهتر از هر چیز دیگری از وطن دفع می‌کنند... شهیدان خورشید و ماه هستند که همیشه می‌تابند و غروبی ندارند».

طوقان در قصیده «شهداء الانتفاضة» شهدا را به چراغی تشبیه نموده و می‌گوید:

رَسَمُوا الطَّرِيقَ إِلَى الْحَيَاةِ / رَصَفُوهُ بِالْمَرْجَانِ، بِالْمُهْجِ الْفَتِيَّةِ بِالْعَقِيقِ / رَفَعُوا الْقُلُوبَ عَلَى الْأَكْفِ حِجَارَةً، جَمْرًا، حَرِيقَ / رَجَمُوا بِهَا وَحَشَّ الطَّرِيقَ / وَاشْتَدَّتْ وَمَاتُوا وَاقِفِينَ / مُتَأَلِّقِينَ كَمَا التَّجُومِ / مُتَوَهِّجِينَ عَلَى الطَّرِيقِ / مُقْبِلِينَ فَمَ الْحَيَاةِ (طوقان، ۱۹۹۳م: ۵۴۰). «راه زندگی را ترسیم کرده، و آن را با مرجان هموار کردند. راه زندگی را با دل‌های جوان و با عقیق آراستند. جان‌هایشان را بر کف دستانشان گذاشتند. هیولای راه را با سنگ و اخگر و آتش زدند. و معرکه شدت یافت و ایستاده شهید شدند، و همچون ستارگان در راه درخشیدند و دهان زندگی را بوسیدند».

۴ - بهشت موهبتی برای شهیدان

بهشت و رسیدن به مقام رضوان در آیات متعددی از قرآن کریم به عنوان پاداش شهیدان ذکر شده است. آیات آغازین سوره محمد (ص) از جمله آیاتی است که خداوند در آن ارزش و منزلت شهدا را بیان نموده، و بهشت

برین را پاداش جهادت و شهادت آنان اعلام کرده است: ﴿وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ سَيَهْدِيهِمْ وَ يُصَلِّحُ بِأَهْمِهِمْ وَيُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ عَرَفَهَا هُمْ﴾ کسانی که در راه خدا کشته شدند، خداوند هرگز اعمالشان را ضایع نگرداند و آنان را به سعادت هدایت کند و اموذشان را اصلاح نماید و به بهشتی که قبلاً مقامات آن را به آنها شناسانده است، واردشان می‌سازد (محمد: ۶-۴) ابراهیم طوقان با الهام‌پذیری از این آیه قرآنی، در قصیده «الأبطال الثلاثة» می‌گوید:

أجسادهم في تربة الأوطان / أرواحهم في جنة الرضوان / هناك لا شكوى من الطغيان / وهناك فيض العفو والغفران
(طوقان، ۲۰۰۵م: ۲۸۵) «اجسادشان در خاک و وطن جای گرفته، و روحشان در بهشت برین است. بهشتی که آنجا هیچ شکوه‌ای از ظلم و طغیان نیست. آنجا فقط رحمت و غفران الهی است».

کمال رشید در قصیده‌ای خطاب به مادر یکی از شهیدان فلسطینی به جایگاه والای شهدا در بهشت اشاره می‌کند:

اطمئني أم الشهيد اطمئني هو في الخلد في جنات عدن
نالها مخلصاً بفعل عظيم لم ينلها بالقول أو بالتمني

(رشید، ۵۸)

«ای مادر شهید! یقین بدان که فرزندت در بهشت عدن جاودانه است. او شهادت را مخلصانه و با کاری بزرگ بدست آورده است نه با حرف و خواهش».

شهدا در فرهنگ اسلامی از جایگاه والایی برخوردار هستند، و خداوند در آیه ۶۹ سوره مبارکه نساء به ملازمت آنان با انبیاء الهی اشاره کرده و می‌فرماید: ﴿وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَ الرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَ الصِّدِّيقِينَ وَ الشُّهَدَاءِ وَ الصَّالِحِينَ وَ حَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا﴾. ابراهیم مقدمه با الهام از آیه بالا، به جایگاه وصف‌ناپذیر شهیدا اشاره می‌کند که به بالاترین مقام بهشت دست یافته‌اند:

آه یا أمي الحنون / في جنات الخلد حوراء العيون / طاهرات قد سمّت فوق الظنون / ولتصبري وتصبري / إن فات في الدنيا جميل / فهناك في الفردوس ما فوق الجميل (مقدمه، ۲۰۰۳م: ۶۶). «آه ای مادر مهربانم. حوریان پاکدامنی که در تصوّر انسان نمی‌گنجند، در بهشت برین هستند. بردباری پیشه کن. اگر در دنیا نعمتی از دست رفت، در بهشت جاویدان نعمت‌هایی بالاتر از آن عطا می‌شود».

۵ - استقبال از شهادت

فرهنگ شهادت در اسلام فرهنگ پایداری و استقامت است، و مجاهدان راه خدا ترسی از مرگ در راه خدا به دل نداده، و با آغوش باز به استقبال شهادت می‌روند. عبدالرحمن بارود با الهام از آموزه‌های اسلامی، و با اعتقاد به تقدیر الهی این گونه آماده شهادت می‌شود:

وعلى الزناد أصابعي فإذا انطلقت فلا يعود
لا ينقص الأجل المسطر في الكتاب ولا يزيد

(أحمد غنيم، ۲۰۱۱م: ۶۲)

«انگشتانم بر روی ماشه است و چون تیر از چله رها شود، بازنمی گردد. عمر مقدر در کتاب الهی نه کم می شود و نه زیاد».

او از مرگ نمی هراسد؛ زیرا به زندگی پس از مرگ و اجل مقدر ایمان دارد. لذا همواره دست روی ماشه سلاح خویش گذاشته و پرچم جهاد را بالا برده، و زیر پرچم توحید قدم برمی دارد.

محمد صیام دیگر شاعر فلسطینی در قصیده «بین الشَّهِيد و أمّه» این گونه به استقبال شهادت می رود:

قَالَ الشَّهِيدُ لِأُمَّه شُدِّي عَلَى وَسْطِ الْحِزَامِ
حَتَّى أَخَوْضَ غِمَارَهَا وَأَوَاجَهَ الْمَوْتَ الزَّوَامِ
فَقَدْ مَلَلْتُ مِنَ الْكَلَامِ وَمِنْ مَغَاوِيرِ الْكَلَامِ

(صیام، ۳۳)

«شهید به مادرش گفت کمر بندم را محکم ببندد تا وارد میدان نبرد شوم و با مرگ ناگهانی مواجه شوم. از حرف بی عمل و نیز حرّافان بیزار شده‌ام».

برهان‌الدین العبوشی در راه مجد و عظمت وطن، عاشقانه دنبال شهادت است:

لِإِيهِ يَا وَطَنِي أَتَوَقُّ إِلَى الرَّدَى / مِنْ أَجْلِ مَجْدِكَ كِي تَعِيشَ مَكْرَمًا (العبوشی، ۱۹۶۷م: ۱۱). «ای وطنم برای چه عاشق شهادتم؟ به خاطر مجد و عظمت تو تا آزادانه زندگی کنی».

شهیدان در اندیشه عزالدین مناصره نیز همچون دیگر شاعران فلسطینی با آغوش باز به استقبال شهادت می روند:

حَدَقْتُ طَوِيلًا إِلَى صُورَتِكَ الْمَنْشُورَةِ / رَأَيْتُكَ فِي الْبُعْدِ وَفِي الْقُرْبِ جَمِيلًا / وَبَكَيْتُ عَلَيْكَ قَلِيلًا قَلِيلًا / وَتَأَمَّلْتُكَ تَضَحُّكَ فِي مَوْتِكَ / وَأَنَا فِي الْمَنْفَى (مناصره، ۱۹۹۰م: ۴۵۴).

«بسیار به عکس تو خیره شدم. چه دور باشی و چه نزدیک، زیبا هستی. اندکی برایت گریه کردم تا کمی آرام گیرم. و دیدم در شهادتت می خندی، و من در تبعید هستم».

نتیجه

شاعران معاصر فلسطین به اقتضای انتفاضه و مبارزه با اشغالگران صهیونیستی در شعر خود به مقوله شهید و شهادت پرداخته، و با الهام از آموزه‌های اسلامی و قرآنی در جای جای قصائدشان به تمجید شهادت و شهدا روی آورده‌اند. به اعتقاد آنان عزت، کرامت و آینده سرزمین‌های اشغالی از رحیم شهادت و مقاومت آیین خواهد شد. تشییع جنازه‌های باشکوه شهدای مقاومت در فلسطین جلوه‌ای از رسوخ فرهنگ شهادت در بین جوانان سرزمین‌های اشغالی است. شاعران همچنین به گسترش فرهنگ شهادت پرداخته و در جای جای قصائد آنان تشویق به جهاد و شهادت موج می زند. شهادت در اندیشه برخی از شاعران فلسطینی مرگ و پایان زندگی نیست، بلکه چراغی فروزان و روشنابخش زندگی انسان‌های غافل است. شهادت به جامعه عزت و کرامت

می‌بخشد، و شهدا با نثار خون خود حیات دوباره‌ای را آغاز می‌کنند، و راه نسل‌های بعدی را روشن می‌کنند، و خداوند نیز، بهشت برین را پاداش از جان گذاشتن آنان قرار داده است.

منابع

ابن ابی الحدید (بی‌تا) شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، چاپ اول، قم: اسماعیلیان.
ابن فارس، ابوالحسین (۱۳۹۰) ترتیب مقایس اللغه، تحقیق و ضبط: عبدالسلام هارون، ترتیب و تنقیح: سعید رضا علی عسکری وحیدر مسجدی، تهران: انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

أحمد غنیم، کمال (۲۰۱۱) الالتزام فی الشعر الإسلامی الفلستینی المعاصر، رسالة الماجستير، الجامعة الإسلامية، غزة.

حسام‌الدین الهندی، علاء‌الدین علی المتقی (۱۹۹۸) كنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال، تحقیق: محمود عمر الدمیاطی، چاپ اول، بیروت، دار الکتب العلمیة.

بارود، عبدالرحمن (بی‌تا) غریب الدیار، اردن: دار الفرقان.

درویش، محمود (۱۹۸۹) دیوان محمود درویش، ط ۱۳، بیروت: دار العوده.

دسوقی، محمود (۱۹۹۱) صوت الإنتفاضة، دار الفكر الجديد للطباعة والنشر، القاهرة.

راغب اصفهانی، محمد بن حسین (۱۳۹۰) مفردات ألفاظ قرآن کریم، ترجمه: حسین خداپرست، قم: انتشارات نوید اسلام.

رشید، کمال (بی‌تا) القدس فی العیون، المنصورة: دار الوفاء.

رضوانی، علی اکبر (۱۳۶۳) فلسفه شهادت، قم: هجرت.

الزبیدی، محمد (۱۹۹۶) تاج العروس، چاپ ششم، دار الهدایة للطباعة والنشر.

زعر، احمد موسی (۲۰۰۸) الشهادة وتجلیاتها فی الشعر الفلستینی المعاصر بعد عام ۱۹۶۷، الجامعة الإسلامية، غزة.

سلیمی، علی؛ رضا کیانی و شمسی رضایی (۱۳۹۴) جلوه‌های پایداری در شعر برهان‌الدین العبوشی شاعر معاصر فلسطینی، مجله ادبیات پایداری، سال هفتم، شماره ۱۳، صص ۱۵۸-۱۳۵.

شریعتی، علی (۱۳۵۷) حسین وارث آدم، مجموعه آثار ۱۹، تهران: قلم.

صیام، محمد (بی‌تا) ذکریات فلسطینیة، الجزء الأول، دون دار نشر.

طوقان، ابراهیم (۲۰۰۵) دیوان ابراهیم طوقان، الأعمال الكاملة الشعریة، بیروت: دار العوده.

العبوشی، برهان‌الدین (۱۹۶۷) النیازک، بغداد: دار البصری.

عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۴) انقلاب اسلامی و ریشه‌های آن، چاپ ۱۵، تهران، طوبی.

غنیم، کمال (۱۹۹۴) شروخ فی جدار الصمت، رسالی شهید، آفاق للطباعة والنشر والتوزیع، ط ۱، غزة.

فروانه، صالح عمر (۲۰۰۴) مفردات فلسطینیة، اتحاد الکتاب الفلستینیین، ط ۱.

- القاسم، سميح (١٩٩٣) الأعمال الكاملة، دار سعاد الصباح، الكويت.
- محجر، خضر (١٩٩٥) اشتعالات على حافة الأرض، اتحاد الكتاب الفلسطينيين، غزة.
- محمود، يوسف (١٩٨٩) زغاريد على بوابة الصباح، ط ١، اتحاد الكتاب الفلسطينيين.
- محيطي اردكاني، احمد (١٣٨٥) معصومين عليهم السلام و فرهنگ شهادت، مجله فرهنگ كوثر، شماره ٦٦.
- مطهرى، مرتضى (١٣٨٠) قيام و انقلاب مهدي (عج) از دیدگاه فلسفه تاريخ، ومقاله: شهيد، انتشارات صدرا.
- معرفت، محمد هادي (٢٠٠٨) التفسير الأثرى الجامع، قم: التمهيد.
- مفلح، محمود (١٩٩١) ديوان نقوش على الحجر الفلسطيني، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، المنصورة.
- المقادمة، إبراهيم (٢٠٠٣) ديوان لاتسرقوا الشمس، مجلس طلاب الجامعة الإسلامية بالتعاون مع شركة أمجاد.
- المناصرة، عز الدين (١٩٩٠) ديوان عز الدين المناصرة، ط ١، الكويت: منشورات كاظمة.
- هواش، أحمد سعيد (٢٠٠٧) الخالدون، مجلة الثقافة، تشرين.

(۳۸)

کاربست نظریه اسکوپوس در ارزیابی کیفی ترجمه علی ملکی از قرآن کریم

(مورد مطالعه: سوره مبارکه المدثر)

د. علی افضلی^۱

دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه تهران

لطیفه شهبازی^۲

کارشناسی ارشد مطالعات ترجمه، دانشگاه تهران

چکیده:

در نظریه اسکوپوس هانس ورمیر ترجمه گنشی هدفمند و مبتنی بر متن مبدأ است و قاعده امانت، انسجام بین متن مقصد و متن مبدا را در بر می‌گیرد تا ترجمه ضمن توجه ویژه به مخاطب، به سمت ترجمه آزاد نرود. در این پژوهش با استفاده از روش تحلیلی - توصیفی، ترجمه‌ی سوره‌ی مدثر از کتاب «قرآن کریم، ترجمه خواندنی قرآن به روش تفسیری و پیام‌رسان برای نوجوانان و جوانان» بررسی شده است. با توجه به اینکه عنصر هدفمندی از بنیان‌های اساسی نظریه‌ی اسکوپوس است و از سویی دیگر مترجم، رسالت خود را رساندن پیام و محتوای قرآن کریم به ساده‌ترین وجه و به دور از دشواری‌های علمی و زبانی به مخاطب نوجوان و جوان عنوان نموده است، تطبیق این نظریه بر سوره‌ای از این ترجمه در راستای تبیین میزان موفقیت ایشان مفید است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که مترجم به متن مبدأ وفادار نیست؛ در مقابل، ترجمه‌ی فارسی ایشان از انسجام متنی معناداری برخوردار است. این ترجمه به رغم تمام نقدها و ملاحظات اهل فن، به دلیل این‌که در ارائه متنی هیئت‌نگرانه، تبشیری، جذاب و جوان سالار از قرآن، فضل سبقت دارد، اگر بتواند با ویرایش‌هایی دقیق و علمی، هنرمندانه خود را از دام گرفتار آمدن در روح تاریخ برهاند تا متهم به سکولار کردن متن مقدس نشود، اثری قابل دفاع و درخور توجه است.

کلید واژگان: نظریه اسکوپوس، هانس ورمیر، ترجمه خواندنی قرآن، علی ملکی، ارزیابی ترجمه قرآن.

بیان مسأله

مطالعه و بررسی انتقادی ترجمه‌های فارسی قرآن از دیرباز یکی از عوامل یاری‌گر در روند تکامل این شاخه از مطالعات قرآنی بوده است. از سوی دیگر نظریه‌های ارزیابی کیفی ترجمه به واسطه‌ی مؤلفه‌ها و دسته‌بندی‌های علمی و اغلب دقیقی که ارائه داده‌اند، همواره ابزاری مفید در مطالعات ترجمه‌شناسی بوده‌اند.

^۱ نویسنده مسؤل. Ali.afzali@ut.ac.ir^۲ Latifeh.shahbazi@gmail.com

آنچه بیش از هر چیز در بازگرداندن متون قدسی ارجمند است نگاه صادقانه است نه ابتکار مترجمان؛ گرچه آن‌گاه که سبک ترجمه بر اساس نوع رویکرد مترجمان تغییر می‌کند، التزام ایشان به مبانی مذکور شدت و ضعف می‌یابد، اما در نهایت با توجه به میزان برخورداری متن ترجمه از سه اصل صحت و سلامت و مطابقت، کیفیت عملکرد مترجمان در رویارویی با ویژگی‌های متون دینی و مبانی نظری ترجمه آن ارزیابی می‌شود. (ناظمیان، ۱۳۹۲: ۲۳۹)

به علاوه با توجه به این که این کتاب در اسلام معجزه به حساب می‌آید حساسیت در ترجمه‌ی آن بیشتر از سایر متون دینی است. به همین دلیل انتخاب‌های مصادیق دم دستی به عنوان معادل می‌تواند مشکلات اعتقادی زیادی برای مخاطبان‌ش که نوجوانان هستند به وجود بیاورد.

این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و با کاربست سه مؤلفه‌ی نظریه‌ی اسکوپوس، برخی خطاهای رخ داده در کتاب قرآن کریم، ترجمه خواندنی قرآن به روش تفسیری و پیام‌رسان برای نوجوانان و جوانان اثر علی ملکی را مورد نقد و بررسی قرار داده تا توفیق مترجم در اهداف تعیین شده‌اش برای این ترجمه را ارزیابی نماید.

پرسش اصلی پژوهش

- میزان انسجام متنی، وفاداری و امانت داری در ترجمه‌ی علی ملکی در ترجمه سوره مدثر، به چه اندازه است؟

معرفی نظریه‌ی اسکوپوس^۱:

نظریه‌ی اسکوپوس رویکردی است در ترجمه‌شناسی که در دهه ۱۹۷۰ میلادی در آلمان توسط هانس ورمیر (Hans J. Vermeer) ارائه شد. این نظریه از رویکردهای زبان‌شناختی و صوری فاصله می‌گیرد و به نفع نظریه‌ای که بر نقش و بافت اجتماعی و فرهنگی ترجمه استوار است، موضع می‌گیرد. (زنده‌بودی، ۱۳۹۶: ۵۵۸) از نظر ورمیر، کنش عبارت است از «رفتار هدفمند» و هر کنش هدفمند، معطوف به نتیجه است؛ پس، ترجمه نیز به مثابه‌ی نوعی کنش، ناگزیر باید هدفمند باشد و نتیجه‌ای داشته باشد که همان متن ترجمه شده است. این هدف است که شکل نهایی ترجمه را مشخص می‌نماید و انتخاب‌های مترجم را توجیه پذیر می‌کند؛ از این رو، تعیین دقیق هدف در ترجمه از ملزومات کار مترجم است.

در این نظریه دو قانون کلی مطرح شده است: انسجام کنشی (Coherence Rule) و قانون وفاداری (Fidelity Rule) قانون انسجام کنشی تصریح می‌کند که متن مقصد باید آنقدر منسجم باشد تا با توجه به شرایط محیطی و موقعیتی و زمینه‌ی دانش مفروض کاربران مورد نظر، به آنان امکان دهد متن مذکور را بفهمند. نقطه‌ی آغاز متن در واقع نوشته‌ای در زبان مبدأ است که بخشی از زنجیره‌ی جهانی است. این متن را باید به طریقی به زبان مقصد ترجمه کرد که به بخشی از زنجیره‌ی دنیایی تبدیل شود که دریافت کنندگانش می‌توانند آن را به شکل مرتبط با موقعیت-شان تعبیر و تفسیر کنند.

^۱ اسکوپوس (Scopus)، واژه‌ای یونانی به معنای مقصود یا غایت ترجمه. (بیکر و سالدینا، ۱۳۹۶: ۵۶۹)

قانون وفاداری در واقع مربوط به انسجام کنشی میان متن (Inter-textual) است که بین دو متن وجود دارد: یکی متن حاصل از ترجمه و دیگری متن مبدأ است. (ورمیر، ۱۹۷۸: ۱۰۰)

نکته اصلی این رویکرد نقشگرا این است که نقش و هدف مشخص شده برای ترجمه تحت تاثیر سفارش دهنده یا آغازگر تعیین می شود و متن مبدأ نیز در بازتولید پیام به حساب می آید. ورمیر این اصل را «امانت» می نامد. باتوجه به حساسیت متن مبدأ، ما اصل امانت را نیز را برای نقد ترجمه‌ی ملکی مدنظر قرار داده ایم.

پیشینه‌ی تحقیق

باقری و ملکی در دو مقاله در دوفصلنامه‌ی ترجمان وحی (۱۳۹۳ و ۱۳۹۴)، به معرفی ویژگی‌های اثر خویش پرداختند؛ نیز در مقاله‌ای دیگر در همین مجله (۱۳۹۴)، معادل‌یابی‌های غیرکنایی را در ترجمه خود شرح داده‌اند. هیزجی و گودرزی (۱۳۹۷)، برخی ایرادات ترجمه‌ی علی ملکی را در مفردات، صرف، نحو، بلاغت، تعبیر و اصطلاحات و ایهام مطرح کردند.

عاشوری تلوکی (۱۳۹۸ الف و ب)، نظرات خود را در خصوص این ترجمه بیان کرده است.

بحث و بررسی و تطبیق

يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ ﴿١﴾

ملکی: ای که رو انداز بر خود کشیده‌ای!

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: کلمه «مدثر» -با تشدید ال و تشدید ثاء- از مصدر «تدثر» مشتق شده و معنایش پیچیدن جامه و پتو و امثال آن به خود هنگام خواب است و خطاب در این جمله به رسول خداست که در چنین حالی بوده، و لذا به همان حالی که داشته «پتو به خود پیچیده» مورد خطاب قرار گرفته، تا ملاحظت را برساند. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰ ص ۱۲۴-۱۵۹) در ترجمه‌ی این آیه هر سه اصل محقق شده اند.

قُمْ فَأَنْذِرْ ﴿٢﴾

ملکی: برخیز! مردم را هشدار بده

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: اصل الواحد در قوم، آن چیزی است که در مقابل قعود (نشستن) است. (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۳۷۹) ظاهراً مراد تنها این است که آن جناب را امر به انذار کند، بدون اینکه نظری داشته باشد به اینکه چه کسی را انذار کند، پس در حقیقت معنای جمله این است که به وظیفه انذار قیام کن. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۲۴)

ترجمه از هر سه اصل پیروی کرده است.

وَرَبِّكَ فَكَبِّرْ ﴿٣﴾

ملکی: خدا را به بزرگی یاد کن

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: رب: به معنای راندن چیزی به سوی کمال و برطرف کردن نقایص آن است. (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۲۳) اسماء مختلفی در قرآن برای خداوند ذکر شده است. اگر چه همه‌ی این اسماء دلالت بر یک مصداق واحد دارند اما هر یک به گونه‌ای این ذات را توصیف می‌کنند به همین دلیل مترجم حق ندارد این ظرافت‌ها را نادیده بگیرد. باتوجه به اصل الواحد رب بهترین معادل برای آن، پروردگار است. این آیه یعنی هم در باطن دل و مرحله اعتقاد، و هم در مرحله عمل و هم به زبان پروردگار خود را به عظمت و کبریا منسوب کن، و او را از اینکه معادل و یا ما فوقی داشته باشد منزه بدار، چون چیزی نیست که شریک او و یا غالب بر او و یا مانع سر راه او باشد، و نقصی عارض بر او نمی‌شود، و هیچ وصفی از اوصاف، او را تحدید نمی‌کند، و لذا از ائمه معصومین (ع) وارد شده که معنای تکبیر (الله اکبر) این است که خدا از اینکه در وصف بگنجد بزرگتر است، پس خدای تعالی از هر وصفی که ما با آن توصیفش کنیم، و حتی از خود این وصف بزرگتر است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۲۵). با توجه به اشکال موجود در معادل یابی واژه‌ی رب و حذف ضمیر «ک» در ترجمه، نمی‌توانیم آن را امانت دارانه بدانیم. اما در هر صورت ترجمه وفادارانه و منسجم است. ترجمه‌ی پیشنهادی: پروردگارت را به بزرگی یاد کن.

وَتِبَابِكَ فَطَهَّرْ ﴿٤﴾

ملکی: دامن خود را از کارهای بد پاک نگه دار

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: بعضی از مفسرین گفته‌اند: این عبارت کنایه است از اصلاح عمل. البته نظرات دیگری نیز وجود دارد از جمله: ۱- این تعبیر کنایه است از تزکیه نفس، و پاک نگه داشتن آن از لکه‌های گناهان و زشتی‌ها، ۲- مراد از پاک داشتن جامه کوتاه کردن آن است، تا از نجاست (های روی زمین) پاک بماند، چون وقتی دامن جامه بلند بود، به زمین می‌سایید، و ایمن از آلوده شدن به نجاست نمی‌ماند. ۳- منظور از تطهیر جامه، پاک نگه داشتن همسران از کفر و معاصی است، چون قرآن کریم فرموده: "هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ" - آنها لباس شما هستند. ۴- منظور همان معنای ظاهری کلام، یعنی پاک کردن جامه از نجاست برای نماز است. ۵- مراد از تطهیر جامه‌ها تخلیق به اخلاق حمیده و ملکات فاضله است. و در معنای تطهیر ثياب اقوالی دیگر هست که ما از نقل آنها اغماض کردیم، چون می‌توان آنها را به یکی از وجوه نقل شده ارجاع داد، و از همه آن وجوه بهتر وجه اول و پنجم است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۲۷).

در رابطه با برخی آیات، میان مفسرین نیز اختلاف وجود دارد. در این حالت مترجم آن نظری که با متن انسجام بیشتری دارد انتخاب می‌کند. اما ترجمه‌ی ارائه شده از این آیه ذیل هیچ یک از آرا قرار نمی‌گیرد به همین دلیل وفادارانه نیست. به علاوه معادل یابی واژه‌ی «ثياب» نیز خارج از چارچوب کتاب لغت است، به همین دلیل آن را امانت دارانه نیز نمی‌دانیم. همچنین ترجمه‌ی ارائه شده با سیاق سوره نیز منسجم نیست و برای مخاطب عجیب است که چرا وسط امر خدا به پیامبر مبنی بر قیام برای انذار، باید ایشان به پاکدامنی امر شوند. ترجمه‌ی پیشنهادی: اعمال را اصلاح کن.

﴿۵﴾ وَالرَّجْزَ فَاهْجُرْ

ملکی: از اخلاق زشت دور باش

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس:

کلمه "رجز" - به ضمه راء و کسره آن و سکون جیم - به معنای عذاب است، و مراد از "دوری کردن از عذاب" دوری کردن از سبب آن یعنی گناهان و زشتی‌ها است. و معنای آیه این است که: "از گناهان و نافرمانیها دوری کن".

بعضی دیگر گفته‌اند: کلمه «رجز» اسم است برای هر قبیح و هر عمل و اخلاقی که طبع سلیم آن را پلید بداند، و امر از دوری از رجز، امر به اجتناب از خصوص اخلاق و عقیده‌ای است که خدا را خوش نیاید، و یا امر به اجتناب از خصوص اخلاق زشت است. این احتمال دوم بنا بر آن وجهی است که در باره آیه "وَيَابِكَ فَطَهِّرْ" نقل کرده گفتیم: منظور ترک گناهان و زشتی‌ها است، در نتیجه آیه گذشته در باره عمل و آیه مورد بحث درباره اخلاق می‌شود.

بعضی هم گفته‌اند: کلمه "رجز" به معنای صنم است، و آیه شریفه دستور می‌دهد به اینکه عبادت و پرستش بت‌ها را ترک کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۲۷). با توجه به آن چه بیان شد ترجمه از پشتوانه تفسیری بهره مند بوده بنابراین وفادارانه و ارزیابی می‌شود. اما در ترجمه‌ی فعل «فاهجر» مترجم دقت لازم را مبذول نداشته به همین دلیل ترجمه امانت دارانه نیست. با این همه از انسجام بهره مند است. ترجمه‌ی پیشنهادی: از پلیدی دوری کن.

﴿۶﴾ وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْبِرُ

ملکی: کارهایت را بزرگ نبین و منت نگذار

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس:

مراد از "منت گذاری" این است که شخص احسانگر آن قدر احسان خود را به رخ احسان شده بکشد که نعمتش مکدر شود، و از نظر وی بیفتد کما اینکه فرموده: "لَا تُبْطَلُوا صِدْقَاتِكُمْ بِالْمَنْ وَالْأَذَى" و مراد از "استکثار" این است که آدمی چیزی را که می‌دهد به چشمش زیاد آید، آیه شریفه می‌فرماید: وقتی صدقه‌ای می‌دهی و یا کار نیکی می‌کنی، به رخ طرف مکش، و کار نیکت در نظرت بزرگ نیاید (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۲۷). بنابر آنچه گذشت، ترجمه امانت‌دارانه و وفادارانه و منسجم است.

﴿۷﴾ وَلِرَبِّكَ فَاصْبِرْ

ملکی: و به خاطر خدا صبوری کن

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس:

به خاطر پروردگارت صبر کن، و چون کلمه " صبر " مطلق آمده، شامل همه اقسام آن یعنی صبر در هنگام مصیبت و صبر بر اطاعت و صبر بر ترک معصیت می شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۲۸). ترجمه پشتوانه‌ی تفسیری دارد بنابراین وفادارانه است. همچنین سازگاری با زبان مقصد نیز باعث می شود که متن منسجم ارزیابی شود. اما حذف ضمیر «ک» در ترجمه و معادل یابی نادرست برای «رب»، باعث خروج متن از امانت شده است.

ترجمه‌ی پیشنهادی: به خاطر پروردگار خویش، صبر کن.

ضمیر «ک» در ترجمه حذف شده است. در نتیجه ترجمه وفادارانه نیست اما منسجم است.

فَإِذَا نُقِرَ فِي النَّاقُورِ ﴿٨﴾

ملکی: وقتی در شیپور قیامت بدمند

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس:

کلمه " نقر " به معنای کوبیدن، و کلمه " ناقور " به معنای هر چیزی است که به آن می کوبند تا صدا کند، و جمله " نقر در ناقور " نظیر جمله " نفخ در صور " کنایه از زنده کردن مردگان در قیامت و احضار آنان برای حسابرسی است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۳۳). با توجه به این توضیحات، ترجمه پشتوانه‌ی تفسیری داشته و وفادارانه و همچنین منسجم است.

اصل الواحد در ماده، ضرب (زدن) خفیف (سبک) به وسیله منقار پرنده یا انگشت انسان یا سُم چهارپایان یا به وسیله ابزاری مانند: منقر (کلنگ) یا تبر است برای اینکه در چیزی، سوراخ یا اثری مانند آن ایجاد شود و نقر میتواند مادی یا معنوی باشد. (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۲، ص ۲۴۲) اما با توجه به بررسی‌ها، واژه‌ی نقر ظرافت‌های خاصی دارد که باید در ترجمه منعکس شود و این واژه را نمی توان معادل شیپور قرار داد بنابراین اصل امانت محقق نشده است.

ترجمه پیشنهادی: وقتی فرمان کوبنده حق صادر می شود و مردگان زنده می گردند.

فَذَلِكَ يَوْمَئِذٍ يَوْمٌ عَسِيرٌ ﴿٩﴾

ملکی: آن روز روز طاقت فرسای است.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: ترجمه وفادارانه و منسجم و امانت دارانه است.

عَلَى الْكَافِرِينَ غَيْرُ يَسِيرٍ ﴿١٠﴾

ملکی: بله، برای بی دین‌ها اصلاً آسان نیست!

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: اصل الواحد در کفر، ردّ و اعتنا نکردن به چیزی است. (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۰، ص ۸۸) با توجه به بررسی لغوی، ترجمه امانت دارانه نیست. به علاوه با توجه به آیه ششم سوره‌ی کافرون «لَكُمْ

دَيْنُكُمْ وَلِيَّ دِينٍ»، کافران نیز دین دارند بنابراین اگر متن قرآن را یک کل در نظر بگیریم، اصل انسجام نیز رعایت نشده است. اما مضمون برابر با تفاسیر بوده پس وفادارانه است. ترجمه‌ی پیشنهادی: برای کافران روز آسانی نیست.

ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ﴿١١﴾

ملکی: تنها به من واگذارش کن آن که را که آفریده‌ام.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: ذرنی: ترک توجه و نظر به چیزی است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۳). خلق: ایجاد چیزی بر کیفیت مخصوص و به موجب اراده خالق و اقتضای حکمت است (همان، ص ۱۲۷). این جمله تهدید است و روایات بسیار زیادی وارد شده که این جمله تا تمام بیست آیه بعدش همه درباره ولید بن مغیره نازل شده است. کلمه وحیداً حال از فاعل خلقت است و حاصل معنایش این است که: مرا با آن کس که خلقش کردم واگذار، با آن کس که در حالی خلقش کردم که احدی با من در خلقت وی شرکت نداشت و بعد از خلقت به بهترین وجهی تدبیرش کردم، مرا با او واگذار و بین من و او حائل مشو که من او را کافی خواهم بود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۳۵). هر سه قاعده تحقق یافته است.

وَجَعَلْتُ لَهُ مَالًا مَمْدُودًا ﴿١٢﴾

ملکی: و اموالی فراوان

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: جعل: آن چیزی است که به تقدیر و تقریر و تدبیر بعد از خلق و تکوین نزدیک است که نقطه جمع آنها قرار دادن چیزی بر حالتی است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۱۰۵). ممدودا: گسترش از خارج در یک جهت یا در همه جهات است و این ماده در امور مادی و معنوی به کار می‌رود (همان، ص ۵۴). من برای او مالی ممدود یعنی گسترده و یا ممدود به مدد نتایج و فایده قرار دادم (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۳۴) هر سه اصل محقق شده است.

وَبَيْنَ شُهُودًا ﴿١٣﴾

ملکی: و اولادی آماده به خدمت به او داده‌ام.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: یعنی برایش پسرانی قرار دادم حاضر که آنها را پیش روی خود می‌بیند که می‌خرامند و از آنان در رسیدن به هدفهای خود کمک می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۳۵). ترجمه وفادارانه و امانت‌دارانه است اما استفاده از واژه‌ی غیر فارسی «اولاد» عدول از اصل انسجام است. ترجمه‌ی پیشنهادی: فرزندی آماده به خدمت برایش قرار دادم.

وَمَهَّدْتُ لَهُ تَمْهِيدًا ﴿١٤﴾

ملکی: وسایل زندگی را هم، از هر نظر برایش آماده کرده‌ام.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس:

کلمه "تمهید" به معنای تهیه است، که به طور مجاز در مورد گستردگی مال و جاه و رو به راهی زندگی استعمال می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۳۵). اصل الواحد در ماده، آماده و مهیا کردن محلی برای سکونت و استراحت است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۱، ص ۲۰۶) در ترجمه هر سه اصل تحقق یافته است.

﴿۱۵﴾ تَمْ يَطْمَعُ أَنْ أَزِيدَ

ملکی: تازه، طمع دارد که باز هم بدهم!

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: طمع: آن چیزی است که در مقابل استغناء (بی‌نیازی جستن و احساس بی‌نیازی) در نفس است. (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۱۴۰) زاد: فضل (اضافه شدن) به طور مطلق است؛ خواه این زیاد شدن در خود شیء باشد یا در غیر آن، خواه مادی باشد یا معنوی و خواه متصل باشد یا منفصل. (همان، ص ۳۸۹) ترجمه وفادارانه و امانت دارانه است اما لحنش با ادب متن دینی سازگاری ندارد بنابراین منسجم نیست. ترجمه پیشنهادی: هنوز هم توقع دارد که بیشتر به او بدهم.

﴿۱۶﴾ كَلَّا إِنَّهُ كَانَ لِآيَاتِنَا عَنِيدًا

ملکی: به هیچ وجه! چون که او با آیه‌های ما دشمنی دارد.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: کلمه "کلا" او را در این طمع و توقع رد می‌کند، و جمله "إِنَّهُ كَانَ" علت این ردع را بیان نموده می‌فهماند برای این گفتیم "کلا" که او به آیات ما عناد می‌ورزد. کلمه "عنید" به معنای معاندی است که به عناد خود و آنچه دارد مباحثات هم می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۳۵). اصل الواحد در ماده، مخالفت با چیزی است که فرد میداند، یا گمان میکند که حق است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۸۸). ترجمه روان بوده و پشتوانه‌ی تفسیری دارد بنابراین وفادارانه و منسجم است اما از نظر لغوی، ترجمه به خوبی نتوانسته معنای واژه‌ی «عنید» را مشخص کند به همین دلیل امانت‌دارانه نیست.

ترجمه پیشنهادی: هرگز، زیرا او همیشه با علم به درستی آیات ما، با آنها مخالفت می‌کرد.

﴿۱۷﴾ سَأُرْهِقُهُ صَعُودًا

ملکی: به زودی او را به گردنه‌ی صعب العبوری می‌کشانم!

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: کلمه "ارهق" که مصدر "ارهق" است به معنای فراگیری به زور است و کلمه صعود به معنای گردنه صعب العبور کوه است. در این جمله جزای سوء و عذاب تلخی را که وی به زودی می‌چشد به گرفتار شدن در دره‌ای صعب العبور تشبیه شده. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۳۵) اصل الواحد در ارهق، عَشِيَان (یعنی پوشاندن) با چیزی ناخوشایند است و مطلق پوشاندن منظور نیست. (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۲۰۶)

بنابراینچه گفته شد، ترجمه از پشتوانه‌ی تفسیری و لغوی بهره‌مند بوده و وفادارانه و امانت دارانه است همچنین معیارهای لازم برای انسجام نیز رعایت شده است.

إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ﴿١٨﴾

ملکی: برای دشمنی با حق، فکر کرد و سبک سنگین کرد.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: اصل الواحد در «فکر» تصرف قلب و تأمل از سوی آن با نظر به مقدمات و دلایل است تا به مجهولی مطلوب هدایت یابد. (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۳۸) تقدیر بر اجرای قدرت و تعلقش در خارج بر متعلق دلالت میکند؛ زیرا اظهار قدرت، همانا فعلیت یافتن عمل و ظهور آن به نحوی است که مُقَدَّر، اراده و اختیار میکند؛ و این معنا در مقابل مفهوم قدرت مطلق است و با تعین و قدرت ملازمت دارد. (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۲۲۷)

تقدیر از روی تفکیر به معنای آن است که چند معنا و چند وصف را در ذهن بچینی، یعنی آنها را در ذهن جابجا کنی، یکی را بگذاری و دیگری را برداری تا از ردیف شدن آنها غرض مطلوب خود را نتیجه بگیری. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۳۶) با توجه به بررسی تفسیری ترجمه وفادارانه بوده و با نظر به روانی متن، اصل انسجام نیز تحقق یافته است اما در این آیه، هیچ قیدی برای فکر ذکر نشده و معنای عام آن مد نظر است اما مترجم به آن قید زده به همین دلیل از اصل امانت خارج شده است. ترجمه پیشنهادی: او فکر کرده و سبک سنگین کرد.

فَقْتَلَ كَيْفَ قَدَّرَ ﴿١٩﴾

ملکی: مرگ بر او؛ چه موزیانه عمل کرد!

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: با توجه به بررسی واژگانی آیه‌ی قبل، تقدیر با عمل تفاوت دارد. به علاوه قید موزیانه نیز در متن مبدأ وجود ندارد بنابراین ترجمه امانت دارانه و وفادارانه نیست. ترجمه‌ی واژه‌ی «قدر» در این آیه با آیه‌ی قبل متفاوت است به همین دلیل ترجمه منسجم نمی‌باشد. ترجمه پیشنهادی: نفرین بر او که این گونه سبک سنگین کرد.

ثُمَّ قَتَلَ كَيْفَ قَدَّرَ ﴿٢٠﴾

ملکی: باز هم مرگ بر او؛ چه موزیانه عمل کرد

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: با توجه به آنچه در آیه‌ی قبل ذکر شد، ترجمه‌ی این آیه نیز از هر سه اصل عدول کرده است. ترجمه پیشنهادی: باز هم نفرین بر او که این گونه سبک سنگین کرد.

ثُمَّ نَظَرَ ﴿٢١﴾

ملکی: نگاهی مرموز انداخت.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: اصل الواحد در «نظر» نگرستن از روی تعمق و تحقیق در موضوعی مادی یا معنوی به وسیله چشم و بصیرت (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۲، ص ۱۸۴). این آیات حال ولید را که بعد از تفکیر و تقدیر به خود گرفته بود ممثل می‌سازد، چون معنای اینکه فرموده **ثُمَّ نَظَرَ** به طوری که از سیاق استفاده می‌شود - این است که: وی بعد از تفکیر و تقدیر مثل کسی نظر کرد که می‌خواهد درباره امری که از او نظریه خواسته باشند، نظریه بدهد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۳۷). با توجه بررسی‌های لغوی و تفسیری قید نگاه، در این آیه تعمق است و نه مرموز بودن. بنابراین ترجمه وفادارانه و امانت دارانه نیست اما منسجم است. ترجمه پیشنهادی: سپس نگاه عمیقی کرد.

ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ ﴿۲۲﴾

ملکی: بعد اخم کرد و چهره در هم کشید.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: اصل الواحد در «عبس» جمع شدن همراه با حزن است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۱). پس بر حالتی است که پس از عبوسی حاصل می‌شود چرا که فرد عبوس پس از عبوسی دچار زشتی چهره می‌شود و برای رفع زیان و عبوسی از خود، شتاب می‌کند (همان، ص ۲۸۹). بعد چهره در هم کشید و عجلولانه دست به کار شد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۲۵، ص ۲۳۰). با توجه به آنچه گذشت و با توجه به غفلتی که نسبت به تفاوت‌های معنایی دو واژه «عبس» و «بسر» اتفاق افتاده ترجمه وفادارانه و امانت‌دارانه نیست اما منسجم است.

ترجمه پیشنهادی: بعد اخم کرد و به سرعت دست به کار شد.

ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ ﴿۲۳﴾

ملکی: و از درون، به حق پشت پا زد و تکبر کرد!

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: اصل الواحد در استکبار به معنای طلب کبر است و این طلب یا ارادی و یا طبیعی است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۰، ص ۱۷). ادبار از هر چیزی به معنای اعراض از آن است، و استکبار به معنای امتناع ورزیدن از در کبر و طغیان است، و این دو یعنی ادبار و استکبار از احوالات روحی و درونی است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۳۷). ترجمه‌ی ملکی با توجه به آنچه گفته شد وفادارانه و امانت‌دارانه نیست. به علاوه تصویر واضحی نیز در ذهن مخاطب ایجاد نمی‌کند به همین دلیل منسجم نمی‌باشد.

ترجمه پیشنهادی: متکبرانه به حق پشت کرد.

فَقَالَ إِنَّ هَذَا إِلاَّ سِحْرٌ يُؤْتَرُ ﴿۲۴﴾

ملکی: پس ادعایش را این طور بیان کرد: «این قرآن فقط حرف‌هایی سحرآمیز است برگرفته از جادوگران گذشته!»

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: اصل الواحد مادهی سحر، برگرداندن از چیزی که حق و واقع است به خلاف آن، مانند برگرداندن چشم‌ها از آنچه که در ظاهر مشاهده می‌کنند به خلاف آن (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۸۰). یوثر: این ماده همان اثر است یا آنچه که بر چیزی دلالت کند و آنچه که از آثار وجودی‌اش باقی مانده باشد (همان، ج ۱، ص ۳۵)؛ یعنی در نتیجه ادبار و استکبار، باطن خود را این‌طور اظهار کرد که قرآن چیزی نیست جز سحری که از قدیم روایت شده و هم اکنون نیز دانایان آن به نادانان تعلیم می‌دهند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۳۸). مترجم در مواجهه با این آیه از تکنیک ترجمه‌ی آزاد استفاده کرده به همین دلیل ترجمه‌ی او امانت دارانه نیست. اما با توجه تطابق نسبی که با تفسیر دارد وفادارانه ارزیابی می‌شود. همچنین ترجمه برای خواننده قابل فهم بوده و منسجم است.

ترجمه پیشنهادی: گفت که قرآن همان سحر قدیمی است.

إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ ﴿٢٥﴾

ملکی: این گفتار بشر است و بس!

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: یعنی این قرآن آن طور که محمد ادعا می‌کند کلام خدا نیست، بلکه کلام بشر است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۳۸). هر سه اصل در ترجمه‌ی این آیه محقق شده است.

سَأْصَلِيهِ سَقْرٌ ﴿٢٦﴾

ملکی: به زودی او را در دریایی مذاب محو می‌کنم!

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: صلی؛ عرضه بر آتش است. اصلی (بر آتش عرضه کرد) (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۳۳۴)

یعنی به زودی او را داخل سقر می‌کنم و سقر در عرف قرآن یکی از نام‌های جهنم و یا درکه‌ای از درکات آن است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۳۸). از آن جا که در آیه بعد از تعبیر «ما ادراک ما سقر» استفاده شده، بهتر است از معادلی که برای مخاطب قابل تصویرسازی است، استفاده نشود و همان لفظ سقر در ترجمه تکرار شود. به علاوه «محو می‌کنم» از معنای مورد نظر، فاصله دارد به همین دلیل ترجمه وفادارانه و امانت دارانه نیست اما انسجام دارد. ترجمه پیشنهادی: به زودی او را در سقر می‌افکنم.

وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَقْرٌ ﴿٢٧﴾

ملکی: چه می‌دانی آن دریای مذاب چیست؟!

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: اصل الواحد در مادهی سقر، حرارت شدید است؛ به گونه‌ای که موجب تغییر رنگ یا صفت شود (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۱۸۰). این جمله به این منظور آورده شده که بفهماند سقر بسیار مهم و

هراس آور است (طباطبایی: ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۳۸). معادل گزینی مترجم به گونه‌ای است که نمی‌تواند تمام ویژگی‌های این کلمه را منتقل کند به همین دلیل وفادارانه و امانت‌دارانه نیست. با توجه به تاکید خداوند بر ناتوانی انسان از ادراک سقر، بهتر بود مترجم از همان لفظ سقر استفاده می‌نمود. اما در هر صورت از انسجام بهره‌مند است. ترجمه‌ی پیشنهادی: تو چه می‌دانی که سقر چیست؟

﴿ ۲۸ ﴾ لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ

ملکی: دائم زجرکش می‌کند و دست بردار هم نیست!

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: این جمله نفی مطلق است و مقید نکرده که چه چیزی را باقی نمی‌گذارد و رها نمی‌کند، اقتضا دارد که مراد از آن را این بگیریم که سقر هیچ چیزی از آنچه او به دست آورده باقی نمی‌گذارد و همه را می‌سوزاند و احدی را هم از آنهایی که در آن می‌افتند از قلم نیانداخته همه را شامل می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۳۸) با توجه به نداشتن پشتوانه‌ی تفسیری در اضافه کردن قید «زجر کش کردن»، ترجمه وفادارانه نیست. به علاوه اصل الواحد در تبقی عبارت است از آنچه مقابل فنا است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۴۳). ترجمه‌ی ملکی از این واژه پشتوانه‌ی لغوی نیز ندارد به همین دلیل امانت‌دارانه نیز نمی‌باشد. اصل الواحد در ماده‌ی تذر، ترک توجه، به چیزی است و این مفهومی مطلق است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۳، ص ۸۱). مترجم در مواجهه با این واژه از معالی استفاده که در شان قرآن نیست به همین دلیل از انسجام عدول کرده است. ترجمه پیشنهادی: هیچ چیز را باقی نمی‌گذارد و هیچ کس را از قلم نمی‌اندازد.

﴿ ۲۹ ﴾ لَوَاحٍ لِّلْبَشْرِ

ملکی: و حسابی برای بشر خودنمایی می‌کند.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: کلمه «لواحه» از مصدر تلویح است که به معنای دگرگون کردن رنگ چیزی به سیاهی است و بعضی گفته‌اند به سرخی. و کلمه «بشر» جمع بشره است، که به معنای ظاهر پوست بدن است. می‌فرماید: یکی دیگر از خصوصیات سقر این است که رنگ بشره بدنها را دگرگون می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۳۸). بر اساس تفسیر معنای هر دو واژه اشتباه است و پشتوانه تفسیری نیز ندارد. به علاوه استفاده از تعبیر «و حسابی» دور از ادب قرآن است به همین دلیل ترجمه از سه اصل یعنی انسجام و وفاداری و امانت‌داری عدول کرده است.

ترجمه پیشنهادی: رنگ پوست‌ها را تغییر می‌دهد.

﴿ ۳۰ ﴾ عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ

ملکی: نوزده نفر هم مأموران آن هستند.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: علیها تسعة عشر یعنی بر آن سقر، نوزده نفر موکلند که عهده‌دار عذاب دادن به مجرمین‌اند. هر چند مطلب را مبهم گذاشته و نفرموده که از فرشتگانند و یا غیر فرشته‌اند، لیکن از آیات قیامت و مخصوصا تصریح آیات بعدی استفاده می‌شود که از ملائکه‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۳۹). هر سه اصل در ترجمه، تحقق یافته است.

وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا لِيَسْتَيَقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَزِدَّادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا وَلَا يَرْتَابَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْمُؤْمِنُونَ وَلِيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرَى لِلْبَشَرِ ﴿٣١﴾

ملکی: ماموران این آتش را فقط از فرشتگان انتخاب کرده‌ایم. از تعدادشان هم خبر داده‌ایم، فقط برای امتحان بی‌دین‌ها تا اهل کتاب با دیدن همین مطلب در تورت و انجیل، به حقانیت قرآن پی‌برند و مسلمان‌ها ایمانشان را بیشتر کنند. اهل کتاب و مسلمان‌ها هم، شک به دل خود راه ندهند و دست آخر، بیمار دل‌ها و بی‌دین‌ها به مسخره بگویند: «منظور خدا از گفتن تعداد مامورها چه بود؟!» خدا هر که را لایق بداند، دستش را می‌گیرد. البته تعداد سپاهیان خدا را فقط خودش می‌داند و بس. بله، ذکر آن تعداد فقط برای به خود آوردن بشر است.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: اصل الواحد در «شاء» به معنای تمایلی است که به حد طلب میرسد (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۸۸). مترجم، عبارت «هر که لایق را بداند» را معادل آن قرار داده بنابراین ترجمه امانت دارانه نیست. به علاوه مترجم هیچ معادلی برای «يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ» ذکر نکرده بنابراین بار دیگر از اصل امانت عدول کرده است. در رابطه با واژه‌ی کافران، به توجه به آنچه در ذیل آیه‌ی ۱۰ آمد. قانون انسجام و وفاداری رعایت نشده است.

كَلَّا وَالْقَمَرِ ﴿٣٢﴾

ملکی: نه! قرآن سحر نیست. به ماه قسم!

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: هر سه اصل در ترجمه محقق شده‌اند.

وَاللَّيْلِ إِذْ أَدْبَرَ ﴿٣٣﴾

ملکی: و به شب قسم وقتی بساطش را جمع کند.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: منظور از ادبار لیل، گذشتن شب در مقابل پیش آمدن شب است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۴۹). اصل الواحد در این ماده آن چیزی است که مقابل روبرو و رو کردن است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۹۳). معادل‌یابی مترجم برای «ادبر» عدول از اصل وفاداری، امانت و انسجام است چراکه نه تنها از نظر لغوی و تفسیری اشکال دارد بلکه چنین تعبیری در فارسی برای شب، کاربرد ندارد. ترجمه پیشنهادی: قسم به شب آن هنگام که پشت کند.

وَالصُّبْحِ إِذَا أَسْفَرَ ﴿٣٤﴾

ملکی: و به صبح قسم وقتی سفره‌اش را پهن می‌کند.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: منظور از اسفار صبح هویدا گشتن صبح و بیرون شدن آن از پرده شب است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۴۹). اصل الواحد در این ماده، حرکت کسی به سوی محیط خارج از محدوده‌ی خویش است (مصطفوی، ۱۳۳۸، ج ۵، ص ۱۶۶). به نظر می‌رسد مترجم درک درستی از واژه‌ی «اسفر» نداشته؛ بنابراین ترجمه از امانت و وفاداری عدول کرده است. به علاوه تعبیر به کار برده شده در فارسی در رابطه با واژه‌ی «صبح» رایج نیست به همین دلیل ترجمه، انسجام نیز ندارد. ترجمه پیشنهادی: و قسم به صبح آن‌گاه که هویدا شود.

إِنَّهَا لِإِخْدَى الْكَبْرِ ﴿٣٥﴾

ملکی: که بین پدیده‌های بزرگ، قرآن بی نظیر است

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: ضمیر در این جمله به کلمه سقر بر می‌گردد و کلمه کبر جمع کبری است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۴۹). ضمیر در آنها یا به سقر بر می‌گردد، یا جنود و لشکریان پروردگار و یا مجموعه حوادث قیامت و هر کدام باشد عظمت آن روشن است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۲۵، ص: ۲۴۸). با توجه به این که بر اساس تفسیر، مرجع ضمیر مشخص نیست، مترجم نیز نباید مصداق تعیین کند. به علاوه با توجه به مونث بودن ضمیر، نمی‌توان مرجع آن را قرآن قرار داد. در نتیجه ترجمه وفادارانه نیست. اما امانت دارانه و منسجم است. ترجمه پیشنهادی: که آن از حوادث بزرگ محسوب می‌شود.

نَذِيرًا لِلْبَشَرِ ﴿٣٦﴾

ملکی: و هشدار برای بشر

بررسی تفسیری: نذیراً للبشر کلمه نذیر مصدر و به معنای بیم رساندن است و اگر منصوب آمده به خاطر این بوده که به نظر ما تمییز است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۵۰). بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: هر سه اصل تحقق یافته است.

لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ ﴿٣٧﴾

ملکی: برای هر کدامتان که دوست دارد جلو برود یا عقب بماند!

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: این جمله انذار را عمومیت می‌دهد به همه بشر و منظور از تقدم، پیروی کردن از حق است که مصداق خارجی اش ایمان و اطاعت است و منظور از تاخر، پیروی نکردن است که مصداقش کفر و معصیت است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۵۱). اصل الواحد در «شاء» به معنای تمایلی است که به حد طلب

میرسد (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۸۸). ترجمه از نظر واژگانی و تفسیری صحیح نیست بنابراین اصل امانت و وفاداری زیر پا گذاشته شده است. اما ترجمه منسجم است. ترجمه پیشنهادی: برای هرکدامتان که بخواهد جلو برود یا عقب بماند.

كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴿٣٨﴾

ملکی: هر کسی گیر کارهای خودش است!

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: حرف باء در بما به معنای باء فارسی و یا به معنای بسبب است و یا به معنای در مقابل است و کلمه «رهینه» به معنای رهن و گروگان (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۵۱). باتوجه به تفاوت معنایی «گیر» و «گرو» در فارسی به نظر می‌رسد که ترجمه از اصل امانت، وفاداری و انسجام خارج شده است. ترجمه پیشنهادی: هر کس در گرو اعمالش است.

إِلَّا أَصْحَابَ الْيَمِينِ ﴿٣٩﴾

ملکی: مگر اهل سعادت

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: اصحاب یمین کسانی هستند که در روز حساب نامه عملشان را به دست راستشان می‌دهند و اینان دارندگان عقاید حق و اعمال صالح از مؤمنین متوسط الحالند، که نامشان به عنوان اصحاب الیمین در مواردی از قرآن کریم مکرر آمده است (همان، ص ۱۵۲). «اهل سعادت» معادل «فائزون» است به همین دلیل ترجمه وفادارانه و امانت‌دارانه نیست اما منسجم است. ترجمه پیشنهادی: مگر اصحاب یمین.

فِي جَنَّاتٍ يَتَسَاءَلُونَ ﴿٤٠﴾

ملکی: که در باغ‌هایی پر درخت‌اند.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: اگر جنات را بدون الف و لام آورد و فرموده در بهشت‌هایی برای تعظیم بهشت‌ها بود، خواست بفرماید: در بهشت‌هایی که از عظمت به حدی است که وصفش قابل درک نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۵۳). جنه: یعنی بهشت و یا به صورت تشبیه به باغی که در زمین است هر چند میانشان تفاوتی است یا به خاطر پوشیده بودن نعمت‌هایش از ماست (راغب اصفهانی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۴۱۵). با توجه به ظرافت‌های متن دینی، مترجم باید در معادل‌یابی‌ها وسواس بیشتری به خرج داده و سعی کند ظرافت‌های موجود در واژگان را تا حد ممکن در زبان مقصد انعکاس دهد. این ترجمه وفادارانه و امانت‌دارانه ارزیابی نمی‌شود. اما در هر حال منسجم است.

ترجمه پیشنهادی: آنان در بهشت‌هایی غیر قابل وصف

عَنِ الْمُجْرِمِينَ ﴿٤١﴾

ملکی: آنان از حال و روز گناهکارها می پرسند:

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: این است که مجموعه اهل بهشت از مجموعه مجرمین می پرسند، نه اینکه هر یک نفر از اهل بهشت از یک نفر از اهل دوزخ پرسد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۵۲). ترجمه علاوه بر پشتوانه‌ی تفسیری و واژگانی، روان نیز می باشد بنابراین هر سه اصل رعایت شده است.

مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ ﴿٤٢﴾

ملکی: «چه چیزی جهنمی تان کرد؟!»

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: باتوجه به آنچه ذیل آیه ۲۷ آمد سقر اسم خاص است و ویژگی های منحصر به فرد خودش را دارد. به علاوه مترجم همین لفظ را در آیه ۲۶ به «دریای مذاب» ترجمه کرده پس اگر ما ترجمه‌ی او را به عنوان یک کل در نظر بگیریم، از سه اصل عدول کرده است.

قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾

ملکی: جواب می دهند: جزو نمازگزاران نبودیم.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: مراد از «صلوة» نماز معمولی نیست، بلکه منظور توجه عبادتی خاص است به درگاه خدای تعالی، که با همه انحای عبادت‌ها یعنی عبادت در شرایع معتبر آسمانی که از حیث کم و کیف با هم مختلفند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۵۴). اصل الواحد «صلی» به معنای ثنای جمیل مطلق است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۳۳۱). اگر در ترجمه، نماز را مقابل «صلاه» قرار دهیم در واقع اذعان کرده ایم، تنها کسانی که خداوند را با روش خاصی به نام نماز ستایش می کنند در بهشت جای دارند در حالی که براساس تفاسیر و لغت نامه ها این برداشت صحیحی نمی باشد. در نتیجه ترجمه با وجود انسجام نسبی از دو اصل دیگر یعنی امانت و وفادارای عدول کرده است. ترجمه پیشنهادی: ما از ثناگویان خداوند نبودیم.

وَلَمْ نَكُ نَطْعِمُ الْمِسْكِينَ ﴿٤٤﴾

ملکی: به فقیران غذا نمی دادیم.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: مراد از اطعام مسکین انفاق بر تهی دستان جامعه است، به مقداری که بتوانند کمر راست کنند و حوائجشان برطرف شود. اطعام مسکین اشاره است به حق الناس و صلوات اشاره است به حق الله و اینکه این دو قسم حق را عملاً باید پرداخت (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۵۴). هر سه اصل محقق شده است.

وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ ﴿٤٥﴾

ملکی: با یاوه گوها دمخور بودیم

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: منظور از خوض، سرگرمی عملی و زبانی در باطل و فرو رفتن در آن است به طوری که به کلی از توجه به غیر باطل، غفلت شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۵۴). علاوه بر مشکلات مربوط به ترجمه‌ی واژه‌ی «خوض»، که خروج از وفاداری و امانت محسوب می‌شود، استفاده از واژه‌ی «یاوه‌گو» خروج از ادب قرآن و قانون انسجام است. ترجمه پیشنهادی: با اهل باطل همنشین بودیم.

﴿۴۶﴾ وَكُنَّا نُكَذِّبُ يَوْمَ الدِّينِ

ملکی: روز جزا را هم دروغ می‌دانستیم

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: تکذیب به معنای کاذب قرار دادن است (مصطفوی: ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۱۲) در واقع این افراد با علم به حق بودن روز جزا آن را رد می‌کردند به همین دلیل نوعی لجاجت در کارها آنها وجود داشته که در ترجمه مورد غفلت واقع شده است به همین دلیل ترجمه امانت دارانه نیست. اما منسجم و وفادارانه است. ترجمه پیشنهادی: روز جزاء را انکار می‌کردیم.

﴿۴۷﴾ حَتَّىٰ أَتَانَا الْيَقِينُ

ملکی: تا آن که دست آخر مرگ سراغمان آمد!

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: منظور از یقین در اینجا مرگ است و از این جهت یقین بر مرگ اطلاق شده که شکی در آمدنش نیست (طباطبایی: ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۵۴). هر سه اصل تحقق یافته است.

﴿۴۸﴾ فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ

ملکی: برای همین، پادرمیانی شفاعت کنندگان هم به دردشان نمی‌خورد!

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: این آیه دلالت دارد بر اینکه روز قیامت اجمالا شفاعتی در کار هست، ولی این طایفه از شفاعت شافعان بهره‌مند نمی‌شوند، برای اینکه شفاعت شامل حالشان نمی‌گردد (همان، ص ۱۵۴). شفاعت: الحاق و پیوستن چیزی به چیز دیگر برای تحصیل نتیجه مطلوب است (مصطفوی: ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۹۹). ترجمه از پشتوانه‌ی تفسیری و لغوی بهره‌مند بوده بنابراین وفادارانه و امانت دارانه است. اما اصطلاح «هم به دردشان نمی‌خورد!» با سیاق قرآن همخوانی ندارد به همین دلیل منسجم نیست. ترجمه پیشنهادی: شفاعت نیز برای آنان فایده‌ای ندارد.

﴿۴۹﴾ فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكَرَةِ مُعْرِضِينَ

ملکی: چه‌شان شده که از یادآوری‌های قرآن روی گردان‌اند؟!

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: منظور این است که چرا با اینکه واجب بود بر آنان که قرآن را تصدیق کنند، و بدان ایمان آورند از آن اعراض نمودند و این جای تعجب است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۵۷). بر اساس بررسی تفسیری، منظور از تذکره خود قرآن می باشد بنابراین ترجمه وفاداران و امانت داران نیست. همچنین استفاده از تعبیر «چه شان شده» با ادب قرآن سازگار نبوده و خروج از انسجام می باشد. ترجمه‌ی پیشنهادی: چه اتفاقی برای آنها افتاده که از قرآن روی می گردانند؟

كَانَهُمْ حُمُرٌ مُّسْتَنْفِرَةٌ ﴿٥٠﴾

ملکی: انگار گورخرانی رم کرده اند

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: حال کفار را در اعراض از تذکره تشبیه کرده به حمر که جمع حمار است، البته منظور حمار وحشی یعنی گورخر است و استنفار به معنی نفرت است و کلمه قسوره به معنای شیر و شکارچی است، چون به هر دو معنا تفسیر شده است (همان، ص ۱۵۷). هر سه اصل تحقق یافته است.

فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ ﴿٥١﴾

ملکی: که از مقابل شیر در رفته اند!

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: «دررفته اند» با ادب قرآن سازگار نیست. ترجمه وفاداران و امانت داران بوده اما از اصل انسجام عدول کرده است. ترجمه‌ی پیشنهادی: که از دست شیر فرار می کنند.

بَلْ يُرِيدُ كُلُّ امْرِئٍ مِنْهُمْ أَنْ يُؤْتَىٰ صُحُفًا مُّنشَرَةً ﴿٥٢﴾

ملکی: نکند هر کدامشان توقع دارند کتابی اختصاصی از طرف خدا به او بدهند!

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: منظور از صحف منشره کتاب آسمانی بر دعوت حق است (همان، ص ۱۵۸). «بل» به معنای «بلکه» است. «به او» نیز در آیه وجود ندارد بنابراین ترجمه‌ی ملکی وفاداران و امانت داران نیست اما منسجم است.

ترجمه‌ی پیشنهادی: تازه هریک از آنان توقع دارند که کتاب آسمانی اختصاصی بهشان داده شود.

كَلَّا بَلْ لَا يَخَافُونَ الْآخِرَةَ ﴿٥٣﴾

ملکی: به هیچ وجه! بلکه در واقع از آخرت نمی ترسند.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: این جمله رد توقع بی جای آنان است، به این بیان که دعوت یک ادعای بی دلیل نیست، بلکه آیات و معجزات روشن و دلیل های قطعی جای هیچ شکی برای کسی باقی نمی گذارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۵۹). هر سه اصل تحقق یافته است.

كَلَّا إِنَّهُ تَذَكُّرَةٌ ﴿٥٤﴾

ملکی: بله، به هیچ وجه! چون همین قرآن برای به خود آمدن کافی است.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: این جمله رد و منع دومی از پیشنهاد کفار است، و معنایش این است که: ما چنین کتابی نازل نمی‌کنیم، قرآن برای تذکره و اندرز کافی است، و ما از قرآن چیزی بیش از این نخواسته‌ایم، اثر این قرآن همان جزایی است که نزد ما برای مطیع و عاصی آماده شده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۵۸). با توجه به آنچه گفته شد ترجمه وفادارانه و امانت دارانه است اما عبارت « بله، به هیچ وجه! » در فارسی کاربرد ندارد به همین دلیل ترجمه منسجم نیست.

ترجمه پیشنهادی: نه، به هیچ وجه! چون همین قرآن برای به خود آمدن کافی است.

فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ ﴿٥٥﴾

ملکی: پس هر کس بخواهد با آن به خودش می‌آید.

بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: هر که بخواهد از آن پند می‌گیرد چرا که دعوت و موعظه قرآن اجباری نیست و در ظرف اختیار و آزادی اراده دعوت می‌کند (همان، ص ۱۵۹). هر سه اصل محقق شده است.

وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ هُوَ أَهْلُ التَّقْوَىٰ وَأَهْلُ الْمَغْفِرَةِ ﴿٥٦﴾

ملکی: البته تا خدا توفیق ندهد، کسی به خودش نمی‌آید. هم او سزاوار است که در حضورش مراقب رفتارشان باشند و به آمرزشش دل ببندند.

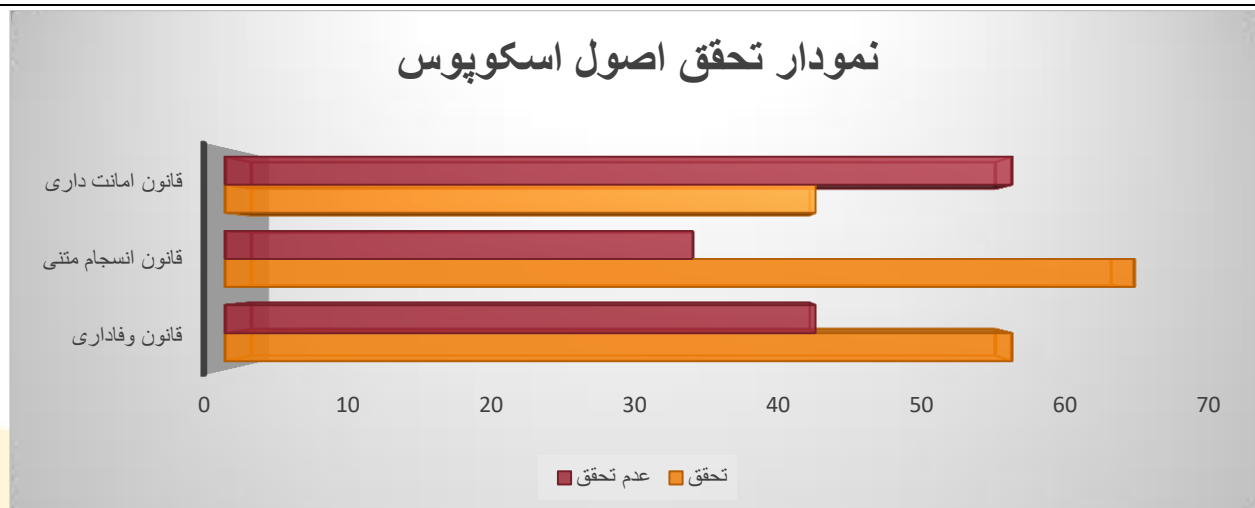
بررسی قواعد نظریه اسکوپوس: این آیه توهمی را دفع می‌کند که ممکن است از جمله فمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ به ذهن کسانی بیاید و خیال کنند اختیار به دست خودشان است و خود مستقل در اراده‌اند (همان، ص ۱۵۹). تقوا بر اساس حدیث امام صادق (ص) یعنی آنجا که خدا دستور داده حاضر باشی تو را غایب نبیند و آنجا که نهی کرده، تو را مشاهده نکند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۷، ص ۲۸۵). با توجه مشکلات مربوط به دو واژه «ذکر» و «شاء» ترجمه امانت دارانه و وفادارانه نیست. اما منسجم است.

ترجمه پیشنهادی: تا خداوند نخواهد کسی پند نمی‌گیرد. خداوند کسی است که شایسته است که دستوراتش انجام شود و به آمرزش او دل بسته شود.

نتیجه‌گیری:

تعداد آیات (فراوانی)	تحقق اصل انسجام	تحقق اصل وفاداری	تحقق اصل امانت
۵۶	۳۷	۳۲	۲۴

نمودار تحقق اصول اسكوپوس



نظریه اسكوپوس بر نقش فرهنگی و اجتماعی ترجمه تاکید داشته و هدف ترجمه را تعیین کننده‌ی روش و راهبردهای کاربردی آن می‌داند. اصالت این تئوری اهمیتی است که به متن و فرهنگ مقصد می‌دهد. قاعده‌ی انسجام منطقی حاکی از این است که متن مقصد باید به گونه‌ای ترجمه شود که برای مخاطبان، با توجه به نیازها و دانش و احوالشان، قابل فهم است.

در بررسی ترجمه‌ی سوره‌ی مدثر، مشخص شد که از مجموع ۵۶ آیه، در ۳۷ مورد مترجم انسجام متنی را رعایت کرده است. این آمار برای ترجمه‌ای که ادعا دارد هدف اصلی اش مخاطب است، آمار قابل دفاعی است.

در خصوص قاعده وفاداری، ترجمه‌ی خواندنی قرآن عملکردی دقیقاً برعکس با مؤلفه‌ی اول دارد. یعنی در ۲۴ آیه، متن مبدأ به دلایل متفاوت، لغوی، دستوری یا تفسیری درست و دقیق ترجمه نشده و به متن اصلی وفادار نیست. در مؤلفه امانتداری هم مترجم کارنامه قابل قبولی ندارد و در ۳۲ آیه امانتداری را رعایت ننموده است.

نگارندگان با این اصل که «کل هر چیزی، فراتر از مجموع اجزای آن است» همدلی دارند و از نگاه گشتالتی و هیئت نگرانه‌ی مترجم به متن دفاع می‌کنند و این ترجمه را در راستای جذب مخاطب و خاصه نوجوانان و جوانان، مفید و ارزشمند ارزیابی می‌نمایند اما با این وجود به دو دلیل عمده، ویرایش دقیق و اصلاح پیوسته‌ی آن را با تأکید بسیار فراوان بر دقت در مبانی زبان مبدأ، پیشنهاد می‌دهند: اولاً- ویژگی منحصر به فرد متون وحیانی این است که هرگونه تغییر در نظام ظاهری آنها به تغییر در نظام معنایی شان می‌انجامد؛ و ثانیاً- متن دینی اساس باورها و اعتقادات تابعین آن متن است و هر تغییر هر چند کوچک می‌تواند فهم مخاطب از متن را دچار اختلال کرده باعث انحراف عقیده شود.

منابع و مأخذ:

قرآن کریم، ترجمه خواندنی قرآن به روش تفسیری و پیام‌رسان برای نوجوانان و جوانان ترجمه‌ی علی ملکی اخوت، (۱۳۹۲): «آموزش روش‌های تدبر در قرآن/جلد سوم»: قرآن و اهل بیت نبوت.

باقری، محمد مهدی و ملکی، علی (۱۳۹۳): «معرفی ترجمه خواندنی قرآن/ بخش نخست»، دوفصلنامه ترجمان

وحی، سال هجدهم، شماره ۱، صص ۱۲۴-۱۴۶.

- باقری، محمد مهدی و ملکی، علی (۱۳۹۴): « معادل‌یابی‌های غیرکنایی / معرفی ترجمه خواندنی قرآن»، دوفصلنامه ترجمان وحی، سال نوزدهم، شماره ۲، صص ۱۳۵-۱۵۷.
- باقری، محمد مهدی و ملکی، علی (۱۳۹۴): «معرفی ترجمه خواندنی قرآن / بخش دوم»، دوفصلنامه ترجمان وحی، سال نوزدهم، شماره ۱، صص ۱۱۳-۱۳۶.
- بیکر، مونا و سالدینا، گابریلا. (۱۳۹۶): دایره المعارف مطالعات ترجمه، ترجمه‌ی حمید کاشانیان، تهران: نشر نو. زنده بودی، مهران و طالبی، نسرین (۱۳۹۶). جستارهایی نو پیرامون ترجمه شناسی. مشهد: انتشارات محقق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۷۰): ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن با تفسیر لغوی و ادبی قرآن. ترجمه‌ی غلامرضا خسروی حسینی، تهران: نشر مرتضوی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴) تفسیر المیزان، ترجمه‌ی موسوی، محمد باقر، قم: جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- عاشوری تلوکی، ناد علی (۱۳۹۸): « دیدگاه اجتماعی؛ مخالف ترجمه تمام قرآن برای کودکان / ادیان دیگر چه می‌کنند؟»، خبرگزاری بین‌المللی قرآن، کد خبر: ۳۸۲۴۲۲۲، ۱۵ تیر، ساعت ۸:۳۸.
- عاشوری تلوکی، ناد علی (۱۳۹۸): « نبود زبانی ویژه ترجمه قرآن برای نوجوانان و جوانان / آیاتی که در ترجمه «خواندنی» نیامده است»، خبرگزاری بین‌المللی قرآن، کد خبر: ۳۸۳۴۷۸۶، ۲۳ مرداد، ساعت ۹:۴۶.
- مجلسی اصفهانی، محمد باقر (۱۴۰۳ق): بحار الأنوار. بیروت: دار إحياء التراث الإسلامیة.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۸): التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۰): تفسیر نمونه. قم: دار الکتب الاسلامیه.
- ناظمیان، رضا و حاج مؤمن، حسام (۱۳۹۲): «ساخت و بافت در ترجمه‌ی متون دینی بررسی مقایسه‌ای دو ترجمه از نهج البلاغه (شهیدی-دشتی)»، مجله‌ی ادب عربی دانشگاه تهران، دوره ۵، شماره ۱، صص ۲۳۷-۲۵۴.
- هیزجی، رضا و گودرزی، مریم (۱۳۹۷): « نقد و بررسی ترجمه آقای علی ملکی»، کنفرانس ملی علوم اسلامی و پژوهش‌های دینی کرج، صص ۱-۱۵.

(۳۹)

کارکرد بافت و سیاق در معناشناختی واژگان قرآنی

(واژه سلامٌ علیک در آیه ۴۷ سوره مریم)

د. عدنان طهماسبی^۱

دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه تهران

د. مهدی پورآذر

دکترای زبان و ادبیات عربی، دانشگاه رازی

چکیده

بی شک معنای قاموسی به تنهایی در تعیین و تبیین معنی واژگان به کار رفته در متن زبانی، کافی نیست، بلکه بخش عمده معنای مفردات و تعبیرهای زبانی در ضمن سیاق و بافتی که در آن قرار گرفته‌اند، آشکار می‌شود؛ به عبارتی، معنای دقیق و درست واژگان به کارکرد و بافتی که در آن قرار گرفته‌اند، بستگی دارد. بی‌توجهی به این اصل سبب شده است تا مفسران پیرامون برخی از واژگان و تعبیر قرآنی نظرات مختلفی عرضه دارند؛ اختلاف نظر پیرامون سلام علیک در آیه ۴۷ سوره مریم، از این جمله است؛ به طوری که در معنای آن تعبیرهایی مانند: **لن یُصیبک منی مکروه، الإکرام و برّ بحقّ الأبوة، التودیع و المتاركة** و غیره بیان کرده‌اند. نوشتار حاضر با تکیه بر رویکرد بافتی یا سیاق متنی، بیان می‌دارد که معنای درست این عبارت با توجه به سیاق و بافتی که در آن قرار گرفته، ترک کردن و مفارقت حضرت ابراهیم است.

واژگان کلیدی: قرآن، بافت و سیاق متنی، سوره مریم، سلام.

مقدمه

دانشمندان علوم بلاغی و مفسران قرآن، از دیرباز به نقش بافت و سیاق توجه کرده و به اهمیت آن تاکید ورزیده‌اند؛ به ویژه دانشمندان بلاغی مسئله سیاق را از مهم‌ترین قرینه‌های فهم سخن و معیار اساسی در تبیین ارزش و زیبایی کلام در نظر گرفته‌اند.^۲ مثلاً زمخشری در کتاب اساس البلاغه خود پیرامون این موضوع بیان می‌دارد که برای وضوح دلالت لفظ، بایستی آن را در ارتباط با دیگر الفاظ و موقعیت آن در عبارت و نحوه‌ی کاربرد آن مورد توجه قرار داد. (زمخشری: ۱۹۷۹، ۸۷) یا سکاکی زیبایی و حسن کلام را در مقتضای حال دانسته و برطبق آن، به لزوم

^۱ adnant@ut.ac.ir

^۲ این مطلب در نزد دانشمندان علوم بلاغی از چنان اهمیتی برخوردار بوده که گویی بلاغت بدون مقتضای ظاهر، شایستگی بلاغت بودن را ندارد. برای اطلاع بیشتر در این زمینه نگاه کنید به کتاب «مفتاح العلوم» سکاکی صفحه ۷۳. وی در آنجا کاملاً معیار تاکید، فصل و وصل، قصر، ذکر مسندالیه و ... را برحسب مقتضای حال به شمار می‌آورد. یا به کتاب ارزشمند دکتر محمد فاضلی «دراسة و نقد فی مسائل بلاغیة هامة» صفحه ۵۲ تا ۶۳ که ایشان اقوال علمای بلاغت را در این باره آورده و نقد کرده‌اند.

آوردن یا نیاوردن ادوات تاکید، ذکر یا عدم ذکر مسندالیه، تخصیص کلام، فصل و وصل و غیره، حکم می- کند. (سکاکی: ۱۹۷۲، ۷۳) در میان مفسران نیز - بویژه آن دسته از مفسران که قائل به اعجاز درون متنی قرآن بودند - موضوع سیاق از اهمیت زیادی برخوردار بوده است؛ مثلاً زرکشی در این زمینه می‌نویسد: «اساس کار مفسر باید بر نظم سخن و ساختار جمله باشد، هر چند که از معنای وضعی عدول ورزد؛ زیرا مجاز گویی امری رایج است.» (به نقل از سعیدی روشن: ۱۳۸۹، ۴۱۱) یا طبری در این زمینه می‌گوید: «گرداندن کلام از سیاق آن روا نیست، مگر آنکه دلیل معتبری همانند دلالت ظاهر قرآن یا روایتی از پیامبر داشته باشیم، در غیر این صورت باید سیاق را اخذ کنیم.» (همان: ۴۱۱) البته توجه و اهتمام علمای بلاغت به مسئله بافت [مقتضای حال] بیشتر برای تبیین بلاغت کلام بوده است تا اهمیت آن در معناشناختی واژگان. همینطور مفسران متقدم نیز اغلب از سیاق یا بافت در تبیین معنای کل یک آیه بهره می‌جستند.^۱ اما در عصر حاضر مفسرانی همچون: علامه طباطبایی، ابن عاشور، السامرائی، دروزه و غیره توجه به سیاق را گسترده‌تر و عمیق‌تر دنبال کرده اند؛ به ویژه در تفسیر المیزان و التحریر و التنویر ابن عاشور، از نقش سیاق در حوزه معناشناختی سخن به میان آمده است و السامرائی نیز از تاثیر و نقش سیاق در تبیین تفاوت های ساختار صرفی واژگان سخن گفته است.^۲ هرچند این بزرگان به مسئله سیاق توجه گسترده و عمیقی داشته و در این حوزه مطالب ارزنده و جالبی را مطرح نموده‌اند، ولی هنوز پرداختن به این موضوع که نقش سیاق تا چه اندازه‌ای در تعیین و تبیین معنای اصلی واژگان، تاثیرگذار است؟ توجه آنچنانی صورت نگرفته است. برای مثال مفسران قرآنی هنوز پیرامون معنای دقیق سلام علیک در آیه ۴۷ سوره مریم، اتفاق نظر ندارند و جالب اینکه هیچ یک از این بزرگان در معنا و تفسیر تعبیر فوق، به سیاق و کارکرد آن چندان توجهی نمی‌کنند. بر این اساس نگارندگان در نوشتار حاضر با تکیه بر رویکرد بافتی یا سیاق متنی، به بررسی معناشناختی این واژه می‌پردازند.

مفهوم سیاق و بافت

رویکرد بافتی^۳ یا رویکرد کاربردی،^۴ معنای کلمه را همان کاربرد آن در زبان و یا نحوه‌ی کاربرد آن و یا نقشی که در متن ایفا می‌کند، می‌داند. این رویکرد، به این نکته تاکید می‌کند که معنای واژگان تنها از خلال قرار گرفتن در بافت معلوم و کشف می‌شود. (مختار عمر: ۱۳۸۶، ۶۵) مالینوفسکی که تأثیر به‌سزایی در شکل‌گیری این نظریه دارد، معتقد است که معنی هر گفتار تنها در بافت موقعیت آن مشخص می‌شود؛ بنابراین وی معنی را برابر کاربرد آن در متن می‌داند. (مشکوه‌الدینی: ۱۳۸۸، ۱۱۳) پرچمدار این رویکرد، ورث است؛ وی بر این نکته که معنا تنها از

^۱ برای مطالعه بیشتر در این زمینه به منابع ذیل مراجعه شود. بررسی زبان‌شناسی و نحوه و نظایر در قرآن، محمدالعوا، سلوی، ترجمه سید حسن سیدی، ۷۰ تا ۸۰ - بیولوژی نص، علیرضا قائمی‌نیا، ۳۲۸ - ۳۷۵

^۲ در این باره به کتابهای بلاغۃ الکلمۃ فی التعبیر القرآنی و أسئلۃ بیانیۃ فی القرآن الکریم، التعبیر القرآنی، السامرائی رجوع شود

^۳ contextual approach

^۴ operational approach

خلال قرار گرفتن در بافت کشف می‌شود، تاکید می‌ورزد. (مختار عمر: ۶۵) یاکوبسن نیز بر این واقعیت تاکید دارد که هر زبانی عناصر دستوری دارد که فی نفسه معنای مستقلی ندارند و کاملاً از سیاقی که در آن به کار می‌روند، تاثیر می‌پذیرند. به عبارت دیگر، ممکن است معنا با تغییر سیاق تغییر کند و این واقعیت نشان می‌دهد معنا را باید در کل عمل ارتباطی جست. (به نقل از قائمی نیا: ۱۳۸۹، ۹۳) به عبارتی، هیچ گفته‌ای را نمی‌توان از لحاظ بار معنایی، قبل از شکل‌گیری، قطعی دانست؛ زیرا عملکرد گفتمانی است که حرف آخر را می‌زند. یعنی شرایط، وضع و بافت عواملی هستند که در هنگام تولید گفته شدیداً بر آن تاثیر می‌گذارند. به همین دلیل در معنا شناسی بحث «ناپایداری معنا» مطرح است. (شعیری: ۱۳۸۱، ۵۱) بنابراین، سیاقی که یک تعبیر زمانی در آن به کار می‌رود، در تبیین شناختی معنای واژه‌های به کار رفته در آن اهمیت دارد. معنای واژه‌ها تغییر پذیرند. هر چند که واژه‌ها معنایی قراردادی را به همراه دارند، سیاقی که واژه در آن به کار می‌رود در معنا تاثیر می‌گذارد. (قائمی نیا: ۱۳۹۰، ۵۴) رویکرد بافتی در پژوهش‌های فلسفی نیز مورد تایید قرار گرفت؛ مثلاً ویتگنشتاین، معنا را به عنوان تابعی از کاربرد در نظر می‌گیرد. (علی زمانی: ۱۳۷۵، ۷۸) و امرآلتون، برای پی بردن به معنای دقیق کلمه‌ای، چنین بیان می‌دارد: «معنای یک کلمه عبارت از سهمی است که در آن کلمه در سلسله بی شماری از کاربردها دارا می‌باشد. (همان: ۸۲) یا راسل می‌نویسد: «کلمه تا حدودی معنای مبهم دارد، اما تنها از طریق ملاحظه کاربرد آن مشخص می‌شود؛ ابتدا کاربرد می‌آید سپس معنا از آن ریزش می‌کند.» (به نقل از مختار عمر: ۶۷)

زبان‌شناسان و نشانه‌شناسان انواع گوناگونی از سیاق را مورد بحث قرار داده‌اند؛ مثلاً امر^۱ بافت را به چهار قسمت، یعنی بافت زبانی، بافت عاطفی، بافت موقعیتی و بافت فرهنگی تقسیم می‌کند.^۲ یا پارت - که مشهورترین دسته بندی را در این مورد مطرح کرده است - انواع سیاق را به شش قسمت زیر تقسیم می‌کند (قائمی نیا: ۳۴۰)

۱. سیاق متنی.

۲. سیاق کاربردی.

۳. سیاق وجودی.

۴. سیاق مقامی.

۵. سیاق فعل.

۶. سیاق روانی.

از آنجایی که توضیح هر یک از موارد فوق، در این نوشتار میسر نیست و مجال و فرصت دیگری را می‌طلبد از این روی تنها به توضیح بافت زبانی یا سیاق متنی که مرتبط با موضوع این نوشتار است، بسنده می‌کنیم.

^۱ Ammer

^۲ برای توضیح بیشتر در این زمینه به کتاب علم الدلالة، احمد مختار عمر، ترجمه سید حسن سیدی ۶۵-۷۲ و کتاب معناشناسی کاربردی کوروش صفوی ۶۳ مراجعه شود.

بافت زبانی یا سیاق گفتاری بر این نکته تاکید می‌کند که نشانه‌های زبانی وقتی در کنار هم قرار می‌گیرند و یک گفتار را تشکیل می‌دهند، در معنا و مفهوم یکدیگر تاثیر می‌گذارند؛ برای روشن شدن تعریف مزبور، به کاربرد واژه خوب در نمونه‌های زیر اشاره می‌کنیم:

الف) حسن مرد خوبی است.

ب) علی پزشک خوبی است.

ج) این غسل خوبی است.

د) امروز هوای خوبی است.

با دقت در مثال‌های بالا متوجه این نکته می‌شویم که کلمه خوب در هر جمله‌ای بار معنایی خاصی دارد که با توجه به آن بافت معلوم می‌شود؛ در نمونه الف، منظور از خوبی، جنبه اخلاقی آن فرد است، ولی در مورد ب، خوب بودن، نشانه زبردستی و مهارت پزشک را بیان می‌کند، گزینه ج کیفیت و خالصی غسل را بیان می‌کند و در گزینه آخری لطافت هوا مطرح است.

بنابراین می‌توان گفت یک واژه وقتی در یک فعل گفتاری قرار می‌گیرد، معنا و مفهوم آن عبارت است از نقش و کاربردی که در آن فعل گفتاری دارد و با تغییر نقش یا کاربرد، معنا واژه نیز تغییر می‌پذیرد.

پیشینه لغوی واژه سلام

کتاب العین در ذیل این واژه معانی زیر را بیان می‌کند: السَّلْم، دلو مستطیلی شکل که تنها یک دستگیره دارد و جمع آن به صورت سلام است، مار گزیدن، و به کسی که او را ماری بگزد سلیم یا مسلوم می‌گویند؛ زیرا این اسم به خاطر فال نیک است بدین معنا که خدا تو را سالم و صحیح گرداند. سلام، سنگ یا نوعی درخت. سلام علیکم، ایمنی و سلامت از جانب خدا بر شما باد؛ زیرا سلام یکی از نام‌های خداوند است و وقتی می‌گوییم سلام علیکم، به این معنا است که خدا بالا سرتان حافظ و دارتان باشد.^۱ (فراهیدی: ۱۴۱۰، ج ۷، ۲۶۵)

ابن منظور نیز به معانی فوق اشاره کرده و می‌افزاید: السَّلَام و السَّلَامَةُ، برائت جستن، عافیت و سلامتی. وی در معنای آیه «وَ إِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامَةٌ»^۲ می‌نویسد: [بندگان خدای رحمان] خطاب به جاهلان می‌گویند ما از شما برائت می‌جوییم زیرا میان ما و شما هیچ خیری و شری وجود ندارد. ابن منظور همچنین در شرح معنای سلام علیکم می‌گوید: از عرب‌های جاهلی در برخورد با یکدیگر تعبیرهایی مانند، "أَنْعَم صَبَاحًا يَا أُبَيْتَ اللَّعْنِ" به کار می‌برند، ولی به کار بردن سلام علیکم، نشانه صلح و آشتی بود. (ابن منظور: ۱۳۱۴، ج ۱۲، ۲۹۱) برخی نیز این واژه را

^۱ نا گفته نماند که معانی مذکور در کتاب‌هایی ذیل نیز آمده است: لسان العرب، ج ۱۲ ذیل واژه سلم ۲۸۹- تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۱۶، ذیل واژه سلم ۳۴۴. مجمع البحرین، ج ۶، ذیل واژه سلم، ۸۳. الفائق فی غریب الحدیث، ج ۲ ذیل واژه سلم ۱۵۶. شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، ج ۵ ذیل واژه سلم، ۳۱۵۰. همچنین معانی زیر نیز در کتابهای مذکور برای واژه سلام و مشتقات آن آمده است: پیام صلح، اسلام آوردن، تسلیم و فرمانبردار شدن، ایمن بودن از عیب و نقص.

^۲ فرقان/ ۶۳

عبری دانسته و می‌نویسد این واژه به صورت شلم عبری بوده و به معنای تمّ و إنتهی (تمام شد) است که در زبان عربی به جای شین حرف سین را به کار برده‌اند. (مصطفوی: ۱۴۰۲، ج ۵، ۱۹۶ و اسماعیل علی: ۲۰۰۴، ۲۵۷)

بطور کلی، می‌توان گفت سلام علیکم در اصل یک تعبیر دعایی بوده و به مفهوم صلح و آشتی و دوری جستن از جنگ و درگیری است، به عبارتی، مقصود از این تعبیر در سنت جاهلی، نشانه صلح و آتش بس بوده است، ولی قرآن کریم حوزه معنایی سلام و مشتقات آن را توسعه داده و بار معنایی جدیدی مانند اسلام آوردن، تسلیم اوامر الهی شدن، بدان افزوده است.^۱

بررسی دیدگاه مفسران

مفسران علوم قرآنی پیرامون این تعبیر دیدگاه‌های مختلفی را عرضه کرده‌اند؛ برخی از آنها معنای این عبارت را، ترک مخاصمه و خداحافظی حضرت ابراهیم با پدرش آزر^۲ دانسته‌اند.^۳ زمخشری در ذیل آیه مزبور می‌نویسد «قالَ سَلَامٌ عَلَیْكَ، سلام ودای و ترک است؛ مانند سلام در آیه [لَنَا أَعْمَالُنَا وَ لَكُمْ أَعْمَالُكُمْ سَلَامٌ عَلَیْكُمْ لَا نَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ* قِصص/ ۵۵ یا آیه وَ إِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا* فرقان/ ۶۳] همچنین جایز است در معنای دعا و سلامتی بر او به کار رفته است. (زمخشری: ج ۳، ۲۱) طبرسی نیز عین همین معنا را هم در تفسیر جوامع الجامع و هم در مجمع البیان خود ذکر می‌کند و هر دو وجه را جایز می‌شمارد. (جوامع الجامع: ج ۲، ۳۹۸ - مجمع البیان: ج ۶، ۷۹۹) این معنا در تفسیر روح المعانی این چنین آمده است «سَلَامٌ عَلَیْكَ، سلام تودیع و ترک کردن بوده و نشانه رفتار و پاسخ نیک در برابر برخورد ناپسند است. به این صورت که حضرت ابراهیم در رفتار بد پدرش، با گفتن سلام علیک، بیان می‌دارد که در حق او رفتار سوء و نامناسبی را مرتکب نخواهد شد. (آلوسی: ۱۴۱۵، ج ۸، ۴۱۷)

در این میان ابن عاشور در تفسیر التحریر و التنویر خود، معنا و تفسیر جالبی در این باره می‌نویسد «سلام در این آیه در معنای ترک و جدایی به کار رفته است؛ در ضمن این تعبیر به این نکته نیز اشاره دارد که تهدید آزر (و اهجرنی ملیاً) در سایه رحمت خدا، هیچ گونه سختی برای حضرت ابراهیم نخواهد داشت، ثانیاً نشانه حلم و بردباری حضرت ابراهیم را می‌رساند که در مقابل پرخاشگری و تندوی پدرش، جواب نیکو و ملایمی می‌دهد.» (ابن عاشور: بی تا، ج ۱۶، ۵۰)

۱. برای مطالعه بیشتر در باره نقش قرآن کریم در تحول و بسط معنا واژگان عربی، به کتاب خدا و انسان در قرآن - مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید اثر ایزوتسو توشیهیکو ترجمه احمد آرام مراجعه شود؛ نویسنده در این دو کتاب، به معناشناختی واژگان قرآنی پرداخته و بیان می‌دارد که متن قرآنی تحول و انقلابی در معنا و مفاهیم واژگان بوجود آورد.

۲. لازم به یادآوری است که آزر پدر حضرت ابراهیم نبود بلکه پدر مادرش بود. پدر حضرت ابراهیم تارخ نام داشت و فردی خداپرست بود. (فیض الإسلام: ۱۳۷۸، ج ۲، ۶۰۷)

۳. در تفسیرهای ذیل نیز همین معنا در تفسیر عبارت فوق آمده است: الأصفی فی تفسیر القرآن، ج ۲، ۷۴۳ - تبیین القرآن، ج ۱، ۳۳۰ - تفسیر إثناء عشر، ج ۸، ۱۹۰ - تفسیر القرآن الکریم (شبر)، ج ۱، ۳۰۲ - تفسیر مبین، ج ۱، ۴۰۰ - تفسیر خسروی، ج ۵، ۴۶۵ - کنز الدقائق و بحر الغرائب، ج ۸، ۲۲۸ - غرائب القرآن و رغائب القرء، ج ۴، ۴۹۳ - مفتاح الغیب، ج ۲۱، ۵۴ - كشف الأسرار و عدّة الأبرار، ج ۶، ۵۲ - تفسیر علین، ج ۱، ۳۰۸ - تفسیر شریف لاهیجی، ج ۳، ۲۲ - انوار التنزیل و أسرار التأویل، ج ۴، ۱۲.

دسته دیگری از مفسران معنا این تعبیر را "لَنْ يُصِيبَكَ مَنِّي مَكْرُوهُ، مَقَابِلَةُ السَّيِّئَةِ بِالْحَسَنَةِ، إِكْرَامٌ وَ بَرٌّ بِحَقِّ الْأَبْوَةِ، إِحْسَانٌ وَ إِعْطَاءٌ" تفسیر کرده‌اند^۱

علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد «حضرت ابراهیم در مقابل تهدید پدر و رفتار نامناسب و بد او در پاسخ سلام می‌گوید. سلامی که در آن احسان و امنیت باشد» (طباطبایی: ۱۴۱۷، ج ۱۴، ۵۹) ایشان در ادامه به دیدگاه آن دسته از مفسران که معنای سلام را ترک گفتن و جدایی حضرت ابراهیم از پدرش، در نظر گرفته‌اند اعتراض کرده و می‌نویسد «اما اینکه برخی گفته‌اند که: منظور از سلام، خداحافظی و جدایی بوده و حضرت ابراهیم خواسته دستور پدر را که گفت: "وَ أَهْجُرْنِي... " اطاعت کند، حرف صحیحی نیست، زیرا ابراهیم (ع) بعد از مدتها که از این گفت و شنود گذشت از قوم خود دوری گزید. (همان) طبری نیز در تفسیر جامع البیان خود همین معنا را برای سلام قائل است «حضرت ابراهیم به پدرش می‌گوید تو از جانب من در امن و امان هستی از اینکه در برابر تهدید و رفتار تندت، مقابله به مثل کنم...» (طبری: ۱۴۱۲، ج ۱۶، ۷۰) قرطبی نیز معنایی بدین مضمون را در تفسیر خود می‌آورد «حضرت ابراهیم در برابر برخورد بد پدرش پاسخ تند و بدی نمی‌دهد، یعنی به سبب کفر پدرش، فرمان قتل او را نمی‌دهد.» (قرطبی: ۱۳۶۴، ج ۱۱، ۱۱۱)

بررسی بافت و سیاق واژه

گفتمان حضرت ابراهیم با پدرش از آیه ۴۱ آغاز می‌شود. نخستین خطاب حضرت ابراهیم با یا اَبْتِ شروع شده و این خطاب ندایی چهار بار تکرار می‌گردد، این خطاب‌ها از سویی، بار عاطفی را به حوزه گفتمانی وارد می‌کند و از سویی دیگر، سبب موثر واقع شدن گفتار گوینده می‌گردد؛ زیرا در سنت و فرهنگ آن زمان شخصیت و موقعیت گوینده، پشتوانه کلام و معیار پذیرش آن به شمار می‌فت؛ از این روی در آیه بعدی حضرت ابراهیم به پدرش می‌گوید [إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ] تا توجه پدرش را برای شنیدن و اندیشیدن در سخنانش جلب کند. این عامل همچنین سبب می‌شود تا حضرت ابراهیم گفته خود را با لحنی استفهامی آغاز می‌کند [لَمْ تَعْبُدْ مَا لَا يَسْمَعُ] همچنین این تعبیر موجب می‌شود تا مخاطب به فساد و اشتباه خود پی ببرد؛ زیرا با هیچ منطق و خردی پرستش چیزی که نمی‌شنود، نمی‌بینند و قادر نیست نیازی را برطرف کند، سازگاری ندارد. از طرفی این نکته در گفتمان فوق این نکته قابل ملاحظه است که یک مقوله معنایی تقابلی شکل می‌گیرد؛ بدین صورت که حضرت ابراهیم در موقعیت خداپرستی و هدایت قرار دارد [فَأَتَيْتَنِي أَهْدَكَ صِرَاطًا سَوِيًّا] و پرش در مقام شرک و بت‌پرستی. تعبیرهای گفتمانی بافت نیز هماهنگ با این تقابل پیش می‌رود. یعنی ابتدا سخن با لحن پرسشی بیان می‌شود، سپس لحن بازدارنده [لَا تَعْبُدْ] مطرح شده و در ادامه با لحن اندازی [إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ] دنبال می‌شود. از آنجایی که بافت بیرونی و فرهنگ آن زمان به فرزند همچنین اجازه‌ایی نمی‌دهد که در برابر رفتار یا فرمان پدر بایستد و مقابله

^۱ . معانی بالا را می‌توان در تفاسیر ذیل مشاهده کرد: [إرشاد الأذهان إلى تفسیر القرآن، ج ۱، ۳۱۳] [لَنْ يُصِيبَكَ مَنِّي مَكْرُوهُ] - التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ۱۳۱ [إِکْرَامٌ وَ بَرٌّ بِحَقِّ الْأَبْوَةِ] - تقریب القرآن إلى الأذهان، ج ۳، ۴۴۵ [کن سالما] - الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، ج ۱۸، ۳۳۴ [هناک یسلم علیه و یعده الإستغفار] تفسیر القرآن بالقرآن، ج ۸، ۷۴۰ [إن ربی کان مکرما لی إکراما عظیما .. و کما أکرمنی ربی، سأکرکم بالاستغفار...]

کند، از این روی در گفتار حضرت ابراهیم نهایت رعایت ادب و احترام و ملاطفت مشاهده می‌شود؛ نمونه‌هایی از نشانه‌ها عبارت‌اند از خطاب‌های ندایی یا اَبْتِ، لحن استفهامی لِمَ تَعْبُدُ، تعبیرهای مستدلی همچون لا يَسْمَعُ . لا يُبْصِرُ . لا يُعْنَى . إِنَّ الشَّطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَانِ عَصِيًّا . ثانياً عامل فرهنگی سبب می‌شود تا حضرت ابراهیم از تعبیرهایی که بیشترین تاثیر و نفوذ را بر مخاطب می‌گذارند استفاده کند؛ نمونه مشهود این سخن آنجایی است که حضرت ابراهیم از عبادت بت‌ها، تعبیر عبادت شیطان را به کار می‌برد [لا تَعْبُدُ الشَّيْطَانَ] تعبیر مزبور از طرفی عمق و نهایت ضلالت و گمراهی را می‌رساند و از طرف دیگر، ترس و هراسی در دل مخاطب ایجاد می‌کند؛ زیرا نسبت دادن فساد و گمراهی به شیطان امری تثبیت شده در دل و جان انسانهاست و برای همین منظور، إِنَّ الشَّطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَانِ عَصِيًّا بیان می‌شود تا مخاطب را از این نکته آگاه نماید که عصیان و سرکشی شیطان صفت همیشگی او بوده است^۱ و او این کار را در برابر رحمت خدا مرتکب شده است.^۲

چنانچه گفتیم بافت بیرونی و فرهنگ آن زمان اجازه نمی‌داد تا فرزند در برابر پدرش ایستادگی کند، هر چند که سخن او منطقی و حق باشد. گواه راستین این مطلب را در جواب آزر به ابراهیم مشاهده می‌کنیم. نخستین چیزی که آزر خطاب به حضرت ابراهیم بیان می‌کند [أَرَأَيْتَ أَنْتَ عَنْ آلِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمَ] است. مقدم شدن وصف بر مسند- الیه (مبتدای وصفی) بیانگر این حقیقت است که برای گوینده وصف رجحان و اهمیت زیادی داشته است تا مسند- الیه؛ «زیرا مقدم شدن وصف در چنین مواقعی، بر این امر دلالت می‌کند که وصف برای متکلم اهمیتی زیادی داشته است» (زمخشری: ۱۴۰۷، ج ۳، ۳۰ - ابن عاشور: بی تا، ج ۱۶، ۴۸) این استفهام [أَرَأَيْتَ] که در معنای انکار و تعجب به کار رفته^۳ با خطاب ندایی [یا ابراهیم] تکمیل می‌شود.

با دقت در روند گفتمانی حضرت ابراهیم و آزر، می‌توان متوجه تناقض آشکاری شد. زیرا در گفته اول، خطاب- های ندایی جنبه عاطفی دارند و در گفته دومی خطاب ندایی معنای اندازی و تحقیری دارد. استفهام در اول در معنای حقیقی و جنبه تعجیزی دارد؛ زیرا مراد اصلی از آن تفهیم این نکته است که مخاطب به اشتباه خود پی برده و از گمراهی و ضلالت خود باز گردد و جنبه تعجیزی آن در این است که مخاطب در برابر آن هیچ پاسخ مستدل و منطقی ندارد. تهدید در سخن حضرت ابراهیم اولاً جنبه اندازی دارد و ثانياً از صراحت بیشتری برخوردار نیست؛ زیرا با آمدن [إِنِّي أَخَافُ] گوینده از عدم قطعیت انداز، خبر می‌دهد، ولی سیاق گفتار آزر تهدیدی است و علاوه بر آن، با صراحت کامل حضرت ابراهیم را با بدترین شیوه مجازات [لَأَرْجُمَنَّكَ - اهْجُرْنِي مَلِيًّا] تهدید می‌کند. سپس آزر موضع‌گیری خود را با این لحن تهدیدآمیزی [لَنْ لَمْ تَنْتَهَ لِأَرْجُمَنَّكَ وَ اهْجُرْنِي مَلِيًّا] اعلام داشته و امر به جدایی و قطع رابطه می‌کند.

^۱ . این مطلب از ساختار کلمه "عصى" و فعل "کان" فهمیده می‌شود؛ زیرا عَصَى صیغه مبالغه بوده و فعل کان بر استمرار دلالت دارد.

^۲ برای مطالعه بیشتر در این باره به تفسیر التحریر و التنویر جلد ۱۶ صفحه ۴۴ مراجعه شود.

^۳ . از سیاق و لحن آیه استنباط می‌شود که آزر گمان نمی‌کند که حضرت ابراهیم قادر به انجام چنین کاری باشد، از این روی استفهام معنای انکاری به خود می‌گیرد. و اما معنای تعجب به این صورت است که آزر از این کار بی‌سابقه ابراز تعجب می‌کند.

با توجه به مطالب بالا روشن می‌شود که واژه "سلام عَلَیْک" در آیه بعدی به معنای ترک و قطع ارتباط است. افزون بر این، آیه بعدی به خوبی روشن می‌سازد که منظور از سلام جدایی و مفارقت است. ادامه آیات نیز بر صحت و درستی این معنا دلالت دارد؛ نشانه‌های این دلالت را می‌توان در موارد ذیل مشاهده کرد: آمدن فعل "أَعْتَزَلُكُمْ"، که صریحا بر ترک و کناره‌گیری کردن دلالت می‌کند - نیامدن حرف تنفیس [س] بر سر "أَعْتَزَلُكُمْ" و آمدن این حرف بر سر فعل "سَأَسْتَغْفِرُكَ" - تبدیل ضمیر مفرد [ک] به ضمیر جمع [أَعْتَزَلُكُمْ] - عطف [مَاتَدْعُونَ] به ضمیر کم در "أَعْتَزَلُكُمْ" - تعبیر پرستش بتها با ما موصوله "مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ" - "وَأَدْعُوا رَبِّي".

چنانچه بیان کردیم گفتمان مزبور از همان مرحله نخستین با تناقضی آشکار دنبال می‌شود (خداپرستی حضرت ابراهیم ≠ شرک و بت پرستی آزر) این تناقض نه تنها باعث جدایی حضرت ابراهیم از آزر و قومش می‌شود، بلکه در نحوه‌ی شکل‌گیری ساختار متن و تعبیرهای زبانی آن نیز تاثیر می‌گذارد. بی‌جهت نیست که حضرت ابراهیم فعل "أَسْتَغْفِرُ" را با حرف تنفیس بیان می‌کند ولی أَعْتَزَلُ را بدون این پیشوند؛ این بدان علت است که جدایی حضرت ابراهیم در همان لحظه اتفاق می‌افتد ولی این استغفار مشروط به زمانی است که آزر پرستش بتها را ترک کند. (ابن عاشور: ج ۱۶، ۵۰) ثانيا تنها عاملی که منجر به این جدایی می‌شود، همان شرک و بت پرستی است، به همین خاطر ضمیر جمع "کُم" به جای ضمیر مفرد "ک" [أَعْتَزَلُكُمْ] به کار می‌رود. زیرا نه تنها آزر بلکه قوم او نیز بت پرست بودند، لذا لازم می‌آید تا جدایی از همه آنها صورت بگیرد. عطف کردن "مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ" به ضمیر کم، نیز به این قصد صورت می‌پذیرد که تنها عامل جدایی و ترک کردن، شرک و بت پرستی است نه بد رفتاری و پرخاشگری آزر. چون این بت‌ها آنها را از خدا غافل می‌کند؛ مفهوم اخیر از تعبیر "مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ" استنباط می‌شود و آمدن "أَدْعُوا رَبِّي" بر تاکید و تقویت همین مفهوم می‌افزاید.

با توجه به مجموعه مطالبی که مطرح شد، دیگر تردیدی باقی نمی‌ماند که معنای دقیق واژه "سلام" همان ترک و جدایی حضرت ابراهیم از آزر و قومش به سبب بت پرستی و شرک آنها، است.

نتیجه‌گیری

بافت و سیاق مهمترین نقش و تاثیر را در معناشناختی واژگان داراست؛ اگر در تعیین و تبیین معنای واژه‌ای این اصل نادیده گرفته شود، بی‌شک نمی‌توان هم به معنای دقیق آن واژه و هم به مراد اصلی گوینده یا نویسنده پی برد. این بدان معناست که در کاربردهای گوناگون، تغییرات معنایی را باید به عنوان یک اصل مورد توجه قرار دهیم. پژوهش مزبور با تکیه بر این اصل بیان می‌کند که معنای درست و مناسب واژه "سلام" در آیه ۴۷ سوره مریم، جدایی و مفارقت حضرت ابراهیم از قومش است؛ گواه این سخن، اولاً کاربرد و سیاقی که واژه مزبور در آن قرار گرفته و ثانيا جنبه لغوی واژه "سلام" در زبان عبری است زیرا این واژه در زبان عبری به معنای "تَمَّ یا اِنْتَهَى" است که به طور ضمنی مناسبت نزدیکی با معنایی ترک و جدایی دارد.

قرآن كريم

ألوسى، سيد محمود، روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم، محقق، على عبد البارى عطيه، بيروت، دار الكتب العلميه، ١٤١٥هـ.ق.

ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحرير و التنوير، بيروت، مؤسسه التاريخ، ٢٠٠٠م
ابن منظور، ابوالفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، چاپ سوم، ١٤١٤ق.

اسماعيل على، خالد، القاموس المقارن لألفاظ القرآن الكريم، بيروت، مؤسسه البديل للدراسات و النشر، ٢٠٠٤.
بيضاوى، عبدالله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، جلد٤، بيروت، دار إحياء التراث العربى، ١٤١٨هـ.ق
توشى هيكو، ايزوتسو، خدا و انسان در قرآن، ترجمه محمد آرام، تهران، شركت سهامى انتشار، چاپ پنجم، ١٣٨١ش.

حسينى شاه عبدالعظيمى، حسين بن احمد، تفسير إثناء عشر، جلد٨، تهران، ميقات، ١٣٦٣هـ.ش
حسينى شيرازى، سيد محمد، تقريب القرآن إلى الذهان، جلد٣، بيروت، دارالعلوم، ١٤٢٤هـ.ق
_____، تبين القرآن، جلد١، بيروت، دارالعلوم، ١٤٢٣هـ.ق.

حميرى، نشوان بن سعيد، شمس العلوم و دواء كلام العرب من الكلوم، محقق، حسين بن عبد الله العمرى - مطهر بن على الاربانى - يوسف محمد عبد الله، بيروت، دار الفكر المعاصر، ١٤٢٠هـ.ق.

خطيب، عبدالكريم، تفسير القرآن بالقرآن، جلد٨، بى جا، بى تا.

رازى، فخر الدين، مفتاح الغيب، جلد٢١، بيروت، دار إحياء التراث العربى، ١٤٢٠هـ.ق.
زمخشري، محمود، الكشاف عن الحقائق غوامض التنزيل، بيروت، دار الكتاب العربى، چاپ سوم، ١٤٠٧هـ.ق.
_____ الفائق فى غريب الحديث، بيروت، دار الكتب العلميه، ١٤١٧هـ.ق.

_____ اساس البلاغه، بيروت، دارالفكر، ١٩٧٩م.

السامرائى، فاضل صالح، بلاغه الكلمه فى التعبير القرآنى، اردن، دارعمار، ١٩٩٨م

_____ التعبير القرآنى، اردن، دار عمار، ٢٠٠٦م

_____ بلاغه الكلمه فى التعبير القرآنى، عمان، دار عمار، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٨م.

_____ أسئلة البيانیه فى القرآن الكريم، إمارات، مكتبة الصحابه، ٢٠٠٨م

سبزوارى نجفى، محمد بن حبيب الله، إرشاد الأذهان إلى تفسير القرآن، جلد١، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٤١٩هـ.ق

سعيدى روشن، محمداقبر، تحليل زبان قرآن و روش شناسى فهم آن، تهران، پژوهشگاه و انديشه اسلامى، چاپ چهارم، ١٣٨٩هـ.ش.

سكاكى، يوسف بن ابى بكر، مفتاح العلوم، بيروت، دارالكتب العلميه، ١٩٧٢م.

شبر، سيد عبدالله، تفسير القرآن الكريم، جلد١، بيروت، دارالبلاغه للطباعة و النشر، ١٤١٢هـ.ق

- شریف لاهیجی، محمد بن علی، تفسیر لاهیجی، جلد ۳، تهران، نشر راد، ۱۳۷۳.ش.
- شعیری، حمید رضا، مبانی معنا شناسی نوین، تهران، سمت، ۱۳۸۱.ش.
- صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، جلد ۱۸، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵.ش.
- صفوی، کوروش، معنا شناسی کاربردی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸۲.ش.
- طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات جامعه‌ی مدرسین علمیه قم، چاپ پنجم، ۱۴۱۷.ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، تفسیر جوامع الجامع، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.ش.
- _____ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، جلد ۶، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲.ش.
- طبری، ابو جعفر محمد بن جریر طبری، جامع البیان، جلد ۱۸، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲.ق.
- طریحی، فخر الدین، مجمع البحرین، محقق، سید احمد حسینی، تهران، کتابفروشی مرتضوی، چاپ سوم، ۱۴۱۶.ق.
- طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، جلد ۷، بیروت، دار إحياء التراث العربی، بی تا.
- علی زمانی، امیر عباس، زبان دین، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.ش.
- فاضلی، محمد، دراسته و نقد فی مسائل بلاغیه هامة، تهران، سمت، چاپ سوم، ۱۳۸۸.ش.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، قم، نشر هجرت، چاپ دوم، ۱۴۱۰.ق.
- فیض کاشانی، ملا محسن، الأصفی فی تفسیر القرآن، جلد ۲، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۸.ق.
- فیض الإسلام، سید علی النقی، ترجمه و تفسیر قرآن کریم، تهران، انتشارات فقیه، ۱۳۷۸.ش.
- قائمی نیا، علیرضا، بیولوژی نص، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه ی اسلامی، ۱۳۸۹.ش.
- _____ معناشناسی شناختی قرآن، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه ی اسلامی، ۱۳۹۰.ش.
- قرشی، سید علی اکبر، قاموس القرآن، تهران، دار الکتب الإسلامیه، چاپ ششم، ۱۴۱۲.ق.
- قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، جلد ۱۱، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۴.ش.
- قمی، محمد بن محمد رضا، کنزالدقائق و بحر الغرائب، جلد ۸، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸.ش.
- کریمی حسینی، سید عباس، تفسیر علیین، جلد ۱، قم، انتشارات أسوه، ۱۳۸۲.ش.
- محمد العواء، سلوا، برسی وزبان شناختی وجوه و نظایر در قرآن کریم، ترجمه سید حسن سیدی، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۸۲.ش.
- مشکوةالدینی، مهدی، سیر زبانشناسی، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد، چاپ پنجم، ۱۳۸۸.ش.
- مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، مرکز الکتب للترجمة و النشر، ۱۳۴۰.ق.
- مغنیه، محمد جواد، تفسیر مبین، جلد ۱، قم، بعثت، بی تا.
- میبدی، احمد بن ابی سعد، کشف الأسرار و عدّة الأبرار، جلد ۶، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۱.ش.
- میرزا خسروانی، علیرضا، تفسیر خسروی، جلد ۵، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۹۰.ق.

نیشابوری، نظام‌الدین حسن بن محمد، غرائب القرآن و رغائب القرآن، جلد ٤، بیروت، دار الکتب العلمیة، ١٤١٦هـ.ق.
واسطی، زبیدی، حنفی، محب‌الدین، سید محمد مرتضی حسینی، تاج العروس من جواهر القاموس، محقق، علی
شیری، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ١٤١٤هـ.ق. تهران، مرکز الکتاب للترجمة و
النشر، ١٤٠٢هـ.ق.



(۴۰)

مطالعه تطبیقی چهار اثر قرآن پژوهی از چهار منطقه جغرافیایی و فرهنگی متفاوت

ناصر علی یار

پژوهشگر مطالعات نو اندیشی اسلامی

چکیده

مقاله حاضر، تلاشی است در حد وسع، در مورد مهمترین مضامین مورد بحث در پژوهش های قرآنی چهار قرآن پژوه معاصر، از چهار منطقه ی جغرافیایی و فرهنگی متفاوت. که ضمن معرفی این کوتاه این چهار تن، چهار اثر برجسته ی آنان در زمینه قرآن پژوهی، به روش توصیفی مورد مطالعه قرار گرفته است و مهمترین مضامین آن ها، تحلیل و بررسی شده است. این چهار اثر عبارتند از: التمهید، اثر آیت الله محمد هادی معرفت؛ قرآن شناسی، نوشته ی استاد ملا عبدالله احمدیان؛ علوم القرآن، اثر مولانا شمس الحق افغانی؛ علوم قرآن، نوشته ی مولانا محمد تقی عثمانی.

کلید واژه ها: آیت الله محمد هادی معرفت، استاد ملا عبدالله احمدیان، مولانا شمس الحق افغانی، مولانا محمد تقی عثمانی.

مقدمه:

علوم قرآنی از جمله علوم اسلامی است که تاکنون به شدت در حال گسترش بوده است. و این از دو امر ناشی می شود.

امر اول اینکه قرآن عمیق و چند لایه است و معانی آنی آن پایان ناپذیر و کرانه ناپیداست. و الفاظ آن زیبا و فصیح و پر آرایه است.

امر دوم، اینکه مسلمانان عنایتی ویژه به این کتاب داشته و از تدبیر در آن کوتاهی نکرده اند.

با توجه به دو امر بالا علوم قرآنی مدام در حال تغییر و توسعه است. از یکسو بسیاری از مختصات و محسنات لفظی که گذشته گان و عاشقان عربیت بدان روی آورده و در آن بسیار پیشرفت کرده اند. توسط معاصرین مسکوت گذاشته شده است. و از سوی دیگر بسیاری از حقایق و مهمات قرآن و دفع شبهات از ساحت کتاب مقدس که توسط پیشینیان به اجمال بیان شده است. معاصرین آنها را بسط داده و در آن داد معنی داده اند.

اکنون عناوین علوم قرآن که در «اتقان» سیوطی (۸۴۹ - ۹۱۱) ه و (۱۴۴۵ - ۱۵۰۵) م از معتبرترین کتب در این فن یاد آور می شود. و سپس مباحث جدیدی که قرآن پژوهان معاصر به ابتکار خود آنرا ابداع کرده اند. باز هم از روی معتبرترین کتاب آورده می شود تا خواننده تفاوت زیستگاه تفکر دانشمندان را ارزیابی نماید.

عناوین علوم القرآن از روی خلاصه «لأتقان» با تلخیص و تعلیق صلاح الدین ارقه دان ترجمه دکتر محمود رضا افتخارزاده. ناشر: دفتر نشر معارف اسلامی قم. تاریخ نشر (۱۴۱۷ هـ ق) ۱۳۷۰ هـ - ش.

آداب و فضائل قرآن - قرآن و لغت عرب - وحی در قرآن - تاریخ قرآن و جمع و ترتیب سوره‌ها - اسباب نزول قرآن - قرائت قرآن - محکم و متشابه - تفسیر و مفسران - نسخ در قرآن - تجوید قرآن - اسلوب‌های [ادبی] قرآن آموختن و حفظ قرآن

حال عناوین کتاب مناهل العرفان، چاپ سوم ۱۴۱۲، تألیف شیخ عبدالعظیم زرقانی متوفی ۱۳۶۷ هـ - ق. از علماء الأزهر و طلابیه دار قرآن پژوهان معاصر را که می‌گوید، بر روش ازهری جدید تنظیم نموده‌ام. تقدیم می‌دارم:

معنی علوم القرآن - تاریخ القرآن - نزول قرآن - جنگ بین معتقدین و منکرین وحی - وحی در نزد عقل - اول و آخر سوره‌های قرآن - اسباب نزول قرآن - نزول قرآن بر هفت حرف - مکی و مدنی در قرآن - جمع آوری قرآن خطی بلند از خطوط دفاع از کتاب و سنت - ترتیب آیات قرآن و سوره‌ها کتاب قرآن و رسم الخط آن - قرائت قرآن و قراء و شبهه‌ها در آن - تفسیر و مفسرین - ترجمه قرآن و حکم آن - نسخه در قرآن - محکم و متشابه اسلوب قرآن - اعجاز قرآن.

در تمام فصل‌های این دو کتاب علاوه بر تفاوت عناوین حتی در عناوین مشترک هم تفاوت آشکاری وجود دارد که عمدتاً به شبهاتی که بر قرآن وارد شده، بر می‌گردد. همچنین تحقیقات تاریخی و عنایت به علوم جدید که در کتاب اتقان به چشم نمی‌خورد. اما مناهل آکنده از این بخشها است.

قرآن پژوهی آیت الله محمد هادی معرفت

محمد هادی معرفت فرزند علی متولد (۱۳۰۹ش و ۱۳۴۹ق) در کربلا از سلاله علمی متصل به فقیه بزرگقدر مرحوم شیخ علی ابن عبدالعالی میسی صاحب رساله میسیه در «صیغ العقود و الأیقات می‌باشم». خانواده ما از اوایل قرن چهاردهم از اصفهان به کربلا مهاجرت نموده که والد اینجانب در آن وقت دارای ۱۰ سال عمر بوده و از علما و خطبای نامی کربلا گردید.

فامیل اصلی ما اشرفی بوده مانند دیگر اشرفیها که اکنون در اصفهان و دیگر نقاط ایران می‌باشند. و فامیل معرفت را در کربلا برای پدر اینجانب برگزیدند و بدین لقب معروف شدیم.

دوران سطح و مقداری از خارج فقه و اصول را در حوزه علمیة کربلائی آن وقت نزد اساتیدی معروف گذراندم نخست از والد محترم و مرحوم سید سعید تنکابنی و شیخ محمد کلباسی و سطوح عالیه را نزد شیخ یوسف خراسانی بیارجمندی از شاگردان مرحوم نائینی و حاج آغامیر سید حسن قزوینی از شاگردان مرحوم آخوندی خراسانی گذراندم.

سپس در ۱۳۷۹ به نجف اشرف منتقل گشته نزد اساتیدی مانند سید محسن حکیم، سید ابوالقاسم خوئی سید علی فانی شیخ حسین حلّی میرزا باقر زنجانى و سپس امام راحل - قدس الله اسرارهم - حضور یافتم و در سال ۱۳۹۱ ق به حوزه علمیة قم وارد شده از محضر درس مرحوم میرزا هاشم آملی نیز بهره بردم.

از همان دوران که در حوزه علمیة کربلا بودم، علاوه بر تحصیل و تدریس به تحقیق پیرامون مسائل اسلامی بصورت گروهی با جمعی از فضلا اشتغال داشتم و این شیوه (تحصیل - تدریس - تحقیق) پس از انتقال به نجف

اشرف شدت و جدیت بیشتری مخصوصاً در جنبه تحقیق یافت. بیشتر علاقه اینجانب از روز نخست فقه و قرآن بود. و همچنان ادامه دارد و پا به پای تحقیق پیرامون مسائل قرآن در مسائل فقهی مخصوصاً نوآوریهای اندیشه فقهی معاصر داشته و دارم.

تحقیق پیرامون مسائل قرآنی در نجف اشرف از سال ۱۳۸۰ق با جمع فضلاء شدت یافت و بصورت نوشته‌ها و مقاله‌ها در آمد. و تا جلد ۳ التمهید در نجف اشرف انجام گرفته و پس از انتقال به حوزه قم همچنان ادام یافت. انگیزه پرداختن به مسائل قرآنی علاوه بر عشق و علاقه‌ی شخصی خلایق بود که در مکتبه تشیع در زمان معاصر یافتم و برایم ناگوار آمد. لذا با تمام توان برای سد این فراغ کوشیدم. و بحمدالله موفق بوده و امکانات به یاری خدا برایم فراهم گردیده است. لذا هر گونه کوتاهی را برای خود گناه می‌شمرم.

التمهید تا ۶ مجلد به چاپ رسیده (۱۳۷۷) و مشغول تدوین جلد ۷ هستم و دو مجلد در باره التفسیر والمفسرون و یک جزوه تاریخ قرآن به چاپ رسیده و تاکنون ۵ جلد در معارف قرآنی نوشته که هنوز به چاپ نرسیده و لایزال به حکم وظیفه شرعی در تحقیق پیرامون مسائل قرآنی اشتغال دارم و هرگز احساس خستگی نمی‌کنم. بلکه حالت ابتهاج همیشه مرا فرا گرفته و این از برکت قرآن مجید است. والحمدلله علی هذا التوفیق و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین (دانشنامه قرآن و قرآن پژوهان جلد ۲ س - ی به کوشش بهاءالدین خرمشاهی تهران ۱۳۷۷ انتشارات دوستان ص ۲۱۲۲).

تحلیل محتوای مقدمه بر علوم قرآنی نوشته آیت الله محمد هادی معرفت

طی چند صفحه و با تأکید و استناد به لغت «قرآن» اسم خاص برای کتاب نازل شده بر محمد(ص) دانسته است. از صفحه ۱۵ تا ۳۷ از پیشگفتار خود به تفصیل کتابهای علوم قرآنی را قرن به قرن بر شمرده است. و در کنار آوردن نام دانشمندان علوم قرآنی مشهور از ذکر دانشمندان شیعه در این فن کوتاهی نکرده است و غرض از پی ریزی کتابی چند جلدی به نام التمهید را پر کردن جای خالی این دانش در میان شیعه دانسته است:

«آنچه تصمیم مرا بر تکمیل این اثر ناچیز استوار نمود، آن بود که جای خالی پژوهش‌های قرآنی را در کتابخانه شیعه در عصر حاضر احساس نمودم. در حالی که پیش از این از غنا برخوردار بود. اکنون صرفاً بحث‌های اندکی که بخشی از مسایل قرآن کریم را بررسی نموده‌اند وجود دارد. و ابعاد بسیاری دیگر در گوشه خاموشی پنهان گشته‌اند. آن سان اگر پژوهشگر تلاش کند بر دیدگاه شیعه در پرتو مکتب اهل بیت آگاهی یابد نخواهد توانست.»

در بحث از ساختار و حیاتی قرآن آیت الله معرفت گفته است: «قرآن به طور کامل و به لفظ و معنی از سوی خداوند نازل شده است. در این باره نظریه همه دانشمندان قدیم و جدید در تأیید این نظریه را آورده است. ولی نظر سمرقندی را از قول زرکشی نیز آورده است. که سه نظریه وجود دارد.

۱. نظریه رایج اجماعی که لفظ و معنا توأمان بر پیامبر نازل شده.
۲. جبرئیل صرفاً معانی را آورده و دلیل آنرا آیاتی از قبیل: ... نَزَّلَهُ عَلٰی قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ ... ذکر کرده‌اند. زیرا الفاظ بر قلب القا نمی‌گردد. معانی بر قلب القا می‌شود.
۳. جبرئیل خود وحی را به قالب الفاظ عربی می‌ریخت.

این نظریه‌ای که سمرقندی در بند دوم آورده به معمر منسوب است که معاصر نظام بوده ولی آن را ابن راوندی نقل کرده که زندیق بوده و دشمن معتزله. لذا ابوالحسین خیاط دانشمند معتزلی که در «انتصار» بر ابن راوندی رد نوشته است. این مطلب را از مفتريات ابن راوندی بر معمر دانسته است.

معرفت معتقد است که ساختار قرآن ساختاری گفتاری است، نه نوشتاری و بر آن توضیحاتی داده است و می‌گوید: «انسجام معهود در گفتار دیده می‌شود. سوره قیامت را مثال آورده که شش بار سیاق عوض شده است.

ناگهانی بودن و انتقال به مطالبی دیگر و پدیده التفات تغییر خطاب از غایب به مخاطب و برعکس تعیین فواصل آیات و سجع مخصوص، آهنگین بودن کلام اتکا بر دلایل خارج متن و قرینه‌های خارج از متن و لزوم مراجعه به شأن نزولها. همه اینها دلالت بر ساختار گفتاری قرآن دارد.

به استناد سخن آیت الله خمینی زبان قرآن را زبان عرف عام خوانده که قرآن زبان جدیدی نیاورده است و این همان مطلب مهمی است که قرآن قابل فهم است. و این مقوله در میان شیعه مخالفینی دارد که قرآن را فقط امامان می‌فهمند. و معرفت خواسته است، این نظریه را تخطئه کند. و زمینه را برای اثبات حجبت ظاهر قرآن آماده سازد.

معرفت نمی‌تواند این همه روایات را در مصادر شیعی که می‌گویند قرآن ظاهر و باطنی دارد و تنزیل و تأویلی دارد، محکم و متشابهی دارد. و باطن و تأویل آنرا امامان که راسخان در علم هستند و اهل ذکر هستند می‌دانند، نادیده بگیرد. لذا فصلی می‌گشاید به نام قرآن ظاهر و باطنی دارد که مطلب قبلی را که قرآن قابل فهم است. تخصیص بزند.

۵ - ۶ صفحه در باره گونه گونی و تنوع مفاهیم قرآن دارد..

وحی در قرآن

قرآن [وحی] را در چهار مورد بکار برده

۱- معنای لغوی اشاره پنهان ۲- نیروی ثابت غریزی و فطری ۳- الهام درونی ۴- وحی رسالی

آیت الله معرفت برای اثبات وحی بویژه وحی رسالی درنگی در مسئله وحی کرده است. و با تعلیقات و حواشی بحث به هفتاد صفحه ۷۹ - ۱۴۹ رسیده است.

بعد روحی انسان جایگاه وحی الهی است که از طریق برهانهای فلسفی به اثبات آن پرداخته است. از جمله آنها با همه تغییر و دگرگونیها «من» یا شخصیت ثابت انسانی ماندگار می‌ماند. اثبات شده که همه سلولهای بدن عوض می‌شوند در حالیکه من انسانی ثابت می‌ماند.

سلولهای مغزی بسی کوچکتر از آنند که گاهی اشیاء بسیار بزرگ و گاهی چشم انداز وسیعی را در خود نگه می‌دارد. و این صحنه‌ها سالها در صفحه ذهن می‌مانند. ولی بعد از سالها همان تصاویر را بیاد می‌آوریم. در حالیکه در این مدت تمام سلولهای ادراکی ما عوض شده‌اند. پس ادراکات انسان قائم به جسم نیست.

آیت الله معرفت دلایلی تازه از علوم جدید و در آزمایشگاهها نیز بر وجود روح ارائه می‌دهد.

هیپنوتیزم هم آن روش اثبات شده علمی است که محمد هادی معرفت از آن برای اثبات روح به آن استدلال نموده است. از جمله کتاب «انسان روح است نه جسد» تألیف دانشمند عرب، رئوف عبید. انجمن پژوهش‌های روانی که

در سال ۱۸۸۲ در لندن تشکیل شده است و دانشمندان بزرگی از رشته‌های مختلف در آن عضو هستند. وجود بخش غیر مادی انسان را تأیید کرده است.

دائرة المعارف فرید وجدی تأییدات بزرگ دانشمندان در باره روح را تحت عنوان «برهانهای تجربی روح را اثبات می‌کند».

امین هلالی در کتاب «مذهب روحانی» و رثوف عبید در کتاب «انسان روح است نه جسد» جیمز آرتر فندلای در کتاب «عالم اثیری» این بحثها را مطرح کرده‌اند.

سپس به انکار بعضی فیلسوفان غرب در مورد روح پرداخته است که در قرون وسطی همه دانشمندان به آن اعتماد داشته ولی از رنسانس به بعد آنرا انکار کردند و در صد - صد و پنجاه سال اخیر دوباره تحقیقاتی در اثبات روح انجام شد. این تحقیقات تا حدی مسئله وحی را هم قابل اثبات ساخته است، جدا از اثبات وجود خدا و اثبات نبوت.

اقسام وحی از دیدگاه آیت الله معرفت:

رؤیای راستین، نزول جبرئیل، وحی مستقیم بوده که آنها را با آیه کریمه «وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِي بِلَاذِنِهِ مَا يَشَاءُ ۗ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ»

تجربه روحی یا القاء مطلب از طریق هیپنوتیزم را استاد معرفت از قول قرآن پژوه ازهری زرقانی که خود شاهد بوده است، بحث کرده است. این واقعه در سال ۱۳۵۱هـ - ق اتفاق افتاده است.

محمد هادی معرفت دو موضوع را در باره وحی بر پیامبر مورد تفحص قرار داده است. و در این دو موضوع بر علمای اهل سنت خرد می‌گیرد.

موضوع اول، وحشت و تردید و نگرانی رسول اکرم در آغاز نزول وحی.

موضوع دوم بعضی اهل سنت دخالت ابلیس در وحی را پذیرفته‌اند. چنانکه در قصه عزرائق آمده است.

سپس آیت الله معرفت دلایل نبوت را از قول علمای کلام شیعه پی می‌گیرد. و اینکه در مقام وحی هرگز شیطان نمی‌توانسته دخالت نماید، از قول امامان شیعه و از قول علمای اهل سنت چون طبری و قاضی بیان کرده است.

آیه الله معرفت آنچه کتابهای سیره بویژه نخستین آنها سیره ابن هشام در باره آغاز وحی آورده‌اند به چالش کشیده است. افسانه غرائق را هم از کتابهای حدیثی اهل سنت نقل کرده و با استناد به دلایل قرآنی و عقلی آنرا رد کرده است.

و رد این روایت را از علمای سنی و شیعه نقل نموده است و عجیب است که استاد معرفت، قویترین دلیل محال بودن قصه غرائق از امام فخر رازی و قاضی عیاض و شیخ محمد عبده و محمد حسین هیکل نقل نموده، مع الوصف در صدر موضوع این مقوله دخالت شیطان در وحی را به علماء اهل سنت نسبت داده است. و نوشته است عموم اهل سنت در مورد این دو به شیوه نامأنوس سخن گفته‌اند. استاد معرفت در باره کاتبان وحی به تفصیل سخن گفته است و نوشته است اُبی ابن کعب از مهمترین کاتبان وحی بود. و پس از او زید ابن ثابت پیامبر عرضه اخیر قرآن را بر اُبی قرائت کرد و زید رئیس جمع آوری قرآن در زمان خلافت عثمان بود.

آیه الله معرفت بنا به اقتضای شیعه گری، حضرت علی را داخل در نخستین کاتبان وحی هم یاد کرده است.

نزول قرآن ۱۵۱ - ۲۸۷

قرآن پژوه بزرگ شیعه در باره آغاز بعثت رسول خدا و آغاز نزول قرآن بر مصادر شیعی تکیه کرده است. و اولین مسلمان را علی ابن ابیطالب خوانده است و روایت علی ابن ابراهیم قمی «صاحب تفسیر گرد آوری شده از حسن عسکری) را یکسره پذیرفته است. و در چند چیز با مشهورات سیره و تاریخ مخالفت ورزیده. اول اینکه، بعثت را از نزول قرآن جدا کرده، یعنی پیغمبر به محض مبعوث شدن، چیزی از قرآن بر او نازل نشد. در حالیکه در روایت علی ابن ابراهیم مانند بقیه سیره نویسان ۵ آیه سوره علق را در همان لحظه نخست بعثت نازل شده دانسته است.

دوم اینکه، اتفاق امامیه را بر مبعوث شدن پیامبر در ۲۷ رجب پذیرفته است. علیرغم نظریات دیگر که مبعوث و نزول را یکی دانسته و آنر در شب قدر ماه رمضان دانسته اند.

سوم اینکه، طبق همان روایت حضرت علی را اولین مسلمان خوانده است، در حالیکه مشهور است که اولین مسلمان حضرت حدیجه بوده است.

آیه الله معرفت به حل سه مشکل پرداخته است:

اول اینکه، بنابر نص قرآن شهر رمضان الذی انزل فیہ القرآن - الخ... چگونه با اتفاق امامیه که بحث را در ۲۷ رجب دانسته اند جور در می آید.

دوم اینکه نزول قرآن در یک شب چه معنی دارد؟ انا انزلناه فی لیلۃ القدر... در حالیکه می دانیم قرآن در طی ۲۳ سال نازل شده است.

سوم اینکه، همه اتفاق نظر دارند که ۵ آیه سوره علق آغاز نزول قرآن است. پس چرا سوره حمد تاتحه الكتاب خوانده می شود.

آیه الله معرفت مشکلات را چنین حل کرده است: آغاز بعثت غیر از آغاز نزول است. با شروع نبوت هنوز مأمور تبلیغ عمومی نشده بود. آغاز نبوت با نزول ۵ آیه سوره علق شروع شد، بعد از سه سال با نزول آیه: «فَأَصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ» تبلیغ عمومی با نزول قرآن در شب قدر ماه رمضان شروع گردید. اما اولین سوره کامل که بر پیامبر نازل شد، سوره حمد بود. چنین بر می آید که آیه الله معرفت در قضیه نزول فقط نزول تدریجی را می پذیرد. و نزول دفعی در شب قدر را و نزولهای دیگر به لوح المحفوظ و بیت العزه را که در مصادر اهل سنت آمده نمی پذیرد.

آیه الله معرفت می نویسد: بعثت رسول خدا مدت سه سال طول کشید. در این مدت فقط چهار نفر: علی، جعفر، زید و حدیجه با رسول خدا نماز می خواندند. به روایاتی از علی ابن ابراهیم قمی و یعقوبی و امام صادق استناد نموده است.

به نظر آیه الله معرفت مدت نزول قرآن ۲۰ سال بوده نه ۲۳ سال که عموم سیره نویسان گفته اند و سعی کرده این مطلب را با مصادر عمومی اهل اسلام نیز تطبیق دهد.

آیه الله معرفت در نفی نزول دفعی قرآن تنها با دیدگاه اهل سنت مواجه نیست. بلکه غالب اهل تشیع را هم در برابر خود می بیند. وی در این نظر به استناد نظریه شیخ مفید و سید مرتضی نظریات صدوق و فیض کاشانی و علامه طباطبایی را به چالش می کشد:

مثلاً علامه طباطبائی صاحب تفسیر المیزان می گوید: تعبیر به انزال به اعتبار نزول حقیقت بسیط قرآن به صورت دفعی در شب قدر ماه رمضان بوده است، ولی تنزیل نزول بخش های آن به صورت تدریجی در تمام مدت رسالت است. (دیدگاههای و توجیهات ۱۶۲ - ۱۷۶)

آیه الله معرفت به جمع بین اقوالی می پردازد که اولین آیات و سوره های نازل شده کدامها هستند. و می نویسد: ما بین این سه دیدگاه (آیات اولیه سوره علق، سوره مدثر، سوره فاتحه الكتاب) تفاوتی اساسی نمی بینیم. چه سه یا پنج آیه سوره علق صرفاً برای بشارت دادن به نبوت حضرت نازل گردید و این مورد اتفاق نظر امت اسلام است. آنگاه پس از مدتی آیاتی از آغاز سوره مدثر نازل شد. چنانکه در حدیث جابر آمده است. اما سوره فاتحه نخستین سوره ای است که به صورت کامل بعنوان سوره ای از کتاب آسمانی مسلمانان «قرآن» نازل گردید. آیه الله معرفت سه دیدگاه را در باره آخرین آیه ای که نازل شده است، نقل نموده.

۱- آخرین چیزی که از قرآن نازل شده، سوره نصر بوده است

۲- آخرین آیه ای که از قرآن نازل شده، آیه «وَأَنْتُمْ يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ...» الخ بوده.

۳- آخرین آیه که از قرآن نازل شده: آیه «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي...» الخ بوده که در روز غدیر خم نازل شده است.

در مبحث مکی و مدنی به شبهه تأثیر پذیری از محیط پاسخ داده است. تفاوت وجود دارد، بین اینکه اوضاع و شرایط خود را بر رسالت تحمیل کنند و بین اینکه اهداف و مقاصدی که رسالت در پی تحقق آنها از مسیر واقع است.

ترتیب نزول سوره ها و مکی و مدنی بودنشان را از راه روایت های موثق که غالباً از ابن عباس روایت شده اند. و از کتاب زرکشی و دیگران نقل نموده، به تفصیل آورده است. سپس آیه الله معرفت دهها سوره قرآن را با دقت و تفصیل آورده است که مکی یا مدنی بوده اند ولی آیاتی از آنها استثنا شده است. و نزدیک به ۷۰ صفحه از کتاب را به آن اختصاص داده است. ۲۱۸ - ۲۸۷ و اغلب این استثنائات را نپذیرفته است.

اسباب نزول

استاد معرفت، اجمالاً سبب نزولها را علیرغم روایات ضعیف بسیاری از آنها، پذیرفته است.

در ص ۲۹۲ آورده است:

برای شناخت اسباب نزول صحیح راه های متعارفی نزد اهل فن وجود دارد. همچون سند صحیح و نقل مستفیض یا متواتر که موجب قطع به صحت حادثه می گردد. لیک وسیله دیگری نیز وجود دارد که شاید دقیق تر و با حکم عقل هماهنگ تر و با ضوابط پژوهش تاریخ فراگیرتر باشد. و آن این است که شأن نزول نقل شده، ابهام را از چهره آیه به کلی برطرف سازد و مشکل تفسیر آنها را به طور کلی حل نماید به شرط آنکه مخالف ضرورت دین یا در تضاد با

حکم بدیهی عقل رشید نباشد. و این خود کافی است که گواه راستینی بر درستی حدیث - با هر گونه سندی - باشد.

این نکته در محل بحث یادکردنی است که ویژگی غالب احادیث شأن نزول ضعف و جهالت و ارسال در کنار جعل و دستکاری پنهانی و فریب است. پیشوایان این دانش نیز همین گونه آنها را توصیف کرده‌اند: امام بدرالدین زرکشی می‌گوید: «واجب است از ضعیف و جعلی آن که فراوان نیز هست اجتناب کرد.» میمونی گفته: «شنیدم امام احمد حنبل می‌گوید: «سه چیز پایه و اساس ندارد. روایات مربوط به جنگها، فتنه‌های آخر زمان و تفسیر.» سیوطی گوید: «روایات صحیح آن سخت اندک است. بلکه احادیث دارای سند متصل در این باب بی نهایت کم می‌باشد.»

تاریخ قرآن

آیت الله محمد هادی معرفت معتقد است چنینش کلمات در ساختار کنونی و ترتیب آیات در یک سوره توقیفی و زیر نظر رسول خدا و ترتیب سوره‌ها در مصحف چنانکه اکنون هست زیر نظر اصحاب پیامبر خدا صورت گرفته است. و البته این باور مخالف بسیاری از اهل تشیع و خاورشناسان است. و معرفت، بدون مناقشه با علمای هم مذهبش عقیده خودش را پی‌گیری کرده است. بیش از همه بر دو آیه قرآنی تکیه کرده است، «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ». سوره فصلت. و «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» - سوره حجر و حتی آیت الله معرفت معتقد شده است که آیات هر سوره بدنبال هم نازل شده‌اند و چنانکه قبلاً نوشتیم نمی‌پذیرد که قسمتی از سوره نازل شود و بعد از نزول سوره‌ها و آیه‌های دیگر بقیه آن سوره نازل گردد. مگر در مواردی خاص.

حدیثی را از جابر از امام باقر روایت کرده که در آن روایت آمده است که قائم آل محمد قرآن را به ترتیب نزول به مردم می‌آموزد. معلوم نیست که چرا معرفت این روایت را که ناقض مطالبش است نقل کرده است. سپس معرفت به نمونه‌های متعددی از آیات اشاره می‌کند که بعداً به دستور پیامبر به سوره‌های قبلی الحاق شده‌اند. و در آخر نوشته است:

... آن است که از اصالت سیاق در آیات غفلت نورزیم که بر اساس طبیعت اولیه آنها در نظر گرفته می‌شود. بدین معنا که اصل اولی آن است که ترتیب موجود همان ترتیب نزول است. مگر زمانی که خلاف آن با دلیل ثابت شود و جز در مواردی اندک ثابت نگردیده و موارد کمی نیز که بر خلاف موضع اصلی‌اش ثبت شده، به دستور پیامبر و راهنمایی ویژه حضرت بوده و مناسبتی در این باره در نظر گرفته شده است. و همین برای حکمت سیاق و حکم به توقیفی بودن نظم موجود بین آیات کافی می‌باشد و خلاف آن روا نیست.

آیت الله معرفت مانند بعضی قرآن پژوهان معتقد است که جمع قرآن مابین دو جلد بصورت کنونی در زمان بعد از رحلت رسول خدا صورت گرفته است و نظر علامه طباطبای را هم در این مورد نقل کرده است. در اینجا معرفت معتقد است که علی قرآن را به ترتیب نزول جمع کرده بود. مگر مقدم بر مدنی و منسوخ مقدم بر ناسخ ولی جمع صحابه دیگر به ترتیب دیگر بود.

اما اکثر اهل سنت و سید مرتضی علم الهدی معتقدند که ترتیب سوره‌ها هم زیر نظر رسول خدا بوده است و معرفت آنرا نپذیرفته است. و به آنها جواب داده است. در این بین معرفت با آیت الله خویی هم روبرو است و خویی هم معتقد است که قرآن در عهد رسول خدا به صورت امروزی مابین دو جلد جمع آوری شده است. و معرفت در پاسخ به خویی به زحمت و تکلف افتاده است. حال معرفت به جمع علی ابن ابیطالب که به نظر او در عهد رسول خدا صورت گرفته پرداخته است. راوی این ندیم گفته است که بعد از رسول خدا در سه روز قرآن را جمع نمود که معرفت هم آنرا نپذیرفته است و شش ماه را ترجیح داده است.

عکرمه می‌گوید: اگر جن و انس گرد آیند، مثل علی نمی‌توانند به آن اقدام نمایند. اگر تنها ترتیب سوره‌ها است، کار زیاد مشکلی نیست. که ۱۱۴ سوره را مرتب کردن بر اساس ترتیب نزول بویژه اگر شخص حافظ قرآن باشد. معرفت روایتهای متعددی از شیعه و سنی نقل کرده است که علی قرآن را جمع کرده به ترتیب نزول که دانش فراوانی در آنست.

در باره ویژگیهای قرآن علی یا نسخه علی نوشته است:

نخست: ترتیب آن بر اساس ترتیب نزول

دوم: ثبت نصوص قرآن به همان گونه که بود.

سوم: ثبت قرائت آنگونه که رسول خدا قرائت کرده بود.

چهارم: حواشی و مناسبت نزول آیات

پنجم: تأویل آیات

سپس معرفت ویژگی عجیبی را از یعقوبی نقل کرده است که با توصیف خودش متفاوت است و آنرا به شدت رد کرده است. و نوشته است این غفلت از شخصی مانند احمد ابن واضح که کاتبی اخباری می‌باشد، سخت عجیب است!

آیت الله معرفت در سرانجام مصحف علی روایاتی را آورده است که مصحف علی را که او جمع کرده بود، اصحاب نپذیرفتند و سرانجام آن گویا به ارث به اولاد حسن یا اوصیاء بعد از وی رسیده است. اما همه آن روایات بوی جناحهای فرقه‌ای و مذهبی می‌دهد و روایاتی صرفاً شیعی هستند.

سپس معرفت به جمع زید ابن ثابت در زمان ابوبکر پرداخته که جوانی باهوش بوده و در زمان رسول خدا هم از کاتبان وحی بوده است. او کمیته‌ای بیست و پنج نفری تشکیل داد. جمع زید برای حفظ از نابودی و پراکندگی بود. آنرا ما بین دو جلد قرار نداد.

اتقان سیوطی و فتح‌الباری ابن حجر نوشته‌اند که اوراق و ادواتی که قرآن روی آنها نوشته شده بود، جمع کرده و به صورت صُحف درآمد و آنها را با لیف خرما بستند. احمد امین در فجر الاسلام و زرقانی در مناهل همین را گفته‌اند که جمع زمان ابوبکر قرآن در صحیفه‌هایی گرد آمد.

آیت الله معرفت در باره زید ابن ثابت رئیس قاریان در دو جمع زمان ابوبکر و عثمان مطالبی بیان داشته است. تا حدی مقام او را تخفیف داده و در اینجا با بلاشر و خاورشناسان دیگر همراهی نموده است. و انگیزه‌های سیاسی را در این امر دخیل دانسته است.

آیه الله معرفت سپس به ذکر مصحف‌هایی پرداخته که بعضی از صحابه برای خود نگهداری می‌کردند. و در ماجرای جمع آوری نهایی و نسخه برداری عهد عثمان آنها را سوزاندند و از بین بردند. مگر آنکه تعدادی از نسخه‌ها مانند نسخه حفصه و نسخه ابی ابن کعب که تا مدت‌ها طبق روایات باقی ماندند و در باره مصحف ابن مسعود هم آیه الله معرفت مطلب را از دایره تحقیق بدر برد و تعصبات را به میان آورده، و روایاتی در قدح عثمان آورده است. آیه الله معرفت معتقد است که مصحف‌های فراهم آمده در جمع ابوبکر و عثمانی که به ریاست زید ابن ثابت انجام گردیده‌اند، مصاحف صحابه‌اند که همه به هم شبیه هستند. حتی مصحف ابن مسعود به همان ترتیب است. ولی سوره فاتحه و معوذتین را ندارد و قرآن پژوهان برای این امر و تبرئه ابن مسعود از این غفلت چیزهایی گفته‌اند و اختلاف مصحف ابن مسعود در موارد دیگری هم با مصحف امام و مصحف دیگر صحابه ثبت شده است. مصحف ابی ابن کعب هم به همان صورت اختلافاتی با مصحف امام داشت. از جمله سوره‌ای به نام خلع و سوره‌ای به نام حقد را داخل مصحف خود قرار داده است. و عجیب آن است که آیه الله معرفت در راه رفع اختلاف این مصحف‌ها حساسیتی از خود نشان نداده است.

بحث یکسان سازی مصحف‌ها در عهد خلافت عثمان - امیر مؤمنان - از همین جا سر زد. حذیفه یکی از اصحاب پیامبر (ص) که در جنگ (ارمنستان) شرکت داشت و در شهرهای شام و عراق دیدن کرده بود، بویژه اینکه در کوفه با ابن مسعود نزاع لفظی پیدا کرد. به مدینه رسید و خبر را به عثمان رسانید. قبلاً نیز حذیفه با هر یک از اصحاب پیامبر ملاقات نمود همه در اینکه باید یک قرائت واحد رسمی گردد، متفق بودند، جز ابن مسعود. حذیفه گفت: «امت محمد را دریابید، پیش از آنکه بین آنان تفرقه افتد.» عثمان اصحاب پیامبر را در مدینه گرد آورد و با آنان به مشورت پرداخت. همه اصحاب نظر حذیفه را تأیید کردند. چهار نفر از جوانان صحابه را به ریاست زید ابن ثابت فرا خواندند، سه نفر دیگر سعید ابن العاص، عبدالله ابن زبیر و عبدالرحمان ابن حارث بودند و شخص عثمان سرپرستی آنها را به عهده گرفت. چنانچه در بخاری آمده ابن مسعود با این هیئت و رئیسشان مخالفت کرد. این هیئت تعدادی دیگر را به خود همراه کردند. ابی ابن کعب، مالک ابن ابی عامر، کثیر ابن افلج، انس ابن مالک، عبدالله ابن عباس، مصعب ابن سعد، عبدالله بن قتیبه و دوازده نفر دیگر. سپس ریاست این هیئت بزرگتر با ابی ابن کعب بود.

تمام اصحابی که در مدینه بودند با نظر عثمان در امر یکسان سازی مصاحف و رفع اختلاف در قرائت‌ها موافقت کردند، از جمله علی ابن ابی طالب بطوری که در کتاب المصاحف آمده است، حتی در دوره خلافت خود نیز بر درستی کار عثمان تأکید کرده است. در اینجا آیه الله معرفت چندین روایت از امام علی و امام صادق نقل کرده که بر همان قرآن موجود به روایت حفص تأکید کرده‌اند و در ادامه می‌نویسد و اما ابن مسعود گمان نمی‌کنیم، که مخالف وی مخالفتی اصولی بوده است. بلکه خشم او صرفاً بدین جهت بوده که افرادی نالایق برای این پروژه

بزرگ دعوت گردیدند. در حالیکه افرادی چون او برای دعوت به این کار شایسته بودند. ابن حجر سال یکسان سازی مصحفها را ۲۵ هجری سال دوّم یا سوّم خلافت عثمان می‌داند. روایتهایی که آن حادثه مهم را سال سی گفته‌اند، نامعتبر دانسته است. و صاحب کتاب المصاحف یعنی ابن ابی داود هم به نقل خطبه‌ای از عثمان پرداخته و آن سال را پانزده سال بعد از رحلت پیامبر دانسته است. که با سال ۲۵ مطابقت دارد.

قرآن پژوهی مولانا محمد تقی عثمان

تولد ۱۹۴۳م/۱۳۶۲هـ.ق) دارای ۷۹ سال سن

وی فرزند مفتی محمد شفیع عثمانی (م ۱۹۷۶) مفتی اسبق پاکستان و شخصیت تأثیرگذار اسلام در عصر حاضر است. این مطلب را مرکز اسلامی مطالعات استراتژیک که مقر آن در اردن است اعلام کرده است - پایگاه رسمی اطلاع رسانی اهل سنت ایران سنی آنلاین این مرکز سالانه ۵۰۰ شخصیت برتر تأثیر گذار در جهان اسلام را معرفی می‌کند.

پدر و عموی مولانا هم از علمای مشهور هند و از مدرسین بزرگ مدرسه جهانی دیوبند بودند که با تشکیل کشور پاکستان به این کشور مهاجرت کردند. همچنین او برادر مولانا محمد رفیع عثمانی مفتی سابق پاکستان است. در پنج سالگی به همراه خانواده از هندوستان به پاکستان مهاجرت کرده است. تحصیلات دینی را در خدمت والد و عمویش مولانا شبیر احمد عثمانی و شیخ الحدیث مولانا رشید لدیانوی و شیخ الحدیث سلیم الله خان و استاد جامع معقول و منقول مولانا شمس الحق افغانی به پایان رسانده است. به توصیه والدش بعد از فراغت از تحصیل علوم اسلامی در ۱۳۷۹ به دانشگاه‌های پاکستان راه یافت و در رشته‌های ادبیات عرب و حقوق و اقتصاد نیز تحصیلاتش را ادامه داد. او به تدریج در هند و پاکستان و در عالم اسلامی مدارج ترقی و شهرت را طی کرده و در لیست بلندی از مراکز علمی جهان اسلام عضویت دارد. او به پدر پر تلاش بانکداری اسلامی معروف است او سفرهای زیادی به کشورهای جهان داشته است. او رسماً رئیس دارالعلوم کراچی، عضو ارشد مجلس فدرال شریعت در پاکستان است. آثار متعددی دارد. در اطلس رهبران (داعیان اهل سنت) که از سوی اندیشکده مرصاد در ایران منتشر شده، شرح مفصلی از فعالیتهای مولانا عثمانی نوشته شده است. او شاخص‌ترین چهره فکری و علمی مکتب دیوبند است. او در ۳۰ بانک و مؤسسه اسلامی در کشورهای مختلف مشاور و عضو هیئت مدیره است. او مفتی پر تأثیر پاکستان است و از علمای مشهور اتحاد عالمی علماء مسلمین است. محمد تقی عثمانی بعد از سید ابوالحسن ندوی بزرگترین چهره شبه قاره در بین مسلمانان است و در ایران نیز بر علمای بلوچ و دارالعلوم زاهدان تأثیر فراوان دارد.

اما در باره قرآن پژوهی این عالم بزرگ، خودش در مقدمه کتاب علوم قرآن خود می‌نویسد:

در علوم القرآن کتابهای معروف و متداول در زبان عربی اینها هستند: «البرهان فی علوم القرآن» در چهار جلد از علامه زرکشی. «الاتفاق» در دو جلد از علامه سیوطی. «مناهل العرفان» در دو جلد از شیخ زرقانی که تا به امروز حیثیت مأخذ را دارند. جامعترین و ممتازترین کتاب از بین کتابهایی که به زبان اردو در این موضوع نوشته شده‌اند «البیان فی علوم القرآن» از علامه عبدالحق حقانی می‌باشد.

از مدتی پیش این ضرورت احساس می شد که به لحاظ تغییر نیازها و ضروریات زمان و با توجه به سئوالات جدیدی که زیر نفوذ افکار غربی در این خصوص پیدا شده است. کتابی جدید در این موضوع نوشته شود. به گمان هم نمی رسد که بنده ناچیز هم سهمی در تکمیل این ضرورت خواهد داشت. اما به نظر می رسد که این سعادت مقدر بوده است. چیزیکه زمینه را برای آن فراهم کرد این بود: والد ما جدم حضرت مولانا مفتی محمد شفیع تفسیر معارف القرآن را در هشت جلد به زبان اردو تألیف فرمودند. قطعاً می توان گفت: تفسیر بی نظیر اردو در عهد حاضر به روش سلف صالحین همین است. الله تعالی مقبولیت بزرگی به آن عطا فرمود. هنگامی که همین کتاب برای چاپ دوم داشت آماده می شد. حضرت والد رحمه الله به حقیر دستور فرمودند که مقدمه ای مختصر مشتمل بر معلومات ضروری علوم القرآن بنویسم.

وقتی که طبق دستور شروع به نوشتن مقدمه کردم، خواسته دیرینه ام ظهور کرد. هر چه می کوشیدم مقدمه مختصر شود، طولانی ترین می شد. مسوده در حالی که هنوز بسیاری از مسائل ضروری نوشته نشده بود، تقریباً به دو بیست صفحه رسید. آوردن مقدمه ای اینقدر طولانی در شروع تفسیر مناسب به نظر نمی آید. بنابر این با مشورت حضرت والد رحمه الله مختصری از معلومات ضروری را برای مقدمه تفسیر برگزیدم و مقدمه مفصل را به شکل تصنیفی جداگانه در آوردم. تکمیل این کتاب به سبب مشاغل و عوارض به تأخیر افتاد. به فضل و کرم خدا مباحثی را که می خواستم در این کتاب مطرح کنم. کم و بیش همه آورده شده اند. نمی توانم بگویم این کتاب نیاز و ضرورت زمان کنونی - کاری جدید در علوم قرآن - را کاملاً برطرف کرده باشد. اما امیدوارم ان شاء الله برای رفع نیازهای زمان در ارتباط با این موضوع کفایت کند. حقیر با مراجعه به کتاب های زیادی و با آوردن مباحثی جدید کوشیده است. تا تحقیق علمی مسائل علوم القرآن یکجا جمع شود. اگر به نظر اهل نظر کافی و اطمینان بخش باشد. از عنایات خداوندی خواهد بود و گر نه دست کم در حد پایه گذاری هم که شده است، تلقی خواهد شد. و اهل علم و نظر در آینده خواهند توانست آن رابه پایه تکمیل برسانند. اگر این کتاب در فهم قرآن مفید و مؤثر واقع شود، گویی الاحقر پاداش کامل محنت ناچیز خود را دریافت کرده است.

از خوانندگان می خواهم برای شرف قبولیت این کاوش کوچک در درگاه خدا و هم اینکه ذخیره ای برای آخرت احقر گردد دعا کنند. آمین و ما توفیقی الا بالله العلی العظیم.

۲۹ جمادی الأولى ۱۳۹۶هـ - احقر محمد تقی عثمانی. خادم طلب دارالعلوم کراچی.

درزیر، به بررسی برخی از فصول کتاب علوم القرآن مولانا محمد تقی عثمانی می پردازیم

فصل دوم ناسخ و منسوخ

نسخ یعنی رفع الحکم الشرعی بدلیل شرعی

ناسخ مدّت اجرای حکم قبلی را تعیین می کند و نیاز به حکم جدید را اعلام می کند. طیب آن نیست که در هر وضعیتی یک نسخه بیچد. تنها حکم شرعی نیست، تمام کائنات بر همین اصول حرکت می کند.

متقدمین دایره نسخ را وسیع گرفته اند. در نظر متأخرین بسیاری از نسخ مورد نظر متقدمین تخصیص عام و تقیید مطلق هستند.

همه اتفاق دارند که احکام شرعی در ادیان مختلف و ادوار مختلف تبدیل می‌شوند. یعنی نسخ می‌شوند، ولی آیا در یک دین واحد مانند قرآن کریم نیز ناسخ و منسوخ وجود دارند؟

در گذشته تنها ابو مسلم اصفهانی نسخ را نمی‌پذیرفته و گروهی از او تبعیت کرده‌اند ولی جمهور پذیرفته‌اند. چند صفحه را به جواب به منکرین نسخ اختصاص داده است.

تعداد آیات منسوخه که به نظر مفتی محمد تقی عثمانی معدود هستند، آورده شده‌اند. آیات میراث که آیه وصیت در سوره بقره را نسخ کرده است، تخفیف یک در مقابل ده که با یک در مقابل دو درباره مقابله با دشمن اعمال شده است.

آیه ۵۲ سوره نساء «لَا يَجِلُّ لَكَ النَّسَاءُ مِنْ بَعْدُ» که با آیه ۵۰ سوره نساء «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ أَخْلِنَا لَكَ مَنْسُوخٌ» است. این نظر شاه ولی الله است.

اما مفتی محمد تقی نپذیرفته است و نظر ابن جریر را ترجیح داده است.

آیه دیگر آیه نجوی در سوره مجادله است که در آیه ۱۲ امر به صدقه قبل از نجوی می‌دهد و در آیه ۱۳ این حکم موقت را بر می‌دارد.

یا نماز شب که در ابتدا واجب بود سپس گفته شده هرچه میسر است قرآن بخوانید. در سوره مزمل بالآخره تنها توانسته پنج آیه را بیاورد که منسوخ شده‌اند. به قول شاه ولی الله که آنها اتفاق نیست.

نتیجه بحث

هدف ما از بحث فوق اینست که وجود نسخ در آیات قرآن کریم معاذ الله عیب نیست که برای خالی نشان دادن قرآن از آن کوشیده میشود. بلکه اقتضای عینی حکمت الهی است لذا تفسیر آیه‌ای را محض بر این بنا که مطابق با آن نسخ و در قرآن کریم لازم خواهد آمد، نباید رد کرد تفسیری را که مطابق اصول تفسیر راجح باشد، باید برگزید و در این هیچ نوع قباحتی وجود ندارد. گرچه آیه‌ای منسوخ قرار داده شود.

فصل چهارم حفاظت قرآن کریم

مرحله اول کتابت قرآن در عهد رسالت، مرحله دوم جمع قرآن در عهد حضرت ابوبکر که هشت صفحه از کتاب ۱۴۰ تا ۱۴۸ به آن اختصاص داده شده.

مرحله سوم: جمع قرآن در عهد حضرت عثمان که ۵ صفحه از کتاب به اقدامات حضرت عثمان در این زمینه اختصاص داده شده است. ۱۴۸-۱۵۳ منزل و حزب و جزء و پنج آیه و ده آیه و رکوع و وقف و علامات تجویدی و سپس چاپ قرآن کریم را که از هامبورگ در ۱۱۱۳ هجری شروع شده و تا ۱۸۲۸ میلادی که در ایران چاپ سنگی شده است بررسی کرده است. سپس به بحث طولانی درباره قرائتهای قرآن پرداخته است.

سپس نظریه‌ای که میگوید فقط هفت قرائت صحیح هستند را رد کرده و نظر ابن جزری را هم در این باره آورده است. سه شرط برای صحت قرائت را ضروری دانسته است. هر قرائتی با این شروط ثابت شود، قرائت صحیح است. و دو نفر از قاریان به نام ابن مقسم و ابن شنبوذ که مراعات این شروط نکرده‌اند مورد توبیخ و نقد علما قرار گرفته‌اند. و گویا هر دو به رأی جمهور برگشته‌اند. علامه محمد تقی عثمانی ۲۴ صفحه از کتابش را ۱۶۷ - ۱۹۳ به

اعتراضات مستشرقین و احتمالاً روافض در شبهه وارد کردن بر حفاظت قرآن اختصاص داده است. برای نمونه به دو مورد اکتفا می‌کنیم.

شبهه در روایت منقول از عایشه ام‌المؤمنین، عائشه می‌فرماید: «آیات رجم و ده بار شیرخوردن آدم بزرگ نازل شده بودند. این آیات زیر رختخواب موجود در خانه من گذاشته شده بود. وقتی مادر مرض وفات حضرت رسول اکرم به نگهداری از ایشان مشغول شدیم. بزغاله خانه ما آنرا خورد.

علامه محمد تقی عثمانی جواب می‌دهد که این آیاتی که در روایت ذکر شده‌اند به اجماع امت تلاوتشان منسوخ شده بود. خود حضرت عایشه قائل به منسوخ التلاوه بودن این آیات است. او به طور یادگاری این آیات را پیش خود نگهداشته بود. اگر این آیات از نظر عایشه جزء قرآن می‌بودند. چون آنها را به خاطر سپرده بود. برای نوشته شدنشان در نسخه‌های قرآن کریم می‌کوشید. اما در تمام عمر چنین کوششی نکرده است. لذا از روی این واقعه هیچ اعتراضی بر حفاظت قرآن کریم وارد نمی‌شود.

شبهه منقول از عبدالله ابن مسعود که فاتحه و معوذتین از قرآن نیستند.

علامه عثمانی جواب می‌دهد که اولاً چند قرائت مشهور که از عبدالله ابن مسعود نقل شده‌اند و سند آنها به او می‌رسد اینها را جزء قرآن آورده‌اند و اما سند صحیح روایتهای مذکور را با این قاعده علم الحدیثی جواب گفته است که این روایتها با این که از رجال موثق روایت شده‌اند ولی چون: ۱- علت قاده دارند ۲- شاذ هستند، پس این روایتها اعتبار ندارند.

فصل پنجم حَقَانِیْتِ قرآن

حَقَانِیْتِ قرآن را محمد تقی عثمانی با این مصرع آفتاب آمد دلیل آفتاب بیان می‌کند. او دلیل را برای غیر مسلمانان و افراد بی طرف مخلص اقامه می‌نماید. از ضرورت وحی که فطری است آغاز می‌کند و بشارت‌ها بر حَقَانِیْتِ قرآن و نبوت محمد (ص) را از کتاب‌های آسمانی پیشین به تفصیل در ۵ صفحه بیان می‌نماید، به اعجاز قرآن را با بیان اقرارهایی از مخالفین معاصر قرآن شروع می‌نماید و به علمای معارض قرآن در طول قرن‌ها می‌پردازد و دلایلشان را از جانب علمای اسلام به چالش می‌کشد و عارضه‌های طنز آمیزشان را با قرآن یادآور می‌گردد. سپس به اعجاز در الفاظ اعجاز در ترکیب اعجاز در اسلوب اعجاز نظم می‌پردازد. سپس پیشگویی‌های قرآن کریم را بر می‌شمارد. سپس به حفظ اعجاز آمیز قرآن و صدق وعده «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» را گوشزد نمود است و اکتشافات جدید در کائنات را که مطابق قرآن واقع شده بخشی دیگر از اعجاز قرآن بشمار آورده است.

دروغگو دانستن پیامبر اسلام در قرون وسطای مسیحی و ردّ این ادعا از سوی دانشمندان غربی را دلیل دیگر بر حَقَانِیْتِ قرآن و پیامبر قرار داده است. اقرار راهبان گذشته مسیحی معاصر پیامبر را هم به دلایل بشارتها کتب مقدس ضمیمه کرده است.

سپس چند اعتراض به پیامبر اسلام را از سوی دانشمندان معاصر غربی و خاورشناسان بیان و به جواب آنها اقدام نموده است. و فصل حَقَانِیْتِ قرآن کریم از سوی مولانا محمد تقی عثمانی پایان می‌یابد.

قرآن پژوهی استاد ملا عبدالله احمدیان

عبدالله احمدیان روستازاده‌ای فرزند عبدالقادر نامی از اهالی روستای درمان بین مهاباد و بوکان است. متولد ۱۳۱۲ شمسی تحصیلات وی نزد ملا سید هاشم حسینی در روستای «کانی ربه ش» شروع شده و نزد بهترین استادان علوم حجره‌ای در کردستان ایران و مدت کمی نیز در شهر بغداد تحصیلاتش را به پایان رسانده است که به ترتیب غیر از ملا سید هاشم حسینی (متوفی ۱۳۸۲ش) عبارتند از: ملا محمد ولزی (متوفی ۱۳۵۴ش)، ملا علی ولزی (متوفی ۱۳۵۰ش)، ملا شیخ عزالدین حسینی (متوفی ۱۳۸۸ش)، ملا عصام الدین شفیعی (متوفی ۱۳۳۳ش)، ملا محمد باقر مدرس مریوانی (متوفی ۱۳۵۰ش) و ملا محمد قرلجی (متوفی ۱۳۳۸ش) در بغداد.

استاد احمدیان آثار فراوانی به زبانهای فارسی و کردی و عربی دارند. ضمن تدریس و اشتغالات هنری خوشنویسی و اشتغالات ادبی در زمینه تدوین مقالات و خطابه‌های ادبی به زبان کردی. در قرآن پژوهی نیز آثار ارزشمندی از خود بر جای گذاشته‌اند مانند:

الایضاح لمعضلات تفسیر البیضاوی به عربی

تفسیر سوره یاسین به زبان کردی

تفسیر ۱۷۸ آیه در سوره بقره به کردی

تفسیر سوره فاتحه به کردی

قرآن شناسی به زبان فارسی

استاد احمدیان از سال ۱۳۵۱ به مدت بیش از سی سال در شهرستان مهاباد ساکن شد و در سال ۱۳۸۳ زندگی را بدرود گفت. از علمای سرشناس مهاباد بود. با گفتارهای رادیویی و دیگر فعالیتهای اجتماعی و فرهنگی به چهره‌ای برجسته در کردستان و خارج کردستان تبدیل شد.

برگرفته از کتاب تحلیلی بر افکار و آثار علامه ملا عبدالله احمدیان - نوشته ناصر علی یار - ناشر نالای روناکی چاپ اول ۱۳۹۵ صفحات ۵۱الی ۵۷.

قرآن پژوهی استاد احمدیان با تکیه بر کتاب قرآن شناسی

استاد احمدیان از دانشمندان معاصر گرد (۱۳۱۲ - ۱۳۸۳ش) عمر مفید خود را در راه تصنیف و تألیف کتاب‌های با ارزش با هر سه زبان کردی و فارسی و عربی سپری کرد. آثار قرآنی او مانند اکثر تألیفاتش پُر بار و تحسین برانگیز است. پژوهش‌های قرآنی خود را با کتاب حل مشکلات بیضاوی ب زبان عربی بنام الأیضاح شروع کرده است. و با تفسیر سوره یاسین و فاتحه‌الکتاب و بیشترین سوره بقره با زبان کردی ادامه داده است. اما یکی دیگر از کارهای با ارزش قرآنی استاد احمدیان قرآن شناسی است. نه چندان مفصل است، مانند «مناهل العرفان» زرقانی و نه چندان مختصر، بلکه تألیفی در حد متوسط است. ولی تمام مباحث علوم قرآنی را همراه با استدلال و توضیح در بر گرفته است. مانند سایر آثارش که حقیر آنها را در خلال کتابی به نام «تحلیلی بر افکار و آثار علامه ملا عبدالله احمدیان» بررسی کرده‌ام. برخی آراء ابتکاری خود را نیز در قرآن شناسی آورده است.

در مقدمه این کتاب نوشته است: عموماً با انگشت شهاده جای خالی یک تألیف فارسی روان متوسط و مستند و مستدل را نسان می‌دادند که، در باره علوم القرآن نوشته شده باشد. و به گرم و فضل خدا امیدوارم که این تألیف همانجای خالی را پر کرده باشد. (ص ۲۳ قرآن شناسی)

استاد احمدیان از دو کتاب «مناهل العرفان فی علوم القرآن» و «مباحث فی علوم القرآن» صبحی صالح از کتابهای علوم القرآن معاصر تأثیر پذیرفته است. بویژه در ص ۲۲ کتابش گزارش نسبتاً دقیق از آن کتاب «مناهل...» ارائه داده معلوم می‌شود که آنرا به دقت مطالعه کرده است.

استاد احمدیان کتابش را با تحقیق در «نام قرآن» شروع می‌نماید و معتقد است، در میان نامهای فرقان و الکتاب و بلاغ تنها واژه «قرآن» اسم خاص کتاب مقلّس مسلمانان است. و بقیه که از آنها ذکر کرده است، صفت کلام الله مجید می‌باشند. (ص ۲۸ قرآن شناسی)

و در مقابل برخی خاورشناسان استدلال می‌کند که لفظ «قرآن» عربی خالص است. زیرا اگر غیر عربی بود و چون علم است، هرگز تنوین نمی‌گرفت. در حالی که در چندین جای قرآن لفظ قرآن با تنوین آمده است. (ص ۳۱ قرآن)

در ص ۵۵ نزول دفعی قرآن را که بسیاری بدان قائل هستند مردود دانسته است.

و روایت آنرا مخدوش دانسته تنها نزول تدریجی را قبول کرده و حکمت‌های آنرا بر شمرده است (ص ۵۵ همان) در صفحات ۵۱ و ۵۲ این شبهه را که چون قرآن مطابق خصوصیات دو شهر مکه و مدینه نازل شده، پس پیامش تارخمند است و جاودانی نمی‌باشد رد کرده است. بلکه آنرا از فضایل قرآن دانسته است که بسیار طبیعی و به مقتضای حال و مقام (بلاغت) نازل شده و پیام‌های جاویدان و فرا تاریخی خود را در خلال آن وضعیت القا کرده است.

در مورد نقد نزول دفعی و یکباره قرآن تفاوت افعال أنزلَ و نَزَلَ را انکار کرده است.

استاد احمدیان در ص ۶۰ کتابش حکمت ختم نبوت را در کتاب‌های علوم القرآن غایب و در کتاب‌های کلامی ضعیف می‌داند. تنها کتاب رساله التوحید شیخ محمد عبده را در این مورد می‌پسندد، و از ایشان مطلبی را نقل می‌نماید.

در ص ۷۰ به سه جمع در تدوین قرآن اشاره کرده است. جمع اول بصورت اوراق پراکنده، بدون رعایت ترتیب آیه‌ها و سوره‌ها جمعاً در جایی نگهداری شده. در جمع دوم بصورت کتاب در آمده، تمام آیه‌ها و سوره‌ها بگونه‌ای مرتب و منظم نوشته شده‌اند.

و در جمع سوم، املائی کلمات را برابر قرائت‌های هفتگانه تصحیح کرده‌اند.

استاد احمدیان جمع سوم قرآن در زمان عثمان ذی‌النورین را بررسی کرده و منشأ اختلافات را در آن عصر املائی کلمات، نحوه قرائت‌ها و لهجه‌های خاص طوائف و قبایل عرب دانسته است.

در ص ۱۱۰ می نویسد: آنگاه عثمان بعد از مشورت با اصحاب مهاجر و انصار و تصویب آنها دستور داد هر کسی هر جا مصحفی غیر از هشت مصحف که مورد اجماع و اتفاق جامعه‌ی اصحاب مهاجر و انصار واقع شده‌اند در اختیار دارد. - جز مصحف عصر ابوبکر (رض) بلاد رننگ آنرا خرق و حرق کند.

در ص ۱۰۳ قبلاً نوشته است: بعد از شهادت عثمان وقتی او را در مورد سوزاندن قرآن‌ها مورد انتقاد قرار دادند، علی مرتضی اینچنین از وی دفاع کرد:

بخدا قسم عثمان هر کاری را که در باره مصاحف انجام داد، بحضور ما یاران رسول الله و با آگاهی ما بود. و خود عثمان ذی‌النورین نیز در مقام دفاع از خود گفته بود: من درباره متحذکردن مصحف‌ها و قرائت‌های تابع آنها (اصحاب پیامبر) بوده‌ام.

استاد احمدیان طی چندین صفحه به سر نوشت مصحفهای قرآنی پرداخته است. و اصالت مصحف سمرقند را بیش از همه می‌پذیرد. و با تحقیقی که انجام داده نوشته است: هیچ قرآنی قبل از قرن دوم هجری فعلاً در دسترس نیست.

استاد احمدیان در ص ۱۱۱ به بعد به بحث روایت جنجالی *أُنزِلَ الْقُرْآنَ عَلٰی سَبْعَةِ أَحْرَفٍ* می‌پردازد و در ۱۱۲ بعد از بحث‌هایی اظهار داشته است: «به نظر نگارنده تحقیق دانشمندان قائل به قرائت‌های جایز منهای مثالها و منهای ذکر قرائت‌های شاذ بسیار آگاهانه و حکیمانه است. و چون نویسنده این پژوهش بحثهای مربوط به روایت حروف هفتگانه را بعداً بررسی می‌کنم از اطالۀ کلام در این باره فعلاً صرف‌نظر می‌نمایم.

قرآن پژوهی علامه شمس الحق افغانی

شمس الحق از اولاد سید جلال الدین حیدر. متولد ۱۹۰۱ میلادی. در ایالت پیشاور به دنیا آمده، تحصیلاتش در سرحد افغانستان بوده است. مدتی نیز در دارالعلوم «دیوبند» در پاکستان از محضر مولانا انور شاه کشمیری استفاده کرده است. در سال ۱۹۲۲ به حج مشرف شده است. بعد از حج مدت ده ماه در کتابخانه‌های حجاز تحقیق کرده است. سپس به پاکستان نقل مکان کرده و در مدارس آنجا به تدریس مشغول بوده است. مدت ده سال نیز وزیر معارف شرعی بوده است. در تبلیغ و مناظره موفقیت‌هایی داشته است. وی اجازه نامه سه طریقت مشهور قادری و نقشبندی و چشتی را داشته است. اجازه طریقتی نقشبندی را از شیخ علاءالدین بیاره دریافت کرده است. این علامه تألیفات بسیاری دارد که مهمترینشان در رابطه با قرآن است. [برگرفته از مقدمه کتاب اسلام و سوسیالیسم ترجمه محمد انور بدخشانی چاپ کراچی]

پیش‌گفتار شمس الحق افغانی (۱۹۰۱ - ۱۹۸۳) بر کتاب علوم القرآن

الحمد لله وحده ، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده

بیش از چهل سال است که حقیر افتخار خدمت به قرآن کریم را دارم و علومی را که مربوط به علوم قرآن است از قبیل تفاسیر قرآن و مؤلفات دیگری را که برای درک مفاهیم قرآن موثر و مفید بوده خواه جدید یا قدیم تا جایی که برایم مقدور بوده مطالعه کرده‌ام. و معارفی را که از طرف خداوند متعال وارد قلبم می‌شد، با انضمام نتایج مطالعاتم در اوقات مختلف به صورت درس قرآن کریم به مردم عرضه می‌نمودم.

به حمدالله افراد از طبقات مختلف بر خلاف انتظارم از دروس من استفاده‌های چشمگیری می نمودند. لذا دوستان و عزیزان انتظار داشتند که تفسیری برای قرآن مجید بنویسم ولی من مصلحت را در آن دیدم که به جای تفسیر قرآن کتاب ها و رسایل مختصری پیرامون علوم قرآن و در شعب مختلفی بنویسم. تا اهل مطالعه بتوانند در اوقات فشرده خویش آن را بخوانند و به سبب کمی حجم آن اشخاص کم بضاعت و کم استطاعت نیز بتوانند از آن برای بهره‌مند گردند. اما در تألیف رعایت امور ذیل را لازم دیدم:

۱- در بیان مطالب قرآن از مسیر و جاده سلف انحراف نشود، و هر چه از معارف و حقایق بیان شود. مؤید مسلک سلف باشد نه جنبه تحریفی.

۲- چون در عهد حاضر زمان تحقیق و تفحص فلسفه است، لذا مطالب شرعیّه منقول و در شکل عقل و فلسفه بیان شود. تا برای افراد غرب زده اسباب هدایت شود.

۳- در تعبیر مطالب از تعبيرات اصطلاحی استفاده شود و بیشتر عباراتی به کار رود که با ذوق جدید وفق داشته باشد. چون گرفتاری این حقیر بیش از حد می‌باشد، بنابراین از بسط و شرح غیر ضروری خودداری می‌گردد و بر اختصار مطالب عمده اکتفا می‌شود، و الا طبق روش منهج عامه مؤلفین و مصنفین عصر حاضر عمل می‌شد که با این طرز تألیف حجم کتاب چند برابر می‌گشت. و ترتیب کتاب بدین قرار است:

۱- ضرورة القرآن

یعنی دلائل عقلی و فلسفی بر اینکه برای نوع انسان وحی الهی و قرآن ضروری است.

۲- صداقة القرآن

یعنی ذکر دلائل عقلی بر اینکه قرآن از سوی الله و معجزه است و ردّ نظریات مستشرقین اروپایی.

۳- تنزيل القرآن و تدوینه

تحقیق نزول و جمع آوری قرآن

۴- محفوظیة القرآن

دلائل محفوظ بودن قرآن و ردّ شبهات مستشرقین

۵- مهمات القرآن

یعنی حلّ مواضع مهمّ قرآن و حکم و اسرار آن و رفع شبهات.

۶- احکام القرآن

احکام فقهی قرآن و حکمت آن و جواب‌های شبهات عصر حاضر.

۷- تعبيرات قرآن

حلّ حقیقی و واقعی تعبيرات قرآنی تا واقعیت مطالب صحیح قرآنی معلوم شود. و معایب متجددین اهل قلم نیز واضح و روشن گردد.

پنج مطلب اول را شامل کتابی بنام علوم القرآن نشر می نمایم و از خداوند متعال خواستارم که برای تکمیل این خدمت توفیق کامل عطا فرماید و این خدمت را اجابت نماید و وسیله نجات آخرتم قرار دهد الله تعالی جل جلاله این کتاب را موجب سعادت جناب آقای محترم الحاج سید عبدالرشید شاه رئیس مدرسه فاروقیه بهاولپور بفرماید که محبت دینی و تلاش مجاهدانه ایشان سبب انگیزه نشر این کتاب گردید. الاحقر شمس الحق افغانی عفا الله عنه.

تحلیل محتوایی و ویژگیهای علوم القرآن شمس الحق

«ضروره القرآن»

در بحث ضروره وحی و قرآن ابتدا با چند دلیل عقلی مانند محدودیت عقل و اختلافات در عقول و دخالت و هم در قضاوت عقلی و کمیاب بودن صحیح تمهید مقدمه می نماید و به دلایل دیگر در ضرورت قرآن می رسد که کلام الهی و صفت اوست بنابراین جاوید است از دیگر دلایل ضرورت قرآن احتیاج بشر به قانون آسمانی است و به شعر اقبال استناد می کند:

غیر حق چون ناهی و آمر شود زور او بر ناتوان قاهر شود

زیر گردون قاهری از آمری است آمری از ماسوی الله کافری است

احتیاج انسان به معنویت که در تعبیر ایشان نور است و تغذیه از نور قرآن از دیگر دلایل بقای معنوی انسان است که از طریق تغذیه از نور قرآن حاصل می شود.

با استناد به آیه شریفه وَ نُزِّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ _ سوره بنی اسرائیل آیه ۸۱

نیاز بشر به داروی روحانی را متذکر می شود و چون برخلاف طب جسمانی که با آزمایش و خطا بر کشف داروی آن دسترسی ممکن می شود. موارد روحانی از دسترس آزمایش خارج است. در نتیجه احتیاج به داروی غیبی و آسمانی لازم است که در قرآن موجود است.

مثالی ظریف آورده و اسم آن را دلیل نوری نامیده است. گفته است: نور چشم و نور روز هر دو لازمند تا شیء دیده شود. برای چیزهای معقول چون حسد و غضب و ... نیز نور عقل که در وجود انسان است و نور وحی که خارج از وجود انسان است لازم است.

دلیل دیگر دلیل حُبّی است یعنی انسان فطرتاً خدای واحد حقیقی و در غیاب آن خدایان مجعول و معیوب را دوست دارد و می پرستد. مظهر حبّ خدا هم اطاعت است و ما از کجا می دانیم که خدا از ما چه می خواهد تا از او اطاعت کنیم مگر اینکه وحی و کتابی آن را برای ما باز گوید.

اطاعت و تبعیت برای تنظیم قوای انسانی و برای نظم جامعه مفید و بلکه لازم است و تبعیت از سه چیز می خیزد: از قدرت، از احسان از حُسن که هر سه در خداوند موجودند و به بهترین شیوه این نیاز انسانی در تبعیت از خداوند برآورده می شود: «أَتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَ لَا تَتَّبِعُوا الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ... تَأْتِرُ وَ تَحْسُرُ نَفْسٌ مِنْ خِلَافِ وَ ظِيفَةٍ وَ ارْتِكَابِ بَدٍ وَ گناه فطری بشر است، کلام خداوندی لازم است. ممنوعها و گناهان و جنایات را برای ما معلوم دارد بدین ترتیب ضرورت قرآن بوسیله تأثر نفس ثابت می گردد.

دلیل نهم را شمس‌الحق دلیل آفرینش ذکر کرده است تا از طریق آن ضرورت قرآن را اثبات نماید. تمام کائنات برای انسان است انسان برای چیست؟ جواب آن است انسان برای عبادت است حال چگونه عبادت کند و به فلسفه وجودی خود نائل گردد؟ توضیح و تشریح چنین مطلبی بدون کلام و وحی الهی امکان ندارد، لذا ضرورت کلام خداوندی که عبارت از قرآن کریم است ثابت است.

آخرین دلیل ضرورت قرآن کریم ترحمی است. عدم ترحم نقص برای ذات الله یکتا است این همه آفات و مضرات و مهلکات که در کمین انسان است، اگر امر و نهی خداوندی نباشد، چگونه بشر در این دار محنت روزگار سپری کند؟ و ترحم الهی در هدایت نامه کلام الهی یا قرآن مجید است که مورد نیاز و لزوم انسان است. تنزیل القرآن و تدوین

از معنای وحی شروع می‌کند، اقسام وحی غریزی مانند وحی به زنبور عسل و وحی الهامی مانند الهام به کاشفین و مخترعین و الهام شیطانی و الهام اولیا را برمی‌شمارد. سپس به وحی انبیا می‌پردازد.

به نقل از علوم القرآن رزقانی، آن را از نظر روانشناسی توجیه نموده است و روشهای هیپنوتیزی را که مفاهیمی به شخص القاء می‌شود، شبیه وحی برمی‌شمارد. به سبک علمای سنتی سه نزول به لوح محفوظ و از لوح محفوظ به آسمان دنیا از آنجا به قلب مبارک پیامبر سخن رانده و از آنجا در واقع به نزول دفعی و نزول تدریجی قائل شده است. لفظ و معنی را با هم به قلب پیامبر القا شده می‌داند.

فرق بین حدیث و قرآن را آن می‌داند که الفاظ حدیث از پیامبر است اما در قرآن لفظ و معنا از خداست.

قسام وحی بر پیامبر (ص) را برمی‌شمارد و آن را بر چهار قسم تقسیم می‌نماید:

۱- وحی الهام ۲- وحی به صورت ایجاد صدا (تصلصلی) ۳- وحی به صورت مجسم شدن ملک (تمثلی) ۴- وحی به صورت (القای ملک به باطن) وحی با لذات (بی واسطه) وحی ملکی (با واسطه)

جمع و تدوین قرآن نیز سه مرحله داشته است. ۱- حفاظت صدری که در قلب مبارک پیامبر در سینه مسلمانان حفظ می‌شده است.

انگیزه حفظ قرآن

۱- حافظه عرب در آن زمان ۲- عشق و علاقه به قرآن ۳- اهمیت قرآن و تشویق به حفظ آن ۴- اجر اخروی برای حافظان ۵- خواندن نماز به جماعت که حتماً آیاتی از قرآن در آن بود ۶- پاداش دنیوی و منزلت اجتماعی برای حافظ قرآن

در توضیح حفاظت صدری به اهتمامی که صحابه به حفظ قرآن داشتند، می‌پردازند. و قاریان و حافظان صحابه را ذکر کرده است.

حفاظت تحریری

به نقل از اتقان سیوطی سه جمع را برای قرآن قائل است. ۱- عهد نبوی ۲- عهد صدیقی ۳- عهد عثمانی در زمان حضرت رسول (ص) قرآن روی قطعاتی نوشته شده بود، علاوه بر اینکه دهها نفر قرآن را در حفظ داشتند، در زمان ابوبکر صدیق (رض) این قطعات مجموعاً گردی آوری و مرتب شدند. در زمان حضرت عثمان (ص) چندین نسخه

به صورت کتاب بازنویسی شدند و قاریانی بر اساس آن تربیت شدند و قرآنی که اکنون در دست ماست، از همان مصحف‌های حضرت عثمان گرفته شده است. و معتقد است، نسخه قرآنی که در مدینه مقرر خلافت حضرت عثمان و نزد ایشان بود اکنون موجود و در استانبول است. و نسخه‌های دیگر عثمانی به نظر مؤلف بعضی از بین رفته و بعضی دیگر موجودند.

مهمّات القرآن از ص ۱۴۶ تا ص ۲۶۴

این بخش مفصل از کتاب علوم القرآن مولانا شمس الحق به اصول دین یعنی توحید، نبوت و معاد می‌پردازد. یعنی این اصول مورد اهتمام قرآن هستند.

در فصل توحید به اثبات وجود خدا از نظر دانشمندان جدید غربی می‌پردازد. سپس به دلایل دانشمندان سلف مسلمانان عنایت می‌ورزد. از امام جعفر صادق و از ائمه اربعه، ابوحنیفه و مالک و شافعی و ابونواس نام می‌برد که دلایل آنها را در اثبات وجود خدا را به نقل از تفسیر کبیر امام فخر رازی استناد کرده است.

سپس دلایل کلامی و فلسفی ثبوت بار تعالی در قرآن پیش کشیده است و چند آیه از قرآن را در باره مبدأ و توحید و شرک آورده است.

در فصل نبوت مطلب را بسیار تفصیل داده است. به معنا و خصوصیات و حقیقت نبوت اشاره دارد. و به دلایل اثبات نبوت پرداخته است. سپس رشته کلام را به مسئله ختم نبوت سپرده است. چون کسی از مسلمانان تا زمان ظهور قادیانیت و بروز فرقه مسلمان احمدی منکر ختم نبوت نبوده است و نبوت جدیدی بعد از پیغمبر اسلام پرچم نیفرشته است. در کتابهای کلامی کمتر به این موضوع مشغول بوده‌اند، ولی اکنون که امثال شمس الحق در همین کتاب علوم القرآن قلم برکشیده‌اند و دلیل نقلی و عقلی بر آن ایراد می‌نمایند در مقابل پدیده قادیانیت و مسلمانان احمدی می‌باشد.

دلایل نقلی در ختم نبوت را به کتاب، حدیث، اجماع مستند می‌نماید. و سپس ایراد قادیانی‌ها را یکایک جواب می‌گوید. بدینصورت از ص ۱۶۳ تا ۱۹۴ بحث نبوت را خاتمه می‌دهد.

قیامت - معاد و مجازات اعمال

بخش سوم از مهمّات القرآن است و از ص ۱۹۵ تا ۲۶۴ را شامل می‌شود. نامهای جهان آخرت را از روی آیه‌های قرآن ذکر می‌کند. دلایل عقلی اثبات معاد را ضمن ردّ شبهات فلاسفه ارائه می‌دهد. و به ردّ شبهات اهل تناسخ روی آورده به دایل معاد جسمانی متوسّل شده، دلیلهای عقلی بر مجازات و پاداش اعمال ارائه می‌دهد.

سپس وارد تفصیل قیامت می‌شود، و از روی قرآن به مراحل قیامت، نفخ صور، زمین محشر، حوض کوثر، نامه‌های اعمال، شهادت انبیاء و شهادت کرام الکاتبین، شهادت اعضاء، شهادت مکان، وزن اعمال و میزان و عبور از صراط و نور مؤمنان، دلایل وجود فعلی بهشت و جهنم مسکن آدم ابوالبشر و بهشتی که آدم در آن بوده، حکمت داستان آدم و حوی، بحث نزول عیسی و حیات عیسی در آسمان سدّ ذولقرنین، شبهات و ایرادات وارده بر خلود کفار در عذاب و ... می‌پردازد.

بدین ترتیب کتاب علوم القرآن شمس الحَقّ که توسط دو تن از علمای بلوچستان از اردو به فارسی ترجمه شده است. یکی مولانا شهادت مسکن زهی، دیگری مولانا سید محمد یوسف حسین پور. کتاب در انتشارات شیخ الاسلام احمد جام چاپ شده، چاپ اول ۱۳۸۱ در ۲۶۶ صفحه.

نتیجه گیری

در مطالعه اجمالی این چهار کتاب علوم قرآنی: التمهید، آیت الله محمد هادی معرفت - قرآن شناسی استاد حاج ملا عبدالله احمدیان - علوم القرآن، مولانا شمس الحَقّ افغانی - علوم قرآن، مولانا محمد تقی عثمانی، به نتایج زیر می‌رسیم:

روش کار و طرز تفکر و سبک نویسندگی هر کدام از قرآن پژوهان یاد شده به شرح زیر است:

(۱) آیت الله محمد هادی معرفت، در کربلا محیط نیمه عربی، نیمه ایرانی تحصیل کرده است. کتابش را به عربی نوشته است و در زمینه قرآن پژوهی به این تفصیل شاید بتوان گفت در میان شیعه مؤسس و پیشگام است. و کمتر تحت تأثیر قرآن پژوهان قبل از خود، می‌باشد. تیغ نقد را در میان شیعه اغلب در غلاف کرده است ولی آزادانه در میان قرآن پژوهان جدید و قدیم اهل سنت تیغ نقد را آخته و بیرحمانه به پیش تاخته است. کتابی در خور تحقیق است و آراء و نقدهای قرآن پژوهان خاورشناس را نیز در لا به لای کتاب حجیم او می‌توان نظاره کرد.

(۲) استاد حاج ملا عبدالله احمدیان قرآن پژوه کرد ایرانی که تحصیلاتش در منطقه کردستان بوده، ادیب خوش قلم و متکلم اشعری برجسته. هر جا پای تحقیقات جدید و رفع شبهه از یک مطلب قرآنی پیش آید، اتکاء اصلی وی به مفسرین و قرآن پژوهان دنیای عرب است. او در محیط خویش پیشگام قرآن پژوهی بوده است. کتابش را به زبان فارسی سلیس نوشته است. و کتابش حاوی ابتکارات و تحقیقات تازه‌ای می‌باشد.

(۳) مولانا شمس الحَقّ افغانی زاده افغانستان است. ولی عمر مفیدش را اعم از تعلّم و تعلیم و تبلیغ و خدمات دینی در پاکستان به سر برده و زمانی وزیر معارف شرعیّه بوده. تحصیل کرده مدارس دیوبندی‌ها است. کتاب به زبان اردو بوده و دو نفر از علمای بلوچستان مولانا محمد شهادت مسکن زهی و مولانا سید محمد یوسف حسین پور، آن را به فارسی ثقیل و غیر معیار درآورده‌اند. از نوشته‌اش برمی‌آید که عالمی متمکن و دارای مشرب عقلی است. در مقدمه تعهد کرده است از راه، سلف [منظور قرآن پژوهان سنتی است] منحرف نشود. ولی در جاهای متعددی از قرآن پژوهان نوگرای عرب چون رزقانی نیز استفاده کرده است.

(۴) مولانا محمد تقی عثمانی فرزند مفتی محمد شفیع عثمانی از علمای شاخص جهان اسلام و از برجسته‌ترین چهره‌های علمی و دعوی شبه قاره می‌باشد. وی اکنون در قید حیات است. ولی کتاب علوم قرآن خود را در دوره جوانی به توصیه پدرش که از قرآن پژوهان و مفسرین برجسته اردو زبان است، نوشته است. او به قول خودش از کتابهای متداول این فن مانند البرهان زرکشی و الأتقان سیوطی و مناهل العرفان رزقانی استفاده کرده، ولی بیشتر از قرآن پژوهان شبه قاره مانند: شاه ولی الله و پدرش و مولانا عبدالحق حقّانی متأثر است. وی سمتهای مهمی در پاکستان و جهان اسلامی دارد. و کمتر کنگره و انجمن

اسلامی مهم بر پا می شود که ایشان پایی در آن نداشته باشد. او اصل کتاب را برای مقدمه تفسیر معارف قرآن پدرش نوشته است. و بعداً آن را تنقیح و تکمیل کرده و به زبان اردو بصورت علوم قرآن منتشر کرده است. و شخصی به نام محمد عمر عیدی آن را به فارسی بر گردانده است.

مشحصات کتاب های مورد مقایسه در این پژوهش

- خلاصه کتاب التمهید فی العلوم القرآن در دو جلد اول در ۴۴۰ صفحه و جلد دوم در ۳۰۰ صفحه منتشره از سوی مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، اصل کتاب در سال (۱۳۹۶هـ.ق) نوشته شده است، یعنی (۱۳۵۵هـ.ش) در ۴۷ سال پیش. ترجمه جمعی از نویسندگان در سال ۱۳۸۸ چاپ دیجیتالی شده است.
- کتاب علوم قرآن نوشته مفتی محمد تقی عثمانی در یک جلد ۴۱۷ صفحه ای نوشته شده در سال (۱۳۹۶هـ.ق) مصادف با (۱۳۵۵هـ.ش) انتشارات شیخ الاسلام احمد جام، ترجمه محمد عمر عیدی. چاپ اول (۱۳۸۳) این کتاب تقریظ دو تن از علمای بزرگ پاکستان مولانا محمد یوسف بنوری و مفتی محمد شفیع پاکستانی پدر مؤلف را بر خود دارد.
- کتاب علوم القرآن تألیف شمس الحق افغانی به زبان اردو توسط مترجمان مولوی شهادت مسکن زهی و مولانا محمد یوسف حیسن پور در سال (۱۴۰۸هـ.ق) ترجمه شده و در انتشارات شیخ الاسلام احمد جام در سال (۱۳۸۱هـ.ش) به چاپ رسیده. این کتاب در ۲۶۴ صفحه منتشر شده است. و تاریخ نوشتن آن توسط مؤلف معلوم نشده است.
- کتاب قرآن شناسی استاد حاج ملا عبدالله احمدیان در ۴۲۹ صفحه توسط نشر احسان در سال ۱۳۷۷ به چاپ رسیده است. زبان نوشتاری آن زبان فارسی بوده است.

(۴۱)

معنی شناسی حرف (باء) در قرآن کریم و بررسی ترجمه آقای بهرام پور

د. عیسی متقی زاده^۱

دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران

امیرحسین گلشنی

دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران

چکیده

قرآن کریم از بافت کلامی منسجم و زیبا برخوردار است و ترجمه الفاظ در این بافت کلامی منظم، بسیار دشوار است. فرآیند ترجمه قرآن کریم با دستور زبان عربی رابطه‌ی تنگاتنگی دارد. در این زبان، حرف «باء» به عنوان یکی از حروف معانی، دارای سیزده معنی است که این تنوع معنایی کار مترجم را برای ترجمه فارسی سخت می‌کند. مترجمان فارسی برای ترجمه حرف «با» معادل‌های فارسی «با»، «به وسیله»، «به دلیل»، «در عوض»، «از» و «بر» را استفاده کرده‌اند که با توجه به معانی گوناگون آن کافی نیست. هدف این پژوهش آن است که با روش توصیفی-تحلیلی از نظر دستوری بررسی کند که آقای بهرام پور چگونه این حرف را در قرآن ترجمه کرده است. از جمله نتایجی که به دست آمده این است که در کتاب‌های دستوری، چهارده معنا برای حرف «با» ذکر شده است که سیزده معنای آن اصلی و یک معنای آن زائد است و در قرآن کریم چهارده معنای آن بکار رفته است اما آقای بهرام پور در ترجمه خود تنها به نه معنای آن توجه داشته است و در ترجمه برخی از مواضع معنایی حرف «با» مانند استعانت، سببیت و مصاحبت از برابر‌نهادهایی مشابه یعنی حرف «با» در فارسی استفاده کرده و به خوبی از عهده ترجمه بر نیامده و در برخی دیگر عملکرد مثبتی داشته است.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، معانی حرف باء، ترجمه، بهرام پور

۱-مقدمه

ترجمه در جهان امروز در حوزه‌های مختلف نمود بسیاری دارد. تعریف‌های زیادی برای ترجمه ذکر شده است که اکثراً آن را اینگونه معرفی کرده‌اند: ترجمه به معنای برگرداندن کلام از زبانی به زبان دیگر است. سختی کار ترجمه زمانی مشخص می‌شود که کتابی مانند قرآن کریم برای ترجمه انتخاب شود؛ چرا که تک تک الفاظ این کتاب آسمانی بیانگر نکاتی خاص و مهم می‌باشد که باید توسط مترجم به مخاطب القاء شود. حروف هم به عنوان زیر مجموعه‌ای از الفاظ در این کتاب دارای معنای ویژه می‌باشند که توجه به این معانی ویژه در ترجمه بسیار حائز اهمیت است.

^۱ motaghizadeh@modares.ac.ir

حرف «باء» یکی از حروفی است که از معانی مخصوصی در زبان عربی برخوردار است و دقت مترجم را در انتخاب معادل های متناسب می طلبد. در کتب مختلف نحوی، حرف «باء» بیشتر از نظر نحوی و دستوری مورد بحث قرار گرفته و به بعد معنایی و مفهومی این حرف در جمله توجه شایانی نشده است.

بیشترین معادلی که مترجمان برای این حرف در نظر گرفته اند، معادل «به وسیله» یا «با» است. در حالی که این حرف در زبان عربی، سیزده معنای اصلی و یک معنای زائد دارد و سیزده معنای اصلی آن، استعانت، الصاق (حقیقی و مجازی)، تبعیض، استعلاء، مصاحبت، ظرفیت، مجاوزت، انتهای غایت، تعدیه، سببیت، بدلیت، مقابله یا عَوْض و قسم است (الحَمَد و الزَّعْبِي، ۱۹۹۳ م: ۱۰۷ و ۱۰۸) و باید معادل های متناسب با آنها را در ترجمه اتخاذ کرد.

تک تک الفاظ قرآن کریم دارای معانی منحصری است که باید درست به مخاطب القاء شود از این رو اهمیت ترجمه در القاء این معانی بسیار به چشم می خورد. انواع معانی «باء» مترجم را در ترجمه ناچار می سازد که متناسب با معانی خاص این حرف معادل هایی صحیح انتخاب کند. دقت هر چه بیشتر در ترجمه این حرف به انتقال مفاهیم نهان در کتاب آسمانی کمک خواهد کرد. این مقاله در صدد بررسی چگونگی ترجمه حرف (باء) در قرآن کریم توسط آقای بهرام پور است که آیا با توجه به معانی مختلف حرف «باء» ترجمه آنها در قرآن کریم درست انجام شده و مفهوم آیه به نحو صحیح انتقال یافته است یا خیر. ابتدا معانی مختلف حرف «باء» توضیح داده می شود. سپس نمونه هایی از ترجمه آقای بهرام پور بیان و در آن کیفیت ترجمه حرف «باء» بررسی و ترجمه های پیشنهادی ارائه خواهد شد.

۱-۱- سوالات پژوهش

۱. در قرآن کریم حرف «باء» دارای چه معانی است؟
 ۲. آقای بهرام پور به عنوان مترجم قرآن کریم چگونه معانی این حرف را منتقل کرده است؟
 ۳. برای ترجمه صحیح تر انواع معانی حرف «باء» چه معادل هایی در زبان فارسی وجود دارد؟
- در این مقاله، ابتدا معانی مختلف حرف «باء» توضیح داده می شود. سپس نمونه هایی از ترجمه آقای بهرام پور بیان و در آن کیفیت ترجمه حرف «باء» بررسی و ترجمه های پیشنهادی ارائه خواهد شد.

۱-۲- پیشینه پژوهش

درباره حروف معانی، از جمله حرف «باء» پژوهش هایی وجود دارد اما این پژوهش ها بیشتر از نظر دستوری یا نحوی به بررسی این حرف پرداخته اند و به چالش های ترجمه و مفاهیم آن در قرآن کریم توجه شایانی نداشته اند. بحث در مورد پژوهشی که به ترجمه حرف «باء» در قرآن کریم بپردازد و ترجمه های این حرف را در این کتاب آسمانی توسط آقای بهرام پور بررسی کند. اما پژوهش هایی که مربوط به این پژوهش است، عبارت است از:

- باء الاستبدال فی العربیة الفصحة بالمنهج التاريخی نوشته عباس علی السوسوه (۱۹۹۷م) در این مقاله، یکی از معانی حرف «باء» یعنی استبدال در زبان عربی با رویکرد تاریخی مورد بررسی قرار می گیرد و نمودهای

آن حرف را در آثار ادبی عرب مورد کنکاش قرار می دهد و تفاوت آن با پژوهش حاضر در این مقاله است که فقط به یک معنای حرف «باء» توجه داشته و ترجمه های معانی مختلف آن را در متون قرآنی بررسی نکرده است.

- معانی «باء» فی الفارسیة و ما يعادلها فی العربیة نوشته علی رضا محمودرضایی (۲۰۰۶م)، در این پژوهش به معنای حرف جر «باء» و کاربردهای آن در زبان فارسی پرداخته که بیشتر معادل های فارسی آن حرف را در قالب اشعار فارسی معرفی کرده است و به بُعد ترجمه معانی مختلف این حرف در قرآن کریم اهتمام نداشته است.

- بررسی حروف معانی در عربی و فارسی نوشته سید حمید طبیبیان (۱۳۸۶) که در این مقاله روش های کاربردی حروف را در هر دو زبان فارسی و عربی برابر نهاده است که در میان این حروف، حرف «باء» دیده می شود و وجوه اشتراک و اختلاف آن ها را برای خوانندگان روشن می کند اما نویسنده به بحث ترجمه حرف «باء» در قرآن نپرداخته است.

- بررسی و نقد معانی حرف جر «باء» از دیدگاه ابن هشام انصاری نوشته غلامحسین محبی؛ بتول علوی (۱۳۹۲)، نویسندگان این مقاله به بررسی نظر ابن هشام انصاری در مورد معانی حرف جر «باء» پرداختند که آن را به چهارده معنی تقسیم کرده که یک معنای آن زائد و سایر معانی غیر زائد است. از جمله این معانی: الصاق، تعدیه، استعانت، سببیت، مصاحبت، ظرفیت، بدل، مقابله، مجاوزت، استعلاء، تبعیض، قسم، غایت می باشد. این مقاله به بررسی و نقد چگونگی ترجمه این حرف در قرآن کریم توجه چندانی نداشته است.

- معانی حرف «باء» در قرآن کریم نوشته ابراهیم زارعی فر (۱۳۹۲) در این مقاله، حرف «باء» و معانی مختلف آن که نحویان به آن استناد کرده اند، در قرآن بررسی می شود اما بیشتر به اهداف بلاغی جانشینی حرف «باء» به جای حروف (فی - من - عن - علی - الی - ل) پرداخته و به بررسی چالش های ترجمه فارسی حرف «باء» در قرآن کریم التفات نداشته است.

همانطور که در پژوهش های فوق نمایان است، محققان بیشتر حرف «باء» را از نظر نحوی یا دستوری با استناد به کتب نحوی بررسی کرده اند و معانی مختلف و متنوع آن را ذکر کرده اند اما به بُعد مفهومی آن در مفاهیم قرآنی توجه شایانی نداشته اند در حالی که کیفیت ترجمه این حرف در قرآن کریم در القاء مفاهیم والای این کتاب آسمانی بسیار حائز اهمیت می باشد. فرق پژوهش حاضر با پژوهش های مذکور در این است که چگونگی ترجمه انواع «باء» در ترجمه آقای بهرام پور بررسی و اشکالات آن بیان می شود و ترجمه های پیشنهادی را برای این حرف ارائه می کند.

۲- معنای حرف در لغت و اصطلاح

حرف در لغت به معنای کناره و جانب هر چیزی است؛ چه آن چیز از محسوسات ظاهری باشد چه غیرظاهر، مانند حرف السیف، حرف الجبل، جمع این واژه، اَحْرُف و حروف است (راغب، ۱۴۱۲: ۲۲۸).

حتی این لفظ با این معنی در قرآن کریم هم ذکر شده: «و مِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ...» (حج: ۱۱) کسانی هستند که در کناره دین جای دارند و در دینشان همواره با نگرانی و اضطراب به سر می برند (زمخشری، ۱۹۸۷م، ج ۳، ۱۴۶)

حرف در اصطلاح تعریف های مختلف و بسیاری دارد که در اینجا مجال پرداختن به تمام آن ها نیست اما جامع ترین تعریف در سخن امام علی (ع) می یابیم که فرمود: «الحرف ما دلَّ علی معنی فی غیره» حرف آن است که بر معنایی در چیزی دیگر دلالت کند. یعنی (حرف) نمی تواند از اسم، فعل یا ضمیر بی نیاز باشد و معنایی را به آن ها می افزاید، از این رو، این حروف را حروف المعانی هم نامیده اند. (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۷: ۶۹۷)

۳- حرف «با» و معانی آن

حرف باء به عنوان یکی از حروف معانی، دارای معانی بسیاری است که باید توضیح داده شود. برای این حرف چهارده معنا ذکر شده است که یک نوع آن زائد و سیزده نوع آن غیرزائد است. (ابن هشام، ۱۹۷۹، ج ۱: ۱۳۷ و الحَمَد و الزَّعْبِي، ۱۹۹۳م: ۱۰۷) بیشتر کتب نحوی معانی حرف «با» را بر اساس ترتیب زیر تقسیم کرده اند.

۳-۱- الصاق

اولین و معروف ترین معنای حرف جر «باء» الصاق و اتصال دو شیء به یکدیگر است و حرف «باء» به این معنا بیان می کند که فعل قبل توسط فاعل، متصل به مجرور واقع شده است (ابن هشام ۱۹۷۹م، ج ۱: ۱۳۷). ابن مالک هم الصاق را جز معانی اصلی حرف «باء» به شمار آورده است:

بألها استعن، وعدِّ، عَوْضُ، الصِّقِ وَمِثْلُ «مع» و «مِنْ» و «عَنْ» بها انطِقِ

(حسینی، ۱۳۹۰، ج ۳: ۳۵)

الصاق دو گونه است:

الف) الصاق حقیقی؛ بدین صورت که فعل متصلاً بر مجرور واقع شده است، مانند این که گفته شود: «امسكتْ یزید» این کلام هنگامی بیان می شود که بر چیزی از جسم مثل دست زید و یا چیزی که او را در بر گرفته باشد، چنگ انداخته شود، مانند لباس و یا کمر بند (ابن هشام، ۱۹۷۹، ج ۱: ۳۰۴)

ب) الصاق مجازی؛ فعل مستقیماً بر خود مجرور واقع نمی شود بلکه بر اشیایی که در کنار و نزدیک مجرور هستند، واقع می گردد، مانند سخن خداوند متعال در مورد برخورد مشرکان در برابر مومنان «و اِذَا مَرَّوْا بِهِمْ يَتَغَامَزُونَ» (مطففین: ۳۰) با عنایت به بای الصاق مجازی در آیه یعنی مشرکان، عبور و رفتن خود را به جایی که نزدیک مومنان بود، متصل نمودند.

۳-۲- تعدیة یا نقل

یکی از معانی حرف «باء» تعدیة یا نقل است که توسط آن فعل لازم، متعدی می شود، همانطور که همزه نقل آن را متعدی می کند. مانند: ذَهَبْتُ بِالْمَرِيضِ إِلَى الطَّيِّبِ به معنی: «أُدْهِبْتُهُ» (حسن، ۱۹۷۳، ج ۲: ۴۹۱)

۳-۳- استعانت

سومین معنای حرف «باء» استعانت است که بر سر ابزار و وسیله ی فعل وارد می شود مانند: **كَتَبْتُ بِالْقَلَمِ** یعنی به وسیله ی قلم نوشتم (الدَّقْر، ۱۹۸۶م : ۱۱۵).

۳-۴- سببیت

چهارمین معنای «باء» سببیت یا تعلیل است که بر علت و سبب فعل وارد می شود مانند «مات زید بالجوع» زید بخاطر گرسنگی مرد (ابن هشام ۱۹۷۹، ج ۱ : ۱۳۹).

مانند بیتی از امام علی (ع) در مدح پیامبر (ص):

وايَضُ يَسْتَسْقِي الْغَمَامَ بوجهه - ثَمَّ الْيَتَامَى عَصْمَةً لِلْأَرَامِلِ (سيوطي، ۱۴۲۹، ج ۱ : ۳۹۵)

چه بسا سپید روی است که بخاطر برکت چهره او از ابر، طلب باران می شود، او پناهگاه یتیمان و محافظ افراد بینوا و بیوه زنان است. حرف «باء» در «بَوَجْهِهِ» دلالت بر سببیت می کند.

۳-۵- مصاحبت

یکی دیگر از معنای حرف «باء» مصاحبت است که مفهوم همراهی را می رساند مانند: «**اشترى الفرس بِسِرْجِه و لجامِه**» (عبدالتواب، ۱۹۲۹ : ۱۶۰) یعنی اسب را به همراه زین و افسارش خریدم. این معنای حرف «باء» متجلی حرف جر «مع» است.

۳-۶- ظرفیت

یکی از معنای حرف «باء» تداعی معنای ظرفیت است و شباهت به حرف جر «فی» دارد مانند سخن خداوند متعال «**لَا أُفْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ و انتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ**» (البلد : ۱-۲) (السَّامِرَائِي، ۲۰۰۷م، ج ۳ : ۲۱) حرف «باء» در «بهذا البلد» معنای ظرفیت و مشابه با حرف «فی» یعنی «فی هذا البلد» است.

۳-۷- مقابله

هفتمین معنای حرف «باء» مقابله یا عَوْض است. ابن مالک گفته: این نوع از «باء» بر بهاء و عوض ها وارد می شود مانند: «**اشتریتُ الفرسَ بِألف**» و گاهی بَاءِ الْعَوْضِ نامیده می شود. (سَعْد، بی تا : ۲۱۰) «باء» در «بألف» معنای مقابله یا عَوْض را می رساند یعنی در عَوْض هزار، اسب را خریدم.

۳-۸- بدلیت

بدلیت معنای دیگر حرف «باء» است که به جای آن می توانیم کلمه «بدل» را استفاده کنیم مانند: «**لا اختار بالجنديَّة عملاً آخر**» (الحمد و الزَّعْبِي، ۱۹۹۳ : ۱۰۸) یعنی به جای سربازی، کار دیگری را انتخاب نمی کنم که می توانیم عبارت را اینگونه بیان کنیم: «**لا اختار بدلَ الجنديَّة عملاً آخر**»

تفاوت «باء» مقابله و بدل این است که مقابله به معنی دادن چیزی و گرفتن چیز دیگر این اما بدل به معنی انتخاب یکی در مقابل دو شیء است. (محبی و علوی، ۱۳۹۲ : ۹۳)

۳-۹- تبعیض

دیگر معنایی که برای حرف «باء» ذکر کرده اند، تبعیض به معنای حرف جر (من) است. مانند: «عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ» (انسان : ۶)

حرف «باء» در «بها» بر معنای تبعیض یعنی مقداری از آن چشمه، بندگان خدا می نوشند که معنای حرف جر «من» را می رساند (السامرای، ۲۰۰۷م، ج ۳ : ۲۵)

اما در این معنی از حرف «باء» معنای دیگری هم نهفته است و آن معنای الصاق است وقتی گفته می شود «یشربون بالعين» یعنی افراد نزدیک چشمه هستند و از آن مقداری می نوشند اما زمانی که گفته می شود «یشربون منها» در اینجا دیگر معنای الصاق و نزدیکی به چشمه وجود ندارد و فقط معنای تبعیض و نوشیدن مقداری از آب آن چشمه یافت می شود (السامرای، ۲۰۰۷م، ج ۳ : ۲۶)

۳-۱۰- استعلاء

دهمین معنای حرف «باء» استعلاء است و مانند حرف جر «علی» دانسته می شود مانند آیه «مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ» (آل عمران : ۷۵) به دلیل آمدن فعل «أَمِنَ» با حرف جر «علی» در آیه دیگر «هَلْ إِمْنُكُمْ عَلَيْهِ أَلَا كَمَا أَمِنْتُكُمْ عَلَىٰ أَخِيهِ مِنْ قَبْلُ» (یوسف : ۶۴) (السامرای، ۲۰۰۷م، ج ۳ : ۲۴)

اما باید به این نکته عنایت داشت که معنی دو عبارت «أَمِنْتُهُ بِهِ» و «أَمِنْتُهُ عَلَيَّ» مختلف است و معنای استعلاء و غلبه و سیطره در واقع از عبارت «أَمِنْتُهُ عَلَيَّ» فهمیده می شود و عبارت «أَمِنْتُهُ بِهِ» با معنای دخل و تصرف و الصاق مرتبط است.

عبارت «أَمِنْتُهُ عَلَيْهِ» برای حمله و تجاوز و «أَمِنْتُهُ بِهِ» برای دخل و تصرف به کار می رود. (السامرای، ۲۰۰۷م، ج ۳ : ۲۵)

۳-۱۱- انتهای غایت

انتهای غایت، معنای دیگر حرف «باء» می باشد که مفهوم حرف جر «إِلَى» را القاء می کند مانند سخن خداوند: «وَقَدْ أَحْسَنَ بِي» (یوسف : ۱۰۰) در این مثال حرف «باء» در «بِی» معنای حرف جر «إِلَى» و انتهای غایت را می رسانند یعنی خداوند نهایت احسانش را برای حضرت یوسف (ع) در نظر گرفته و با احسان های دیگر تفاوت دارد (سَعَد، بی تا : ۲۱۳ و ۲۱۴)

۳-۱۲- مجاوزت

یکی دیگر از معانی که برای حرف «باء» در نظر گرفته اند معنای مجاوزت و حرف جر «عَنْ» است مانند سخن خداوند «سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ» (المعارج : ۱) با استناد به آیه دیگر «يَسْئَلُونَ عَنْ أَنْبَائِكُمْ» (الاحزاب : ۲۰) که بعد از سأل حرف جر «عَنْ» قرار گرفته است، حرف «باء» در «بِعَذَابٍ» دارای معنای مجاوزت و حرف جر «عَنْ» است (السامرای، ۲۰۰۷م، ج ۳ : ۲۲).

اما آقای سامرای در کتاب معانی النحو معتقد است که تفاوت اساسی میان عبارت «سأل به» و «سأل عنه» وجود دارد، «سأل به» به معنای خواستار شدن و طلب کردن است اما «سأل عنه» دارای معنای جستجو کردن است بنابراین

در آیه «سَأَلْ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ» معنای خواستار عذاب شدن مد نظر است نه اینکه معنای پرسش درباره ی عذاب یا موعد عذاب مقصود باشد (السامرايی، همان : ۲۲ و ۲۳) و مخشری هم می گوید: «ضمن سأل معنی دعا، فعدي تعديته» (زمخشري، ۱۴۰۷، ج ۳ : ۶۰۸)

۳-۱۳- قسم

سیزدهمین معنای حرف «باء» قسم است، و حرف «باء» در میان حروف سه گانه قسم (باء - واو - تاء) اصل است، چون فعل قسم در صورت جایز بودن همراه با آن ذکر می شود مانند: «أَقْسِمُ بِاللَّهِ لَتَفْعَلُنَّ» (الدَّقْر، ۱۹۸۶م : ۱۱۶)

۳-۱۴- تاکید

آخرین معنای «باء» تاکید است که در این صورت حرف «باء» زائد است و نیاز به متعلق ندارد (ابن هشام، ۱۹۷۹، ج ۱ : ۱۴۸)

موارد کاربرد باء زائد شش مورد است که به ترتیب بیان می شود.

اولین کاربرد «باء» زائده ورود بر فاعل است و بر سه نوع است: الف- واجب ب- غالب ج- ضرورت

الف) واجب، این نوع بر فاعل فعل تعجب یعنی صیغه «أَفْعِلْ» وارد می شود مانند: أَحْسِنِ بِيَدِي.

ب) غالب، این نوع به طور غالب بر فاعل کفی وارد می شود مانند «كُفِيَ بِاللَّهِ شَهِيداً» (رعد : ۴۳) (حسن، ۱۹۷۳، ج ۲ : ۴۹۳)

ج) ضرورت، کاربرد «باء» زائده بر فاعل در این نوع، ضرورت و تنظیم قافیه است، مانند سخن شاعر: أَلَمْ يَأْتِيكَ - وَ الْإِنْبَاءُ - تَنْمِي بِمَا لَاقَتْ لَبُونُ بَنِي زِيَادٍ (الحمد و الزَّعْبِي، ۱۹۹۳م : ۱۰۸)

«باء» در (بما) باء زائده بر فاعل از نوع ضرورت شعری است.

دومین کاربرد «باء» زائده، داخل شدن بر «مفعول به» است مانند سخن خداوند: «لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ...» (بقره : ۱۹۵) (حسن، ۱۹۷۳، ج ۲ : ۴۹۳)

«باء» در «بأيديكم» زائده و بر مفعول وارد شده است.

سومین کاربرد «باء» زائده، ورود بر «مبتدا» است مانند: بِحَسْبِكِ الْبَرَاءَةُ الْفَنِيَّةُ (حسن، همان)

«باء» در «بحسبك» زائده و بر مبتدا وارد شده است.

چهارمین موضع «باء» زائده، خبر نواسخ است مانند: لَيْسَ الْمَالُ بِمُعْنٍ عَنِ التَّعَلُّمِ (حسن، همان)

«باء» در «بمُعْنٍ» زائده و بر خیز ناسخ داخل شده است.

پنجمین مورد کاربرد «باء» زائده، بعد از «إذا» فجائیّه و بر سر مبتدا است مانند: نَزَلَتْ الْبَحْرُ فَإِذَا بِالْمَاءِ بَارِدٍ (همان)

«باء» در «بالماء» زائده و بعد از «إذا» قرار گرفته است.

ششمین کاربرد «باء» زائده، ورود بر انفس و عین است که تاکید معنوی می باشند مانند: «خَرَجَ الْوَالِي بِنَفْسِهِ» (همان)

«باء» در «بِنَفْسِهِ» زائده است.

۴- بررسی معانی حرف «با» در ترجمه آقای بهرام پور و تحلیل آن

با توجه به اینکه شواهد حرف «باء» در قرآن کریم بسیار است و مجال بررسی تمام آن ها نیست، نمونه ای از تک تک معانی حرف «باء» در قرآن کریم که در ترجمه ی آقای بهرام پور جای بحث دارد، ارائه داده می شود.

۴-۱- الصاق

الصاق از مهم ترین معانی حرف «باء» است و در ترجمه آن باید به نوع الصاق که یا مجازی است یا حقیقی دقت کرد و از الفاظی استفاده شود که مفهوم اتصال و تماس را چه بصورت مجازی یا حقیقی بیان کند.

۴-۱-۱ الصاق حقیقی

آیه ای که به عنوان نمونه می توان برای معنای الصاق حقیقی حرف «باء» ذکر کرد:

«وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ» (مائده : ۶)

زمخشری در این آیه، حرف «باء» در « بِرُءُوسِكُمْ» را الصاق حقیقی در نظر گرفته است و بیان داشته که مسح بر قسمتی از سر یا تمام آن انجام می گیرد اما در هر دو حالت مسح تماس و الصاق با سر رخ می دهد (زمخشری ۱۹۸۷م، ج ۲ : ۲۰۳)

بهرام پور: «سروپاهای خود را تا برآمدگی روی پا مسح کنید...»

همانطور که از مفهوم آیه بر می آید، این آیه در مورد احکام وضو است که تفاسیر مختلفی با دیدگاه های متنوع به آن پرداخته اند. آلوسی در تفسیر خود روح المعانی، روایتی را که از ابوداود نقل شده و بعضی از افراد به آن در رابطه با چگونگی مسح سر، استناد کرده اند چنین نقل کرده: «رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَوَضَّأُ وَعَلَيْهِ الْعِمَامَةُ فَمَسَحَ مَقْدَمَ رَأْسِهِ» (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۶ : ۷۲).

از ترجمه آقای بهرام پور چنین برداشت می شود که ایشان مفهوم «الصاق» را از حرف «باء» برداشت کرده اند اما این امکان وجود داشت که در تداعی معنای الصاق حقیقی موفق تر باشند.

← ترجمه پیشنهادی: «درتماسی، سروپاهای خود را تا برآمدگی روی پا مسح کنید.»

۴-۱-۲ الصاق مجازی

نوع دیگر الصاق، الصاق مجازی است. الصاق مجازی، دو چیز مستقیماً باهم تماس برقرار نمی کنند بلکه یک چیز در نزدیک چیز دیگر واقع می شود. تعبیر (نزدیک) می تواند نمادی برای فهماندن الصاق مجازی به مخاطب باشد. «و إِذَا مَرُّوا بِهِمْ يَتَغَامَزُونَ» (مطففین : ۳۰)

بهرام پور: «و چون برآنان می گذشتند بر یکدیگر چشمک می زدند.»

این آیه اشاره به مشرکان مکه مانند ابوجهل و ولید بن مُغیره و عاص بن وائل و پیروان آنها دارد که عمار، صهیب، خباب و بلال و دیگر فقیران مومن را مسخره می کردند (زمخشری، ۱۹۸۷م، ج ۶ : ۳۳۹). طبرسی در معنای این آیه چنین بیان داشته: «إِذَا مَرَّ الْمُؤْمِنُونَ بِهَؤُلَاءِ الْمُشْرِكِينَ» و به تعبیری «باء» را الصاق مجازی در نظر گرفته است (طبرسی، ۲۰۰۶م، ج ۱۰ : ۲۳۰).

آقای بهرام پور می توانست مفهوم الصاق مجازی را با آوردن کلمه (از نزدیک) بهتر القاء کند.

← ترجمه پیشنهادی: «آنگاه که مومنان از نزدیکی مشرکان می گذرند، مشرکان آنها را میان خود به تمسخر می گیرند.»

۲-۴ تعديه

معنای «تعديه» حرف «باء» بسیار در قرآن، کاربرد داشته است. در ترجمه این معنا از حرف «باء» باید دقت داشت که فعل مورد نظر با حرف «باء» که متعددی می شود، چه معنایی را افاده می کند و در ترجمه آن را در نظر گرفت. «و هي تجري بهم في موج كالجبال» (هود : ۴۲)

بهرام پور: «آن (کشتی) آنها را در میان امواجی همچون کوه ها می بُرد»
باید به این نکته توجه داشت که فعل «جَرَى» با حرف جر «باء» معنای «حرکت داد» را می رساند (ابن منظور، ۷۱۱هـ، ج ۲ : ۶۱۰) و فعل «ذهب» با حرف جر «باء» که در قرآن هم آمده معنای «بُرد» را می دهد (ابن منظور، ۷۱۱هـ، ج ۳ : ۱۵۲۲). آقای بهرام پور در ترجمه فعل «جری ب» در این آیه به فارسی، معادل دقیق آن را استعمال نکرده است.

← ترجمه پیشنهادی: «آن(کشتی)، آنها را در میان امواجی (از دریا) همچون کوه ها حرکت می داد»

۳-۴ استعانت

این معنا از حرف «باء» بر ابزار فعل دلالت می کند و در ترجمه آن از الفاظی مانند «به وسیله» «به واسطه» استفاده می شود.

«يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ» (توبه : ۳۲)

بهرام پور: «می خواهند نور خدا را با دهان های خود خاموش کنند»
حرف «باء» در «بافواههم» دلالت بر استعانت می کند.
آقای بهرام پور در ترجمه ای این آیه، مفهوم استعانت را درک کرده است اما در القاء واضح تر آن به تمامی مخاطبان، لفظ مناسبی برای این معنا، بکار نبرده است.

← ترجمه پیشنهادی: «می خواهند نور خدا را به واسطه دهان هایشان خاموش کنند»

۴-۴ سببیت

آقای حسن بن قاسم مرادی صاحب کتاب الجنی الدانی فی حروف المعانی به نقل از ابن مالک می گوید: در این معنا از حرف «باء»، غالباً حرف «باء» در جایگاه حروف «لام» قرار می گیرند. (المرادی بی تا : ۶) در ترجمه این معنا از حرف «باء»، الفاظی مانند (به دلیل) و (به سبب) استفاده می شود.

«يا قوم إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل» (بقره : ۵۴)

بهرام پور: «ای قوم من! شما با گوساله پرستی به خود ستم کردید»

با توجه به بررسی نمونه ی ترجمه معنای استعانت حرف «باء» توسط آقای بهرام پور در مورد قبل و ترجمه ایشان از معنای سببیت حرف «باء» در این آیه، به نظر می رسد که آقای بهرام پور در ترجمه هر دو معنای استعانت و

سببیت حرف «باء» از لفظ «با» در ترجمه فارسی استفاده کرده است که این مخاطب را در فهم دچار مشکل می کند.

← ترجمه پیشنهادی: «ای قوم من! شما به دلیل گوساله پرستی به خودتان ظلم کردید»

۴-۵ مصاحبت

بسیاری از نحوین معتقدند این معنا از «باء» می تواند به عنوان «حال» تلقی شود (المرادی، بی تا: ۷). حرف «باء» در این موضع معنایی به نوعی جانشین حرف «مع» است. در ترجمه این معنا از حرف «باء» بهتر است کلماتی مانند «همراه با» «درحالی که» استفاده شود تا با ترجمه معنای استعانت و سببیت حرف «باء» اشتباه نشود.

«وَقَدْ دَخَلُوا بِالْكَفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ» (مائده: ۶۱)

بهرام پور: «در حالی که با کفر وارد شده اند و با کفر بیرون رفته اند»

ترجمه آقای بهرام پور در قسمت اول (درحالی که با) نشان می دهد که ایشان با توجه به عبارت «وَقَدْ دَخَلُوا» که دلالت بر جمله حالیه می کند و با حرف «باء» در موضع مصاحبت، همراه شده، ترجمه موفقی داشته اما در قسمت دوم «باء» همانند ترجمه معانی استعانت و سببیت از حرف «باء» فارسی استفاده کرده است که موجب التباس معانی می شود.

← ترجمه پیشنهادی: «درحالی که با کفر وارد شده اند و همراه با کفر بیرون رفته اند.»

۵-۵ ظرفیت

حرف «باء» در این معنا، تصوّر هم معنایی با حرف «فی» را ایجاد می کند. برخی علماء معتقدند که تفاوت «باء» ظرفیه با «فی» در این است که «باء» ظرفیه در آن معنای الصاق هم وجود دارد (السامرائی، ۲۰۰۷م، ج ۳: ۲۱). در ترجمه این معنا از حرف «باء» باید دقت کرد که عبارت بر کدام ظرف (مکان یا زمان) دلالت دارد. در ظرف مکان، بهتر است کلمه «در مکان» و در ظرف زمان کلمات «زمان» «هنگام» استفاده شود.

«إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى» (طه: ۱۲)

ترجمه آقای بهرام پور: «(اینک) تو در وادی مقدّسی (طوی) هستی»

در این آیه، به تنهایی حرف اضافه «در» برای ترجمه انتخاب شده اما برای القاء دقیق معنای ظرفیت مکانی حرف «باء» در آیه برای تمامی مخاطبان، بهتر است کلمه «مکان» اضافه شود.

← ترجمه پیشنهادی: «تو در مکان وادی مقدّسی (طوی) هستی»

۶-۵ مقابله

این معنا از حرف «باء» تداعی «داد و ستد» را دارد و بهتر است در ترجمه آن از الفاظ «در برابر» «در مقابل» «در عوّض» استفاده شود.

«اشْتَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ» (البقره: ۸۶)

ترجمه آقای بهرام پور: «زندگی دنیا را به بهای آخرت خریدند»

ترجمه آقای بهرام پور در این آیه کاملاً درست است و افاده ی معنی مقابله ی حرف «باء» را می کند.

← ترجمه پیشنهادی: «زندگی دنیا را در عوض آخرت خریدند.»

۷-۵ بدلیت

برای ترجمه این موضع معنایی حرف «باء» می توان از برابر نهادی مانند «به جای» استفاده کرد. این معنای حرف «باء» تقریباً با معنای مقابله مشابه است.

مقابله ← دادن یک چیز در مقابل گرفتن چیز دیگر.

بدل ← انتخاب یک چیز در مقابل دو چیز.

«أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ» (بقره : ۶۱)

ترجمه آقای بهرام پور: «آیا پست تر را جانشین بهتر می کنید؟»

ابن عاشور در تفسیر خود می گوید تمامی افعالی که از ماده (بدل) مستند، دلالت بر قرار دادن چیزی، به جای چیز دیگر می کنند. (ابن عاشور، ۱۹۸۴، ج ۱ : ۵۲۳)

ترجمه آقای بهرام پور در این آیه، کلی و مفهومی است و علاوه بر اینکه موصوف «پست تر» و «بهتر» را ذکر نکرده اند، ترجمه معنای بدلیت حرف «باء» را هم در خود فعل «جانشین می کنید» مستقر کرده اند که ممکن است معنای بدلیت حرف «باء» را برساند اما دقیق به نظر نمی رسد.

← ترجمه پیشنهادی: «آیا غذای پست تر را به جای غذای بهتر قرار می دهید؟»

۸-۵ تبعیض

این معنا از حرف «باء» همانطور که قبلاً هم اشاره شد، تفاوتش با «من» تبعیض در این است که حرف «باء» در این معنی، معنای الصاق هم در خود دارد. این معنای حرف «باء» مفهوم مقدار یا بعضی از اجزاء یک شیء را می رساند و نباید در القاء مفهوم آن «کل» را در نظر گرفت. در ترجمه آن می توان ابتداء لفظ «نزدیک شدن» را ذکر کرد و بعد کلمه ی «مقداری از» را آورد.

«عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ» (مطففين : ۲۸)

ترجمه بهرام پور: «چشمه ای که مقربان از آن می نوشند.»

ترجمه آقای بهرام پور نشان می دهد که ایشان تفاوتی میان «من» تبعیضیه و «باء» تبعیضیه قائل نشدند و مفهوم «کل» را در نظر گرفته اند.

← ترجمه پیشنهادی: «چشمه ای که مقربان با نزدیک شدن به آن، مقداری از آبش می نوشند.»

۹-۵ استعلاء

در ترجمه فارسی این معنا از حرف «باء» بهتر است از واژگانی استفاده شود که چیرگی و تسلط را برساند. «بر» نماد اصلی استعلاء در زبان فارسی است (ابن الرسول، سمیه کاظمی، ۱۳۸۹ : ۱۶۱).

«وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَّهُ بِفِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ» (آل عمران : ۷۵)

ترجمه بهرام پور: «و از اهل کتاب کسی است که اگر او را بر مال فراوانی امین شماری آن را به تو باز می گرداند» ترجمه آقای بهرام پور نشان می دهد که ایشان اصلی ترین معادل استعلاء در زبان فارسی یعنی «بر» را انتخاب کرده اند.

← ترجمه پیشنهادی: «برخی از اهل کتاب اگر او را بر مالی فراوان مورد اطمینان قرار دهی آن مال را به تو باز می گرداند.»

۱۰-۵ انتهای غایت

باید توجه داشت که حرف «باء» تفاوتش با «الی» در القاء این معنا، این است که «باء» در این موضع معنایی، معنای الصاق هم با خود دارد (السامرای، ۲۰۰۷م، ج ۳: ۲۹). در ترجمه این موضع معنایی حرف «باء» بهتر است که از الفاظی مانند «نهایت» یا «انتها» برای ارائه مفهوم انتهای غایت حرف «باء» استفاده کرد.

«و قد أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ» (یوسف : ۱۰۰)

ترجمه آقای بهرام پور: «به من احسان نمود آنکه مرا از زندان بیرون آورد»

تفاوت «أَحْسَنَ بِي» با «أَحْسَنَ إِلَيْهِ» این است که در «أَحْسَنَ بِي» نیکی و لطف مخصوص شخص معین است اما در «أَحْسَنَ إِلَيْهِ» نیکی و لطف شامل همه می شود (همان : ۲۶) از ترجمه آقای بهرام پور واضح است که ایشان لفظاً فقط حرف «باء» را ترجمه کرده اند و اشاره ای به معنای انتهای غایت آن نکرده اند.

← ترجمه پیشنهادی: «آنگاه که خداوند مرا از زندان بیرون آورد، نهایت لطف را به من کرد»

۱۱-۵ مجاوزت

برخی نحویان گفته اند که هرگاه حرف «باء» بعد از فعل «سَأَلَ» قرار بگیرد، آن در موضع حرف جر «عن» است (همان : ۲۲). نکته بسیار مهمی که باید توجه داشت این است که تفاوت «سَأَلَ عَن» و «سَأَلَ بِ» این است که «سَأَلَ عَن» در مورد جستجو و بحث کردن بکار می رود و «سَأَلَ بِ» به معنای خواستار بودن و طلب کردن است. (همان : ۲۳)

در ترجمه این معنای حرف «باء» بهتر است که الفاظی مانند «خواستن» یا «طلب کردن» در جمله استفاده کرد.

«الرَّحْمَنُ فَسَأَلَ بِهِ خَيْرًا» (الفرقان : ۵۹)

ترجمه آقای بهرام پور: «او خدای رحمان است. [حقیقت حال را] از او بپرس که با خیر است.»

آقای بهرام پور در ترجمه خود «سَأَلَ بِ» را عیناً مانند «سَأَلَ عَن» انگاشته است و معنای پرسیدن و جستجو کردن را برای آن در نظر گرفته که باعث خلط با «سَأَلَ عَن» شده است.

← ترجمه پیشنهادی: «او خداوند رحمان است. از او بخواه که آگاه است.»

۱۲-۵ قسم

همانطور که قبلاً هم اشاره شد، حرف «باء» در میان حروف قسم، اصل است و در ترجمه ی آن الفاظی مانند «سوگند» و «قسم» استفاده می شود.

«فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ» (الواقعه : ۷۵)

ترجمه آقای بهرام پور: «پس سوگند به جایگاه های ستارگان»

آقای بهرام پور در ترجمه خود به موضع معنایی حرف «باء» واقف بوده و لفظ مناسبی را برای ترجمه این معنای «باء» برگزیده است.

← ترجمه پیشنهادی: «پس قسم به مکان های ستارگان»

۵-۱۳ تاکید

همانطور که قبلاً هم اشاره شد، حرف «باء» در این موضع، زائده است و در خود، اندکی تاکید دارد اما با این وجود، اگر ترجمه نشود، مشکلی ایجاد نخواهد شد.

«لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» (بقره : ۱۹۵)

ترجمه آقای بهرام پور: «خود را به دست خود به هلاکت نیفکنید...»

مفسرانی همچون زمخشری، طبرسی و بیضاوی حرف «باء» در آیه را زائده محسوب کرده اند (زمخشری، ۱۹۸۷م، ج ۲: ۲۳۷ - طبرسی، ۱۴۱۲هـ، ج ۱: ۱۰۹ - بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۱۲۹)

اما در مقابل مفسرانی مانند علامه طباطبایی برای حرف «باء» دو معنا را ذکر می کنند و اعتقاد دارند که حرف «باء» در عبارت «بایدیکم» یا دلالت بر سببیت دارد یا زائد که در حالت اول مفعول فعل «لَا تُلْقُوا» واژه «انفسکم» محذوف است و معنا به این شکل می شود؛ با دستان خود جانتان را به هلاکت نیندازید. و در حالت دوم «بایدیکم» مفعول است و معنا به این شکل می شود؛ دستانتان را به هلاکت نیندازید. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲: ۶۴)

ترجمه آقای بهرام پور حاکی از آن است که ایشان معنای سببیت را از حرف «باء» در آیه در نظر گرفته اند، با توجه به اینکه «ایدی» در آیه مجاز از «أنفس» با علاقه جزء از کل است و می توان در ترجمه از کلمه ی «خودتان» استفاده کرد و حرف «با» را زائده دانست.

← ترجمه پیشنهادی: «خودتان را به هلاکت نیندازید»

نتیجه گیری

با توجه به مطالبی که در این مقاله آمده چنین نتیجه می گیریم:

- ۱) در زبان عربی چهارده معنا برای حرف «با» در نظر گرفته اند که سیزده معنای آن اصلی و یک معنای آن زائد است که در قرآن کریم چهارده معنای آن بکار رفته است.
- ۲) اما آقای بهرام پور در ترجمه خود تنها به نه معنای حرف «با» توجه داشته است و به معانی دیگر آن دقت نکرده است.
- ۳) در کنار برابر نهادهایی همچون «باء»، «به وسیله» معادل هایی دیگر مانند «از نزدیکی»، «به دلیل» و... یافتیم.

۴) ترجمه های آقای بهرام پور نشان داد که در برخی مواضع، ترجمه غیر صحیح ارائه داده اند و برابر نهادهایی مشابه بکار برده اند مانند موضع استعانت و سببیت که در هر دو موضع از حرف اضافه «باء» استفاده کرده اند و در برخی دیگر عملکرد مثبتی داشته اند.

منابع و مآخذ

قرآن کریم

- ابن الرسول، سید محمدرضا، سمیه کاظمی نجف آبادی، (۱۳۸۹)، «استعلاء در معانی حروف جر عربی و حروف اضافه فارسی»، مجله ادب پژوهش، ش ۱۳، صص ۱۵۷-۱۹۴.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، (بی تا)، «لسان العرب»، ط ۱، القاهرة: دارالمعارف
- ابن هشام، جمال الدین، (۱۹۷۹م)، «مغنی اللیب عن کتاب الاعاریب» ط ۵، بیروت: مکتبه بنی هاشمی.
- ألوسی، محمد بن عبدالله، (۱۴۱۵ق)، «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی»، تحقیق: علی عبد الباری عطیه، ط ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- بهرام پور، ابوالفضل، (۱۳۸۷ ش)، «ترجمه قرآن کریم»، چاپ سوم، تهران؛ انتشارات اسوه.
- البیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸ق)، «انوار التنزیل و اسرار التأویل»، تحقیق: محمد عبدالرحمن المرعشلی، ط ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- حسن، عباس، (۱۹۷۳)، «النحو الوافی»، ج ۲، مصر: دارالمعارف.
- حسینی، سیدعلی، (۱۳۸۵)، «ترجمه مغنی الادیب عن کتب الاعاریب»، چاپ دوم، قم: واریان.
- حسینی، سیدعلی، (۱۳۹۰)، «ترجمه شرح ابن عقیل»، ج ۳، قم: دارالعلم.
- الحمد، علی توفیق، یوسف الزعبی، (۱۹۹۳م)، «المعجم الوافی فی ادوات النحو العربی»، الاردن: دارالأمل.
- الدقر، عبدالغنی، (۱۹۸۶م)، «معجم القواعد العربیه فی النحو و التصریف»، دمشق: دارالقلم.
- زبیدی، محمد، (۱۴۱۴ق)، «تاج العروس من جواهر القاموس»، بیروت: دارالفکر.
- زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷ق)، «الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل و عیون الاقاول فی وجوه التأویل»، ط ۳، بیروت: دارالکتب العربی.
- السامرای، فاضل، (۲۰۰۰م)، «معانی النحو»، ج ۳، عمان: دارالفکر للطباعه و النشر و التوزیع.
- سعد، محمد، (بی تا)، «حروف المعانی بین دقائق النحو و لطائف الفقه»، القاهرة: المجلس الاعلی للثقافه.
- سیوطی، ابوالفضل جلال الدین، (۱۴۲۹ق)، «الاتقان فی علوم القرآن»، ط ۱، بیروت: مؤسسه الرساله.
- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۹۰)، «المیزان فی تفسیر القرآن»، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۲۰۰۶م)، «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دارالمرتضی.
- عبدالنواب، رمضان، (۱۹۲۹م)، «التطور النحوی للغة العربیه»، القاهرة: مکتبه الخانجی.

گنجی، نرگس، سمیه کاظمی نجف آبادی، (۱۳۸۹)، «مصاحبت در معانی حروف جر عربی و حروف اضافه فارسی»، مجله بوستان ادب، ش ۱، صص ۱۲۰-۱۳۶

محبی، غلامحسین، بتول علوی، (۱۳۹۲)، «بررسی و نقد معانی حرف جر «باء» از دیدگاه ابن هشام انصاری»، مجله پژوهش های ترجمه در زبان و ادبیات عربی، ش ۷، صص ۷۹-۱۰۴

المرادی، حسن بن قاسم، (بی تا)، «الجنى الدانى فى حروف المعانى»، بی جا، بی نا.

(۴۲)

نقد زبانشناختی معادل‌یابی آیات متشابه لفظی در ترجمه حدّاد عادل

د. محمد حسن امرایی^۱

استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه ولایت، ایرانشهر، ایران.

چکیده

در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که با توجه به ساختار زبان عربی و به لحاظ اغراض زبانی و بیانی، عیناً تکرار شده‌اند، اما یکسان ترجمه نمی‌شوند. این ویژگی در قرآن کریم چنان بارز و برجسته است که توجه اغلب مترجمان و مفسران را به خود معطوف داشته است. یکسان‌سازی ترجمه آیات متشابه لفظی، از نکات مهم در زیباشناسی ساختار ترجمه قرآن است. این نکته، در ترجمه قرآن حدّاد عادل، در اغلب موارد رعایت نشده است. مترجم، در بیشتر موارد، تکرار متوالی آیات متشابه را در سطح یک سوره، یکسان ترجمه کرده است که نمونه بارز آن، آیه ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ در سوره الرحمن است که به طور متوالی سی بار تکرار شده و مترجم برای همه آیات، ترجمه یکسانی ارائه کرده است، اما در سایر موارد که آیات متشابه در سراسر قرآن و در خارج از سطح یک سوره پراکنده هستند، یکسان‌سازی ترجمه آیات را رعایت نکرده است. این مقاله، که با رویکرد توصیفی و تحلیل انتقادی سامان یافته، درصدد است تا ترجمه حدّاد عادل را از منظر رعایت وحدت رویه در ترجمه آیات متشابه لفظی، بررسی و ارزیابی کند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد مترجم به ترجمه آیات متشابه لفظی توجه کافی نداشته و یکسان‌سازی ترجمه آیات متشابه را در تمامی سطوح آن رعایت نکرده است. این موضوع سبب شده است که ترجمه ایشان از نظر روشمندی در یکسان‌سازی ترجمه آیات متشابه لفظی وضعیت مطلوبی نداشته باشد.

واژگان کلیدی: ترجمه قرآن، حدّاد عادل، آیات متشابه لفظی، یکسان‌سازی ترجمه، وحدت رویه در ترجمه.

۱- مقدمه

ترجمه قرآن کریم به زبان فارسی یکی از پرچالش‌ترین بخش‌های ترجمه است که رسالت آن، توسعه و ترویج فرهنگ قرآنی و انتقال آموزه‌ها و تعالیم وحیانی به فرهنگ فارسی است. از جمله مهم‌ترین اصولی که تا کنون در ترجمه‌های فارسی قرآن کریم، مغفول مانده است، اصل یکسان‌سازی و هماهنگی در برگرداندن متشابهات لفظی قرآن است. بدین معنا که آیاتی از نظر لفظ عربی شبیه هم هستند و در جاهای مختلفی از قرآن تکرار شده‌اند، به هنگام ترجمه، یکسان و مشابه ترجمه شوند. به نظر می‌رسد اصل یکسان‌سازی در ترجمه کلمات، جملات و آیات قرآنی مشابه، کار دشواری است. لذا برخی مترجمان آن را نادیده می‌انگارند و طبیعی است که ترجمه آنها گرفتار نوعی نوسان و ناهماهنگی درون‌متنی می‌گردد. این موضوع، از مشکلات اساسی در حوزه ترجمه‌های فارسی قرآن

^۱ m.amraei@velayat.ac.ir

کریم است تا جایی که پژوهش‌گران و صاحب‌نظران عرصه ترجمه پیوسته بر لزوم ترجمه یک‌دست و همسان آیات متشابه لفظی تأکید کرده‌اند. کریمی‌نیا بر این باور است که مترجمان قرآن، در ترجمه متشابهات لفظی آن، نباید بدون دلیل قانع‌کننده، الفاظ، ترکیبات، تعبیرات، جمله‌ها، آیه‌ها و ساخت‌های نحوی مشابه را به گونه‌ای ناهمسان و چه بسا متخالف ترجمه کنند. (کریمی‌نیا، ۱۳۷۶: ۱۰) خرمشاهی نیز در توصیف و تعریف ترجمه قرآن غلامعلی حداد عادل، ضمن اذعان به فقدان وحدت رویه در ترجمه آیات متشابه لفظی در ترجمه ایشان، به ضرورت ترجمه یک‌دست آیات مشابه لفظی اشاره کرده است: «در شرایط مساوی، کلمات و عبارات یکسان، بهتر است یکسان ترجمه شود و امروزه به مدد فهرست‌ها و کتاب‌هایی که یکسانی‌ها و همسانی‌های قرآنی را نشان می‌دهد، می‌توانیم همه این گونه موارد را یکسان ترجمه کنیم.» (خرمشاهی، ۱۳۹۱: ۱) رضایی اصفهانی نیز، بر این باور است که همسان‌سازی معادل‌های کلمات، کاری دشوار، اما لازم و ضروری است و رعایت نکردن این قاعده، از جمله نقدهای وارد بر ترجمه‌های معاصر است. بنابراین در ترجمه کلمات، جملات و آیات مشابه لازم است از قبل، معادل‌یابی دقیقی صورت گرفته و ترجمه بر اساس آن یکسان‌سازی شود. (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۶: ۲۱۲)

پژوهشگران معاصر عرب نیز، نظرات متعددی در ضرورت یکسان‌سازی ترجمه آیات مشابه و همسان ابراز داشته و آن را از جمله آسیب‌های ترجمه‌های قرآن کریم می‌دانند. علی نجار، در باب ضرورت توجه مترجمان به ترجمه آیات مشابه لفظی، معتقد است: «نظام واژگانی قرآن کریم مبتنی بر تدبیر است و هر واژه‌ای هدفی را دنبال می‌کند و چنانچه واژه‌های مکرر و یکسان در ترجمه منعکس نشود، احتمال دگرگونی در متن اصلی بسیار است.» (نجان، ۱۳۸۱: ۲۶)

با این حال و با وجود نقدهای مکرر قرآن‌پژوهان و نظریه‌پردازان ترجمه قرآن نسبت به موضوع یکسان‌سازی ترجمه قرآن کریم، هنوز هم، ترجمه‌ای یک‌دست و هماهنگ از آیات متشابه لفظی، ارائه نشده است و برخی مترجمان قرآن، توجه و عنایت کافی به ترجمه آیات مشابه نداشته و ترجمه آنان، از منظر اصل یکسان‌سازی و وحدت رویه با آرمان‌های مطلوب فاصله بسیار دارد. از جمله این ترجمه‌ها، ترجمه معادل و معنایی آقای حداد عادل است که تنها برای تکرار متوالی برخی آیات متشابه در سوره الرحمن ﴿فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾، ترجمه یکسانی ارائه داده است. اما در سایر سوره‌های قرآن، این تشابهات و همگونی‌ها نادیده گرفته شده و برای آیات مشابه در سراسر قرآن معنای یکسانی ارائه نشده است. این مقاله درصدد است تا ترجمه آقای حداد عادل را از منظر رعایت وحدت رویه در ترجمه آیات متشابه لفظی قرآن، از جنبه‌های متعدد مورد واکاوی تحلیلی - توصیفی و نقدی قرار دهد. گفتنی است ضرورت ارائه ترجمه‌ای دقیق، روان و یک‌دست از قرآن کریم در روزگار معاصر، سبب شده تا ترجمه حداد عادل از زوایای جامع‌تری، محور مطالعه و پژوهش قرار گیرد.

۱-۱- پیشینه پژوهش

پژوهش‌های صورت‌یافته در خصوص اصل یکسان‌سازی ترجمه در آیات متشابه لفظی قرآن کریم معدود است. برخی پژوهش‌گران حوزه قرآن و ترجمه، پدیده یکسان‌سازی را در اصل قرآن کریم به طور کلی پژوهش نموده‌اند و برخی دیگر اصل یکسان‌سازی را در ترجمه مترجمان دیگر قرآن بررسی نموده و برخی نیز، اصول یکسان‌سازی

را در ترجمه حداد عادل به نقد گذارده‌اند که به طور مبسوط، به این پژوهش‌ها و میزان ارتباط آنها با مقاله مذکور اشاره می‌شود:

۱. «یکسانی و هماهنگی ترجمه قرآن»، عنوان مقاله‌ای از آقای مرتضی کریمی‌نیا است که در مجله ترجمان وحی، سال اول، ش ۱، شهریور ۱۳۷۶، چاپ شده است. نگارنده این مقاله، چندین اصل برای یکسان‌سازی ترجمه ارائه نموده است. سپس اصل یکسان‌سازی را در ترجمه‌های آقایان میدی، دهلوی، الهی‌قمشه‌ای، پاینده، آیتی، مجتوبی، پورجوادی، فولادوند، مکارم‌شیرازی و خرّمشاهی بررسی کرده و بر این باور است که شادروان پاینده و آقایان مجتوبی و خرّمشاهی بیشتر از دیگران به اصل یکسان‌سازی در ترجمه توجه کرده‌اند. نگارنده، در این مقاله اظهارنظرهای عالمانه، دقیق و گاه موشکافانه‌ای در مورد اصل یکسان‌سازی ترجمه قرآن کریم و آسیب‌شناسی آن ابراز داشته‌اند که برای مترجمان بعدی بسیار سودمند بوده و آنان را از برخی لغزش‌ها در این عرصه نگاه داشته است. اما با نظر به حوزه بسیار وسیع گونه‌های مختلف یکسان‌سازی و ارائه شواهد بسیار اندک در این مقاله و نیز با رویکرد عامی که نویسنده مقاله داشته‌اند، چندان قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد.

۲. «بررسی ترجمه آیات متشابه لفظی در هفت ترجمه فارسی قرآن کریم» این مقاله توسط مرتضی عرب و رضا فرشچیان، در مجله پژوهش‌نامه قرآن و حدیث، شماره ۱۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۱، به چاپ رسیده است. نگارندگان در این مقاله، به بررسی دقت نظر هفت ترجمه فارسی آقایان آیتی، دهلوی، جمعی از مترجمان، فولادوند، مجتوبی، مشکینی و مکارم‌شیرازی در ترجمه آیات متشابه لفظی، در چندین حوزه از اختلاف‌های موجود در آیات متشابه پرداخته‌اند. در این پژوهش دقت مترجمان در یکسان‌سازی ترجمه آیات متشابه مورد بررسی قرار گرفته و ثابت شده است که در بیشتر این ترجمه‌ها توجه کافی به ترجمه آیه‌های متشابه نشده و ترجمه جمعی قرآن کریم اثر محمدعلی رضایی اصفهانی و همکاران ایشان، در این زمینه موفق‌تر از دیگر ترجمه‌ها عمل نموده است.

۳. «بررسی یکسان‌سازی ترجمه‌ها در متشابهات لفظی قرآن» مقاله مستخرج از پایان‌نامه کارشناسی ارشد آقای عظیم عظیم‌پور به راهنمایی سید مجید نبوی است که در مجله ترجمان وحی، سال هجدهم، شماره ۱-۲ (پیاپی ۳۶)، بهار - زمستان ۱۳۹۳، منتشر شده است. موضوع این مقاله بررسی امکان یکسان‌سازی ترجمه‌ها در متشابهات لفظی قرآن است، نگارنده این مقاله، یکی از مشکلات اساسی ترجمه‌های فارسی قرآن را متشابهات لفظی دانسته و حقیقت این موضوع را آسیب‌شناسی کرده و تنها راه‌حل این مشکل را دستیابی به یک معادل مناسب فارسی برای کلمات مشترک دانسته است.

۴. «بررسی ترجمه آیات مشابه در قرآن کریم (با توجه به ترجمه غلامعلی حداد عادل)» نوشته عبدالرسول الهایی و حبیب کشاورز است که در مجله «کلیه اللغات» در کشور عراق چاپ شده است. نگارندگان در این مقاله فقط به بررسی ترجمه آیات متشابه پرداخته و تلاش کرده‌اند تا ضمن اثبات لزوم ارائه ترجمه‌ای یکسان برای آیات مشابه، میزان ناهمگونی این آیات را در ترجمه حداد عادل نشان دهند، اما با توجه به عرصه بسیار وسیع مبحث یکسان‌سازی که شامل کلمات، عبارات، جمله‌ها، آیات، ساختارهای نحوی مشابه، ساختارهای مجازی مشابه و ...

می‌گردد و نیز با عنایت به ارائه بسیار اندک و موردی شواهد آیات متشابه از جانب نگارندگان مقاله، به نظر می‌رسد که این پژوهش، تأمل و دقت نظر بیشتری می‌طلبد است. گفتنی است وجه تمایز این مقاله با مقاله فوق‌الذکر، بررسی غالب نمونه‌های یکسان‌سازی است که در مقاله فوق‌الذکر تنها یک جنبه (آیات) بررسی شده است، نه بیشتر.

۵. اصل یکسان‌سازی در ترجمه‌های معاصر قرآن کریم به زبان فارسی (مجتبوی، معزی، رضایی اصفهانی، حداد عادل) پایان‌نامه کارشناسی ارشد خانم شهیده نوریها نجف‌آبادی به راهنمایی مهدی ناصری در دانشگاه قم سال ۱۳۹۳ است که اغلب، رویکردی مقایسه‌ای و تطبیقی داشته و ترجمه رضایی اصفهانی را قوی‌ترین و ترجمه حداد عادل را ضعیف‌ترین ترجمه در حوزه یکسان‌سازی برشمرده است.

هر یک از ناقدان و صاحب‌نظران یادشده، نظرات مفیدی در اصل یکسان‌سازی و اثبات ضرورت آن ارائه نموده‌اند، اما برخی پژوهش‌ها، دامنه بسیار محدودی در زمینه یکسان‌سازی ترجمه حداد عادل وجه همت خویش ساخته‌اند. مثلاً آقایان عبدالرسول الهایی و حبیب کشاورز، تنها آیات متشابه را در ترجمه حداد عادل بررسی نموده و دیگر ساختارهای متشابه را رها ساخته‌اند. تفاوت این پژوهش با کارهای مشابه پیشین در این است که به طور جامع و فراگیر به آسیب‌شناسی ترجمه حداد عادل، از منظر یکسان‌سازی ساختارهای مشابه پرداخته است. در این پژوهش، علاوه بر موارد معمول یکسان‌سازی، همانند یکسان‌سازی در ترجمه اسم، فعل، حرف، ترکیبات، جملات و آیات قرآن، بخش‌های مستقلی وجود دارد که در دیگر پژوهش‌ها اساساً دیده نمی‌شود. از جمله این بخش‌ها می‌توان به اصل یکسان‌سازی از منظر ساختارهای مجازی، مانند کنایه، استعاره و مجاز مرسل، یکسان‌سازی در ترجمه ساختارهای اسمی - فعلی قرآن، تفسیرها و تقدیرها و ... اشاره نمود که در این مقاله، به تفصیل، به بوته نقد گذارده شده است. در این جستار کوشیده شده است تا از این دانش تعریف روشنی ارائه گردد. می‌توان گفت که در این پژوهش، با رعایت اختصار، تقریباً تمامی اصول یکسان‌سازی، به صورت موردی و استقرایی، مورد بررسی قرار گرفته است.

۲- یکسان‌سازی ترجمه و ضرورت آن

با مراجعه به قرآن، عبارت‌هایی را می‌یابیم که کاملاً شبیه به یکدیگرند. آنچه در ترجمه این عبارت‌ها حائز اهمیت است، این است که این عبارت‌های کاملاً مشابه، از ترجمه‌ای یکسان نیز بهره‌مند شوند تا غرض و پیام نهفته در متن اصلی به ترجمه نیز منتقل گردد؛ همان‌گونه که از منظر زیباشناسی و انسجام ساختار نیز این وحدت رویه شایان توجه است و سبب نزدیکی بیشتر ترجمه به متن مبدأ می‌گردد. با این حال، از سیاق آیات نیز نباید غافل شد؛ چه بسا عبارت‌های شبیه به یکدیگری که به دلیل تفاوت سیاق، معنای متفاوتی داشته باشند. لذا شایسته است این تفاوت معنا در ترجمه در نظر گرفته شود تا هر کلمه و هر عبارت، معنایی متناسب با جایگاهش داشته باشد. در رسیدن به ترجمه مناسب عبارت‌های شبیه به یکدیگر، سه دانش واژه‌شناسی، ریشه‌شناسی و سیاق دارای اهمیت است. این سه دانش در تعیین و تبیین معنای واژگان و برابری بهتر عبارت، بسیار یاری‌رسان‌اند. (بردبار، ۱۳۹۶: ۱) نوشتار حاضر با رویکرد توصیفی و تحلیل انتقادی، دقت یکسان‌سازی ترجمه حداد عادل را تفحص می‌کند. این

پژوهش در صدد است تا ضمن تبیین ناهمگونی و ناهمسانی سبکی در ترجمه حداد عادل و اثبات لزوم یکسان‌سازی در مورد این ترجمه ادبی، مهم‌ترین الگوهای اصل یکسان‌سازی را در این ترجمه مورد واکاوی توصیفی و تحلیلی قرار دهد. دستاورد و مطالعات این پژوهش نشان می‌دهد که در ترجمه حداد عادل، اصول یکسان‌سازی و مؤلفه‌های مختلف آن، اعم از کلمات، عبارات، جملات، آیات، ساختارها و ... لحاظ نگردیده است. مهم‌ترین شاخص‌های اصل یکسان‌سازی در قالب موضوعات زیر نقد و آسیب‌شناسی شده است:

۱-۲- یکسان‌سازی در ترجمه اسم‌ها و فعل‌های مشابه

با نظر به اینکه همسان‌سازی برابرهای کلمات، کاری دشوار، طاقت‌فرسا و دقیق است، کمتر ترجمه‌ای از قرآن کریم یافت می‌شود که اصل یکسان‌سازی را در این مورد رعایت کرده باشد. از آن جمله می‌توان به فولادوند، مجتبوی، مشکینی، مکارم، آیتی، خرمشاهی و ... اشاره کرد که اغلب مبحث یکسان‌سازی ترجمه آیات را رعایت نکرده‌اند. (عرب و فرشچیان، ۱۳۹۵: ۱۲۸) در هر حال، برابرسازی در ترجمه، با لحاظ نمودن سیاق آیات و فن وجوه و نظایر، کاری لازم و ضروری است و نظم آیات و همگونی آن‌ها را در ترجمه منعکس می‌سازد. البته در این میان یکسان‌سازی کلمات، کاری دشوارتر است؛ زیرا بازیابی کلمات متشابه در متن قرآن، به مراتب سخت‌تر از ترکیبات، جمله‌ها و آیات قرآن کریم است. حداد عادل غالب کلمات یکسان و مشابه را علی‌رغم سیاق یکسان، به معانی متفاوتی ترجمه نموده و اصل یکسان‌سازی را در مورد آنها رعایت نکرده است؛ برای مثال، واژه «ضَرَاء» را که از متشابهات لفظی است، در سوره (یونس: ۲۱) به معنای (آسیب) و در سوره (هود: ۱۰) به معنای (رنج) و در سوره (بقره: ۱۷۷) به معنای (سختی) ترجمه نموده که این معادل‌های مختلف، احیاناً معانی یکسانی هم ندارند. به نظر می‌رسد کلمه (سختی) برای همه این موارد مناسب‌تر باشد. مورد دیگر، فعل «حَسِبَ» است که از متشابهات لفظی قرآن بوده و در سراسر ترجمه حداد عادل به اشکال مختلف (تصور کردن)، (گمان کردن)، (پنداشتن) و ... ترجمه شده است؛ مانند: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ﴾ (بقره: ۲۱۴)؛ (آیا تصور می‌کنید پای به بهشت خواهید نهاد؟)، ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ﴾ (آل عمران: ۱۴۲)؛ (آیا گمان کرده‌اید پای به بهشت خواهید نهاد؟) و ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾ (محمد: ۲۹)؛ (آیا آنها که دل‌هاشان بیمار است، می‌پندارند ...)

از دیگر نمونه‌های ترجمه ناهمسان، اسم‌ها و صفت‌های خداوند متعال است که در قرآن کریم به شکل یکسان تکرار شده‌اند؛ همانند «عَزِيزٌ»، «حَكِيمٌ»، «سَمِيعٌ»، «عَلِيمٌ»، «بصيرٌ» و ... که در ترجمه ایشان به شکلی متفاوت و ناهمسان منعکس شده است؛ برای نمونه واژگان «عَزِيزٌ حَكِيمٌ» در آیه ۲۰۹ سوره بقره ﴿فَإِنْ زَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمْ الْبَيِّنَاتُ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ به معنای (مقتدری حکیم) و در آیه ۲۲۰ همین سوره ﴿... وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ به معنای (پیروزمندی حکیم) برگردان شده است.

مترجم، برای افعالی نظیر «تَعْقِلُونَ»، «تَفْقَهُونَ»، «تَعْلَمُونَ»، «تَشْعُرُونَ»، «تَتَفَكَّرُونَ» و «تَتَدَبَّرُونَ» که اغلب در فواصل قرآن کاربرد بیشتری دارند، توسع معنایی زیادی در نظر گرفته و آنها را به معانی گوناگونی ترجمه نموده است؛ برای مثال، برای فعل «تَعْقِلُونَ» سه لایه معنایی «درک کردن» (یوسف: ۲)، «اندیشیدن» (زخرف: ۳) و «تعقل کردن»

(صافات: ۱۳۸)، و نیز برای فعل «تَشْعُرُونَ» ترجمه‌های متفاوتی مانند «ناگهان فرو گرفتن» (زمر: ۵۵)، «فهمیدن» (شعراء: ۱۱۳)، «آگاه نبودن» (بقره: ۱۵۴) و «دانستن» (حجرات: ۲) ارائه نموده و بدین ترتیب اصل یکسانی و هماهنگی در ترجمه اسم‌ها و فعل‌ها را رعایت نکرده است.

۲-۲- یکسان‌سازی در ترجمه حروف مشابه

در ترجمه حداد عادل، بسیاری از حروف مشابه قرآن، به شیوه همسان و هماهنگ معادل‌یابی یا حتی در برخی موارد، معنا نشده است؛ برای مثال در آیه شریف ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ (بقره: ۱۴۳)، حرف لام، «لام جحود» نامیده می‌شود که پس از مشتقات منفی فعل «کان» بر سر فعل مضارع می‌آید و آن را منصوب می‌سازد و خبر «کان» نیز محذوف است. (درویش، ۱۴۱۵: ۱، ۲۰۳) مفسران و ادیبان در اغلب موارد، چنین تقدیری را در نظر می‌گیرند: (ما كَانَ اللَّهُ [مُرِيدًا] لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ). (حسن، بی‌تا: ۴، ۳۲۱) با این حال، مترجم، مواردی را که لام جحود، در سیاقی یکسان و مشابه تکرار گردیده است، یک‌دست و هماهنگ ترجمه نکرده است؛ برای مثال در آیه ۱۰۱ سوره اعراف، ﴿فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا مِنْ قَبْلُ﴾، لام جحود را به صورت (اما آنها به آنچه پیش‌تر هم منکر آن شده بودند، ایمان نیاوردند.) و در آیه ۷۴ سوره یونس، ﴿فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا مِنْ قَبْلُ﴾ به صورت (اما آنان بنا نداشتند بدانچه از قبل، آن را دروغ پنداشته بودند، ایمان آرند.) ترجمه نموده که ترجمه‌ای کامل‌تر است. همان‌گونه که ملاحظه می‌شود مترجم، اساساً دو «لام جحود» متشابه را به دو گونه متفاوت ترجمه نموده که البته در آیه ۱۰۱ سوره اعراف، «لام جحود» اساساً معنا نشده است. از دیگر حروف متشابهی که در ترجمه حداد عادل، همسان و هماهنگ ترجمه نشده است، «إِذَا»ی فجائیة است. مترجم محترم، حرف «إِذَا» را در آیه ۲۰ سوره طه ﴿فَأَلْقَاهَا فِإِذَا هِيَ حَبِيبَةٌ تَسْعَى﴾ به شکل (پس موسی آن را انداخت و در دم ماری شد که (به هر سو) می‌شتافت)، ترجمه و در آیه ۱۹ سوره صافات ﴿فِإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ فِإِذَا هُمْ يَنْظُرُونَ﴾ به صورت (تنها یک بانگ بلند خواهد بود و بس و ناگاه چشم خواهند گشود)، ترجمه کرده و در آیه ۴۵ سوره شعراء ﴿فَأَلْقَى مُوسَى عَصَاهُ فِإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ﴾ به صورت (پس موسی عصای خود را انداخت، ناگهان (دیدند که) آن عصا ساخته‌ها و بافته‌های آنها را می‌بلعد.)، ترجمه کرده است که ناهمگونی سه لفظ «در دم»، «ناگاه» و «ناگهان» کاملاً مشهود است. با این حال، ضرورت دارد، مترجمان گرامی، برای حفظ زیبایی ترجمه و انسجام معنایی آن، با عنایت به سیاق آیات و فنّ وجوه و نظایر، همه آیاتی که در آنها «لام جحود» یا «إِذَا»ی فجائیة و ... به گونه‌ای یکسان و متشابه تکرار گردیده است، یکسان و یکنواخت ترجمه نمایند.

۲-۳- یکسان‌سازی در ترجمه ترکیبات متشابه

منظور از یکسان‌سازی در ترجمه ترکیبات متشابه، اساساً همسانی در تعبیری است که مرکب از چند اسم، فعل یا حرف هستند، اما واحد جمله را نمی‌سازند. مثال‌های این بخش از متشابهات لفظی قرآن، بیشتر بوده و در قالب مقاله‌ای کوتاه و محدود و در زمانی این‌چنین اندک، پژوهش و بازیابی نمی‌گردند؛ بلکه تسلط بر این‌گونه ترکیبات متشابه در قرآن کریم، نیازمند بازنگری و مقایسه فراوان است. از همین قبیل است ترکیب «الْعُرْوَةُ الْوُثْقَى» که در

سوره بقره، آیه ۲۵۶ و لقمان، آیه ۲۲ تکرار شده است، اما همین عبارت مشابه و همسان در ترجمه مورد بحث، در آیه ۲۲ سوره لقمان به صورت (محکم‌ترین رشته) و در آیه ۲۵۶ سوره بقره به صورت (رشته محکمی) منعکس شده است و مترجم محترم عبارت متشابه مذکور را در هر دو سوره، به گونه‌ای کاملاً متفاوت ترجمه نموده و بدین‌وسیله از انسجام متنی ترجمه خویش کاسته است.

از عبارت‌های متشابه دیگری که در ترجمه حداد عادل، ناهماهنگ و آشفته است، عبارت «أَجَلٌ مُّسَمًّى» است. این عبارت ۲۱ بار در قرآن تکرار شده و مترجم محترم ترجمه‌هایی کاملاً متفاوت از آن ارائه کرده است؛ برای مثال، در آیه ۲ سوره انعام به صورت (مدتی معلوم) و در آیه ۶ از همین سوره (مدتی معین) و در آیه ۲ سوره رعد، (وقتی معین) و در آیه ۶۱ سوره نحل، (مهلتی معین) ترجمه شده است. این قبیل عبارات متشابه در ترجمه حداد عادل که معمولاً اصل یکسان‌سازی و هماهنگی در مورد آنها رعایت نشده است، بسیار زیاد است و قابل استقصاء در این مقال نیست.

نکته مهمی که در زمینه ترکیبات مشابه وجود دارد، این است که گاهی ممکن است در میان ترکیبات متشابه، یک مشترک لفظی، (با توسع در معنا) وجود داشته باشد که در آن صورت، تفاوت در ترجمه لازم و ضروری است. (کریمی‌نیا، ۱۳۸۶: ۱۳) از جمله این الفاظ مشترک، ترکیب «أَصْحَابُ النَّارِ» است که در همه جا به معنای دوزخیان است، به جز آیه ۳۱ سوره مدثر ﴿وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً﴾ (مدثر: ۳۱) که مطابق نظر تفاسیر مختلف، منظور از آن، فرشتگان موکل بر آتش جهنم و خزانه‌داران آن‌اند که اهل جهنم را در آتش می‌اندازند: «علی جمله النار تسعه عشر من الملائكة هم خزنتها.» (قرطبی، ۲۰۰۳: ۱۹، ۷۹) بنابراین، ترجمه پیشنهادی برای این آیه، چنین است: (و ما موکلان آتش را، جز فرشتگان قرار نداده‌ایم).

۲-۴- یکسان‌سازی در ترجمه جمله‌های متشابه

منظور از این‌گونه جمله‌های متشابه، جمله‌های کمتر از یک آیه هستند که جزئی از یک آیه را تشکیل می‌دهند. در این مجال اندک برآنیم تا به صورت موردی برخی از این جملات متشابه را در ترجمه حدّاد عادل مورد واکاوی قرار دهیم. از جمله آنها می‌توان به جمله ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ﴾ اشاره نمود که در آیات ۷ و ۲۷ سوره رعد عیناً تکرار شده، اما یکسان ترجمه نشده است. در آیه ۷ چنین ترجمه شده است: (آنان که کفر می‌ورزند، گویند: چرا بر او نشانه‌ای از پروردگارش نازل نشده است.) و در آیه ۲۷ نیز بدین صورت: (و آنان که کفر ورزیده‌اند، گویند: چرا نشانه‌ای از پروردگار وی بر او نازل نمی‌شود؟) ملاحظه می‌شود که در جمله اول «واو» عطف ترجمه نشده و فعل ماضی «کفروا» در اولی به صورت ماضی نقلی و در دومی به شکل مضارع اخباری ترجمه شده است. نکته مهم‌تر اینکه فقط جمله دوم علامت سؤال دارد.

از دیگر نمونه‌ها عبارت ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ است که در آیات ۱۵۳، ۱۷۲ و ۱۷۸ سوره بقره به صورت (ای کسانی که ایمان آورده‌اید) و در آیه ۱۸۳ سوره بقره به گونه (ای آنان که ایمان آورده‌اید) و در آیه ۱۵۶ سوره آل-عمران به شکل (ای اهل ایمان) و در آیه ۹ سوره بقره به گونه مفرد و معنایی (ای مؤمنان) ترجمه شده است. از

دیگر جملات متشابه لفظی در آیات قرآن که اختلافات فاحشی در ترجمه آن دیده می‌شود، می‌توان به جمله ﴿ثُمَّ تَوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ اشاره نمود که ۳ بار در قرآن کریم تکرار شده، اما مترجم محترم، آن‌ها را به گونه‌ای کاملاً ناهماهنگ ترجمه کرده است؛ به گونه‌ای که در آیه ۱۶۱ سوره آل عمران، به شکل (آنگاه همگان، بی‌آنکه ظلمی ببینند، به تمامی به سزای عمل خود خواهند رسید) و در آیه ۲۸۱ سوره بقره به صورتی کاملاً متفاوت (آنگاه به هر کس، آنچه کرده، به تمامی، داده خواهد شد و به آنان ستم نخواهد رفت) به فارسی برگردان شده است. از همین قبیل است آیه شریف ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ است که ۲ بار تکرار شده و در آیه ۲۴۵ سوره بقره به صورت (کیست که به خدا قرض دهد، قرض الحسنه) و در آیه ۱۱ سوره حدید به شکل (کیست که به خدا وام دهد؟ وامی نکو) برگردان شده است؛ همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، این دو آیه کاملاً مشابه، به هنگام برگردان، هم از لحاظ ساختاری و هم از نظر علائم نگارشی، به ویژه علامت سؤال، با هم تفاوت دارند.

قابل ذکر است این‌گونه جملات با استقلال کامل معنایی به گونه کاملاً یکسان در قرآن کریم فراوان‌اند که برای حصر و بازشناسی آنها در میان آیات قرآن، نیاز به دقت و تفحص بسیار است.

۲-۵- یکسان‌سازی در برگردان آیات متشابه

در قرآن کریم، آیاتی با شباهت کامل ساختاری یافت می‌شوند که در سراسر قرآن عیناً تکرار شده‌اند. این ویژگی چنان بارز و برجسته است که توجه متکلمان، ادیبان، مفسران و دانشمندان علوم اسلامی را به خود معطوف داشته است. نکته قابل تأمل این است که حداد عادل، اغلب تکرار متوالی آیات متشابه در یک سوره را یکسان ترجمه نموده است. نمونه مشهور آن، آیه ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ در سوره «الرحمن» است که به فاصله یک یا دو آیه، به طور متوالی (سی بار از آیه ۱۳ تا ۷۷) تکرار شده و مترجم در همه این آیات همسان، ترجمه یکسانی ارائه داده است: (حال کدام یک از نعمت‌های پروردگارتان را انکار می‌کنید). نمونه دیگر سوره مبارک مرسلات است که آیه ﴿وَيَلِّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾، یازده بار در این سوره تکرار شده و مترجم همه این آیات مشابه را همسان ترجمه نموده است: (آن روز، وای بر دروغ‌انگاران). نمونه دیگر آیه شریف ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾ است که هشت بار در سوره شعراء تکرار شده و مترجم در هر هشت بار، ترجمه یکسان (و به راستی که پروردگار تو هم پیروزمند و هم مهربان است) را به درستی تکرار کرده است، اما در بقیه حالات، این تشابهات را نادیده گرفته و برای آیات یکسان و متشابه در سراسر قرآن، معنای یکسانی، ارائه نکرده است. از نمونه‌های بارز آن ترجمه آیات ۵ الی ۸ سوره مؤمنون و آیات ۲۹ الی ۳۲ سوره معارج است:

- ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاحِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ * فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ﴾ (مؤمنون: ۵-۸)

(و آنان که دامان خود را (پاک) نگه می‌دارند. مگر با همسران و کنیزانشان، که دیگر بر آنان سرزنش نیست. و کسانی که پای از این (حد) فراتر نهند، تجاوزکاراند. و آنان که امانت‌دارند و به پیمان‌های خود پای‌بندند.)

– ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ حَافِظُونَ﴾ * إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاحِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ * فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ ﴿ (معارج: ۲۹-۳۲)

(و آنها که دامان خود (پاک) نگه می‌دارند. مگر با همسران خویش یا با کنیزان خویش، که نکوهشی بر آنان نیست. اما کسانی که پای از این حد فراتر نهند، تجاوزکارانند. و آنها که به امانت‌ها و پیمان‌های خود پای‌بندند.)

ملاحظه می‌شود که در تمامی آیات شریف، ترجمه‌ای کاملاً متفاوت ارائه شده و اصل یکسان‌سازی آیات متشابه نادیده انگاشته شده است. این همسانی در ادامه آیات یادشده نیز رعایت نشده و آیه ۹ سوره مؤمنون و آیه ۳۵ سوره معارج بار دیگر ناهماهنگ ترجمه شده است:

– ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ﴾ (مؤمنون: ۹)

(و آنان که مراقب نمازهای خویش‌اند.)

– ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ﴾ (معارج: ۳۵)

(و آنها که از نمازهای خود پاسداری می‌کنند.)

از دیگر موارد مهمی که فقدان وحدت رویه را در سبک ترجمه حدّاد عادل به اثبات می‌رساند، ترجمه‌های متفاوت از آیه شریف ﴿وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ است. این آیه شش بار در شش جای مختلف قرآن کریم (نمل: ۷۱؛ ملک: ۲۵؛ یونس: ۴۸؛ یس: ۴۸؛ سبأ: ۲۹ و انبیاء: ۳۸) تکرار شده و در تمامی آنها، ترجمه‌ای ناهمگون و ناهمسان از آیه ارائه شده است:

– و گویند اگر راست می‌گویید، آن وعده کی فرا خواهد رسید. (نمل: ۷۱)

– و گویند اگر راست می‌گویید، این وعده کی خواهد بود؟ (ملک: ۲۵)

– گویند این وعده (قیامت)، اگر راست می‌گویید، کی خواهد بود. (یونس: ۴۸)

– و گویند اگر راست می‌گویید، این وعده کی خواهد رسید. (یس: ۴۸)

– و گویند اگر راست می‌گویید، این وعده (قیامت) کی خواهد رسید. (سبأ: ۲۹)

– و گویند اگر راست می‌گویید، این وعده (قیامت) کی خواهد بود. (انبیاء: ۳۸)

مترجم محترم، این آیه را در سوره ملک، به شکل پرسشی ترجمه کرده و برای آن علامت سؤال آورده، اما در موارد دیگر آن را خبری منعکس کرده است. به نظر می‌رسد این مقدار تفاوت در ترجمه آیات متشابه، با عنایت به تفاوت سیاقی آنها نبوده باشد، بلکه این بی‌توجهی مترجم به شباهت آیات و تکرار آنها در سوره‌ها است که عامل این ناهمگونی شده است.

همچنین در برخی موارد مانند الگوی زیر، آن‌چنان ترجمه ناهمسانی ارائه شده که نزدیک است مفهوم آیات را نیز به چالش بکشاند:

– ﴿وَلَقَدْ اسْتَهْزَيْتُمْ بِرُسُلٍ مِّن قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾ (أنعام: ۱۰)

(آری، پیامبران پیش از تو را نیز استهزاء می کردند، اما سرانجام، آنها که استهزاء می کردند، به همان (عذابی) که به سخریه‌اش می گرفتند، دچار آمدند.)

– ﴿وَلَقَدْ اسْتَهْزَأُوا بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾ (انبیاء: ۴۱)

(البته فرستادگان پیش از تو را نیز مسخره کرده‌اند، اما آنان که مسخره می کردند، همان چه مایه تمسخرشان بود، (سرانجام) گریبانشان را گرفت.)

در ترجمه آیات فوق، علاوه بر رعایت نکردن اصل یکسان‌سازی، فراوانی تکرار استفاده از مصادر عربی مانند «استهزاء»، «تمسخر»، «سخریه» و ...، علی‌رغم تأکید مترجم بر دوری از کلمات عربی و پراکنده‌های غیرضروری و روانی و عامه‌فهم بودن (یزدی، ۱۳۹۰: ۷-۹) سبب شده تا برداشت مخاطب از این آیات در کنار هم نامفهوم و سخت به نظر آید.

۶-۲- یکسان‌سازی ترجمه از حیث دستور زبان و ساختارهای نحوی

جواهری بحث یکسان‌سازی را به زبان‌شناسی مقابله‌ای مربوط می‌داند و معتقد است که مترجم باید پیش از ورود به ترجمه، تصویر روشنی از ساختارهای معادل عناصر نحوی داشته باشد (جواهری، ۱۳۸۳: ۶۷) تا بتواند در مجال الگوهای نحوی همسان در آیات مشابه، ترجمه‌ای یکسان و مطابق با زبان اصلی (قرآن) ارائه نماید. با عنایت به دامنه بسیار وسیع ساختارهای مختلف نحوی، به صورت گزینشی به برخی از این ساختارها و میزان هماهنگی آنها در ترجمه حداد عادل پرداخته می‌شود:

۶-۲-۱- ترجمه اسم موصول

۱. ﴿وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سَلِيمٍ﴾ (بقره: ۹۰)

(و دنباله‌رو تهمت‌ها و دروغ‌هایی شدند که شیاطین به حکومت سلیمان می‌بستند.)

۲. ﴿لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ * وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ﴾ (کافرون: ۵-۲)

(من (هرگز) آنچه شما می‌پرستید، نمی‌پرستم و شما نیز آنچه من می‌پرستم، نخواهید پرستید و نه من پرستنده آنچه می‌پرستید، هستم.)

۳. ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا هُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ هُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ﴾ (فاطر: ۷)

(آنان که کفر می‌ورزند، عذابی سخت دارند و آنان که ایمان می‌آورند و عمل صالح می‌کنند، آمرزش و پاداشی بزرگ.)

۴. ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا﴾ (عنکبوت: ۱۲)

(و کافران به مؤمنان گویند: از راه ما پیروی کنید.)

حداد عادل در ترجمه اسم‌های موصول (خاص و عام)، یکسان و هماهنگ عمل نکرده، بلکه گاهی تحت‌اللفظی و گاهی نیز معنایی و هسته‌ای ترجمه کرده است. در آیه ۹۰ سوره بقره، اسم موصول «ما» را به صورت معنایی (تهمت‌ها و دروغ‌ها) ترجمه و به جای ترجمه «موصول»، «موصول‌به» را آورده است که در مقابل معنای عام

موصول، یعنی (آنچه و نظایر آن) جزئی به نظر می‌رسد. بی‌تردید، تمامی الفاظ قرآن کریم، روی حساب، نظم و هدف خاصی وضع شده‌اند و اگر خداوند متعال، از «ما»ی موصول، تهمت‌ها یا دروغ را اراده کرده بود، بی‌شک معادل لفظی آن را به جای اسم موصول «ما» ذکر می‌کرد. در سوره کافرون، اسم موصول را جدا از صله و به صورت تحت‌اللفظی، معادل و مطابق با زبان مبدأ ترجمه نموده است تا تعادل را مراعات کرده و امانت‌داری کند. مترجم محترم، در ترجمه اسماء موصول خاص نیز ناهماهنگ و ناهمسان عمل کرده است؛ چنان‌که در آیه ۷ سوره فاطر، جملات ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ (آنان که کفر می‌ورزند) و ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ (آنان که ایمان می‌آورند) را به صورت تحت‌اللفظی ترجمه کرده، اما در نقطه مقابل آن، یعنی در آیه ۱۲ سوره عنکبوت، جملات را به صورت مفرد، هسته‌ای و معنایی (کافران و مؤمنان) ترجمه کرده است. این‌گونه ترجمه‌های معنایی در سراسر ترجمه حدّاد عادل بسیار است؛ از آن جمله است آیه ﴿إِنَّ الَّذِينَ أَجْرَمُوا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا يَضْحَكُونَ﴾ (مطففین: ۲۹) که به صورت معنایی (گنهکاران (در دنیا) به مؤمنان می‌خندیدند). ترجمه شده است.

مترجم محترم، در سراسر ترجمه، اسم‌های موصول عام و خاص را به گونه‌ای ناهمسان ترجمه نموده که نشان از فقدان وحدت رویه در ترجمه ایشان دارد؛ بدین معنا که گاه از ترجمه تحت‌اللفظی در برگردان اسم موصول استفاده کرده و گاه نیز به ترجمه معنایی و محتوایی روی آورده است.

۲-۶-۲- ترجمه جمله‌های حالیه

۱. ﴿وَيُنْقَلِبُ إِلَىٰ أَهْلِهِ مَسْرُورًا﴾ (انشقاق: ۹)

(و شادمان به سوی کسان خویش باز خواهد گشت).

۲. ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ﴾ (آل عمران: ۷۰)

(ای اهل کتاب، چرا دیده و دانسته آیات الهی را انکار می‌کنید).

۳. ﴿فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ﴾ (کهف: ۳۴)

(و در گفتگو با رفیق خود، بدو گفت).

۴. ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (بقره: ۲۲)

(پس دانسته برای خدا همتایانی نگیرید).

۵. ﴿وَقَدْ كَانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وَهُمْ سَالِمُونَ﴾ (قلم: ۴۳)

(حال آن که آنها را (در دنیا) در حالی که سالم بودند، به سجده فرا می‌خواندند (و اطاعت نمی‌کردند)).

۶. ﴿وَجَاءُوا آبَاءَهُمْ عِشَاءً يَبْكُونَ﴾ (یوسف: ۱۶)

(شامگاهان گریه‌کنان نزد پدر خویش آمدند).

۷. ﴿وَجَاءَ أَهْلُ الْمَدِينَةِ يَسْتَبْشِرُونَ﴾ (حجر: ۶۷)

(مردم شهر شادی‌کنان (به سراغ لوط) آمدند).

۸. ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ (نحل: ۲۰)

(آن دیگران غیر از خدا، که (مشرکان) می خوانندشان، هیچ چیز نیافریده اند، بلکه خود آفریده شده اند.)
 اتخاذ شیوه ای واحد در ترجمه جمله های حالیه ای که ساختارهایی یکسان دارند، همانند «وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ»، «وَهُمْ سَالِمُونَ»، به ویژه از منظر زیبایی شناسی ضرورت دارد و باید یکسان و هماهنگ ترجمه شوند، نه این که در یکی مفرد و معنایی (دیده و دانسته) و در دیگری تحت اللفظی و معادل (در حالی که سالم بودند) ترجمه شود. جملات حالیه در آیات (یوسف: ۱۶) و (حجر: ۶۷) یک ساخت نحوی دارند، اما در آیات (کهف: ۳۴) و (بقره: ۲۲) دارای ساخت دیگری هستند. اصل یکسانی اقتضا می کند که در ترجمه دو جمله حالیه اخیر به ترتیب از عبارات های (گفتگوکنان) و (دیده و دانسته) استفاده شود. یک نمونه از ترجمه ناهمسان و ناهماهنگ این است که این مورد به عنوان مثال به ترتیب به صورت های (گفتگوکنان) و (در حالی که می دانستند) ترجمه شود که علی رغم اینکه هر دو ساختار در جملات حالیه یکسان هستند، اما اولی معنایی و دومی تحت اللفظی و معادل با ساختار عربی است. این موضوع، دقیقاً یکی از کاستی های ترجمه حداد عادل از منظر فقدان وحدت رویه در ترجمه جملات حالیه با ساختارهای یکسان است. در این ترجمه، جملات حالیه دیگری نیز وجود دارند که برخلاف هنجارهای عادی و معمول زبان برگردان شده اند؛ به عنوان نمونه ﴿وَمَكْرُوا مَكْرًا وَمَكْرْنَا مَكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (نمل: ۵۰) (آنان ترفندی زدند و ما نیز، بی آنکه بدانند، ترفندی زدیم و چه ترفندی) ملاحظه می شود که جمله حالیه «وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ» به شکل (بی آنکه بدانند) و به صورت مضارع التزامی منفی ترجمه شده است، در حالی که زبینه تر آن بود که فعل مضارع در آن به صورت ماضی استمراری (درحالی که درک نمی کردند) ترجمه می شد. (معروف، ۱۳۸۰: ۱۷۴) و ترجمه دقیق و معادل آن می آمد.

۲-۶-۳- ترجمه فعل مضارع در جواب طلب

اگر فعل مضارع در جواب طلب بیاید، در آن صورت فعل طلب به منزله شرط و جواب طلب به منزله جواب شرط است. این مضمون شرطی اغلب با حرف «تا» بیان می شود. اما اگر جواب طلب مرفوع باشد، جمله خبری و صفت خواهد بود که با حرف «که» بیان می شود. در ترجمه حداد عادل، این اسلوب نحوی در بعضی موارد جایجا شده است. (حسن، بی تا: ۴، ۱۴)

۱. ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ﴾ (بقره: ۱۲۹)

(پروردگارا در میان آنان پیامبری، هم از خود آنان، بر انگیز تا آیات تو را بر آنان فروخواند.)

۲. ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ﴾ (توبه: ۱۰۳)

(از مالشان زکاتی برگیر که با آن پاکشان می سازی.)

۳. ﴿ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (بقره: ۲۴۶)

(بر ما فرمانروایی بگمار تا در راه خدا پیکار کنیم.)

۴. ﴿وَهْزَىٰ إِلَيْكَ بِجِدْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رَطْبًا جَنِيًّا﴾ (مریم: ۲۵)

(و این تنه درخت خرما را نیز به سوی خود بتکان تا بر تو خرمای تازه فرو ریزد.)

جمله «یتلو علیهم» صفت برای «رسولاً» و جمله «یعلّمهم...» در محل نصب و معطوف به جمله «یتلو علیهم» و جمله «یزکیهم...» در محل نصب و معطوف به جمله «یتلو علیهم» است. (صافی، ۱۴۱۸: ۱، ۲۶۶)

با اندکی تأمل دریافت می‌شود که جمله «یَتْلُو عَلَیْهِمْ» خبری بوده و صفت رسول است؛ زیرا افعال «یتلّو، یعلّم و یزکی» مرفوع هستند، نه سبب و نتیجه و جواب برای «ابعث» و گرنه به صورت «یَتْلُو، یعلّم و یزک» ذکر می‌شدند. با این حال، ذکر «تا» در ترجمه فارسی، نشان‌دهنده این است که مترجم محترم، آیه را به صورت سببی و نتیجه‌ای تلقی کرده است، در صورتی که می‌بایست به صورت وصفی و اخباری ترجمه می‌کرد. مترجم محترم، همین نکته نحوی برجسته را در سوره توبه آیه ۱۰۳، کاملاً صحیح و به صورت وصفی منعکس کرده است. در آیه مذکور فعل مضارع مرفوع «تَطَهَّرُهُمْ» را صفت برای «صَدَقَهُ» دانسته و به صورت مضارع اخباری و درست ترجمه کرده است. در آیه ۲۶۶ سوره بقره نیز، جمله «نُقَاتِلُ»، جواب طلب و مجزوم است (درویش، ۱۴۱۵: ۱، ۳۶۵) و باید به صورت سببی و نتیجه‌ای ترجمه شود که مترجم محترم کاملاً صحیح عمل کرده است. ذکر کلمه «تا» در ترجمه فارسی، نشان‌دهنده این است که وی جمله «نُقَاتِلُ» را جواب برای «ابعث» در نظر گرفته و آن را در ترجمه منعکس نموده است. در آیه ۲۵ سوره مریم نیز بر همین منوال است. در این آیه، فعل مضارع «تُسَاقِطُ» در جواب فعل امر «هُزِّي» جزم یافته است. بنابراین باید این قسمت از آیه به صورت مسبب و مرتبط با فعل امر ترجمه شود. ترجمه این گونه جملات وصفی و سببی از جمله لغزشگاه‌های بسیاری از مترجمان قرآن، از جمله حدّاد عادل است. همو، در آیه ۱۲۹ سوره بقره که می‌بایست وصفی ترجمه نمایند، به شکل سببی و نتیجه‌ای ترجمه نموده و برعکس آن همین ساختار مشابه را در سوره توبه آیه ۱۰۳ صحیح ترجمه کرده که این خود نوعی دوگانگی و ناهمسانی در ترجمه حدّاد عادل از منظر جملات وصفی و سببی است.

۲-۴- ترجمه ادوات تأکید

از جمله ظرایف دستوری در ترجمه‌های متن‌محور، توجه به ترجمه ادوات تأکیدی مانند «إِنَّ»، «إِنَّمَا»، «ضمیر فصل»، «لام تأکید»، «نون تأکید» و ... است. در ترجمه حدّاد عادل غالب این ساختارهای نحوی به فارسی روان برگردان شده است، اما این برابری در ترجمه ادوات تأکید، به‌ویژه در مورد «إِنَّ»، یکسان و هماهنگ نیست. به نظر می‌رسد مترجم محترم، ترجمه‌ای یک‌دست از این گونه ساختارهای نحوی ارائه نکرده است. با نظر به دامنه وسیع ساختارهای تأکیدی، در زیر فقط به نمونه‌هایی از ترجمه‌ی «إِنَّ» و «ضمیر فصل» در ترجمه حدّاد عادل، از منظر ناهمسانی و ناهماهنگی ترجمه آن‌ها پرداخته می‌شود:

۱. ﴿إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَاتًا﴾ (نبأ: ۱۷)

(وعده (ما) روز داوری است.)

۲. ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ (نساء: ۱۰)

(آنان که ظالمانه اموال یتیمان را می‌بلعند، همانا در شکم‌هایشان آتش می‌بلعند.)

۳. ﴿إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ (فاطر: ۲۸)

(به راستی که خداوند پیروزمندی آمرزنده است.)

۴. ﴿قُلْ إِنْ هَدَى اللَّهُ هُوَ الْهُدَى﴾ (بقره: ۱۲۰)

(بگو هدایت، هدایت خداست.)

۵. ﴿أَمْ يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ (توبه: ۱۰۴)

(مگر نمی دانند که خداوند، خود، توبه بندگان خویش را می پذیرد و صدقات و زکات را می گیرد و خداوند توبه پذیر و مهربان است.)

۶. ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ﴾ (هود: ۶۶)

(... پروردگار تو توانا و پیروزمند است.)

۷. ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (بقره: ۵)

(ایشان اند که رستگارانند.)

در فرآیند نقد و بررسی ترجمه «إِنَّ» و «ضمیر فصل» ملاحظه می گردد که حداد عادل در آیه ۱۷ سوره نبأ و نیز آیه ۱۰ سوره نساء، ترجمه ادات تأکید «إِنَّ» را نادیده انگاشته است؛ اما در موقعیتی مشابه و همسان، در آیه ۲۸ سوره فاطر همین حرف «إِنَّ» را ترجمه کرده که این موضوع، فقدان وحدت رویه در ترجمه حروف مشبّه بالفعل محسوب می شود. در آیه ۱۲۰ سوره بقره، ضمیر فصل هو، مفید حصر و تأکید است (طبرسی، ۱۳۶۰: ۱، ۷۵)؛ زیرا خداوند متعال در مقام پاسخ به یهود، هدایت خدا، یعنی اسلام را هدایت واقعی برشمرده و با ضمیر فصل، این انحصار را توضیح می دهد؛ اما حداد عادل برای ضمیر فصل، هیچ گونه ترجمه ای ارائه نکرده است. در آیه ۱۰۴ سوره توبه نیز، ابتدا ضمیر فصل را با ضمیر مشترک «خود» ترجمه نموده، اما در دنباله همین آیه و در بخش دوم آن، حصر و تأکید موجود در آیه را نادیده گرفته و برای ضمیر فصل، ترجمه ای ارائه ننموده است. در آیه ۶۶ سوره هود، «إِنَّ»، حرف مشبّه بالفعل و «هو»، ضمیر فصل بوده که مفید تأکید است (صافی، ۱۴۱۸: ۱۱، ۳۰۷)؛ اما چنان که ملاحظه می گردد مترجم، تأکید مستفاد از ضمیر فصل را کاملاً نادیده گرفته است. نکته مهمی که در ترجمه حداد عادل ویژه و خاص ایشان است، این است که ایشان در مواردی ترجمه ادوات تأکیدی را به صورت غیرمستقیم و غیرکلیشه ای عنوان می کنند، به نحوی که تأکید در دل کلام نهفته است؛ مانند آیه ۵ سوره بقره ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (ایشان اند که رستگارانند.) بنابراین این گونه دریافت می شود که ترجمه ایشان در برگردان ضمیر فصل و حرف «إِنَّ» روش یکنواخت و یکسانی ندارد.

۲-۷- یکسان سازی در ترجمه ساختارهای مجازی

مجاز تلاشی در جهت تعالی و تنوع اسالیب زبان و بیان زیباشناختی آن است. بنابراین مترجم باید عارف به لطافت ها و ظرافت های معنایی کلام باشد و در استخدام روشی مطلوب و کارآمد در ترجمه ساختارهای مجازی کلام عنایت کامل داشته باشد؛ زیرا بیان نکات نهفته در متن، نقش مهمی در انتقال و پیام رسانی به مخاطب ایفا می نماید. (امانی، ۱۳۹۲: ۸۶) با مطالعه و بررسی موردی ساختارهای مجازی در ترجمه حداد عادل ملاحظه می شود که

روش ترجمه ایشان در ترجمه انواع مجاز، یکسان و یک‌دست نیست؛ بلکه ایشان، گاهی از روش تحت‌اللفظی، گاهی از روش معنایی، گاهی از روش ارتباطی و گاهی نیز از روشی تلفیقی به نام معنایی-ارتباطی بهره برده است که این موضوع از طرفی، سبب ناهمگونی و ناهمسانی در ترجمه شده و از طرف دیگر سبب خروج ترجمه از اصول روشمندی و علمی شده است.

۲-۷-۱- ترجمه استعاره

۱. ﴿وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (رعد: ۳۹)

(و ام‌الکتاب (کتاب مادر، لوح محفوظ) نزد اوست.) (معنایی - ارتباطی)

۲. ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ (آل عمران: ۱۰۳)

(و جملگی به ریسمان الهی چنگ زنید و پراکنده مشوید.) (تحت‌اللفظی)

۳. ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ (حدید: ۱۱)

(کیست که به خدا وام دهد؟ وامی نکو.) (تحت‌اللفظی)

«أُمُّ الْكِتَابِ»، مجاز لغوی و استعاره مفرد است. لفظ «أم» برای «اصل» عاریه گرفته شده و استعاره تصریحیه اصلیه محسوب می‌شود: «فَاسْتَعِيرَ لَفْظُ الْأُمِّ لِلْأَصْلِ؛ لِأَنَّ الْأَوْلَادَ تَنْشَأُ مِنَ الْأُمِّ كَمَا تَنْشَأُ الْفُرُوعُ مِنَ الْأُصُولِ» (سیوطی، ۱۹۷۴: ۳، ۱۴۹) حدّاد عادل این استعاره را به شیوه معنایی-ارتباطی ترجمه نموده است؛ بدین معنا که ایشان، ابتدا معنای تحت‌اللفظی استعاره را ذکر نموده، سپس معنای مجازی و استعاری را با استفاده از روش ارتباطی، داخل پراتز ارائه نموده است. به عقیده نگارنده این روش بهترین روش در برگردان ساختارهای مجازی همانند استعاره است؛ زیرا مخاطب هر دو معنا را یک‌جا در اختیار دارد. در مقابل، در آیه ۱۰۳ سوره آل عمران واژه «حبل» را کاملاً تحت-اللفظی و حرفی ترجمه نموده است و معنای مجازی و استعاری آن را ذکر نکرده است. (همان: ۳، ۱۵۳) غالب مفسران، اتفاق نظر دارند که منظور از «حبل الله»، همان قرآن کریم، دین اسلام یا عهد و پیمان با خداوند است. (جزائری، ۲۰۰۳: ۱، ۳۶۰)؛ بنابراین، مفاهیم یادشده معنای مجازی و استعاری واژه «حبل» هستند، نه ریسمان. این ترجمه دقیقاً معادل ترجمه تحت‌اللفظی و مماثل با معنای واژه در متن مبدأ است. لذا اگر مترجم می‌خواهد واژه «حبل» را به شیوه معنایی ترجمه نماید، می‌بایست از معانی ثانوی آن، یعنی مستعارمنه آن مانند (عهد، ایمان، اطاعت، قرآن) (زمخشری، بی تا: ۱، ۳۹۴) استفاده می‌کرد یا اگر می‌خواست واژه «حبل» را به شیوه ارتباطی ترجمه نماید، می‌بایست از معانی ثانوی واژه «حبل»، یعنی مستعارمنه آن مانند (عهد، ایمان، اطاعت، قرآن) به عنوان توضیح و تفسیر در داخل پراتز استفاده می‌کرد؛ زیرا اگر کسی معنای مجازی و ثانوی حبل و ریسمان را نداند، نمی‌تواند به مفهوم صحیح آیه رهنمون گردد.

در آیه ۱۱ سوره حدید، معنای لغوی و حقیقی «قرض»، وام گرفتن یا قرض گرفتن (راغب اصفهانی، بی تا: ۱، ۶۶۶) و جمع آن نیز «قروض» است، اما در اینجا معنای مجازی و استعاری آن یعنی «انفاق کردن در راه خدا» منظور است، نه وام گرفتن و قرض گرفتن حقیقی. (صافی، ۱۴۱۸: ۶، ۲۹۶) در تفسیر المیزان در مورد معنای قرض در این

آیه چنین آمده است: «در آیه مورد بحث، تشویقی بالغ به انفاق در راه خدا شده که مافوق آن تصور ندارد.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹، ۳۱۹) حداد عادل این آیه را به شکل (کیست که به خدا وام دهد؟ وامی نکو) ترجمه نموده است که ترجمه‌ای حرفی و تحت‌اللفظی است و کاملاً به ساختار زبان عربی شبیه است. مترجم محترم، فقط معنای حقیقی و اولیه «بقرض» را ذکر نموده و به ترجمه مجازی و استعاری آن، حتی به صورت ارتباطی و در داخل پراکنش نیز اشاره نکرده است. این موضوع سبب شده تا مخاطب زبان فارسی به راحتی نتواند با ترجمه ایشان ارتباط برقرار نماید. چنین به نظر می‌رسد که زیاده‌روی در ایراد ترجمه‌ای کاملاً تحت‌اللفظی و افراط در حفظ امانت سبب گردیده تا مضمون اصلی استعاره به مخاطب منتقل نشود. با اندکی تأمل در ترجمه حداد عادل، دریافت می‌شود که ترجمه ایشان، از منظر ساختارهای مجازی از جمله استعاره، چندان یکسان و هماهنگ نیست، بلکه وی گاه به شکل لفظ به لفظ و معادل، گاهی معنایی و گاه نیز ارتباطی ترجمه کرده است.

۲-۷-۲- ترجمه مجاز مرسل

۱. ﴿وَبَيِّنَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن: ۲۷)

(و آنکه باقی است، ذات شکوهمند و بزرگوار پروردگار توست.) (معنایی)

۲. ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ﴾ (آل عمران: ۱۷۳)

(آن‌ها که چون مردم بدان‌ها گفتند: (انبوه) مردم برای جنگیدن با شما گرد آمده‌اند.) (تحت‌اللفظی)

۳. ﴿فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِنْ كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا﴾ (مزمّل: ۱۷)

(... از روزی که کودکان را پیر می‌کند) (تحت‌اللفظی)

نمونه دیگری از ناهمسانی ترجمه در ساختارهای مجازی، به ویژه مجاز مرسل، ترجمه معنایی «وَجْهَ رَبِّكَ» است که مجاز مفرد مرسل به علاقه جزئیه بوده و منظور از آن «ذات ربّک» است. (سیوطی، ۱۹۷۴: ۳، ۱۲۳) حداد عادل معنای مجازی آیه را آورده و آن را به بهترین شیوه به واژه «ذات» برگردان نموده و ترجمه‌ای درست، قابل فهم و معنایی از آیه به دست داده است. واژه «وجه» در این ترجمه، به طور شفاف بر معنای مقصود یعنی «ذات» اقدس خداوند متعال دلالت دارد. روشن است که معنای تحت‌اللفظی، اولیه (حقیقی) این واژه، بی‌شک صورت و چهره فیزیکی را در ذهن مخاطب تداعی می‌کند؛ بنابراین ترجمه معنایی و ارتباطی، بهترین روش در ترجمه این‌گونه ساختارهای مجازی است.

در آیه ۱۷۳ سوره آل عمران واژه «النّاس» مجاز مرسل مفرد است (سیوطی، ۱۹۷۴: ۳، ۵۱) و منظور از آن مطابق نظر غالب تفاسیر «نعیم بن مسعود اشجعی» است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴، ۱۳۶؛ ابوحیان اندلسی، ۲۰۰۱: ۲، ۴۶۴؛ طبرسی، بی تا: ۲۰، ۴۳) در تفسیر کشاف نیز نقل شده است که نعیم بن مسعود از جانب ابوسفیان با وعده ده شتر مأمور شد تا مردم را بترساند و آنان را از وعده جنگ احد منصرف نماید. (زمخشری، بی تا: ۱، ۴۶۸) بنابراین، «النّاس» دو معنا دارد: یکی معنای حقیقی و تحت‌اللفظی و دیگری معنای مجازی که با توجه به تفاسیر قابل بازیافت است. ترجمه حداد عادل تحت‌اللفظی و مبهم است و نمی‌تواند معنا را به طور شفاف به مخاطب فارسی-زبانی که معنای مجازی «النّاس» را نمی‌داند، انتقال دهد. مترجم محترم، معنای مجازی واژه «النّاس» را با استفاده از

روش معنایی یا ارتباطی در ترجمه انتقال نداده و لذا مساعدتی هم در انتقال معنا به مخاطب نکرده و نتوانسته غبار معنا را از جان مخاطب بزدايد. بر این اساس است که در ترجمه ساختارهای مجازی مانند کنایه، استعاره، مجاز مرسل و ... ترجمه تحت‌اللفظی هرگز توصیه نمی‌شود. با تأمل در ترجمه آیه ۱۷ سوره مزمل، قابل درک است که ترجمه حدّاد عادل کاملاً تحت‌اللفظی است؛ زیرا پیر شدن کودکان را به زمان نسبت داده است: (روزی که کودکان را پیر می‌کند)، حال آن که فاعل حقیقی «شدّت هول و هراس روز قیامت» است که سبب پیر شدن کودکان می‌شود، نه زمان که فقط ظرفی برای پیر شدن کودکان است. «نُسِبَ الْفِعْلُ إِلَى الظَّرْفِ لَوْقُوعِهِ فِيهِ» (سیوطی، ۱۹۷۴: ۳، ۱۲۱) بنابراین، اگر مترجم محترم با استفاده از روش ترجمه ارتباطی، همانند (روزی که) (شدّت هول و هراس آن) کودکان را پیر می‌کند) این ابهام را - که فاعل هول و هراس آن روز است نه خود روز - از ترجمه برطرف می‌نمود، بدون تردید ترجمه مطلوب‌تری ارائه می‌شد. شایان توجه است که استفاده نکردن از توضیح و تفسیر برای ترجمه ساختارهای مجازی اغلب سبب برخی چالش‌های معنایی در این حوزه از ترجمه آقای حدّاد عادل شده است. با بررسی موردی ترجمه حدّاد عادل مشخص می‌شود که ایشان در عرصه ترجمه ساختارهای مجازی به گونه یکسان و هماهنگ عمل ننموده، بلکه از روش‌های مختلفی همانند روش تحت‌اللفظی، معنایی و معنایی-ارتباطی استفاده نموده که در برخی موارد روش تحت‌اللفظی در انتقال معانی مجاز، کارگر نیفتاده است.

۲-۸- یکسان‌سازی در ترجمه ساختارهای اسمی - فعلی قرآن

غالب مترجمان، معنای تجدد و حدوث را که با ساختار فعل در زبان فارسی یکسان است، در ترجمه آیات قرآن ذکر نموده‌اند، اما برای برگردان فارسی ساختارهای اسمی بدون توجه به مفهوم استقرار، ثبوت و استمرار، چندان موفق نبوده‌اند. از جمله این مترجمان، آقای حدّاد عادل است که به نمونه‌هایی از این ناهماهنگی و ناهمسانی در ترجمه ایشان در تطبیق با این ساختار مشهور بلاغی قرآن پرداخته می‌شود. نگارنده بر آن است با ذکر نمونه‌هایی از اسلوب فعلی-اسمی در این ترجمه، به همراه بررسی تطبیقی و مقایسه آن، با برخی ترجمه‌های معاصر قرآن کریم، ثابت نماید که این ترجمه، تشابه و همسانی در انتقال و برگردان این گونه ساختارهای بلاغی را رعایت نکرده است.

۱. ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾ (أنفال: ۳۳)

(حدّاد عادل: مادام که تو در میانشان هستی، خدا بر آن نیست که عذابشان کند، همچنین مادام که در پی مغفرت و بخشایش باشند، خدا عذابشان نخواهد کرد.)

(خرمشاهی: ولی (ای پیامبر!) تا تو در میان آنها هستی، خداوند آنها را عذاب نخواهد کرد و (نیز) تا استغفار می‌کنند، خدا عذابشان نمی‌کند.)

(فولادوند: و [لی] تا تو در میان آنان هستی، خدا بر آن نیست که ایشان را عذاب کند، و تا آنان طلب آمرزش می‌کنند، خدا عذاب‌کننده ایشان نخواهد بود.)

۲. ﴿اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا﴾ (غافر: ۶۱)

(حدّاد عادل: الله آن خدایی است که شب را برای شما آفرید تا در آن بیارامید و روز را روشنی‌بخش ساخت.)

(مشکینی: خداوند همان است که شب را برای شما قرار داد تا در آن سکونت و آرامش یابید، و روز را روشن و روشنی بخش نمود (تا به کار و کوشش پردازید).)

(بهرام پور: خدا کسی است که شب را برای شما پدید آورد تا در آن آرام گیرید، و روز را روشن ساخت.)
در آیه اول، خداوند متعال ابتدا از فعل مضارع «یَعَذَّبُ» استفاده نموده و مانع عذاب را به وجود مبارک نبی مکرم اسلام (صلی الله علیه و آله) مقید نموده است. سپس اسم «مَعَذَّبُ» را به استغفار و طلب بخشش مقید ساخته و استغفار را مانعی ثابت در مقابل عذاب دانسته است. ملاحظه می شود که در قسمت اول آیه، خداوند متعال از فعل «یَعَذَّبُ» استفاده نموده که مفید تجدد و حدوث به زمان معین و خاصی است و حتماً پایانی دارد؛ زیرا وجود مبارک حضرت رسول (صلی الله علیه و آله) مقطعی بوده و با فوت ایشان مانع آن عذاب نیز از بین می رود. به همین علت از فعل «یَعَذَّبُ» استفاده نموده است. اما در قسمت دوم استغفار و طلب بخشش را مانعی مستمر و ثابت برای دفع عذاب قرار داده است؛ بدین معنا که تا زمانی که استغفار و طلب بخشش از خداوند، سلاح آنان باشد، از عذاب الهی به دور خواهند بود. به همین سبب است که از اسم «مَعَذَّبُ» استفاده نموده است. «استغفار» مفهومی دائمی و جاری در زمان است، حال آن که وجود مبارک حضرت رسول (صلی الله علیه و آله) مقید به مقطع زمانی خاص است؛ بنابراین هر یک از عناصر فعلی و اسمی با دقت در جایگاه شایسته و درست خود واقع شده است. مترجمان، باید در ترجمه این گونه الگوهای بلاغی، اصل یکسانی را در ترجمه تجدد و حدوث افعال و نیز استمرار و ثبوت مخصوص اسمها در نظر بگیرند تا بدین وسیله ترجمه ای فصیح، متعادل و مطابق با زبان مبدأ ارائه نمایند. در ترجمه حداد عادل و خرمشاهی معنای حدوث «یَعَذَّبُ» در ترجمه منعکس نشده، بلکه هر دو مترجم، فعل «یَعَذَّبُ» و اسم «مَعَذَّبُ» را به صورت مطلق ترجمه نموده اند؛ یعنی معنای اسم بودن و فعل بودن کلمات را در ترجمه از منظر بلاغت مراعات نکرده اند، اما فولادوند معنای ثبوت و استمرار داشتن «مَعَذَّبُ» را از طریق استخدام عنصر اسم منعکس کرده است.

در آیه ۶۸ سوره غافر نیز دو عنصر فعلی «لَتَسْكُنُوا فِيهِ» و اسمی «مُبْصِرًا» در مقابل یکدیگر به کار رفته است که با دقت در ترجمه ی اسم «مُبْصِرًا» در میان مترجمان، روشن است که ترجمه حداد عادل، فولادوند و مشکینی با معنا و دلالت اسم بودن «مُبْصِرًا» کامل معادل و مطابق است، اما بهرام پور این موضوع را در ترجمه خود نادیده انگاشته است.

۹-۲- یکسان سازی در حذف و اضافه

از دیگر مسائل مطرح در ترجمه حداد عادل فقدان همسانی در ترجمه برخی عناصر زبانی، همانند ادوات تأکید، واو عطف، واو استیناف و ... است که در آیات بسیاری این عناصر را ترجمه نموده و در بسیاری دیگر همان عناصر را نادیده انگاشته است.

ایشان در ترجمه ادوات حصر «إِنَّمَا» دقت نظر بیشتری داشته و بیش از نیمی از آنها را در ترجمه خویش برگردان نموده است. (مصطفوی نیا، ۱۳۹۳: ۱۴۲) که این موضوع، حاکی از دقت بالای مترجم در دستیابی به ترجمه ای معادل، وفادار و امین به زبان قرآن است، اما برخی دیگر از موگدها همانند «إِنَّ»، «ضمیر فصل»، «نون تأکید» و ... از

شدت توجه و عنایت کمتری در ترجمه حدّاد عادل برخوردار است. در زیر به نمونه‌هایی از ادوات تأکید، از جمله «إِنَّ»، «ضمیر فصل» و «نون تأکید» پرداخته می‌شود که در ترجمه حدّاد عادل منعکس نشده است:

﴿أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ﴾ (بینه: ۶)

(آنها بدترین خلائق‌اند.)

﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ (کوثر: ۱)

(ما به تو کوثر داده‌ایم.)

﴿مِمَّا لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾ (تکواثر: ۸)

(آنگاه در چنان‌روزی از شما درباره آن نعمت (بزرگ که داشته‌اید) سؤال خواهد شد.)

مترجم، بسیاری از حروف و کلمات تأکیدی مانند «إِنَّ»، «إِنَّمَا»، «نون تأکید»، «ضمیر فصل» و ... را در زبان فارسی، گاهی مستقیم و گاهی نیز «به صورت غیرمستقیم و غیرکلیشه‌ای» (خرمشاهی، ۱۳۸۸: ۴۸۷) معادل‌سازی و برگردان نموده است که در زیر به نمونه‌هایی از آنها، پرداخته می‌شود:

﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (أنفال: ۶۹)

(... که همانا خدا آمرزنده‌ای مهربان است.)

﴿لَتَرُونَ الْجَحِيمَ﴾ (تکواثر: ۶)

(بی‌گمان جهنم را (به مدد آن دانستن) به چشم می‌دیدید.)

﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا﴾ (آل عمران: ۱۶۹)

(هرگز گمان مبر آنان که در راه خدا کشته شده‌اند، مرده‌اند.)

﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ مِّنْ بَعْشَاهَا﴾ (نازعات: ۴۵)

(تو فقط هشداردهنده‌ای هستی برای آن کس که از آن بترسد.)

همان‌طور که ملاحظه می‌گردد مترجم، اصل یکسانی را در مورد ادوات تأکید، به ویژه «إِنَّ» رعایت نکرده‌اند و در سراسر ترجمه ایشان، ترجمه ادوات تأکید دچار نوسان و ناهماهنگی است و شایسته‌تر بود که مترجم در ترجمه ادوات تأکید، اصل یکسان‌سازی را رعایت می‌کردند؛ زیرا این ناهمگونی در ترجمه آیاتی با عناصر زبانی یکسان، درست به نظر نمی‌رسد؛ به ویژه اینکه خود مترجم بر ترجمه‌ناپذیری «إِنَّ» در زبان فارسی تأکید نموده است.

(یزدی، ۱۳۹۰: ۷-۹؛ خرمشاهی، ۱۳۸۸: ۴۸۷)

۲-۱۰- یکسان‌سازی در تفسیرها و تقدیرها

مترجمان معاصر اغلب برای ارائه ترجمه‌ای روان و خوش‌فهم، گاه اضافات و توضیحاتی در درون متن اصلی ترجمه می‌کنند که از اصل ترجمه به وسیله پرانتز، قلاب، دوکمان و ... تفکیک شده است. اما نکته قابل توجه این است که این تقدیرها و تفسیرها باید در آیات و موضوعات مشابه، یکسان باشد. با تأملی کوتاه در ترجمه حدّاد عادل ملاحظه می‌شود که ترجمه ایشان از منظر حذف و اضافه برخی عناصر ترجمه، یکسان و هماهنگ نیست و بر

روش واحد و یکسانی اهتمام نداشته است؛ برای مثال، در آیات ۴۷ و ۱۲۲ سوره بقره که کاملاً از نظر لفظی شبیه هم است و تفاوت سیاقی نیز ندارند، آیه ۴۷ عبارتهای اضافی و توضیحی در داخل دو کمان دارد:

﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (بقره: ۴۷)

(ای بنی اسرائیل، به یاد آرید آن نعمتم را که بر شما ارزانی داشتم و (به یاد آرید که) بر جهانیان (آن روزگار) برتری تان بخشیدم.)

﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (بقره: ۱۲۲)

(ای بنی اسرائیل، آن نعمت مرا، که بر شما ارزانی داشتم و بر جهانیان (آن روزگار) برتری تان دادم، به یاد آرید.)

در آیات فوق، چنین به نظر می‌رسد که مترجم توضیحات تفسیری را در آیات مشابه، به شکل یکسان و یک‌دست ارائه نکرده است، بلکه در آیه ۴۷ سوره بقره توضیحات تفسیری بیشتری نسبت به آیه ۱۲۲ عرضه کرده است.

از دیگر نمونه‌های ناهمسانی در ارائه تفاسیر و توضیحات می‌توان به آیه ﴿أَمْ تَسْأَلُهُمْ أَجْرًا فَهُمْ مِنْ مَغْرَمٍ مُثْقَلُونَ﴾ اشاره نمود که در آیات (طور: ۴۰ و قلم: ۴۶) تکرار شده است. این آیه، در سوره طور به شکل (یا) (تو ای پیامبر) مگر مزدی از آنان خواسته‌ای و بار غرامت بر دوششان سنگینی می‌کند؟) ترجمه شده، اما در سوره قلم با افزودن کلمه پرسشی «یا» در اول ترجمه و نیز حذف اضافه تفسیری «تو ای پیامبر»، ساختار ترجمه آیه را متفاوت و ناهم‌هنگ نموده است: (مگر مزدی از آنان خواسته‌ای و بار غرامت بر دوششان سنگینی می‌کند؟)

همان‌گونه که مشاهده می‌شود کلمه «یا» و عبارت «تو ای پیامبر» تنها در ترجمه سوره طور آمده است و در سوره قلم ذکری از آن نیست. این دوگانگی در ترجمه نشان‌دهنده بی‌توجهی و بی‌دقتی ایشان در مبحث یکسان‌سازی توضیحات و تفاسیر است.

نتیجه‌گیری

۱) بررسی ترجمه قرآن حداد عادل نشان می‌دهد مترجم به اصل یکسان‌سازی در تمام ابعاد آن اعم از کلمات (اسم، فعل، حرف)، ترکیبات، جملات، آیات متشابه، ساختارهای نحوی، بلاغی و ... توجه کافی نداشته و ترجمه آیات مشابه در شرایط یکسان، یک‌دست و هماهنگ نیست.

۲) این ترجمه، علی‌رغم سلاست و شیوایی، به دلیل رعایت نکردن اصل یکسان‌سازی مشتابهات لفظی قرآن کریم، فاقد انسجام متنی است. در این ترجمه، مشتابهات لفظی، اعم از اسم، فعل، حرف و ساختارهای نحوی - بلاغی و ...، به جز مواردی همچون وجوه و نظایر که استثناست و باید متفاوت ترجمه شود، یک‌دست و هماهنگ ترجمه نشده و این موضوع از ارزش و اعتبار ترجمه کاسته است.

۳) علاوه بر اختلاف در الفاظ مشترک، گاهی اختلاف در نوع ترجمه نیز وجود دارد؛ بدین معنا که مترجم، یک آیه را تحت اللفظی و دیگری را معنایی و .. ترجمه نموده است.

۴) در مجموع می‌توان گفت این ترجمه از آیات مشابه و همسان، ناقص است. آن بخش از مبانی ترجمه که علمی و کاربردی است، به طور نسبی رعایت شده، ولی آنچه به سطح عنایت و توجه مترجم به آیات متشابه مربوط می‌شود، موجب بروز کاستی در ترجمه ایشان شده است.

۵) مترجمان کلاسیک برای شناسایی متشابهات لفظی، ابزاری جز حافظه نداشتند و ناگزیر نفوذ پاره‌ای ناهمسانی‌ها در ترجمه ایشان اجتناب‌ناپذیر می‌نمود، اما مترجمان معاصر، می‌توانند با توجه به کتب و جوه و نظایر و نیز با استفاده از نرم‌افزارهای مختلف، ترجمه‌ای دقیق، هماهنگ و استوار ارائه نمایند.

منابع

قرآن کریم

- أبوحيان أندلسی، محمد بن يوسف، (۲۰۰۱): تفسیر البحر المحیط، تحقیق: الشیخ عادل أحمد عبد الموجود و الشیخ علی محمد معوض، بیروت: دارالنشر و دارالکتب العلمیة.
- امانی، رضا و لیلا زربخش و ام‌البین فهادی، (۱۳۹۲): «روش‌شناسی و نقد ترجمه مجاز در قرآن کریم»، فصلنامه پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عرب، شماره ۶، سال سوم، ص ۶۹-۸۹
- جزائری، أبوبکر، (۲۰۰۳): *أیسر التفاسیر لکلام العلی الکبیر، المدینة المنوره*: مکتبه العلوم والحکم.
- جواهری، سید محمدحسن، (۱۳۸۳): «پژوهشی در اصول، مبانی و فرایند ترجمه قرآن»، نشریه پژوهش و حوزه، سال پنجم، شماره ۱۹ و ۲۰، ص ۴۹-۷۳.
- حداد عادل، غلامعلی، (۱۳۹۰): *ترجمه قرآن کریم*، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- حسن، عباس، (بی‌تا): *النحو الوافی*، بیروت: دارالمعارف.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین، (۱۳۸۶): *بررسی ترجمه‌های امروزی فارسی قرآن کریم*، قم: مؤسسه فرهنگی ترجمان وحی.
- _____، (۱۳۹۱): *ترجمه‌ای مفهوم‌گرایانه با نثر معیار، بی‌جا*: مؤسسه فرهنگی هنری نور راسخون.
- درویش، محیی‌الدین، (۱۴۱۵): *إعراب القرآن و بیانه*، حمص: دارالإرشاد للشئون الجامعیة.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (بی‌تا): *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق: صفوان عدنان الداودی، دمشق و بیروت: دارالقلم والدار الشامیة.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی، (۱۳۸۶): *منطق ترجمه قرآن*، قم: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی.
- رکنی یزدی، محمدمهدی، (۱۳۹۰): «بایستگی ترجمه قرآن در گذر زمان با نگاهی به ترجمه غلامعلی حدّاد عادل»، مجله مشکوه، شماره ۱۱۱، ص ۱۶۱.
- زمخشری، محمود بن عمر، (بی‌تا): *الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الأقاویل فی جوه التأویل*، تحقیق: عبدالرزاق المهدی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- سیوطی، جلال‌الدین، (۱۹۷۴): *الإتقان فی علوم القرآن*، تحقیق: محمد أبو‌الفضل إبراهیم، بیروت: الهیئة المصریة العامه للکتاب،
- صافی، محمود بن عبد الرحیم، (۱۴۱۸): *الجدول فی إعراب القرآن الکریم*، دمشق: دارالرشید.
- طباطبایی، محمدحسین، (۱۴۱۷): *تفسیر المیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی، قم: جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۶۰): *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ترجمه علی کرمی، تهران: انتشارات فراهانی.

قرطبي، شمس الدين، (٢٠٠٣): *الجامع لأحكام القرآن*، تحقيق: هشام سمير البخاري الرياض، المملكة العربية السعودية: دار عالم الكتب.

كريمي نيا، مرتضى، (١٣٧٦): «يكساني و هماهنگي ترجمه قرآن»، مجله ترجمان وحی، سال اول، ش ١، ص ٧-٢٤.

مجلسي، محمد باقر، (بی تا): *بحار الأنوار*، بيروت: مؤسس ه الوفاء.

مصطفوی نیا، سیدمحمدرضی، (١٣٩٣): «نقد ساختار ترجمه حداد عادل و طاهره صفارزاده (بررسی موردی ضمیر

فصل)»، دوفصلنامه مطالعات ترجمه قرآن و حدیث، دوره ١، شماره ١، ص ١١٥-١٤٦.

معروف، یحیی، (١٣٨٠): *فن ترجمه*، تهران: سمت.

نجار، علی، (١٣٨١): *اصول و مبانی ترجمه قرآن*، رشت: کتاب مبین.

(۴۳)

بررسی اجمالی ترجمه قرآن استاد مسعود انصاری

د. نادعلی عاشوری تلوکی^۱

گروه علوم قرآن و حدیث، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران

چکیده

هر چند در مقاطعی از تاریخ هزار و صد ساله ترجمه فارسی قرآن کریم، به ویژه در عصر صفویه و قاجار، شاهد ظهور ترجمه‌های فراوانی از قرآن کریم به زبان پارسی هستیم؛ اما این بروز و ظهور تنها در حد یک جنبش باقی ماند و هرگز به یک نهضت و نقطه عطف، آن گونه که امروزه شاهد آن هستیم، تبدیل نشد. عرضه دهها ترجمه منظوم و منثور قرآن در فاصله نه چندان زیاد حدوداً سی ساله، نگارش صدها مقاله در نقد و معرفی این ترجمه‌ها، انتشار چندین مجله تخصصی در این حوزه و تأسیس و راه اندازی برخی مراکز پژوهشی اختصاصی در زمینه ترجمه قرآن، تنها بخشی از نهضت قرآن پژوهی عصر حاضر است که به درستی آن را «بهار ترجمه قرآن» نام نهاده‌اند. این نهضت و جنبش اگرچه از یک سو موجب خرسندی است و نشان می‌دهد که جامعه اسلامی تا چه اندازه برای قرآن و برگردان آن ارزش قائل است؛ اما از سوی دیگر باعث نگرانی است و این باور را پدید آورده که ذات این ترجمه‌ها به سمت تکراری شدن پیش می‌رود و بسیاری از آنها مشابه یکدیگرند و به همین دلیل باید به ترجمه‌های موجود بسنده نمود و از ارائه ترجمه‌ای جدید پرهیز کرد. طرفداران این نظر شعار «ترجمه بس» سر می‌دهند و دیدگاه مذکور را در قبال اصل ترجمه قرآن مطرح می‌کنند. اما گروهی دیگر تنها با ترجمه‌های منظوم مخالفند، به این دلیل که این گونه ترجمه‌ها، با محدودیت‌های فراوانی مواجه‌اند و هرگز نمی‌توانند با حفظ جانب دقت و امانت، بیانگر مفهوم دقیق آیات باشند. به باور نگارنده هیچ یک از دلایل مطرح شده نمی‌تواند مجوز پیروی از شعار «ترجمه بس» و عدم استمرار ترجمه قرآن باشد، بلکه روند مبارک ترجمه قرآن باید همچنان ادامه داشته باشد تا به تدریج به یک ترجمه آرمانی برسیم. به ویژه آنکه هر چند محور اصلی این ترجمه‌ها، برگردان قرآن است؛ اما بسیاری از مترجمان در جنب این رسالت مهم، به شرح و تفسیر آیات یا برخی توضیحات واژگانی و یا صرفی و نحوی و یا حتی بلاغتی می‌پردازند که ارزش و اهمیت آنها کمتر از جایگاه اصل ترجمه نیست. یکی از این ترجمه‌های خوب و موفق که از حدود ربع قرن پیش به میراث معنوی جامعه اسلامی ما افزوده شد ترجمه فاضل فرهیخته و قرآن پژوه توانمند جناب استاد مسعود انصاری خوشابر است که از هموطنان شافعی مذهب و از نویسندگان سخت کوش و پُرکار عصر حاضر است که ترجمه آثار درخشان دیگری را هم در کارنامه پربار علمی خود دارد که از جمله آنها می‌توان ترجمه تفسیر کشف زمخشری در چهار جلد، ترجمه تفسیر فواتح الهیه در چهار مجلد و تدوین دانشنامه حقوق خصوصی در سه جلد را نام برد. علاوه بر این، باید از مقاله‌های فراوان

^۱ nadali_ashoori@yahoo.com

قرآن پژوهانه ایشان در «دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی» و ویراستاری چند ترجمه قرآن نیز یاد کرد که معرفی مجموعه این آثار، نگارش مقاله مفصلی را طلب می کند. ایشان اولین چاپ ترجمه خویش را در سال ۱۳۷۶ منتشر ساختند و تا کنون سه بار دیگر نیز تجدید چاپ شد. اگرچه این ترجمه از نظر تطبیق با متن مصحف شریف و در نظر گرفتن نکات نحوی، در زمره آثار برجسته دوران معاصر است؛ اما تا کنون نقد و بررسی ویژه ای بر آن نگاشته نشد. در حالی که علی رغم مزایای فراوانی که دارد، همانند بسیاری از ترجمه های موجود، از برخی کاستیها و پاره ای کمبودها نیز به دور نماند که با کسب اجازه از محضر مترجم فرزانه و با تکیه بر حسن خلق و سعه صدر ایشان که زبانزد همگان است، بخشی از آنها در مقاله حاضر مورد بررسی قرار می گیرد.

کلیدواژه ها: ترجمه قرآن، نهضت ترجمه پژوهی قرآن، اعجاز بیانی، اسلوبهای قرآنی ترجمه، مسعود انصاری.

مقدمه

در اینکه تمام تلاش های علمی مسلمانان برای خدمت به قرآن، این آخرین صحیفه الهی است، کمترین تردیدی وجود ندارد. یکی از مهم ترین عرصه های علمی این تلاش های مستمر، برگردان قرآن به زبانهای دیگر، از جمله زبان فارسی است که هرچند قدمتی هزار و صد ساله دارد و از نظر کمی و کیفی فراز و فرودهایی را در دورانهای مختلف تجربه نموده است؛ ولی در چهار دهه اخیر جهش بی سابقه ای یافت و به یک نهضت تمام عیار بدل شد و به درستی «نهضت ترجمه پژوهی قرآن» نام گرفت. برگردان قرآن پس از پیروزی انقلاب اسلامی به یکی از دغدغه های بزرگ قرآن پژوهان ایرانی بدل شد به گونه ای که از اواسط دهه شصت تا اواسط دهه نود بیش از صد و پنجاه ترجمه منظوم و مثنوی قرآن ارائه گردید که طبق آمار وزارت ارشاد، بیش از صد و ده ترجمه تا کنون منتشر شد و بقیه در «مرکز بررسی ترجمه های قرآن» در دست بررسی برای صدور مجوز است. این آمار شگرف، نه تنها از نظر کمی حائز اهمیت است؛ بلکه از لحاظ کیفی نیز درخور توجه است و سطح کیفی ترجمه ها تا آن اندازه ارتقا پیدا کرده که نه تنها دیگر نمی توان ترجمه های پیش از انقلاب را با ترجمه های چند دهه اخیر مقایسه کرد؛ بلکه حتی ترجمه های دهه شصت را نیز نباید با ترجمه های دهه نود مقایسه نمود. علاوه بر این، مقدمات پایه ریزی دانش «نقد ترجمه ها» را هم که در گذشته توجه چندانی به آن نمی شد، فراهم نمود که حاصل آن، نگارش حدود یک هزار و پانصد مقاله در نقد و معرفی این ترجمه هاست که بیش از چهارصد و سی مقاله آن با دسته بندیهای مناسب در هشت مجلد پُر حجم انتشار یافت. همچنین باید از راه اندازی چندین مجله تخصصی یاد کرد که هرگز در گذشته سابقه نداشته است. علاوه بر این، مسأله ویرایش ترجمه ها هم وارد عرصه نوینی شد به گونه ای که دیگر هیچ مترجمی به خود اجازه نمی دهد علی رغم دقت نظرهای فراوانی که شخصاً برای ترجمه اش متحمل می شود، بدون ویرایش یک یا چند ویراستار حرفه ای، آن را به بازار عرضه کند. این نیست مگر بدان سبب که ترجمه قرآن تا حدود زیادی از حالت سلیقه ای و حتی احساس وظیفه شرعی به در آمده و به صورت یک تلاش علمی در نظر گرفته می شود که برای خود چارچوبی معین و اصول و ضوابطی مشخص دارد و در صورت کم دقتی مترجمان، مورد نقدهای جدی منتقدان قرار می گیرد. البته این سخن هرگز بدان معنا نیست که همه ترجمه های موجود از

کیفیت بالایی برخوردارند؛ بلکه بیانگر شدت اهتمام ایرانیان قرآن دوست و عنایت ویژه قرآن پژوهان ایرانی به برگردان فارسی قرآن کریم است که توانستند در یک بازه زمانی حدوداً چهل ساله، به اندازه چهار قرن در زمینه ترجمه قرآن و ارتقای سطح کیفی آن تلاش نمایند. نتیجه این تلاش‌های مستمر، نه تنها از نظر برگردان فارسی قرآن مهم است، بلکه از جهت زبان و ادب پارسی هم دارای ارج و اهمیت بسیاری هست و به تعمیق و گسترش زبان فارسی، و کمال و پختگی آن کمک شایانی نموده است و باعث شد که ظرفیتهای فراوان نهفته این زبان هم بیش از پیش شکوفا شود. ضمن اینکه از جهت دانش نوپدید زبانشناسی هم ارزش و اعتبار فراوانی دارد و زمینه پرداختن به مباحث معناشناسی قرآن و به تبع آن پرداختن به موضوعات روش‌شناسی واژه‌ها و اصطلاحات قرآنی را هم فراهم نموده است، بر همین اساس می‌توان گفت آنچه در حوزه ترجمه قرآن انجام گرفته، هم هویت دینی ما را بیشتر آشکار نمود و هم شناسنامه ملی ما را بهتر در معرض دید و قضاوت جهانیان قرار داد. با این همه، باید با تلخی تمام اعتراف نمود که آنچه در این زمینه انجام گرفته در مقابل عظمت قرآن و آنچه که باید انجام شود، قطره در برابر دریاست. این نکته یک حقیقت تلخی است که می‌توان با یک مقایسه اجمالی میان ترجمه قرآن با ترجمه انجیل به راحتی بدان دست یافت که به خوبی نشان می‌دهد وظیفه ما در این زمینه چقدر خطیر است و حجم کارهایی که باید انجام شود چه اندازه زیاد! خوب است این مطلب را از بیان رئیس «مرکز ترجمه قرآن به زبان‌های خارجی» بشنویم که در این باره می‌گوید: «نگاهی به آمار ترجمه‌های انجیل و مقایسه آن با ترجمه‌های قرآن می‌تواند میزان کوتاهی ما را در برابر این میراث جاوید و راه‌درازی را که در پیش داریم نشان دهد. بر اساس آمار و اطلاعات موجود، ترجمه کتاب مقدس مسیحیان تا سال ۲۰۱۲ میلادی به بیش از دوهزار و پانصد زبان رسیده که ۹۸٪ مردم جهان به یکی از این ترجمه‌ها دسترسی دارند. اما قرآن مجید از آغاز نزول تا کنون تنها به ۱۴۷ زبان ترجمه شده که شاید تنها ۱۰۰ زبان آن ترجمه کامل قرآن باشد» (نقدی، ۱۳۹۴، ش ۳۸، ص ۷). امید است تلخی موجود در این سخن تحرکی در ما پدید آورد تا بیش از پیش به جبران کوتاهی‌های خود در این زمینه پردازیم. از جمله تلاشهای درخور تحسینی که در سالیان اخیر در این زمینه انجام شده به اقدام قرآن‌شناس ارجمند و ترجمه‌پژوه دانشمند جناب استاد مسعود انصاری در ترجمه قرآن مربوط می‌شود که در زمره ترجمه‌های خوب و موفق چند دهه اخیر طبقه بندی می‌شود که از اواسط دهه هفتاد به میراث معنوی جامعه اسلامی ما افزوده شد. استاد انصاری از مترجمان پرکار و سخت‌کوش معاصر، به ویژه در حوزه مباحث قرآنی است که علاوه بر ترجمه قرآن، ترجمه آثار دیگری نظیر ترجمه تفسیر کشاف، ترجمه تفسیر فواتح الهیه، ویرایش ترجمه استاد خرمشاهی، ویرایش و تصحیح ترجمه قرآن شاه ولی الله دهلوی، ترجمه ریاض الصالحین در حدیث، ترجمه سیره ابن هشام، ترجمه آثار جبران خلیل جبران و چندین ترجمه دیگر را نیز در کارنامه درخشان علمی خود دارد که طبق برآوردی که در مقدمه ترجمه تفسیر کشاف بیان فرموده اند، بیش از چهار هزار صفحه برگردان از عربی به فارسی را شامل می‌شود که غالباً از متن‌های سخت و ثقیل عربی بوده اند. چاپ نخست ترجمه ایشان در سال ۱۳۷۶ منتشر شد و پس از آن نیز سه بار دیگر تجدید چاپ گردید. اگرچه این ترجمه از جهت دقت نظرهای نحوی، در زمره آثار برجسته و شاخص دوران معاصر قرار دارد و از محاسن و مزایای فراوانی برخوردار است؛ اما همانند بسیاری از ترجمه‌های موجود، از برخی کاستیها نیز به دور

نماند و به نظر می رسد اکنون که حدود ربع قرن از نگارش و عرضه آن می گذرد ضرورت دارد مترجم محترم با تکیه بر تجربه های بسیاری که در طی سالیان اخیر از برگردان متون عربی به فارسی به دست آورده اند، تجدیدنظری در آن اعمال فرمایند تا با جایگاه بلند علمی شان در حوزه ترجمه آثار قرآنی سازگارتر شود. بر این اساس، و با کسب اجازه از محضر شریف ایشان بخشی از این کاستیها را که به اسلوبهای قرآنی و عمدتاً پاره ای اسلوبهای نفی و تأکیدی مربوط می شود در مقاله حاضر مورد بررسی قرار می دهیم تا شاید برای چاپهای بعدی آن به کار آید. خصوصاً که طبق پیگیریهای نگارنده، آنچه تقدیم می شود اولین نقد و بررسی جدی از ترجمه ایشان است که در راستای همان میل قلبی شان انجام می گیرد که هم در مؤخره و هم در مقاله ای مستقل از خوانندگان ترجمه شان درخواست نمودند که از کمبودهای احتمالی آن چشم پوشی نکنند و آنها را متذکر شوند تا در چاپهای بعدی اصلاح گردد. خوب است عین عبارت ایشان را در این زمینه نقل نماییم که چنین فرمودند: «در پایان سخنی صمیمانه دارم با قرآن پژوهان و راستجویان عرصه تحقیقات قرآنی که: ای برادر! قرآن عرصه سمعه و ریا نیست و قرآنیان را بغض و کینه روا نباشد. در نتیجه نظر به ارشادات بی نظیر شما دوخته ام که هنوز سنی از من نمی گذرد و سی و یک سال بیش ندارم و اگر خداوند مقرر دارد فرصتی می یابم که بارها این ترجمه را مورد بازبینی و ویرایش دوباره قرار دهم. از این روی عاجزانه تقاضا دارم ایرادهای بنده را به سن اندکم نبخشایند و نقد و نظرهای خودشان را به آدرس ناشر ارسال دارند» (انصاری، ۱۳۷۶، بینات، ش ۱۴، ص ۱۴۳؛ نیز بنگرید: انصاری، ۱۳۷۶، ترجمه قرآن، ص ۶۱۸). نگارنده با هدف تجربه اندوزی و مهارت آموزی و دانش افزایی برای ترجمه قرآنی که در صدد ارائه آن است و بدان جهت که دیدگاهش به واقع نزدیکتر باشد علاوه بر اینکه دوبار از آغاز تا پایان این ترجمه ممتاز را کلمه به کلمه مطالعه و مقابله کرد، پاره ای مقاله ها و مصاحبه های حضرت استاد را که به موضوع ترجمه قرآن مربوط می شد هم مطالعه نمود تا شاید نقطه نظراتش به صواب نزدیکتر باشد. امید است لاقلاً بخشی از آنچه که از سر صدق و اخلاص به آستان قرآن و ارادت به دوست ارجمند، حضرت استاد انصاری تقدیم می شود برای چاپهای بعدی این ترجمه ارزشمند به کار آید. ضمناً باید یادآور شد که بررسیهای نگارنده بر اساس آخرین چاپ، یعنی چاپ چهارم است که در سال ۱۳۹۶ به وسیله نشر جامی در تهران منتشر شد.

نقش اسلوب های قرآنی در برگردان آیات

یکی از مهمترین وجوه اعجاز بیانی قرآن که متأسفانه در بسیاری از ترجمه های موجود مورد بی مهری قرار گرفته و مغفول مانده است، به اسلوبهای قرآنی و الگوهای بی بر می گردد که مترجم قرآن می تواند با کشف درست آنها در برگردان قرآن موفقتر عمل کند. این نکته روشن است که هرچند قرآن در بیان معارف خویش از قواعد دستور زبان عربی پیروی نمود؛ اما هرگز اسیر ضوابط این زبان نشد و برای بیان اهداف خویش از مدلها و الگوهای استفاده کرد که اگر مترجم آنها را بیابد قطعاً ترجمه اش دقیق تر خواهد شد. البته این چارچوبها و مدلها، که از قضا بیشترین کارایی را هم در برگردان قرآن دارند؛ اختراع قرآن نیست و در ادب جاهلی، اعم از نظم و نثر هم سابقه داشته است. هنر قرآن در این است که توانست با تکیه بر قواعد زبان عربی، از این الگوها به گونه ای برای بیان معارف خویش بهره ببرد که تا حدود زیادی در زبان عرب بی سابقه بوده و یا کمتر سابقه داشت و اگر سخن از

اعجاز بیانی قرآن مطرح می شود باید توجه نمود که لااقل بخشی از این اعجاز، به چنین مباحثی مربوط می شود که علی رغم تأثیر بسیار زیادی که می تواند در برگردان آیات داشته باشد متأسفانه تا کنون مورد توجه قرار نگرفته است. آنچه تا کنون برای مترجم قرآن اصالت داشته این بوده که با دانستن زبان فارسی و عربی، یعنی دو زبان مبدأ و مقصد به همراه برخی منابع می توان به ترجمه قرآن موفق شد. امری که اگرچه در ارزش و اعتبار آن کمترین تردیدی وجود ندارد؛ اما چنین نگاهی به ترجمه، نگاه از بیرون به قرآن و ترجمه آن است و ترجمه های موجود هم تماماً بر همین مبنا تدوین شده اند. اما با نگاهی دیگر، حتی در بحث ترجمه هم باید از درون به قرآن نگریست و تلاش نمود که روابط بین آیات را کشف نمود و چارچوبها و اسلوبها، یا به تعبیر امروزیین مدل‌هایی را برای ترجمه قرآن طراحی کرد و پس از آن به سایر منابعی که برای ترجمه قرآن لازم است مراجعه کرد و به ترجمه اقدام نمود. کمترین فایده این روش آن است که مترجم موفق می شود در برگردان آیات مشابه، ترجمه ای یکنواخت ارائه دهد که امروزه خوشبختانه تحت تأثیر مقاله های فراوان نقد ترجمه، در بسیاری از ترجمه ها کم و بیش مراعات می شود. اما مهمتر از آن، یکنواخت سازی کل ترجمه از نظر مدل‌های مشابه است که تا کنون اصلاً مورد توجه نبوده است و به همین جهت در همه ترجمه های موجود به روشنی می توان مشاهده نمود که در پاره ای موارد مشابه، ترجمه هایی ناهماهنگ عرضه نموده اند و در ترجمه آیاتی که اسلوب واحدی دارند دوگانگی در برگردان پیش آمده است. توجه نمودن به این مدل‌ها امر جدیدی است که در گذشته سابقه نداشت و تا کنون ترجمه ای بر مبنای آن و در این چارچوب عرضه نشده است. و به همین دلیل، نیازمند بحث و بررسیهای بسیاری است تا پخته تر شود و قابل ارائه باشد. اینجاست که اهمیت «نظریه ترجمه» خود را نشان می دهد و مترجم را ملزم می سازد که پیش از ترجمه، اصول و ضوابطی را برای پژوهش خویش طراحی نماید و چارچوبها و مدل‌هایی را در نظر بگیرد تا در همه لحظات ترجمه که معمولاً چندین سال طول می کشد، بر همان مبنا سیر کند و آنچه را که در آغاز انجام داده تا پایان حفظ نماید. چنانچه در مورد دستور زبان هم این گونه عمل می کند و گاهی ناخواسته و غیر ارادی هم آن را انجام می دهد و هرگز فراموش نمی کند که مثلاً فاعل را چگونه باید برگردان نماید و مفعول را چگونه در ترجمه ظاهر سازد. بر همین قیاس، باید بداند که اگر مثلاً با اسلوب (لو ... ل) مواجه شد چه در آغاز قرآن و چه در پایان آن چگونه باید ترجمه کند. و یا اگر حرف تأکیدی در درون یک جمله شرطی قرار داشت چگونه باید برگردان شود. و اگر فعل مضارع در جواب امر قرار گرفت چگونه باید در ترجمه ظاهر گردد. این نکته چیزی نیست که از «الکتاب» سیبویه بتوان استنباط کرد یا از «مغنی اللیب» ابن هشام بتوان کشف نمود. زیرا آنها رفتند همه قرآن را بگردند و مثلاً تمام حدود هشتاد باری را که اسلوب (لو ... ل) در قرآن به کار رفته مورد بررسی قرار دهند و سپس نظری ابراز نمایند. همچنین آنها حدود پنجاه باری را که فعل مضارع در آیات مختلف در جواب امر قرار گرفته مورد بررسی قرار نداده اند تا نتیجه بگیرند که باید در ترجمه آن (تا) بیاید یا خیر؟ آنها در خوشبینانه ترین حالت، اموری را از ادب عرب استنباط کردند و برای اثبات یا نفی آن سراغ قرآن رفتند تا شهادی از آن پیدا کنند که این همان نگاه از بیرون به قرآن است و ارزشی بیش از مؤید و شاهد ندارد. البته تردیدی نیست که باید قدر زحمات پیشینیان را پاس داشت و حرمتشان را به غایت ارج نهاد. اما نباید فراموش کرد که آنها بر اساس نیازهای

خود و ضرورت‌های زمانه سراغ قرآن رفتند و با همان ابزار پاسنهای مورد نیازشان را دریافت کردند. ما هم باید بر مبنای اقتضائات عصر خود و نیازهای امروزی سراغ قرآن برویم تا بتوانیم جوابهای درخور امروز را بگیریم. امروزه مترجم قرآن باید بداند که اولین و مهمترین منبع ترجمه قرآن خود قرآن است و باید پیش از هر منبع دیگری به سراغ قرآن برود و پس از آن به سایر منابع مراجعه نماید و در واقع روش «ترجمه قرآن با قرآن» را محور کار خویش قرار دهد. اگر این گونه به ترجمه قرآن نگاه کردیم در آن صورت پیش از هر اقدامی به این می اندیشیم که چارچوبهایی را که می توان از قرآن استخراج کرد چه چیزهایی هستند تا با تکیه بر آنها بتوان ترجمه ای دقیق تر و علمی تر عرضه نمود. البته این ایده پروژه ای نیست که یک نفر بتواند در زمانی معین آن را به انجام برساند و خیال دیگران را آسوده سازد بلکه نیازمند همدلی طولانی مدت مترجمان و منتقدان است که با همفکری بتوانند به تدریج به استخراج چنان الگوهایی از دل قرآن موفق شوند و در نهایت ترجمه ای قرآن محور عرضه نمایند. آنچه تا کنون در حوزه ترجمه قرآن انجام گرفته در زمینه معادلهاست؛ اعم از معادل یابی یا معادل سازی که فرهنگنامه ها و کتابهای لغت عهدار انجام آن بوده اند. و آنچه امروزه باید انجام بگیرد و با بحث و تبادل نظر به دست آید در عرصه مدلهای و اسلوبهاست که وظیفه مترجمان و ترجمه پژوهان قرآنی است که در این راستا گامهای مؤثر بردارند. نه تنها در صرف و نحو عربی سخن از اسلوبها و الگوها نیست، بلکه در فرهنگنامه های مهم قرآنی ای همانند «املاء ما من به الرحمن» و «مفردات» راغب هم با همه ارج و ارزشی که دارند، بحثی در زمینه الگوهای قرآنی ترجمه آیات و چارچوبهای آن به میان نیامده است. اگرچه همه این کتابها می توانند در به دست آوردن الگوهای قرآنی ترجمه، مؤثر باشند؛ ولی هیچ یک از آنها به تنهایی نمی تواند مدلی را به دست بدهد، بلکه این وظیفه قرآن پژوهان امروزی است که با تدبیر در آیات به کشف مدلهایی برای ترجمه قرآن نائل شوند. مثلاً آنچه در دستور زبان درباره (لو) آمده این است که حرف شرط امتناعیه است و بیان می کند که انجام جواب شرط غیرممکن است به این دلیل که فعل شرط انجام نشده است. و در این حالت اگر جواب شرط مثبت باشد غالباً با (ل) آغاز می شود. اما در اینکه آیا این لام برای تأکید است و آوردن معادل تأکیدی برایش لازم است یا صرفاً رابط میان شرط و جزاست و به آوردن معادلهای تأکیدی نیازی ندارد محل اختلاف است و در هر طرف موافقان و مخالفانی قرار گرفته اند (جوهری، ۱۳۸۸، ص ۲۳۵). این نکته ای است که علاوه بر نحو، در تفسیر هم می تواند کارآیی زیادی داشته باشد و در بین موافقان و مخالفان، هم نحوشناسان توانمند و قهار، و هم مفسران دانشمند و قرآن شناس حضور دارند و هر دسته هم دلایل ویژه خود را ارائه می دهد. اما وقتی سخن از ترجمه قرآن به میان می آید شکل قضیه کاملاً متفاوت می شود و پرسشهای بی شماری را پیش روی مترجم قرار می دهد که ساده ترین آن این است که آیا واقعاً می توان با همین اطلاعات محدود و آگاهیهای اندک به ترجمه صحیح حدود هشتاد آیه قرآنی موفق شد که بر این اسلوب نازل شده اند؟ در حالی که قطعاً پاسخ این پرسش تنها یک کلمه آری یا خیر نیست بلکه نیازمند بحث و بررسیهای بسیاری است که باید ترجمه پژوهان قرآنی بدان همت گمارند و با تدبیر در آیات، چارچوبها و اسلوبهای آن را پیدا نمایند. بررسیها و پرسشهایی مانند اینکه اگر بعد از (لو) فعل مضارع بود چگونه باید ترجمه نمود؟ اگر ماضی بود چگونه برگردان شود؟ در چه شرایطی باید از قید تأکیدی برای (ل) در جواب (لو) استفاده

کرد؟ و در چه شرایطی نباید چنین قیدی آورد؟ و در چه شرایطی می توان قائل به تفصیل شد و در آوردن یا نیاوردن چنین قیدی مختار بود؟ اینجاست که اگر نگوئیم نگاه از بیرون به قرآن رنگ می بازد، مطمئناً در اینکه چنین نگاهی به تنهایی نمی تواند پاسخگوی همه این پرسشها باشد کمترین تردیدی باقی نمی ماند و مترجم موظف می شود با فاصله گرفتن از ذوق و سلیقه شخصی، به سیاق آیات توجه نماید و به بررسی این آیات در تفسیرها بپردازد و با تدبر در آنها به کشف چارچوبها و اسلوبهایی برای ترجمه دقیق قرآن توفیق یابد. از همین قبیل است پاره ای قواعدی که در ادبیات عرب و بلاغت کاربرد فراوان دارند مانند قاعده «تقدیم ما هو حقه التأخیر یفید الحصر» که در تفسیر هم جایگاه ویژه ای دارد. اما آیا واقعاً با تکیه صرف بر این قاعده زبان عربی می توان به ترجمه درست و صحیح بیش از هزار آیه قرآن موفق شد که بر این سیاق نازل شده است؟ مگر می توان پذیرفت که در همه این موارد یک (تنها) یا (فقط) بیاوریم و خیال خود و دیگران را آسوده نماییم؟! اگر چنین است و کار به همین سادگیهاست، پس چرا در هیچ ترجمه ای این وضعیت را مشاهده نمی کنیم؟! اینجاست که باید به راه حلهای دیگری هم بیندیشیم که بخشی از آن در ادامه مقاله خواهد آمد. اما برای روشن تر شدن بحث به بررسی اجمالی این دو اسلوب در ترجمه حاضر توجه فرمایید:

الف- اسلوب (لو ... ل). چنانچه پیشتر هم اشاره شد، کمترین فایده «نظریه ترجمه» این است که آیات در موارد مشابه یکسان ترجمه می شوند و در برگردان اسلوبهای همسان نیز شاهد دوگانگی در ترجمه نخواهیم بود. اگر از این زاویه به ترجمه حاضر نگریسته شود خوشبختانه تا حدود زیادی هماهنگ عمل شد و در موارد زیادی معادلی برای (ل) نیامد و ترجمه بدون قید تأکیدی ارائه شد. البته این سخن هرگز به معنای تأیید یا رد ترجمه ارائه شده و درستی یا نادرستی آن نیست. این مطلب نیازمند بحث و بررسیهای بیشتری است که باید در مجال دیگری بدان پرداخت. بلکه صرفاً گزارشی است از یکنواختی ترجمه در این اسلوب و توجه به نظریه ترجمه در برگردان آن. با این همه، در موارد معدودی هم از قیدهایی نظیر بی گمان، به یقین و قطعاً استفاده شد که نمونه بارز آن در برگردان دو آیه ۶۵ و ۶۶ سوره مائده رخ داده است که (و لو أن اهل الكتاب آمنوا واتقوا لکفرنا عنهم سیناتهم و لأدخلناهم جنات النعیم) در ۶۵/مائده با تأکید (و اگر اهل کتاب ایمان می آوردند و پرهیزگاری می کردند، به یقین گناهانشان را از آنان می زدودیم و آنان را به باغهایی پر ناز و نعمت در می آوردیم) برگردان شد. اما (و لو انهم أقاموا التوریه و الانجیل و ما أنزل الیهم من ربهم لأکلوا من فوقهم و من تحت ارجلهم) در ۶۶/مائده بدون تأکید (و اگر آنان [حکم] تورات و انجیل و آنچه از [سوی] پروردگارشان به سوی آنان فرفرستاده شده است، برپا می داشتند، از برکتهای آسمانی و زمینی [خداوند] بهره مند می شدند) برگردان گردید. اگرچه این اسلوب در حدود هشتاد آیه قرآن به کار رفته، اما ناهماهنگی در آن چندان زیاد نبوده قابل اغماض است. تنها نکته باقی مانده در این بحث، مسأله آوردن یا نیاوردن قید تأکیدی در برگردان (ل) هست که اختلاف نظر اساسی ای در این زمینه وجود دارد و ظاهراً مترجم محترم اعتقادی به آوردن آن ندارد و به همین دلیل در بیشتر موارد از آن استفاده نکرده است. اگر تنها (و لو شاء الله ... ل) را که در بیش از بیست آیه به کار رفته در این ترجمه مورد بررسی قرار دهیم به روشنی در می یابیم که

تماماً بدون تأکید برگردان شدند. این نکته از آن جهت مهم است که نشان می دهد مترجم فرزانه در این زمینه روشمند عمل کرده است. از آنجا که معمولاً مترجمان در طول سالهای متمادی به ترجمه قرآن می پردازند و در شرایط فکری و روحی متفاوت بدان اقدام می کنند، اگر نظریه ترجمه بر اندیشه شان حاکم نباشد، نقص و کمبودهای فراوانی در ترجمه رخ می دهد و مترجم آنچه را که در آغاز، ترجمه کرده ممکن است به تدریج فراموش کند و در اواسط کار یا اواخر ترجمه، همان آیات را به گونه ای دیگر برگردان نماید. امری که در بسیاری از ترجمه های موجود مشهود است و برخی موارد آن در ترجمه حاضر هم رخ داده که در ادامه خواهد آمد. اما اگر مترجم بتواند مدلهای و الگوهای بیان قرآن را به تدریج کشف کند و بر اساس نظریه ترجمه عمل نماید مطمئناً ترجمه سال اولش با برگردان سال چهارمش متفاوت نخواهد شد.

ب- جار و مجرور و قاعده حصر. نمی توان مترجم قرآنی را تصور کرد که به قاعده «تقدیم ما هو حقه التأخیر یفید الحصر» باور نداشته باشد یا به هنگام برگردان پاره ای آیات از این قاعده استفاده ننموده باشد. اما آنچه که در این زمینه مهم است و نقش اساسی دارد این است که مترجم به هنگام پیاده سازی این قاعده در بیش از هزار آیه ای که بر این شیوه نازل شده روشمند عمل نماید و اجرای آن را بر اساس طرح و برنامه ای حساب شده و در قالب چارچوبها و اسلوبهای خاص انجام دهد تا در حد امکان از دخالت ذوق و سلیقه پرهیز شود و میزان ذوق ورزی به حداقل برسد. مطمئناً نمی توان انتظار داشت که تنها با تکیه بر همین قاعده کلی به ترجمه بیش از هزار آیه قرآنی که جار و مجرور در آنها مقدم شده موفق شد؛ زیرا در آن صورت، پُربسامدترین واژه ها در قرآن کلمه هایی نظیر (تنها)، (فقط) و مشابه آن خواهد بود و همین نکته ناتوانی نحو ادب محور را برای پاسخگویی به همه نیازهای ترجمه قرآن به خوبی نشان می دهد و به زبان حال ضرورت تأسیس نحو قرآن محور برای برگردان آیات را یادآور می شود. اما لااقل می توان انتظار داشت که در موارد مشابه یکسان عمل شود و آنجا که سیاق آیات مؤید است از این قاعده استفاده گردد. بر همین اساس نمی توان پذیرفت (و علی الله فلیتوکل المؤمنون) در ۱۲۲ و ۱۶۰/آل عمران (و مؤمنان [فقط] باید بر خداوند توکل کنند) ترجمه شود. ولی در ۱۱/مائده و ۵۱/توبه (و مؤمنان باید فقط بر خدا توکل کنند)؛ و در ۱۱ و ۱۲/ابراهیم (و مؤمنان باید بر خداوند توکل کنند)؛ و در ۱۰/مجادله و ۱۳/تغابن (و مؤمنان باید که بر خداوند توکل کنند) برگردان شود. و مشابه آن در ۶۷/یوسف و ۳۸/زمر هم (و توکل کنندگان باید [تنها] بر او توکل کنند) ترجمه گردد که به خوبی نشان می دهد مترجم در مواجهه با قاعده تقدیم جار و مجرور تا چه اندازه غیر روشمند عمل کرده است. این ضعف مهم که ناشی از بی توجهی به اسلوبهای قرآنی است به ترجمه حاضر منحصر نمی شود و متأسفانه در تمامی ترجمه های موجود وجود دارد که بیانگر بی توجهی مترجمان به عنصر روشمندی در ترجمه است که اساس و پایه تمامی پژوهشهای امروزی محسوب می شود و باید در برگردان قرآن هم توجه ویژه ای بدان مبذول شود. حال اگر بر همین مبنا بخواهیم صرفاً آیات توکل را در قرآن مورد بررسی قرار دهیم و آیاتی نظیر (علیه توکلت) در ۱۲۹/توبه و ۳۰/عد و ۸۸/هود و ۱۰/شوری و ۶۷/یوسف، و (علی الله توکلنا) در ۸۹/اعراف و ۸۵/یونس و مشابه آن در ۴/ممتحنه و ۲۹/ملک، و (علی ربه یتوکلون) را در پنج باری که آمده است، و (علیه توکلت و

الیه أنیب) را در ۸۸/هود و ۱۰/شوری مورد بررسی قرار دهیم در آن صورت میزان ناهماهنگی در ترجمه بیشتر روشن خواهد شد و قطعاً قابل قبول نخواهد بود که مثلاً (ربنا علیک توکلنا و الیک أنبنا و الیک المصیر) در ۴/ممتحنه را که اگر هیچ قرینه یا سیاقی نباشد، لا اقل سه بار جار و مجرور مقدم شده به صورت (پروردگارا بر تو توکل کرده ایم و رو به سوی تو نهاده ایم و بازگشت به سوی توست) برگردان نماییم و آوردن قید (تنها) یا (فقط) را حتی برای یک بار هم لازم ندانیم. و یا سیاق و قرینه لفظی و معنایی را در آیه (ألا بذکر الله تطمئن القلوب) در ۲۸/رعد کاملاً نادیده بگیریم و آیه را به صورت بسیار ساده (بدانید که دلها به یاد خدا آرام می گیرند) ترجمه نماییم.

جایگاه حروف در ترجمه قرآن

اگر گفته شود بیشترین توجه به حروف - به ویژه در بحث ترجمه - به جایگاه معنایی آنها بر می گردد که باعث معنا بخشیدن به اسم و فعل در ترکیب عبارات و جمله سازی می شود؛ سخنی به گزاف گفته نشده است. امری که به نظر می رسد تا حدود زیادی در بسیاری از ترجمه های معاصر مورد غفلت قرار گرفته است. مؤلف «معجم النحو» در بیان معانی چهارده گانه ای که برای حرف (باء) ذکر کرده از جمله چنین آورده است: «(۱۳) الزائده، و هی للتوکید، نحو (کفی بالله شهیداً) [۷۸/نساء]» (الدقربی، تا، ص ۸۳). همچنین در باره حرف جرّ (من) می نویسد: «و لها خمسه عشر معنیً نجتزئ منها بسبع» (همان، ص ۳۷۸). آنگاه چنین ادامه می دهد: «(۴) الزائده، و فائدتها: التنصیص علی العموم، أو تأکید التنصیص علیه، و لا تكون زائده الا بشروط ثلاثه: (۱) أن یسبقها نفی أو نهی أو استفهام بهل. (۲) أن یكون مجرورها نکره. (۳) أن یكون اماً فاعلاً نحو (ما یأتیهم من ذکر) [۲/انبیاء]. أو مفعولاً نحو (هل تحس منهم من أحد) [۹۹/مریم]. أو مبتداءً نحو (هل من خالق غیر الله) [۳/فاطر]» (همان، ص ۳۷۹). چنانچه مشاهده می شود، تأکیدی بودن (من) در این حالت تا آن اندازه قطعی است که نه تنها پس از نفی، بلکه بعد از حرف استفهامی (هل) نیز زائده است و باعث تأکید در معنا می شود. قطعاً بسیار دور از ذهن است که تصور شود مترجمی از لحاظ تئوری این نکته را نداند یا با آن موافق نباشد. اما نکته قابل تأمل این است که اگر به زائده و تأکیدی بودن (باء) و (من) در این گونه موارد، اذعان نمودیم آیا نباید به لوازم آن یعنی بروز و ظهور چنین تأکیدی در ترجمه، پایبند باشیم؟ و در آن صورت، به ترجمه درنیامدن جنبه تأکیدی این حروف، و یا دوگانگی در ترجمه آنها توجیهی خواهد داشت؟ مثلاً وقتی (ما لکم من دون الله من ولی و لا نصیر) در ۱۰۷/بقره و ۱۱۶/توبه بدون (هیچ) و به صورت (شما جز او دوست و یاورى ندارید) برگردان می شود؛ ولی همین آیه در ۲۲/عنکبوت (به جای خداوند هیچ دوست و یاورى ندارید) و در ۳۱/شوری (برایتان جز خداوند هیچ کارسازى و یاورى نیست) ترجمه می شود، آیا قابل دفاع خواهد بود؟ یا وقتی حرف (لا) در (لا ریب فیها) یا (لا ریب فیها) را نفی جنس دانستیم (درویش، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۴ و ۴۸۵) آیا پذیرفته است که معادل فارسی آن، یعنی قید تأکیدی (هیچ) را در ترجمه ظاهر نسازیم یا ناهماهنگ عمل نموده، گاهی بیاوریم و زمانی نیاوریم؟ تازه اینها در صورتی است که تنها به دستور زبان توجه نماییم یا به قواعدی همچون قاعده «زیاده المبنى تدلّ علی زیاده المعنى» تمسک جوئیم. اما اگر به معنا و مضمون آیه، و سیاق آیات هم به عنوان یکی از مهم ترین ابزار مترجم در بحث ترجمه استناد کنیم در آن صورت تردیدی باقی نمی ماند که آوردن قید هایی

همچون (هرگز) یا (هیچ) در برگردان این قبیل آیات ضروری است. اکنون به اصل بحث باز گشته سخن را از قاعده «لای نفی جنس» پی می گیریم:

لای نفی جنس

به نظر می رسد مهم ترین ایرادی که در برگردان اسلوب های مختلف نفی پیش آمده به عدم یکنواختی ترجمه این قبیل آیات برمی گردد که زیر مجموعه «نظریه ترجمه» و «روش تحقیق» است. از سوی دیگر، آثار فراوان مترجم، تردیدی باقی نمی گذارد که ایشان در زمینه زبان و ادبیات عرب آگاهیهای زیادی دارد. با این همه، جای این پرسش همچنان باقی است که چگونه مترجمی با یک چنین توانمندی، وقتی به ترجمه آیات می پردازد، از برخی اصول مسلم آموخته های خویش غفلت می ورزد یا بدانها کم توجهی می کند؟ آیا جز این است که «نظریه ترجمه» را که بارها در مصاحبه های خویش بر اهمیت آن تأکید ورزیده کم ارج دیده و بر مبنای قواعد «روش تحقیق» عمل نکرده است؟ شاهد صادق این مسأله و نمونه آشکار آن دوگانگی پدید آمده در بحث حاضر است که نه تنها برای خواننده روشن نمی شود که معیار آوردن (هیچ) در برخی آیات و دلیل نیاوردن آن در موارد دیگر چیست؟ بلکه این مشکل نیز پیش می آید که اسم لای نفی جنس هم در برخی آیات، معرفه ترجمه می شود. به منظور روشن تر شدن بحث، تنها به دو آیه کوتاه و پرکاربرد زیر و ترجمه آنها بسنده می شود تا ضرورت بازنگری در آن به خوبی روشن شود:

الف- لا اله الا هو: این آیه که گاهی با مستثنای دیگر و به صورت (لا اله الا الله)، (لا اله الا انا)، (لا اله الا انت) و (لا اله الا الذی...) در آیات متعددی به کار رفته؛ گاهی به درستی، با قید منفی تأکیدی (هیچ) همراه شد ولی در موارد دیگری، بدون چنین قیدی به کار رفت که حداقل ایراد، عدم یکنواختی ترجمه است. علاوه بر این، در آوردن افزوده تفسیری درون قلاب یا بیرون آن هم یکنواخت عمل نشد خصوصاً که در موارد فراوانی، نشانه نکره بودن اسم را باید از افزوده درون قلاب فهمید که نادرست است. به نمونه هایی از این ناهماهنگیها توجه فرمایید: عبارت (لا اله الا الله) در ۳۵/صافات (معبود راستینی جز خداوند [یگانه] نیست) ترجمه شد در حالی که همین آیه در ۱۹/محمد (معبود [راستینی] جز خدا نیست) برگردان گردید. (لا اله الا هو) در موارد بسیار زیادی نظیر ۱۶۳/بقره، ۶۲/غافر، ۳/فاطر و ۸۸/قصص بدون (هیچ) و به صورت (معبود [راستینی] جز او نیست) ترجمه شد. در حالی که در برخی آیات همانند ۶۵/غافر، ۷۰/قصص و ۹/مزمّل (هیچ معبود [راستینی] جز او نیست) برگردان شد. همچنین عبارت (الله لا اله الا هو الحیّ القيوم) در ۲۵۵/بقره (خداوند [است که] معبود راستینی جز او نیست. زنده [و] تدبیرگر [هستی] است) ترجمه شد ولی همین آیه در ۲/آل عمران، به صورت (خدا [است که] معبودی [راستین] جز او نیست، زنده پاینده است) برگردان گردید. و مشابه آن در ۸۷/نساء (خدا [ست] که معبود [راستینی] جز او نیست) ترجمه شد و در ۸/طه و ۱۳/تغابن (خداوند است که هیچ معبود [راستینی] جز او نیست) برگردان شد. همچنین (لا اله الا انا) در ۲/نحل به صورت (هیچ معبود [راستینی] جز من نیست) برگردان گردید ولی در ۱۴/طه (معبود [راستینی] جز من نیست) ترجمه شد. اگرچه روشن است ترجمه هایی که با (هیچ) همراه است

و تأثیر حضور لای نفی جنس را بهتر بازتاب می دهد، درست تر است؛ ولی درستی یا نادرستی این یا آن ترجمه یک مطلب است، و ناهماهنگی و عدم یکنواختی ترجمه، مطلبی دیگر. حتی بحث بر سر یکسان سازی ترجمه هم نیست که امروزه یک اصل پذیرفته شده در ترجمه قرآن محسوب می شود؛ بلکه جدای از آن، سخن بر سر ناهماهنگی در برگردانهاست که در موارد متعددی رخ داده و دقت و تأمل بیشتری را طلب می کند. خصوصاً از جنبه بود و نبود قلابها که شاید به حدود ده هزار قلاب برسد و متأسفانه چنانچه در برگردان همین یک مثالی که ذکر شد مشاهده می شود بسیار آشفته و نامناسب و دور از شأن چنین ترجمه دقیق و امینی است که مترجم فرزانه باید برای برطرف ساختن آن به فکر راه چاره ای باشد.

ب- لا ریب فیه: نمونه دیگر این بحث، آیه مذکور است که به صورت (لا ریب فیه) یا (لا ریب فیها) بارها در سوره های مختلف در توصیف قرآن یا قیامت به کار رفت و در حالی که در ۲/بقره، ۲۵/آل عمران، ۸۷/نساء، ۱۲/انعام، ۳۷/یونس، ۹۹/اسراء، ۷/حج، ۵۹/غافر، ۲۶ و ۳۲/جاثیه و ۷/شوری بدون (هیچ) و به صورت (شکی/تردیدی در آن نیست/روا] نیست) برگردان شد، در ۲۱/کهف و ۲/سجده همراه با (هیچ) و به صورت (هیچ شکی در قیامت نیست) و (هیچ شکی در آن روا نیست) ترجمه شد؛ در صورتی که سیاق آیات، حداقل در برخی از آنها، به ویژه در مواردی که از تردیدناپذیری وقوع قیامت سخن می گوید و با عباراتی نظیر (وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا) همراه شده، کمترین شکی باقی نمی گذارد که آیه را باید در موارد بسیاری با تأکید ترجمه نمود. به علاوه، برای ترجمه ای که نه تنها از هزاران پرائز و قلاب برای بیان مقصود خود استفاده کرده؛ بلکه برای فهم بیشتر مخاطب، دهها نکته تفسیری را هم در متن ترجمه داخل نموده نباید چندان دشوار باشد که از قیدهای مذکور-لا اقل درون قلاب یا پرائز- استفاده نماید. خصوصاً اگر به این نکته هم توجه شود که ناهماهنگی های اشاره شده تنها به دو مورد بالا منحصر نمی شود؛ بلکه در دهها آیه ای که با «لای نفی جنس» همراه شده نیز به خوبی محسوس است، چنانچه مثلاً (لا عاصم الیوم من امر الله) در ۴۳/هود (امروز هیچ نگاهدارنده ای از عذاب خدا نیست) ترجمه شد. و (لا تثریب علیکم الیوم) در ۹۲/یوسف (امروز هیچ سرزنشی بر شما نیست). و (لا برهان له) در ۱۱۷/مؤمنون (هیچ دلیلی به [حقانیت] آن ندارد). (لا تبدیل لکلمات الله) در ۶۴/یونس (وعده های خداوند هیچ دگرگونی نمی پذیرد). ولی (لا تبدیل خلق الله) در ۳۰/روم که مشابه آن است بدون (هیچ) و به صورت (آفرینش خداوند دگرگونی نمی پذیرد) برگردان شد. ضمناً باید توجه داشت که واژه (دگرگونی) در دو عبارت اخیر نکره نیست و مترجم محترم معمولاً برای نکره ساختن واژه ای که به (ی) ختم می شود، پسوند (ای) به آخر کلمه اضافه می کند مانند (بدی ای) در ۴۰/شوری. (کوتاهی ای) در ۵۶/زمر. (فرانروایی ای) در ۳۵/ص. (نیکی ای) در ۶/احزاب و موارد دیگر. پس در اینجا هم باید (دگرگونی ای) بیاید تا نکره بودن اسم لای نفی جنس را بهتر برساند. همچنین در موارد بسیار زیادی بدون (هیچ) ترجمه شد مانند (لا مبدل لکلمات الله/لکلماته) در ۳۴ و ۱۱۵/انعام (برای وعده های خداوند/برای سخنانش تغییردهنده ای نیست)؛ (لا ظلم الیوم) در ۱۷/غافر (امروز ستمی [در میان] نیست)؛ (لا ناصر لهم) در ۱۱/محمد (آنان یآوری نداشتند) و (لا مرد له) در ۱۱/رعد (آن بازگرداندنی ندارد) ترجمه شدند. همین آیه در ۴۳/روم (برایش بازگشتی

نیست) و ۴۷/شوری (بازگشتی ندارد) برگردان شد. از آنجا که تعداد این قبیل آیات نسبتاً زیاد است به همین مقدار بسنده نموده، یادآور می شود که تقریباً در تمامی این موارد، سیاق آیات به خوبی نشان می دهد که در ترجمه باید قید (هیچ) بیاید. چنانچه در همین آیه یازدهم سوره محمد آمده است **(ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَى لَهُمْ)**. یعنی چون خداوند یاور مؤمنان است، طبیعتاً هیچ فرد یا گروه دیگری در جهان باقی نمی ماند که یاورِ کافران را بر عهده بگیرد. روشن است که وقتی لای نفی جنس، جدای از ماهیت اصلی اش، در یک چنین سیاقی قرار می گیرد باید ترجمه با هیچ همراه شود.

نکره در سیاق نفی

مترجم محترم در موارد متعددی که «نکره در سیاق نفی» قرار گرفته به گونه ای ترجمه نمودند که تردیدی باقی نمی گذارد که به این نکته به عنوان یک اصل مهم در برگردان قرآن باور دارند و بر همین اساس آیه **(و لا تزر وازره وزر اخری)** را که در آیات ۱۶۴/انعام، ۱۵/اسراء، ۱۸/فاطر، ۷/زمر و ۳۸/نجم آمده، همراه با قید منفی (هیچ) و به صورت (و هیچ بردارنده ای بار گناه/گناه) دیگری را بر ندارد/بر نمی دارد) برگردان نموده اند. با این تفاوت که واژه (گناه) را در ۱۶۴/انعام و ۳۸/نجم بدون قلاب و در سه مورد دیگر با قلاب آورده اند. این نکته که می توانست به عنوان یک قاعده در بسیاری موارد دیگر نیز خود را نشان دهد، در عمل آن گونه که باید در کل ترجمه بازتاب پیدا نکرد و حداقل نیمی از صدها آیه ای که مصداق بارز «نکره در سیاق نفی» است، به ویژه در آیاتی که تأییدی سیاق را به همراه دارد و معنا و مفهوم آیه به گونه ای است که قیدهایی همچون (هرگز) یا (هیچ) را می طلبد، همچنان بدون این قیدها برگردان شد. در حالی که روشن است مترجم باید پیش از آغاز ترجمه، در «روش تحقیق» خود به نظریه ای در برگردان آیات برسد، و پس از آن به ترجمه قرآن پردازد تا هم از اعمال سلیقه در حد امکان پرهیز شود، و هم ترجمه از یکنواختی لازم برخوردار گردد تا شاهد ناهماهنگی هایی از این دست در آن نباشیم. بر همین اساس، نمی توان پذیرفت مترجم محترم **(لیس لوقعتها كاذبه)** را در آیه دوم سوره واقعه با قید (هیچ) و به صورت (هنگام تحقیقش هیچ [نفس] دروغزنی ندارد) ترجمه نماید و **(لیس له دافع)** را در آیه دوم سوره معارج - که مشابهت لفظی و معنایی اش با ۲/واقعه تردیدناپذیر است - نیز با قید (هیچ) و این گونه برگردان فرماید (آن هیچ بازدارنده ای ندارد). ولی **(ما له من دافع)** در آیه هشتم سوره طور را که از جهات بسیاری شبیه آنهاست، خصوصاً که پس از شش سوگند قرار گرفته و پیش از آن هم آیه ای آمده که حتمیت وقوع عذاب الهی را حداقل با دو ادات تأکیدی بیان نموده (ان عذاب ربك لواقع)؛ اما بدون توجه به این چنین قراینی، آیه را بسیار ساده و این گونه ترجمه فرموده اند: (آن بازدارنده ای ندارد). در حالی که در موارد متعددی می توان برای «نکره در سیاق نفی» هم مدلهایی را طراحی کرد و چارچوبها و الگوهایی را استخراج نمود که از کلی نگری و کلی گویی در این زمینه پرهیز شود و بر اساس آن بتوان در اسلوبهای مشابه، ترجمه هایی مشابه و یکنواخت عرضه نمود ذیلاً برخی نمونه ها به اجمال اشاره می شود تا میزان هماهنگی یا ناهماهنگی ترجمه ها مشخص شود:

الف- (ما ... من). حرف (ما) را در این اسلوب نافیه بدانیم یا شبیه به لیس و حجازیه (درویش، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۰۰ و ص ۱۵۸) تأثیری در اصل بحث ندارد؛ زیرا سخن بر سر این حرف و عامل بودن یا نبودن آن نیست بلکه در باره حرف جرّ (من) در یکی از پرکاربردترین شیوه های نفی در قرآن است که در ترجمه حاضر، برگردان یکسانی پیدا نکرد و برای مخاطب روشن نمی شود که بر چه اساسی در ترجمه بسیاری از این قبیل آیات، به درستی قید منفی (هیچ) آمد، اما در موارد نسبتاً زیادی چنین نشد؟ آیا سلیقه یا صلاحدید مترجم در آن تأثیرگذار بوده، یا مبانی فکری و نظری او، و یا جمله سازی و ترکیب کلمه ها و یا همه اینها؟ مثلاً (ما له فی الآخرة من خلاق) در ۱۰۲/بقره با قید هیچ و (در آخرت هیچ بهره ای ندارد) ترجمه شد ولی همین آیه در ۲۰۰/بقره بدون (هیچ) و به صورت (او را در آخرت بهره ای نیست) برگردان گردید و (اولئك لا خلاق لهم فی الآخرة) در ۷۷/آل عمران به صورت (آن گروه در آخرت بهره ای نخواهند داشت) ترجمه شد. (ما لهم من دونه من ولی) در ۲۶/کهف با (هیچ) و به صورت (آنان جز او هیچ کارسازی ندارند) ترجمه شد، و (ما لکم من دونه من ولی ولا شفیع) در ۴/سجده با (هیچ) و به صورت (جز او هیچ دوست و شفاعت کننده ای ندارید) برگردان گردید و (الظالمون ما لهم من ولی و لا نصیر) در ۸/شوری و (ستمکاران هیچ کارساز و یاورى ندارند) ترجمه شد اما (و ما كان لهم من دون الله من اولياء) در ۲۰/هود و (در برابر خداوند دوستانی ندارند) برگردان گردید. از آنجا که نمونه این بحث فراوان است و دوگانگی در ترجمه آنها نیز به خوبی محسوس است ذیلاً به سه نمونه دیگر نیز اشاره می شود:

۱- یکی از نمونه های بارز این بحث در آیاتی است که پیامبران در مقابل عناد قوم خود، اعلام می کردند در برابر رسالتی که انجام می دهند هیچ اجر و مزدی از آنها طلب نمی کنند؛ ولی در تمامی این آیات که حدود دوازده آیه می شود بدون تأکید آمد و تنها در (ما استلکم علیه من اجر) در ۵۷/فرقان (هیچ) آمد و (من بر این کار از شما هیچ پاداشی نمی خواهم) ترجمه شد. در حالی که جدای از بحث (من) زاید در این قبیل آیات، نکره در سیاق نفی قرار گرفته و در چنین مواردی آوردن (هیچ) ضروری است.

۲- از نمونه های دیگری که با (هیچ) آمد آیات زیر است: (ما له من نفاق) در ۵۴/ص که (آن هیچ زوالی ندارد) ترجمه شد. (ما لها من فواق) در ۱۵/ص که (هیچ وقوفی ندارد)؛ و (ما لها من فروج) در ۶/ق که (در آن هیچ شکافی نیست) برگردان شدند. همچنین (ما لهم من محیص) در ۴۸/فصلت (هیچ راه رهایی ندارند)؛ و در ۳۵/شوری (هیچ گریزگاهی ندارند)؛ و (ما لنا من محیص) در ۲۱/ابراهیم (ما هیچ گریزگاهی نداریم) ترجمه شدند. ولی (ما للظالمین من انصار) در ۲۷۰/بقره و ۷۲/مائده بدون هیچ و (ستمکاران یاورانی ندارند) ترجمه شد. (ما لکم من ناصرین) در ۲۵/عنکبوت نیز (شما یاورانی ندارید) برگردان گردید. اما همین آیه در ۳۴/جاثیه (شما هیچ یاورانی ندارید) ترجمه شد. (ما لهم من ناصرین) در ۲۲ و ۵۶ و ۹۱/آل عمران، ۳۷/نحل و ۲۹/روم (آنان یاورانی نخواهند داشت) ترجمه شد و (ما للظالمین من حمیم و لا شفیع یطاع) در ۱۸/غافر (ستمکاران دوستی و شفیع که سخنش را بپذیرند، نخواهند داشت) برگردان گردید.

۳- (ما كان لكم علينا من فضل) در ۳۹/اعراف (شما هیچ برتری ای بر ما ندارید) ترجمه شد ولی (ما نری لكم علينا من فضل) در ۲۷/هود (برایتان بر خویشتن برتری ای نمی بینیم) برگردان شد. (ما مسنا من لغوب) در ۳۸/ق(هیچ خستگی به ما نرسید) ترجمه شد که البته برگردان (من لغوب) به (خستگی) که معرفه است صحیح نیست و باید همانند (برتری ای) نکره و (خستگی ای) ترجمه شود.

ب- (ما ... ب). حرف (ما) در این اسلوب نافیه باشد یا شبیه به لیس (درویش، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۲ و ۲۸ و ۱۴۰)؛ در ماهیت بحث تأثیری ندارد؛ زیرا سخن در کیفیت اعمال (ما) نیست، بلکه در بود و نبود حرف جرّ زاید (باء) و تأثیر معنایی آن است که مترجم در موارد بسیاری، این قبیل آیات را که بر دهها مورد بالغ می شود، بدون در نظر گرفتن (ب) ترجمه نمود؛ در حالی که سیاق آیات در موارد زیادی به خوبی نشان می دهد که آیه را باید با تأکید برگردان کرد چنانچه (ما أنا بباسط یدی الیک) در داستان فرزندان آدم در آیه ۲۸ سوره مائده به درستی (من هرگز دست خود را به سوی تو دراز نخواهم کرد) ترجمه شد. اما این شیوه درست در آیات بسیاری مورد غفلت قرار گرفت که ذیلاً به چند نمونه به اجمال اشاره می شود:

۱- از مواردی که قطعاً باید تأکید می شد و (هرگز) می آمد اما چنین نشد، در آیاتی است که خداوند نسبت های ناروایی را که مشرکان به پیامبر و قرآن می دادند، با بهره گیری از همین اسلوب، به شدت مردود می شمرد و باطل بودن اظهارات واهی آنها را به روشنی بیان می کند؛ به گونه ای که جای کمترین تردیدی باقی نمی گذارد که باید قید منفی (هرگز) را در طرد آن باورها، در متن یا شرح افزود. این نکته ای است که نه تنها در ترجمه، بلکه در تفسیر و کلام هم از مسلمات است، ولی در ترجمه حاضر چنین نشد. مثلاً (ما انت بنعمه ربک بکاهن و لا مجنون) در ۲۹/طور به صورت (تو به فضل پروردگارت کاهن و دیوانه نیستی) ترجمه شد. و (ما انت بنعمه ربک بمجنون) در ۲/قلم (تو به فضل پروردگارت دیوانه نیستی)؛ و (ما هو بقول شاعر ... و لا بقول کاهن) در ۴۱ و ۴۲/حاقه (آن گفته شاعر نیست ... و گفته کاهن [هم] نیست) ترجمه شد. در حالی که بجز سوره طور در دیگر سوره ها، نه تنها پیش از این آیات، چندین سوگند آمده، بلکه در آیات بعد نیز قرآینی دالّ بر اهمیت موضوع وجود دارد که تردیدی باقی نمی گذارد که آوردن قیدی چون (هرگز) یا (به هیچ وجه) و مشابه آن، کمترین کاری است که مترجم باید انجام دهد. تردیدی نیست آنچه در آغاز سوره قلم در آیه دوم مطرح شده، پاسخ مستقیم خداوند به آن چیزی است که در پایان این سوره در آیه ۵۱، از زبان مشرکان آمده که (و یقولون انه لمجنون) و در چنین مقامی باید در ترجمه (هرگز) بیاید. (و ما صاحبکم بمجنون) در آیه ۲۲ سوره تکویر (و این هم روزگارتان دیوانه نیست) برگردان شد. اما این اشکال در برگردان (ما بصاحبکم من جنه) در ۴۶/سباء که مشابه آن است برطرف شد و آیه به درستی (هیچ گونه دیوانگی ای در همنشین شما نیست) ترجمه شد و (ما بصاحبهم من جنه) در ۱۸۴/اعراف هم به درستی (این همسخن آنان هیچ دیوانگی ندارد) ترجمه شد. تنها ایرادی که به آیه اخیر وارد است معرفه آوردن (دیوانگی) است که باید همانند ۴۶/سباء عبارت (دیوانگی ای) بیاید. باید توجه نمود که آوردن (هرگز) یا (به هیچ وجه) در چنین مقامی، نه فقط با ترجمه و سیاق آیات سازگار است؛ بلکه با مبانی کلامی نیز کاملاً منطبق است. زیرا قرآن این سخن را به

صورت انتزاعی و ابتدای به ساکن ایراد نکرد، بلکه در پاسخ به اظهاراتی شبیه آیه ششم سوره حجر (و قالوا یا ایها الذی نُزِّلَ علیه الذکر انک لمجنون) بیان داشت و بر همین اساس، پذیرفتنی نیست که در جواب چنین گفتار ناصوابی صرفاً یک جمله خبری بسیار ساده بیان شود.

۲- عجیب است که آیه (و ما الله بغافل عما تعملون/يعملون) در هیچ مورد از حدود دوازده باری که در قرآن به کار رفته با تأکید همراه نشد چنانچه در آیات ۷۴ و ۸۵ و ۱۴۰ و ۱۴۱ و ۱۴۹/بقره، ۹۹/آل عمران، ۱۳۲/انعام، ۱۲۳/هود و ۹۳/نمل به خوبی قابل مشاهده است که بدون (هرگز) و به صورت (و خدا از آنچه می کنید/می کنند/انجام می دهند غافل نیست) آمده است. در حالی که اولاً همین فراز از آیه به روشنی تهدید و انذار را می رساند و باید با (هرگز) بیاید. ثانیاً سیاق آیات قبل و بعد گواهی می دهند که باید آیه را با تأکید ترجمه کرد. ثالثاً با تکیه بر فهم قرآن با قرآن و با استمداد از آیات دیگر می توان به ترجمه بهتر دست پیدا کرد؛ زیرا همان گونه که «تفسیر قرآن با قرآن» یک اصل بسیار مهم در فهم آیات است، «ترجمه قرآن با قرآن» نیز می تواند یک اصل کارآمد در برگردان آیات باشد. چنانچه دو آیه (لا تحسبن الله غافلاً عما يعمل الظالمون) در ۴۲/ابراهیم و (ما کنا عن الخلق غافلین) در ۱۷/مؤمنون را می توان به عنوان قرینه و شاهدی برای آوردن (هرگز) در برگردان عبارت مذکور دانست. که البته مترجم محترم در برگردان آیه نخست هم هرگز نیاورد و در ترجمه ۱۷/مؤمنون هم (هرگز) را به عنوان افزوده ای تفسیری درون قلاب آورد که نشان می دهد به تأثیر معنایی بای زاید چندان باور ندارد.

۴- (و ما هم بخارجین من النار) در ۱۶۷/بقره این گونه ترجمه شد (و آنان از آتش بیرون آینده نیستند). در حالی که خداوند از آیه ۱۶۵/بقره گروهی را توصیف می کند که وقتی در قیامت وارد جهنم می شوند و عذاب را می بینند، آرزو می کنند که ای کاش می توانستند از آن بیرون روند و توصیف قرآن در باره آنان این است که بیرون رفتن از آن هرگز امکان پذیر نیست. روشن است که در چنین مقامی آوردن تأکید ضروری است. مشابه این وضعیت در ۳۷/مائده است و در آنجا هم بدون (هرگز) ترجمه شد. همچنین (و ما نحن بمبعوثین) در آیه ۲۹/انعام بدون (هرگز) و به صورت (و ما برانگیخته نخواهیم شد) ترجمه گردید. اما با توجه به اصل آیه که از قول کافران است که (ان هی الا حیاتنا الدنیا و ما نحن بمبعوثین) باید گفت اگر واقعاً بخش آغازین آیه قرینه ای برای آوردن (هرگز) در بخش پایانی آن نیست، بهتر است دو آیه بعد را هم به عنوان شاهد به آن ضمیمه کنیم تا معلوم شود که در آوردن (هرگز) نباید تردیدی روا داشت. عجیب است که مترجم دانشمند هزاران افزوده تفسیری را درون قلاب و پرانتز آورد، ولی آوردن (هرگز) را در چنین مواردی؛ حتی به عنوان شرح و توضیح، ضروری ندانست. در آیه ۳۷/مؤمنون (ان هی الا حیاتنا الدنیا نموت و نحیا و ما نحن بمبعوثین) که مشابه آیه پیشین است نیز بدون (هرگز) ترجمه شد در حالی که علاوه بر خود آیه، سیاق آیات قبلی هم نشان می دهد که باید هرگز بیاید. همچنین (و ما نحن بمعذبین) در ۳۵/سباء و ۵۹/صافات به صورت (و ما عذاب نخواهیم دید) برگردان شد.

ج- (لیس/ألیس ... ب). یکی دیگر از شیوه های نفی در قرآن، استفاده از اسلوب مذکور در برخی آیات است. مثلاً (ألیس هذا بالحق) در ۳۰/انعام که چنین ترجمه شد (آیا این حق نیست؟)، در حالی که هم این آیه و هم آیات قبل

و بعدش که در باره قیامت و عذاب جهنم است گروهی را توصیف می کند که جهان آخرت را انکار می کنند و خداوند در رد و نفی دیدگاه آنان چنین پرسش انکاری را مطرح می سازد و زمانی که آنها همه چیز را فهمیدند و گفتند **(قالوا بلی و ربنا)** در پاسخ شان می فرماید **(فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون)**. آیا در چنین مقامی نباید قیدی همانند (واقعاً) یا مشابه آن و لو داخل پранتز یا قلاب بیاید تا شدت توبیخ را بیشتر به مخاطب القا کند؟ مشابه این وضعیت در **(یوم يعرض الذين كفروا على النار أليس هذا بالحق قالوا بلی و ربنا قال فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون)** در ۳۴/احقاف است که بدون هیچ قیدی ترجمه شد. در جایی که مترجم **(لیس بی سفاهه)** را در ۶۷/اعراف بدون اینکه هیچ حرف جرّ زایدی بر سرش آمده باشد یا تأکیدی در ظاهر داشته باشد، صرفاً به دلیل قرار گرفتن نکره در سیاق نفی به درستی با (هیچ) و این گونه ترجمه می کند (در من هیچ گونه بی خردی نیست) چرا در آنجا که بر سر خبر (لیس) بای زاید می آید نتوان این گونه عمل کرد؟ (البته در اینجا اشتباه دیگری رخ داد و کلمه (سفاهت) به جای اینکه نکره و (بی خردی ای) ترجمه شود چنانچه (ضلاله) در شش آیه پیش از آن در **(لیس بی ضلاله)** در ۶۱/اعراف (گمراهی ای در من نیست) ترجمه گردید، به اشتباه معرفه و (بی خردی) برگردان گردید). همچنین خداوند از آیه ۷۷ سوره یس مسأله قیامت را با یادآوری آفرینش نخستین انسان مطرح کرده، سپس به روحیه ستیزه جوی آدمی اشاره می نماید و سرانجام در آیه ۸۱ این گونه نتیجه می گیرد **(أولیس الذی خلق السموات و الارض بقادر علی أن یخلق مثلهم بلی و هو الخلاق المبین)**. (آیا کسی که آسمان ها و زمین را آفریده است توانا نیست بر آنکه مانند آنها بیافریند؟ چرا، و هموست آفریننده دانا). روشن است در چنین مقامی که مقام اثبات قدرت مطلق خداوند است، برای بیان نهایت تعجب و شگفتی از چنین خیال خام و نسنجیده ای، و نیز نشان دادن نهایت جهل و نادانی آنها باید قیدی همانند واقعاً یا حقیقتاً را، حداقل به عنوان شرح و توضیح داخل پранتز یا قلاب به ترجمه اضافه نمود تا مقصود آیه بهتر منتقل شود. مشابه این وضعیت، در برگردان ۴۰/قیامت **(ألیس ذلک بقادر علی ان یحیی الموتی)** نیز پیش آمده است که به صورت ساده و (آیا این [خدا] بر آنکه مردگان را زنده کند توانا نیست؟) ترجمه شد؛ در حالی که آیه از روی تمسخر و استهزا آنها را مخاطب قرار داده و می فرماید: آیا شما حقیقتاً گمان می کنید که قیامت در کار نیست و واقعاً برای حسابرسی برانگیخته نخواهید شد؟! یعنی با این همه شواهد و قراین، باز هم عناد و لجاج می ورزید و به حق گردن نمی نهید؟! از همین قبیل است برگردان آیه ۳۶ سوره زمر **(ألیس الله بکاف عبده)** که این گونه ترجمه شد (آیا خداوند برای بنده اش بس نیست؟) در حالی که سیاق آیه و آیات بعدی بیانگر آن است که باید از قیدهایی همانند (تنها، فقط، حقیقتاً، به راستی) و لو داخل پранتز استفاده کرد تا توحید خداوند در همه ابعادش به خوبی آشکار شود. شاید عجیب تر از این، مواردی باشد که آیه در صدد نفی ظلم و ستم از ساحت قدس الهی است ولی در ترجمه چنین دقتی به کار نرفت. مثلاً **(و ان الله لیس بظلام للعبید)** که در ۱۸۲/آل عمران (و خداوند هرگز بر بندگان ستمگر نیست) ترجمه شد، در ۵۱/انفال (و به آنکه خداوند بر بندگان ستمگر نیست)، و در ۱۰/حج (و گرنه خداوند بر بندگان ستمگر نیست) برگردان گردید. **(و ما ربک بظلام للعبید)** در ۴۶/فصلت (و پروردگارت در حق بندگان ستمکار نیست)؛ **(و ما انا بظلام للعبید)** در ۲۹/ق (و من به بندگان

ستمگر نیستیم) ترجمه شدند. همچنین (و ما الله یزید ظلماً للعالمین) در ۱۰۸/آل عمران و خداوند بر جهانیان ستمی روا نمی دارد) ترجمه شد. و (ما الله یزید ظلماً للعباد) در ۳۱/غافر (خداوند در حق بندگان ستم نمی خواهد) برگردان شد. در حالی که در این قبیل آیات علاوه بر سیاق، شواهد آیات دیگر هم مؤید است که باید در ترجمه (هرگز) بیاید.

د- (هل ... من). چنانچه پیشتر هم از «معجم النحو» نقل شد حرف پرسشی (هل) پیش از (من) زاید نشانه تأکید است. ولی ترجمه حاضر در این مورد از شیوه واحدی پیروی نکرد و مثلاً عبارت (فهل من مدکر) که شش بار در سوره قمر آمده در آیات (۵۱، ۱۵، ۱۷، ۲۲، ۳۲) بدون (هیچ) و به صورت (پس آیا پندپذیری هست؟) ترجمه شد اما در آیه ۴۰ با قید (هیچ) و به صورت (پس آیا هیچ پندپذیری هست؟) برگردان گردید که به نظر می رسد دقیقتر باشد. همچنین (هل تری من فطور) در ۳/ملک به درستی (آیا هیچ خللی می بینی؟) برگردان شد. و جالب این است که بخش نخست این آیه (ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت) است که بر اساس اسلوب (ما ... من) به درستی (در آفرینش [خدای] رحمان هیچ نابسامانی نمی بینی) ترجمه شد. با این توضیح که اگرچه در آوردن (هیچ) درست عمل شد ولی واژه (نابسامانی) معرفه است و برطبق شیوه نگارشی مترجم باید (نابسامانی ای) باشد. همچنین (فهل تری لهم من باقیه) در ۸/حاقه (پس آیا از آنان هیچ اثری بازمانده می بینی؟) برگردان شد. ولی (هل لنا من شفعاء) در ۵۳/اعراف بدون (هیچ) و به صورت (پس آیا برای ما شفیعی هستند؟) و (هل الی خروج من سبیل) در ۱۱/غافر (آیا به سوی برآمدن [از دوزخ] راهی هست؟) ترجمه شدند. همچنین (هل الی مرد من سبیل) در ۴۴/شوری (آیا هیچ راهی به بازگشت هست؟)؛ (هل من محیص) در ۳۶/ق (آیا هیچ گریزگاهی هست؟)؛ (ما لهم من محیص) در ۴۸/فصلت (هیچ راه رهایی ندارند) و در ۳۵/شوری (هیچ گریزگاهی ندارند) ترجمه شدند.

ه- (لای نهی ... نون تأکید): در موارد متعددی، فعلهای نهی با نون تأکید ثقیله همراه شدند که تقریباً در همه آیات بدون تأکید برگردان شدند مانند (فلا تکونن من الممترین) در ۱۴۷/بقره، ۱۱۴/انعام و ۹۴/یونس که (پس از شک آوردگان/دودلان مباش) ترجمه شد. همچنین (و لا تکونن من المشرکین) در ۱۴/انعام و ۱۰۵/یونس (و از مشرکان مباش) ترجمه شد. اما همین آیه در ۸۷/قصص به درستی (و هرگز از مشرکان مباش) برگردان گردید.

برگردان تأکیدها

از آنجا که در مورد تأکیدها و چگونگی برگردان آنها سخنان بسیاری گفته شد بدون پرداختن به آن مباحث بعضاً تکراری، تنها به این نکته اشاره می شود که نباید همه تأکیدها را در (إن) و (أن) یا (قد) و (لقد) خلاصه کرد و با تکرار این سخن همیشگی و کلیشه ای که نمی توان تمام آنها را به فارسی برگردان نمود خیال خود را آسوده ساخت. هیچ کس مدعی نیست که می توان یا باید همه این حروف را در ترجمه ظاهر ساخت. این کار نه شدنی است و نه لازم. ولی می توان توقع داشت که حداقل در موارد مشابه یکسان ترجمه شوند. اما مسأله تأکیدها به مراتب فراتر از این حروف است و آنها را دستکم باید در سه حوزه مستقل مورد بررسی قرار داد: الف-ادات تأکیدی ب- اسلوبهای تأکیدی ج- اسلوبهای شرطی-تأکیدی. هر یک از این سه حوزه بحث خاص خود را دارد که ذیلاً به بخشی از آنها به اجمال اشاره می شود:

الف-ادات تأكیدی. آنچه محل بحث است و بیشترین دیدگاه های موافق و مخالف را به خود معطوف ساخته به همین مسأله، یعنی اادات تأکیدی نظیر (إِنَّ، أَنْ، قَدْ، لَقَدْ، لَنْ) مربوط می شود که موضوع دشواری است و اتفاق نظری در برگردان آنها وجود ندارد و بیش از آنکه ضابطه مندی در ترجمه آنها مدنظر باشد سلیقه مترجم و نگاه تفسیری وی است که حرف نهایی را می زند که تا حدود زیادی غیرعلمی است. به باور نگارنده، آنچه در این بحث مهم است و در اولویت نخست قرار دارد این است که لاقل در آیات مشابه یکسان عمل نمود و اجازه نداد دو یا چند آیه مشابه ای مانند ۱۰ و ۱۱۶/آل عمران دو گونه ترجمه شوند. کاری که در برگردان برخی آیات مشابه دیگر نظیر (فَبَأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ) یا (فَوَيْلٌ لِلْمُكَذِّبِينَ) انجام می شود و ترجمه یکسانی می یابند. نمی شود (انه هو العليم الحكيم) را در ۸۳/یوسف بدون کمترین تأکیدی به صورت (او دانای فرزانه است) ترجمه نمود ولی مشابه آن را در ۳۰/ذاریات (بی گمان او فرزانه داناست) برگردان کرد. یا (انک انت العزيز الحكيم) را در ۱۲۹/بقره (بی گمان تویی پیرومند فرزانه) ترجمه کرد ولی همین آیه را در ۱۱۸/مائده (تویی که پیرومند فرزانه ای) برگردان کرد. یا (انک انت السميع العليم) را در ۱۲۷/بقره (همانا که تویی شنوای دانا) ترجمه نمود ولی همین آیه را در ۳۵/آل عمران بدون تأکید و (تویی که شنوای دانایی) برگردان کرد چنانچه (ان الله هو الغني الحميد) را در ۶۴/حج که علاوه بر (إِنَّ) و ضمیر فصل، لام تأکید هم دارد بدون تأکید و (خداوند بی نیاز ستوده است) برگردان نمود. در حالی که در چنین آیاتی به غیر از (همانا) یا قیدی دیگر که بیانگر تأکید است باید (تنها) یا (فقط) که نشاندهنده انحصار است نیز بیاید یا لاقل با یک قید تأکیدی همراه شود چنانچه (ان الله هو العزيز الحكيم) در ۶۲/آل عمران (به راستی خداوند پیرومند فرزانه است) ترجمه شد. و از این موارد ناهماهنگ تقریباً زیاد است که نیازمند بازنگری است خصوصاً که این ناهماهنگی تنها به تأکیدهای اواخر آیات منحصر نمی شود بلکه در تمامی بخشهای آیات به خوبی ملموس است. بر همین اساس، به نظر می رسد که نباید این موضوع بسیار مهم را در سطح آیات مشابه نگه داشت یا مسأله را میان صفر و صد قرار داد و حکم کرد که ترجمه بشوند یا نشوند. بلکه باید با تأمل بیشتری به بحث پیرامون آنها پرداخت تا به تدریج راه حلهای بهتری از درون این مباحثات سر برآورد. چنانکه اگر همین نقد و نظرها در مورد معادلهای کهنی همانند (همانا) و (به درستی که) نبود، امروزه شاهد معادلهای بیشتری در ترجمه های معاصر نبودیم. معادلهایی نظیر (بی گمان، بی شک، بی تردید، البته، به یقین، به طور قطع، به طور حتم، با اطمینان، یقیناً مطمئناً، حتماً، قطعاً، تحقیقاً، به نیکی، به خوبی، به شایستگی، که، بداند که، بدانید که، بدانند که، چرا که و ...) که همگی در ترجمه های معاصر کاربرد دارند. روشن است که همین نقد و نظرها مترجمان را بر آن داشت که در این زمینه به تکاپو برخیزند و معادلهای متنوعی بیابند. اکنون نیز باید چنین کرد و به وضع موجود قانع نشد و از ترجمه نشدنهای اادات تأکیدی بارها سخن گفت تا مترجمان آینده در پی راه حلهای دیگری باشند. با این مقدمه به پاره ای از اادات تأکیدی و ناهماهنگی در ترجمه آنها توجه فرمایید:

-(إِنَّ). به نظر نمی رسد برگردان این حرف در ترجمه حاضر تابع قاعده خاصی باشد، چنانچه متأسفانه در بیشتر ترجمه های معاصر نیز چنین است. مثلاً روشن نیست چرا (إِنَّ) در (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ تَغْنِي عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَ لَا أَوْلَادُهُمْ

من الله شيئاً) در ۱۰/آل عمران در ترجمه ظاهر شد و آیه (به راستی آنان که کفر ورزیده اند اموال و فرزندانشان چیزی از [عذاب] خدا را از آنان باز ندارد) ترجمه شد ولی همین آیه در ۱۱۶ همین سوره بدون ترجمه ماند و (آنان که کفر ورزیده اند ...) برگردان شد؟ یا چرا (إن) در آغاز (إن الذین آمنوا والذین هادوا و النصاری و الصابئین) در ۶۲/بقره و ۱۷/حج با تأکید و (به راستی کسانی از مؤمنان ...) ترجمه شد، ولی همین آیه در ۶۹/مائده بدون تأکید و (مؤمنان و یهودیان و ...) ترجمه شد؟ یا چرا (إن الذین آمنوا و هاجروا و جاهدوا ...) در ۷۲/انفال (آنان که ایمان آوردند و هجرت کردند ...) ترجمه شد ولی مشابه آن در ۲۱۸/بقره (به راستی آنان که ایمان آوردند و ...) برگردان گردید؟ و متأسفانه از این موارد تقریباً زیاد است که ذکر مثالهایی بیشتر موجب تطویل مقال می شود. حتی یک عبارت کوتاه هم دو گونه ترجمه شد مثلاً (إنه علیم بذات الصدور) در ۴۳/انفال و ۷/زمر و ۲۴/شوری (بی گمان او به راز دلها داناست) ترجمه شد ولی در ۵/هود و ۳۸/فاطر و ۱۳/ملک (او به راز دلها داناست) برگردان شد که تردیدی باقی نمی گذارد که بیش از هر چیز، تابع برداشت و سلیقه مترجم است. البته این سخن هرگز به معنای منفی آن نیست زیرا سلیقه و برداشت متخصص لزوماً بد نیست و بخشی از تخصص و علم و آگاهی اوست، بلکه صرفاً بیان این نکته است که حرف مذکور در موارد فراوانی ترجمه شد و در آیات بسیاری چنین نشد. در حالی که قطعاً می توان در موارد متعددی، در برگردان این حرف ضابطه مند عمل کرد و تنها در بخش محدودی از کاربردهای (إن) مجبوریم به تشخیص و سلیقه مترجم اعتماد کنیم. و آن هم در جمله های خبری است که در آغاز یا پایان آیات آمده است چون هنوز چارچوب و ضابطه ای برایش تعریف نشده است. اگرچه در این مورد هم باید دقت کرد و آیات مشابه را یکنواخت ترجمه کرد ولی مطمئناً در آینده برای برگردان این بخش هم مدل‌هایی طراحی می شود. آنچه در مورد (إن) قابل چشم پوشی و اغماض است تنها به این بخش مربوط می شود که می تواند همانند (واو) عطف یا استیناف در نظر گرفته شود اما در سایر موارد که (إن) در جمله های انشایی به کار رفته و در تار و پود این جمله ها درهم تنیده شده، دیگر نمی توان ذوقی و سلیقه ای عمل کرد. بلکه باید روشمند و ضابطه مند ترجمه نمود. برای رسیدن به چنین منظوری باید دانست که تکیه صرف بر دستور زبان برای برگردان این حرف یا ترجمه نکردن آن راه به جایی نمی برد. زیرا نحو ما بر مبنای قرآن تنظیم نشده است. بلکه مترجم باید در این مورد از «شم قرآنی» خود کمک بگیرد و بداند که یکی از مطمئن ترین راههایی که می توان برای برگردان این حرف بدان تکیه کرد، توجه به «سیاق آیات» است که هیچ کس در اهمیت آن تردید روا نداشته است. در این صورت، حتی اگر به اختلاف مشرب فکری و ذوقی مترجمان، اختلافاتی هم در ترجمه پاره ای آیات پدید آید باز قابل دفاع خواهد بود چرا که به یک منبع قابل اتکایی استناد دارد. به عنوان نمونه وقتی قرآن در ۱۹۷/بقره می فرماید: (تزودوا فان خیر الزاد التقوی) و مترجم ترجمه می کند: (و ره توشه بگیرید که بهترین ره توشه پرهیزگاری است) چنین ترجمه ای نمی تواند مورد قبول باشد؛ زیرا قرار گرفتن این بخش از آیه در دل یک بخش بزرگتر (و ما تفعلوا من خیر یعلمه الله و تزودوا فان خیر الزاد التقوی و اتقون یا اولی الابصار) به همراه آیات قبل و بعدش شهادت می دهند که آیه را باید با تأکید ترجمه کرد. ضمن اینکه می توان از آیه ۲۱۵/بقره (و ما تفعلوا من خیر فان الله به علیم) که این گونه ترجمه شد (و هر نیکی

که انجام می دهید [بدانید] که خداوند به آن آگاه است) نیز به عنوان قرینه ای برای بیان تأکید در این آیه کمک گرفت.

(قد). این حرف در موارد متعددی برای بیان ماضی نقلی است و نیازی به ترجمه ندارد. چنانچه **(و قد دخلوا بالكفر و هم قد خرجوا به)** در ۶۱/مائده (حال آنکه با کفر درآمده و با آن بیرون رفته اند) ترجمه شد. علی رغم اینکه میزان ترجمه شدن این حرف بیش از دیگر ادات تأکیدی به ویژه **(لقد)** است ولی مواردی هم یافت می شود که حتی در آیات مشابه دوگونه ترجمه شد. مثلاً **(قد جائکم رسل من قبلی بالبينات)** در ۱۸۳/آل عمران (به یقین پیش از من فرستادگانی معجزه ها ... آوردند) ترجمه شد. **(قد جائکم الرسول بالحق من ربکم)** در ۱۷۰/نساء (بی گمان [این] رسول، حق را از [جانب] پروردگارتان برای شما آورده است) برگردان گردید. در آیه ۱۵/مائده هم دوبار **(قد جائکم)** آمد و تنها در بار دوم (به راستی) آمد و در آیه نوزدهم این سوره هم که دوبار همین عبارت تکرار شد تنها برای بار دوم (آری) آمد. **(قد جئتکم بآیه من ربکم)** در ۴۹/آل عمران (من از [جانب] پروردگارتان نشانه ای برای شما آورده ام) شد و **(قد جئتکم ببینه من ربکم)** در ۱۰۵/اعراف (بی گمان نشانه ای از [سوی] پروردگارتان برای شما آورده ام) و **(قد جئتکم بالحکمه)** در ۶۳/زخرف (برایتان حکمت آورده ام) ترجمه شدند.

(لقد). اگرچه مترجم محترم تلاش بسیاری نمود تا این حرف تأکیدی را در ترجمه ظاهر سازد؛ ولی میزان ترجمه نشدنش هم به اندازه ای است که گاهی شبهه دوگونه برگردان را تداعی می کند. مثلاً **(و لقد آتینا موسی الكتاب)** در ۸۷/بقره و ۱۱۰/هود و ۴۳/قصص و ۳۵/فرقان و ۴۵/فصلت (و حقاً به راستی که به موسی کتاب [آسمانی] دادیم) ترجمه شد ولی در ۴۹/مؤمنون و ۲۳/سجده (و به موسی کتاب [آسمانی] دادیم) برگردان گردید که می توان پرسید با آیه **(و آتینا موسی الكتاب)** در ۲/اسراء چه تفاوتی دارد که (و به موسی کتاب [آسمانی] دادیم) ترجمه شد؟ اگر فقط عبارت **(و لقد آتینا)** را در دهها آیه ای که به کار رفته مورد بررسی قرار دهیم میزان ناهماهنگی در این قسمت به خوبی مشخص می شود. به سختی می توان پذیرفت در توجیه چنین ناهماهنگی گفته شود (ان) یا **(لقد)** در هر آیه معنایی خاص دارد و تنها مترجم است که آن را فهمیده و بر اساس آن ترجمه کرده است.

(ل/لام ابتدائیت). مترجم در برگردان این حرف تلاش نموده است که در حد امکان در ترجمه بازتاب پیدا کند و در موارد بسیاری هم به درستی چنین نمود مانند ۲۱/اسراء، ۳۰/نحل، ۱۲۷/طه، ۴۵/عنکبوت، ۲۶/زمر، ۱۰/غافر، ۱۶/فصلت، ۳۳/قلم و ۴/ضحی؛ ولی این شیوه در پاره ای آیات مورد غفلت قرار گرفت و در مواردی این گونه نشد. مثلاً **(و للدار الآخرة خیر للذین یتقون)** در ۳۲/انعام (و قطعاً سرای آخرت برای کسانی که پروا می دارند، بهتر است) ترجمه شد. **(و للدار الآخرة خیر للذین اتقوا)** در ۱۰۹/یوسف (و به راستی سرای آن جهانی برای پرهیزگاران بهتر است)، **(و لعذاب الآخرة أشق)** در ۳۴/رعد (و قطعاً عذاب آن جهانی سخت تر است) برگردان گردیدند. اما **(لاجر الآخرة خیر للذین آمنوا و کانوا یتقون)** در ۵۷/یوسف بدون تأکید و (پاداش آن جهانی برای کسانی که ایمان آوردند و پرهیزگاری می کردند، بهتر است) ترجمه شد. همچنین **(و لاجر الآخرة اکبر)** در ۴۱/نحل (و پاداش آخرت بزرگتر است) برگردان گردید. (در مورد ترکیب وصفی یا اضافی **(الدار الآخرة)** باید گفت **(الدار الآخرة)** پنج بار در ۹۴/بقره

و ۳۲/انعام و ۱۶۹/اعراف و ۷۷ و ۸۳/قصص آمده است و (دار الآخرة) دو بار در ۳۰/نحل و ۲۹/احزاب به کار رفت. ولی تقریباً در همه موارد به صورت موصوف و صفتی ترجمه شد. به علاوه می توان پرسید آیا با تکیه بر نحو عربی موجود می توان به راحتی این ترکیب وصفی را توجیه کرد در حالی که در بیشتر موارد به صورت اضافی به کار رفته مانند (ثواب الآخرة) در ۱۴۵/آل عمران، (لقاء الآخرة) در ۱۴۷/اعراف و ۱۶/روم (اجر الآخرة) در ۵۷/یوسف و ۴۱/نحل (عذاب الآخرة) در ۱۰۳/هود و ۳۴/رعد)؟

ب- اسلوبهای تأکیدی. شکل دیگری از تأکیدهای قرآنی که نباید در برگردان آنها سلیقه ای عمل کرد به اسلوبهایی بر می گردد که برای بیان موضوعی خاص از دو یا چند حرف تأکیدی در یک عبارت استفاده شده است. به گونه ای که با اطمینان می توان گفت: اینجا دیگر بحث (إن) یا (قد) در آغاز یا پایان آیه نیست که با ترجمه آن موافق باشیم یا مخالف. بلکه در اینجا با استفاده از همان ادات تأکیدی، یک مدلی طراحی شده که بیانگر یک شیوه خاص بیانی است که جز با برگردان مؤکد آیه به هیچ شکل دیگری نمی توان هدف آیه را به درستی به مخاطب القا نمود. دلیل بارز مطلب هم این است که هیچ مترجمی را نمی توان یافت - حتی آنان که مخالف برگردان (إن) و (قد) هستند - که لااقل بخشی از تأکیدهای این قبیل آیات را ترجمه نکرده باشد. مثلاً در سوره حج از آیه ۵۸ تا آیه ۶۷ در چند نوبت از (إن)، (لام تأکید) و (ضمیر فصل) در اواخر آیات استفاده شده است که تقریباً همه مترجمان، تمام یا برخی از آنها را در ترجمه بازتاب داده اند که این خود بهترین دلیل است که نمی توان به این گونه تأکیدها که تعداد آنها هم نسبتاً زیاد است بی توجه بود و بلکه باید در برگردان آنها از قیدهای تأکیدی مناسبی استفاده کرد. ولی حتی اگر بدین مطلب هم باور نداشته باشیم، باز در اینکه نباید ناهماهنگی و دوگانگی در ترجمه پیش بیاید قطعاً تردیدی نیست. ولی این نکته در موارد متعددی در ترجمه حاضر مغفول ماند و گاهی با ترجمه هایی ناهماهنگ مواجه می شویم که ذیلاً برخی نمونه ها به اجمال یادآوری می شود:

- (إن ... ل). کاربرد این شیوه در قرآن نسبتاً زیاد است و میزان ناهماهنگی در ترجمه هم به خوبی محسوس. البته این سخن هرگز بدان معنا نیست که مترجم باید در تمامی دهها آیه ای که این شیوه بیانی در آنها به کار رفته ترجمه را با تأکید همراه سازد، بلکه اشاره به این است که مترجم باید در وهله اول این الگوهای زبانی را به رسمیت بشناسد و در نظریه ترجمه خویش چگونگی برگردان آنها را برای خود حل نماید و ریزه کاریهایی را که برای برگردان یا عدم برگردان آنها لازم است در ذهن خود طراحی نماید و سپس آنها را در ترجمه پیاده نماید. به عبارت دیگر، نباید در این گونه اسلوبهای بیانی سردرگم و بلا تکلیف بود و منتظر ماند تا هرگونه که اقتضای کلام بود عمل کرد یا بر مبنای ذوق و سلیقه اقدام نمود. بلکه باید اینچنین تأکیدها را به عنوان یک مدل و یک شیوه بیان به رسمیت شناخت و پس از آن برای چگونگی برگردانش برنامه ریزی کرد. آنچه بیش از همه در این اسلوب مهم است یکنواختی برگردان است که نشاندهنده روشمند عمل کردن مترجم است. اما این یکنواختی باید ضابطه مند باشد و بر اساس یک چارچوب خاصی انجام پذیرد. مثلاً در مواردی که سیاق آیات مؤید است یا قواعد تفسیری اجازه می دهد یا قرائن و شواهدی دال بر تأکید وجود دارد، می توان ترجمه را با تأکید همراه ساخت و در آنجا که

چنین مؤیدهایی وجود ندارد برگردان آیه را بدون تأکید عرضه نمود تا دایره اعمال سلیقه محدود گردد. ذیلاً به برخی ناهماهنگیها در ترجمه این قبیل آیات توجه فرمایید: (أَنْتُمْ لِتَشْهَدُونَ... در ۱۹/انعام بدون تأکید و (آیا شما گواهی می دهید ... ؟) ترجمه شد. همچنین (و الله يعلم انهم لكاذبون) در ۴۲/توبه (و خداوند می داند که آنها دروغگویند)؛ و (و الله يشهد انهم لكاذبون) در ۱۰۷/توبه و ۱۱/حشر (و خداوند گواهی می دهد که آنها دروغگو هستند)؛ و (اذا جئتكم المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله و الله يعلم انك لرسوله و الله يشهد ان المنافقين لكاذبون) در نخستین آیه سورة منافقون (چون منافقان به نزد تو آیند گویند: گواهی می دهیم که تو رسول خدایی. و خداوند می داند که تو رسول اوئی. و خداوند گواهی می دهد که منافقان دروغگویند) ترجمه شدند. در حالی که در این قبیل آیات، هم به قرینه لفظی که وجود همین اسلوب باشد و هم به قرینه معنایی یعنی سیاق آیات و هم با تکیه بر «فهم قرآن با قرآن» می توان دریافت که آوردن تأکید تا چه اندازه ضروری است. چنانچه (و إِنَّ جَهَنَّمَ لَظِيظَةٌ بِالْكَافِرِينَ) در ۴۹/توبه و ۵۴/عنکبوت چنین شد (و بی گمان/به راستی که جهنم فراگیر کافران است) برگردان گردید. همچنین (و انا لصادقون) در ۸۲/یوسف و ۴۹/نمل (و ما راستگوییم) ترجمه شد. ولی همین آیه در ۱۴۶/انعام (و بی گمان ما راستگوییم) و در ۶۴/حجر (و ما قطعاً راستگوییم) برگردان گردید. و (ان الله على نصرهم لقدير) در ۳۹/حج (خداوند بر یاری کردن آنان تواناست)؛ و (ان الله لقوى عزيز) در ۴۰/حج (که خداوند توانای پیروزمند است) ترجمه شد ولی همین آیه در ۷۴/حج (بی گمان خداوند توانای پیروزمند است) برگردان شد. و (انى عليه لقوى امين) در ۳۹/نمل (من بر آن [کار] توانای امین هستم) ترجمه شد در حالی که سیاق آیه گواهی می دهد که باید تأکید بیاید. و (ان ربك لذو فضل على الناس) در ۷۳/نمل (و [بدان که] پروردگارت بر مردمان دارای فضل است) ترجمه شد ولی (ان الله لذو فضل على الناس) در ۲۴۳/بقره (به راستی خداوند بر مردم دارنده فضل است) و در ۶۰/یونس (حقا که خداوند بر مردم صاحب فضل است) و در ۶۱/غافر (به یقین خداوند بر مردم فضل دارد) برگردان گردیدند. (ان ربى لغفور رحيم) در ۴۱/هود (بی گمان پروردگارم آمرزنده مهربان است). ولی (ان ربك من بعدها لغفور رحيم) در ۱۱۰ و ۱۱۹/نحل (بدانکه [پروردگارت پس از این/آن آمرزنده مهربان است) شد. (ان الله لعليم حلیم) در ۵۹/حج با تأکید و (به راستی خداوند دانای بردبار است) ترجمه شد و (ان الله لعفو غفور) در ۶۰/حج (به راستی خداوند بخشاینده آمرزگار است) برگردان گردید ولی همین آیه در ۲/مجادله بدون تأکید و (خداوند بخشنده آمرزگار است) ترجمه شد.

-(إِنَّ ... لَ ... ضَمِيرَ فَصْلٍ). اگرچه کاربرد این شیوه به اندازه اسلوب قبلی نیست؛ ولی در مجموع قابل توجه است و مترجم محترم هم در برگردان این شیوه بسیار تلاش نمود تا حداقل یک تأکید بیاورد. ولی در پاره ای موارد چنین نشد و شبهه دوگونه برگردان از بین نرفت. مثلاً (إِنَّ هَذَا هُوَ الْقِصَصُ الْحَقُّ وَ مَا مِنْ آلِهِ إِلَّا اللَّهُ وَ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) در ۶۲/آل عمران با تأکید و (حقا که داستان راست همین است و معبود [راستینی] جز خدا نیست. و به راستی خداوند پیروزمند فرزانه است) ترجمه شد. همچنین (ان هذا هو الفضل المبين) در ۱۶/نمل (بی گمان این فضل

پیدا [ای خداوند بر ما] است؛ (و ان الله هو خير الرازقین) در ۵۸/حج (و به یقین خداوند بهترین روزی دهندگان است) ترجمه شدند ولی (ان الله هو الغنی الحمید) در ۶۴/حج در همان صفحه و به فاصله چند آیه بدون تأکید (و خداوند بی نیاز ستوده است) برگردان شد. این دوگانگی در موارد دیگر هم مشهود است.

-(ل... ن). اگرچه کاربرد این شیوه در قرآن بیش از دو اسلوب پیشین است و طبیعتاً نباید انتظار داشت که بسیار هماهنگ برگردان شده باشند؛ ولی تلاش مترجم در این جهت صرف شد که تا حد ممکن آنها را در ترجمه بازتاب دهد و انصافاً هم در موارد بسیاری در انجام آن موفق عمل کرد. با این حال، موارد متعددی را می توان شاهد آورد که حتی در آیات مشابه هم یکسان برگردان نشد که لازم است تجدیدنظری در این زمینه انجام پذیرد. مثلاً (لیجمعنکم) در ۸۷/نساء بدون تأکید و (شما را ... گرد خواهد آورد) ترجمه شد. ولی در ۱۲/انعام به درستی (قطعاً شما را... گرد خواهد آورد) برگردان گردید. (لأقطعن أیدیکم و أرجلکم من خلاف) در ۱۲۴/اعراف (البته دستهایتان و پاهایتان را در خلاف جهت همدیگر خواهم برید) ترجمه شد. ولی همین آیه در ۷۱/طه و ۴۹/شعراء بدون تأکید و (دستانتان و پاهایتان را برخلاف جهت همدیگر می بُرم/خواهم برید) ترجمه شد. (لنخرجنهم) در ۳۷/نمل (بی گمان آنان را ... بیرون خواهیم راند) ترجمه شد. ولی مشابه آن در ۵۳/نور بدون تأکید آمد. در داستان آفرینش آدم، سخن شیطان که گفت (لأزینن) در ۳۹/حجر (البته... آراسته جلوه دهم) ترجمه شد و (لأقعدن) در ۱۶/اعراف بدون تأکید و (می نشینم) برگردان شد و پاسخ خداوند که فرمود (لأملأن) در ۱۸/اعراف و ۸۵/ص با تأکید و (به یقین/قطعاً پُر خواهم کرد/خواهم انباشت) ترجمه شد؛ اما همین عبارت در ۱۳/سجده بدون تأکید و (پُر می کنم) برگردان گردید. (و لنجزین) در ۹۶/نحل و مشابه آن در ۲۷/فصلت و (فلنحیینه) در ۹۷/نحل هم بدون تأکید ترجمه شدند. (لتؤمنن به و لتنصرنّه) در ۸۱/آل عمران (باید به او ایمان آورید و او را یاری دهید) شد.

ج- اسلوبهای شرطی-تأکیدی. شیوه دیگری که در بحث تأکیدها وجود دارد بدین صورت است که ادات تأکیدی در درون یک جمله شرطی به گونه ای جای گرفته اند که جداسازی آنها از مفهوم شرط غیرممکن است و به همین جهت باید آیه را با همان بار معنایی تأکیدی برگردان نمود. البته ممکن است برخی مترجمان با این ایده موافق نباشند. ولی حتی با این فرض هم در اینکه در موارد مشابه باید یکسان ترجمه نمود نمی توان تردید داشت. به برخی نمونه های این بحث توجه فرمایید:

-(إن ... فقد). مترجم فاضل تلاش نموده که تمامی آیاتی را که بر این اسلوب نازل شده اند با یک قید تأکیدی بیاورد که نمونه هایش تقریباً زیاد است مانند (فان آمنوا ... فقد اهتدوا) در ۱۳۷/بقره (پس اگر ... ایمان آورند در حقیقت راه یافته اند) ترجمه شد. و (ان کنت قلتہ فقد علمته) در ۱۱۶/مائده (اگر آن را گفته باشم بی گمان آن را دانسته ای) برگردان گردید. و (الآن تنصروه فقد نصره الله) در ۴۰/توبه (اگر او را یاری نکنید در حقیقت خداوند به او یاری کرد) ترجمه شد. در ۳۸ و ۷۱/انفال هم با قید تأکیدی ترجمه شد. ولی (ان أسلموا فقد اهتدوا) در ۲۰/آل عمران (اگر مسلمان شده اند [بدانند] که راه یافته اند) برگردان گردید.

- (مَنْ ... فقد). در این شیوه نیز در موارد نسبتاً زیادی از قیده‌های تأکیدی متنوعی در ترجمه استفاده شد مانند (و مَنْ يَأْتِ الْحَكْمَةَ فَقَدْ أَوْتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا) در ۲۶۹/بقره که (و هر کس که به او حکمت داده شد، در حقیقت خیر بسیار [به او] داده شده است) ترجمه شد. و (مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ) در ۲۳۱/بقره که (هر کس چنین کند به راستی بر خود ستم روا داشته است) برگردان شد. و (مَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ) در ۱/طلاق که (هر کس از حدود خداوند تجاوز کند، در حقیقت بر خود ستم کرده است) برگردان گردید. و نیز مانند (مَنْ يَطْعِ الرَّسُولَ فَقَدْ اطَاعَ اللَّهَ) در ۸۰/نساء که (هر کس از رسول [خدا] اطاعت کند، در حقیقت از خدا فرمان برده است)، و (مَنْ يَتَبَدَّلِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ) در ۱۰۸/بقره که (کسی که کفر را به [جای] ایمان جایگزین کند، حقا که راه راست را گم کرده است) ترجمه شدند. با این حال در موارد قابل توجهی معادلی در ترجمه نیامد و ویژه در آیات مشابهی که علاوه بر این قرینه لفظی، به قرینه معنایی و شهادت سیاق آیات و ضرورت یکنواختی ترجمه در چنین آیات مشابه حتماً باید یک قید تأکیدی می آمد مانند (مَنْ يَشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ) در ۷۲/مائده که به درستی همراه با یک قید تأکیدی (بی گمان کسی که به خداوند شرک آورد، خداوند بهشت را بر او حرام می گرداند) ترجمه شد. ولی مشابه آن در (مَنْ يَشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا) در ۴۸/نساء (هر کس که به خدا شرک آورد، گناهی بزرگ بر یافته است)، و (مَنْ يَشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا) در ۱۱۶/نساء (هر کس که به خداوند شرک آورد، به گمراهی دور و درازی گرفتار آمده است) هر دو بدون تأکید ترجمه شدند. (مَنْ يَخْرُجُ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ) در ۱۰۰/نساء نیز بدون تأکید و (کسی که هجرت کنان به سوی خدا و رسول او از خانه اش بیرون شود آنکه مرگ او را دریابد پاداشش بر خداوند است) برگردان شد. ضمناً باید یادآور شد که علاوه بر این ایرادی که از نظر روشمندی و روش شناسی در برگردان آیات مذکور پیش آمده، چند اشکال محتوایی دیگر هم در این ترجمه ها به چشم می خورد که متأسفانه کم و بیش در سرتاسر ترجمه مشهود است. نخست اینکه (مَنْ) که اسم شرط است در مواردی به اشتباه، اسم موصول (=کسی که) ترجمه شد. دیگر اینکه روشن نیست چرا فعل شرط در آیه اول به صورت ماضی ترجمه شد؟ در حالی که اسم شرط حتی اگر بر سر ماضی بیاید هم معنا را به مضارع بدل می کند که نمونه هایش در همین ترجمه نسبتاً زیاد است. و سوم اینکه وجود بیش از ده هزار قلاب در موارد بسیار زیادی که قطعاً از صدها مورد تجاوز می کند و باید در بحث مجزای دیگری بدان پرداخت، متأسفانه بسیار مشکل آفرین است که یک مورد ساده آن این است که مثلاً حرف جر (مَنْ) در دهها آیه به صورت (از [جانب/سوی]) ترجمه می شود (و البته گاهی این شیوه فراموش می شود و (از جانب/سوی) برگردان می گردد)؛ ولی حرف جر (إِلَى) چنین وضعیتی ندارد و (به سوی) ترجمه می گردد. و از این مهمتر گاهی با حذف عبارت داخل قلاب، جمله قبل و بعد با هم بی ارتباط می شوند و قلابها که قاعدتاً باید توضیحی و تفسیری باشند، در مواردی، نقش محوری و اصلی پیدا می کنند و گاهی بدون آنها ترجمه نامفهوم می شود. مانند (فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى) در ۲۵۶/بقره که (پس هر کس که به طاغوت کفر ورزد و به خدا ایمان آورد، [بداند] که به دستاویزی [بس] محکم چنگ زده است) ترجمه شد. حتی گاهی عبارت (بداند) به

همراه (که) داخل قلاب قرار می گیرد مانند (من يعص الله و رسوله فقد ضلّ ضلّالاً مبيناً) در ۳۶/احزاب که به صورت (کسی که از خداوند و رسول او نافرمانی کند [بداند که] در گمراهی آشکاری گرفتار آمده است) برگردان شد. چنانچه (من يطع الله و رسوله فقد فاز فوزاً عظيماً) در ۷۱/احزاب نیز (هر کس که از خداوند و رسول او اطاعت کند [بداند که] به کامیابی ای بزرگ نایل آمده است) ترجمه گردید. در حالی که (بداند که) را می توان یکی از معادلهای (إن) دانست که نیازی ندارد داخل قلاب قرار بگیرد چنانکه در بسیاری از ترجمه های دهه هشتاد و نود چنین شد.

-(من ... إن). به کارگیری این شیوه در قرآن زیاد و ناهماهنگی در ترجمه آن نیز به خوبی محسوس است و میزان ترجمه نشدنش به مراتب بیش از موارد قبل است. مثلاً (من يتوكل على الله فإن الله عزيز حكيم) در ۴۹/انفال (هر کس بر خداوند توکل کند، به راستی خداوند پیرومند فرزانه است) ترجمه شد. (من يكتنمها فانه آثم قلبه) در ۲۸۳/بقره (هر کس که آن را پنهان کند، بی گمان دلش گنهگار است) برگردان گردید. ولی (من تطوع خيراً فان الله شاکر علیم) در ۱۵۸/بقره (اگر کسی [افزون بر واجبات] نیکی کند، [بداند که] خدا قدر داناست)؛ (من يكفر بايات الله فان الله سريع الحساب) در ۱۹/آل عمران (هر کس به آیات خدا کفر ورزد [بداند] که خداوند زودشمار است)؛ (من اوفى بعهده واتقى فان الله يحب المتقين) در ۷۶/آل عمران (هر کس که عهد خود را به جای آورد و پرهیزگاری کند، [بداند] که خداوند پرهیزگاران را دوست می دارد)؛ (من كفر فان الله غنى عن العالمين) در ۹۷/آل عمران (هر کس کفر ورز [بداند] که خداوند از جهانیان بی نیاز است)؛ (من يكفر بعد منكم فإني أعذبه عذاباً...) در ۱۱۵/مائده (کسی از شما که پس از آن کفر ورزد، من او را به عذابی گرفتار کنم...)؛ (من يعص الله و رسوله فان له نار جهنم) در ۲۳/جن (آنان که خدا و رسول او را نافرمانی کنند آنان را آتش دوزخ است)؛ (من أعرض عنه فإنه يحمل يوم القيامة وزراً) در ۱۰۰/طه (هر کس که از آن رویگردان شود او روز قیامت بار [گناهی] بر دوش خواهد کشید) و (من اعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكاً) در ۱۲۴/طه (هر کس از یاد من رویگردان شود، زندگانی ای تنگ خواهد داشت) ترجمه شدند؛ در حالی که جدای از این قرینه لفظی، سیاق آیات در همه موارد مذکور نیز آوردن قید تأکیدی را ضروری می داند. ضمن اینکه ناهماهنگی و عدم یکنواختی بسیار زیادی در چگونه آوردن عبارت تفسیری (بداند که/بدانند که) و مشابه آن، حتی در آیاتی که بیانگر موضوع واحدی هستند نیز به روشنی پیداست چنانچه (فمن اضطر فى محمصه غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم) در ۳/مائده (پس هر کس بی آنکه متمایل به گناه باشد، در [حال] گرسنگی [به خوردن محرّمات] ناچار گردد، بداند که خداوند آمرزنده مهربان است) برگردان شد. ولی در ۱۴۵/انعام بدون تأکید و (هر کس که ناچار گردد، بی آنکه سرکش و تجاوزکار باشد [از آن بخورد] پروردگارت آمرزنده مهربان است) ترجمه گردید و در ۱۱۵/نحل (هر کس بی آنکه ستمکار و تجاوزگر باشد، ناچار شود [و از آنها بخورد بداند که] خداوند آمرزنده مهربان است) برگردان شدند.

-(ما ... إن). برگردان این اسلوب آنچنان ناهماهنگ است که اگر تنها به ترجمه پاره ای از آیات سوره های بقره تا نساء مراجعه شود برای اثبات مدعای نگارنده کافی خواهد بود. به عنوان مثال به برگردان این آیات که در موارد

متعددی مشابه یکدیگر هستند توجه فرمایید: (و ما تفعلوا من خیر فإِنَّ الله به علیم) در ۲۱۵/بقره (و هر نیکی که انجام می دهید [بدانید] که خداوند به آن آگاه است) ترجمه شد. و (ما تفعلوا من خیر فإِنَّ الله کان به علیم) در ۱۲۷/نساء (کار نیکی که انجام می دهید خداوند به آن داناست) برگردان گردید که علاوه بر ایراد روش شناسی مذکور، در مثال نخست بجای (نیکی) باید همانند موارد متعدد دیگر (نیکی ای) بیاید و در مثال دوم واژه (هر) از ترجمه افتاده است. همچنین (ما أنفقتم من نفقه او نذرتم من نذر فان الله یعلمه) در ۲۷۰/بقره (هر انفاقی که انجام دهید و هر نذری که ببندید؛ به راستی خداوند آن را می داند) ترجمه شد. ولی در همان صفحه در آیه ۲۷۳/بقره (ما تُنفقوا من خیر فان الله به علیم) که از هر نظر مشابه آن است بدون تأکید و (هر مالی که انفاق می کنید خداوند به آن داناست) برگردان گردید و آیه (ما تُنفقوا من شیء فان الله به علیم) در ۹۲/آل عمران هم بدون تأکید و (هر چیزی را که می بخشید، خداوند به آن داناست) ترجمه شد. همچنین آیه (ان تکفروا فإِنَّ لله ما فی السموات و ما فی الارض) در ۱۳۱/نساء با تأکید و (اگر کفر ورزید به راستی آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است از آن خداست) برگردان شد اما همین آیه در ۱۷۰/نساء بدون تأکید و (اگر کفر ورزید، آنچه در آسمانها و زمین است از آن خداست) ترجمه شد. و مشابه آن هم در ۸/ابراهیم بدون تأکید آمد. (ان تصلحوا و تتقوا فإِنَّ الله کان غفوراً رحیم) در ۱۲۹/نساء بدون تأکید و (اگر اصلاح کنید و پروا بدارید، خداوند آمرزنده مهربان است) ترجمه شد. ولی (و ان تحسنوا و تتقوا فإِنَّ الله کان بما تعملون خیراً) در ۱۲۸/نساء با عبارت (بدانید که) معادل (فإن) و بدون استفاده از قلاب (و اگر نیکی کنید و پروا بدارید، بدانید که خداوند به آنچه می کنید آگاه است) برگردان گردید. اما (و ان تلووا او تعرضوا فإِنَّ الله کان بما تعملون خیراً) در ۱۳۵/نساء با به کارگیری قلاب (و اگر زبان به تحریف گشایید یا روی گردان، بدانید که) خداوند به آنچه می کنید آگاه است) ترجمه شد و (ان تصبروا و تتقوا فإِنَّ ذلك من عزم الامور) در ۱۸۶/آل عمران (و اگر صبر کنید و پروا دارید [بدانید که] آن [صبر و پروا] از کارهای سترگ است) برگردان گردید که به خوبی نشان می دهد ترجمه از این نظر تا چه اندازه ناهماهنگ است.

-(إن...إن). در این شیوه در بیشتر موارد، آیات بدون تأکید برگردان شدند مانند (و ان تفعلوا فانه فسوق بکم) در ۲۸۲/بقره (و اگر [چنین] کنید، آن [کار] برای شما نافرمانی است) ترجمه شد. و (فإن انتهوا فإِنَّ الله بما يعملون بصیر) در ۳۹/انفال (پس اگر [از شرک] دست بردارند، خداوند به آنچه می کنند بیناست) برگردان گردید. در مواردی هم با قید تأکیدی ترجمه شد مانند (و ان عزموا الطلاق فإِنَّ الله سمیع علیم) در ۲۲۷/بقره (و اگر قصد طلاق کردند، به راستی خداوند شنوای داناست) برگردان شد. و آیه (فإن عدنا فإِنَّ ظالمون) در ۱۰۷/مؤمنون (پس اگر [به کفر] بازگردیم، آنگاه به راستی ستمکار خواهیم بود) ترجمه شد. اما در موارد نسبتاً زیادی عبارت (بدانند که) بدانید (که) و مشابه آن در درون قلاب و به شکل ناهماهنگ به کار رفت و توان اظهار نظر قطعی را از مخاطب می گیرد که آیا برای تأکید است یا خیر؟ مانند (فإن انتهوا فإِنَّ الله غفور رحیم) در ۱۹۲/بقره (و اگر دست نگه داشتند [بدانند که] خداوند آمرزنده مهربان است) ترجمه شد. و (فان فاءوا فان الله غفور رحیم) در ۲۲۶/بقره (پس اگر [به زنان] نشان [بازگشتند] بدانند که [خداوند آمرزنده مهربان است) برگردان شد. یا (فان تولوا فإِنَّ الله لا یحب الکافرین)

در ۳۲/آل عمران که (و اگر روی گردانند [بدانند که] خداوند کافران را دوست ندارد)؛ و (فان تولوا فإن الله عليم بالمفسدين) در ۶۳/آل عمران که (اگر روی برتافتند [بدان که] خدا به [حال] فسادکاران داناست)؛ و (ان تبدوا خيراً... فإن الله كان غفوراً قديراً) در ۱۴۹/نساء که (اگر کاری نیک را آشکار کنید... [بدانید که] خداوند بخشاینده تواناست)؛ و (ان تولوا فانی اخاف عليكم عذاب يوم كبير) در ۳/هود که (و اگر روی گردان شوید، [بدانید که] از عذاب روز بزرگ بر شما بیمناکم) ترجمه شدند. (عذاب روز بزرگ) باید نکره باشد

-(لئن ... ل ... ن). خوشبختانه بسیاری از آیاتی که بر این سیاق نازل شدند با تأکید ترجمه شدند که نمونه بارز آن آیه (و لئن سألتهم من خلق السموات و الارض ليقولن الله) و مشابه آن است که در همه مواردی که به کار رفته با قید تأکیدی است و نشان می دهد که در این مورد دقیق و روشمند عمل شده است مثلاً (و لئن سألتهم من خلق السموات و الارض... ليقولن الله) در ۶۱/عنکبوت (و اگر از آنان پرسى چه کسی آسمانها و زمین را آفریده ... البته گویند خداوند) برگردان شد و مشابه آن در ۶۳/عنکبوت، ۲۵/لقمان، ۳۸/زمر و ۹ و ۸۷/زخرف نیز با تأکید ترجمه شدند. همچنین (لئن أنجانا من هذه لنكونن من الشاكرين) در ۶۳/انعام (اگر ما را از این [محنت] رهایی بخشد، بی گمان از سپاسگزاران خواهیم بود)؛ و (لئن أنجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين) در ۲۲/یونس (اگر ما را از این [مهلکه] نجات دهی، قطعاً از سپاسگزاران خواهیم بود) ترجمه شدند. حتی در برخی آیات که دوبار این شیوه به کار رفت در ترجمه هم دوبار تأکید آمد مانند (لئن اشرکت لیحبطن عملک و لتكونن من الخاسرين) در ۶۵/زمر که (اگر شرک آوری، بی گمان عملکردت نابود شود و به یقین از زیانکاران شوی) ترجمه شد. عبارت (لنكونن من الخاسرين) نیز در ۲۳ و ۱۴۹/اعراف به درستی (البته از زیاندیدگان/زیانکاران خواهیم بود) برگردان شد. و آیه (لئن مستهم نفعه من عذاب ربک ليقولن...) در ۶۶/انبیاء (اگر یک دم از عذاب پروردگارت به آنان رسد حتماً گویند...) ترجمه شد. آیات ۱۴۹/اعراف، ۷۷/انعام و ۱۱/حشر نیز با تأکید برگردان شدند. اما این شیوه پسندیده در همه موارد مراعات نشد و در برخی آیات، شاهد ترجمه های بدون تأکید هستیم مانند (لئن امرهم لیخرجن) در ۵۳/نور که (اگر به آنان فرمان دهی [برای جهاد] بیرون آیند) ترجمه شد. آیات ۷۳/نساء، ۱۲/مائده، ۶۵ و ۷۵/توبه و ۷ و ۸ و ۹ و ۱۰/هود نیز بدون تأکید ترجمه شدند. این اسلوب شکل دیگری هم دارد که به صورت (لئن ... ل) به کار رفته و غالباً با تأکید همراه شده است مانند (و لئن قتلتم فی سبیل الله او متم لمغفره من الله و رحمہ ...) در ۱۵۷/آل عمران که (و اگر در راه خدا کشته شوید و یا بمیرید بی گمان آمرزش و بخشایشی از [جانب] خدا...) ترجمه شد. و مانند (و لئن متم او قتلتم لالی الله تُحشرون) در ۱۵۸/آل عمران که (و اگر بمیرید یا کشته شوید، قطعاً به نزد خدا برانگیخته می شوید) برگردان گردید.

-(لای نهی ... ن). یکی دیگر از شیوه های نفی به کارگیری لای نهی به همراه نون تأکید ثقیله هست که معمولاً مترجمان در برگردان این قبیل آیات به میزان کم یا زیاد از قیدهای منفی نظیر (هرگز)، (به هیچ وجه)، (زنهار) و مشابه آن استفاده می کنند. البته در این زمینه اتفاق نظر جامعی وجود ندارد و غالباً بر اساس ذوق و سلیقه عمل می شود. اما نکته حائز اهمیت این است که در ترجمه حاضر در هیچ موردی از چنین قیدهایی استفاده نشد و ترجمه

همانند آن است که گویی اصلاً نون تأکید ثقیله ای در آیه وجود ندارد. مثال بارزش در آیاتی است که با (لا تحسبن) یا (لا یحسبن) آغاز می شود و در آیات ۱۶۹ و ۱۷۸ و ۱۸۰ و ۱۸۸ آل عمران و ۸ انفال آمده است.

ده نکته ترجمه پژوهانه

نگارنده از یک دهه پیش تا کنون تمامی فعالیت‌های پژوهشی خود را بر محور «ترجمه پژوهی قرآن» متمرکز ساخت تا شاید بتواند با دانش افزایی لازم و تجربه‌اندوزی کافی، ترجمه قرآنی عرضه نماید که درصد خطاها و اشتباهاتش از دیگر ترجمه‌ها کمتر باشد. برای رسیدن به چنین منظوری، لازم بود یک آسیب شناسی اجمالی از ترجمه‌های موجود انجام بگیرد تا به این شبهه یا پرسش پاسخ داده شود که چرا علی رغم اینکه در «دانشمند»ی مترجمان قرآن و میزان علم و آگاهی‌شان کمترین تردیدی وجود ندارد، در ماحصل کارشان که همین ترجمه‌های موجود باشد این همه ضعف و کاستی پدید آمده که حدود هزار و پانصد مقاله در نقد و بررسی آنها نگاشته شده است؟ جمع بندی نهایی آنچه که به دست آمده‌بی آنکه اصراری بر درستی اش باشد به شرح زیر است:

۱- نخستین ایرادی که قطعاً مهم‌ترین نکته در این زمینه محسوب می‌شود و دیگران هم بارها بدان تصریح کرده‌اند این است که همه دشواریهای برگردان قرآن به مترجم مربوط نمی‌شود، بلکه بخش اعظم این دشواریها به سختی برگردان شش هزار و چند صد آیه قرآن بر می‌گردد که هراندازه مترجم توانمند باشد و هر چقدر هم که دقت و وسواس به خرج دهد، باز هم کاستی‌هایی در ترجمه اش پدید می‌آید و چنین به نظر می‌رسد که «رؤیای ترجمه بی غلط از قرآن»، واقعی‌ترین رؤیایی است که همچنان رؤیا باقی خواهد ماند. هنر مترجم این است که به هر میزان که می‌تواند تلاش نماید تا حجم ایرادهای ترجمه اش کمتر شود. و الا فکر اینکه روزی برسد که بتوان قرآن را با همه ظرایف و دقایقش ترجمه نمود از اساس باطل است. بنابراین باید پذیرفت که در همه ترجمه‌ها از این نظر ایرادهایی ناخواسته پدید می‌آید که سلیقه مترجم در بروز آن مدخلیتی ندارد. بلکه برگردان دقیق وحی نامه الهی سخت و دشوار است و باید با نهایت دقت انجام پذیرد تا شاید حجم این ایرادها کمتر شود.

۲- دومین ایرادی که شاید بزرگ‌ترین ضعف ترجمه‌های موجود نیز تلقی شود که باعث شد بیشترین کمبودها در ترجمه‌های فعلی پدید آید این است که متأسفانه بسیاری از مترجمان قرآن پیش از شروع به ترجمه، از عناصر بسیار مهم ترجمه قرآن بی بهره‌اند یا از آن غفلت نموده‌اند و نه تنها «نظریه ترجمه» ندارند و از اصول و ضوابط «فن ترجمه» پیروی نمی‌کنند، بلکه اساساً به قواعد «روش تحقیق» یا چارچوب‌ها و اسلوب‌های آن که رکن اصلی پژوهشها و تحقیقات امروزی به حساب می‌آید هم کمترین توجهی ندارند و احتمالاً از آن بی‌خبرند. به همین علت مشاهده می‌کنیم که بسیاری از مترجمان، علی‌رغم «دانشمند»ی، هرگز نمی‌توانند «روشمند» عمل کنند و خطاها و لغزش‌های متعددی از این ناحیه در ترجمه شان پدید می‌آید و مثلاً دو آیه به ظاهر ساده نظیر (لا ریب فیه) یا (لا اله الا الله) را در سوره‌های نخستین به گونه ای ترجمه می‌کنند و در سوره‌های میانی یا پایانی، به شکلی دیگر. دلیل این خطا چیزی نیست جز بی توجهی به اصول و مبانی «روش تحقیق» که با تأسف فراوان همچنان هم مورد بی مهری قرار می‌گیرد و از آن غفلت می‌شود و نمونه‌های آن در همه ترجمه‌های موجود فراوان است که برخی

شواهد آن را در ضمن مباحث پیشین مشاهده کردیم. پذیرفتن یا نپذیرفتن این قواعد یک مطلب است که به داشتن «نظریه ترجمه» مربوط می شود و یکسان عمل کردن و آوردن یا نیاوردن معادلها به داشتن «روش تحقیق» ارتباط پیدا می کند و غفلت از آنها باعث بروز اشکال می شود که نقطه ضعف مهم ترجمه های موجود است. در حالی که اگر بتوان با مبانی «روش تحقیق» در برخی دانش ها با اندکی تسامح برخورد کرد، در امر مهمی همچون ترجمه قرآن قطعاً نباید چنین کرد یا آن را دست کم گرفت.

۳- به همان میزان که به کارگیری «روش تحقیق» و داشتن «نظریه ترجمه» در برگردان قرآن با اهمیت تلقی می شود و در زمره عناصر اصلی و تأثیرگذار ترجمه به حساب می آید، آگاهی های تفسیری نیز همین نقش و جایگاه را دارد و بر مترجم قرآن لازم است که از آگاهی های تفسیری خوبی برخوردار باشد و در این مسیر به جایگاهی برسد که به هنگام ترجمه قرآن تابع صرف اندیشه های تفسیری دیگران نباشد بلکه خود صاحب رأی و نظری در این زمینه باشد تا ترجمه اش ابتکاری و اجتهادی یا لاقط مستقل و غیر وابسته باشد و نه کاملاً اقتباسی و وابسته. به عبارت دیگر، مترجم قرآن باید علاوه بر بهره مندی از «نظریه ترجمه»، دارای «نظریه تفسیری» هم باشد تا بتواند به هنگام ترجمه، مجتهدانه عمل نماید؛ زیرا اگر قرار باشد مترجمی برای اثبات دیدگاه های خود، همواره به اندیشه های تفسیری این یا آن مفسر استناد کند، هرگز مترجم واقعی محسوب نمی شود و کارش هم طراز اول و ممتاز تلقی نمی گردد. به همین دلیل، غالب مفسرانی که پس از نگارش یک دوره تفسیر به ترجمه روی می آورند معمولاً موفق ترند. البته این سخن هرگز یک قاعده کلی نیست و نمی توان گفت هر کس مفسر خوبی بود، لزوماً مترجم خوبی هم خواهد بود؛ بلکه این برداشت، یک نگاه غالبی است و معمولاً این گونه است که اگر مفسری به ترجمه قرآن پردازد بهتر می تواند در برگردان آیات توفیق یابد.

۴- ایراد دیگری که باعث بروز پاره ای ضعفها در بسیاری از ترجمه های موجود شده این است که نه تنها بسیاری از مترجمان از «آگاهی های ترجمه پژوهانه قرآنی» برخوردار نیستند، بلکه بسیاری از آنها بدون توجه به صدها مقاله ای که در طی سه دهه اخیر در نقد و بررسی این ترجمه ها به نگارش درآمده اقدام به ترجمه قرآن می نمایند. آنچه از مطالعه برخی ترجمه های موجود بر می آید این است که گویا از نظر بعضی مترجمان، تنها آگاهی از دو زبان فارسی و عربی برای برگردان قرآن کافی است. در حالی که دانستن زبان فارسی و عربی برای ترجمه قرآن آنچنان واضح است که اصلاً محور بحث نیست و در اثبات دانستن یا ندانستن آن نباید وقت صرف کرد. معلوم است کسی که می خواهد قرآن را ترجمه کند باید از آگاهی های لازم در زمینه هر دو زبان در بیشترین حد ممکن برخوردار باشد. نه فقط ترجمه قرآن به زبان فارسی چنین است، بلکه برگردان هر متنی از هر زبانی به زبان دیگر چنین است، به ویژه در زمینه استعاره ها، کنایه ها، تشبیه ها، مجازها و اصطلاحات خاص زبانی که در همه زبانها کم و بیش وجود دارد. بنابراین نه تنها آگاهی کافی از زبان مبدأ و مقصد یک شرط لازم و ضروری در برگردان قرآن است که در همه دوره ها مطرح بوده و خواهد بود، بلکه شناخت ظرافتهای زبانی و ریزه کاریهای پیدا و پنهانی که در هر دو زبان وجود دارد نیز امری مهم و حیاتی است تا مترجم بتواند بخشی از زیبایی های لفظی و ظاهری قرآن را به زبان مقصد برگردان نماید. اما آنچه امروزه ضرورت بیشتری پیدا کرده و سهم اساسی تری در برگردان آیات دارد، به

گونه ای که بدون اطلاع از آن هرگز نباید به ترجمه قرآن روی آورد، آگاهی درخور و بایسته از دو امر حیاتی دیگر است که در گذشته سابقه نداشته است. این دو امر عبارت‌اند از: الف- آگاهی از دانش زبانشناسی و بهره‌مندی کافی از اصول و مبانی این دانش مهم. ب- اطلاع از محتوای صدها مقاله ای که در نقد و بررسی ترجمه‌های قرآن منتشر شده و استفاده بهینه از آنها. مگر می‌توان پذیرفت تحول زبان، نیازمندی‌های زمانه و تغییر ذائقه نسلها، انگیزه مترجمان برای ارائه ترجمه‌های جدید باشد، ولی خود مترجمان از اصول اولیه زبانشناسی و مبانی ابتدایی آن که بحث و بررسی پیرامون همین تحول زبان و نیاز زمانه است بی‌خبر باشند؟! نکته‌های بسیار مهمی در زبانشناسی وجود دارد که مترجم باید از آنها آگاه باشد تا ترجمه اش علاوه بر دقت کافی و شیوایی لازم، به زبان مخاطب و نسلی که ترجمه برایش صورت گرفته نزدیک باشد. علاوه بر این، در بیشتر مقاله‌های نقد ترجمه، مطالب بسیار دقیقی مطرح شده که بی‌اطلاعی از آنها باعث می‌شود مترجم در پاره‌ای موارد، بسیار خام و نپخته عمل کند. حتی اگر بتوان در مواجهه با دانش زبانشناسی اندکی با مسامحه برخورد کرد و پذیرفت که مترجم بخشی از آنچه را که در این دانش آمده، به صورت ارتكازی می‌داند و در عمل پیاده می‌کند، قطعاً چنین تسامح و اغماضی را نمی‌توان در مورد مقاله‌های مذکور روا داشت و عدم مراجعه مترجم بدانها را توجیه نمود. مترجمان آینده باید بدانند که موظفند این مقاله‌ها، یا لاقلاً بخشهایی از آنها را مطالعه نمایند و از محتوای علمی آنها در ترجمه خویش بهره ببرند تا همانند مترجمان پیشین گرفتار همان لغزش‌های تکراری نشوند که آنها گرفتار شدند. شاید ذکر یک مورد ساده باعث روشن تر شدن بیشتر موضوع شود. آقای استادولی که هم مترجم قرآن است و هم منتقد ترجمه‌های قرآن، یک مورد از لغزش‌های مترجمان قرآن را بارها در مقاله‌های نقد ترجمه خود یادآوری نمود و آن را در زمرة «لغزشگاه‌های ترجمه قرآن» برشمرد که آخرین مورد آن در مقاله ای آمده است که در نقد و بررسی ترجمه دکتر یثربی آورده است. در این مقاله که در شماره پاییز و زمستان ۱۳۹۶ مجله قرآنی «ترجمان وحی» منتشر شده، در مورد برگردان عبارت «یا صاحبی السجن» در آیات ۳۹ و ۴۱ سوره یوسف چنین آمده است: «یا صاحبی السجن». (ای دو یار زندانی ام). یاء در صاحبی یاء تثنیه است نه یاء متکلم، و در اصل صاحبین بوده و در اثر اضافه شدن به السجن نون آن افتاده است. ترجمه درست [آیه چنین است]: (ای دو زندانی)... «(استادولی، ترجمان وحی، ش ۴۲، ص ۱۵۳). این ترجمه صرفاً نظر جناب استادولی نیست بلکه در برخی ترجمه‌های ممتاز دیگر هم آمده است. اما بسیاری از مترجمان، از جمله آقای بهرامپور در ترجمه عبارت مذکور دچار لغزش شده در برگردان آیه ۳۹/یوسف (ای دو رفیق زندانی ام) آورده و در ترجمه ۴۱/یوسف (ای دو یار زندانی من) برگردان نموده و در شرح واژه‌ها در ذیل هر دو آیه نیز چنین آورده است: «یا صاحبی السجن: ای دو دوست زندانی من». که تردیدی باقی نمی‌گذارد که به جایگاه تثنیه ای (یاء) کاملاً بی‌توجه بوده است و آن را به اشتباه، یای متکلم فرض نموده که علاوه بر متن، در شرح و توضیح واژه‌ها هم عیناً همان لغزش را تکرار کرده است. و از این نمونه‌ها در همه ترجمه‌ها تقریباً فراوان است که نیازی به ذکر آنها نیست. در حالی که اگر مترجم بداند که پیش از ترجمه باید به مقاله‌های نقد ترجمه مراجعه کند و آنها را به دقت بخواند قطعاً میزان لغزش‌هایش به حداقل می‌رسد.

۵- اشکال اساسی دیگری که در ترجمه‌های موجود پیش آمده و شاید کمتر مترجمی را بتوان پیدا نمود که توجه جدی و عمیقی بدانها نموده باشد این است که حجم «یافته‌ها و نکته‌های ترجمه‌پژوهی» و میزان «ایده‌ها و نظریه‌های ترجمه پژوهانه» ای که مترجمان این قبیل آثار عرضه کرده باشند آن قدر محدود و اندک است که مصداق بارز «النادر کالمعدوم» به شمار می‌آید به گونه ای که گویا اساساً چنین نکته‌ها و ایده‌هایی هرگز وجود خارجی نداشته‌اند. این فقر آشکاری که در بسیاری از ترجمه‌ها وجود دارد، به زبان حال اعلام می‌کند که در بروز و ظهور بسیاری از ترجمه‌های قرآن، کمترین خلاقیت و ابتکاری به کار نرفته و به همین علت، بسیاری از آنها در موارد فراوانی مشابه هم هستند و این شبهه را ایجاد می‌کنند که گویا مترجمان از روی دست همدیگر نوشته‌اند. این ایراد مهم که ناشی از ضعف آگاهی‌های ترجمه پژوهانه برخی مترجمان است به طور ضمنی بیانگر این واقعیت است که مترجمان قرآن، یگانه رسالت خویش را صرفاً در برگردان آیات دیده‌اند و به این نکته بسیار مهم توجه نکرده‌اند که در جنب این وظیفه خطیر، مسئولیت ایده پردازی و رسالت نظریه سازی را هم بر عهده دارند که ارزش آن کمتر از خود ترجمه نیست. آنچه در ترجمه قرآن اصالت دارد و ترجمه‌ها را از هم متمایز می‌سازد نفس خود ترجمه یا نام و نشان مترجم نیست که دانشگاهی باشد یا حوزوی یا غیر این‌ها، بلکه آن چیزی که مهم است و هیچ ترجمه‌ای نباید از آن خالی باشد، ایده‌های نو و نظریه‌های جدیدی است که در ترجمه‌ها پدید می‌آید. و الا صرف اینکه ترجمه‌ای عرضه شود که شرح و توضیحاتی را در پانوشت‌ها یا حاشیه‌ها بیاورد، یا به نکته‌های صرفی، نحوی، بلاغی، وازگانی، فقهی، کلامی، تاریخی، اجتماعی و غیره اشاره کرده باشد که تماماً در حوزه تفسیر جای می‌گیرند هرگز نمی‌تواند جای خالی نکته‌ها و ایده‌های ترجمه پژوهانه را که شرط لازم تری برای ارزیابی یک ترجمه موفق است، پر نماید. مترجم قرآن باید از ظرفیت پانوشت‌ها استفاده نماید و موضوعات ترجمه پژوهانه را با شرح و بسط لازم بیاورد و برای خواننده توضیح دهد که چرا یک برگردان را ترجیح داد یا چرا خود این گونه ترجمه نمود، تا بدین وسیله بر آگاهی‌های قرآنی و دانش ترجمه پژوهانه خواننده بیفزاید و برای مترجمان آینده نیز راهگشا باشد و روش کار خود را برای آنها بیان نماید تا اگر درست و بجا تشخیص دادند از آن پیروی کنند و اگر ناصواب و نابجا دیدند از آن اجتناب نمایند. البته اجرایی شدن این ایده نیازمند توجه به چند نکته دیگر است که زمینه و بستر آن به حساب می‌آیند که آنها را می‌توان ذیل دو عنوان دسته بندی نمود:

الف- بسترهای «درون ترجمه‌ای». که تماماً به مترجم و شیوه کار او مربوط می‌شود و مترجم باید در وهله اول از آگاهی‌های ترجمه پژوهانه برخوردار باشد و جدای از توانمندی در برگردان قرآن که دانشها، مهارت‌ها و تجربه‌های لازم را نیاز دارد، از مقاله‌های ترجمه پژوهانه قرآنی و مباحث نقد ترجمه نیز کاملاً اطلاع داشته باشد تا بتواند به خوبی از آنها در ترجمه خود استفاده نماید. و در وهله دوم باید از ظرفیت پانوشت‌ها و فرصتی که برای نگارش مؤخره در اختیار دارد حداکثر استفاده را ببرد و روش کار خویش را توضیح دهد و شیوه ترجمه و آگاهی‌های ترجمه پژوهانه خود را با خوانندگان اثرش در میان گذارد تا بدین وسیله آنها در جریان چگونگی ترجمه و روشی که برای برگردان آیات اتخاذ کرده قرار بگیرند. و در مرتبه سوم باید توجه داشته باشد که اگرچه هر گونه ابتکار و نوآوری در ترجمه قرآن مهم است؛ ولی از آن مهمتر این است که نوآوری‌ها و سخنهای تازه اش

از پشتوانه عقلی و دلایل نقلی برخوردار باشد. به عبارت دیگر، مترجم قرآن نه تنها در «پانوشت نگاری» و «مؤخره نگاری» باید همان شیوه پژوهشهای علمی، یعنی «مستدل نویسی» را سرلوحه کار خویش قرار دهد، بلکه باید «مستند نویسی» را هم نصب العین خود قرار دهد تا آنچه که عرضه می کند از استحکام بیشتری برخوردار باشد.

ب-بسترهای «برون ترجمه‌ای». متأسفانه باید با تلخی بسیار اعتراف نمود که یک حقیقت غیر قابل انکار در تاریخ علم به طور اعم، و در تاریخ ادیان به طور اخص وجود دارد که معمولاً در آغاز مواجهه با هر گونه خلاقیت و نوآوری، به شدت با آن مقابله می کنند و مقاومتها و مخالفتها بسیاری صورت می دهند. تردیدی نیست که هراندازه این نوآوری‌ها و ابتکارات مهم باشد و در امور مقدسی انجام پذیرد که در بین مردم جاذبه دارد و در نزدشان عزیز است، میزان این مخالفتها هم بیشتر خواهد شد. و تازه اگر محافل علمی و دینی هم با این مخالفتها همدل و همراه شوند که در آن صورت باید شاهد تضعیف و تخریب این چنین ایده‌هایی نو و طرد و رد آنها نیز بود که متأسفانه موجب می شود باب بسیاری از خلاقیتها مسدود گردد و بسیاری از نوآوری‌ها و ابتکارات در نطفه خفه شود. (هر چند تاریخ تحول جوامع بشری و سیر تکاملی علم و دین به خوبی نشان داده که آنچه در نهایت وادار به عقب نشینی می شود و خواسته یا ناخواسته میدان را به نفع دیگری ترک می کند، نوآوری‌ها و ابتکارات نیستند بلکه محافل علمی و دینی اند که سرانجام به حکم اجبار عقب خواهند نشست؛ چرا که سرعت پیشرفت جوامع انسانی و سیر تکاملی قافله تمدن و دانش بشری هرگز متوقف نمی شود و تجربه و دستاورد انسانها هرگز منتظر اجازه متولیان ایده‌های کهن و حافظان و نگهبانان ابتکارات پیشین و مخالفان خلاقیت‌های جدید باقی نمی ماند تا نظر موافق آنها را جلب کند و سپس به حیات خود ادامه دهد، بلکه به هر شکلی که بتواند، در پنهان و نهان به زیست خود ادامه می دهد تا در موقعیتی مناسب جایگاه واقعی خویش را پیدا کند؛ ولی به هر حال نمی توان منکر شد که چنین انکارهایی در برابر ایده‌های نو همیشه وجود داشته و موانع بسیاری در این مسیر پدید آورده است). اما آنچه از این مقدمه کوتاه در مد نظر بوده این است که اگر با یک چنین نگرشی به بحث حاضر بپردازیم و از مترجمان بخواهیم که ایده‌هایی نو و نگاهی تازه به ترجمه قرآن داشته باشند، مشخص خواهد شد که تا چه میزان با مشکل مواجه خواهند شد به گونه ای که شاید برخی از آنها ترجیح دهند که هیچ ترجمه‌ای عرضه نکنند. به همین دلیل چنین به نظر می رسد که یک نکته بسیار با اهمیت دیگری در این زمینه وجود دارد که از خلاقیت و نوآوری هم مهمتر است که باید توجه جدی تری بدان مبذول داشت و آن نکته این است که جوامع علمی و محافل دینی باید در مواجهه با این ایده‌های جدید و طرحهای نو، سعه صدر و ظرفیت بالایی داشته باشند و از خود تحمل و بردباری، و خویشتن داری و شکیبایی نشان دهند و بدانند که هر گونه سخن نو و طرح تازه در برگردان قرآن لزوماً به معنای منفی آن نیست و موجب نخواهد شد که ترجمه از هدف خود دور شود بلکه آنها نیز می توانند با همدلیهای مشفقانه و نقد و بررسی‌های محققانه در ارتقای کیفی ترجمه‌ها سهیم باشند تا به تدریج به ترجمه‌ای مطلوب و آرمانی منتهی شود.

۶-نکته دیگری که می تواند اشکال کار مترجمان پیشین تلقی شود و بسیاری از آنان از این ویژگی برخوردار نبوده‌اند این است که مترجم قرآن باید پس از آگاهی دقیق از محتوای مقاله‌های نقد ترجمه و کسب مهارت‌های

لازم در مباحث ترجمه‌پژوهی قرآن، و پیش از آنکه ترجمه خود را آغاز نماید، به بررسی پاره ای ترجمه‌های ممتاز موجود بپردازد و بر اساس همان آگاهیها و اطلاعات به نقد و بررسی این ترجمه‌ها اقدام کند و به نگارش برخی مقاله‌های انتقادی بپردازد تا مشخص شود علاوه بر اینکه از نظر ذهنی و تئوری، در مباحث ترجمه‌پژوهی قرآن تسلط پیدا کرده، از جنبه عملی و تجربی نیز همه گونه توانمندی‌های لازم را برای پیاده سازی آموخته‌های علمی خویش به دست آورده و مهارت‌های لازم را کسب کرده است. رسیدن به چنین مرحله ای قطعاً سال‌ها به طول خواهد انجامید و کسی که در صدد ارائه ترجمه‌ای کم خطا از قرآن است باید صبور باشد و با بردباری و شکیبایی، سختی و دشواری طی نمودن این مسیر ناهموار را بر خود هموار سازد؛ زیرا ترجمه قرآن «پروژه» ای نیست که یک نفر به تنهایی یا با همکاری دیگران بخواهد یا بتواند آن را به پایان برساند و خیال خود و همگان را برای همیشه آسوده نماید، بلکه این اقدام سترگ «پروژه» ای زمانبر است که نیازمند «نقشه راه» است و سالیان سال طول می‌کشد و همراهی و همدلی همه مترجمان را طلب می‌کند. بر همین اساس باید پذیرفت همان گونه که صدها مترجم قرآن از آغاز تا کنون توانستند با تلاش‌های فراوان جایگاه ترجمه قرآن را به موقعیت امروزی برسانند، هر مترجمی هم هر چقدر توانمند باشد و هر اندازه که تلاش نماید، تنها می‌تواند در محدوده بسیار کوچکی گام بردارد و به سهم خود در این تجربه به غایت سخت، اما شیرین قدم گذارد. به علاوه، نباید فراموش کرد که در کنار علوم و دانش‌هایی که مترجم قرآن باید از لحاظ علمی دارا باشد، از لحاظ روحی و روانی هم باید همه گونه شایستگیهای رفتاری و صلاحیتهای اخلاقی را برای انجام چنین امر مهمی پیدا کند که بتواند در مقابل نقدهای منتقدان و نقطه نظرات صاحب نظران برآشفته نشود و بی جهت در صدد مخالفت باندیشه‌های ترجمه پژوهانه آنان بر نیاید و در برابر دیدگاه‌های ناقدانه دیگران موضع تند مخالف اتخاذ ننماید. بلکه همه تلاش خویش را در این جهت مصروف سازد که از اندیشه‌های اصلاحی آنان کمال بهره را ببرد و برای بهسازی ترجمه خویش از آنها سود جوید. آری، مترجم قرآن باید ضمن آراسته شدن به صفات حسنه ای همچون علم و دانش، واندیشه و تفکر، به اخلاق نیکو و خصال پسندیده نیز آراسته گردد و «دانش» خویش را با «ارزش» و اخلاق، و «منش» و وقار آراسته سازد و شخصیت قرآنی اش را از خودمحوری و خودخواهی پیراسته گرداند و آفاتی نظیر «خود شیفتگی»، «خود حق پنداری» و «خود مطلق انگاری» را از خود دور سازد تا مورد لطف الهی قرار گیرد و به توفیق خداوند سبحان به انجام این کار ارزشمند موفق شود و یاد و نامش را در زمره مترجمان قرآن ثبت نماید و «مترجم فاضل و فرهیخته قرآن» نام بگیرد که با هیچ نام و عنوان دیگری قابل مقایسه نخواهد بود.

۷- نکته مهم دیگری که در این زمینه وجود دارد و مترجم قرآن هرگز نباید آن را فراموش کند این است که اگرچه لازمه ترجمه دقیق قرآن همان است که اشاره شد؛ ولی برای ماندگاری یک ترجمه خوب و تأثیرگذاری اش در ذهن و زبان مخاطب لازم است علاوه بر بهره‌مندی از دو ویژگی «دانشمند»ی و «روشمند»ی، از ویژگی مهم دیگر، یعنی «هوشمند»ی به معنای مخاطب شناسی هم برخوردار باشد تا با شناخت کافی از زبان مخاطبی که قرار است قرآن را برای وی ترجمه نماید، بتواند «زبان ترجمه» را به گونه ای انتخاب کند که برای همه مخاطبان قابل فهم باشد. این نکته آن اندازه مهم است که شاید بتوان گفت تنها در پرتو چنین «هوشمند»ی و بهره گیری از این ویژگی

است که مترجم می‌فهمد برای برگردان کلام الهی چه زبانی را باید برگزیند تا خواننده با سهولت به فهم آیه نائل شود. نه آنچنان کهن گرایانه که خوانندگان با آن ارتباط برقرار نکنند و نه آنچنان نازل و عامیانه که باعث تنزل شأن قرآن شود. باید پذیرفت ذاتاً نسل جدید تغییر کرده و دوران تازه ای در ترجمه قرآن آغاز شده که اگر هوشیار نباشیم ممکن است باقیمانده باورهای این نسل هم با ترجمه‌های کهن گرایانه ما از بین برود. ترجمه قرآن می‌تواند انواعی داشته باشد و یک نوع آن همان است که مترجمان پیشکسوت باور دارند. اما نباید ترجمه قرآن را در همان شکل منحصر دانست، بلکه با پیشرفت فن ترجمه و تحول زبان و تغییر جامعه می‌توان به انواعی از ترجمه‌ها فکر کرد. ترجمه قرآن برای این است که اشخاصی که با زبان عربی آشنا نیستند و امکان استفاده از متن قرآن برایشان میسر نیست، با بهره‌گیری از ترجمه به فهم آن نائل شوند. به همین دلیل باید زبان ترجمه به گونه‌ای باشد که با سهولت بیشتر بتوان به این هدف بزرگ نائل شد.

۸- ترجمه قرآن را علم بدانیم یا فن یا هنر، یا آمیزه‌ای از همه این‌ها، در این حقیقت نمی‌توان تردید داشت که مترجم باید پیش از آغاز ترجمه، به دانش افزایی، تجربه‌اندوزی و مهارت آموزی هر چه بیشتر در این زمینه اقدام نماید تا علاوه بر فراگیری دانش‌های مورد نیاز، تجربه‌های عملی لازم را نیز در این زمینه به دست آورد و با فنون ترجمه و تکنیک‌های آن آشنا شود و بر دانش و تجربه و مهارت خویش بیفزاید. اگر ترجمه قرآن را علم و دانش بدانیم باید همانند دانشجویان پزشکی عمل کنیم که در آغاز به فراگیری علوم پایه اقدام می‌کنند و سپس به آموزش عملی پزشکی می‌پردازند. اما اگر آن را یک فن دانستیم موظفیم که همانند یک کشتی‌گیر عمل کنیم که علاوه بر آمادگی جسمی و فیزیکی، از نظر عملی هم باید به فراگیری فنون کشتی و تکنیک‌های آن بپردازد تا بتواند در عمل به خوبی از آنها استفاده کند. و اگر ترجمه را علاوه بر فن، یک هنر دانستیم باید همانند یک راننده و شناگر عمل کنیم و مراحل علمی و عملی دو گانه‌ای را که برای آموزش رانندگی و شنا لازم است طی نماییم تا بتوانیم راننده ماهر و شناگر قابل‌شوییم. باید بپذیریم که دوره ترجمه قرآن بر اساس سلیقه شخصی یا وظیفه شرعی به سر آمده و ترجمه قرآن را باید دانش مستقلاً به شمار آوریم که ضوابط و قواعد خاص خود را دارد و از مبادی و مبانی ویژه‌ای پیروی می‌کند و اگر کسی آنها را فرا نگرفته باشد حق ندارد در این عرصه سخت و دشوار قدم بگذارد؛ زیرا نتیجه کار چندان مطلوب نخواهد شد. متأسفانه مهمترین ضعف ترجمه‌های موجود که همچنان مورد بی‌مهری است این است که به عنوان یک دانش که باید علمی و اصولی انجام شود به آن نگاه نمی‌شود بلکه بیشتر با احساس وظیفه شرعی انجام می‌گیرد. در حالی که این احساس اگرچه ارزشمند و مهم است؛ ولی اگر با ضوابط علمی همراه نشود حاصل کار چنانچه مشاهده می‌کنیم مطلوب نخواهد شد.

۹- اگرچه بر طبق آمار رسمی وزارت ارشاد حدود صد و ده ترجمه قرآن تا کنون منتشر شده است؛ ولی با قاطعیت می‌توان گفت که به جز تعداد معدودی از مترجمان قرآن، اکثریت قریب به اتفاق آنها حتی اگر آثار علمی‌ای هم داشته باشند، متأسفانه ترجمه قرآن نخستین تلاش علمی‌شان در حوزه ترجمه به حساب می‌آید که هرگز مورد تأیید نیست؛ زیرا نتیجه و ثمره این گونه تلاش‌های علمی‌ای که عالم و محقق به خاطر عشق به قرآن به ترجمه آن اقدام نماید بی‌آنکه پیش از آن، تجربه‌هایی از این دست داشته باشد، همین ترجمه‌های موجود است که ضعفها

و کاستی‌های فراوانی دارند و در معرض نقد و نظرهای فراوانی قرار گرفته‌اند. ناگفته پیداست که این سخن هرگز بدان معنا نیست که اگر مترجمی پیش از ترجمه قرآن به ترجمه سایر کتاب‌ها، به ویژه از نوع مقدس آنها همچون نهج البلاغه و صحیفه سجادیه اقدام نماید اصلاً در ترجمه اش اشکالی پیش نمی‌آید؛ هرگز! بلکه تأکید بر این نکته بسیار مهم است که ترجمه قرآن با اهمیت و حساسیت بسیار زیادی که دارد نباید اولین تلاش علمی محقق باشد و نباید مترجم قرآن از تجربه‌های ترجمه قرآنش در برگردان دیگر متون مقدس استفاده نماید؛ بلکه این اقدام ارزشمند باید برعکس باشد و مترجم قرآن اول باید سراغ برگردان دیگر متون، اعم از کتاب‌های مقدس یا غیره برود و پس از کسب مهارت‌های لازم و تجربه‌های کافی، سراغ ترجمه قرآن بیاید که قطعاً در این صورت، نتیجه کار ارزشمندتر از آنچه که تا کنون انجام گرفته خواهد شد.

۱۰- اگر صاحب نظر قرآن پژوهی از همه یا برخی ویژگی‌های مذکور بی بهره است، می‌تواند سراغ هر دانش قرآنی دیگر حتی تفسیر هم برود، ولی حق ندارد سراغ ترجمه قرآن بیاید؛ زیرا حاصل کار چیزی فراتر از ترجمه‌های فعلی نخواهد شد. و در این صورت، باید سخن آن عده از متخصصان امر ترجمه را تأیید کرد که شعار «ترجمه بس» سر می‌دهند و معتقدند اگر قرار است ترجمه‌های قرآن تماماً شبیه به هم باشند و تنها در بخش بسیار اندکی با هم فرق داشته باشند، بهتر است به ترجمه‌های موجود بسنده نمود و ترجمه دیگری عرضه نکرد. ولی اگر شوق و علاقه به ترجمه قرآن، صاحب نظری را بدین سمت سوق می‌دهد که به ترجمه‌ای از قرآن اقدام نماید به نظر می‌رسد بهترین پیشنهاد برای وی این است که علاقه مندی خود را با گام نهادن در یکی از سه طریق زیر بیازماید و علاقه خود را در این زمینه‌ها به کار گیرد: نخست اینکه همه توان و انرژی خود را در راه احیای یک یا چند نسخه خطی ترجمه قرآن، یا بازنگری و بازنگاری برخی ترجمه‌های کهن صرف نماید که ارزش این گونه اقدام‌های مهم قطعاً کمتر از ترجمه قرآنی که خودش انجام بدهد نیست؛ زیرا در طی بیش از هزار سالی که از آغاز رسمی ترجمه قرآن می‌گذرد صدها ترجمه قرآن به وسیله دانشمندان قرآن‌شناس به نگارش درآمده است که بسیاری از آنها همچنان به صورت نسخه‌های خطی باقی مانده‌اند و با صرف هزینه‌های زیاد در کتابخانه‌های بزرگ نگهداری می‌شوند. مسلماً این نسخه‌های خطی چشم به راه محققان ترجمه‌شناس و قرآن پژوهان محقق هستند که به احیا و نشر آنها اقدام کنند و با همت مضاعف خویش آنها را بازترجمان و باز نشر نمایند. نباید از این همه گنج قیمتی و گوهر ارزشمند غافل شد و گام نهادن در این مسیر علمی را دستکم گرفت یا کم اهمیت تلقی کرد. باید قدر این سرمایه دینی و تراث علمی را دانست و در راه احیای چنین گنجینه ارزشمند ملی و میهنی، و سرمایه دینی و مذهبی قدم برداشت. گام دیگر آن است که به مباحث و موضوعات ترجمه پژوهانه قرآنی روی آورد و به مطالعه و بررسی مقاله‌های نقد ترجمه پردازد و با تأمل و اندیشه در آنها، قواعد و ضوابطی را برای ترجمه قرآن استخراج نماید و چارچوب‌ها و اسلوب‌هایی را برای انجام دقیق و درست این امر استنباط کند و اثری با عنوان «اصول و مبانی ترجمه قرآن» را در اختیار مترجمان قرآن قرار دهد که قطعاً دهها سال ماندگار و تأثیرگذار خواهد شد و مطمئناً ارزش چنین اقدامی کمتر از ترجمه قرآن نخواهد بود؛ خصوصاً که در حال حاضر ترجمه قرآن به قدر ضرورت وجود دارد. کمبودی که در این زمینه به چشم می‌خورد ابزارهای لازم برای انجام این اقدام مهم است که

باعث پراکندگی دیدگاه‌های مترجمان شده است. در حالی که خوشبختانه مواد خام برای برطرف ساختن چنین کمبودی به وفور در بیش از یک هزار مقاله نقد ترجمه آمده است و تنها همت رادمرد ترجمه‌پژوهی را می‌طلبد که بدان اقدام نماید. این همه اختلاف دیدگاه در مباحث ترجمه قرآن ناشی از نبود اصول و قواعد در برگردان قرآن است که بسیاری از آنها به صورت پراکنده در مقاله‌های مذکور آمده است. امید است صاحب نظر فرهیخته ای بدان همت گمارد. اما مسیر سومی را که می‌توان انتخاب نمود و مطمئناً بیشترین خدمت را به ترجمه قرآن و بزرگترین کمک را به مترجمان خواهد کرد این است که با مطالعه و بررسی ترجمه‌های ممتاز معاصر و تأمل و دقت در مقاله‌های نقد ترجمه، به تدوین فرهنگنامه‌هایی با عنوان «فرهنگ لغات قرآن» و «فرهنگ اصطلاحات قرآنی» اقدام نمود که قطعاً در کنار «اصول و مبانی ترجمه قرآن» منابع مهم ترجمه‌های آینده خواهند شد و سال‌های سال در زمره کتاب‌های مرجع قرار خواهند گرفت. امید است قرآن پژوه فرزانه ای بدان اقدام نماید.

نتیجه گیری

اگر اولین و مهمترین وجه اعجاز قرآن را از جنبه لفظی و بلاغی آن بدانیم، چنانکه برای عربهای صدر اسلام این گونه بوده است، در آن صورت شاید بتوان یکی از جنبه‌های مهم این چنین اعجازی را در سبک بیان و نوع الگوها و اسلوبهایی معرفی کرد که علی‌رغم جایگاه تأثیرگذار و بسیار مهمی که در ترجمه قرآن دارد؛ متأسفانه تا کنون مغفول مانده است و مترجمان قرآن بی توجه به یک چنین مدل‌های قرآنی، معمولاً به دنبال معادلهای مناسبی برای برگردان آیات قرآن هستند در حالی که اسلوبهای مناسب ترجمه هم در جای خود بسیار مهم است که کمتر بدان پرداخته شده است. امروزه مباحث ترجمه پژوهانه قرآنی به آنچنان جایگاهی ارتقا پیدا کرده که موضوعاتی نظیر «مدلها و معادلهای در برگردان قرآن» را که زیرمجموعه اعجاز بیانی قرآن است باید به عنوان یک موضوع بسیار مهم در برگردان قرآن مورد توجه قرار بگیرد و بحث و بررسیهای بسیاری درباره آن انجام پذیرد تا ابعاد و جوانب مختلف آن به خوبی مشخص شود. یکی از ترجمه‌های خوب و موفق معاصر که البته از این نظر همانند سایر ترجمه‌های فارسی معاصر دارای ضعفها و کمبودهایی است، ترجمه استاد مسعود انصاری است که اگرچه محاسن و مزایای بسیاری دارد؛ اما در به کارگیری اسلوبهای قرآنی ترجمه با کاستی‌هایی مواجه است که بخشی از آن کمبودها که به چگونگی برگردان اسلوبهای نفی و تأکیدی مربوط می‌شود در مقاله حاضر مورد بررسی قرار گرفته است بدان امید که درست باشد و برای بهسازی این اثر ارزشمند مفید واقع شود.

فهرست منابع

- انصاری، مسعود، ۱۳۹۶، ترجمه قرآن کریم، نشر جامی، چ ۴، تهران.
- انصاری، مسعود، ۱۳۷۶، ترجمه ای دیگر از قرآن کریم، مجله بینات، ش ۱۴، سال چهارم، قم.
- استادولی، حسین، ۱۳۹۶، مجله ترجمان وحی، ش ۴۲، پاییز و زمستان، قم.
- بهرامپور، ابوالفضل، ۱۳۸۷، القرآن الکریم، انتشارات آوای قرآن، چ ۵، تهران.
- جواهری، محمد حسن، ۱۳۸۸، درسنامه ترجمه، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چ ۱، تهران.

درویش، محی الدین، ۱۴۱۲هـ، اعراب القرآن و بیانه، ط ۲، دار ابن کثیر للطباعة و النشر و التوزیع، دمشق.
الدقر، عبدالغنی، بی تا، معجم النحو، مکتب القیام، قم.
عبدالباقی، محمد فؤاد، ۱۳۹۷هـ، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، انتشارات اسماعیلیان، تهران.
نقدی، محمد، ۱۳۹۴، مجله «ترجمان وحی»، مؤسسه قرآنی ترجمان وحی، ش ۳۸، قم.

(۴۴)

نقد و بررسی شاخصه‌های مینی‌مالیسم در ده داستان کوتاه قرآن کریم

د. حامد صدقی

استاد گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه خوارزمی

فرزانه فتاحیان^۱

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشگاه خوارزمی

چکیده:

داستان مینی‌مالیسم یا داستانک، به عنوان گونه ادبی نو ظهور در ادبیات داستانی غرب، ویژگی‌های منحصر به فردی دارد که آن را از دیگر انواع داستان‌ها متمایز می‌کند. سادگی و ایجاز از ویژگی‌های بارز این سبک ادبی به شمار می‌رود. در قرآن کریم داستان‌های کوتاهی آمده است که به باور برخی از پژوهشگران شباهت‌های زیادی با داستان‌های مینی مال دارد. هدف این جستار واکاوی شاخصه‌های مینی‌مالیسم در ده داستان کوتاه قرآن (بقره، مائده، ص، نمل، صافات دو مورد، کهف، قلم، بروج و فیل) با رویکردی توصیفی - تحلیلی است و در پی آن است به بررسی وجوه اشتراک و تفاوت داستان‌های کوتاه قرآن با شاخصه‌های مینی‌مالیسم و میزان انطباق آنها با هم بپردازد. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که با وجود تفاوت‌های اساسی مؤلفه‌های مینی‌مالیسم و داستان‌های کوتاه قرآن، در کنار برخی شباهت‌های ظاهری، نمی‌توان این داستان‌ها را مینی‌مالیسم نامید. زیرا با توجه به تفاوت در درون مایه و محتوا، شخصیت و شخصیت‌پردازی، عنصر زمان و مکان و وجود آرایه‌های ادبی، داستان‌های کوتاه قرآن با این سبک قابل انطباق نیست.

کلید واژه: "داستان مینی‌مالیسم"، "داستان‌های کوتاه قرآن"، "شاخصه‌های مینی‌مالیسم"، "ایجاز"، "درون‌مایه".

مقدمه:

داستان و داستان پردازی عمری به درازای تاریخ بشریت دارد و همواره یکی از مباحث مهم و مورد توجه ناقدان عرصه ادبیات بوده است، «چرا که داستان، تراوش‌های ذهن انسان است که می‌کوشد جهانی دیگر با شخصیت‌ها و وقایع دلخواسته بیافریند» (صالح بک و طباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۶۴). در قرآن این کتاب آسمانی ارزشمند، وجوه ادبی و دین‌شناختی بر هم نقش شده‌اند و این امر از این حقیقت ناشی می‌شود که قرآن برای ارائه پیام عمدتاً هدایتی و دین‌شناختی خود، از شگردهای زبانی - ادبی شامل صنایع ادبی و از شگردهای داستان پردازی مثل شخصیت-پردازی، گفتگو و زمان و مکان بهره می‌برد. با این حال هدف قرآن داستان پردازی نیست و خصوصیات و شگردهای ساختاری و محتوایی مخصوص خود را داد که موجب تمایز آن از قصه‌های بشری شده است. آنچه که

^۱ fa.fattahian@yahoo.com / std_fa.fattahian@khu.ac.ir

در این داستان‌ها مهم جلوه می‌کند، چگونگی بیان حوادث به صورت هنری با رعایت اصول و شگردهایی است که در ادبیات داستانی جدید، متداول است. همین امر سبب شده به داستان‌های قرآن با رویکردی ادبی و همسو با جریان‌های ادبیات داستانی معاصر پرداخته شود.

در طول سال‌های اخیر ادبیات داستانی، دست خوش تغییرات مهمی بوده است که سبب به وجود آمدن شیوه‌ها و تقسیم بندی‌های نوینی در زمینه داستان نویسی شده است، یکی از این شیوه‌ها، داستان‌های "مینی‌مالیستی" است که در فارسی به آن "خردگرایی" می‌گویند. فشرده‌گی و ایجاز یکی از خصوصیات بارز این سبک ادبی است. (جزینی، ۱۳۷۸: ۳۵). به طوری که در آثار آنها هر اثر کوتاه و داستانی که فاقد روایت پر حادثه باشد، عموماً مینی‌مالیستی خوانده می‌شود، این مؤلفه "ایجاز و کم‌هجمی" بسیاری از پژوهشگران را به آفریدن داستان بر طبق این شیوه و بازآفرینی داستان‌های کلاسیک و تطبیق آنها با این گونه داستانی واداشته است. به این صورت که ناقدان با تکیه بر مشخصه ایجاز و پیرنگ ساده، در داستان‌های کمینه‌گرا، بخش‌هایی از داستان‌های کوتاه ادبیات کلاسیک را با این شیوه تطبیق دادند. آنها معتقد بودند که هرچند داستانک محصول پیشرفت صنعت و مدرنیزه شدن قرن حاضر است و در این عصر متداول شده، اما می‌توان در آثار ادبیات کلاسیک شرق، بخصوص ادبیات اسلامی - عربی به دلیل داشتن عمق محتوا و دامنه وسیع آن، نمونه‌هایی از این سبک داستانی را یافت و با آن یکی دانست.

داستان کوتاه یکی از گونه‌های داستانی در قرآن است که از ویژگی‌های بارز آن فشرده‌گی و ایجاز لفظی و معنایی است. این داستان‌ها با داشتن عناصر داستان همچون شخصیت، صحنه، درون مایه و پیرنگ، شباهت‌هایی را با مؤلفه‌های مینی‌مالیسم در خود دارند که مورد توجه پژوهشگران در این عرصه قرار گرفته است. بعضی از پژوهشگران معتقدند داستان‌های کوتاهی که در قرآن آمده، براساس برخی شباهت‌های ساختاری با مؤلفه‌های داستان‌های کمینه‌گرا، مینی‌مال هستند و آنها را منطبق با هم دانستند. این مقاله با توجه به داستان‌های کوتاه قرآن، شاخصه‌های مینی‌مالیسم را در آنها مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد. بر این اساس در این مقاله سعی شده است با بررسی شاخصه‌های داستان کمینه‌گرا و تطبیق آن با عناصر ده مورد از داستان‌های کوتاه قرآن: (بقره: ۲۵۹)، (ص: ۴۰ - ۴۴)، (نمل: ۱۷ - ۱۹)، (صافات: ۱۳۹ - ۱۴۸)، (صافات: ۱۲۳ - ۱۲۹)، (مائده: ۲۷ - ۳۱)، (کهف: ۳۲ - ۴۳)، (قلم: ۱۷ - ۳۳)، (بروج: ۱ - ۸) و (فیل: ۱ - ۵)، با رویکرد توصیفی - تحلیلی به بررسی تفاوت‌ها و شباهت‌های مؤلفه‌های داستان‌های مینی‌مالیستی با داستان‌های کوتاه قرآن پردازد و به این سوال‌ها پاسخ دهد که: ۱- وجوه اشتراک و اختلاف داستان‌های قرآن با شاخصه‌های سبک مینی‌مالیستی چیست؟ ۲- تا چه میزان می‌توان داستان‌های کوتاه قرآن را منطبق با این سبک داستانی دانست؟

به نظر می‌رسد داستان‌های کوتاه قرآن با شاخصه‌های کمینه‌گرا، در کنار برخی شباهت‌های ساختاری، تفاوت‌هایی نیز در محتوا و ساختار دارند، که با توجه این تفاوت‌ها، یکی دانستن این دو مشکل است.

هدف از پژوهش حاضر بیان شباهت‌هایی همچون ایجاز، پیرنگ ساده و واقع‌گرایی در کنار تفاوت‌های اساسی آنها از جمله درون مایه عالی قرآن، وجود صنایع بدیعی، شخصیت و شخصیت پردازی و زمان و مکان، در این ده داستان کوتاه و مؤلفه‌های داستان مینی‌مال یا کمینه‌گرا است. بر این استس بعد از ارائه مباحثی کوتاه درباره قصه

در قرآن، مینی ماليسم و شاخصه‌های آن، به بیان این تفاوت‌ها و شباهت‌ها پرداخته‌ایم. در پایان این نتیجه به دست آمد که داستان‌های کوتاه قرآن نه تنها با مؤلفه مینی ماليستی کاملاً منطبق نیستند، بلکه تفاوت‌های اساسی نیز در آنها وجود دارد که بر اساس آنها نباید داستان‌های کوتاه قرآن را داستان مینی مال محسوب کرد.

پیشینه و ضرورت بحث:

در زمینه نقد و تطبیق شاخصه‌های مینی ماليسم با داستان‌های کوتاه کلاسیک و معاصر ادبیات عرب، پژوهش‌های بسیاری صورت گرفته از جمله «دراسة القصة القرآنية القصيرة جدا و عناصرها» با هدف بررسی مؤلفه‌های مینی ماليستی در داستان‌های کوتاه قرآن و بررسی منشأ آن در میراث ادبیات عربی به این نتیجه رسیده است که داستان‌های کوتاه قرآن نه تنها کمینه گرا هستند بلکه منشأ داستانک در ادبیات عرب هم به شمار می‌روند. «القصة القصيرة جداً قراءة في التراث العربي»، هدف نویسنده اثبات وجود داستان مینیمال در میراث ادب عربی بوده که به نظر او در آثار کلاسیک عربی این سبک داستانی وجود داشته است. «القصة القصيرة جداً بين الأدبين العربي والفارسي، نظرة إلى نماذج من الكاتب المغربي عبدالسميع بنصاير والكاتب الإيراني» جواد سعیدی پور، با اهدافی همچون قصه‌های مینی ماليستی در چه زمانی وارد ادب عربی و فارسی شدند و بررسی و مقایسه شاخصه‌های مینی ماليستی در داستان‌های کوتاه این دو نویسنده به این نتیجه رسیده: داستان‌های مینی ماليستی در هر دو ادب قبل از عصر حاضر وجود دارد و داستان‌های این دو نویسنده مؤلفه‌های مینی ماليست را دارد و هر دو آنها در نامگذاری آنها باهم توافق دارند. "بررسی داستان مینی مال و حکایت‌های طوق الحمامه"، با هدف تطبیق داستان‌های کوتاه طوق الحمامه با شاخصه‌های مینی ماليستی، که معتقد است با وجود برخی شباهت‌ها داستان‌های کوتاه طوق الحمامه با مؤلفه‌های مینی ماليسم، نمی‌توان آنها را کاملاً مینی مال دانست.

از میان موارد فوق مقاله "دراسة القصة القرآنية القصيرة جدا و عناصرها" نیز به بررسی شاخص‌های کمینه‌گرایی در داستان‌های کوتاه قرآن پرداخته است با این تفاوت که نویسندگان در این مقاله با بررسی پنج داستان کوتاه قرآن و تطبیق آن با بعضی از مؤلفه‌های مینی ماليسم و ذکر برخی از شباهت‌های موجود به این نتیجه رسیدند که داستان‌های کوتاه قرآن با داستان‌های مینی ماليستی کاملاً منطبق است، اما در پژوهش پیش رو با بررسی ده داستان کوتاه از قرآن کریم علاوه بر ذکر شباهت‌ها، تفاوت‌های آنها نیز بیان شده است و به این نتیجه رسیده که عناصر داستان-

۱ - مرامی، جلال و عربی مینا، (۱۳۹۵)، دراسة القصة القرآنية القصيرة جدا و عناصرها، إضاءات نقدية (فصيلة محكمة)، السنة السادسة، العدد الثاني والعشرون، ص: ۹۳-۱۱۵.

۲ . حسین احمد، مجدی عبدالمعروف، (۲۰۱۲)، القصة القصيرة جداً قراءة في التراث العربي، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة سنار، كلية اللغات، قسم الادب و النقد. ص ۷.

۳ . آل بویه، عبدالعلی، جانسیز، زهیر، رومیة، وسام، (۱۴۳۶)، القصة القصيرة جداً بين الأدبين العربي والفارسي؛ نظرة إلى نماذج من الكاتب المغربي "عبدالسميع بنصاير" والكاتب الإيراني "جواد سعیدی پور، إضاءات نقدية في الأدبين العربي والفارسي، دوره ۵، شماره ۱۸، صص ۳۰-۹

۴ . صالح بک، مجید، طباطبایی، سمیه السادات، (۱۳۹۱)، داستان مینی ماليسم و حکایت‌های طوق الحمامه، پژوهشنامه نقد ادبی، شماره ۶ (۶/۶۴)، صص ۱۶۳-۱۹۰.

های کوتاه قرآن با مؤلفه‌های داستان‌های کمینه‌گرا در بعضی موارد تفاوت اساسی دارد و نمی‌توان آنها را با هم منطبق دانست.

اصرار پژوهشگران بر یکسان دانستن شاخصه‌های داستان‌های مینی‌مالیستی با داستان‌های کوتاه قرآن سبب می‌شود که مفاهیم ارزشمند اخلاقی و تربیتی داستان‌های قرآن تا حد داستان‌های بشری تنزل پیدا کند، زیرا هدف اصلی قرآن از آوردن این داستان‌ها، ارائه پیام‌های اخلاقی و تربیتی در عالی‌ترین سطح می‌باشد. در صورتی که فقدان این معانی، از عیوب داستان‌های مینی‌مالیستی به شمار می‌رود. از این رو به نظر می‌رسد که بررسی دقیق وجوه تفاوت‌ها و تمایزهای بین داستان‌های مینی‌مال و داستان‌های کوتاه قرآنی در کنار شباهت‌های آنها بسیار مهم و ضروری باشد. از طرفی نقد و بررسی این داستان‌ها براساس سبک‌های داستانی جدید در صورت در نظر گرفتن همه جوانب، می‌تواند زیبایی‌های هنری و اعجاز بیانی و بلاغی قرآن را آشکارتر کند و هدف و موضوع و پیام‌های داستان‌های قرآن را بهتر تحلیل کند.

۱- قصه و داستان در قرآن:

قصه به مفهوم عام در طول تاریخ ارتباط محکمی با زندگی روزمره انسان داشته است و هیچ امتی نیست مگر اینکه قصه‌ای مدون یا شفاهی دارد. با این حال «مفهوم قصه در زمان معاصر با آنچه در قدیم بوده از جهت نقش و کارکردها متفاوت است و فقط بیان حوادث معین یا چگونگی زندگی یک شخص نیست، بلکه محدود است به چارچوب فنی عامی که آن را از بقیه فنون تعبیری جدا می‌کند» (شریبط، ۱۹۹۸: ۱۱).

قصه، بر وزن فِعْلَه مصدر نوعی از فعل «قَصَّ» است، در «لسان العرب به معنای تتبع اثر و پی‌گیری چیزی بعد از چیز دیگری و آوردن خبر و بازگو کردن برای دیگران آمده است» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۷/۷۴). در قاموس المحيط هم به همین معنا آمده است: «قَصَّ أَثَرَهُ قَصًّا وَقَصِيصًا: تَتَبَعَهُ، وَ الْحَبْرُ: أَعْلَمَهُ» (فیروز آبادی، ۱۴۲۶: ۶۲۷). علاوه بر این واژه قصه را نیز در معنای خبر، حدیث، بخشی از کلام، آنچه نوشته شود، شأن، داستان، حال، کار، سخن و زمان به کار برده‌اند. «این واژه یعنی «قصه» و جمع آن «قِصَص» در قرآن نیامده است، هرگاه لفظ قصه مراد بوده در غالب «قِصَص» به کار رفته است که هفت بار در قرآن آمده است» (پروینی، ۱۳۷۹: ۸۹-۹۰). بنابر این ضروری است که در اشاره به قصه‌های قرآنی از واژه قِصَص استفاده کنیم. برخی از واژه‌های مترادف آن مانند نباء، آیه، مثل و حدیث در قرآن ذکر شده است. معنای لغوی قصه و معنای اصطلاحی آن در قرآن با هم شباهت دارند؛ به تعبیر خطیب اگر به معنای لغوی قصه توجه کنیم، متوجه می‌شویم با مفهوم قرآنی آن تناسب دارد. «خداوند در قرآن کریم فرموده است: «وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِيصًا» آیه تَتَبَعِي آثَارَهُ... علی ما انتهى أمره، قصه‌های قرآن در جستجوی حوادث و وقایع گذشته است و آنها را بر اساس آنچه که در نظر دارد بیان می‌کند، به همین دلیل می‌بینیم خبرهایی را که قرآن با نام قصه (از سرگذشت پیشینیان) می‌آورد، در معنا و مفهوم خبر قرار می‌گیرند» (خطیب، ۱۳۹۵: ۳۴). بنابر این در تعریف قصه قرآنی می‌توان گفت: «قصه از نظر قرآن سرگذشت حق و واقعی و صادقی است، مبتنی بر دانش الهی که برای گسترش اندیشمندی و ایجاد عبرت در خردمندان، به گونه‌ای بیان می‌شود که شنونده یا خواننده آن را دنبال می‌کند» (شوقی، ۱۹۹۰: ۸۵). با این حال می‌توان گفت: «قِصَص قرآنی، قصه به معنای متعارف

کلمه نیستند؛ بلکه قصه‌هایی دینی‌اند که از عقل و قلب نشأت می‌گیرند تا به مرحله خیال می‌رسند، سپس به مرحله صورت رسیده در گفتن، نوشتن و یا رفتار ظهور می‌کنند» (جوادی، ۱۳۷۲: ۶). در زبان عربی، واژگان گوناگونی با واژه داستان و روایت هم ارزند: قصص، سیره، حدیث، حکایت، سمر، خرافه، اسطوره، روایت، نادره، خبر، افسانه و مثل، از آن جمله "خبر"، "حدیث"، "مثل" و "قصص" در قرآن بسامدی بالاتر از میان این واژگان دارند و با واژه قصص همپوشانی زیادی دارند (حری، ۱۳۸۸: ۴). این قصه‌ها هرچه نباشند، داستان‌اند و بنابر تعریف، عبارتند از گزارش انسان‌هایی که با یکدیگر تعامل دارند و در موقعی‌های گوناگون طیف گسترده‌ای از عواطف و احساسات خود را ابراز می‌دارند (جونز، ۱۹۹۳: ۴۱). از آنجا که از زندگی اشخاص واقعی و تاریخی، سرگذشتی را گاه ممتد و پیوسته و گاه منقطع و بریده بریده، ارائه می‌دهند، داستان در معنای نقل حوادث و رخداد‌های واقعی و تاریخی است، از آنچه بر عده‌ای رفته است (مردمان گذشته) و آنچه بر مردمان خواهد رفت "حوادث آیند نزدیک یا دور" (حری، ۱۳۸۸: ۸).

داستان و ساختار روایی، یکی از این ابزارهای هنری-ادبی است که قرآن کریم برای ارائه و تبیین مسائل عقیدتی و اندرزدهی، از آن استفاده کرده است، «به گونه‌ای که تقریباً حدود ۲۰۰ قطعه قرآنی در ۶۳ سوره به ارائه داستان اختصاص دارد» (حبیبی و همکاران، ۱۳۹۵: ۱۲۰). با این حال هدف قرآن داستان پردازی و قصه سرایی نیست، داستان یکی از ابزارهای مهم قرآن برای تبیین پیام الهی است و خصوصیات و شگردهای ساختاری و محتوایی مخصوص خود را دارد که موجب تمایز آن از قصه‌های بشری شده است. در قرآن کریم انواع مختلفی از داستان‌ها وجود دارد. این انواع متفاوت داستانی، جنبه‌ها و ویژگی‌های هنری و اهداف دینی که به خاطر آن داستان، بیان شده است، را در کنار هم جمع کرده است. می‌توان برای سهولت بررسی داستان‌های قرآن، با توجه به معیار ساختاری و محتوایی ادبیات داستانی معاصر، الگویی برای گونه بندی قصص قرآن ارائه داد. به این صورت که بعضی از قصه-های قرآن را داستان بلند و برخی را کوتاه و یا داستانک به حساب آورد و این در صورتی امکان پذیر است که حداقل بیشترین و مهمترین مؤلفه‌های مشترک را داشته باشند. به عنوان مثال در بررسی داستان‌های کوتاه قرآن طبق مؤلفه‌های مینی مالیستی، باید هم به معیار ساختار حجم و اندازه و هم محتوا، همچون درون مایه، توجه کرد و نمی‌توان تنها به دلیل برخی مؤلفه‌های ساختاری مثل ایجاز و کم هجمی آنها را یکی دانست، بلکه باید مفهوم «جامعیت» را با خودش داشته باشد.

۲- مینی مالیسم "Minimalism":

مینی مالیسم یا کمینه گرایی جنبشی است که از اوایل دهه هفتاد در عرصه‌های گوناگون هنر در آمریکا شکل گرفت. این رویکرد که به خصوص در هنرهای تجسمی، تشخیص ویژه‌ای یافت و بیانگر آن بود که هنرمندان باید در آفرینش آثار هنری، اصل ایجاز و کم گویی را سرلوحه تکاپوهای خویش قرار دهند و شعار معروف آنها عبارت: «کم هم، زیاد است» (سلیمی کوچی و قاسمی اصفهانی، ۱۳۹۳: ۱۰۲). عده‌ای مینی مالیست‌ها را فرزندان خلف ساختارگراها می‌دانند زیرا این جنبش ابتدا در روسیه و با هنرمندان روس در دوره پس از انقلاب کبیر، که ساختارگرا بودند، آغاز شد و به آمریکا منتقل شد تا توسط هنرمندان آمریکایی، به ویژه هنرمندان هنرهای تجسمی،

فراگیر شود. مینی‌مالیسم در ادبیات در قالب داستان مینی‌مال و به منزله شاخه‌ای از داستان کوتاه تجلی یافت (ناجی، ۱۳۸۰: ۴).

جان بارت علت به وجود آمدن ادب مینی‌مالیسم را عواملی چون: «۱- جنگ ویتنام و مسائل مربوط به آن - ۲- بحران انرژی در سال‌های ۱۹۷۳ تا ۱۹۷۶ که موجب واکنش مردم، نسبت به مصرف‌گرایی شد - ۳- رواج سینما و تلویزیون که بارزترین پیامد آن کاهش میزان مطالعه در میان عموم شد؛ - ۴- رواج نشریاتی با ظرفیت چاپ مطالب و قطعات کوتاه و بسیار کوتاه؛ - ۵- واکنش در برابر فرهنگ مآبی و انبوه نویسی، - ۶- توانایی صنعتی و تسهیلاتی آمریکا (بارت، ۱۳۸۱: ۶۱). علاوه بر آن اختصاری که این متون در بیان مسائل عینی و واقعی زندگی دارد، برای گروه وسیعی از مخاطبان عمومی ادبیات، امر مطلوبی است. «مجموعه‌ای عوامل باعث شد که رویکردهای کمینه‌گرایانه در ادبیات ملل مختلف مورد توجه قرار گیرد و آثار ادبی فراوانی بر مبنای این نگرش به وجود آید و یا باز آفرینی می‌شود» (سلیمی کوچی و قاسمی اصفهانی، ۱۳۹۳: ۱۰۲).

از زمان پیدایش این ژانر ادبی تاکنون منتقدان زیادی به بررسی این رویکرد پرداخته‌اند ولی تعریف واحدی ارائه نکرده‌اند، در جامع‌ترین تعریف می‌توان گفت که «داستان مینی‌مال نوعی جریان آگاهانه است در جهت خلق آثار داستانی که از واژگان اندک پدید آمده تا از طریق آن، مباحث و مفاهیم بسیار عمیق و پیچیده، مطرح گردد» (صادقی نژاد، ۱۳۸۸: ۵۸). ولی همه آنها در اصل ایجاز و سادگی با هم مشترک هستند. نویسندگان پیرو این سبک معتقدند که موفقیت داستان‌ها به طولانی بودن آنها نیست، بلکه می‌توان «با حفظ اصول فنی و ساختار یک قصه، با کمترین دیالوگ و حذف لفاظی‌های رایج، با زبانی ساده و عاری از پرگویی، داستانی شگرف آفرید» (گوهرین، ۱۳۷۷: ۱۸). در واقع طرفداران آنها بر این عقیده هستند، که در این عصر که به عصر سرعت و شتاب معروف است ایجاز داستان موجب می‌شود که داستان ماندگاری بیشتری در ذهن مخاطب داشته باشد. از ایراداتی که به این سبک گرفته شده است: حذف ایده‌های فلسفی بزرگ؛ ۱- حذف اید ههای فلسفی بزرگ؛ ۲- مطرح نکردن مفاهیم تاریخی؛ ۳- عدم موضع‌گیری سیاسی؛ ۳- عمیق نبودن شخصیت‌ها به اندازه کافی؛ ۴- توصیف‌های ساده و پیش پا افتاده؛ ۵- یک نواخت بودن سبک؛ ۶- بی‌توجهی به جنبه‌های اخلاقی (امین الاسلام، ۱۳۸۱: ۵۶). گونه‌های متعدد داستان‌های کمینه‌گرا، ویژگی‌های مشترکی دارند برخی پژوهشگران برای داستان‌های مینی‌مال، نه ویژگی برشمرده‌اند: ۱- طرح ساده، ۲- ایجاز بیش از حد، ۳- محدودیت زمان و مکان، ۴- تعداد محدود شخصیت‌ها، ۵- سادگی زبان، ۶- برخورداری از تم جذاب، ۷- برجستگی برخی از ویژگی‌ها (گفتگو، روایت و تلخیص)، ۸- واقع‌گرایی و ۹- تمامیت و کمال (پارسا، ۱۳۸۵: ۳۴-۳۲).

۳- شباهت‌ها و تفاوت‌های داستان‌های کوتاه قرآن و شاخصه‌های داستان‌های مینی‌مالیسم:

قبل از پرداختن به بررسی شاخصه‌های مینی‌مالیسم در داستان کوتاه باید توجه داشت که در قصه‌های بلند برخلاف داستان کوتاه، باید هماهنگی و توازن میان این عناصر برقرار باشد، ولی در قصه کوتاه عنصری خاص مثل شخصیت یا گفتگو برجسته می‌شود و مدار قصه قرار می‌گیرد، به طوری که عناصر دیگر از دیده پنهان است و یا مورد توجه نیست (عبدربه، ۱۹۷۲: ۵۲) و (خلف الله، ۱۹۶۵: ۲۹۲)؛ تقسیم این عناصر در داستان‌های کوتاه قرآن

برحسب هدف و کاربرد قصه‌ها است، مثلاً «در قصه‌هایی که هدف اصلی دفاع از دعوت اسلامی و پاسخ‌گویی به دشمنان است، عنصر گفتگو برجسته‌تر است و آنجا که هدف آن تثبیت قلب پیامبر و مؤمنان بوده، عنصر شخصیت برجسته‌تر شده است» (عبدربه، ۱۹۷۲: ۸۱).

در این بحث برای سهولت کار برای هر کدام از این ده داستان کوتاه بر حسب مضمون، شخصیت یا موضوع، اسمی گذاشته شده است: پاداش صبر (ص: ۴۰ - ۴۴)، مورچه (نمل: ۱۷ - ۱۹)، صاحب ماهی (صافات: ۱۳۹ - ۱۴۸) و الیاس (صافات: ۱۲۳ - ۱۲۹)، رستاخیز (بقره: ۲۵۹)، فرزندان آدم (مائده: ۲۷ - ۳۱)، مرد مغرور (کهف: ۳۲ - ۴۳)، صاحبان باغ (قلم: ۱۷ - ۳۳)، مؤمنان در آتش (بروج: ۱ - ۸) و اصحاب فیل (فیل: ۱ - ۵). سپس در ذیل بعضی از شاخصه‌های مورد بحث به آیه‌های یک یا دو داستان که برجسته‌ترین شباهت یا تفاوت را با آن مؤلفه داشته، اشاره شده است و در بقیه داستان‌ها به بیان اسم و شماره آیه اکتفا شده است. ملاک ما در ارزیابی تفاوت‌ها و شباهت‌ها، بیشترین تعداد داستان‌های کوتاهی بوده که یک مؤلفه را در خود داشته‌اند.

۳-۱: شباهت‌های داستان‌های کوتاه قرآن و مؤلفه‌های مینی‌مالیسم:

داستان‌های کوتاه قرآن در ماهیت و کارکرد با داستان‌های مینی‌مالیسم متفاوت هستند، اما در ساختار و ظاهر شباهت‌های دارند که شامل ایجاز، محدودیت شخصیت‌ها از لحاظ تعدد، برجستگی برخی عناصر، طرح ساده، واقع‌گرایی در شخصیت و موضوع و تم جذاب است.

۳-۱-۱: ایجاز و اختصار:

کم‌حجمی از اصلی‌ترین و بارزترین ویژگی داستان‌های مینی‌مالیستی به شمار می‌رود، «به طوری که هر اثر کوتاه و داستان فاقد روایت پر حادثه، عموماً مینی‌مالیستی خوانده می‌شود، اگرچه باید حدود و ثغوری برای استفاده از این اصطلاح قائل شد» (بیگزاده و آرتا، ۱۳۹۵: ۱۲۲). نویسنده داستان مینی‌مال می‌کوشد، از حداقل الفاظ استفاده کند و بهترین معانی را در کمترین الفاظ بگنجاند، عناصر داستان در حداقل شکل خود به کار می‌روند، و خواننده پیام را در زمان کوتاهی دریافت می‌کند. در تعریف آن گفته‌اند: «داستانک یا داستان کوتاه کوتاه، داستانی به نثر است که باید از داستان کوتاه جمع و جورتر و کوتاه‌تر باشد، و از ۵۰۰ کلمه کمتر و از ۱۵۰۰ کلمه بیشتر نباشد، در آن عناصر پیرنگ و شخصیت پردازی و صحنه، مقتصدانه و ماهرانه صورت گرفته باشد... داستانک همه عناصر داستان کوتاه را در خود جمع دارد، جز آنکه این عناصر با ایجاز و اختصار همراه است» (میرصادقی، ۱۳۷۶: ۲۷۴). بنابر این عناصر داستان در داستان‌های کمینه‌گرا در حداقل شکل خود به کار می‌روند و خواننده پیام را در زمان کوتاهی دریافت می‌کند. ایجاز و کم‌حجمی از ویژگی بارز داستان‌های کوتاه قرآن است و هیچ عبارت زائدی در آنها وجود ندارد و با حذف یک واژه در متن به معنا و پیام آن خلل وارد می‌شود. تعداد واژه‌ها در این داستان‌ها از تعداد واژه‌های مورد نظر مؤلفه داستان‌های مینی‌مالیسم هم، کمتر است: در داستان فیل ۲۳ واژه: «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ (۱) أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ (۲) وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ (۳) تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ (۴) فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ (۵)» و در داستان مؤمنان در آتش ۳۵ واژه: «قَاتِلِ أَصْحَابِ الْأُخْدُودِ (۴) النَّارِ ذَاتِ الْوُقُودِ

(۵) إِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُودٌ (۶) وَهُمْ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ بِالْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ (۷) وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَنْ يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ (۸)

و در بقیه داستان‌ها هم به این صورت است: الیاس ۴۶ واژه (صافات: ۱۲۳-۱۲۹)، پاداش صبر ۶۹ واژه (ص: ۴۱-۴۴)، مورچه ۷۰ واژه (نمل: ۱۷-۱۹)، زنده شدن مردگان ۶۸ واژه (بقره: ۲۵۹)، صاحب ماهی ۹۹ واژه (صافات: ۱۳۹-۱۴۸)، فرزندان آدم ۱۲۰ واژه (مائده: ۲۷-۳۱)، مرد مغرور ۲۱۳ واژه (کهف: ۳۲-۴۳) و صاحبان باغ (قلم: ۱۷-۳۳) با داشتن ۲۸۱ واژه بیشترین تعداد واژه‌ها را دارد.

۳-۱-۲: محدودیت شخصیت (از لحاظ تعدد شخصیت):

تعداد شخصیت در هر داستان با حجم داستان رابطه تنگاتنگ دارد، در داستان‌های کمینه‌گرا به دلیل کوتاهی و موجز بودن آنها معمولاً با تک شخصیتی یا دو شخصیتی روبرو می‌شویم، که از لحاظ تعداد معقول‌ترین حالت برای داستان کوتاه است. در داستان‌های کوتاه قرآن شخصیت‌ها متنوع، هدفمند و واقعی هستند و اغلب تک شخصیتی هستند و با تعدد شخصیت مواجه نیستیم، داستان‌های پاداش صبر (ص: ۴۰-۴۴)، مورچه (نمل: ۱۷-۱۹)، صاحب ماهی (صافات: ۱۳۹-۱۴۸) و الیاس (صافات: ۱۲۳-۱۲۹) و رستاخیز (بقره: ۲۵۹) تک شخصیتی هستند. در داستان‌های فرزندان آدم (مائده: ۲۷-۳۱) و مرد مغرور (کهف: ۳۲-۴۳) دو شخصیت و در صاحبان باغ (قلم: ۱۷-۳۳) سه شخصیت وجود دارد و در داستان‌های مؤمنان در آتش (بروج: ۱-۸) و اصحاب فیل (فیل: ۱-۵) هم، تعداد شخصیت مشخص نیست.

۳-۱-۳: برجستگی برخی عناصر (تخلیص، گفتگو و روایی):

«گفتگو، روایت و تخلیص در داستان‌های کمینه‌گرا بیشترین کاربرد را دارند. بدون این دو عنصر هدف داستان محقق نمی‌شود» (پارسا، ۱۳۸۵: ۳۴). گفتگو از مهمترین عناصر در داستان پردازی است و شامل گفتگوی شخصیت داستان با دیگران، یا با خود است. وجود این عنصر در داستان، زنده بودن آن را در بالاترین سطح نشان می‌دهد. اهمیت گفت و گو در پویا کردن و تحرک بخشیدن به داستان بدین دلیل است که انگیزه‌ها، تمایلات، عواطف، افکار و کشمکش‌های انسان در اشکال مختلف آن خودنمایی می‌کند. به عبارت دیگر، ارائه افکار و حقایق، تنها از دو راه میسر است: گفتگو یا روایت (بستانی، ۱۴۱۴: ۲۳۱).

در داستان‌های کوتاه قرآن نیز عناصری چون گفتگو، روایت و تخلیص بیشترین نمود را دارند. «قرآن کریم در بنای ساختمان گفتگوهای خود، از طرح‌ها و روش‌های مختلفی استفاده کرده است» (پروینی، ۱۳۷۹: ۱۶۹). رابطه گفتگو و حادثه در آنها تا حدی است که اکثر رویدادها بدون گفتگو شکل نمی‌گیرد. اگر هم در متن داستان گفتگویی مشاهده نشود به شکل گفتگویی یک طرفه بین پروردگار و پیامبر اسلام انجام می‌گیرد و در واقع داستان از زبان خداوند نقل می‌شود (موسوی تلوکلایی، ۱۳۹۱: ۷۵). در بعضی از داستان‌های مورد اشاره ما گفتگوی صورت نگرفته است مثل داستان فیل (فیل ۱-۵)، صاحب ماهی (صافات: ۱۳۹-۱۴۸) و مؤمنان در آتش «بروج ۱-۸» ولی تخلیص و روایت در همه آنها وجود دارد. در داستان رستاخیز به وضوح می‌توان به نقش گفتگو در پیشبرد داستان پی برد: «و كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةً عَامًا ثُمَّ بَعَثَهُ

قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِتَجْعَلَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (۲۵۹، بقره)

۱-۳- ۴: طرح ساده:

یکی از عناصر مهم داستان‌های معاصر طرح یا پیرنگ آن هاست که از سه بخش مقدمه، تنه و پایان تشکیل شده است. هر طرح معمولاً با واقعه ای شروع می شود، این واقعه در میان بسط و گسترش می یابد و سرانجام در پایان به اوج خود می رسد» (مستور، ۱۳۷۹: ۱۶). گستردگی، پیچیدگی و ساده بودن پیرنگ داستان به حجم داستان بستگی دارد. به علت حجم کم داستان‌های مینیمال همه عناصر داستان امکان ظهور نمی یابند و فرصت هر گونه پیچیدگی را از طرح داستان سلب می کند. در این داستان‌ها تمرکز بیشتر بر روی یک حادثه اصلی است که عموماً رویداد شگرف هم بحساب نمی آید. «در بعضی داستان‌ها، طرح چنان ساده می شود که به نظر می رسد اصلاً حادثه ای رخ نمی دهد که البته عدم پیچیدگی طرح را نباید به بی طرحی تعبیر کرد» (جزینی، ۱۳۹۰: ۱۵). داستان‌های کوتاه قرآن اغلب دارای طرحی ساده هستند و پیچیدگی و گره افکنی داستان‌های بلند در آنها وجود ندارد، شروع داستان با پایان آن ارتباط تنگاتنگ دارد. با این وجود حجم کم می توان به مقدمه، تنه و پایان داستان را به خوبی دست یافت. همانطور که در داستان صاحب می بینیم:

«وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ (۱۳۹) إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلِّ الْمَشْحُونِ (۱۴۰) فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ (۱۴۱) فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ (۱۴۲) فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ (۱۴۳) لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمٍ يُبْعَثُونَ (۱۴۴) فَتَبَدَّنَاهُ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ سَقِيمٌ (۱۴۵) وَأَنْبَتْنَا عَلَيْهِ شَجَرَةً مِنْ يَقْطِينٍ (۱۴۶) وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ (۱۴۷) فَأَمَّنُوا فَمَرَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ (۱۴۸)»، مقدمه این داستان با بیان پیامبری حضرت یونس و رفتن او به سوی کشتی آغاز می شود، تنه داستان ماندن در شکم ماهی و پایان داستان توبه حضرت یونس و یاری کردن اوست.

۱-۳- ۵: رئالیسم یا واقعی گرایی:

در داستان‌های مینی مالیسم محدودیت در تعدد شخصیت‌ها، زمان و مکان به نویسنده فرصت استفاده از خیال پردازی را نمی دهد. آنچه در توجیه سادگی زبان مینی مالیستی مطرح شد، درحقیقت علت واقع گرایی داستان مینی مال نیز هست. «نویسنده‌ای که به مبانی سبک مینی مالیسم پایبند است، نمی تواند پا را از دایره واقعیت فراتر نهد، چرا که او موظف است واقعیت را با قلم موی خود در کوچک‌ترین و ساده‌ترین تابلو به تصویر کشد» (صابرپور، ۱۳۸۸: ۱۴۱) داستان‌های قرآن را می توان در ردیف داستان‌های واقعی تاریخی به حساب آورد زیرا عیناً حوادث تاریخی را گزارش می کند، گزارشی که با گزینش حوادث و صحنه‌های مهم عبرت‌آور و هدایت بخش است، واقعی گرایی قرآن را می توان در زمینه موضوع و درون مایه داستان‌ها و عنصر گفتگو نیز یافت، زیرا موضوع اغلب داستان‌های قرآن پند و اندرز، دوری از ظلم و ستم و واداشتن انسان به انجام عمل صالح و دور کردن او از رذایل و پستی هاست که در طول تاریخ همواره جزء دغدغه‌های بشر بوده است و انسان با خواندن داستان‌های قرآن و تأمل

کردن در مضمون گفتگوهای آن، به این احساس و اعتقاد می‌رسد که این سخنان، واقعی و از زبان شخصیت‌ها نقل می‌شود (خطیب، بی تا: ۱۲۹).

حال ممکن است این سؤال پیش بیاید که: آیا سخن گفتن حضرت سلیمان با هدهد و مورچه در آن زمان مصداق عینی و واقعی داشته است یا نه؟ با اندکی دقت در آیاتی که درباره حضرت سلیمان آمده است، در واقعی بودن این داستان با همه عناصرش، نمی‌توان شک داشت: «وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ (۱۷) حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ مَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ (۱۸) فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِّنْ قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ (۱۹)»

۱-۳-۶: تم جذاب:

همانطور که اشاره شد در داستان‌های کمینه‌گرا به دلیل ایجاز و کم‌هجمی، طرح داستان نیز ساده است و از پیچیدگی‌های عناصر داستان‌های بلند در آن وجود ندارد، این امر فقدان برخی از عناصر داستانی را می‌طلبد به همین دلیل برای جبران آن تم جذابی در داستان‌ها گنجانده می‌شود تا خواننده را به خواندن ادامه داستان تشویق کند. در داستانهای کوتاه مورد اشاره ما زنده شدن مرده بعد از صد سال، کشته شدن مؤمنان در چاهی از آتش، نابودی اصحاب ابرهه به وسیله پرنده‌ها، نابودی باغ به دلیل تکبر، گرفتار شدن حضرت یونس در دهان ماهی، کشته شدن هابیل توسط قابیل، حرف زدن مورچه با حضرت سلیمان، صبوری حضرت ایوب، نافرمانی مردم در زمان حضرت الیاس و نابودی باغ به دلیل بخشش نکردن، همه تم‌های جذابی هستند که خواننده را مجذوب داستان می‌کند. در هر داستانی علاوه بر تم جذاب، شیوه پرداختن و آغاز کردن داستان جذب مخاطب بسیار مهم است، در داستان‌های قرآنی بر حسب موقعیت‌های مختلف از شیوه‌های متنوعی برای پرداختن به داستان استفاده شده است. مثلاً داستان فیل خداوند با سوال از چگونگی عمل خداوند با اصحاب آغاز شده و تم جذابی را به وجود آورده: «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ (۱) أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ (۲) وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ (۳) تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّنْ سِجِّيلٍ (۴) فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّا كُوِلَ (۵)»

۲-۳: تفاوت‌ها:

داستان‌های کوتاه قرآن و داستان‌های مینی‌مالیستی علاوه بر شباهت‌های ظاهری و ساختاری که به آنها اشاره، تفاوت‌هایی نیز در ساختار و محتوا همچون شخصیت‌ها و ابعاد آنها، زمان و مکان، درون مایه و وجود آرایه‌های دارند.

۱-۲-۳: موقعیت اجتماعی و جایگاه شخصیت‌ها:

شخصیت‌های داستان‌های مینی‌مالیستی اغلب مردم عادی هستند و هیچ نوع وجهه قهرمانی ندارند. این شخصیت‌ها در جهان واقعی زندگی می‌کنند. آن‌ها اغلب چنان از ویژگی‌های فردی عاری‌اند که تفاوت چندانی با یکدیگر ندارند. بیشتر این شخصیت‌ها ساکت و ناتوان‌اند و با سکوت و بی‌عملی خود در داستان حضور می‌یابند و از افراد عادی جامعه هستند (صابرپور، ۱۳۸۸: ۱۴۲). در صورتی که در داستان‌های قرآن شخصیت‌ها واقعی و اغلب از

شخصیت‌های درجه اول و شناخته شده جامعه هستند: مثل ایوب در پاداش صبر (ص: ۴۰ - ۴۴)، سلیمان در داستان مورچه (نمل: ۱۷ - ۱۹)، یونس صاحب ماهی (صافات: ۱۳۹ - ۱۴۸) و الیاس (صافات: ۱۲۳ - ۱۲۹)، اغلب شخصیت‌ها از پیامبران هستند. هابیل و قابیل در فرزندان آدم (مائده: ۲۷ - ۳۱) شناخته شده هستند.

۲-۲-۳: بعد شخصیت:

در پرداختن به ابعاد مختلف شخصیتی (رفتاری، عاطفی و روانی) نیز همچون تعدد شخصیت، در داستان‌های کمینه‌گرا محدودیت وجود دارد، ابعاد شخصیت در آنها ایستا است و ماجرای داستان در طول داستان بر او تأثیری نمی‌گذارد و تغییر و دگرگونی نمی‌پذیرد، نویسنده به جای دنبال کردن سیر تحول شخصیت یک لحظه خاص از زندگی او را به تصویر می‌کشد. (صابر پور، ۱۳۸۸: ۱۴۳)

در داستان‌های کوتاه قرآنی هدف داستان با ملاک‌ها و معیارهای شخصیتی شخصیت‌های داستان، همخوانی دارد، یعنی هدف داستان‌های کوتاه قرآنی ملاک قرار دادن یا ندادن ابعاد مختلف شخصیتی، شخصیت‌های داستان در زندگی است. (موسوی تلو کلایی و اشرفی، ۱۳۹۱: ۷۵) در بعضی از داستان‌های کوتاه قرآن، شخصیت‌ها دچار تحول می‌شوند؛ این تحول نتیجه کردار و رفتار شخصیت‌ها در داستان است. در داستان سوره صاحبان باغ (۱۷-۳۲) باغداران بعد از آنکه عذاب خداوند را دیدند از کاری که کردند، پشیمان شدند و خود را سرزنش کردند: «... فَلَمَّا رَأَوْهَا قَالُوا إِنَّا لَضَالُونَ (۲۶) بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ (۲۷) قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُونَ (۲۸) قَالُوا سُبْحَانَ رَبِّنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ (۲۹) فَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَلَوْمُونَ (۳۰) قَالُوا يَا وَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا طَاغِينَ (۳۱)». در مرد مغرور (کهف: ۳۲-۴۳) نیز بعد از آنکه نابودی باغش را دید از رفتار پشیمان شد: «... وَأَحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفِّهِ عَلَى مَا أَنْفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِبَةٌ عَلَى غُرُوشِهَا وَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا (۴۲)». در صاحب ماهی (صافات: ۱۳۹-۱۴۸) هم، پاداش صبر (ص: ۴۱-۴۴)، رستاخیز (بقره: ۲۵۹) و فرزندان آدم (مائده: ۲۷-۳۱)، حضرت یونس، حضرت ایوب، عزیز و قابیل دچار تغییر و تحول شدند.

۳-۲-۳: سادگی زبان (وجود آرایه‌های ادبی):

سادگی، بی‌پیرایگی و تصنعی نبودن زبان یکی از مشخصه‌های داستان مینی مال است، حجم کم داستان به نویسنده فرصت پرداختن با آرایه‌های لفظی نمی‌دهد. داستان مینی مال از جنبش ساده‌گرایی متأثر است که بر اساس آن، هنرمندان آثار خود را به روش‌های ساده، خالی از پیچیدگی‌های فلسفی و به دور از خیال پردازی ارائه می‌کنند. تأکید بر خیال پردازی نکردن از آن جا ناشی می‌شود که هنرمندان مینی مالیست بر نگاه عینی و خشک تأکید می‌کنند. (جزینی، ۱۳۷۸: ۳۹) در قرآن از وجوه بیانی و بلاغی به بهترین وجه کار گرفته شده است به طوری که بسیاری از دانش‌های بیانی و بلاغی بر پایه همین آرایه‌ها و صنایع لفظی در قرآن به وجود آمده‌اند. داستان‌های کوتاه قرآن برعکس داستان‌های مینی مالیستی، نیز از این قاعده مستثنی نیستند و صنایع لفظی و آرایه‌های ادبی در آن به کار برده شده است. در داستان صاحبان باغ (قلم: ۱۷-۳۳): «... فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ (۲۰)» و فیل (فیل: ۱-۵) «فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ (۵)»، آرایه تشبیه و سجع وجود دارد. داستان فرزندان آدم (مائده: ۲۷-

۳۱: سجع و تقدیم؛ پاداش صبر (ص: ۴۱-۴۴) سجع؛ مؤمنان در آتش (بروج: ۸۱) سجع و احتراس؛ مرد مغرور (کهف: ۳۲-۴۳) سجع و کنایه؛ داستان بازگشت مردگان (بقره: ۲۵۹) تکرار؛ در الیاس (صافات: ۱۲۳-۱۲۹)، مورچه (نمل: ۱۷-۱۹) و صاحب ماهی (صافات: ۱۳۹-۱۴۸) هم سجع وجود دارد.

۳-۲-۴: درون مایه و محتوا:

درونمایه، مضمون یا تم، فکر اصلی و مسلط هر اثر ادبی است. خط یا رشته‌ای که در خلال اثر کشیده می‌شود و وضعیت و موقعیت‌های داستان را به هم پیوند می‌دهد. به بیانی دیگر، درونمایه را به عنوان فکر و اندیشه حاکمی تعریف کرده‌اند که نویسنده در داستان اعمال می‌کند و به همین جهت است که می‌گویند درونمایه هر اثری جهت فکری و ادراکی نویسنده‌اش را نشان می‌دهد. (میرصادقی، ۱۳۸۸: ۱۷۴)

با رواج مینی‌مالیسم، نویسندگان این سبک به اقتضای ساختار متن و با هدف تأثیرگذاری بر عواطف و احساسات مخاطبان، درونمایه داستان‌های خود را از مسائل روزمره و با حذف ایده‌های فلسفی بزرگ، ساده انتخاب می‌کردند. منتقدان ادبی آنان را به مطرح نکردن مفاهیم تاریخی، عدم موضع‌گیری سیاسی، توصیف‌های ساده و پیش پا افتاده، یکنواختی سبک و بی‌توجهی به جنبه‌های اخلاقی محکوم می‌کردند. (امین الاسلام، ۱۳۸۱: ۵۶) در حالی که قرآن کریم دربردارنده متعالی‌ترین و عمیق‌ترین مفاهیم و افکار اخلاقی و تربیتی است که وجه اشتراک مشخصی دارند و اهداف مشترکی را دنبال می‌کنند و در طول تاریخ همواره از دغدغه‌های مهم بشر بوده است. به نظر می‌رسد اگر داشتن درون مایه و محتوا عالی در داستان‌های کوتاه قرآن و فقدان آن در داستان‌های مینی‌مالیستی تنها تفاوت بین این دو باشد، به عنوان تنها دلیل برای مینی‌مالیستی نبودن داستان‌های قرآن کافی است، چون هدف قرآن از داستان‌های کوتاه، پیامی است که از درون مایه قرآن دریافت می‌شود. در هر کدام از داستان‌های مورد اشاره ما پیام‌های زیادی دارند که مبحثی جداگانه می‌طلبد و در اینجا فقط به دو مورد به صورت کوتاه اشاره می‌شود:

در داستان پاداش صبر (ص: ۴۱-۴۴) داشتن صبور بودن در مقابل مشکلات است: «وَأَذْكُرُ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ (۴۱) ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ (۴۲) وَوَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنَّا وَذِكْرَى لَأُولِي الْأَلْبَابِ (۴۳) وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْتًا فَاصْرَبْ بِهِ وَلَا تَحْنُتْ إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ (۴۴)» و در داستان زیر پیام اصلی حتمی بودن رستخیز و معاد است: «أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى جَمْرِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا حَمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (۲۵۹) بقره»

۳-۲-۵: زمان و مکان:

۳-۲-۵-۱: زمان: در ادبیات داستانی به زمان و مکانی که در آن داستان رخ می‌دهد، صحنه می‌گویند امروزه در ادبیات داستانی به مکانی که در آن اتفاق بیافتد و در زمانی که تحقق یابد، اهمیت داده می‌شود. (بهشتی، ۱۳۷۵: ۸۵). داستان‌های کوتاه قرآن به طرز کارآمدی از عنصر صحنه و ویژگی‌های آن بهره می‌برند و زمان و مکان روایی

از جمله عناصر مهم قصه قرآنی محسوب می گردند (حرى، ۱۳۸۸: ۱۴۰) با این حال به دلیل اهداف نهفته در این داستان‌های کوتاه قرآن نوع پردازش به این دو عنصر با آنچه که در ادبیات داستانی مرسوم است، تفاوت وجود دارد. اغلب داستان‌های مینی‌مالیستی در زمانی کمتر از یک روز، چند ساعت و گاهی چند لحظه، اتفاق می‌افتد. چون زمینه داستان‌ها ثابت است و گذشت زمان بسیار کم است، تغییرات مکانی هم بسیار ناچیز و به ندرت رخ می‌دهد. (رضایی هفتاددر و علی خواجه، ۱۳۹۳: ۸۲).

در این داستان‌های کوتاه قرآن زمان در سه جا زمان به صورت کلی و مبهم آمده و در لفافه قرار دارد: داستان صاحب ماهی (صافات: ۱۳۹-۱۴۸)، مرد مغرور (کهف: ۳۲-۴۳) و اصحاب الاخدود (۱-۸) واژه یوم و الساعة آمده است که مدت زمان مبهم است. در پنج داستان: مورچه (نمل: ۱۷-۱۹)، الیاس (صافات: ۱۲۳-۱۲۹)، پاداش صبر (ص: ۴۱-۴۴)، فرزندان آدم (مائده: ۲۷-۳۱) و فیل (فیل: ۱-۵) هم، به زمان اشاره نشده است.

در داستان کوتاه رستاخیز «۲۵۹ بقره» هم که به زمان اشاره شده است، برعکس داستان‌های مینی‌مالیستی، زمان برهه‌ای طولانی (مائه عام) را در برمی‌گیرد: «و كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ.....» (۲۵۹، بقره). تنها در داستان صاحبان باغ به «مصبحین» اشاره شده، که برشی از یک روز است: «إِنَّا بَلَوْنَاكُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ (۱۷) وَلَا يَسْتَشْنُونَ (۱۸) فَطَافَ عَلَيْهَا طَائِفٌ مِنْ رَبِّكَ وَهُمْ نَائِمُونَ (۱۹) فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ (۲۰) فَتَنَادُوا مُصْبِحِينَ (۲۱) (۳۳)». به این ترتیب در بیشتر داستان‌های کوتاه زمان مشخص وجود ندارد. نکته قابل توجه این است که در همه داستانهای قرآن از جمله داستانهای کوتاه حوادث و ماجرای این داستان‌ها نسبت به مخاطب در زمان گذشته اتفاق افتاده، اما نسبت به راوی که خداوند است، نمی‌توان آن را محدود به زمان گذشته، حال یا آینده کرد؛ در حالی که زمان وقوع حوادث در داستان مینی‌مال نسبت به مخاطب و راوی، در زمان حال است.

۲-۳-۲-۵: مکان:

«اگر عنصر مکان در عمل داستانی وضع خاصی داشته باشد، طوری که به روند حوادث کمک کند یا باعث روشن‌تر شدن زوایای پنهان داستان شود و به عبارت بهتر، اگر در پی امرسانی و پنددهی داستان مفید باشد، در کانون عنایت قرآن قرار می‌گیرد» (پروینی، ۱۳۷۹: ۱۸۱). مکان هم در در اغلب داستان‌های قرآن بخصوص داستانهای کوتاه مشخص نیست و به آن اشاره‌ای نشده است.

در اغلب داستان‌های کوتاه قرآن: الیاس (صافات: ۱۲۳-۱۲۹)، صاحبان باغ (قلم: ۱۷-۳۳) پاداش صبر (ص: ۴۱-۴۴)، مورچه (نمل: ۱۷-۱۹)، فرزندان آدم (مائده: ۲۷-۳۱) و فیل (فیل: ۱-۵) عنصر مکان نیامده است. در داستان کوتاه صاحب ماهی (صافات: ۱۳۹-۱۴۸) با وجود ایجاز و هجم کم آن، بر خلاف داستان مینی‌مال عنصر مکان نه تنها به صورت کلی آمده بلکه ثابت هم نیست و در سه جا (الفلک، البطن و العراء) تنوع پیدا کرده است: «وَإِنَّ يُوسُفَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ (۱۳۹) إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ (۱۴۰) فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ (۱۴۱) فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ (۱۴۲) فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ (۱۴۳) لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ (۱۴۴) فَنَبَذْنَاهُ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ سَقِيمٌ

(۱۴۵) ... (۱۴۸)» در داستان مرد مغرور (کهدف: ۳۲ - ۴۳) به اسم مکان (الجنه و جنتین) اشاره شده که محدود است و تغییر و تحولی در آن نیست. در داستان‌های مؤمنان در آتش (بروج: ۱- ۸) و رستاخیز (بقره: ۲۵۹) هم به مکان به صورت «اصحاب الاخدود» و «القریه» و صفت آن «و هِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا» اشاره شده است. در این دو مورد می‌توان گفت اسم مکان همانند مکان در داستانهای مینی مال محدود است، مکان هم مثل زمان بر عکس داستان مینی‌مالیسم، کلی است. با این وصف بی‌زمانی و بی‌مکانی از ویژگی‌های قصه‌های قرآن (به خصوص داستان‌های کوتاه) است، زیرا داستان‌های و قصه‌های قرآن ورای زمان و مکان حرکت می‌کنند و این دلیل بر جهانی و جاودانی بودن قصه‌هاست. (فعال عراقی، ۱۳۸۴: ۳۴۳)

نتیجه:

با بررسی و تطبیق مؤلفه‌های داستان‌های مینی‌مالیستی و داستان‌های کوتاه قرآن، می‌توان دریافت که علی‌رغم وجود برخی شباهت‌های صوری مثل ایجاز، طرح ساده، تم جذاب، واقع‌گرایی و برجستگی برخی عناصر، تفاوت‌های اساسی و بنیادی نیز در درون مایه و محتوا، شخصیت و شخصیت‌پردازی، عنصر زمان و مکان و وجود آرایه‌های ادبی، بین این داستان‌های کوتاه و شاخصه‌های کمینه‌گرایی وجود دارد. همانطور که در متن مشاهده می‌شود، نمی‌توان از بین داستان‌های مورد نظر موردی را یافت که با همه شاخص‌های مینی‌مالیسم به طور کامل شباهت یا تفاوت داشته باشد. قرار دادن یک داستان کوتاه در ذیل شباهت‌ها به معنای کمینه‌گرا دانستن آن نیست، چون هر داستانی در ابعاد مختلف مورد توجه قرار گرفته است. در بررسی و تطبیق داستان‌های کوتاه قرآن با شاخصه‌های مینی‌مالیسم یا هر سبک معاصر دیگر باید به هدف اصلی خداوند در آوردن داستان‌ها توجه داشت. در اینجا نباید با کمینه‌گرا دانستن این داستان‌های کوتاه به دلیل برخی شباهت‌های ساختاری، مهمترین تفاوت آنها را که درون مایه و محتوا است، نادیده گرفت. از آنجا که این تفاوت‌ها ناشی از خاستگاه، ماهیت، انگیزه، هدف و کارکرد متفاوت بین داستان‌های کوتاه قرآن و داستان‌های مینی مال است، هرگز نمی‌توان ادعا کرد که این داستان‌های کوتاه با این سبک ادبی کاملاً منطبق است. فقط می‌توان گفت در برخی از مؤلفه‌ها با آن شباهت دارند.

منابع:

قرآن کریم

- ابن منظور، محمد بن مکرم بن علی، أبو الفضل، (۱۴۱۴)، لسان العرب، بیروت: دار الصادر، الطبعة: الثالثة.
- امین الاسلام، فرید، (۱۳۸۱)، نگرشی بر داستان‌های مینی‌مالیستی، تهران: همداد، چاپ اول.
- بارت، جان، (۱۳۷۵)، چند کلمه درباره مینی‌مالیسم، ترجمه مریم نبوی نژاد، زنده رود، ش ۱۵، صص ۱۴-۱۶.
- بارت، جان، (۱۳۸۱)، درباره مینی‌مالیسم، مجله ادبیات داستانی، ترجمه کامران پارسی نژاد، ش ۶۰، ص ۵.
- بهشتی، الهه، (۱۳۷۵)، عوامل داستان، تهران: انتشارات برگ، چاپ اول.

پارسا، سیداحمد، (۱۳۸۵)، «مینی ماليسم و ادب پارسی» (بررسی تطبیقی حکایت‌های گلستان با داستان‌های مینی مالیستی)، نشریه ادبیات تطبیقی مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی شهید باهنر کرمان، ش ۲۰، صص ۲۷-۴۸.

پروینی، خلیل، (۱۳۷۹)، تحلیل ادبی و هنری داستان‌های قرآن، تهران: فرهنگ گستر، چاپ اول.
پروینی، خلیل، دیباجی، ابراهیم، (۱۳۷۸)، تحلیل عناصر داستانی در داستان‌های قرآن، مجله مدرس دانشگاه تربیت مدرس تهران، ش ۴، صص ۱۶.

تلوکلابی موسوی، سید سلمان، اشرفی، عباس، (۱۳۹۱)، رابطه عناصر داستانی در داستانهای کوتاه قرآنی، سال پنجم، ش دوم، صص: ۶۷-۸۴.

جزینی، جواد، (۱۳۷۸)، ریخت شناسی، کارنامه، دوره اول، شماره ششم.
حبیبی، علی اصغر، مالکی جبلی، فاطمه و بهارلو، امیر، (۱۳۹۵)، نشریه ادبیات تطبیقی مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی شهید باهنر کرمان، روایت شناسی تطبیقی داستان «فریدون و ضحاک» و «موسی و فرعون»، سال ۸، شماره ۱۴، صص ۱۱۹-۱۳۹.

حری، ابوالفضل، (۱۳۸۸)، مؤلفه‌های زمان و مکان روایی در قصص قرآنی، ادب پژوهی شماره ۷۸، صص ۱۴۴-۱۲۵.

الخطیب، عبدالکریم، (بی تا)، القصص القرآنی فی مفهومه و منطوق، ه بیروت، دار المعرفه.
خلف الله، محمد احمد، (۱۹۶۵)، الفن القصصی فی القرآن الکریم، قاهره: مکتبه انجلو المصریه.
رضایی هفتاد در، غلامعباس، علی خواجه، شعیب، (۱۳۹۳)، زیبا شناسی قرآن کریم، پژوهشنامه نقد ادبی و بلاغت، سال ۳، ش ۱، صص ۷۱-۸۶.

سلیمی کوچی، ابراهیم، قاسمی اصفهانی، نیکو، (۱۳۹۳)، کمینه گرایی در خرده حکایت‌های تذکره الاولیاء: استراتژی زیبا شناسی، ادب فارسی، ادب فارسی، سال ۴، شماره ۲، پیاپی ۱۴، صص: ۱۰۱-۱۱۳.

شربط أحمد شربط، (۱۹۹۸)، تطور البنية الفنية فی القصة الجزائرية المعاصرة، دمشق: اتحاد الكتاب العرب، ط ۱ شوقی، أبوخلیل، (۱۳۹۰)، کارل بروکلمان فی المیزان، بیروت: دارالفکر المعاصر، الطبعة الاولى.

صابرپور، زینب، (۱۳۸۸)، داستان کوتاه مینی مالیستی، فصلنامه نقد ادبی، مرکز تحقیقات و زبان ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس، س ۲، ش ۵، صص ۱۳۵-۱۴۶.

صادقی نژاد، رامین، (۱۳۸۸)، مولانا و مینی ماليسم، (بررسی داستانهای مینی مالیستی در دیوان کبیر)، پژوهشنامه فرهنگ و ادب، س ۶، ش ۹، صص ۳۷۹-۳۹۵.

عبد ربه، عبدالحافظ، (۱۹۷۲)، بحوث فی قصص القرآن، لبنان: دارالکتاب اللبنانی، الطبعة الاولى.

علیزاده: زهرا، (۱۳۸۹)، مبانی نقد داستان از دیدگاه قرآن، مجله هنر دینی، ۲؛

فعال عراقی، حسین، (۱۳۸۷)، داستان‌های قرآن در المیزان، تهران: نشر سبجان، چاپ اول.

- الفیروزآبادی، مجد الدین أبو طاهر محمد بن یعقوب، (۱۴۲۶)، القاموس المحيط، تحقیق: مکتب تحقیق التراث فی مؤسسه الرساله، بیروت: مؤسسه الرساله للطباعه والنشر والتوزیع، الطبعة: الثامنة.
- گوهرین، کاوه، (۱۳۷۷)، «آینده، رمان و شتاب زمان»، آدینه، شماره ۱۳۲ و ۱۳۳.
- مستور، مصطفی، (۱۳۷۹)، مبانی داستان کوتاه، تهران: نشر مرکز، چاپ اول.
- میر صادقی، جمال، (۱۳۸۸)، عناصر داستان، تهران: انتشارات سخن، چاپ ۶.
- _____، (۱۳۷۶)، ادبیات داستانی، تهران: انتشارات علمی. چاپ سوم.
- ناجی، هانیه، مینی‌مالیسم، (۱۳۸۰)، گلستانه ش ۳۰، صص ۴-۷.

(۴۵)

واژه شناسی طمع از منظر قرآن کریم

میثم خاوری

کارشناس ارشد الهیات و معارف اسلامی - دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان

مریم مخاوریپور زرین آباد^۱

کارشناس ارشد الهیات و معارف اسلامی - دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان

چکیده:

طمع، صفت و حالتی در نفس آدمی است که در کتب لغت و در قرآن کریم معانی متفاوتی چون امید و حرص دارد. هدف از انجام این مقاله بررسی تطابقی واژگان به کار رفته در قرآن با واژگان عربی فرهنگ لغات است. این مقاله به شیوه تحلیلی معانی مختلف طمع را بررسی کرده و بیان می‌دارد: واژه طمع ۱۲ بار در قرآن به کار رفته است که در معنای ۱_ امیدواری ۲_ حرص ۳_ آرزوی محال ۴_ میل نفسانی است که بیشترین کاربرد آن امید و آرزو است. در نتیجه معنای غالب طمع در قرآن معنی امید است که کاملاً متضاد با معنای لغوی و اصطلاحی و عامیانه طمع است که به معنای حرص و آزمندی آمده است. واژه طمع در قرآن کریم به چند معنی است که بیشترین معنای به کار رفته آن در قرآن معنای امیدواری است که کاملاً متفاوت با معنای اصطلاحی و لغوی و عامیانه آن یعنی حرص و آزمندی است. بنابراین بیشترین معنای به کار رفته در قرآن برای واژه طمع، معنای امیدواری است. واژه رجا و حرص به عنوان واژگان مترادف و واژه یاس و استغنا واژگان متضاد طمع در قرآن کریم هستند.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، طمع، امید، حرص، رجا، یأس

مقدمه

طمع در لغت به معنای میل به زیاده خواهی است و با حرص و آز مترادف می‌باشد (بستانی، ۱۳۷۵ ش: ۵۷۵). اما طمع در قرآن کریم هم به معنای حرص و هم به معنای امید و آرزو و میل نفسانی آمده است. طمع: امید. «وَ الَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ»، (شعراء: ۸۲) (قرشی بنایی، ۱۴۱۲ق: ۴/ ۲۳۸) قرآن مجید در آیه ۳۲ سوره مبارک احزاب طمع را ثمره مرض قلب می‌داند. قلبی که از نور معرفت و ایمان به خدا و انبیاء و اولیاء محروم است، گرفتار حالات ابلیسی گوناگون از جمله حالات خطرناک طمع است. همانطور هم قرآن مجید در سوره مدثر فرموده است که این گونه افراد هرچه از نعمت های مادی بر خوردار شوند باز سیر نشده و طمع در اضافه شدن دارند یعنی توقع داشتن در اموال مردم. (مدثر: ۱۵). به عبارت دیگر، کسی که به خدا و خودش متکی نبوده و به آنچه دارد قانع و راضی نباشد و همیشه خود را در نقصان و کمبود و محرومیت پنداشته و به مال، مقام، تجملات دیگران چشم دوخته و پیوسته درصدد بهره برداری از دیگران می‌باشد. پرهیز از طمع دستور اخلاقی کاملاً عقلانی

^۱ mokhavarpour@yahoo.com

است زیرا در بسیاری از موارد آدمی از روی حرص و طمع منافع قطعی خود را به امید رسیدن به منافع مظنون بیشتر رها می کند. از امام باقر (علیه السلام) روایت شده است: (بِئْسَ الْعَبْدُ عَبْدٌ يَكُونُ لَهُ طَمَعٌ يَقُودُهُ وَ بَيْسَ الْعَبْدِ عَبْدٌ لَهُ رَغْبَةٌ تُدْلُهُ. : بد بنده ای است که طمعی دارد که او را به دنبال خود می کشاند و بد بنده ای است آنکه میلی دارد که او را خوار کند.) (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۶ / ۲۴)

آنچه در این مقاله بررسی شده است واژه طمع از منظر قرآن است و طبق این بررسی، کاربرد واژه طمع در قرآن کریم با اصطلاح اخلاقی و عرفی آن در مواردی متفاوت می باشد.

واژه شناسی طمع

برای بررسی واژه طمع ابتدا معنای آن را در لغت بررسی کرده سپس به بررسی آن در آیات می پردازیم. در فرهنگ لغات، طمع به معنای تمایل نفس به چیزی از روی آرزوی شدید و آزمندی است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۵۰) در جای دیگر طمع در مقابل استغناء نفس است و آن عبارت است از تمایل نفس به آنچه در دسترسش نیست: هو ما يقابل الاستغناء في النفس، فهو عبارة عن تمایل النفس الى ما هو خارج عن يده (مصطفوی، ۱۳۸۰ش: ۱۱۸/۷) شخص طامع کسی است که به خدا و خودش متکی نبوده و به آن چه دارد قانع و راضی نباشد و همیشه خود را در نقصان و کمبود و محرومیت پنداشته و به مال، مقام، تجملات دیگران چشم بدوزد و پیوسته درصدد بهره برداری از دیگران باشد. (أربعٌ من علامات الشقاء جمود العين و فسوة القلب و شدة الحرص في طلب الدنيا و الإصرار على الدنْب: ۴ علامت فرد شقی، تنگ نظری و قساوت قلب و حرص زیاد در طلب دنیا و اصرار بر گناه است.) (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۴۷)

نراقی در جامع السعادات می گوید: طمع حالتی نفسانی است که موجب می گردد انسان بدون اینکه به حد معین اکتفا کند، به جمع آوری اموالی بپردازد که نیازی به آنها ندارد. (نراقی، ۱۳۸۷ش: ۱۰۲/۲) طمع در اصطلاح قرآنی توقع داشتن و حریص بودن در اموال و زندگی مردم تعریف شده است. (طباطبایی، ۱۳۷۴ش: ۱/۳۴۴) در حالی که طمع در معانی مختلفی در قرآن آمده که فقط یکبار در معنای حرص است: (مُ يَطْمَعُ أَنْ أَزِيدَ: باز هم طمع دارد که بیفزاییم) (مدثر: ۱۵)

معانی مختلف واژه طمع در قرآن:

واژه طمع و مشتقاتش ۱۲ بار در قرآن آمده است اما همه آنها به یک معنی به کار نرفته اند بلکه طمع در این آیات گاهی به معنای امید، گاهی به معنای آرزوی دست نیافتنی، گاهی حرص و گاهی هم میل نفسانی آمده است. اکنون در ذیل آیاتی که معناهای مختلف طمع دارند آورده می شود:

۱- امید:

بیشترین کاربرد معنایی واژه طمع در قرآن معنای امید و امیدواری است:

و بَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ وَنَادُوا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ: و میان آن دو [گروه] حایلی است و بر اعراف مردانی هستند که هر یک [از آن دو دسته] را از سیمایشان

می شناسند و بهشتیان را که هنوز وارد آن نشده و [لی] [بدان] امید دارند آواز می دهند که سلام بر شما. (اعراف: ۴۶)

(وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ : و در زمین پس از اصلاح آن فساد مکنید و با بیم و امید او را بخوانید که رحمت خدا به نیکوکاران نزدیک است)، (اعراف: ۵۶)

(هُوَ الَّذِي يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنزِلُ السَّمَاءَ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ : نمایاند و ابرهای گرانبار را پدیدار می کند) (رعد: ۱۲)

(وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ : و از نشانه های او [اینکه] برق را برای شما بیم آور و امیدبخش می نمایاند و از آسمان به تدریج آبی فرو می فرستد که به وسیله آن زمین را پس از مرگش زنده می گرداند در این [امر هم] برای مردمی که تعقل می کنند قطعا نشانه هایی است.) (روم: ۲۴)

(تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَ طَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ : پهلوهایشان از خوابگاهها جدا می گردد [و] پروردگارش را از روی بیم و امید می خوانند و از آنچه روزیشان داده ایم انفاق می کنند.) (سجده: ۱۶)

(وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ : و آن کس که امید دارم روز پاداش گناهم را بر من ببخشد.) (شعراء: ۸۲)

(وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَنْ يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ : برای ما چه [عذری] است که به خدا و آنچه از حق به ما رسیده ایمان نیاوریم و حال آنکه چشم امید داریم که پروردگاران ما را با گروه شایستگان [به بهشت] درآورد.) (مائده: ۸۴)

(إِنَّا نَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لَنَا رَبُّنَا خَطَايَانَا أَنْ كُنَّا أَوَّلَ الْمُؤْمِنِينَ : ما امیدواریم پروردگاران گناهانمان را بر ما ببخشد [چرا] که نخستین ایمان آورندگان بودیم.) (شعراء: ۵۱)

۲- آرزوی محال:

(أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ : آیا طمع دارید که [اینان] به شما ایمان بیاورند با آنکه گروهی از آنان سخنان خدا را می شنیدند سپس آن را بعد از فهمیدنش تحریف میکردند و خودشان هم می دانستند.) (بقره: ۷۵)

(أَيَطْمَعُ كُلُّ امْرِئٍ مِنْهُمْ أَنْ يُدْخَلَ جَنَّةَ نَعِيمٍ : آیا هر یک از آنان طمع می بندد که در بهشت پر نعمت درآورده شود؟) (معارج: ۳۸)

آرزوی محال یعنی آرزوی دست نیافتنی. آرزو در واقع میل و امیدی است که امکان رسیدن به آن وجود دارد و اینکه چرا تعبیر محال را برای یک آرزو آورده شده به این دلیل است که از سرانجام اعمال و نتایج آنها فقط خدا آگاه است و وعده ای که در قرآن درباره محال بودن رسیدن به آرزویی داده شده حتمی است و وقتی آیه قرآن این

طمع را غیر ممکن می‌داند پس تعبیر محال مناسب این آرزو است و گرنه خود امید و آرزو محال نیست و با تلاش و کوشش و فراهم کردن زمینه رسیدن به آن امری ممکن است.

۳- میل نفسانی:

(يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنَّ اتَّقِيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا: ای همسران پیامبر شما مانند هیچ یک از زنان [دیگر] نیستید اگر پروا دارید پس به ناز سخن مگویید تا آنکه در دلش بیماری است طمع ورزد و گفتاری شایسته گوید.) (احزاب: ۳۲)

در این آیه خدای متعال به زنان پیامبر دستور می‌دهد که با رعایت آن افراد بیمار دل دچار طمع و میل و هوس نفسانی نشوند.

۴- حرص:

(مُّمٌّ يَطْمَعُ أَنْ أَزِيدَ: باز هم طمع دارد که بر آن بیفزاییم.) (مدثر: ۱۵)

طمع به معنای اصطلاحی زیاد طلبی تنها در این آیه نمود پیدا کرده است. به تعبیر این آیه، کفار طمع و زیاده طلبی دارند.

واژگان مترادف و متضاد طمع در قرآن

واژه طمع، واژگان و مفاهیم مترادف و متضادی در قرآن وجود دارد که با توجه به معانی طمع، در ذیل به آنها اشاره می‌شود.

واژگان مترادف:

۱- رجاء:

امیدواری به رحمت خداوند را رجاء گویند و رجاء عبارت است از انبساط سرور در دل به جهت انتظار امر محبوبی و این سرور و انبساط را وقتی رجاء و امیدواری گویند که آدمی بسیاری از اسباب رسیدن به محبوب را تحصیل کرده باشد مثل انتظار گندم از برای کسی که تخم بی عیب را به زمین قابلی که آب به آن نشیند بیندازد و آنرا در وقت خود آب دهد اما توقع چیزی که هیچ یک از اسباب آنرا مهیا نکرده باشد آنرا رجاء نگویند بلکه غرور و حماقت نامند و اگر کسی بعضی اسباب را تحصیل نکرده آنرا آرزو و تمنا گویند مثل آن که تخم را به زمین قابلی افکنند اما در آب دادن کوتاهی و تقصیر نمایند. همچنین بنده هرگاه زمین دل را از خار و خس و اخلاق زمیمه رفت و درو کرد و تخم ایمان را در آن پاشید و آب طاعت را بر آن جاری ساخت پس امید به لطف پروردگار است که او را از سوء خاتمه نگاه دارد و او را بیمارزد و این امیدواری او رجاء محمود و نزد عقل و شرع متحسن است. (نراقی، بی تا: ۱۴۱)

همانگونه که طمع در قرآن به معنای امید آمده است پس حالت رجاء مترادف طمع در قرآن است:

(تَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا: آنکه شما چیزهایی از خدا امید دارید که آنها امید ندارند و خدا همواره دانای سنجیده کار است) (نساء: ۱۰۴)

۲ - حرص:

در لغت به معنای شدت اراده و شره به مطلوب (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۱/۷) و در اصطلاح زیاده طلبی است. الحِرْصُ: زیاده روی در آزمندی و میل و اراده است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۲۷) آیه ۹۶ سوره بقره از میل شدید قوم یهود به زندگی طولانی در دنیا با تعبیر توبیح آمیز ﴿أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَوٰةٍ﴾ (حریص ترین مردم بر زندگی) یاد شده است.

واژگان متضاد:

۱- یأس:

یأس آنست که یقین کنیم شیء آرزو شده بدست نخواهد آمد: «الْيَأْسُ: انْتِفَاءُ الطَّمَعِ» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۵۸) وقتی یأس به معنای انقطاع انتظار و توقع انسان از رسیدن چیزی، به خود است هرگاه طمع به معنای امید باشد یأس ضد آن است:

(لَا يَأْسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ: جز گروه کافران کسی از رحمت خدا نومید نمی شود) (یوسف: ۸۷)

۲- استغنا:

و أعلموا أن الله غني حميد: و بدانید که خداوند، بی نیاز ستوده (صفات) است: (بقره: ۲۶۷)

غنا در لغت به معنای کفایت و بی نیازی است (مصطفوی، ۱۳۸۰: ۱۲۵/۵) لغت استغنا ضد صفت طمع معرفی شده است. (همان: ۴۱/۷) غنای حقیقی عبارت است از قطع طمع از غیر خدا. (عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ ع رَأَيْتُ الْخَيْرَ كُلَّهُ قَدْ اجْتَمَعَ فِي قَطْعِ الطَّمَعِ عَمَّا فِي أَيْدِي النَّاسِ: حضرت سیدالساجدین فرمود: که همه خوبیها را دیدم که جمع است در قطع طمع از مردم و هر که در چیزی امید به مردم نداشته باشد و امر خود را به خدا واگذارد خدا همه امور او را بر می آورد.) (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۱۶/۲۴)

۳- قناعت:

اگر طمع را در قرآن در معنی حرص بیاوریم قناعت ضد آن است. قناعت در لغت، به معنای راضی بودن به آنچه قسمت و روزی انسان است یا راضی بودن به قلیل و کم و قانع کسی است که از آنچه در دنیا به برسد قانع و شاکر است. (طریحی، ۱۳۷۵: ۳۸۴/۴) و این بدان معنی است که انسان بیش از هر چیز به خداوند متعال متکی بوده و به هر چه در اختیار دارد خشنود و سازگار باشد و با عزت نفس و آبرومندی به سر برده و هیچ گاه چشم داشتی به دیگران نداشته و از نداشتن امور مادی و کمبودها اندوهگین و حسرت زده نباشد. (داوودی، ۱۳۸۶: ۱۵۱/۲) این معنای اصطلاح قناعت است ولی لفظ قانع در قرآن یکبار آمده و آنهم به معنای تهیدست است:

(وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِعُوا الْقَانَعَ وَالْمُعْتَرَ كَذَلِكَ سَخَّرْنَاهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ: شتران فربه را برای شما از شعایر خدا قرار دادیم در آنها برای شما خیر است پس نام خدا را بر آنها در حالی که برپای ایستاده اند ببرید و چون به پهلو درغلتیدند از آنها بخورید و به تنگدست و به بینوا بخورانید اینگونه آنها را برای شما رام کردیم امید که شکرگزار باشید) (حج: ۳۶)

نتیجه

این مقاله معانی واژه طمع در قرآن را بررسی کرده است و بیان می‌دارد: در فرهنگ لغات، طمع به معنای تمایل نفس به چیزی از روی آرزوی شدید و آزمندی است. همچنین واژه طمع در مقابل استغنائی نفس به کار رفته است به معنای تمایل نفس به آنچه در دسترسش نیست. علامه طباطبایی طمع را در اصطلاح قرآنی به توقع داشتن و حریص بودن در اموال و زندگی مردم تعریف کرده اند در حالی که طمع در معانی مختلفی در قرآن به کار رفته است: ۱- امید: (اعراف: ۴۶ و ۵۶)، (رعد: ۱۲)، (روم: ۲۴)، (سجده: ۱۶)، (شعراء: ۸۲ و ۵۱)، (مائده: ۸۴) ۲- آرزوی دست نیافتنی: (بقره: ۸۵)، (معارج: ۳۸)، ۳- حرص: (مدثر: ۱۵) ۴- میل نفسانی: (احزاب: ۳۲) و فقط یکبار به معنای حرص آمده است. با توجه به معانی مختلف طمع در قرآن، واژگان مترادف طمع در قرآن نیز مختلف است. واژه طمع در معنای امید مترادف آن رجاء: (نساء: ۱۰۴) است و واژه متضاد با آن یأس است: (یوسف: ۸۷) و اگر طمع در معنای حرص باشد استغنا ضد آن است: (بقره: ۲۶۷)

آنچه پس از بررسی واژه طمع به دست آمد تفاوت عمده معنایی طمع در قرآن با معنای اصطلاحی آن در لغت است و این مقاله بیان می‌دارد: بیشترین کاربرد واژه طمع در معنای امید است که کاملاً متفاوت با معنای اصطلاحی آن در لغت و عرف است که حرص و آزمندی معنا شده است.

منابع

قرآن کریم

ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله، اجلد، جامعه مدرسین، قم، چاپ: دوم، ۱۴۰۴، ۱۳۶۳ق

ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۱۰، بیروت، نشر دارصادر، ۱۴۱۴ق.

بستانی، فؤاد افرام، فرهنگ ابجدی، انتشارات اسلامی، تهران، چاپ: دوم، ۱۳۷۵ش

حرعاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، موسسه اهل بیت علیه‌السلام، قم، ۱۴۰۹ق

داوودی، محمد، اخلاق اسلامی، چاپ سوم، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۶ش

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، چاپ اول، دمشق، ناشر دارالعلم الدارالشامیه، ۱۴۱۲ق

طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی التفسیر القرآن، ج ۱۱، چاپ دوم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۱ق

طریحی، فخرالدین ابن محمد، مجمع البحرین، مرتضوی، تهران، ۱۳۷۵ش

قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، ج ۵، چاپ الکتب الاسلامیه یازدهم؛ تهران، دار، ۱۳۷۲ش

مصطفوی، حسن، التحقیق فی الکلمات القرآن الکریم، ج ۱۲، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۸۰ش

نراقی، محمد مهدی، جامع السعادات، ج ۲، بیروت، چاپ افست، ۱۳۸۷ش

نراقى، ملا احمد، معراج السعادة، تهران، انتشارات امين و رشيدى، بى تا



(۴۶)

واکاوی تعارض‌نماهای برخی از آیات قرآن

د. سعدالله همایونی^۱

استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه تهران

د. عبدالحسین فقهی

دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه تهران

چکیده:

مخالفان اسلام و قرآن از آغاز از روی نادانی و گاهی غرض ورزی مواردی را در آیات قرآن مطرح کرده‌اند که به گمان یا ادعای آنان نشان غیر وحیانی بودن آنست. یکی از موارد ادعا وجود ناهماهنگی یا نوعی تعارض میان برخی از آیات است. در بررسی دقیق این موارد باطل بودن آن ادعاها به روشنی قابل درک است و دست کم نشان کم اطلاعی آنان از مقدمات علوم قرآنی و اصول منطق است در غیر اینصورت باید غرض ورزی آنان را مسلم دانست. هر یک از موارد ادعائی در منابع معتبر مربوط بررسی و به آنها پاسخ کافی داده شده است. در این مقاله مروری اجمالی به برخی از موارد با پاسخها و توضیحات مربوط صورت پذیرفته است.

واژگان کلیدی: آیات قرآن، تعارض نماها، مخالفان قرآن، پاسخ به شبهات

مقدمه:

از نخستین روزهای نزول قرآن ویژگیهای اعجاب انگیز متن آن موجب شیفتگی مومنان و درماندگی معاندان گردید. گروه دوم برای مقابله و مقاومت در برابر آن به انواع دست‌آویزها چنگ زدند. گاهی سحرش خواندند و گاهی آموخته دیوان و پریان و گاهی دیگر در متن آن شبهاتی مطرح کردند. یکی از شبهه‌ها ناهماهنگی و اختلاف میان برخی آیات است.

گرچه این موارد بسیار سطحی و پیش‌پاافتاده هستند، با این حال علمای بزرگ در منابع معتبر مربوط به آنها توجه نموده و پاسخ کافی داده‌اند.

از آنجائیکه برخی از مغرضین معاصر با مطرح نمودن مجدد این شبهات سعی در ایجاد شک و سستی در علاقمندان و گروندگان به قرآن دارند و گاهی این موارد را بسیار مهم و غیر قابل حل جلوه می‌دهند لذا بر آن شدیم که برخی از آنها را با اجمال و اختصار مطرح و پاسخ‌های مربوط را ذکر کنیم. و پرداختن به این نوع مباحث از آن رو ضروری دانستیم که نقش قرآن هر روز والاتر شده و بهانه جویها و غرض ورزها، پیچیده‌تر و تلاش برای ایجاد شبهه در آن افزونتر می‌گردد.

^۱ . homayooni84@yahoo.com / homayooni84@ut.ac.ir

در این مقاله توضیحات کلی آیت‌هایی که به گمان معاندین متعارض تلقی شده مطرح، و پاسخ کافی برای هر کدام ذکر شده است.

مبحث نخست: تعارض در لغت و اصطلاح:

«تعارض» مصدر باب «تفاعل» و مشتق از «عرض» است که هم به معنای اظهار و ابراز است و هم به معنای پهنا در مقابل طول (درازا) (العین، ج ۱، ص ۲۷۱). هر دو معنی در محل بحث، متناسب است؛ زیرا هر یک از دو خبر در مقابل هم ظاهر می‌شود و عرض اندام می‌کند؛ همان‌طور که می‌توان گفت: هر یک از آنها خود را در مقابل دیگری از نظر حجیت و اعتبار، هم‌عرض و هم‌ارزش می‌داند. همچنین تعارض در لغت به معنای گوناگون آمده است از جمله آن.

(۱) مقابله: گفته می‌شود: **عارض الشيء بالشيء معارضة أي قابله**، یعنی مقایسه کرد، سنجید.

(۲) منع: گفته می‌شود: **اعتراض الشيء دون الشيء** یعنی جلوی آنرا گرفت و مانع آن شد.

(۳) برابری و همانندی: گفته می‌شود: **عارض فلان فلاناً بمثل صنيعة**، یعنی همانند کاری که با او کرده بود او نیز با وی انجام داد.

تعارض در اصطلاح:

در اصطلاح، تنافی و ناسازگاری عرفی در مفاد و مدلول دو یا چند خبر یا دلیل را تعارض گویند (دروس فی علم الاصول، ص ۵۱۳) مقصود از تنافی عرفی در برابر عقلی، این است که این ناسازگاری، اعم است از اینکه به نحو تباین کلی باشد یا عامین من وجه یا عموم و خصوص مطلق تا موارد جمع عرفی را هم شامل گردد. (المحصول فی علم الاصول، ج ۴، ص ۶۴۳۹). به عبارت دیگر تعارض در اصطلاح عبارت است از تلاقی دو فکر در جهت عکس یکدیگر، به گونه‌ای که جمع بین آنها مقدور نباشد، هرگاه دو یا چند دلیل به حسب دلالت یا مدلول در عکس جهت یکدیگر قرار گیرند به طوریکه غیر قابل جمع بوده، و همدیگر را نفی کنند، حالت آن دو دلیل را تعارض دو دلیل نامند.

بنابر آنچه گذشت، می‌توان تعارض را اینگونه تعریف کرد (تعارض، تضاد یک دلیل یا متن یا آیه با دلیل و متن و آیه دیگر است). بدینگونه تناسب معنی اصطلاحی با معنی لغوی روشن می‌گردد. پس هر برهانی که در تضاد با برهانی دیگر باشد در مقابل آن آشکار می‌گردد، مقابل آن قرار گرفته و آنرا از رسیدن به مطلوب باز می‌دارد.

و واژه تعارض جنس است که در تعریف هر تضادی را شامل می‌شود، چه تضاد بین دو آیه باشد و چه بین دو چیز دیگر و سخن ما (معنی یک آیه، آیه دیگر) قید فصلی است که تعارض و تضاد را بین آنچه غیر از دو آیه باشد از تعریف خارج می‌کند، از قبیل تضاد بین یک آیه و حدیث، یا دو حدیث با یک آیه و یک برهان عقلی.

وقتی می‌گوییم (در ظاهر) منظور اینست که تضاد بین آیات قرآنی وهمی است و حقیقتی ندارد، و فقط تضادی است که به ذهن متبادر می‌شود، اما در واقع اینگونه نیست، و اگر پژوهشگر بیشتر دقت نماید آن تضاد و تناقض میان آیات رفع خواهد شد.

مبحث دوم: بحثی درباره تعارض و شروط آن

به طور کلی دانشمندان منطق برای محقق شدن تعارض در میان دو چیز شروطی را قائل شده‌اند. یعنی در صورتی که میان دو چیز آن شروط حاصل نشود تعارض به وجود نخواهد آمد. در مورد آیات قرآن هم که برخی توهم تعارض نموده‌اند باید آن شروط حاصل گردد و الا تعارضی در میان نیست بیان این شروط بصورت اجمال در ذیل می‌آید تا تمامی موارد ادعائی در قرآن با آن سنجیده شود.

تعارض حقیقی: یعنی تضاد تام بین دو برهان مساوی از نظر دلالت، ثبوت و عدد، و یکسان و متحد از نظر زمان و مکان (کشف‌الأسرار، ج ۳، ص ۷۷-۷۸) بنابراین تعارض حقیقی تنها با اجتماع امور چهارگانه زیر محقق می‌شود.

(۱) تضاد تام بین دو برهان

(۲) حجیت دو متعارض از نظر دلیل

(۳) تساوی دو متعارض در دلالت بر مقصود

(۴) اتحاد متعارضین از نظر زمان و مکان

با توجه به تعریف تعارض حقیقی و شروط آن اگر بین آیات قرآن تضاد و اختلافی وجود داشت منجر به مکلف نمودن به امری غیر ممکن شده، و چیزی را باعث می‌شد که از حد توان خارج بود. چرا که اگر واضع شریعت انسان را به انجام کاری مشخص دستور دهد و سپس وی را از انجام همان کار نهی کند و خواهان هر دو امر باشد - هم انجام و هم عدم انجام فعل - در زمان و شرایط یکسان، و با یک دلیل واحد، در واقع مکلف نمودن اوست به چیزی که امکان پذیر نیست. و امکان ندارد که واضع شریعت به انجام محال دستور دهد، بنابر سخن خداوند متعال که می‌فرماید (لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا) (بقره ۲۸۶)

مبحث سوم: سابقه تاریخی «توهم تناقض و تعارض در قرآن»:

از آن جایی که حقیقت همیشه دشمنان سرسختی را دارد قرآن کریم بزرگترین حقیقت هستی نیز از این قانون مستثنی نبوده و از همان اولین ساعات طلوع اسلام و نزول قرآن این مخالفت‌ها شروع شد که خود را به چند صورت نشان داد.

الف) به صورت انکار نبوت: سران مشرکین و بت پرستان از همان آغاز برای تخطئه پیامبر شروع کردند به طرح اتهامات مختلف درباره پیامبر و قرآن کریم، که در قرآن به برخی از آنها اشاره شده است. از جمله آن تهمت‌ها:

(۱) سحر و جادو بودن قرآن. «**قالوا هذا سحر مبين**» (صف - ۶)

(۲) اتهام تعلّم و یادگیری پیامبر (ص) از ساحران. «**فَقَالَ إِنَّ هَذَا آلا سِحْرٍ يُؤْتَرُ**» (مدثر ۲۴)

(۳) شاعرانه و تخیلی بودن قرآن. «**و يقولون أ أنا لتاركوا آهتنا لشاعر مجنون**» (صافات ۳۶)

(۴) ساختگی بودن قرآن و انتساب دروغین آن به خداوند و شاعر بودن پیامبر. «**بل إفتراه بل هو شاعر**» (انبیاء -

(۵)

(۵) گفتاری برخواسته از اختلالات روانی و جنون و دیوانگی. «**و قال ساحر أو مجنون**» (ذاریات - ۳۹)

۶) مشتی خواب و خیال آشفته. «بل قالوا اضغاث أحلام» (انبیاء - ۵)

۷) سخنانی ساخته ذهن و خیال بشر. «إن هذا الّا قول البشر» (مدثر - ۲۵)

۸) افسانه‌ها و حکایات بی‌محتوای قدیمی. «يقول الذين كفروا إن هذا الّا اساطير الأولین» (انعام - ۲۵)

۹) اگر ما بخواهیم مثل آن را می‌گوییم «و اذا تُتلى عليهم آیاتنا قالوا قد سمعنا لولنا مثل هذا إن هذا الّا

اساطیر الأولین» (انفال - ۳۱)

ب) بصورت نفی خاتمیت آن حضرت: که با ادعاهای مسیلمه کذاب و دروغ پردازی در زمان حیات آن حضرت.

ادعای دروغین مسیلمه :

مسیلمه در سال دهم هجرت اسلام آورد. وی پس از بازگشت به زادگاه خود، در یمامه، ادعای رسالت کرد. رسول خدا (ص) از خیره‌سری مسیلمه برآشفته و در پاسخ وی چنین نوشت. «به نام خداوند بخشنده مهربان. نامه‌ای است از محمد، رسول خدا به مسیلمه دروغ گو، سلام بر پیروان هدایت، روی زمین متعلق به خداست و به هر کس از بندگان صالح خود که بخواهد واگذار می‌کند و سرانجام نیک از آن پرهیزکاران است» (محمد و زمامداران، ص ۲۹۱)

ج) بصورت ادعای تناقض و تعارض در قرآن: که درباره ردّ این ادعاها سخنانی از پیامبر (ص) و امام علی (ع) و بعضی ائمه (ع) نقل شده است.

در منابع حدیثی گفتگو بسیار مفصل و متقنی بین امیر بیان علی (ع) و یکی از اصحاب در مورد تناقضات قرآن صورت گرفته که بسیار جالب توجه و رافع خیلی از شبهات موجود می‌باشد.

«گویند روزی شخصی به امام علی (ع) عرض کرد که من در کتاب منزل خدا شک کرده و می‌بینم که بعضی از آن بعضی را تکذیب می‌کند، امام فرمودند آنچه را که در آن شک کرده‌ای، بازگویی. آن مرد گفت که خداوند یکبار می‌فرماید «يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَ الملائكةُ صفاً لا يتكلمون إلا مَنْ أذن له الرحمنُ و قال صواباً» (نبأ ۳۸) روزی که روح و فرشتگان به صف می‌ایستند و [مردم] سخن نگویند مگر کسی که [خدای] رحمان به او رخصت دهد و سخن راست گوید (۳۸ نبأ) و در جای دیگر آمده که از ایشان طلب نطق شود، پس بگوئید «والله ربنا ما كنا مشركين» (انعام ۲۳) (به خدا پروردگارمان سوگند که ما مشرک نبودیم) (۲۳ انعام) و فرموده است «يوم القيامة يكفر بعضهم ببعض و يلعن بعضهم بعضاً» (عنکبوت ۲۵) (روز قیامت بعضی از شما بعضی دیگر را انکار و برخی از شما برخی دیگر را لعنت می‌کنند) (۲۵ عنکبوت) و فرموده «إنّ ذلك لحقّ تخصّم اهل النار» (ص ۲۴) (این مجادله اهل آتش راست است) و در جای دیگر می‌فرماید «لا تحتصموا لديّ و قد قدمتُ اليکم بالوعيد» (ق ۲۸) [خدا] می‌فرماید در پیشگاه من با همدیگر مستیزید [که] از پیش به شما هشدار داده بودم) و همچنین فرموده است «اليوم نختم علي افواهم و تكلمنا أیدیهم و تشهد أرجلهم بما كانوا يكسبون» (یس ۶۵) امروز بر دهانهای آنان مهر می‌نهمیم و دستهایشان با ما سخن می‌گویند و پاهایشان بدانچه فراهم می‌ساختند گواهی می‌دهند (۶۵ یس).

حضرت در پاسخ فرمود: سخن خداوند «يقومُ الروح...» و همچنین «يكفر بعضكم ببعض...» و... با آن وضعی است که ذکر شده است. و این در چند موطن از موطن‌های روز قیامت است که مدت آن ۵۰ هزار سال می‌باشد. خداوند در آن روز مردم را در جایگاه‌هایی جمع می‌کند که متفرق باشند و با یکدیگر سخن گویند اینان سرکردگان و اهل معاصی‌اند که یکدیگر را بر ظلم و عدوان یاری کرده‌اند «يكفر بعضكم ببعض و يلعن بعضكم بعضاً» و کفر در این آیه به معنی برائت و بیزاری است. و نظیر این آیه در سوره ابراهیم گفته شده است که خداوند از او حکایت فرموده «إني كفرتُ بما اشركتمون من قبل» (ابراهیم ۲۲) من به آنچه پیش از این مرا [در کار خدا] شریک می‌دانستید کافر (سپس در جایگاه دیگر اجتماع کرده و گریه و ناله سر می‌دهند که اگر اهل دنیا صدای آنها را بشنوند همه خلائق معایش و اسباب زندگی خود را به فراموشی می‌سپارند، بعد از آن در موطن دیگر اجتماع کنند و از ایشان خواسته شود که سخن گویند پس بگویند «والله ربنا ما كنا مشركين» بعد از آن خداوند بر دهانشان مهر می‌زند و دست و پا و پوست ایشان سخن می‌گوید و به هر گناهی که مرتکب شده‌اند، شهادت می‌دهند، سپس مهر از دهان ایشان بردارند و آنها به پوست خود می‌گویند چرا بر علیه ما شهادت دادید؟ در پاسخ از اعضای خود می‌شنوند که: «قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء» (فصلت ۲۱) گفتند همان خدایی که هر چیزی را به زبان درآورده ما را نیز گویا گردانیده است) بعد از آن در جایگاه دیگر اجتماع می‌کنند و از ایشان طلب نطق می‌شود پس از یکدیگر می‌گریزند و این معنی قول خداوند عزوجل است که می‌فرماید (يوم يفر المرء من أخيه و أمه و ابیه وصاحبه و بنیه) (عبس ۳۴-۳۶) (روزی که آدمی از برادرش و از مادر و پدرش و از همسرش و پسرانش می‌گریزد) سپس از آنها طلب نطق می‌شود اما سخن نمی‌گویند «إلا من أذن له الرحمن و قال صواباً» (نبا ۳۸) (مگر کسی که [خدای] رحمان به او رخصت دهد و سخن راست گوید) و... (التوحيد، ص ۳۲۸).

در اینگونه اتهامات گذشتگان و امروزیها، شرقی‌ها و غربی‌ها با هم شریک و برابرند به عنوان نمونه یک خاورشناس یهودی به نام «گلد زیهر» که یک از رهبران مستشرقین به شمار می‌آید در بحث خود تحت عنوان «پیدایش عقیده اسلامی و تکامل آن» چنین می‌گوید.

«مشکل است که ما از خود قرآن یک مکتب عقیدتی واحد متجانسی به دست بیاوریم، که خالی از تناقضات بوده باشد. تا حال در میان معارف دینی اسلامی چیزی مهمتر و بزرگتر از تعلیمات و آثار عامی نیافته ایم که اگر در باره آن بحث کنیم احیاناً در آنها تعلیمات متناقضی نیافته باشیم، رسالت دینی پیامبر در روح قرآن با اختلاف شرایط و اوضاع روحی در رنگ‌های گوناگونی اختلاف پیدا می‌کند، بر علم کلام است که از اول امر، برای حل مشکلات نظری، که از این تناقضات پیدا شده بکوشد» (العقیده و الشریعة فی الاسلام، ص ۶۸). این گفتار یکی از رجال استعمار غربی است که می‌کوشد قلعه‌های ما را ویران ساخته و استعمار خائن ار در میان ما راه دهند.

در شرق نیز یکی از نویسندگان معاصر روسی با وضع سختی به نبرد اسلام و قرآن پرداخته و قرآن را به بهتان آشکاری متهم کرده و چنین می‌گوید «.... قرآن می‌گوید همه حیوانات را از آب خلق کرده است، سپس در هفت آیه ی مخالف هم به خلقت انسان اشاره کرده هفت مرتبه خود را نقض می‌نماید و می‌گوید خداوند انسان را از

خاک آفریده و بعد می گوید از گل و در مرتبه سوم می گوید از سفال پخته و در مرتبه چهارم از گل خشک و.... آیا اینها با هم تناقض ندارند؟! این تناقضات شاهد این است که قرآن در یک زمان و به دست یک مؤلف تألیف نشده است».

البته دانشمندان گذشته و معاصر ما از این مسأله غافل نبوده اند بلکه در هر حال در کمین آن بوده اند و هر وقت از طرف دشمنان در این مورد به مطلبی اشاره شود، آنان با بیداری و هوشیاری کامل به جواب گویی و ر آن می پردازند. در رأس همه دانشمندان زبردست اسلامی «ابن قتیبه» قرار دارد که در رد اینگونه شبهات قیام کرد و در این راه جان خود را و قلم نیرومند و دانش فراوان خود را به کار انداخت.

مبحث چهارم: نمونه‌هایی از آیاتی که به گمان مدعیان در آن تعارض وجود دارد.

در این بخش نمونه‌هایی از آیاتی که به گمان برخی دارای تعارض هستند بررسی می‌گردد.

نخست:

آیاتی که درباره محدوده رسالت پیامبر اسلام صحبت کرده است که برخی معتقدند این آیات متعارض هستند مثل این کلام خداوند (وَلْتُنذِرْ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا... «انعام ۹۲») (و برای اینکه [مردم] امّ القری [= مکه] و کسانی را که پیرامون آنند هشدار دهی...) که در مقایسه با آیاتی که بر کلیت و جامعیت بعثت ایشان دلالت دارد، در تعارض است، مانند کلام خداوند که می‌فرماید: (تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلٰی عَبْدِہِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا) (فرقان ۱) (خجسته باد کسی که بر بنده خود، فرقان [= کتاب جدا سازنده حق از باطل] را نازل فرمود تا بر جهانیان هشدار دهنده‌ای باشد) و همچنین آیه شریفه (قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا) (اعراف ۱۵۸) (بگو ای مردم من فرستاده خدا بسوی همه شما هستم) و سخن خداوند که می‌فرماید (و ما ارسلناک اِلَّا کَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا و نَذِيرًا) (سبأ ۲۸) (وما ترا جز بشارتگر و هشدار دهنده برای تمام مردم نفرستادیم).

«اگناس گلد زیهر» یکی از خاورشناسان است که در سالهای دراز به تحقیق و پژوهش در شرق شناسی پرداخت، وی کتابهایی در زمینه ادیان شرق بخصوص اسلام تألیف کرده است. دو اثر مهم او یعنی «العقیده و الشریعة فی الاسلام» و کتاب «مذهب التفسیر الاسلامی» است گلدزیهر در این کتب تلاش کرده است تا شبهاتی در قرآن وارد کند وی معتقد به تحریف قرآن بود. او آیات مکی و مدنی را متعارض می‌دانست و بیان می‌داشت پیامبر(ص) در مکه به موجب وحی، خویشان و اهالی «امّ القری» را به اسلام فرا می‌خواند اما در مدینه همه جهان موضوع دعوت قرار گرفتند. وی می‌گوید: پیامبر(ص) در دوران اقامت در مکه بر اساس آیه «و أنذر عشیرتک و الأقربین» (الأنعام: ۹۲) به اقربا و خویشاوندان و اطراف آن فکر می‌کرد. اما وقتی وارد مدینه شد افق دید او گسترده تر گردید و منطقه جغرافیایی گسترده تری را می‌دید و اظهار می‌داشت خداوند او را برای جهانیان فرستاده است و او «رحمة للعالمین» است (گلدزیهر، مذهب التفسیر الإسلامی، ص ۵۱).

پاسخ: مفسرین در رفع ابهام و دو پهلو بودن این تعارض روش جمع بین آیات را در پیش گرفته‌اند، و این روش دو جنبه دارد. نخست: منظور از سخن خداوند (و مَنْ حَوْلَهَا) در آن نخست تمام زمین است، این سخن جمهور مفسرین است و با موارد زیر بدان استدلال کرده‌اند.

۱) سخن خداوند که می‌فرماید: «تبارک الذي نزل الفرقان علي عبده ليكون للعالمين نذيراً» (فرقان ۱) (بزرگ و خجسته است کسی که بر بنده خود، فرقان [=کتاب جدا سازنده حق از باطل] را نازل فرمود تا بر جهانیان هشداردهنده باشد).

۲) سخن خداوند متعال «قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً» (اعراف ۱۵۸) (بگو ای مردم من پیامبر خدا بسوی همه شما هستم).

۳) سخن خداوند «و ما ارسلناك إلا كافة للناس بشيراً و نذيراً و لكن أكثر الناس لا يعلمون» (سبأ ۲۸)) (وما ترا جز بشارتگر و هشدار دهنده برای تمام مردم نفرستادیم).

دوم:

اگر فرضاً بپذیریم که منظور از سخن خداوند تعالی: (و مَنْ حَوْلَهَا) فقط سرزمینهای نزدیک مکه است، مثل جزیره‌العرب، باید توجه داشت که دیگر آیات بر کلیت و جامعیت رسالت پیامبر (ص) دلالت دارند مانند (ليكون للعالمين نذيراً) آوردن جزء و اراده کل نزد اکثر علماء آن جزء را مختص نمی‌کند. (دفع إبهام الاضطراب عن آیات الكتاب، ص ۱۱۹)

بعد از بررسی در سخن پیشین معلوم می‌شود که وجه نخست پذیرفتنی‌تر است، و آن این است که منظور از سخن خداوند: (و مَنْ حَوْلَهَا) تمامی اهل زمین می‌باشد. و این بخاطر موارد زیر است:

۱) محکم بودن دلیل و نبود تناقض در آن.

۲) دلالت دیگر آیات قرآن بر آن.

تناقض سخن گلدزیهر:

وی می‌گوید: پیامبر جز مکه جای دیگری را نمی‌شناخت و اصلاً فکر نمی‌کرد که دین او فراگیر خواهد شد و حال این که او در مقاله محمد و اسلام (العقيدة و الشريعة في الإسلام، صص ۳۲ و ۳۱) آیاتی (سوره یوسف آیه ۱۰۴ سوره الصافات آیه ۱۸۷ سوره القلم آیه ۱۵۲ سوره التکویر: ۲۷) را بیان می‌کند که به موجب این آیات، اسلام دین جهانی است و پیامبر به همه عالم توجه دارد؛ هم‌چنان که نامه‌های دعوت او به امپراتوران بزرگ روم و ایران و... این مطلب را ثابت می‌کند. که غیر از سرزمین عربستان وی جاهای دیگر را می‌شناخته است.

گلدزیهر هم‌چنین در مقاله «الزهد و التصوف» حدیثی از پیامبر (ص) در خطاب به مسلمانان بدین مضمون نقل می‌کند: «خسرو هلاک شد و خسروی پس از او نخواهد بود، قیصر روم نیز هلاک خواهد شد و قیصری پس از او نخواهد بود، و من به آن کس که جانم در دست اوست سوگند یاد می‌کنم که ثروت‌ها و خزائن آنها را در راه خدا

هزینه خواهد کرد» (العقيدة و الشريعة في الإسلام، ص ۱۲۳). بنابراین، پیامبر (ص) خوب می دانست که کار دین او بزودی اوج خواهد گرفت و موانع یکی پس از دیگری سقوط خواهد کرد و دین او جهانی خواهد شد.

دوم: تعارض میان دو آیه که اولی در سوره اسراء "۱۶" که می فرماید: «و اذا اردنا أن نهلك قريةً امرنا مَُتْرِفِيها ففسقوا فيها فحقَّ عليها القولُ فدمرناها تدميراً» و دومی آیه شریفه (اعراف ۲۸) که می فرماید «... قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ». (.... بگو قطعاً خدا به کار زشت فرمان نمی دهد، آیا چیزی را که نمی دانید به خدا نسبت می دهید).

از آیه نخست دستور خداوند بر انجام گناه برداشت می شود، اما آیه دوم آنرا بکلی نفی می کند.

پاسخ: سخن هر گوینده ای با شأن او در همه ابعاد اعم از علمی، عقلی، خلقی و جز آنها هماهنگی و تناسب دارد؛ لذا یکی از قرائنی که در کشف مراد او می تواند مؤثر باشد، توجه به شان اوست. ظاهر بدوی آیه نخست «اسراء ۱۶» دلالت دارد بر اینکه اولاً خدا به فسق فرمان می دهد؛ ثانياً خدا مترفان را که از این فرمان پیروی کردند و فسق انجام دادند، عذاب می کند؛ ثالثاً حتی غیر مترفان را که فسق انجام ندادند، عذاب می نماید.

اما وقتی مفسر به شأن خدای تعالی توجه کند که نه به زشتکاری فرمان می دهد (اعراف ۲۸) و نه آنان را که از فرمانش پیروی کنند، عذاب می کند، (نساء ۱۴۷) هرگز بر خود روا نمی شمارد که آنچه را شایسته شان خداوند نیست، در تفسیر این آیه به او نسبت دهد (اصول التفسیر وقواعد، ج ۲، ص ۱۴۹) بر این اساس تمام مفسران آن را موافق شان خدای تعالی تفسیر کرده اند. بهترین تفسیری که درباره آن ارائه شده، این است که هرگاه خدا بخواهد، سرزمینی را نابود کند، به خوشگذرانانش که حاکمان آن سرزمین اند فرمان می دهد که از او پیروی کنند؛ اما آنان نافرمانی نمایند و سایر مردم نیز از آنان پیروی کنند یا به آنان رضایت دهند. آنگاه بر آن شهر عذاب لازم آید و خدا آن را زیر و رو کند (المیزان فی التفسیر القرآن، ج ۱۳، ص ۲۸۱).

این آیه در این معنا که خدا فرمان به پیروی می دهد، ولی مردم نافرمانی می کنند، نظیر فرمان خدا به سجده برای آدم است که شیطان از آن سرپیچی می کند: «و اذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس كان من الجن ففسق عن امر ربه» (کهف: ۵۰) (و به یاد آر زمانی را که به فرشتگان گفتیم: سجده کنید که سجده کردند، مگر ابلیس که از جنیان بود و از فرمان پروردگارش سرپیچی کرد).

بنابر این در پاسخ و ردّ این ادعا سه مطلب شایان ذکر است که به شرح زیر می باشد:

۱) معنی صحیح و کامل آیه نخست آنست که «هنگامی که ما تصمیم بر هلاکت قومی بگیریم نخست اوامر خود را برای «مترفین» و سردمداران آنها بیان می کنیم سپس هنگامی که آنها به مخالفت برخیزند و استحقاق مجازات پیدا کنند، ما آنها را شدیداً در هم می کوبیم و هلاک می کنیم» که با توجه به آیه قبل (...وما کنّا معذبین حتی نبعث رسولاً) (اسراء ۱۵) (.... و هرگز فرد و گروهی را بدون بعث رسولان و بیان دستورات خود مجازات نمی کنیم) در آیه نخست مورد همین اصل اساسی (ارسال رُسل) به صورت دیگر مورد بحث قرار گرفته است. (تفسیر نمونه، ج ۱۲، ص ۵۸). پس بنا بر آنچه گذشت

دستور خداوند بر اطاعت و بندگی بوده است نه برانجام گناه و این معنی در کتب مربوطه کاملاً توضیح داده شده است .

(۲) مراد از امر در آیه نخست (امرنا مترفیها) امر شرعی نیست بلکه آنست که در دنیا امکانات و لوازم گناه فراهم بوده است و راه بسته نیست لذا فراهم شدن امکانات گناه به امر تعبیر شده است، به عبارت دیگر امر بمعنی مجاز شمردن گناه یا مجبور نمودن فرد به انجام گناه نیست.

(۳) مراد از امر آنست که با داشتن نعمت و امکانات زندگی مرفه آنها دچار غرور ناسپاسی و گناه شدند و چون فراوانی ابزار زندگی و رفاه به خدا نسبت داده می‌شود لذا اینگونه تعبیر شده است.

سوم:

این سخن خداوند متعال (قُلْ أَنتُمْ لَتَكْفُرْنَ بِالذِّیْ خَلَقَ الْأَرْضَ فِی یَوْمِیْنٍ وَ تَجْعَلُونَ لَهُ اِنْدَاداً ذَلِكُمْ رَبُّ الْعَالَمِیْنَ (۹) وَ جَعَلَ فِیْهَا رِوَاسِیَّ مِّنْ فَوْقِهَا وَ بَارَكَ فِیْهَا وَ قَدَّرَ فِیْهَا اَقْوَامَهَا فِیْ اَرْبَعَةِ اَیَّامٍ سِوَاءَ لِلسَّائِلِیْنَ (۱۰) ثُمَّ اسْتَوٰی اِلَی السَّمَاءِ وَ هِیَ دِخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْاَرْضِ اَنْتِیَا طَوْعاً اَوْ كَرْهًا قَالَتَا اَنْبِیَا طَائِعِیْنَ (۱۱) فَفَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوٰتٍ فِیْ یَوْمِیْنٍ وَ اَوْحٰی فِیْ كُلِّ سَمَاءٍ اَمْرَهَا وَ زَیَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْیَا بِمَصَابِیْحٍ وَ حِفْظًا ذَلِكُمْ تَقْدِیْرُ الْعَزِیْزِ الْعَلِیْمِ (۱۲) (فصلت ۹-۱۲) (بگو: آیا این شماست که واقعاً به آن کس که زمین را در دو هنگام آفرید، کفر می‌ورزید و برای او همتیانی قرار می‌دهید؟ این است پرورگار جهانیان) (۹) (و در [زمین]، از فراز آن [لنگراسا] کوهها نهاد و در آن خیر فراوان پدید آورد، و مواد غذایی آن را در چهار روز اندازه‌گیری کرد که برای خواهندگان درست [و متناسب با نیازهایشان] است.) (۱۰) (پس آهنگ آفرینش آسمان کرد، و آن بخاری بود. پس به آن و به زمین فرمود: خواه یا ناخواه بیاید آن دو گفتند فرمان‌پذیر آمدیم.) (۱۱) (پس آنها را [بصورت] هشت آسمان، در دو هنگام مقرر داشت و در هر آسمان کار مربوط به آن را وحی فرمود، و آسمان این دنیا را به چراغهایی آذین کردیم و [آن را نیک] نگه داشتیم؛ این است "تقدیر و طراحی و تدبیر و برنامه‌ریزی آن توانای دانا") (۱۲) که دلالت دارد بر اینکه آسمان و زمین و آنچه دربر دارند در هشت روز خلق شده است و در جای دیگر می‌فرماید: (الذی خَلَقَ السَّمَوٰتِ وَالْاَرْضَ وَ مَا بَیْنَهُمَا فِی سِتَّةِ اَیَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰی عَلٰی الْعَرْشِ الرَّحْمٰنُ فَسْأَلَ بِهٖ خَیْرًا) (فرقان ۵۹) (همان کسی که آسمان و زمین و آنچه را در میان آنها "آن دو" است در شش روز آفرید آنگاه بر عرش استیلاء یافت او که رحمتگر عام است و از او که آگاه است پرس). و نیز می‌گوید (و لَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوٰتِ وَالْاَرْضَ وَ مَا بَیْنَهُمَا فِی سِتَّةِ اَیَّامٍ وَ مَا مَسَّنَا مِنْ لَّغْوٍ) (ق ۳۸) (و در حقیقت، آسمان و زمین آنچه میان آن دو هست را در شش هنگام آفریدیم و احساس ماندگی نکردیم). پس چطور با هم سازگارند؟

پاسخ

در قرآن هشت آیه داریم که آفرینش زمین و آسمان را در شش روز بیان می‌کند ولی از این هشت مورد در چهار مورد اشاره به آفرینش زمین و آسمان می‌کند که در ۶ روز بوده (حدید ۴)، اعراف (۵۴)، یونس (۳)، و هود (۷) و در ۳ مورد از این هشت مورد اشاره به آفرینش آسمان و زمین و آنچه در میان آنهاست یعنی در شش روز هم

آسمان و هم زمین و هم چیزهایی که در بین آسمان و زمین بوده اند». زمین و دو دوران برای پیدایش گیاهان و حیوانات و اقوات و غذاها معرفی می کند.

بیان مطلب: در آیات ۹ تا ۱۲ فصلت که در آیه ی ۹ می خوانیم زمین را در دو روز آفرید و سپس در آیه ی ۱۰ می خوانیم او در زمین کوههای قرار داد و برکاتی در آن آفرید و مواد غذایی مختلف آن مقدر فرمود اینها همه در چهار روز بود. و بعد در آیه ۱۲ سوره ی فصلت می خوانیم «در این هنگام آنها (توده گاز یا دود) را به صورت هفت آسمان در دو روز آفرید.

اکنون با توجه به مطالب فوق به بررسی اشکال می پردازیم.

۱. با توجه به تقسیم بندی آیات هشتگانه فوق در خلقت آسمان و زمین که در چهار مورد می گوید آسمان و زمین در شش روز بوده است و در سه مورد دیگر می گوید آسمان و زمین و آنچه بین آسمان و زمین است با هم شش روز آفریده شده است و در یک جا هم می خوانیم آسمان در دور روز و زمین هم در دو روز آفریده شده آیا اینها قرینه نمی شوند هر یک از آسمان و زمین به تنهایی در دو روز خلق شدن و دو روز هم مال آفرینش کوه ها و غذاها و گیاهان اقوات که جمعاً ۶ روز می شود و این قرینه متصله است جمله (قَدَّرَ فِيهَا أَقْوَامًا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ) (مواد غذایی مختلف آن رامقدر فرمودند در چهار روز) که این چهار روز دو روز مال خلقت زمین و دو روز مال خلقت گیاهان حیوانات و اقوات باشد. زیرا آیات چهارگانه از یک سو و آیات سه گانه از سوی دیگر و حتی آیات ۹ و ۱۲ فصلت از ناحیه سوم مبین و بیان کننده و از محکمت می باشند که اجمال و شبهه موجود در آیه ۱۰ فصلت را برطرف نمایند که منظور از چهار روز تنها خلقت گیاهان و حیوانات و غذاها نبودن بلکه دو روز مربوط به خلقت زمین است و دو روز مربوط به غذاها و گیاهان.

۲. در آیه ۱۰ سوره فصلت که می گوید مواد غذایی را در چهار روز خلق کردیم «قرینه» و نشانه و علامتی وجود دارد که منظور هم خلقت زمین و هم خلقت اقوات غذاها با هم چهار روز می باشد زیرا در این آیه می گوید: او در زمین کوههایی قرار دارد و برکاتی در آن آفرید. (وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَ بَارَكَ فِيهَا...) و جالب این که در آیات زیادی در مورد آفرینش زمین از آفرینش کوهها سخن می گوید که با کشیدن زمین کوهها را در آن قرار دادیم یعنی کوهها جزء زمین می باشد ۳ سوره رعد (وَ هُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَ جَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَ أَنْهَارًا...) ۱۹ حجر (وَ الْأَرْضَ مَدَدْنَا وَ أَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ) ۷ ق (وَ الْأَرْضَ مَدَدْنَا وَ أَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ...) و آیات دیگر که حاکی است که خلقت کوهها جزء خلقت زمین می باشد.

بنابراین آیه ۱۰ سوره فصلت درباره ی خلقت زمین و کوهها و نیز گیاهان حیوانات می باشد که در چهار روز خلقت شدند که دو روز مربوط به خلقت زمین و دو روز هم مربوط به مواد غذایی و اقوات می باشد و در نتیجه همه آیات هشت گانه قرآن حاکی از این می باشند که خلقت آسمان و زمین در ۶ روز می باشد و تناقض در میان آیات وجود ندارد.

۳. علاوه بر مطالب فوق علامت و قرینه عرض در یک کلام واحد در اینجا وجود دارد که نخست بیان بخش نخست از خلقت زمین را دو روز بیان کرده و سپس با اضافه بخش دیگر خلقت غذا که مجموع چهار روز می باشد. و نظیر این تعبیر در زبان عرب و تعبیرات فارسی نیز وجود دارد که فی المثل گفته می شود از بصره تا بغداد را در ده روز رفتیم، و تا کوفه ۱۵ روز طول کشید؛ یعنی در پایان ۱۵ روز و این بدان معناست که هر چه قبل از آفرینش زمین و آسمان بوده و نیز هر چه بعد از آن رخ داده در ۴ روز بوده است. (فتح القدر، ج ۴، ص ۵۷) به عبارت دیگر کلام او که می فرماید (فی اربعه ایام) یعنی: در پایان ۴ روز، چون دو روزی که زمین در آن خلق شده است قسمتی از ۴ روز است. یا معنی آن اینست که: همه آنها در ۴ روز انجام شده، یعنی آفرینش زمین و آنچه بعد از آن ذکر شده، و جمع آن ۶ روز شده است، و این همانند این سخن است که کسی بگوید: (دور خانه‌ام را در دو روز دیوار کشیدم، و همه ساختمانهای وابسته به آن را در ده روز کامل نمودم، و این بدین معنی نیست که ده روز بعد از دو روز بوده است بلکه آن دو روز هم در داخل ده روز است.) (المغنی فی ابواب توحید و عدل، ج ۱۶، ص ۳۱۴). و نتیجه اینکه در این آیات هم تناقض و تعارض وجود ندارد.

چهارم:

از جمله شبهاتی که مطرح کرده‌اند، سخن غرض ورزانی است که گفته‌اند بین این سخن خداوند متعال (... لا تبدل لکلمات الله ذلك هو الفوز العظيم) (... وعده خدا را تبدیلی نیست این همان کامیابی بزرگ است.) (یونس ۶۴) و این سخن او (واذا بدلنا آیه مکن آیه والله اعلم بما ینزل قالوا إنما انت مفسر بل اکثرهم لا یعلمون) (نحل ۱۰۱) تناقض وجود دارد.

پاسخ

در این آیات نیز تناقض وجود ندارد مگر به گمان و خیال آنها. چون سخن خداوند در سوره یونس که می فرماید (لا تبدل لخلق الله) به این معنی است که هیچ تغییری در قضا و قدر خداوند که در مورد کائنات اراده کرده، وجود ندارد. این معنی تبدیل گسترش می یابد تا قوانین خداوندی و قوانین وجودی اش؛ مثل قوانین فیزیک و شیمی و نتایج آن دو از واکنش بین عناصر موجودات و تغییراتی که بر آنها ایجاد می شود مانند ذوب آهن و فلزات و کشدار نمودن آنها با حرارت و منجمد نمودن آنها با سرما را دربر می گیرد. و اینها کلمات خداوند است. در جایی دیگر قرآن از آن به سنن یاد کرده، که مجموعه قوانینی است که بر تمامی موجودات هستی جاری و حاکم است. هر چیزی که در هستی وجود دارد بر اساس قوانین الهی یا کلمات کلی اوست که هیچ قدرتی نمی تواند آنرا تغییر دهد، یا اثر آنرا در هستی خشی نماید و این همان معنی کلمات الله است، که تبدیل در آنها نیست و تغییری نمی کند.

از جمله این کلمات یا قوانین، یا سنن الهی که چه بخواهیم و چه نخواهیم باید اجرا شود، می توان به این سخن خداوند تعالی اشاره کرد (کل نفس ذائقة الموت...) (آل عمران ۱۸۵) هرکسی که می خواهد باشد آیا می تواند -

شمشیر مرگ - را مانع شود و تمامی زندگان را در این دنیا جاودانگی ببخشد. بنابراین کلمات خدا عبارتست از قضا و قدر او در کائنات و قوانین منسجمش در موجودات و سنت‌های عملی او در مخلوقات.

و از نظر عقل و روایات هیچگونه تناقضی بین مفاهیم آیه (لا تبدیل لکلمات الله) و آیه (إذا بدلنا آیهً مكان آیه) وجود ندارد. چرا که معنی این آیه اینست: هرگاه آیه ای را به آیه دیگر تبدیل کنیم [حکمی را نسخ نماییم] - و خدا بهتر میداند چه حکمی را نازل کند - آنها می گویند تو افترا مبیندی اما اکثر آنها [حقیقت] را نمی دانند .

این آیه در مورد نسخ بعضی از احکام نازل شده است. علمای علوم قرآن تبدیل کردن آیه و حکمی را به حکم دیگر نسخ می گویند «فلسفه نسخ» برنامه نسخ برای جامعه ای که در حال انتقال از یک مرحله بسیار منحنط به مرحله عالی امر اجتناب ناپذیر چه این که بسیار می شود که انتقال دفعی غیرممکن و باید مرحله به مرحله صورت گیرد.

این حقیقت در علم کلام و فلسفه الهی ثابت شده است که احکام الهی فلسفه جعل شان منحصر در امتحان و آزمون الهی از بندگان نیست بلکه احکام الهی تابع مصلحت و مفسده می باشد که سعادت بشر مرهون برخورد صحیح با آن می باشد. به همین دلیل علامه طباطبایی ذیل آیه در فلسفه نسخ می فرماید: احکام الهی تابع مصالح بندگان است پاره ای از این مصالح برحسب تقدیر اوضاع و احوال و زمانها تبدیل پذیر و در نتیجه حکم خدا هم تغییر پیدا می کند و حکم دیگری که مصلحت تازه ای دارد جعل می شود. (المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۲، ص ۴۹۶).

و به همین دلیل در نسخ حکم اولی در علم خدا از اول موقت جعل شده بود و در زمان اعلان نسخ زمان آن حکم هم تمام شده بود و لذا نویسنده «تفسیر اثنی عشری» می نویسد نسخ عبارت از دفع حکم نه رفع آن. به عبارت دیگر این که خداوند متعال از اول حکم را موقت قرار داده لکن زمان آن را بر ما مجهول بود و از ورود نسخ ظاهر گردید و لذا با آمدن ناسخ چیزی برداشته نشده بود تا رفع آن باشد و با آمدن ناسخ دیگر حکم سابق نیامد و تمام شد و لذا دفع است.

شان نزول: ابن عباس می گوید: مشرکان هنگامی که آیه ای نازل می شد و دستور سختی در آن بود سپس آیه ای دیگر با دستوری آسان تر نازل می شد، می گفتند محمد اصحاب خود را مسخره می کند، امروز دستور به چیزی می دهد و فردا از همان نهی می کند، اینها نشان می دهد که محمد همه را از پیش خود می گوید نه از ناحیه خدا، در این هنگام این آیه نازل شد و به آنها پاسخ گفت. (تفسیر نمونه، ج ۱۱، ص ۴۰۵)

پس آیه سوره یونس (لا تبدیل لکلمات) و آیه سوره نحل (و اذا بدلنا آیهً مكان آیه)، هر کدام جایگاه خاص خود را دارند ولی آن کینه ورزان کلمات را به معنی آیات گرفته‌اند و یا آیات را به معنی کلمات دانسته‌اند، و بهتان زده و افترا بسته‌اند تا به مردم القا کنند که در قرآن تعارض وجود دارد .

پنجم:

همچنین گفته‌اند: بین این سخن خداوند (إِنَّا نَحْنُ نَزَلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) (حجر ۹) (بی تردید ما این قرآن را نازل کردیم، و قطعاً نگهدارنده آن خواهیم بود.) و این سخن او (يُمَحْوَالُهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ) (رعد ۳۹) (خداوند آنچه را بخواهد محو می‌کند و اصل کتاب نزد اوست) تعارض وجود دارد.

با اینکه تعارضی بین این دو وجود ندارد، چرا که آیه اولی سخن خداوند دربارهٔ حفظ قرآن از جانب او، از تخریب و تغییر و هرگونه دستکاری است. و سخن خداوند سبحان صادق است چون قرآن از هر آسیبی که کتب دیگر پیامبران پیشین، در معرض آن قرار گرفته‌اند، در امان بوده است. اما آیه دوم (يُمَحْوَالُهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ...) گرچه در زمینه نزول معجزات و کتب آسمانی به پیامبران وارد شده است ولی یک قانون کلی و شامل را بیان می‌کند و آن اینکه: تحقق موجودات و حوادث مختلف جهان دو مرحله دارد: یکی قطعیت که هیچگونه دگرگونی در آن راه ندارد (و در آیه فوق از آن اشاره به امّ الكتاب «کتاب مادر» شده است) و دیگری مرحله غیر قطعی به تعبیر دیگر «مشروط» است که در این مرحله دگرگونی در آن راه دارد، و از آن تعبیر به مرحله محو و اثبات شده است.

(تفسیرنمونه، ج ۱۰، ص ۲۴۱) بنابراین آیه فوق بیانگر این است که فقط خداوند حق تصرف در امور بندگان را داراست و هیچ کس دیگر این اجازه را ندارد، اراده‌ی او عملی و قضای او برگشت ناپذیر است می‌میراند و زنده می‌کند، بی‌نیاز و فقیر می‌سازد، خوشبخت و بدبخت می‌کند، می‌بخشد و می‌ستاند، هیچ مانعی در برابر قضایش وجود ندارد و هیچ تأخیری در دستورش نمی‌باشد: (لَا يَسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْأَلُونَ) (انبیاء ۲۳) (در آنچه [خدا] انجام می‌دهد چون و چرا راه ندارد ولی آنان [= انسانها] سوال خواهند شد). پس کجاست آن تناقضی که گفته می‌شود بین این دو آیه است؟ در صورتی تناقض خواهد بود که یک آیه معنی آیه‌ی دیگر را لغو می‌نماید، اما معنی این دو آیه به موازات هم پیش می‌رود و یکی دیگری را قطع نمی‌کند.

ششم:

تصور کرده‌اند که بین این سخن خداوند (يُذَيِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ) (سجده ۵) (کار [جهان] را از آسمان گرفته تا زمین، اداره می‌کند آنگاه [نتیجه و گزارش آن] در روزی که مقدارش - آنچنان که شما آدمیان به شمار می‌آورید - هزار سال است. به سوی او بالا می‌رود.) و این کلام او (تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ) (معارج ۴) (فرشتگان و روح در روزی که مقدارش پنجاه هزار سال است به سوی او بالا می‌روند) تعارض وجود دارد.

پاسخ این شبهه که آن را از اختلاف زمان عروج به آسمان، که در سوره سجده هزار سال است و در سوره‌ی معارج پنجاه هزار سال است، برداشت نموده‌اند به شرح زیر است: این دو آیه هیچ تعارضی ندارند چرا که آن دو، دو تا عروج را بیان می‌کنند نه یک عروج را. عروج کننده در سوره‌ی سجده: امر، و عمل عروج، عروج امر است. و عروج کننده در سوره‌ی معارج: فرشتگان هستند، (همان، ص ۷۱). البته پیرامون این آیه شریفه آراء دیگری از جانب علماء و مفسرین ذکر شده است از جمله اینکه این مقدار آیا مقدار نزول و مکث و عروج است یا مقدار نزول و عروج

رويهم است، بدون مکت، و یا مقدار هر یک از این دو است، و یا تنها مقدار خود عروج است، البته بنا بر اینکه کلمه " فی يوم " قید باشد برای " یَعْرُجُ إِلَيْهِ " به تنهایی، احتمالاتی است که آیه " تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَ الرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ " (المعارج: ۴) مؤید احتمال اخیر است، چون مدت مذکور را تنها مدت عروج معرفی می‌کند.

آن گاه بنا بر فرضی که ظرف هزار سال قید عروج باشد، آیا منظور از عروج، مطلق عروج حوادث به سوی خدا است، یا تنها عروج آنها در روز قیامت است، و مقدار هزار سال هم طول مدت قیامت است، و اگر در آیه سوره معارج مقدار آن را پنجاه هزار سال خوانده، چون مربوط به کفار است، تا به خاطر کفرشان مشقت بیشتری بکشند، ممکن هم هست بگوییم مقدار هزار سال مربوط به یکی از موافق روز قیامت است، و مقدار پنجاه هزار سال مقدار و طول مدت پنجاه موقف است (المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۶، ص ۲۴۷).

هفتم:

سخن خداوند متعال در مورد جهنمیان که می‌فرماید: (قَالُوا رَبَّنَا ائْتِنَا ائْتِنَا فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروجٍ من سبيلٍ) (غافر ۱۱) (می‌گویند: پروردگارا، دوبار ما را به مرگ رسانیدی و دوبار ما را زنده گردانیدی، به گناهانمان اعتراف کردیم؛ پس آیا راه بیرون شدنی از [آتش] هست؟) این آیه دلالت بر این دارد که مردم دو مرگ و دو زندگانی دارند در صورتیکه آیه دیگری هست که ظاهر آن برخلاف این امر است و آن این آیه است: «لا یدوقون فیها الموت الا الموتة الأولى و وقاهم عذاب الجحیم» (دخان ۵۶) (در آنجا جز مرگ نخستین، مرگی نخواهند چشید و [خدا] آنها را از عذاب دوزخ نگاه می‌دارد.) و بر این اساس برخی گمان می‌کنند که بین دو آیه تعارض وجود دارد، جواب این شبهه از دو جهت است.

نخست: اینکه سخن خدای تعالی (لا یدوقون فیها الموت الى الموتة الأولى...) توصیف بهشتیان است و ضمیر در (فیها) به (جنّة) برمی‌گردد پس معنی اینگونه می‌شود که بهشتیان در بهشت طعم مرگ را نمی‌چشند و نعمت و رحمت از ایشان قطع نمی‌شود. و سخن خداوند (إلا الموتة الأولى...) برای جنس است و بر وحدت دلالت ندارند. مثل این سخن خدای تعالی: (والعصر إن الانسان لفي خسر) (عصر ۱) و منظور در این آیه نفی تعدد مرگ‌ها نیست. پس (إلا الموتة الأولى) استثنای منقطع است برای تأکید بر نچشیدن مرگی است که در دنیا چشیده‌اند، چرا که کسی که وارد بهشت می‌شود هرگز نمی‌میرد. پس (إلا الموتة الأولى) در این آیه به معنی مرگ قبلی است که آنرا چشیده‌اند، جدای از اینکه یکبار بوده یا دو بار به همین خاطر از (الأولی) یک مرگ را اراده نکرده است. مثال این آیه این سخن خداوند متعال است (و قرآن فی بیوتکّن ولا تبرجن تبرج الجاهلیة الأولى...) (احزاب ۳۳) (و در خانه هایتان قرار گیرید و مانند روزگار جاهلیت قدیم زینتهای خود را آشکار نکنید...) که جاهلیت قبل از اسلام را اراده نموده و رد نمی‌کند که در آن زمان دو جاهلیت نبوده است. به همین دلیل این سخن خداوند (إلا الموتة الأولى) اینکه آنها دوبار مرده‌اند را رد نمی‌کند.

دوم: مقصود از (إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى) مرگی است که به هنگام رسیدن اجل و قبض روح آنرا چشیده‌اند، اما مرگی که در عدم و قبل از آفرینش آنها بوده، مرگی است که نمی‌توان گفت کسی آنرا چشیده است، چرا که خلقتی وجود نداشته تا مرگی پدید آمده باشد، و تنها به این خاطر به مرگ نامگذاری شده که عدم به حکم مرگ گرفته شده است، مانند اینکه خداوند کافر را مرده خوانده است (أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ...) (انعام، ۱۲۲) (آیا کسی که مرده [دل] بود وزنده اش گرداندیم و برای او نوری پدید آوردیم تا در پرتو آن در میان مردم راه برود،...) و درباره کفار و اینکه آنها مانند مردگان از حق بهره‌ای نمی‌برند و هدایت شامل حالشان نمی‌شود، می‌فرماید: (إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى وَلَا تَسْمَعُ الدَّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ) (نمل ۸۰) (البته تو مردگان را شنوا نمی‌گردانی، و این ندا را به کران - چون پشت گردانند - نمی‌توانی بشنوانی) بنابراین مرگ حقیقی که مردم آنرا می‌چشند، تنها همان مرگی است که بعد از زندگی انسان اتفاق می‌افتد و به زندگی او پایان می‌دهد و او را به آخرت منتقل می‌کند، و واضح احکام شریعت نیز خبر داده است که این مرگ دارای سکراتی است و فطرت آدمی این نوع مرگ را ناپسند می‌شمارد. و به همین خاطر خداوند بهشتیان را مطمئن می‌سازد که ایشان این مرگ را هرگز در بهشت نخواهند چشید، چرا که زندگی آنها در بهشت جاویدان است، و در نتیجه جایی برای تصور غلط تضاد و تناقض در سخنان خدا در بین دو آیه فوق‌الذکر نمی‌ماند. (موهم الاختلاف و التناقض، ص ۶۹۶).

شایان ذکر است مفسران پیرامون آیه (۱۱) سوره غافر چندین تفسیر ذکر کرده اند، که از میان همه آنها سه احتمال قبل ذکر است.

۱ - منظور از «دو بار میراندن»، مرگ در پایان عمر، و مرگ در پایان برزخ است، و منظور از «دو مرتبه احیاء»، احیای برزخی و احیای در قیامت است. توضیح این که: هنگامی که انسان می‌میرد، نوع دیگری از حیات به عنوان حیات برزخی، پیدا می‌کند، همان حیاتی که شهداء به مقتضای «بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ» (آل عمران، آیه ۱۶۹) دارند، همان حیاتی که پیامبر (صلی الله علیه وآله) و امامان (علیهم السلام) دارند، سلام ما را می‌شنوند و پاسخ می‌گویند، و نیز همان حیاتی که سرکشان و طاغیان هم چون «آل فرعون» دارند و صبح و شام به مقتضای «التَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا» (غافر، آیه ۴۶) مجازات می‌شوند.

از سوی دیگر می‌دانیم در پایان این جهان، در نخستین «نفخه صور»، نه تنها انسان‌ها، که همه فرشتگان و ارواح مردگان، که در قالبهای مثالی هستند به مقتضای «پس همه کسانی که در آسمانها و زمینها می‌میرند» (فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ) (زمر، آیه ۶۸) می‌میرند، و کسی جز ذات پاک خداوند باقی نمی‌ماند. به این ترتیب، ما یک حیات جسمانی داریم و یک حیات برزخی، در پایان عمر، از حیات جسمانی می‌میریم، و در پایان این جهان، از حیات برزخی؛ و نیز دارای دو حیات به دنبال این دو مرگ هستیم: حیات برزخی، و حیات روز قیامت.

۲ - منظور از «دو حیات»، زنده شدن در قبر، برای پاره ای از سؤالات است، و زنده شدن در قیامت، و منظور از «دو مرگ»، مرگ در پایان عمر و مرگ در قبر می‌باشد.

۳ - منظور از «مرگ نخستین»، مرگ قبل از وجود انسان در دنیا، است، چرا که قبلاً خاک بود، بنابراین «زندگی اول»، نیز زندگی این دنیا می شود، و «مرگ دوم» در پایان این جهان است، و «حیات دوم» در رستاخیز. کسانی که این تفسیر را برگزیده اند، به آیه ۲۸ سوره «بقره» نیز، استدلال کرده اند که می گوید: **كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَ كُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ مُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ**: «چگونه به خدا کافر می شوید در حالی که شما مرده بودید او شما را زنده کرد، سپس می میراند، بار دیگر زنده می کند، سپس به سوی او باز می گردید؟» ولی آیه مورد بحث، سخن از دو «اماته»، «میراندن» می گوید، در حالی که آیه سوره «بقره» یک «موت» است و یک «اماته».

از میان این تفسیرها تفسیر اول مناسب تر به نظر می رسد. (تفسیر نمونه، جلد ۲۰، صفحه ۵۶).

هشتم:

آیه‌های مخصوص به حضرت یونس (ع) ظاهراً تصور غلط تعارض را ایجاد می کند:

مانند این سخن خداوند «**فَبِذْنَاهُ بِالْعَرَاءِ وَ هُوَ سَقِيمٌ**» (صافات ۱۴۵) (پس او را در حالیکه ناخوش بود بر زمین خشکی افکندیم). با این سخن خداوند که می فرماید (لولا أن تداركه نعمة من ربه لئبد بالعرء و هومذموم) (قلم ۴۹) (اگر لطفی از جانب پرور دگارش مراعات [حال] او نمی کرد، قطعاً نکوهش شده بر زمین انداخته می شد). آیه نخست دلالت بر این دارد که یونس (ع) به صحرای خشک رانده شده در حالیکه بیمار و ناتوان بوده است. در صورتیکه آیه دوم دلالت بر این دارد که رحمت خداوند شامل حال یونس شده است و به صحرای خشک و بی آب و علف رانده نشده است و مذمت نیز نگشته است.

و این از مواردیست که ظاهراً تصور می شود که تعارض دارد، علماء بر ای رفع ابهام تعارض در این دو آیه روش جمع بین آیات را در پیش گرفته اند، دلیل آن هم این سخن است که یونس (ع) به صحرای خشک فرستاده شده در حالیکه مذمت نشده بود، و (النفي = تبعید شدن) یعنی اینکه بیرون رانده شده در حالیکه مذمت گشته باشد. این سخن گروهی از علماء است. (تفسیر القرآن ابو ظفر سمعانی، ج ۴، ص ۴۱۷ - فتح القدير، ج ۳، ص ۴۱۱).

در کشف زمخشری آمده سخن خداوند متعال: (و هومذموم) یعنی اینکه حالتش وقتی که به صحرای خشک فرستاده شده حالت ذم نبوده، و اگر توبه اش نبود حالتش ذم می بود (الكشاف، ج ۴، ص ۱۴۸)

ابومظفر سمعانی می گوید: اگر گفته شود: اینجا می گوید: «**فَبِذْنَاهُ بِالْعَرَاءِ وَ هُوَ سَقِيمٌ**» و در جای دیگر می فرماید «**لولا أن تداركه نعمة من ربه لئبد بالعرء و هومذموم**» که دلالت بر عدم رانده شدنش می کند. پس این دو آیه چطور باهم سازگارند؟ پاسخ این است: خداوند در آن آیه می فرماید: (لئبد بالعرء و هومذموم)، یعنی اگر رحمت و نعمت ما نبود به صحرای خشک رانده می شد در حالیکه مذمت شده بود، ولی رحمت خدا شامل حال او شد، و رانده شد اما مذمت نشد. (تفسیر قرآن، ج ۴، ص ۴۱۷).

نهم:

این سخن خداوند متعال که می‌فرماید: «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ وَ سَعَى فِي خَرَابِهَا أُولَئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (بقره ۱۱۴) (وکیست ظالم تراز آن کس که نگذارد در مسجد خدا، نام وی برده شود، و در ویرانی آنها بکوشد؟ آنان حق ندارند جز ترسان و لرزان در آن [مسجدها] درآیند، در این دنیا ایشان را خواری، و در آخرت عذابی بزرگ است). با این سخن او (فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْمُجْرِمُونَ) (یونس ۱۷) (پس کیست ستمکارتر از آن کس که دروغی بر خدا بندد یا آیات او را تکذیب کند؟ برآستی مجرمان رستگار نمی‌شوند). و این سخن او (وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَ نَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاہُ إِنَّا جَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَ إِنَّا تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَىٰ فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا) (کهف ۵۷) (وکیست ستم کارتر از آن کس که به آیات پروردگارش پسند داده شده، واز آن روی بر تافته، و پیشینه خود را فراموش کرده است؟ ما بر دل‌های آنان پوششهایی قرار دادیم که آنرا در نیابند و در گوش‌هایشان سنگینی نهادیم و اگر آنها را بسوی هدایت خوانی باز هرگز به راه نخواهند آمد). و این سخن که می‌فرماید (فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ وَ كَذَّبَ بِالصِّدْقِ إِذَا جَاءَهُ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ) (زمر ۳۲) (پس کیست ستمگرتر از آن کس که بر خدا دروغ بست، و [سخن] راست را چون به سوی او آمد، دروغ پنداشت؟ آیا جای کافران در جهنم نیست).

پاسخ و رفع تعارض

من: استفهام انکاری به معنای نفی است به این معنی که: هیچ کس ظالم‌تر از کسی که به خدا تهمت دروغ بندد نیست، و هیچ کس ظالم‌تر از کسی که ...، و هیچ کس ظالم‌تر از کسی که مانع یاد خدا شود نیست... و اگر هر مقطع از آیات را به صلهاش اختصاص دهیم تعارض برطرف می‌شود، گویا گفته می‌شود: هیچ یک از تهمت زندگان، از کسی که به خدا تهمت دروغ می‌زند، ظالم‌تر نیست. و هیچ کس از منحرفین، از کسی که آیات خدا را به یاد بیاورد و از آن روی برتابد، ظالم‌تر نیست، و هیچ کس از منع کنندگان ظالم‌تر از کسی که مانع ورود به مساجد شود نیست: بعضی از دانشمندان می‌گویند: منظور از این استفهام ایجاد ترس و وحشت است و در واقع اثبات ظالم شدن کسی که ذکر شده نیست و دیگران را هم شامل می‌شود. (معتزک الاقران فی اعجاز القران، ج ۱، ص ۱۰۵)

دهم:

مانند این سخن خداوند: «فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَ لَا يَتَسَاءَلُونَ» (مؤمنون ۱۰۱) پس آنگاه که در صور دمیده شود، [دیگر] آن روز میان‌شان نسبت خویشاوندی وجود ندارد، واز [حال] یکدیگر نمی‌پرسند) با این سخن او « وَ أَقْبَلُ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ» (صافات ۲۷) (وبعضی روی به بعضی دیگر می‌آورند واز یکدیگر می‌پرسند)، که ظاهراً در تعارض با یکدیگرند:

از آیه نخست نفی پرسش و انجام نشدن آن در روز قیامت برداشت می‌شود، و آیه دوم در اثبات پرسش و انجام آن در روز قیامت است. در اینجا پرسش هم اثبات و هم رد می‌شود، و این تعارض و ناهماهنگی به نظر می‌رسد. ولی با کمی دقت در مضمون آیات فوق پاسخ این شبهه روشن میگردد، زیرا آیات مربوط به اثبات سوال از یکدیگر (آیات ۲۷ و ۵۰ سوره صافات) بعد از استقرار در بهشت یا در آستانه جهنم است، در حالیکه نفی سوال از یکدیگر مربوط به مراحل نخستین رستاخیز است که هول و اضطراب و وحشت آنقدر آنها را پریشان می‌کند که یکدیگر را بکلی فراموش می‌کنند. (تفسیر نمونه، ج ۱۴، ص ۳۲۸). بنابراین اثبات پرسش در یک جا، و نفی آن در جای دیگر است چرا که روز قیامت یک گونه نیست و جایگاه‌های متفاوتی دارد و به صورتهای مختلفی برپا می‌شود. چنانچه از امام علی (ع) روایت شده است که (روز قیامت ۵۰۰۰۰ سال است و این روز را موطن و جایگاههای مختلف است) (التوحید، ص ۳۲۹) و با تنوع حالات و اوقات قیامت، جنبه‌ها گوناگون می‌شود و تناقض از بین می‌رود و اختلافی نمی‌ماند.

نتیجه:

در پایان بنا بر پژوهش انجام شده مهمترین نتایج بدست آمده را بصورت خلاصه بیان می‌کنیم.

- ۱) توهم و گمان تعارض بیند میان آیات قرآن یکی از مهمترین مباحث علوم پیرامونی قرآن می‌باشد زیرا که این مطالب بهانه‌ای برای کسانی شده است که قرآن را مغرضانه تفسیر می‌کنند و آیات خدا را به خواسته‌های خود تأویل می‌کنند و همچنین کسانی که هدفشان ایجاد شک و شبهه در آیات قرآن کریم است، بدان چنگ می‌زنند.
- ۲) وجود تعارض بین آیات قرآن بمعنای لغوی و حقیقی آن غیرممکن، و از نظر عقلی و شرعی غیرقابل قبول است، و موارد مطرح شده در صورت دقت در تفسیر قرآن و علوم مرتبط با آن هیچگونه تعارضی ندارند.
- ۳) پژوهش به همراه تأمل و تدبّر در مضامین قرآن کریم، اسلوب و مقاصد آن، بدون شک ما را به همان نتیجه‌ای رهنمون می‌شود که گذشتگان ما با فطرت و ذوق بیان خویش بدان رسیده‌اند. یعنی انسجام تام بین اقوال قرآن کریم و دلایل و براهین انکارناپذیرش و اگر چنانچه تناقض و تعارضی وجود می‌داشت، اعراب زمان پیامبر (ص) در شناخت و پی بردن بدان پیشگام‌تر و حریص‌تر می‌بودند.
- ۴) اغلب بلکه تمامی مواردی که به عنوان تعارض مطرح شده با دقت و توجه به تفسیر صحیح آیات و شان نزول آنها و مبانی تفسیر قرآن روشن میگردد که هیچ نوع ناهماهنگی و تعارض در میان آنها وجود ندارد.

منابع:

قرآن کریم

ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید، ترجمه محمد علی سلطانی، انتشارات ارمغان طوبی، ۱۳۸۴ هـ تهران.
 زمخشری، محمد بن عمر، الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل و عیون التأویل فی وجوه التأویل، چاپ دارالریان للتراث، ۵۳۸ هـ قاهره.

سبحانی، جعفر، المحصول فی علم الاصول، تقریرات درس اصول استاد سبحانی. نگارش: سید محمود جلالی
مازندرانی، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

سمعانی، ابومظفر، تفسیر قرآن، دار الافاق الجدیده، ۴۲۰هـ بیروت.

سیوطی، جلال الدین، معترک الأقران فی اعجاز القرآن، چاپ دارالفکر، ۹۱۱ هـ بیروت.

الشمالی، یاسر، موهم الاختلاف و التناقض فی القرآن الکریم، پایان‌نامه ارشد دانشکده اصول الدین دانشگاه ام‌القری،
مکه.

الشنقیطی، محمد الأمين بن محمد، دفع الایهام الاضطراب عن آیات الكتاب، مؤسسه قرطبه، ۱۳۹۳ هـ قاهره.

الشوکانی، فتح القدیر، محمد بن علی بن محمد، چاپ الحلبي، ۱۲۵۰هـ قاهره.

صابری همدانی، احمد، محمد و زمامداران، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی شاکر، ۱۱۸۰ هـ تهران..

صدر، سید محمد باقر، دروس فی علم الاصول، الحلقة الثالثة، ص ۵۱۳، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۰ ق.

طباطبایی-محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، منشورات جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیه.

عک، خالد عبدالرحمن؛ اصول التفسیر وقواعده، چ ۲، بیروت، دارالفنایس، ۱۴۰۶ ق.

فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، ج ۱، ص ۲۷۱، چاپ اول، قم، دار الهجرة، ۱۴۰۵ ق.

گلدزیهر-اگناس، العقیده و الشریعة فی الاسلام، ترجمه به عربی از محمد یوسف موسی، عبد العزیز عبد الحق،
دار الرائد العربی، لبنان ۱۹۴۶.

گلدزیهر-اگناس، مذاهب التفسیر الاسلامی، با ترجمه و پاورقی دکتر عبد الحلیم نجار، چاپ مصر، الناشر مكتبة
الخانجی، ۱۳۷۴ هـ-۱۹۵

مکارم شیرازی، ناصر، تفسیرنمونه، چاپ مدرسه امیرالمومنین (ع)، ۱۳۷۶ هـ تهران.

نسفی، احمد بن محمود، كشف الأسرار شرح المنار، چاپ دارالکتب العلمیه، ۷۱۰ هـ بیروت.

(۴۷)

واکاوی زبانشناختی در کتب معانی قرآن کسایی و فراء

د. زهره آذری^۱

دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشگاه شهید چمران، اهواز

د. کبری محمدی ساری بگلو^۲

دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشگاه شهید چمران، اهواز

چکیده

در این جستار برای آشنایی با پژوهش های زبانشناختی قرآنی در قرون اولیه اسلام؛ دو کتاب معانی قرآن از بزرگان مکتب نحوی کوفه، کسایی و فراء، مورد بررسی تطبیقی قرار گرفته است و وجوه اشتراک دو کتاب در هفت عنوان، و وجوه افتراق آن دو، در سه مورد مورد کاوش قرار گرفته است.

کسایی استاد فراء، از قراء سبعة بوده و بیشتر به قراءات مختلف، اختلاف مصاحف، رسم الخط کلمات، بحث در اصول کلمات، معانی آن ها و موارد صرفی و نحوی پرداخته است. فراء علاوه بر موارد مذکور، نکات بلاغی را نیز مد نظر قرار داده و به شأن نزول آیات هم اشاره کرده است. وی همچنین نظرات ائمه تفسیر و صحابه را نقل و بعضی از آن ها را نقد کرده است. کتاب کسایی مختصر ولی دارای آراء بکری است. و کتاب فراء دائرة المعارفی از نحو و لغت و تفسیر و روایت می باشد.

واژگان کلیدی

پژوهش زبانشناختی، قرآن کریم، معانی قرآن، فراء، کسایی

مقدمه

قرآن کریم والاترین جایگاه را در امر اسلام و مسلمین داشت و مسلمانان را در شریعت شان هدایت می کرد چراغی پرنور بود که مسلمین از آن کسب نور می کردند و همچنین منبع سرشاری بود که از نظر اخلاقی و روحی از آن سیراب می شدند و در تمامی شؤون زندگی به آن روی می آوردند بنابر این جای شگفتی نیست که قرآن کریم از گذشته تاکنون مورد توجه و عنایت مسلمانان بوده و انواع تألیفات درباره احکام و تفسیر و بلاغت و لغت و اعرابش نوشته شده است (ابن قتیبه، ۲۰۰۲م، ۳/۱).

مسلمانان در آغاز با توجه به پیش زمینه ها و موقعیت شان به سادگی قرآن را درک می کردند و عواملی که در این فهم به آنان کمک می کرد عبارت بود از آشنایی آنان به زبان عربی و تعامل شان با وقایع اسلامی و شناخت شأن

^۱ azarizohre98@gmail.com^۲ kobara_mohammadi@yahoo.com

نزول آیات و واقف بودن آنان به آداب و رسوم عربی و همچنین نقش پیامبر، همه و همه عناصری بودند که همراه مسلمانان وجود داشتند و آنان بدون تکلف و سختی به فهم ساده ای از قرآن دست می یافتند و می بینیم هنگامی که عدی بن حاتم به همراه عده ای از مسلمانان در فهم آیه ۱۸۷ سوره بقره: «**حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود**» دچار سر درگمی می شوند، این مسأله بلافاصله با مراجعه به نزد پیامبر(ص) برطرف می شود و یا اینکه ابن عباس از طریق عربی بادیه نشین به معنی «فاطر» دست می یابد (محمد باقر الحکیم، ۱۴۱۷هـ / ۸۸/۱).

با رحلت پیامبر و فاصله گرفتن مسلمانان از زمان نزول قرآن و وسعت یافتن مرزهای اسلامی نیاز به تفسیر و توضیح آیات بیشتر شد. امام بدرالدین زرکشی در مورد اولین مفسران قرآن می گوید: در صدر مفسران علی بن ابی طالب(ع) قرار داشت و سپس ابن عباس و آنچه از ابن عباس به جای مانده بیشتر از علی بن ابی طالب(ع) است. با این تفاوت که ابن عباس آن مطالب را از علی(ع) گرفته است (زرکشی، ۱۹۵۷م، ۸/۱).

ابن عباس در مکه و عبدالله بن مسعود در کوفه و ابی بن کعب در مدینه و ابو موسی اشعری در بصره و ابو درداء در شام هسته های مدارس تفسیری و محافل آموزشی قرآن بودند و در این راه به بهترین وجه تلاش می کردند تا جایی که تعدادی از تابعین در علم تفسیر نزد آنان تربیت و پرورش یافتند و مدارس تفسیری گوناگونی به عرصه ظهور رسیدند (معرفت، ۱۴۱۸هـ / ۵/۱).

در بین این فعالیت های قرآنی موارد بسیاری بودند که گرایش های زبانشناختی داشتند و آن را از نظر لغت، معنی، اشتقاق، اعراب، بلاغت، قرائت و... مورد مذاقه قرار می دادند.

پژوهش زبانشناختی و قرآن

قرآن کریم به زبان قوم عرب و براساس شیوه های بلاغت شان نازل شد و آنان آن را می فهمیدند و اهدافش را درک می کردند هر چند در این درک براساس مراتب علمی شان و مواهب عقلی شان متفاوت بودند. و صحابه زمانی که در فهم معانی قرآن دچار مشکل می شدند به پیامبر روی می آوردند پس ایشان آن را برایشان توضیح می دادند همانطور که خدای متعال فرمود: (**و أنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم و لعلهم يتفكرون**) نحل / ۴۴ .

از ابن مسعود روایت شده که زمانی که این آیه نازل شد: **الذين آمنوا و لم يلبسوا ايمانهم بظلم**. انعام/ ۸۲ برای مردم (درک) آن سخت بود پس گفتند: یا رسول الله! چه کسی از ما به خودش ظلم نمی کند؟ فرمود: آن، آن چیزی نیست که شما مورد نظرتان است. آیا نشنیدید که عبد صالح گفت: «**إن الشرك لظلم عظیم**» لقمان/ ۱۳۰ ظلم همان شرک است (محمود شحاته، ۱۴۲۳، ۵/۵).

پیامبر اکرم (ص) آیات قرآن را بلافاصله بعد از نزولش بر صحابه تلاوت می کردند و آنان آیات را حفظ کرده و در نمازها و عبادات تلاوت می کردند عده ای از آنان به نوشتن قرآن در دوران زندگی رسول می پرداختند. مسأله به نوشتن قرآن ختم نمی شد بلکه مسلمانان دور قرآن جمع می شدند و از آن راهنمایی می طلبیدند و بررسی اش می کردند و این بحث و بررسی ها، و گرایش های آن متفاوت بود و از جمله آن ها، بررسی و پژوهش هایی بود که بر بیان معانی آیات و مشکلات لغوی و صرفی و نحوی آن متمرکز بود (عیسی شحاته عیسی، ۱۹۹۸، ۱/۱).

مفهوم پژوهش زبانشناختی (normative) همان قواعد و معیار هایی است که هدف آن شناخت کلام صحیح از نظر گفتاری و نوشتاری است به عبارت دیگر وضع قواعدی که سخن درست را از سخن نادرست متمایز کند قواعدی که به تلفظ کلمه و صرف و نحو و مفردات و بلاغت و مانند آن مربوط می شود (ابو سکین، ۱۹۸۹، ۴/۱). دکتر تمام حسان در انگیزه های پیدایش پژوهش های زبانشناختی در قرآن می گوید: اسلام آمد همراه با کتابی که هیچ باطلی در آن راه نداشت و حرص و اشتیاق مسلمانان به حفظ این کتاب از تغییر و تحریف، اشتیاقی همراه با غیرت و آمیخته با عمل بود. این شوق و آن غیرت، از عواملی بود که مسلمانان را به آفرینش پژوهش های زبانشناختی همچون صرف و نحو و معجم و تجوید و ... سوق داد (تمام حسان، ۱۹۹۴، ۲۵).

اولین پژوهش های زبانشناختی قرآنی در کتاب های معانی قرآن صورت گرفته است. این کتاب ها همگی کاوش در معانی قرآن و نشان دادن لایه های آن است، لایه هایی که برخی از آنها ناظر به کلمه و برخی ناظر به جمله، که حتی برخی از آن هادر عصر نزول فهمیده نمی شده است. ابن ندیم در کتابش الفهرست اسامی کتابهایی که در معانی قرآن تألیف شده است را تحت عنوان «الکتب المؤلفه فی معانی القرآن مشکله و مجازه» می آورد (ابن ندیم، ۱۹۷۸، ۵۱). اولین کسانی که خبر تألیف شان در این نوع پژوهش های لغوی قرآنی از دانشمندان قرن های اولیه به ما رسیده واصل بن عطاء (ت ۱۳۱ هـ) و ابان بن تغلب (ت ۱۴۲ هـ) و یونس بن حبيب (ت ۱۸۲ هـ) و أبو جعفر رواسی (ت ۱۸۷ هـ) و علی بن حمزه کسای (ت ۱۸۹ هـ) و أبو فید مؤرج سدوسی (ت ۲۰۰ هـ) و نصر بن شميل (ت ۲۰۳ هـ) و محمد بن مستنیر قطرب (ت ۲۰۶ هـ) و فراء (ت ۲۰۷ هـ) و أبو عبیده (ت ۲۱۲ هـ) و أخفش (ت ۲۱۵ هـ) و ... هستند که از این گروه فقط کتاب های فراء و ابی عبیده و أخفش و ابن قتیبه و زجاج به دست ما رسیده است (کسای، عیسی شحاته عیسی، ۱۹۹۸، ۲/۱).

از آن جایی که این کتاب ها گنج های با ارزشی هستند که پژوهش های زبانشناختی گران قیمتی را در بردارند به بحث و بررسی دو کتاب از دو نحوی بسیار مشهور؛ کسای، امام مدرسه کوفه و یکی از قراء سبعة؛ و فراء، شاگرد نام آور وی می پردازیم.

علی بن حمزه کسای (ت ۱۸۹ هـ)، قاری، ادیب، لغوی و نحوی است. اصلش از ایران بود او در یکی از روستاهای کوفه به دنیا آمد و در بغداد سکنی گزید. وی در تلاوت مدتی شاگرد حمزه یکی دیگر از قراء سبعة بود و موافق حمزه قرائت می کرد، ولی عاقبت قرائت مخصوصی اتخاذ نمود (خویی، ۱۹۷۵، م، ۱۹۷/۲). حفص و ابو عمر دوری از راویان مشهور قرائت او هستند. کسائی از شاگردان امام جعفر صادق (ع) شمرده شده و از اعمش و سلیمان بن ارقم و سفیان بن عیینه و ابوبکر بن عیاش حدیث روایت کرده است. کسائی از جمله دانشمندان نام آوری است که در قرن دوم در دانش های چندی از جمله علم نحو، تفسیر و قرائت پیشوا و صاحب نظر بوده است.

ابن جنی (ت ۳۹۲ هـ) دقت کسائی را در نحو ستوده است (ابن جنی، ۱۹۵۳، ۱۸۴/۱). علامه سید حسن صدر در باره او نوشته است که ابوالحسن علی بن حمزه کسائی کوفی از جمله قراء مشهور شیعه است و بر شیعه بودن او در ضمن قسمت القاب کتاب ریاض العلماء تصریح شده است. او دانش خود را از بزرگان شیعه مانند حمزه بن حبيب

کوفی، ابان بن تغلب، ابو جعفر الرواسی و معاذ الهراء فرا گرفت که همه از شخصیت های معروف شیعه بودند (کاظمی قزوینی، ۱۴۱۳هـ.، ۱۱۱).

او در ادبیات و نحو و لغت نیز از پیشگامان عراق بود. فراء و ابو عبید قاسم بن سلام و جمعی دیگر از شاگردان او به حساب می آیند. شافعی گوید که هر که خواهد در نحو متبحر شود پس باید که بر سفره‌ی کسایی نشیند. هارون الرشید احترام ویژه‌ای برای او قائل بود و دو پسرش امین و مأمون را به دست وی سپرد تا ادب آموزند. با هارون الرشید به ایران آمد و در ری در قریه‌ی ارنبویه درگذشت. در سال مرگ وی اختلاف است. از آثارش: «معانی القرآن»؛ «القرآآت»؛ «النوادر»؛ «کبیر، اوسط و اصغر»؛ «مختصری در نحو»؛ «المصادر»؛ «الوقف و الابتداء فی القرآن»؛ «متشابه القرآن»؛ «مقطوع القرآن و موصوله»؛ «الحروف»؛ «العدد»؛ «اختلاف العدد»؛ «الهجاء»؛ «اشعار المعایات و طرائقها»؛ «الهآت المکنی بها فی القرآن»؛ «لحن العامه»؛ «نسب رسول الله (ص)» (عاملی، ۱۴۰۶هـ. ۲۳۴/۸-۲۳۳).

متن های منسوب به کسایی همان نظرات او در معانی قرآن می باشد. عیسی شحاته عیسی این متون را از لابلاهی این کتاب ها و تفاسیر استخراج کرده است: البحر المحيط - إعراب القرآن للنحاس - الطبری - الدر المنثور - تفسیر قرطبی - معانی القرآن للفراء - السبعة فی القراءات ابن مجاهد - الأشباه و النظائر فی النحو سیوطی - معانی القرآن و إعرابه زجاج - البرهان زرکشی - زیاده من معانی القرآن فراء - زاد المسیر - إعراب القراءات السبع و حججها ابن خالویه - المحرر الوجیز ابن عطیه - مشکل إعراب القرآن قیسی - البیان أنباری - الكشف و البیان ثعلبی - معجم مقاییس اللغة - مختصر فی سواد القرآن - مجالس العلماء زجاجی - تاج العروس - شرح الرضی علی الکافیة - سر صناعة الإعراب ابن جنی - تهذیب إصلاح المنطق - المذکر و المؤنث أنباری - حجة القراءات إمام أبی زرعة - الجنی الدانی فی حروف المعانی مرادی - إمالی زجاجی - شرح المفص ابن یعیش - الخصائص ابن جنی.

مؤلف بر اساس ترتیب سوره‌های قرآن، به شرح الفاظ مبهم قرآن پرداخته است. کتاب دارای تحقیقاتی است که در آن به صحت نسبت این کتاب به کسایی و نیز به مصادر نصوص در آن و سپس تحکیم و توثیق این مصادر پرداخته شده است. محقق معتقد است مسایل مطرح شده در کتاب کسایی، محور بحث در کتاب‌هایی است که بعدها راجع به معانی القرآن و اعراب آن نوشته شد. از جمله آنها می‌توان به رسم الخط املائی، اختلاف مصحفها و اصول حروف و کلمات اشاره کرد. وی می‌گوید بررسی این امور نشان می‌دهد که کسایی به دنبال بحث و بررسی در اصول کلمات، اساسی را پی‌ریزی نمود که اصحاب مکتب کوفی در نحو به آن تمسک کردند. محقق همچنین در تحقیقات خود به منابع و مسانید و شواهد شعری و تفسیری کلمات به کار رفته در سخن کسایی اشاره دارد.

ابو زکریا یحیی بن زیاد فراء (ت. ۲۰۷هـ.). وی شاگرد کسایی، و ماهرترین عالم کوفه و آگاه‌ترین عالم نحوی، لغوی و ادبی بوده است. ثعلب درباره او گفته است: اگر فراء نبود، علوم عربی هم نبود؛ چون او زبان عربی را خالص و ضابطه مند کرد. او نزد مأمون عباسی ارج و منزلتی داشت؛ چنانکه او را در بالای مجلس می‌نشاند و آموزش فرزندان را بدو سپرد و به او پیشنهاد کرد تا آنچه را از علوم عرب شنیده و از اصول نحو می‌داند به رشته تحریر در آورد و دستور داد تا اتاقی در خانه برایش مهیا کنند و کنیزکان و خادمانی را به خدمت او گماشت

تا نیازهایش را برآورند؛ و کاتبانی را نزدش فرستاد تا هر چه را املا می کند بنویسند؛ لذا قدر و منزلت فراء در دولت عباسیان ، اینچنین بزرگ داشته شده اس.

فراء حافظه ای بسیار قوی داشت و هر چه را از استادانش فرا می گرفت به حافظه می سپرد و از نوشتن بی نیاز بود و تا آخر عمر، این حافظه قوی را با خود داشت و گفته هایش را، بدون مراجعه مجدد به نوشته هایش بر شاگردان املا می کرد. درباره او گفته اند: وی ، در علم نحو، امیر مؤمنان است . ثمامه بن اشرس معتزلی درباره وی - که به دربار مأمون آمد و شد داشت - می گوید: در سیمای وی ابهت ادیبی دیدم ؛ درباره نحو پرسیدم او را بافته ای یکتا شناختم ؛ از فقه جويا شدم ، او را فقیهی دانا یافتم که بر مواضع اختلاف آراء واقف بود و در نحو و ادب مهارت کامل داشت ؛ با طب آشنا و در تاریخ عرب و اشعار جاهلی احاطه و حذاقت داشت.

سبب گرد آمدن تفسیر «معانی القرآن» طبق گزارش ابوالعباس ثعلب - آن بود که عمر بن بکیر - یکی از دوستان نزدیکش که در خدمت حسن بن سهل وزیر مأمون بود - به وی نوشت که امیر حسن بن سهل ، گاه درباره تفسیر قرآن چیزهایی از من می پرسد که جوابشان را نمی دانم ؛ لطف کرده ، مطالبی پایه و اساسی در این باره برایم فراهم کن یا آنها را در کتابی گرد آوری کن تا هنگام نیاز بدان مراجعه کنم ! فراء، درخواست او را اجابت کرد و به شاگردان و اصحاب خود گفت : گرد آید تا کتابی در تفسیر قرآن بر شما املا کنم ؛ و روزی را برای آن اختصاص داد. فراء در آن روز به مسجد آمد و به مؤذن مسجد که قاری قرآن نیز بود رو کرد و گفت: سوره حمد را بخوان! مؤذن ، سوره حمد را خواند؛ آنگاه فراء آن را تفسیر کرد؛ و با همین شیوه تا آخر قرآن را تفسیر کرد و این کتاب فراهم گردید.

ابوالعباس می گوید: چنین کار با ارزشی را پیش از وی از کسی نیافتم و گمان نمی کنم بعد از او هم کسی بتواند بهتر از آن را بیاورد. (ابن ندیم، ۱۹۷۸، ۹۹/۱).

ابو بدیل وضاحی می گوید: خواستیم افرادی را که برای استماع گرد می آمدند بشماریم ؛ ولی به شماره نیامدند و تنها قاضیانی را که در آن جمع حضور می یافتند شمردیم؛ هشتاد نفر بودند. محمد بن جهم می گوید: در حالی بیرون می آمد و به جلسه درس و تفسیر می رفت که بهترین و فاخرترین لباسهای خود را پوشیده و خود را آراسته بود و کلاه بزرگی بر سر نهاده در مسجد حضور می یافت . آنگاه ابو طلحه ناقط، ده آیه می خواند و فراء آنها را از بر تفسیر می کرد. سپس سلمه بن عاصم - از برجسته ترین شاگردان وی - می آمد و نوشته های برخی را می گرفت و بر فراء می خواند و کاستی های آن را برطرف می ساخت. همین محمد بن جهم که راوی این تفسیر است ، در مقدمه کتاب می نویسد: در این کتاب ، معانی قرآن فراهم آمده است . ابو زکریا یحیی بن زیاد فراء رحمه الله علیه ، در صبحگاهان روزهای سه شنبه و جمعه در ماه مبارک رمضان و پس از آن در تمام سال اول ؛ و چند ماه ، در سال دوم و سال سوم آن را بر ما، از حفظ و بدون نوشته املا نموده است . یعنی در سالهای ۲۰۲ و ۲۰۳ و ۲۰۴ انجام گرفت (معرفت، ۹۲۱، ۲/۹۱۹).

این کتاب ، جامع ترین کتاب مشتمل بر نکات ادبی : لغت ، نحو و بلاغت قرآن است که قرآن پژوهان را به خود نیازمند کرده است . بدین جهت محققان و مفسرانی که در پی دست یافتن به نکات و ظرافت های قرآند، به این

کتاب روی آورده و آن را مورد توجه و عنایت کامل قرار داده اند؛ و به عنوان یکی از منابع سرشار تفسیری شناخته شده اس.

این کتاب، با طرحی مناسب و تحقیقی شایسته، در سه جلد، به چاپ های پیاپی رسیده است. فراء در کتاب معانی قرآن خود دائرة المعارفی از نحو و لغت و تفسیر و روایت گرد آورده است. کتاب وی صرفاً کتاب تفسیر محسوب نمی شود، او تمامی آیات را تفسیر نکرده است بلکه آیاتی را به صورت انتخابی که دارای نکات نحوی، لغوی، بلاغی، و... بوده اند مورد بررسی قرار داده است و در برخی مواقع نظرات استادش کسایی را اشاعه داده است.

شیوه کار وی بدین صورت است که با سوره فاتحه شروع کرده و به ترتیب با بقره ادامه داده و فقط به آیاتی پرداخته که از نظر وی ایجاب می کرده است. مثلاً درباره قرائت آیه نظر داده تصحیح کرده یا نفی کرده است سپس از نظر نحوی تفسیر کرده و جایی که ضرورت داشته از نظر لغوی و یا نحوی همراه با مثال ها و شواهدی توجیه کرده است. در اکثر مواقع او آیات را با آیات دیگر شرح داده و سپس چنانچه حدیثی در مورد آن وجود داشته باشد ذکر کرده است و با شاهد شعری یا مثال و یا کلام فصیحی ادامه داده است. وی شأن نزول آیات را با ذکر سند آورده است.

معانی قرآن کسایی در ۱ جلد است و از کل قرآن فقط ۳۴۵ آیه را توضیح داده و یا تفسیر کرده است در حالی که کتاب فراء در ۳ جلد است و آیات بیشتری را مورد بحث و بررسی قرار داده است. موارد اشتراک و افتراق در ذیل ذکر می گردد:

بررسی قراءات مختلف:

فراء به قراءات مختلف توجه دارد و با آوردن نظرات قراء هر کدام از قرائت ها را تفسیر و توجیه کرده و گاهی بین نظرات، آرائی را که نزدیک به صحیح می یابد انتخاب می کند. به عنوان مثال در آیه ۹۴ سوره انعام: «لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ...» می گوید:

قرأ حمزة ومجاهد بَيْنَكُمْ يريد وصلكم. وفي قراءة عبد الله لقد تقطع ما بينكم وهو وجه الكلام. إذا جعل الفعل لبين ترك نصباً كما قالوا: أتانى دونك من الرجال فترك نصباً وهو في موضع رفع لأنه صفة. وإذا قالوا: هذا دون من الرجال رفعوه في موضع الرفع. وكذلك تقول: بين الرجلين بين بعيد، وبون بعيد إذا أفردته أجرته في العربية وأعطيته الإعراب (فراء، ۱/۱۹۵۵، ۳۴۶).

فراء در اکثر مواضع، نظر استاد خویش را نیز مطرح می کند. به عنوان مثال در مورد نحوه قرائت یاء متکلم می نویسد:

«يا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ» آیه ۵۳ سوره الزمر فقرئت بإرسال الياء ونصبها، وكذلك ما كان في القرآن مما فيه ياء ثابتة ففيه الوجوهان، وما لم تكن فيه الياء لم تنصب.

وأما قوله: «فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ» آیه ۱۷، ۱۸ سوره الزمر.

فإن هذه بغير ياء، فلا تنصب ياءها وهي محذوفة وعلى هذا يقاس كل ما في القرآن منه. وقوله: «فَمَا آتَانِي اللَّهُ خَيْرٌ مِّمَّا آتَاكُمْ» آیه ۳۶ سوره النمل. زعم الكسائي أن العرب تستحب نصب الياء عند كل ألف مهموزة سوى الألف واللام، مثل قوله: «إِنْ

أَجْرِي إِلَّا عَلَى اللَّهِ» آية ۷۲ سورة يونس. و«إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ» آية ۴۸ سورة الأنفال ، وآية ۱۶ سورة الحشر. ولم أر ذلك عند العرب رأيتهم يرسلون البياء فيقولون : عندى أبوك ، ولا يقولون : عندى أبوك بتحريك البياء إلا أن يتركوا الهمز فيجعلوا الفتحة في البياء في هذا ومثله. وأما قولهم : لى ألفان ، وبي أخواك كفيلان ، فإنهم يصبون في هذين لقلتهما ، [فيقولون : بى أخواك ، ولى ألفان ، لقلتهما] والقياس فيهما وفيما قبلهما واحد «فراء، ۱/ ۲۹».

۱- توضيح معنى كلمات:

كسايى و فراء هر دو، كلمات نامأنوس را توضیح داده اند. مثلاً در آیه ۱۷ سوره رعد: «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةً بِقُدْرَتِهَا فَأَخْتَمَلَ السَّبِيلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حُلِيَّةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ» كسايى در توضیح «زبد» مى گوید كه: «ارتفع زبد لان معناه مما توقدون عليه فى النار زبد قال : هو الغثاء. و قد غثى يغثى غثيا و غثيانا و هو ما لا ينتفع به مثله أي مثل زبد البحر» (نحاس، ۲/ ۳۵۵) و (قيسى، ۱/ ۴۴۲) و (قرطبي، ۴/ ۳۵۳۵).

و فراء در ذيل اين آيه مى گوید: «ثم قال عز وجل: (وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ) من الذهب والفضة والنحاس زبد كزبد السيل يعنى خبثه الذي تحصله النار فتخرجه من الذهب والفضة بمنزلة الزبد فى السيل. وأما قوله : (ابْتِغَاءَ حُلِيَّةٍ أَوْ مَتَاعٍ) يقول : يوقدون عليه فى النار يبتغون به الحلى والمتاع ما يكون من النحاس والحديد هو زبد مثله» (فراء، ۲/ ۶۲).

و همچنين فراء در توضیح آيه زير مى گوید: «وقوله : وَالْقَنَاظِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ ... آل عمران آيه ۱۴. واحد القناظير قنطار. ويقال إنه ملء مسك ثور ذهبا أو فضة ، ويجوز (القناظير) فى الكلام ، والقناظير ثلاثة ، والمقنطرة تسعة. كذلك سمعت ، وهو المضاعف» (فراء، ۱/ ۱۹۵).

۲- بررسی موارد صرفی و نحوی:

كسايى اشاره مختصرى به نقش و اعراب كلمات دارد ولى فراء به طور مبسوط اعراب كلمات را توضیح داده همراه با شواهد بسيارى از آيات قرآنى و شواهد شعرى به توجيه اعراب هاى مختلف پرداخته است و همچنين نظرات نحوى نيز ارائه کرده است. به عنوان مثال فراء در توضیح آيه ۸۱ سوره بقره «بلى من كسب سيئة...» آورده است: «بلى» برای هر اقرار و اعترافى كه اول آن نفى و انكار است وضع شده است و «نعم» برای استفهامى است كه نفى و انكار در آن نباشد مانند سخن خداوند تبارك و تعالى: «فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قالوا نعم» پس بلى اینجا جايز نيست. و اما انكار مانند آيه ۸ سوره ملك «ألم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير» و در اين موضع «نعم» نمى تواند بيايد برای اينكه استفهامى احتياج به نعم يا لا دارد كه در آن نفى يا انكار نباشد پس اگر استفهام و نفى با هم باشند صحيح نيست كه نعم بگويى زيرات در اين صورت نفى و فعلى را كه بعد از آن است را تصديق مى كنى. مثلا اگر شخصى برايت بگويد: أما لك مال. و تو بگويى نعم، مانند اين است كه بگويى: نعم ما لى مال. پس برای برگشت از نفى و تصديق ما بعد آن بلى را اختيار كردند. برای اينكه اصل آن رجوع محض از نفى بوده، هنگامى كه گويند: ما قال عبدالله بل زيد. پس بل كلمه عطف و رجوع است ولى وقف بر آن جايز نيست به همين خاطر الفى

به آن اضافه کردند تا بتوان بر آن وقف کرد و «بلی» برای رجوع از انکار و اقرار به فعل بعد از نفی است (فراء، ۵۲/۱).

کسایی در توضیح همین آیه فقط عبارت زیر را آورده است: فرق بین نعم و بلی این است که بلی برای اقرار است بعد از نفی و انکار و نعم جواب استفهام بعد از نفی است (ثعلبی، ۹۰/۱).

وقوله: **وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا...** (سوره بقره آیه ۴۸)

فإنه قد يعود على اليوم والليله ذكرهما مرة بالهاء وحدها ومرة بالصفة فيجوز ذلك ((مراده بالصفة حرف الجر كما هو اصطلاح الكوفيين، وهو هنا (في) المتصل بالضمير العائد على اليوم (فيه) فحذف الجار والمجرور لأن الظروف يتسع فيها ما لا يتسع في غيرها. والحذف هنا فيه خلاف بين النحويين، قال البصريون: التقدير «و اتقوا يوما لا تجزي فيه نفس عن نفس شيئا» ثم حذف فيه كما قال:

و يوما شهدناه سليما وعامرا قليلا سوى طعن النحال نوافله أي شهدنا فيه.

وقال الكسائي: هذا خطأ لا يجوز (فيه) والتقدير «و اتقوا يوما لا تجزيه نفس»، ثم حذف الضمير المنصوب، وإنما يجوز حذف الهاء لأن الظروف عنده لا يجوز حذفها، قال: لا يجوز هذا رجل قصدت، ولا رأيت رجلا أرغب، وأنت تريد قصدت إليه وأرغب فيه. قال: ولو جاز ذلك لجاز (الذي تكلمت زيد) بمعنى تكلمت فيه.

وقال الفراء: يجوز حذف (الهاء) و(فيه)، وحكى جواز الوجهين عن سيبويه والأخفش والزجاج ((

كقولك: لا تجزي نفس عن نفس شيئا وتضمير الصفة، ثم ظهرها فتقول: لا تجزي فيه نفس عن نفس شيئا. وكان الكسائي لا يجيز إضمار الصفة في الصلوات ويقول: لو أجزت إضمار الصفة هاهنا لأجزت: أنت الذي تكلمت وأنا أريد الذي تكلمت فيه. وقال غيره من أهل البصرة: لا نجيز الهاء ولا تكون، وإنما يضم في مثل هذا الموضع الصفة (فراء، ۳۱/۱).

۳- بررسی اشتقاق کلمات:

در آیه ۴۴ سوره مائده: «إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ...» کسایی در باره کلمه «أحبار» می گوید که: این کلمه از «حبر» مشتق شده است به معنی مرکبی که با آن می نویسند (جوزی، ۳۶۴/۲).

فراء در توضیح آیه ۱۴ سوره مزمل: **وَكَانَتِ الْجِبَالُ كَثِيْبًا مَهِيْلًا**. می گوید:

والكثيب: الرمل، والمهيل: الذي تحرك أسفله فينهال عليك من أعلاه، والمهيل: المفعول، والعرب تقول: مهيل ومهيول، ومكيد ومكيود (فراء، ۱۹۸/۳).

۴- ذکر لغات قبائل در قرائت و معانی و اعراب کلمات:

ذکر لغات قبائل در این کتب به خصوص در کتاب کسایی بسیار برجسته است. وی در بیش از ۵۰ موضع به لغات قبائل اشاره دارد. فراء نیز در بسیاری از آیات به لغات قبائل استناد می کند به عنوان مثال در تفسیر آیه ۲۶ سوره حج « **وَ إِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ...**» درباره کاربرد حرف جر همراه کلمه ای که در موضع نصب است به لغات قبائل ربیعیه و طی استناد می کند (فراء، ۲۱۸/۲).

۵- رسم الخط کلمات در مصاحف:

کسایى در بسيارى مواضع به رسم الخط کلمات در مصاحف مختلف اشاره دارد. به طور مثال در آیه ۱۸ سوره محمد(ص): **فهل ينظرون إلا الساعة أن تأتيهم...** «وی می گوید که در مصاحف اهل کوفه «ان تأتيمهم»، در حالی که در مصاحف اهل مدینه و بصره، « أن تأتيمهم» است (کسایى، ۱۱۵).

در آیه ۳۵ سوره یس « و ما عملت أیدیهم» کسایى می گوید: در مصاحف اهل بصره و مدینه «و ما عملته أیدیهم» و در مصاحف اهل کوفه « و ما عملت أیدیهم» است (ابن مجاهد، ۴۳۵). و فراء در این باره می نویسد: وقوله: **ليَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْ أَيْدِيهِمْ** وفي قراءة عبد الله **(وَ مَا عَمَلَتْهُ أَيْدِيهِمْ)** وكلّ صواب. والعرب تضم الهاء في الذي ومن وما، وتظهرها. وكلّ ذلك صواب (وما عملت) (ما) إن شئت في موضع خفض: ليَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْ أَيْدِيهِمْ. وإن شئت جعلتها جحدا فلم تجعل لها موضعا. ويكون المعنى: أنا جعلنا لهم الجنات والنخيل والأعناب ولم تعمله أیدیهم (أَفَلَا يَشْكُرُونَ) (فراء، ۳۷۷/۲).

و در آیه ۶۳ سوره انعام کسایى می گوید: در مصاحف اهل کوفه «لئن أنجانا» است. و اهل مدینه و بصره «لئن أنجيتنا» است (ابن مجاهد، ۲۵۹). و فراء در ذیل این آیه می نویسد: **«وقوله: لئن أنجانا من هذه قراءة أهل الكوفة، - وكذلك هي في مصاحفهم - «أن ج ي ن ألف» وبعضهم بالألف (أنجانا) وقراءة الناس (أنجيتنا) بالتاء.»** (فراء، ۳۳۸/۱).

۶- اصطلاحات به کار رفته در هر دو کتاب در اکثر موارد یکسان می باشد. به تعدادی از اصطلاحاتی که

با اصطلاحات متداول امروزی اختلاف دارد، اشاره می گردد.

اصطلاح به کار رفته در کتب معانی	اصطلاح متداول	مثال
«لاء» تبرئه	لای نفی جنس	بقره ۲/
فعل	مصدر	بقره ۲۴/
خفض	جر	بقره ۲۵/
قطع	حال	آل عمران ۱۹۸/
صفت	حرف جر	مائده ۱۰/
اجراء	صرف (منصرف بودن)	هود ۶۸/ بقره ۶۱/
ترجمه و تفسیر	بدل	زمر ۴۹/

فراء به نکات بلاغی آیات نیز می پردازد ولی کسایى از این نظر به آیات نپرداخته است. مثلا در تفسیر آیه ۳۳ سوره سبا می گوید:

« وقوله: **بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ...**

المكر ليس لليل ولا للنهار، إنما المعنى: بل مكرهم بالليل والنهار. وقد يجوز أن نضيف الفعل إلى الليل والنهار، ويكونا كالفاعلين، لأن العرب تقول: نهارك صائم، وليلك نائم، ثم نضيف الفعل إلى الليل والنهار، وهو في المعنى للآدميين، كما تقول: نام ليلك، وعزم الأمر، إنما عزمه القوم. فهذا مما يُعرف معناه فتتسع به العرب.» (فراء، ۳۶۲/۲).

در این آیه هر چند فراء اصطلاح مجاز عقلی را به کار نبرده است ولی توضیحی که در مورد آن داده است همان مجاز عقلی است که فعل به فاعل حقیقی خود اسناد داده نشده، بلکه به زمان فعل اسناد داده شده است.

۱- در بسیاری از مواضع کسایی به صورت مستقیم از عرب نقل می کند. مثلاً در آیه ۶ سوره عادیات: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ» کسایی می گوید: از یک اعرابی شنیدم که «لِرَبِّهِ» را با سکون می خواند و از دیگری شنیدم که آن را با اختلاس (ضد إشباع) می خواند. کسایی می گوید که إشباع و سکون و إختلاس ۳ وجه از قرائت در این آیه است که هر سه صحیح است و إشباع وجه مختار آن است (کسایی، ۲۵۹) و (ابن خالویه، ۱۹۹۲ م.، ۵۱۷/۲).

۲- فراء به شأن نزول آیات نیز اشاره کرده است. به عنوان مثال او می گوید: آیه ۹۷ سوره توبه «الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَ نِفَاقًا» در باره طائفه ای از اعراب اسد و غطفان و مدینه نازل شده است (فراء، ۴۴۹/۱). و یا آیه ۴۳ سوره نساء «و لا تقربوا الصلاة و انتم سكارى» درباره گروهی از اصحاب پیامبر (ص) است که قبل از تحریم شراب، شراب نوشیده و همراه پیامبر (ص) در نماز حاضر شده بودند (فراء، ۲۷۰/۱). و آیه ۲۱ سوره انعام: «و من أظلم ممن افترى على الله كذبا» در مورد مسیلمه کذاب نازل شده است به خاطر اینکه او ادعای نبوت کرد. و... (فراء، ۳۴۴/۱).

نتیجه

این دو کتاب همانند کتب معانی قرآن دیگر بیشتر جنبه ادبی و زبانشناختی دارند، تا جنبه تفسیری. فراء در کتاب خود به نکات نحوی توجه ویژه ای دارد و اکثر آیاتی که برای آن ها توضیح آورده، موارد اعرابی را ذکر کرده ولی کسایی به مفردات اهتمام دارد و همچنین، چون از قراء سبعة می باشد؛ قرائت های مختلف را ذکر کرده است از این جهت به کتب تفسیری نزدیک تر است.

در مقایسه به عمل آمده بین این دو کتاب این نتیجه حاصل شد که هر چند فراء در بیش از ۱۴۰ موضع آراء و شواهد استاد خویش، کسایی را آورده ولی این بدان معنا نیست که مؤید نظرات اوست، بلکه گاهی نظر او را مورد نقد قرار داده است. و چون کسایی اقدم بر فراء می باشد، بنا بر این آراء وی بکر بوده و منقول از علمای دیگر نیست.

در کتاب فراء نقل غالب است. بسیاری مواقع در پایان کلامش این عبارت را آورده است: و بذلك جاء في التفسير. و یا: و جاء في تفسير كذا... و ذكر المفسرون هذا. او از ائمه تفسیر و صحابه نقل می کند، از امام علی بن ابی طالب (ع) و ابن عباس و حسن بصری و ...

منابع

القرآن الکریم

ابن جنی، ابوالفتح عثمان (۱۹۵۳ م). الخصائص، چاپ؟، قاهره: دارالکتب المصریة

ابن خالويه، ابي عبدالله الحين بن احمد (١٩٩٢م)، إعراب القراءات السبع وعللها، چاپ اول، قاهره: مكتبة الخانجي

ابن قتيبة دينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم (٢٠٠٢). تأويل مشكل القرآن، محقق: شمس الدين، إبراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن مجاهد، أبو بكر احمد بن موسى (١٤٠٠هـ). السبعة في القراءات، محقق: شوقي ضيف، چاپ دوم، قاهره: دارالمعارف.

ابن نديم، محمد بن اسحاق ابو الفرج (١٩٧٨م)، الفهرست، بيروت: دار المعرفة.

أبو سكين، إبراهيم، (١٩٨٩م)، دراسات لغوية في أمهات كتب اللغة، قاهره: مطبعة الأمانة.

تمام حسان، (١٩٥٥). مناهج البحث في اللغة، چاپ اول، قاهره: مكتبة الانجلو.

تمام حسان، (١٩٩٤م). اللغة العربية مبناها ومعناها، چاپ اول، مغرب: دار الثقافة.

ثعلبي نيشابوري، ابو اسحاق احمد بن ابراهيم (١٤٢٢هـ)، الكشف و البيان عن تفسير القرآن، بيروت: دار احياء التراث العربي،

جوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد (١٤٠٤هـ)، زاد المسير في علم التفسير، بيروت: المكتب الاسلامي.

حكيم، محمد باقر (١٤١٧هـ). علوم القرآن، چاپ سوم، قم: مجمع الفكر الاسلامي.

زرکشی، بدر الدين محمد بن عبد الله (١٩٥٧م). البرهان في علوم القرآن، چاپ اول، قاهره: دار احياء الكتب العربية.

عاملی، سيد محسن امين (١٤٠٦هـ). أعيان الشيعة، بيروت: دارالتعارف.

عيسى شحاتة عيسى، على (٢٠٠١). الدراسات اللغوية للقرآن الكريم، الطبعة الاولى، قاهره: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع.

فراء، ابو زكرياء (١٩٥٥). معاني القرآن، چاپ اول، قاهره: دارالكتب المصرية للتأليف والترجمة.

قرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد (١٤٢٣هـ). الجامع لأحكام القرآن، محقق: هشام سمير البخاري، رياض: دار عالم الكتب.

كاظمی قزوینی، علاءالدين (١٤١٣هـ). الشيعة الامامية و نشأة العلوم الاسلامية، چاپ اول، قم: شريف رضى.

كسايبی، على بن حمزة (١٩٩٨م). معاني القرآن، محقق: عيسى شحاتة عيسى، قاهره: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع.

معرفت، محمد هادی (١٤١٨هـ). التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب، چاپ اول، مشهد: مؤسسة الطبع والنشر في الأستانة.

مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي البلخي، أبو الحسن (١٤٢٣). تفسير مقاتل بن سليمان، محقق: عبد الله محمود شحاته، چاپ اول، بيروت: دار احياء التراث

مکی بن ابی طالب قیسی أبو محمد، (۱۴۰۵). **مشکل إعراب القرآن**، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه الرسالة.
موسوی خوئی، ابوالقاسم (۱۹۷۵ م). **البيان فی تفسیر القرآن**، چاپ چهارم، بیروت: دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع.
نحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعیل (۱۴۰۹ هـ). **إعراب القرآن**، محقق: زهیر غازی زاهد، بیروت: عالم الكتب.

(۴۸)

واکاوی فرآیند تولید معنا در سوره «المُلک»

(با تأکید بر رویکرد ساختارگرایی)

د. سعدالله همایونی^۱

استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه تهران

خدیجه مسرور

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق (ع)

چکیده

تحلیل ساختگرا با ارزیابی سطوح درون‌ماندگار متن امکان دستیابی به برداشتی جدید را بر اساس نظام حاکم بر متن فراهم می‌کند این شاخه از تحلیل می‌تواند در کنار دانش‌های دیگر زبان‌شناسی جایگاه ویژه‌ای برای مطالعات قرآنی به خود اختصاص دهد. بررسی ساختاری سوره‌های قرآن و تبیین آن بر اساس دوگانگی‌های ساختی از روابط همنشینی و جانشینی مسئله پژوهش حاضر است. از این رو نگارندگان در صددند تا با روش توصیفی-تحلیلی و بر اساس مفاهیم نظری فردیناند دوسوسور به کشف تقابل‌های معنایی در متن و مناسبات آن در آیات بر محور جانشینی و هم‌نشینی بپردازند. بررسی‌ها نشان می‌دهد در این سوره مؤلفه‌های زبانی-معنایی در زنجیره‌ای خطی و جایگزین شده سبب پیوستگی، تداوم، تنوع و گسترش معنا در محورهای مختلف سوره «الملک» شده است. تقابل میان خالق قادر و مخلوقی مملوک تقابل کلان این سوره می‌باشد که در زیر مجموعه آن تقابل‌های دیگری از قبیل تقابل میان آفریدگان متمرّد/کافر و آفریدگان فرمانبردار/ مؤمن و ویژگی‌ها و اوصاف هر کدام، تقابل میان معبود توانا و معبود ناتوان و نیز تقابل‌های فرعی مانند تقابل میان مرگ و زندگی، آسمان و زمین در سطوح پایین‌تر یافت می‌شود. محورهای چهارگانه معنایی سوره در قالبها و سطوح زبانی متعدد از قبیل، استمرار معنا، تجدد و تجسم تصویری، اسلوب حصر، استفهام انکاری، تکرار و... بازنمایی شده است.

واژگان کلیدی: ساختگرایی، سوره ملک، تقابل‌های دوگانه، هم‌نشینی، جانشینی، تحلیل واژگانی

مقدمه:

مطالعات زبانشناختی از مباحث نسبتاً جدید در حوزه علم انسانی محسوب می‌شود که ناشی از جایگاه زبان و نقش آن در بازنمایی مسائل پیچیده در حوزه‌های مختلف معرفت است. قرآن کریم به باور مسلمانان، متنی مقدس و اثر گذار برای هدایت در زندگی و سعادت انسان است از این رو از دیر باز اندیشمندان با عقاید گوناگون به شیوه‌های مختلف به مطالعه قرآن پرداخته‌اند و مطالعات قرآنی با رویکرد میان‌رشته‌ای شاهد رشدی روز افزون

^۱ homayooni84@yahoo.com / homayooni84@ut.ac.ir

است که در حوزه هایی مانند تطبیق قرآن با انواع علوم حاصل از روش های تجربی، تاریخی، اجتماعی و... است یکی از علوم که مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته نشانه شناسی می باشد که از عمق مباحث زبان شناسی ساختارگرای سوسور پدید آمده است.

ساختارگرای به گفته رومان یاکوبسن یک روش و مکتب نیست بلکه یک شیوه اندیشه است. (پاکتچی، ۱۳۸۸: ۷۷) که می تواند به عنوان ابزاری برای حل مسئله استفاده شود در این راستا اندیشمندان بسیاری در حوزه های مختلف این رویکرد را بکار برده اند. فردینان دو سوسور (۱۹۱۳-۱۸۵۷) اندیشمند سوئیسی، یکی از زبان شناسانی است که موضوع ساختار را به عنوان اصل بنیادی در زبان شناسی مطرح نمود اما اصطلاح ساختار اولین بار از سوی رومان یاکوبسن برای این شیوه اندیشه ارائه شده است (پاکتچی، ۱۳۸۸: ۷۷). برخی دانشمندان مانند لویی استرس کوشیده اند تا الگوی سوسوری را در حوزه های دیگر علوم انسانی دنبال کنند.

در این شیوه موضوع مطالعه به نوعی طبیعی و بر روی قوانین زیر ساختی و استواری است که در ناخودآگاه کاربران آن نهادینه شده و باید کشف گردد (همان: ۷۸) ساختارگرایان مبانی زبان را در درون زبان و نه مرتبط با واقعیات بیرونی جستجو می کنند (همان، ۸۰). و بر این باورند هیچ جزئی به تنهایی معنادار نیست و در ارتباط با عناصر دیگر متن و در نهایت با کل سیستم باید مورد توجه قرار گیرد (دیانتی، ۱۳۷۵، ص ۱۳۰)

ساختارگرای به سبب روشی که را برای فهم متون به کمک تحلیل ارتباط نشانه ها ارائه می دهد و نیز نگرش نظام مند به معنا می تواند در تفسیر و فهم قرآن مورد استفاده قرار گیرد. (قائمی نیا، ۱۳۸۷) در این مسیر مفسر مناسبات بین اجزاء و تقابل های موجود در متن را باز شناسی می نماید تا نظام معنایی بین عبارات را کشف نماید. در پژوهش حاضر با استفاده از این دانش به بررسی سوره ملک به مثابه متن پرداخته می شود تا میزان کارایی آن در رسیدن به فهمی کامل تر و جامع تر به بوته آزمایش گذاشته شود. در صورت دستیابی به نکات نو می تواند افق جدیدی برای فهم و مراد الهی در پیش روی مفسران گشوده شود.

۱. سوالات پژوهش

- ۱) عناصر زبانی متن در این سوره چیست؟
- ۲) این عناصر چه مناسباتی با ساختار متن دارند؟
- ۳) معنا در این ساختار چگونه تولید می شود؟

۲. فرضیه

به نظر می رسد عناصر زبانی متعددی مانند، جملات اسمیه، فعلیه، انواع استفهام، تکرار، برجسته سازی، رخدادهای کنشی، گفتگوهای میان عناصر متن و متناسب با کاربست معنایی سوره استفاده شده است تا تدوین معنا و توسعه آن در قالب نظام زبانی ای منسجم ارائه گردد و با کمک مؤلفه ها و بن مایه های اصلی در نظام سوره و ساماندهی روابط مجموع آن ها معنای مورد نظر را تولید نماید.

۳. پیشینه تحقیق

پژوهش‌هایی با رویکرد های زبان شناسی نوین در قرآن صورت گرفته است برخی از این مطالعات از دیدگاه مباحث آواشناسی و موسیقایی، معنا شناسی، نقش‌گرایی و ساختارگرایی به بررسی سوره های قرآن پرداخته اند، در ادامه به برخی از آن‌ها با توجه به موضوع جستار حاضر، اشاره می‌شود:

- خامه گر، محمد. ساختار هندسی سوره های قرآن، در *آمدی بر تفسیر ساختاری قرآن*. گلستان قرآن. ۱۳۸۱. ش ۱۳۸. صص ۹-۱۳. این مقاله تبیین می‌کند که هر سوره دارای محور های اصلی و فرعی است که با یکدیگر و با هدف اصلی سوره در ارتباطند. به عنوان نمونه نمودار محتوایی سوره ملک را توضیح و تقریر می‌نماید.
 - نساج، مریم. اسماعیل زاده، عباس. بررسی ساختار سوره انسان و دست بندی آیات آن. کتاب قیم. ۱۳۹۰. ش ۳. صص ۳۵-۵۵. چگونگی پیوند آیات آن و دسته بندی آیات درون سوره با توجه به ارتباط لفظی، اسلوبی و بلائی و محتوایی را نشان داده است.
 - ستوده نیا، محمد رضا. جانی پور، محمد. ساختار نظام مند مفاهیم و گزاره های اخلاقی در سوره اسراء. پژوهشنامه اخلاق. ۱۳۹۲. ش ۱۹. صص ۵۵-۸۲. استخراج و طبقه بندی گزاره های اخلاقی در سوره اسراء با استفاده از روش تحلیل محتوا و با هدف ارائه یک مدل نظام اخلاقی برای هدایت جامع افراد می‌پردازد.
 - ناظمیان، هومن. پیوند فرم و ساختار با محتوا در سوره تکویر. انجمن علمی زبان و ادبیات عربی. ۱۳۹۲. ش ۲۷. صص ۹۷-۱۱۵. در زمینه ساختار های زبانی و موسیقایی و ارتباط آن با محتوای سوره است.
 - جیگاره، مینا. صادقی، زهرا. بررسی و تحلیل سوره انفطار با تکیه بر نظریه ساختارگرایی. پژوهشنامه نقد ادب عربی. ۱۳۹۵. ش ۱۳. صص ۷۴-۵۰. ساختار سوره انفطار را از نظر محتوا و تفصیل به شکل موضوعی بدون توجه به مسائل بیرون از زبان بررسی می‌کند.
 - خورشیا، صادق. مرادی، محمد هادی. حاج مومن، حسام. ساختار شکل‌گیری معنا در سوره کافرون به مثابه اثری ادبی از دیدگاه نظریه ساختارگرایی. پژوهش های ترجمه در زبان و ادبیات عربی. ۱۳۹۵. ش ۱۵. صص ۱۱۲-۱۳۳.
 - معصومی، محمد حسن. شریفی تشنیزی، فاطمه. تحلیل عناصر زیباشناسی و معناشناسی در سوره قارعه بر اساس روش ساختارگرایی. زیبایی شناسی ادبی. ۱۳۹۶. ش ۳۱. صص ۹۵-۱۱۵. برجستگی های ادبی و پیام های معنوی سوره قارعه و جدایی ناپذیری شکل و محتوا را به کمک شیوه ساختارگرایی تبیین می‌نماید.
 - انصاری، نرگس. شمس الدینی، اعظم. تحلیل ساختاری متن سوره الحاقه. پژوهشنامه زبان و تفسیر قرآن. ۱۳۹۶. ش ۲. صص ۱۶۱-۱۷۸. انسجام ساختاری سوره «الحاقه» را در سه سطح موسیقایی، واژگانی و نحوی در سطح کل سوره و آیات تبیین نموده است.
- باتوجه به بررسی های صورت گرفت می‌توان گفت سوره مبارکه «ملک» تاکنون با شیوه ساختارگرایی مورد پژوهش نبوده و این تحقیق مسبوق به سابق نمی‌باشد.

۴. تحلیل کاربردی نظریه ساختارگرایی

۱.۴ مبانی زبان شناسی ساختارگرای سوسور

زبان‌شناسی ساختارگرا در اوایل قرن ۲۰ در دهه ۱۹۱۰ و ۱۹۲۰ طیف وسیعی از حوزه های علوم انسانی را تحت تاثیر قرار داد. نگاه سوسور به مسئله زبان به طور کلی یک نگاه درونی، ایستا و توصیفی است. سوسور از میان دو شیوه هم زمانی و در زمانی شیوه هم زمانی را برای مطالعات خود برگزیده است (نیوتون، بی تا، ص ۵۳) این شیوه مبتنی بر وضعیت موجود، شواهد عینی از گویندگان زبان و نمودار نوعی نظم بدون مشخصه الزامی بودن است و به روابط منطقی و ذهنی که عناصر متقارن زبان را پیوند می دهد، توجه می نماید (نک: دی سوسور، ۱۳۷۸: ۱۲۹-۱۴۲). از دیدگاه سوسور زبان دستگاهی همبسته است و ارزش هر عنصر تنها با حضور همزمان عناصر دیگر امکان پذیر است (همان، ۱۶۵) و تمام اجزاء یک زبان رابطه ی پیچیده متقابل و دقیق با یکدیگر دارند (همان، ۱۱۶) و باید از کل همبسته آغاز کرد و از راه تجزیه به عناصر متشکله و اصل حاکم بر آن دست یافت (دی سوسور، ۱۳۷۸: ۱۶۳؛ Barry، ۱۹۹۵/۲۰۰۲: ۴۰ و ۴۶). نکته دیگری که سوسور بدان می پردازد مفهوم ارزش است وی ارزش را از دو جهت مفهومی و مادی بررسی می کند تشخیص ارزش هر عنصر همزمان با وجود عناصر دیگر و روابط بین آن ها قابل درک است هر واژه می تواند با یک اندیشه و نیز با واژه ای دیگر که در تقابل با آن قرار دارد، مقایسه شود پس هر واژه علاوه بر معنادار بودن از ارزش ویژه ای برخوردار است و این در مورد واحد های دستوری زبان نیز صادق است از جهت مادی نیز تفاوت های آوایی سبب تمایز واژه ها از یکدیگر می گردد (نک: دی سوسور، ۱۳۷۸: ۱۶۱-۱۷۳). کل یک ترکیب به سبب اجزایش ارزش می یابد و اجزای آن نیز به سبب جایگاهشان در این کل از ارزش برخوردارند به همین سبب رابطه زنجیره ای جزء به کل به اندازه رابطه اجزاء میان یکدیگر اهمیت دارند (همان، ۱۸۴) در کار ساخت زبان همه چیز بر محور همانندی ها و تفاوتها می چرخد (همان، ۱۵۶).

بنابراین روابط و تفاوتها میان عناصر زبان هویت هر عنصر را مشخص می کند ممکن است یک عنصر بدون هیچ تغییری در معنی و آوا، تنها به سبب دگرگونی یک عنصر مجاورش تغییر یابد. با توجه به این نکته، سوسور به مفاهیم دیگری در زبان با عنوان جانشینی و هم نشینی می پردازد که هریک به دسته معینی از ارزشها اشاره دارد. از یک سو در زنجیره گفتار، واژگان در یک توالی خطی (عبارت ها و جمله ها) ترکیب می شوند در این حالت تلفظ دو عنصر در یک زمان ناممکن است و ارزش هر واژه در تقابل با عناصر قبل و بعد و یا هر دو آنها می باشد (همان، ۱۷۷). برای مثال واژه «ید» در هر کدام از موارد تغییر معنایی گسترده ای را نشان می دهد: اعطیته مالا عن ظهر ید (بدون چشمداشت به او مالی بخشیدم) هم ید علی من سواهم (آنها متحد شدند) سقط فی یده (پشیمان شد) خلع یده من الطاعه (سرپیچی کرد) در هریک از موارد واژه «ید» معنی خود را در ارتباط با کلمات قبل و بعد از خود دریافت می کند. این نظم هم نشینی^۱ زبان است.

از سویی دیگر ممکن است واژگان حاضر در زنجیره گفتار با واژه های غائب دیگری در ذهن جایگزین شوند. واژه جایگزین شده می تواند به گونه ای اشتراک معنایی و یا تنها تشابهی در صورت و یا صوت با واژه حاضر داشته

^۱ syntagmatic

باشد. به عنوان مثال، در یک جمله مانند «ذهب علی الى المكتبة» کلمات دیگری می‌توانند جایگزین هریک از کلمات این جمله شوند. «علی» می‌تواند با «مریم» یا «حسن» و «مکتبه» می‌تواند با «مدرسه»، «الجامعه» جایگزین شود. این همان چیزی است که سوسور آن را جانشینی^۱ می‌نامد (Harris, 1990: 23).

نگرش ساختاری و شبکه ای این امکان را فراهم می‌کند که معانی در یک مجموعه ای از رابطه های نقشی، کارکردی در کنار هم دیده شود اینکه بین معنای «الف» و معنای «ب» چه نوع ارتباطی برقرار است؟ در این حالت رابطه ها را با همدیگر سنجیده می‌شود و معنا با نسبت ها و افتراقاتی که درون شبکه وجود دارد شکل می‌گیرد. سوسور با استفاده از اصول مشابه و عینی هم به تحلیل روابط درون سطوح مختلف زبان پرداخته و هم روابط بین سطوح مختلف را روشن می‌نماید. او این شبکه بزرگ از انتخاب ها و ترکیب ها را ساختار می‌نامد.

۵. تحلیل ساختار سوره ملک

۱.۵. مدخل تحلیل ساختارگرایی در سوره ملک

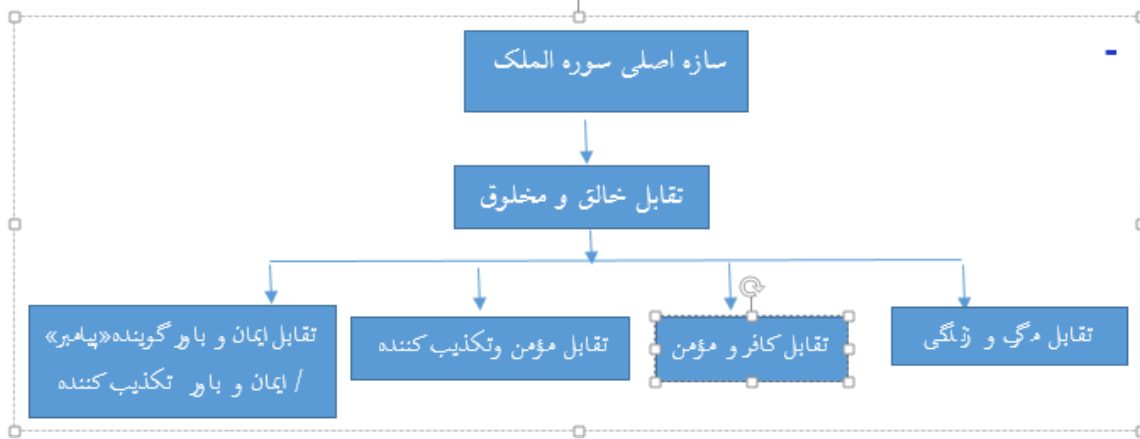
ساختارگرایی به عنوان ابزاری، متن را فارغ از شرایط زمانی- مکانی و امور برون متنی مورد بررسی قرار می‌دهد (wodak, 2009:2) در این نگرش متن به صورت شبکه ای از واژگان متقارب با روابط هم نشینی و جانشینی در نظر گرفته می‌شود (رک: مطیع و همکاران، ۱۳۸۸: ۱۰۷-۱۰۸) و تمرکز بر نظم آیات و انسجام آنها به صورت خطی-افقی و نیز عمودی است که شبکه ای از ارتباطات درونی را ایجاد می‌کند و بر قرائن برون سوره ای توجه ندارد که ناشی از تفاوت آن با شیوه نقش گرا است که در آن شرایط زمانی- مکانی از اهمیت ویژه ای برخوردار است (عرب یوسف آبادی، ۱۳۹۷: ۱۴۵). در این مسیر گریزی از کشف کلید واژه ها و نشانه هایی که در سراسر سوره پراکنده شده و در برخی موارد تکرار می‌شود و از یک واقعیت خبر می‌دهد؛ نیست و در این نوشتار به جای بررسی عبارات متن به صورت منفرد، نظام معنایی موجود در متن با توجه به عناصر زبانی و تقابل های موجود تبیین می‌شود تا فرایند تولید معنا بازنمایی گردد.

۲.۵. واحد های معنایی اصلی در ساختار سوره ملک

از آنجا که استقرار واژگان بر پایه تقابل ها و افتراق ها شکل گرفته است در ابتدا باید به روابط میان آنها و کار کردشان در متن توجه نمود تا در پرتو آن به تقابل های اصلی و فرعی دست یافت، برای این کار عناصر زبانی ساختار متن به صورت متمایز بازگویی شده پیوستگی ها و انسجام واکاوی می‌شود تا تقابل های کلان و فرعی و روابط پنهان میان سازه های متن و در نهایت نظام حاکم بر متن آشکار شود.

۳.۵. عناصر زبانی ساختار متن را به چهار دسته تقسیم می‌شود

^۱ associative



۱.۳.۵. سازه نخست

این سازه که آیات (۱-۵) را در بر دارد، متشکل از افعال ماضی، مضارع، امر و جمله اسمیه می باشد. افعال ماضی: تبارک، خلق، زینا، جعلنا، اعتدنا) است که در کلام خداوند بر گذشته، حال و آینده دلالت دارد. در مورد صیغه متکلم مع الغير التفات روی داده است.

افعال مضارع: لیلولو، ما تری، ینقلب

افعال امر: ارجع که دو بار تکرار شده است.

جمله اسمیه که باز بر هر سه زمان دلالت دارد و ثبوت را می ساند و در ۴ آیه استفاده شده است.

با قرائت متن در آیه اول که با «تبارک الذی» شروع می شود و با جمله و «هو علی کل شیء قدیر» پایان می یابد تقابلی بین کسی که ملک بدست اوست «الذی بیده الملک» و هر چیز غیر او «کل شیء» قابل مشاهده است. آیه برای فردی که مالکیت بدست اوست دو ویژگی مبارک بودن «تبارک» و توانمند بودن «علی کل شیء قدیر» را ذکر می کند که اولی با فعل ماضی و دومی با جمله اسمیه بیان می شود تا به نوعی ثبوت را در ذهن متداعی نماید، در مقابل برای «کل شیء» به صورت صریح وصفی بیان نمی شود اما می توان عدم توانایی مطلق را به عنوان وصف آن دانست. از سوی دیگر در عبارت «بیده الملک» جابجایی ارکان و مقدم آمدن جار و مجرور خود نوعی برجسته سازی برای القای معنای حصر در مالکیت است که معنا در سطحی بالاتر از حالت عادی شکل می گیرد و سبب نشاندار شدن موضوع می گردد.

موصول عامل پیوستگی دو آیه بعدی به آیه اول است در آیه بعدی «الذی خلق الموت و الحیوة» ویژگی دیگر این مالک مطلق که همان خالق بودن است، اظهار می شود که برای دو امر مرگ و زندگی آمده است که خود نوعی تقابل را بدنبال دارد به کار بردن فعل خود دلالت بر کنشی بودن این امر می نماید و ماضی بودن خود ثبوت در زمان را نشان می دهد. بدین ترتیب خلق کردن از صفات فعل محسوب می شود از سویی معطوف بودن موت و حیات دلالت برای یگانه بودن خالق دارد همان که مرگ را آفریده همان نیز حیات را آفریده است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۲: ۲۹). در ادامه فعل مضارع «لیلولکم أیکم أحسن عملاً» به حکمت این خلقت اشاره می کند آزمایشی مستمر را به مخاطبین خود یاد آوری می کند که برای شناسایی بهترین عمل است و خود نشانگر عامل بودن

مخلوقین است اما نمی فرماید کدام بهترین عامل هستی (همان، ۱۳) بلکه خود عمل را مورد توجه قرار می دهد و با استفهام بدنبال ایجاد انگیزه برای افراد به کار نیک است (همان، ۱۴).

صفت دیگری که از آن یاد می شود «عزیز» و «غفور» بودن است که در راستای همان صفت قدیر بودن قابل درک است و نمود دیگری از آن می باشد و شامل حال مخاطبان است که اکنون به سبب واژه «احسن» به دو دسته کارهای نیک و غیر نیک تقسیم شده اند. همین واژه به تقابل بین این دو دسته اشاره می کند.

خالق بودن او در مورد آسمانها با جزئیات بیشتری در مورد تعداد و چگونگی رابطه این آسمانها ذکر می شود «الذی خلق سبع سموات طباقاً...» و از میان صفات متفاوتی که به ذهن می رسد «طباقاً» که به معنای مشابهت است را ذکر می کند (ابن عاشور، ج ۲۹: ۱۶) این دو آیه در صدد بیان مصادیق «کل شیء» است به عنوان جزئی از آن «کل شیء» مرگ، حیات و آزمایش شوندگان و آسمانها هستند. سپس با فعل مضارع نفی هرگونه نقص و خلل در خلقت را متذکر شده است «ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت».

متن صفتی دیگر از این مالک علی الاطلاق و خالق مطرح می کند که همان «رحمان» است گویا به مخاطب خود این مطلب را القا می کند که نبود عیب و اختلاف در نظام هستی ناشی از رحمانیت اوست (نک: ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۷: ۲۹) کسی که رحمان است نقصی در کارهایش مشاهده نمی شود و این معنایی است که از هم نشینی این عناصر با رحمان بدست می آید و نوعی توسعه معنایی برای این واژه می باشد.

فعل امر «ارجع» تأمل برای کشف خلل و ناهنجاری را طلب می کند که با استفهام انکاری همراه است (شیخلی، ۱۴۲۷، ج ۱۰: ۲۲۳؛ قونوی، ۱۴۲۲، ج ۱۸۶: ۱۹) در واقع وجود هرگونه خلل نفی می شود در آیه بعد از تکرار «فعل امر» «کرتین» آمده است که دلالت بر درخواست چندین باره این تأمل و توجه دارد بنا براین حداقل قرآن در این آیات دستور می دهد که سه بار و به یک معنی بارها در عالم بنگرید و اسرار آفرینش را مطالعه کنید اما اگر بنگرید و بدنبال نقص و خللی هستید تنها «خاسئاً» خواری و «حسیر» حیرانی نصیبتان می شود (طبرسی، ج ۲۵، ص ۱۷۰) با مشاهده چندین باره برای کشف گسل و ناهماهنگی تنها دچار نارسایی در دید و خستگی می شوید (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹: ۳۵۱) ذکر این صفات برای مخلوق تصریحی بر عدم توانمندی او در برابر خالق است چراکه او تنها با تأمل در این آفرینش و آفریده ها دچار خستگی و آسیب در چشم ها می شود و این خود تقابلی دیگر در صفات خالق (توانمندی) و مخلوق (ناتوانی) است که با توجه به روابط بین عناصر بدست می آید.

پیوستگی بین آیه ۴ و ۳ با حرف ربط «ثم» حفظ می شود و تکرار در «عبارة ارجع البصر» بر تقابل ویژگی های خالق و مخلوق تأکید دارد و با نظر به ساختار متن می توان گفت این جمله در آیه ۴ دلالتی بیشتر نسبت به همین جمله در آیه ۳ دارد زیرا در آیه ۳ تأمل در آفرینش منجر به نفی هر گونه بی نظمی شده که با استفهام انکاری همراه است «فارجع البصر هل تری من فطور» اما در آیه ۴ تأمل چند باره گویا علاوه بر نفی نقص، سبب بروز صفت ناتوانی و حیرانی که ناشی از ضعف مخلوق است می شود که با فعل مضارع بر مستمر بودن این کنش تأکید می شود «ثم ارجع البصر کرتین ینقلب الیک البصر خاسئاً وهو حسیر».

در مورد «بصر» به نظر می‌رسد، مراد تفکر و تأمل است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۷: ۲۹) زیرا با توجه به واژگان هم‌نشین آن مثل «فطور» نمی‌توان گفت تنها با نگرستن، بی‌نقصی در آفرینش آسمان درک می‌شود اما چون دیدن بیشترین نقش را به عهده دارد به بصر اشاره شده است.

جایگزینی واژه ینقلب در «ینقلب الیک البصر» به جای «یرجع» خود قابل توجه است بر ترادف این دو و گسترش معنایی «یرجع» توجه دارد.

«واو» عامل پیوند آیه ۵ با آیات قبل از خود می‌باشد. این آیه در بردارنده قسم و افعال ماضی است «ولقد زینا مصابیح و جعلناها رجوماً للشیطن و اعتدنا...» که دلالت بر ثبوت می‌کند اما التفات صورت گرفته در آن به سبب توجه بیشتر در این زینت است (حقی برسوی، بی‌تا، ج ۸: ۲۳۸؛ جمل، ۱۴۲۷، ج ۱۲: ۷؛ صدیق حسن خان، ۱۴۲۰، ج ۶: ۱۵۴) بدین ترتیب در خلقت او نه تنها خلل و ناسازگاری نیست بلکه زینت و زیبایی نیز هست.

«مصایح» را به صورت نکره آورده که دلالت بر عظمت می‌کند و ستارگان که به چراغ تشبیه شده اند غیر از زینت دادن آسمان به عنوان تیرهایی برای آسیب زدن به شیاطین به کار می‌روند پس دو ویژگی برای مصایح ذکر می‌کند. شیاطین آفریده‌های دیگری هستند که آیه در مورد عذاب دنیوی و اخروی آن‌ها سخن می‌گوید عذاب سوزان برای این گروه آماده شده است که ماضی بودن فعل «اعتدنا» دلالت بر ثبوت این عذاب و جایگاه ایشان دارد. بیان عذاب دنیوی «رجم» و اخروی «عذاب السعیر» این دسته نشانگر ضعف و ناتوانی ایشان در برابر قدرت خداوند در دنیا و آخرت است.

با دقت در عناصر زبانی روشن می‌شود هر امری که مربوط به خداوند است به صورت مثبت با فعل ماضی و جمله اسمیه در متن نمود یافته و افعال مضارع، امر، نفی و استفهام مربوط به امور مخلوق است. به این ترتیب سازه اول مسئله مهم مالکیت مطلق خداوند را با اموری مثل آفرینش بدون نقصان تبیین می‌کند و مخاطب دعوت را به تفکر عمیق در آن نموده و ناتوانی او را بر خ می‌کشد.

۲.۳.۵. سازه دوم متن

این بخش از متن که شامل آیات ۶-۱۱ می‌شود از افعال ماضی (که در کلام خداوند بر گذشته، حال و آینده دلالت دارد)، فعل مضارع، جمله اسمیه، انواع شرط و استفهام و نفرین برای ترسیم وضعیت تولید معنا بهره برده است.

افعال ماضی: کفروا، ألقوا فیها، سمعوا، سأل، لم یأتکم، قالوا، اعترفوا، ما کنا

فعل مقاربه: تکاد تمیز

افعال ماضی استمراری: کنا نسمع او نعقل

ذم: بئس و نفرین: سحقاً

جمله اسمیه: ۴ مورد

این سازه با بیان جایگاه منکران ربوبیت آغاز می شود «و للذین کفروا برهم عذاب جهنم و بنس المصیر» و در تقابل با کسانی است که اهل عمل نیک بوده اند «احسن عملاً». سخن از در عذاب و سختی بودن دلالت بر ضعف و ناتوانی ایشان در برابر مالک قادر می نماید. ساختار آیه نشان می دهد مشکل کافران در امر ربوبیت است. تکرار واژه عذاب برای تأکید و برجسته سازی است. همچنین همانندی جایگاه شیاطین با کافران نشانگر یکسان بودن مشکل این دو گروه می باشد که همان کفر به ربوبیت است این مطلب با کمک رابطه هم نشینی کشف می شود و آیه خود ساکت از دلیل این همسانی می باشد.

ترسیم شرایط ایشان در هنگام عذاب با فعل ماضی «ألقوا» هم به جهت ماده و هم به جهت هیات نشانگر تحقیر و عجز فرد است و نیز صداها «شهيقاً» و تصاویر دهشتناک «و هی تفور» همگی تفصیلی برای «بنس المصیر» می باشد (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۹: ۲۲). در این میان جهنم مخلوقی دیگر است که در مواجهه با انسان کافر بسیار خشمگین می شود (قطب، ۱۴۲۵، ج ۶: ۳۶۳۵) و کنشی شدید از جهت صدا و تصویر و حتی احساسات «الغیظ» بروز می دهد و گویی قدرت درک داشته و آنچه بدان مأمور است را با قدرت انجام می دهد این تشخیص دادن به جهنم است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۹: ۲۲). مجموع این شرایط از التهاب و عدم آرامش دوزخیان پرده برداری می کند.

آیات ۹-۱۱ در صدد بیان عوامل استحقاق این عذاب برای کافران است، پرسش مأموران جهنم از دوزخیان «سألهم خزنتها» برای خوار کردن و نکوهش ایشان خود عذابی دیگر بشمار می رود (قطب، ۱۴۲۵، ج ۶: ۳۶۳۵) و حسرت ایشان را به نمایش می گذارد (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۹: ۲۴).

پرسش خزنه جهنم «الم یاتکم نذیر» روشننگر آن است که خداوند در خلقت خودش عدالت را رعایت نموده و حجت را برای کافران تمام نموده است (مراغی، بی تا، ج ۲۹: ۱۰) از این پرسش و پاسخ کافران که، تصدیق و تقریر این پرسش است، گروهی دیگر از آفریدگان شناخته می شوند که عنوان نذیر را داشته و در تقابل با کافران می باشند؛ گروهی که برای هشدار این وضعیت فرستاده شده اند، ایشان پس از پرسش، بلافاصله اقرار به آمدن نذیر و عملکرد نادرست خود در مواجهه با ایشان اعم از تکذیب و عدم پذیرش دستورات نازل شده از سوی خدا و حتی گمراه دانستن ایشان می کنند «فکذبنا و قلنا ما نزل الله من شیء ان اتم الا فی ضلال کبیر».

با توجه به ساختار متن روشن می شود اولاً «ما نزل الله من شیء» توضیح همان تکذیب است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹: ۳۵۳) و ثانیاً ایشان در دنیا «الله» را می شناختند «ما نزل الله من شیء» این سخن کافران در این ساختار معنایی گسترده تر از معنای لفظی آن دارد مراد کافران این نیست که خدا چیزی فرستاده اما شما دروغ می گوید بلکه ایشان بر این باورند که خدا اصلاً چیزی نازل نکرده است گویا او را توانمند بر فرورستاندن چیزی (قوانین و فرامین) و ارسال نذیر و در نتیجه قادر بر بعث و عذاب منکران نمی دانستند و نیز بر این باور بودند که نه تنها نذیران سخنی از سوی خدا نیاورده اند بلکه خودشان هم انسانهای بسیار گمراهی هستند «فی ضلال کبیر» که به جهت ضعف در قوه فهم و درک نمی توانند مسیر درستی در زندگی انتخاب کنند در واقع شخصیت او را ناآگاه

دانسته به همین سبب عملکرد او را تصدیق نمی کردند. ایشان شناخت نادرستی نسبت به «الله» و صفات او و نیز نذیر داشتند.

با توجه به ساختار آیه ۶ که کفر را نسبت به ربوبیت اعلام می کند و عذاب هم به سبب عدم پذیرش دعوت نذیر است می توان گفت آمدن نذیر از امور مرتبط با ربوبیت پروردگار می باشد که کافران از آن غافلند و ایشان تنها الله را می شناسند.

در آیه ۱۰ فعل به صورت ماضی استمراری آمده است که دلالت بر دائمی بودن کنش نادرست کافران است که هم از پذیرش سخنان پیامبران و هم از تعقل و تفکر در آفرینش و نظام بی نقص آن. سرباز می زدند (مراغی، ج ۲۹، ص ۱۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹: ۳۵۳) و نیز از تفکر در آنچه پیامبران به عنوان منذر می آوردند دوری می جستند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹: ۳۵۳؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۹: ۳۶) همچنین در این ساختار «نسمع» و «نعقل» تنها به معنای شنیدن نیست بلکه متضمن اطاعت و پیروی کردن است زیرا شنیدن و تعقل بدون فرمانبرداری سودمند نخواهد بود و نیز هم نشینی این دو (سمع و تعقل) با واژه «أو» نشانگر یکسان بودن کارکرد عملی آنهاست که همان دوری از عقاب است.

بر اساس آیه ۲ آنچه از اهمیت برخوردار است عمل افراد می باشد و نیز به نظر می رسد این جا تقابل میان دو عملکرد است عملکرد نیک «احسن عملا» و عملکرد ناصحیح که همان تکذیب رسل و اتهام زنی به ایشان و عدم توجه و تفکر که در قالب جمله فعلیه بیان شده است و مدلول آیه ۲ با بیان نوع جزاء و عاقبت، در این دسته از آیات کامل می شود (قطب، ۱۴۲۵، ج ۶: ۳۶۳۶) با توجه به تکرار ضمیر متکلم مع الغیر می توان گفت این شرایط و واکنشها در میان همه کافران مشترک بوده است. حرف «لو» امتناعیه دلالت بر عدم وقوع این اطاعت می کند که در نهایت منجر به دوزخی شدن و همانندی ایشان با شیاطین در جایگاه اخروی می شود.

از ساختار و عناصر هم نشین در کلام روشن می شود مراد از ذنب در «فاعترفوا بذنبهم» عدم اطاعت و توجه به نذیر و هشدار ایشان است و این اعتراف نمود ندامت، ناتوانی و عجز کافران است.

«فسحقا لاصحاب السعیر» «ف» نشان می دهد پیامد این اعمال نفرین برای دوزخیان است و ایشان با اعتراف هم، دیگر قادر بر رهایی خودشان نیستند و توانایی برای دفع هیچ نوع آسیبی را از خود ندارند.

نکته قابل توجه آن است که انتظار می رود در این آیه با توجه به آیات قبل که درصدد بیان ویژگی ها و اعمال کافران است نفرین را متوجه کافران نموده و بفرماید «فسحقا للذین كفروا» اما ناگهان نفرین متوجه ساکنان نهایی دوزخ می شود به این ترتیب یک انتظار ساختاری شکسته می شود و این نشانگر آن است که گوینده در ساختار متن می خواهد بیان کند برخی از این کافران ممکن است در آینده و باتأمل در آیات و اطاعت از نذیر به سوی خداوند روی آورند و از چنین عاقبت سوئی نجات یابند. بر این اساس ساختار سوره به عبارت «فسحقا لاصحاب

السعیر» معنایی بیشتر از معنای لفظی آن افزوده است که می توان آن را معنای ساختاری عبارت در نظر گرفت.

همچنین در مورد ارتباط آیه اول این سازه که در مورد زینت دادن آسمان به چراغهایی که روشنی بخش مسیر هستند و همچنین مانعی از آسیب شیاطین می شوند با ادامه آیه که سخن از کافران و وجود نذیر و.. ممکن است

در این ساختار مقصود این باشد که نذیران نیز به مثابه چراغهایی هستند که راه را روشن می کنند و انسانها را از آسیب شیاطین حفظ می کنند و از اینکه جایگاهی همانند شیاطین نصیب افراد شود منع می نمایند.

۳.۳.۵. سازه سوم

این سازه از ۱۲-۱۵ تشکیل می شود.

افعال مضارع، ماضی، امر، جمله اسمیه، استفهام انکاری، برجسته سازی و تأکید در آن بکار رفته است. پیوستگی به کمک حرف عطف و ضمائر ایجاد می شود.

عناصر نحوی واژگانی

این سازه با معرفی گروه دیگری از آفریدگان آغاز می شود «الذین یخشون ربهم بالغیب» کسانی که از خدای خویش مستمراً هراسانند برای این مفهوم از واژه خشیت استفاده شده که معنایی بیشتر از خوف دارد ترسی که آمیخته با عظمت است و از روی آگاهی نسبت به امری است که از آن بیم وجود دارد (راغب، ص ۲۸۳) پس ترس این افراد از روی نادانی نیست ایشان نسبت به صفات و توانمندی های پروردگارشان شناخت دارند از آنجا که زنجیره کلام در مورد عذاب و عقاب و توجه به انذار بود و از میان ویژگی های متعدد به این مورد (خشیت) پرداخته است. از آنجا که سخن از شرایط جهنم و عذاب، مربوط به امور غیبی است و در جهان حس نیست (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹: ۳۵۴) برای همین واژه «غیب» به کار رفته است.

این گروه در تقابل با کافران می باشند در ادامه آنچه در انتظار ایشان است را بیان می کند «لهم مغفرة و اجر کبیر» جار و مجرور مقدم می شود تا معنایی بیشتر (حصر) را برساند و نیز مغفرت نکره آمده تا دلالت بر عظمت و گستردگی آن بنماید و نیز در مرتبه ای بالاتر پاداشی بزرگ برای ایشان وعده داده شده است که این مورد نیز نکره آمده است تا بزرگی و اهمیت این پاداش را دوچندان نماید (نک: ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۹: ۲۷؛ مکارم، ۱۳۷۱، ج ۲۴: ۳۳۳) که احساس آرامش و امنیت برای این گروه بدنبال دارد. بیان این مطلب با جمله اسمیه که همرا با «إن» می باشد ثبوت و تأکید را می رساند تا تردیدی برای احدی باقی نماند. همچنان که در سازه قبل قدرت پرودگار در عقاب کافران به تصویر کشیده شد در این سازه این توانایی در پرداخت پاداش به اهل خشیت که خداشناس هستند نیز ترسیم می شود و همه این ها تضاد و تقابل این دو گروه را در نوع تفکر و عملکرد روشن تر می نماید. در ادامه آگاهی خداوند به اقوال آشکار و پنهان را بیان می کند «و اسروا قولکم او اجهروا به..» همچنین در سازه قبل خداوند از سخنان کافران و خزنه جهنم خبر می دهد که خود اخبار از غیب است.

اما نکته جالب آن است در این ساختار از لفظ امر استفاده شده «اسروا او اجهروا» اما معنای مورد نظر خبر است (سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۳: ۴۷۶) تا یکسان بودن آگاهی خداوند به اقوال پنهان و آشکار را بیان نماید (ابن عاشور، ج ۲۹، ص ۲۸) و این خود نوعی هنجار شکنی در ساختار است تا معنایی بیشتر از معنای لفظی یعنی تساوی این دو امر نزد خداوند را القا نماید و فرقی که مخاطب بین این دو حالت می گذارد در این ساختار متنفی است. علت این

تساوی آگاهی خداوند به نهان سینه هاست «انه علیم بذات الصدور» معرفی دیگری از اوصاف خداوند با جمله اسمیه است که دلالت بر ثبوت می کند.

اما برهان مسئله چیست؟ سازه ای که برای پاسخ برگزیده می شود استفهام است «أ لا یعلم من خلق و هو اللطیف الخبیر» آیا کسی که این نظام را خلق کرده از کار خود بی خبر است؟ خالق بودن سبب می شود تا او علیم به نهان و آشکار و آگاه به عمق امور باشد. بدین ترتیب ارتباط و انسجام ساختار متن با صدر سوره برقرار می شود و دو گانه علم خالق و عدم علم مخلوق شکل می گیرد و وصف لطیف و خبیر با خالقیت او در این ساختار مرتبط می شود. پس از بیان خلقت خود انسان به خلقت زمین (مخلوقی دیگر) و ویژگی های آن می پردازد و برخی نشانه های ربوبیت را یادآوری می کند تا انسان را وادار به تأمل و تفکر نماید «هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَأَمْشُوا فِي مَنَاجِبِهَا وَ كُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَ إِلَيْهِ النُّشُور» ضمیر «هو» پیوستگی متن را برقرار می کند.

در این ساختار خالق و مالک مخلوقی را (زمین) در اختیار و تصرف مخلوقی دیگر (انسان) قرار می دهد و نیز تقابل دنیا و آخرت مشهود است زمین و ارزاق آن نمود دنیا و «الیه النشور» توجه به آخرت و معاد دارد و «الیه» به سیر انسان که مبدأ آن زمین و غایت آن آخرت و خود خالق است اشاره دارد.

مفهوم و مدلول ذلول تداعی کننده هرگونه استفاده و بهره برداری برای رفع انواع نیاز های انسان اعم از ساکن بودن و راحتی حرکت در آن، معادن، انواع عناصر مورد نیاز، خوردنی ها، آرامش و.. در زمین می باشد همچنین به ناتوانی و تحت تصرف بودن زمین به عنوان مخلوق در برابر خالق و مالک و البته مطیع و رام بودن (طباطبایی، ج ۱۹: ۳۵۷) آن در برابر خالق اشاره دارد.

با دقت در این سازه روشن می شود جملات اسمیه در سازه سوم بیشتر و فعل امر در این سازه مانند سازه اول بوده و افعال ماضی و مضارع تنها یک بار بکار رفته اند.

۴.۳.۵. سازه چهارم

آیات ۱۶-۳۰ را بر دارد.

ساختار های زبانی استفهام انکاری و جملات فعلیه در این سازه نمودی بسیار دارد. پیوستگی به کمک ضمائر، حروف عطف، اشاره برقرار می شود.

ءَ أَمِنْتُمْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ

أَمْ أَمِنْتُمْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا بَيْنَ این دو قسمت آیه رابطه توازی هم نشینی مطرح است که از رشد متن جلوگیری نموده و...

آیات امنیت و آرامشی که خالق و مالک برای برای انسان «مخلوق» ایجاد نموده را از زمین و آسمان مورد سوال قرار می دهد تا به او را به تفکر وادارد همانطور که در آیات ابتدایی از او طلب تأمل می شود.

«ان یخسف بکم الارض فاذا هی تمور» با فعل مضارع این مفهوم را که زمین زلزله و شکاف خوردن دائمی ندارد در تقابل با بخشی از مدلول ذلول است که در آیه قبل بیان شده بود.

«ان يرسل عليكم حاصباً» توجه دادن به خطراتی که می تواند دائماً از آسمان ایشان را تهدید نماید.

ساختار در مقام بیان تقابلی دوباره بین خالق و مالک با مخلوق و مملوک است به ناتوانی مخلوق از ایجاد امنیت زمینی و آسمانی برای خود و اشاره ای دوباره به اوصاف یک خالق و مالک که باید برای دفع ضرر از مملوک خود توانمند باشد و نیز تقابلی بین آسمان و زمین دریافت می شود و برای هر کدام شرایطی را به تصویر می کشد که هر کدام برحسب ویژگی های خود می توانند آسیب رسان و یا سودمند باشند.

«فستعلمون كيف نذير» نذیر در این ساختار توسعه معنایی پیدا کرده و به غیر از معنای هشداردهنده و به عقاب نیز اطلاق می شود به نظر می رسد حتی حوادث و نا امنی های طبیعی مانند زلزله و طوفان های سنگریزه هم می تواند (عذاب های دنیوی) هشدار دهنده ای برای انسان باشد که خالق هست و اگر تا بحال امنیتی بوده از سوی اوست، پس نذیر فقط انسان منذر نیست که با بیان و سخن انسانها را از عاقبت بد آگاه می کنند خود آن حوادث و احوال و عقابهای دنیوی هم می تواند نذیر باشد که فرد با کمک تعقل و تفکر در این امور از سوء عاقبت دور می شود.

«وَلَقَدْ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ» کافران به گونه ای دیگر و با عنوان مکذبین معرفی می شوند که انسجام متن حفظ می شود.

با توجه به معنایی که در ساختار آیه قبل برای نذیر بدست آمد این آیه روشن می کند که در مقابل این نوع نذیر نیز تکذیب صورت گرفته است یعنی با دیدن عذاب های دنیوی گذشتگان و آثار آن پند نگرفته اند که پیامد آن مواجهه با عقاب می باشد که خود همین توجه به عقاب گذشتگان می تواند نذیری برای آیندگان باشد به نظر می رسد معنای تکذیب نیز گسترش می یابد و به عدم توجه به عقاب گذشتگان و باور نداشتن آن باز می گردد و از سویی دیگر تقابلی دیگر در ساختار متن بین عملکرد خالق و مخلوق در آیه به نمایش گذاشته شده است که همان تکذیب مخلوق و عقاب خالق است این تکذیب سبب ناتوانی خالق نمی گردد بلکه هر کنشی از سوی مخلوق واکنشی جدی از سوی خالق را در پی خواهد داشت.

«فستعلمون كيف نذير» و «فكيف كان نكير» بین این دو عبارت نیز رابطه توازی هم نشینی به نوعی برقرار است عدم توجه به نذیر در هر دو سطح عقاب بدنبال دارد.

پرسشی دیگر که دعوت به تأمل در ویژگی های آفریده ای متفاوت می نماید «أَوْ لَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَفَاتٍ وَ يَقْبِضْنَ مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَانُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ» پرندهگان که نوع حرکتشان با دیگر موجودات زمینی فرق می کند، این آیه ارتباط بسیاری با آیه ۳ «ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت» دارد که نفی هرگونه اختلاف و نقص را در آفریده های خداوند رحمان می کند و انسجام متن کاملاً حفظ شده است. آیه نحوه حرکت پرندهگان را به عنوان نمونه ای از مخلوقات رحمان موضوع بررسی قرار می دهد تا با توجه بیشتر توانمندی خالق و ربوبیت او آشکار گردد. رحمان در این ساختار مدیریت پرواز پرندهگان بدون هیچ نقصی و نگه داری ایشان در فضا را برعهده دارد که با عناصر زبانی مانند نفی و استثنا معنایی بالاتر از معنای لفظی تولید می شود. «ما یمسکهن الا الرحمن» همان

پاسخی است که پس از فرایند تفکر برای فرد حاصل می شود و تقابل بین خالق رحمن و مخلوقی که نیازمند حفظ است و بلکه همه موجودات «کل شیء» تأکید می شود.

تقابل بین «صافات» و «یقبضن»

به کار بردن فعل «یقبضن» در برابر «صافات» نشانگر این است که بستن بالها کمتر صورت می گیرد و بالها در حین پرواز بیشتر گشوده می باشند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹: ۳۵۹) و این معنایی است که در این ساختار القاء می شود و یقبضن به تنهایی نمی توانست این معنا را برساند.

«انه بکل شیء بصیر» علتی برای جمله قبل و رجوعی به ابتدا سوره است «هُوَ عَلٰی كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» که انسجام را به صورت کامل نشان می دهد. همان که به هر چیزی قدیر است به هر چیزی آگاه نیز هست مقدم آمدن جار و مجرور «بکل شیء» معنایی فراتر (حصر اضافی) به جمله می دهد.

أَمَّنْ هَٰذَا الَّذِي هُوَ جُنْدٌ لَّكُمْ يَنْصُرُكُمْ مِّنْ دُونِ الرَّحْمٰنِ إِنَّ الْكٰفِرِيْنَ اِلَّا فِيْ غُرُوْرٍ

أَمَّنْ هَٰذَا الَّذِي يَرْزُقُكُمْ اِنْ اَمْسَكَ رِزْقَهٗ بَلْ جَبُوْا فِيْ عَتُوِّ وَاُنْفُوْرٍ

پیوستگی بین عناصر متن با کمک اشاره و ضمائر حفظ شده است با تکرار واژه «رحمن» و واژگانی مانند «عتو» و «نفور» که به نوعی ترجمانی جدید از خصوصیات کافران است و انسجام حفظ می شود و علاوه بر آن متن گسترش یافته و ویژگی های متنوعی را بازگو می شود که در نهایت به یک هدف باز می گردد.

متن در قالب دو استفهام انکاری تقابلی بین «رحمن» و «دون الرحمن» برقرار نموده و ناتوانی معبودهای خیالی کافران را به تصویر می کشد از ساختار متن دریافت می شود رحمان کسی است که قدرت بر یاری و رزق رسانی مستمر به مخلوق را داشته باشد که برای معبود کافران منتفی است.

وقتی به صفت خشیت برای گروهی که به ربوبیت خدا ایمان دارند توجه شود و نیز زمین به عنوان مخلوقی دیگر با صفت ذلول معرفی می شود که اشاره به مطیع بودن می نماید نیاز به تأمل در واژه «لجوا» احساس می شود خصوصاً که در کنار واژگانی مانند «عتو» و «نفور» قرار گرفته است که اوج عصیان و گردن کشی و یاغیگری کافران را نمایان می سازد که خود تقابلی دیگر میان دو گروه مطیعان و عاصیان است. این رابطه انسجام متن و پیچیدگی مناسبات میان آن را روشن می کند.

«أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ»

این آیه در قالب استفهام انکاری که توبیخ بدنبال دارد. تقابلی بین گروه تکذیب کننده و تأیید کننده انجام می دهد. لجاجتی که در آیه قبل از آن سخن گفته شد در نوع حرکت ایشان به تصویر کشیده می شود هر دو گروه در حرکت و سیر مشترکند که در «الیه النشور» سمت و سوی آن روشن شده است اما انتخاب نوع حرکت در دو گروه متفاوت است در گروه اول با رنج و سختی واقعی همراه بوده و بی نتیجه اما در گروه دوم با سهولت و در کوتاهترین مسیر و رسیدن به مقصود را به دنبال دارد.

استفاده از استعاره برای برجسته سازی

«مکباً علی وجهه» استعاره ای برای نوع حرکت است که در تقابل با «سویاً» قرار گرفته (ابن عاشور، ج ۲۹: ۴۲)

واژه «اهدی» در این ساختار به معنای برتری و تفضیل نیست بلکه با استعاره ای که در زنجیره گفتار هم نشین آن شده می خواهد این معنا را القا می کند که اصلاً این فرد کافر هیچ هدایتی ندارد زیرا نه وضعیت او مناسب برای حرکت است (مکبا) و نه آنکه بر طریقی درست قرار گرفته (علی وجهه) است او تنها خودش را می بیند نه راهی و نه مقصدی در حالی که گروه مقابل بر طریق صحیح قرار دارند (علی صراط مستقیم) و هم وضعیتی مناسب برای حرکت درست «سویا».

در آیات ابتدایی مهمترین عوامل دوزخی شدن فقدان گوش شنوا و عقل بیدار معرفی شده و در این دسته پایانی آیات مهمترین عاملی است که دوزخیان را به دوزخ می کشاند غرور، لجاجت، سرکشی (عتو) و فاصله گرفتن از حق (نفور) است که سبب بدبختی و گمراهی انسان می شود (مکارم، ۱۳۷۱: ج ۲۴: ۳۴۶-۳۴۸).

شکل گیری گفتمان پیامبر با کافران به فرمان خداوند

قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ (۲۳)

قُلْ هُوَ الَّذِي ذَرَأَكُمْ فِي الْأَرْضِ وَ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ (۲۴)

وَ يَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (۲۵)

قُلْ إِنَّمَا أَعْلَمُ عِنْدَ اللَّهِ وَ إِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ (۲۶)

فَلَمَّا رَأَوْهُ زُلْفَةً سَيَّتْ وَجْهُهُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ قِيلَ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَدْعُونَ (۲۷)

قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَهْلَكَنِ اللَّهُ وَ مَنْ مَعِيَ أَوْ رَحِمْنَا فَمَنْ يَجْزِي الْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ (۲۸)

قُلْ هُوَ الرَّحْمَنُ ءَامَنَّا بِهِ وَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (۲۹)

قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ (۳۰)

پیامبر به عنوان مصداق اتم نذیر «انا نذیر مبین» در تقابل با کفار نشانه های دیگری از ربوبیت خدای تعالی را به کافران تذکر می دهد تا یگانگی خالق را توأم با تأکید و تهدید بیان نماید.

واژگان انشاء، جعل و ذرأ تداعی معنای خلقت است که سبب انسجام متن و از سوی نوع و گسترش آن می گردد. پیوستگی نیز به کمک ضمائر در متن ایجاد شده است.

خلقت انسان و مجهر کردن او به ابزار و لوازم مورد نیاز برای تأمل، ارتباط و شباهتی بسیار با آیات ابتدایی سوره را نشان می دهد و آنچه افزون بر مطالب گذشته است «قلیلا ما تشکرون» به عدم استفاده شایسته از این حواس توجه دارد.

در این قسمت نیز بحث معاد با «الیه تحشرون» که ارتباط آشکاری با «الیه النشور» دارد تکرار می شود که خود اهمیت این موضوع و تردید مخاطبان را می رساند در هر دو مورد غایت اوست ولی در این قسمت بعث کافران به صورت اختصاصی مورد توجه است چرا که ایشان مورد خطاب مستقیم هستند.

واکنش کافران با توجه به مضارع بود «يقولون» پرسشی مداوم از زمان وعده قیامت است که با تردید در صدق آن است. با توجه به ساختار متن می توان گفت ایشان می خواهند با این سؤال اصل قضیه را نفی نمایند نه آنکه اصل قضیه را پذیرفته اند و بدنبال کشف زمان آن باشند پس معنای لفظی غیر از مراد واقعی است که از ساختار روشن

می شود. پاسخی که داده می شود مطابق انتظار پرسش کننده نیست و اینکه تنها آگاه به این مسئله را «الله» معرفی می کند که با توجه به «ما نزل الله» کافران او را می شناسند که با کمک عنصر زبانی حصر «انما» دیگر تردیدی نسبت به معاد باقی نماند اما از توصیف حال کافران دریافت می شود «سیئت وجوه الذین» ایشان معاد را نپذیرفته و برای آن آماده نبودند.

نکته جالب آن است که از زمان معاد اطلاعاتی داده نمی شود اما اخباری از وضعیت کافران و گفتگوی ایشان در آن زمان داده می شود به نظر می رسد از دیدگاه متن خود قضیه معاد و وضعیت افراد در آن هنگام مهم است نه زمان آن و خالق کوشش می کند تا کافران (مخلوق) این را درک نموده و برای آن تلاش نمایند.

قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَهْلَكْنِي اللَّهُ وَ مَنْ مَعِيَ أَوْ رَحِمْنَا فَمَنْ يَجْزِي الْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ (۲۸)

آیه در قالب استفهام انکاری و نوعی تهدید نذیر (پیامبر) و یارانش را در تقابل با کافران قرار می دهد اما چند نکته در این متن دارای اهمیت است الف: معنای حیات برای واژه «رحمنا» (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۹: ۸؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ج ۲۹: ۴۹) که از هم نشینی دو واژه اهلکنی و رحمنا و تقابلشان در ساختار آیه، معنایی متفاوت با معنای لفظی از واژه رحمنا بدست می آید.

ب: اینکه پرسیده می شود چه کسی کافران را از عذاب دردناک پناه می دهد در واقع می خواهد بفرماید ایشان چار عذاب می شوند و یاری کننده ای ندارند.

ج: نکته دیگر اینکه نمی فرماید چه کسی شما را از عذاب پناه می دهد در حالیکه با توجه آیات قبل انتظار می رفت عبارت چنین باشد «فمن یجیرکم من عذاب الیم» در حالیکه تنها کافران را هدف عذاب معرفی می کند می توان گفت بر اساس این ساختار امید است که برخی از مخاطبان از کفر دست برداشته و در نتیجه از عذاب رهایی یابند.

د: اینکه عذاب را دردناک معرفی می کند نشان می دهد کافران می فهمیدند دلیلی برای نپذیرفتن ندارند و از روی لجاجت و سرکشی از قبول حقیقت سرباز می زنند. نکره بودن «عذاب الیم» نیز خود دلالت بر عظمت عذاب دارد.

قُلْ هُوَ الرَّحْمَانُ ءَامَنًا بِهِ وَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (۲۹)

در این آیه ایمان را مطرح می کند که در مقابل با کافران است که در آیه قبل بیان شده و تنها کسی است که می توان براو توکل نمود و بر اساس ساختار متن می توان گفت تنها رحمان (شایستگی معبود بودن را دارد) است که بر ما رحم می کند و جایگاه مجیر را برای مؤمنان دارد و از عذاب دردناک تنها به او می توان پناه برد. مقدم شدن جار و مجرور به معنا شدت بیشتری می بخشد.

مؤمنان و متوکلان در تقابل با گمراهان قرار گرفته اند از کافران به عنوان کسانی که در گمراهی هستند نام برده شده که از سویی تنوع و توسعه معنایی برای کافران می باشد و سبب انسجام متن می شود و از سوی دیگر تلویحاً به هدایت یافته بودن مؤمنان در برابر به کافران که گمراهند توجه دارد همان پرسشی که در آیه ۲۲ «فمن اهدی ...» مطرح شده بود.

انتهای این آیه توجهی به آیه ۹ « ان انتم الا فی ضلال کبیر» دارد که کافران در قیامت اقرار می کنند که نذیر (پیامبران) را در گمراهی می دیدند. این ارتباط شبکه ای و پیچیده بین عناصر متن همه جا به چشم می خورد و کلام گسسته نیست.

قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَّعِينٍ (۳۰)

نخستین آیه پاسخی بر پرسش آیه پایانی سوره است که در قالب استفهام انکاری بیان شده و دلالت بر ناتوانی آفریدگان در برابر آفریده دارد و نیز تهدیدی برای کافران به عذاب دنیوی قبل از عذاب های اخروی می باشد (قطب، ج ۶، ص ۳۶۴۸).

نتیجه گیری

تقابل کلانی که در سوره ملک موجب شکل گیری معنا در ساختاری منسجم شده است تقابل میان خالق و مخلوق و به زبانی مالک و مملوک است در تمام سوره با استفاده از عناصر متنوع پی گیری می شود.

تقابل قدرت خالق و ضعف مخلوق در قالب اوصاف و ویژگی های هر دو گروه، تقابل های میان کافران به ربوبیت و قائلان به ربوبیت، تقابل میان گوینده (نذیر) و مخاطبان کافر و مکذب، تقابل میان مؤمن و کافر تقابل های اصلی متن می باشند که در سایه مناسبات موجود در متن کشف می شوند و در ارتباطی کامل با تقابل کلان متن قرار دارند.

تقابل های فرعی در دل این تقابل های اصلی شکل گرفته است که معنا را کامل تر و دقیق تر می نماید و سبب گسترش متن می شود که می توان تقابل میان مرگ و زندگی، کارهای نیک و کارهای غیر نیک، عذاب های دنیوی و اخروی، تقابل میان دنیا و آخرت، تقابل میان عاصیان و فرمانبرداران و تقابل میان گمراهان و هدایت یافتگان و... را نام برد.

پیوستگی کاملی بین اجزاء متن به کمک عناصر زبانی از جمله ضمائر، اسم اشاره، حروف عطف به صورت گسترده مشاهده می شود. به کمک عناصر زبانی، پیوستگی الفاظ اجزاء متن شناسایی شد و با توجه به انسجام میان مؤلفه ها به چهار سازه تقسیم گردید که در همه سازه ها وحدت موضوع و همچنین تنوع معناساز به چشم می خورد.

در برخی موارد ساختار متن سبب گسترش معنایی در سطح واژگان می شود که خود از اهمیت بالای برای فهم دقیق تر و جامع تر برخوردار است. همچنین مؤلفه های کلیدی به کمک قالب های زبانی مانند جمله اسمیه، افعال ماضی به صورت برجسته ای ظاهر شده اند تا در هویت دهی به متن و فرایند ساخت معنا موفق تر عمل نمایند.

عناصر زبانی سوره بر محور جانشینی برای ساخت تقابل های معنا ساز انتخاب شده اند و سپس در محور هم نشینی ترکیب شده اند که چهار سازه متن را همزمان از هم تفکیک نموده و با ترکیب می کنند.

هنجار شکنی های ساختاری در مواردی به فرایند شکل گیری معنایی خاص و متفاوت با انتظار، کمک می نماید مانند عبارت «فسحقا لاصحاب السعیر» که با توجه ساختار انتظار می رفت نفرین به صورت «فسحقا للذین کفروا»

بیان شود اما ناگهان نفرین متوجه ساکنان نهایی دوزخ می شود و ساختار شکنی خود موجب شکل گیری معنایی نو و متفاوت می شود و این نوید را می دهد که برخی از این کافران از گمراهی نجات یافته و در زمره مؤمنان درآیند. بین ابتدا و پایان سوره رابطه (تدویر) وجود دارد. بطوریکه سوره با آیه « فَمَنْ يَأْتِكُمْ بِمِائٍ مَّعِينٍ » پایان می یابد و جواب این سوال در آیه نخست است «تبارک الذی بیده الملک و هو علی کل شیء قدير».

به کمک تحلیل های مبتنی بر نظریه ساختگرا یافته ها صورت بندی شده و نظام معنایی حاکم بر متن نمایان می شود بدین ترتیب تشخیص شکل گیری معنا در دیگر سور مکی آسان تر و ملموس تر به نظر می رسد از آن جهت که این دریافت ها فارغ از شرایط زمانی- مکانی و امور برون متنی صورت می گیرد و تنها به اصول و قواعدی که بر ساختار متن حاکم است متکی می باشد به نظر می رسد می توان یافته های آن را به همه فرهنگ ها تعمیم داد و در همه زمانها در دسترس افراد قرار گرفته و برای ایشان قابل فهم می باشد بنابراین ارتباطی تنگاتنگ بر فرامکانی- فرازمانی بودن قرآن دارد و تأییدی بر این مشخصه محسوب می شود.

منابع

قرآن کریم

- ابن عاشور، محمد بن طاهر. التحرير و التنوير. بيروت: مؤسسه التاريخ. اول: بی تا. پاکتچی، احمد. پژوهشنامه فرهنگستان هنر. ش ۱۳. ۱۳۸۸ش.
- جمل، سلیمان بن عمر. الفتوحات الإلهیة بتوضیح تفسیر الجلالین للدقایق الخفیة. به کوشش: شمس الدین، ابراهیم. بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون. اول. ۱۴۲۷ق
- حقی بروسوی، اسماعیل. تفسیر روح البیان. بیروت: دارالفکر. اول: بی تا.
- زمخشری، محمود بن عمر. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. بیروت: دار الکتب العربی. سوم: ۱۴۰۷ق.
- دی سوسور، فردینان. دوره زبان شناسی عمومی. صفوی، کورش. تهران: هرمس. اول: ۱۳۷۸ش.
- سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد. بحر العلوم. به کوشش: ابوسعید، عمر بن غلامحسن عمروی. بیروت: دار الفکر. اول: بی تا.
- شیخلی، بهجت عبدالواحد. اعراب القرآن الکریم. بیروت: دارالفکر. اول: ۱۴۲۷ق.
- صدیق حسن خان، محمد صدیق. فتح البیان فی مقاصد القرآن. بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون. اول. ۱۴۲۰ق.
- طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعهی مدرسین حوزه علمیه قم. پنجم: ۱۳۹۰ش.
- طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو. ۱۳۷۲ش.
- طبری، محمد بن جریر. جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفه، اول، ۱۴۱۲ق.

عرب يوسف آبادی، عبد الباسط. فؤاد عبدالله زاده. فرشته افضلی. گفتمان کاوی سوره مبارکه «الجن»: بررسی آماری. ش ۳۳. ۱۳۹۷ش.

قائمی نیا، علیرضا، دانش نشانه شناسی و تفسیر قرآن، قرآن و علم.. ش ۱. ۱۳۸۷ش.

قطب، سید. فی ظلال القرآن. بیروت: دار الشروق. سی و پنجم. ۱۴۲۵ق.

قونوی، اسماعیل بن محمد. حاشیة القونوی علی تفسیر البیضاوی. بیروت: دار الکتب العلمیة. اول: ۱۴۲۲ ق.

مراغی، محمد بن مصطفی. تفسیر المراغی. بیروت: داراحیاء التراث العربی. اول: بی تا.

مطیع، مهدی. احمد پاکتچی، بهمن نامور مطلق. در آمدی بر استفته از روش های معنا شناسی در مطالعات قرآنی. پژوهشهای دینی. ش ۱۸. ۱۳۸۸.

مکارم شیرازی، ناصر. تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامیة. دهم. ۱۳۷۱ش.

Barry, p,(2002). *Bigining Theory: An Introduction to critical and Literary Theory*(2 ed). Manchester University press.(First published 1995)

Harris, R.(1990), *Language, Saussure & Wittgenstein: How to Play Games with Words*, London, Nem York,

Wodak, Ruth & Michael Mayer. (2009). *Methodes of Critical Discourse Analysis*. London: SAGE Publication.

(۴۹)

واکاوی معنانشناسی تعبیر مُخَلَّدون در آیات ۱۷ و ۱۹ سوره واقعه و انسان

د. عدنان طهماسبی^۱

دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه تهران

د. مهدی پورآذر

دکترای زبان و ادبیات عربی، دانشگاه رازی

چکیده

واژه‌ی «خَلَد» و مشتقات آن در متن قرآنی کاربرد بسیار داشته است. کاربردهای این واژه طیف وسیعی را از امور اخروی یعنی بهشت و بهشتیان یا جهنم و جهنمیان در بر می‌گیرد. مفسران قرآنی و اهل لغت پیرامون واژه‌ی مذکور اتفاق نظر دارند که معنای این واژه، جاویدان، ماندگار و ابدی است. اما ایشان در دو آیه‌ی ۱۷ سوره‌ی واقعه «وَ يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ» و ۱۹ سوره‌ی انسان «وَ يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَّنْثُورًا» در تعیین و تبیین مدلول «مُخَلَّدُونَ» علاوه بر معنای یاد شده، معنای «مُقَرَّبُونَ» گوشواره به گوشان را نیز بیان کردند. در این نوشتار با شرح و بسط کامل دیدگاه لغت‌شناسان و مفسران پیرامون این دو آیه، روشن می‌گردد که معنای مناسب و صحیح واژه‌ی «مُخَلَّدُونَ» همان "پسران گوشواره به گوش" است.

واژگان کلیدی: قرآن، سوره‌ی واقعه، سوره‌ی انسان، مُخَلَّدون، ساختار واژگان قرآنی.

مقدمه

تعیین و تبیین مدلولات واژگان قرآنی نقش مهم و سازنده‌ای در فهم متن زبان قرآن دارد. حساسیت و ضرورت این کار زمانی بیشتر احساس می‌شود که متن قرآنی را به عنوان منبع اصلی و بنیادین برای استنباط احکام و قوانین دینی قرار دهیم. با بررسی و تأمل در تفاسیر قرآنی از آغاز تاکنون در می‌یابیم که مفسران قرآنی در تبیین و تفهیم مدلول یا مدلولهای واژگان قرآنی بی‌توجه نبودند، بلکه با استناد به متون پیش از اسلام اعم از نثر و نظم در پی تبیین دقیق معنای واژگان قرآنی برمی‌آمدند و یا حتی این موضوع را به صورت جداگانه مورد دقت و بررسی قرار می‌دادند.^۲

گرچه این تلاش‌ها بسیار ارزشمند و مفید بوده ولی گاهی اوقات در بیان معنا و مفهوم برخی از کلمات قرآنی نگاه ژرف و دقیقی صورت نمی‌گرفت. واژه‌ی "مُخَلَّدون" یکی از این موارد است که اتفاق نظر پیرامون معنا درست و

^۱ adnant@ut.ac.ir^۲ نمونه و مصداق بارز این سخن کتاب "الوجه و النظائر" اثر مقاتل بن سلیمان در قرن دوم هجری است.

دقیق آن در میان مفسران وجود ندارد. به طوری که برخی از ایشان معنای این واژه را جاویدان و به دور از هرگونه تغییر و تحول سنی در نظر گرفته و برخی دیگر معنای آن را [جوانان] گوشواره به گوش تصور کرده‌اند. اکنون پرسش اینجاست که نخست چرا مفسران در روشن ساختن معنای دقیق مَخْلَدون اختلاف نظر دارند؟ و دوم اینکه آن دسته از مفسران که معنا این واژه را جاویدان تلقی می‌کنند، چه مبنا و استدلالی بر سخن خود دارند و استدلال آنها در این باره تا چه اندازه‌ای خردپسند است؟ همینطور دسته دوم از مفسران. و سوم اینکه آیا این امکان وجود دارد که یک مدلول را برای معنای این واژه مناسب و نزدیک به واقع دانست؟ اگر چنین امری ممکن باشد، چگونه میسر می‌شود؟

محور اصلی نوشتار حاضر پیرامون پاسخ‌گویی به پرسش‌های بالاست که البته با بهره‌گیری از مباحث نوین در عرصه‌ی معنانشناسی زبان به این مقصود می‌پردازد. لازم به یادآوری است که روش این جستار بدین گونه بوده که نخست معنا و مفهوم واژه‌ی مزبور در ادبیات عصر نزول و فرهنگ لغت‌ها بررسی کرده سپس دیدگاه مفسران قرآنی نیز در این باره مطرح نموده و در نهایت با رویکردی تحلیلی به تبیین معنای صحیح تعبیر مذکور برآمده‌ایم. مفهوم واژه‌ی خَلَد و مشتقات آن در ادبیات عصر نزول

واژه‌ی "خَلَد" و مشتقات آن در دوره‌ی جاهلی اغلب در مواردی به کار می‌رود که چیزی در معرض تغییر و فرسودگی نباشد. به همین جهت عرب‌های آن روز برای کوهها، تخته سنگ‌ها و سنگ‌های اجاق واژه‌ی "خوالد" را به کار می‌بردند^۱ چراکه این پدیده‌ها ثابت بوده و از هرگونه فرسودگی به دور بودند. همین معنا را می‌توان در شعر زهیر یافت: (زهیر: ۲۰۰۵، ۲۶)

لَمَنْ الدِّيارُ غَشِيَتْهَا بِالْفَدْفِدِ كَالوَحِي فِي حَجَرِ الْمَسِيلِ الْمُخَلِّدِ

در بیت بالا منظور شاعر از الْمُخَلِّد، سنگی است که در مسیر گذرگاه سیل استوار و ثابت باقی مانده است. شاهد دیگر در این باره بیت ذیل است: (الرازی: ۱۹۵۸، ۲۰۱/۲)

خَلَدَ الْجَيْبُ وَ بَادَ حَاضِرُهُ إِلاَ مَنَازِلَ كَلَّهَا قَفْرُهُ

شایان ذکر است که این دلالت معنایی تنها در امور غیر جاندر محدود نمی‌شد بلکه برای جانداران نیز به کار می‌رفت. برای مثال حاتم طائی واژه‌ی مُخَلِّد را به معنای جاویدان به کار می‌برد: (البطائی: ۱۹۸۶، ۱۷)

أرینی جَواداً ماتَ هزلاً لعلنی أرى ما تَرينَ أو بخيلاً مُخَلِّداً

^۱ الخوالد: الأثافي و تسمى الجبال و الحجارة. (العین، ج ۴، ص ۲۳۲) الخوالد: الجبال و الحجارة و الصخور لطول بقائها بعد دروس الأطلال: إلا رماداً هامداً دفعت عنه الرياح خوالد سحماً. (لسان العرب، ج ۳، ص ۱۶۴) الخوالد: الخاء و اللام و الدال أصل واحد يدل على الثبات و الملازمة. (معجم مقاییس اللغة، ج ۲، ص ۲۰۷) خوالد فی مواضعها و الجبال و الحجارة و الصخور لطول بقائها بعد دروس الأطلال... (تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۴، ص ۴۳۷) الخلود: هو التبری الشيء من إعتراض الفساد و بقاؤه على الحالة التي هو عليها و كل ما يتباطأ عنه التغيير و الفساد تصفه العرب بالخلود كقولهم للأثافي الخوالد. (مفردات راغب، ص ۲۹۱)، التحقيق فی كلمات القرآن الكريم: (۳ / ۹۷) و قاموس القرآن (۲ / صفحات ۲۷۰ به بعد)

و بر همین اساس، عرب‌ها به مردی که پا به سن پیری گذاشته ولی نشانه‌های پیری در او دیده نمی‌شد، "رجلٌ مُخَلَّدٌ" لقب می‌دادند. البته بنا به گفته‌ی مطرزی "رَجُلٌ مُخَلَّدٌ" بدون تشدید حرف سوم [ل] کاربرد فراوانی داشته و شناخته‌تر است. (الرازی: ۲۰۲/۲-۲۰۳) با این حال تعبیر "مُخَلَّدٌ" به معنای گوشواره به گوش نیز در اشعار دوره‌ی جاهلی آمده است؛ از آن جمله می‌توان به بیت‌ی از امرؤالقیس اشاره کرد: (المرؤالقیس: ۲۰۰۴، ۱۲۲)

أَلَا عِمَّ صَبَاحًا أَبَيْهَا الطَّلُّ البَالِي
وَهَل يَعْمَنُ إِلَّا سَعِيدٌ مُخَلَّدٌ^۱
وَهَل يَعْمَنُ مَنْ كَانَ فِي العَصْرِ الخَالِي
قَلِيلُ الهموم ما يَبِيْتُ بأوجال

یا چنانچه در بیت ذیل نیز مُخَلَّدات در همین معنا به کار رفته است: (احمد بن فارس بن زکریا: ۲، ۱۴۰۴/۲۰۸)

و مُخَلَّدَاتٍ بالبحین کَأَمَّا
أعجازُهُنَّ أقاوِزُ الكُتبانِ

بنابراین آنچه از ادبیات پیش از اسلام و فرهنگ لغت‌های قدیمی استنباط می‌شود، این است که دلالت معنایی واژه‌ی خَلَدَ و مشتقات آن اغلب به معنای پایداری، اقامت، جاودانی، زوال‌پذیری و در یک حالت باقی ماندن چیزی به کار می‌رفت و گاهی نیز تعبیر مُخَلَّدون برای غلامان و کسانی که گوشواره به گوش بودند استعمال می‌شد.

بررسی معنای مُخَلَّدون از دیدگاه مفسران

مفسران و قرآن‌پژوهان در معنا و مفهوم واژه‌ی خَلَدَ و مشتقات آن اتفاق نظر دارند و تنها در یک مورد بین آنها اختلاف نظر دیده می‌شود و آن تعبیر مُخَلَّدون یکی در آیه‌ی ۱۷ سوره واقعه «يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ» و دیگری در آیه‌ی ۱۹ سوره‌ی انسان «و يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مَخْلَدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَنثورًا» است. این اختلاف نظر مفسران و قرآن‌پژوهان را می‌توان در چهار محور ذیل خلاصه کرد:

نخست: منظور از تعبیر «وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ» در این آیات، جوانانی که در سنین جوانی ماندگار هستند. البته این دسته از مفسران معنای گوشواره به گوش را نیز در تفسیرهای خود آورده‌اند ولی معنای اخیر را چندان شایسته و در خور قلمداد نکرده‌اند. طبرسی در این باره می‌نویسد: «وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ: جوانانی که همواره جوان باقی می‌مانند و در جوانی آنها هیچ گونه تغییری و خللی عارض نمی‌شود و نیز گفتند که معنای آن گوشواره به گوش است؛ زیرا از خَلَدَ که نوعی گوشواره است مشتق شده است. (طبرسی: ۱۳۷۷، ۲۳۲/۴) علامه طباطبایی نیز در این زمینه چنین بیان می‌دارد: جوانانی که همواره در نشاط و طراوت جوانی باقی می‌مانند. همچنین گویند منظور از مُخَلَّدون، جوانان گوشواره به گوش است. (طباطبایی: ۱۴۱۷، ۱۳۰/۲۰) مؤلف "معانی القرآن" نیز در این باره می‌نویسد: مُخَلَّدون یعنی انسان‌های آراسته یا گوشواره به گوش و یا جوانانی که همیشه جوان می‌مانند. شاید نظر اخیر را بتوان درست انگاشت؛ زیرا مردمان عرب برای فردی که به سن کهولت رسیده و موهای سرش همچنان سیاه باشد، واژه‌ی مُخَلَّد را به کار می‌برد یا همین تعبیر را برای شخصی که به سن پیری گام نهاده و هنوز دندان‌هایش سالم

^۱ البته شارحان واژه‌ی مُخَلَّد را در بیت مزبور به معنای جاودان هم در نظر گرفته‌اند که البته این معنا با بافت و سیاق ابیات مناسبت چندانی ندارد. (عبدالشافی: ۲۰۰۴، ۱۲۲)

است، استعمال می‌کنند. (فرآء: بی تا، ۳/ ۲۱۸) ابن عاشور نیز پیرامون این دو آیه می‌نویسد: چون نوجوانان فرز و چابک‌اند، لذا برای خدمت‌گزاری شایسته‌تر از دیگر افراد هستند. اما آمدن صفت مُخَلَّدون برای احتیاط است؛ بدین معنا که صفت مزبور این توهم را که آن نوجوانان پیر می‌شوند، دفع می‌کند. (ابن عاشور: بی تا، ۲۹/ ۳۶۸)^۱

دوم: پاره‌ای دیگر از مفسران و قرآن پژوهان دیده‌گاه دوم را برگزیدند و معنای گوشواره به گوش را ترجیح دادند. از جمله این مفسران می‌توان به مرحوم فیض کاشانی اشاره کرد. ایشان در تفسیر آیه ۱۷ واقعه دیده‌گاه دوم یعنی جوانان گوشواره به گوش را ترجیح داده و نظر دوم را چندان معتبر نمی‌دانند. (فیض کاشانی: ۱۴۱۸، ۲/ ۱۲۵۲) همچنین مرحوم قمی نیز در تفسیر آیه ۱۷ سوره واقعه می‌نویسد: مُخَلَّدون در این آیه به معنای گوشواره به گوش است. لازم به یادآوری است که این معنای لازمی آیه است؛ زیرا واژه خَلَد دز اصل به کسی گفته می‌شود که پیری او به تاخیر افتاد باشد یا کسی که آفریده شده تا جوان بماند. (قمی: ۱۴۰۴، ۲/ ۳۴۸)

سوم: منظور از مُخَلَّدون جوانانی که پیوسته در حال خدمت‌گذاری هستند. در این باره می‌توان نظر حسینی همدانی را مثال زد. ایشان در ذیل تفسیر آیه ۱۷ سوره واقعه می‌نویسد: بیان لوازم محفل انس رسولان است که خدمت-گذارانی پیوسته در مقام پذیرائی از آنان اشتغال می‌ورزند بوسیله ظرف‌های گوناگون شربت‌های گوارا در اختیار رسولان خواهند گذارد. (حسینی همدانی: ۱۴۰۴، ۱۶/ ۱۱۷)

چهارم: جوانانی که همواره در بهشت برین ماندگار بوده و از آنجا بیرون نمی‌آیند. (گنابادی: ۱۴۰۸/ ۱۳۹)

بررسی دلالت معنایی مُخَلَّدون در متن قرآنی

واژه خَلَد و مشتقات آن بیش از هفتاد بار در متن قرآنی به کار رفته و غالباً معنا آن با جاودانگی و بقای ابدی در پیوند است. به سخنی دیگر، روابط همنشینی (Syntagmatic) این واژه و مشتقات آن در متن قرآنی با تعبیرهایی همچون: الجَنَّة، جهنم، المؤمنون، أصحاب الیمین، أصحاب الشمال، عذاب النار، الکافرین، السابقون و غیره همراه می‌شود.

با این حال، متن قرآنی در دو آیه [۱۷ واقعه - ۱۹ انسان] واژه‌ی مذکور را با ساختار صرفی متفاوت استعمال می‌کند. بی‌شک هرگونه دگرگونی در ساختار صرفی واژگان در متن قرآنی بی‌جهت و اتفاقی نیست و این دخل و

^۱. همین نظر را می‌توان در تفسیرهای ذیل نیز مشاهده نمود: تفسیر مقاتل بن سلیمان، جلد ۴، صفحه ۵۲۸ - کنز الدقائق و بحر الغرائب، محمد بن محمد رضا قمی، جلد ۱۳، صفحه ۲۶ - ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، جلد ۸، صفحه ۱۱ - علی بن حسین عاملی، الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز، جلد ۳، صفحه ۲۸۰ - بیضاوی، انوار التنزیل و أسرار التأویل، جلد ۵، صفحه ۱۷۸ - جرجانی، جلاء الأذهان و جلاء الأحزان، جلد ۹، صفحه ۳۴۶ - ابو عبیده، مجاز القرآن، جلد ۲، صفحه ۲۴۹ - سبزواری نجفی، إرشاد الأذهان إلی تفسیر القرآن، جلد ۱، صفحه ۵۴۰ - زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۴، ص ۴۵۷ - ابن عاشور، التحریر و التنویر، جلد ۲۷، صفحه ۲۷۷۰ - قرطبی، تفسیر جامع الأحکام، جلد ۱۸، صفحه ۲۰۲ - ابن قتیبه، غریب القرآن، جلد ۱، صفحه ۳۸۵ - آلوسی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، جلد ۱۴، صفحه ۱۳۶. لازم به یاد آوری است که صاحبان این قلم با کنکاش در ترجمه‌های قرآنی به زبان فارسی بدین نتیجه رسیدند که به جز ترجمه‌ی آقای علی رضا میرزا خسروانی، که ایشان دو نظر را هم آورده‌اند، بقیه‌ی ترجمه‌ها همان معنای جاودان را بیان کردند.

تصرف هدفمند و برای منظوری صورت می‌گیرد. (السامرائی: ۲۰۰۸/۶) امری که اغلب مفسران بدان عنایت و اهتمام چندانی نکرده‌اند.

اکنون باید دید که در این دو آیه به چه دلیل واژه مُخَلَّدون با ساختار صرفی متفاوت استعمال می‌شود. پیش از پرداختن به این موضوع در اینجا لازم می‌نماید تا پیرامون نکاتی چند که ما را در فهمیدن مقصودمان یاری می‌رساند، تأملی داشته باشیم:

۱- پیش از هر چیز باید به این نکته توجه داشت که قرآن کریم در یک فرهنگ شفاهی نازل شده و در آن زمان ماهیت گفتاری داشته و بعدها به شکل فرهنگ مکتوب در آمده است.^۱ در نتیجه‌ی این تبدیل و دگرگونی، فهم و استنباط نسل‌های متأخر از زبان قرآنی متفاوت با درک و برداشت آن کسانی خواهد بود که در فضای نورانی وحی و نبوت قرار داشتند. براین اساس این سخن که دیدگاه گذشتگان^۲ پیرامون معنا واژگان قرآنی و تبیین مصداق عینی واژگان این متن به مراتب معتبرتر و موثق‌تر از متأخرین است، امری کاملاً خردپسند و منطقی می‌باشد. طبق این رویکرد می‌توان گفت که معنای مُخَلَّدون همان گوشواره به گوش است؛ زیرا چنین معنایی چنانچه بیان کردیم در کهن‌ترین فرهنگ لغت زبان عربی یعنی العین فراهیدی (ولدانٌ مُخَلَّدون: مُقرطون) و از سوی مقدم‌ترین مفسران قرآن یعنی سعید بن جبیر^۳ ذکر شده است.

۲- برای بیان دلیل دوم لازم می‌دانیم تا نظر دکتر ایزوتسو را پیرامون واژگان قرآنی بیان کنیم. ایزوتسو معتقد است واژگان موجود در قرآن کریم از یک معنای اساسی و یک معنای نسبی برخوردار است. وی منظور از معنای اساسی را همان معنایی می‌داند که این واژگان در بافت بیرون از قرآن دارند و منظور از معنای نسبی را همان معنایی می‌داند که در بافت قرآنی بر گِرد واژگان نشسته است. برای مثال واژه ی «کتاب» در متن خارج از قرآنی برای هر نوع «نوشته یا نامه‌ای» به کار می‌رود. اما وقتی این واژه در متن قرآنی قرار می‌گیرد رنگ قدسیت به خود گرفته و از اهمیت ویژه‌ای برخوردار می‌شود. بدین معنا که واژه ی «کتاب» در متن قرآنی ارتباط نزدیکی با تصور وحی الهی و با تصوره‌های گوناگونی دارد که دارای ارتباط مستقیم با وحی هستند. به عبارتی، کلمه ی ساده ی کتاب که به معنای نامه و نوشته است پس از آنکه وارد نظام خاصی شد و وضع ویژه‌ای در این نظام پیدا کرد، دسته‌ای از مؤلفه‌ها و عناصر تازه ی معناشناختی را پیدا نمود که همه از این وضع خاص و ارتباط واژه با دیگر واژه‌ها و

۱- برای تحقیق بیشتر در این باره به کتابهای زیر مراجعه شود: تأملاتی در قرائت انسانی از دین، قسمت دین‌شناسی تاریخی و ایمان، محمد مجتهد شبستری. تاریخ قرآن، آیت الله محمد هادی معرفت قسمت جمع و تألیف قرآن.

۲. کسانی که فاصله زمانی آنها با زمان شکل‌گیری متن قرآنی اندک است

۳. وی از موالی بنی‌والبه بن حارث از طایفه بنی‌اسد و یکی از شخصیت‌های نامی دوران صدر اسلام که از تابعین به شمار می‌رود. نام کامل او سعید بن جبیر بن هشام اسدی است که وی به سال ۴۵ ه.ق در کوفه به دنیا آمد. (الزرکلی: ۱۹۸۹، ۱۰۹/۸) وی از بزرگترین مفسران قرآنی است که تفسیر ایشان را حضرت علی(ع) ستوده و دیگران را برای استفاده از آن تشویق نموده‌اند. (الثعالبی: ۱۴۲۲/۱۴۱) برای مطالعه‌ی بیشتر پیرامون این شخصیت توصیه می‌شود به مقاله ارزشمند احمد فاضل سعد با عنوان سعید بن جبیر اول مُدَوّن للتفسیر، نشریه علوم اسلامی، شماره ۱۸ سال ۱۳۸۹ مراجعه شود.

مفاهیم این نظام ناشی می شوند. این عناصر موجود در این نظام تازه بر ساخت نخستین معنای کلمه تأثیر گذاشته یا آن را تغییر می دهد. (ایزوتسو، ۱۳۸۱ش، ص ۱۴-۱۵)

حال با دقت و تأمل عمیق، می توان پی برد که این نظر در کاربردهای خَلَد و مشتقات آن نیز جاری بوده است؛ زیرا چنانچه گفتیم معنای غالبی این کلمه در فرهنگ بیرونی آن روز برای هر چیزی که از تغییر و نابودی به دور بوده باشد، استعمال می شد. [چنانچه در صفحه‌های پیشین این نوشتار به تبیین آن پرداخته‌ایم] اما این واژه در متن قرآنی پیوند نزدیکی با جَنَّة، جَهَنَّم، عذاب، رحمة، اهل بهشت و اهل جهنم پیدا کرده و خبر از جاودانگی دو گروه اخیر در آنجا می دهد. از طرفی دیگر به طور ضمنی، بار معنایی آن در متن قرآنی اغلب احساس انگارانه یعنی برای ایجاد شوق و شغف یا ترس و هراس در دل مخاطبان بوده است.^۱

براساس مطالب یادشده، تفسیر مفسران از مُخَلَّدون سازگاری چندانی با معنای نسبی و اساسی آن ندارد؛ زیرا در بافت بیرونی قرآن کریم این واژه هرگز وصفی از اوصاف انسانی قرار نمی گیرد بلکه همانطور که گفتیم عرب‌ها این واژه را برای شخصی که پای به سن پیری گذاشته ولی هنوز آثار جوانی و نشاط در او نمایان است، به کار می برند به این دلیل که سرد و گرم روزگار بر او تأثیری نگذاشته است. از سویی دیگر خود متن قرآنی نیز چنین معنایی را از این واژه به کار نبرده است.

۳- اگر از منظر معناشناسی کاربردی نیز به این مسئله بنگریم، متوجه می شویم که معنای گوشواره به گوش کاملاً با بافت و سیاق کلی در هر دو سوره تناسب دارد؛ زیرا در هر دو سوره بافت قرآنی پیرامون نعمت های بهشتی سخن می گوید و در گزینش و بیان این نعمت ها، کاملاً مطابق با تصورات و فرهنگ عرب آن زمان عمل می کند.^۲ حتی آمدن واژه‌ی ولدان بی جهت و تصادفی نیست؛ زیرا در فرهنگ عرب آن روز بیش از اندازه به فرزند پسر توجه و اهمیت می ورزیدند که بازتاب آن هم در متن قرآنی^۳ و هم در ادبیات و گزاره‌های تاریخی به خوبی نمایان است. بُر این اساس می توان گفت که بافت کلی این توصیف‌ها در واقع صورت بخشیدن به هستی بی صورتی [بهشت] است که سازگار و متناسب با پیش‌انگاره‌های مردمان آن زمان بود. بدین معنا که مصداق‌های همه‌ی آن توصیفات، هرچند به شکل ناچیز، در میان عرب‌های آن زمان وجود داشته است. حتی واژه‌ی مُخَلَّدون نیز چنانچه گفتیم به معنای گوشواره به گوش در آن زمان استعمال می شده است.

۱. برای مطالعه ی بیشتر پیرامون گزاره های کلامی به کتاب «زبان دین» امیر عباس علی زمانی، قسمت «نظریه‌ی ابراز احساسات» صفحه ی ۳۶ و «فلسفه‌ی زبان دین» بخش غیر شناختاری دین صفحه‌ی ۲۱۱ از جان هیک ترجمه‌ی بهزاد سالکی مراجعه شود.

۲. در باره ی مطابقت زبانی قرآنی با بافت فرهنگی عرب همزمان با شکل گیری متن، به کتاب «بسط تجربه‌ی نبوی» قسمت ذاتی و عرضی دین، از دکتر عبد الکریم سروش و کتاب «النص، السلطه، الحقیقه» قسمت اللغه و الثقافه و المتع الثقافی، از دکتر نصر حامد ابو زید، مراجعه شود.

۳. مانند آیه‌ی ۱۷ سوره ی زخرف: وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَانِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُ مَسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ - و آیه‌ی ۹ سوره ی تکویر: بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ.

۴. در این باره استاد جواد علی در کتاب ارزشمند خویش «تاریخ العرب قبل الإسلام» نقل می کند که در دوران قبل از اسلام عربها تنها بر سه مناسبت به یکدیگر تبریک می گفتند: ۱- تولد فرزند پسر ۲- ظهور شاعر در قبیله ۳- پس از به دنیا آمدن کره اسب.

۴- با در نظر گرفتن آیات پیشین (عَلَى سُرُرٍ مَّوْضُونَةٍ* بِأَكْوَابٍ وَ أَبَارِيقَ وَ كَأْسٍ مِّن مَّعِينٍ ۱۸/۱۵ واقعه) و (مُتَكِينِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ* وَ يُطَافُ عَلَيْهِم بِآيَةٍ مِّن فِضَّةٍ وَ أَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرًا* وَ إِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَ مُلْكًا كَبِيرًا ۲۰/۱۵/۱۳ انسان) روشن می‌شود که در هر دو سوره متن قرآنی از فضای سخن می‌گوید شباهت بیشتری با کاخ و سلطنت پادشاهی دارد. زیرا در سوره واقعه تعبیر «تخت‌هایی جواهرنشان» و «با جامها و آبریزها و پیاله‌هایی از باده ناب روان» را به کار برده و در سوره انسان علاوه بر این دو تعبیر، عبارت «کشوری پهناور» را نیز می‌آورد که همگی با مقوله پادشاهی همبستگی و پیوند معنایی دارند. با در نظر گرفتن این اصل می‌توان گفت که مقصود از مُخَلَّدون در آیات یاد شده همان گوشواره به گوش است^۱ که خود این تعبیر نیز کنایه از فرمان‌برداری و اطاعت محض آن جوانان می‌باشد. زیرا در دوران گذشته گوشواره نیز مانند بینی‌واره که در مصر نشان بردگی بود، علاوه بر اینکه نشانه‌ی آرایش به شمار می‌رود، نشان بردگی نیز بود. پروفیسور هاید ماری کُخ در این زمینه می‌نویسد: در نگاره‌های تخت جمشید اغلب به حلقه‌های ساده‌ای بر می‌خوریم که هم بر گوش بلند پایگان و هم در گوش خدمت‌کاران است. (ماری کُخ: ۱۳۷۷، ۲۵۶)

۵ - بنا به گفته میلانی در پس هر عبارت، هر چند هم که ساده باشد، ناگزیر یک پی‌رنگ (plot) نهفته است. (میلانی: ۱۳۸۷، ۷۸) از این روی، ترکیب واژگان، نحوه‌ی چیدمان و تحولات ساختاری آنها متأثر از همان پی‌رنگ است. با کمال فروتنی باید گفت که مفسران در تفسیر و تبیین معانی واژگان قرآنی به ساختار صرفی آن اهتمام چندانی نمی‌ورزیدند مصداق بارز این سخن اختلاف نظر ایشان در معنای مُخَلَّدون است که با کنکاشی در تفسیرهای قرآنی روشن می‌شود که - تا جایی که نگارندگان اطلاع دارند - هیچ مفسری به این نکته که چرا واژه مُخَلَّدون با ساختاری صرفی متفاوتی در آیات مزبور به کار رفته نپرداخته است. حال اینکه تعبیر یک متن بنا به گفته میلانی بی‌شباهت به تعبیر خواب نیست. چنانچه در تعبیر خواب همه جزئیات خواب اهمیت دارند و گاه رمز و معنای خواب در نکته‌ای به ظاهر بی‌اهمیت باید سراغ گرفت. (همان، ۷۸) در آیات مزبور نیز کلید فهم معنای مُخَلَّدون در کاربرد ساختار صرفی آن نهفته است. لوگزنبورک در کتاب ارزشمند خود با عنوان «The syro-aramaic reading of the Koran خوانشی سُریانی بر متن قرآنی» در این زمینه می‌نویسد: (Luxenberg: 2007, 285-286) واژه‌ی مُخَلَّدون دو بار در متن قرآنی به کار نرفته است در حالی که خالدون و خالدین به ترتیب ۲۵ و ۴۵ بار در قرآن استفاده شده‌اند. تغییر ساختاری این واژه در متن قرآنی تصادفی و اتفاقی نیست، بلکه این کار کاملاً همدند و برای منظوری صورت گرفته است. اما پرسش تأمل برانگیز در دو آیه‌ی مزبور این است که چرا ولدان [پسران] به لؤلؤ [مرواید] مانند شده است؟ وی سپس در مقام پاسخ‌گویی به این پرسش می‌گوید: یکی از معانی ولدان در زبان سُریانی که همان یلدا [yalda] تلفظ می‌شود، میوه و ثمره است. با در نظر گرفتن این معنا ولدان در آیات مزبور استعاره از

^۱ . این دیدگاه نگارندگان پیرامون واژه‌ی مُخَلَّدون در آیات مربوطه است؛ زیرا این معنا با بافت کلی آیات که گویی از فضای کاخ و سلطنت پادشاهی سخن می‌گوید، همخوانی و تناسب بیشتری دارد. چه بسا در شعر امرؤالقیس (وَهَل يَعْمَنُ إِلَّا سَعِيدٌ مُّخَلَّدٌ *** قَلِيلُ الْهَمومِ مَا يَبِيْتُ بِأَوْجَالٍ) مراد شاعر از سعیدٌ مُخَلَّدٌ همان شخص برده باشد که دغدغه و غصه‌ای ندارد. مویده‌ای برداشت مصراع دوم است.

انگورهای سفید است. با توجه به این معنا شایسته است تا مُخَلَّدون به صورت مُجَلَّدون خوانده شود که معنای یخ زده یا خُنک است، می باشد. براین اساس معنای آیه چنین می شود: برای آنان انگورهایی سفید و خُنک که به سان مرواید هستند، چرخانده می شود. (همان، ۲۸۷-۲۸۸)

۶- با کمی تأمل و دقت نظر درمی یابیم که واژهی مُخَلَّدون به معنای جاویدان زمانی قابل فهم است که فرسودگی و گذشت زمان مطرح باشد و اگر این دو قید از میان برداشته شود، در آن صورت ماندگاری و جاودانگی بی معنا خواهد بود. بنابراین، با در نظر گرفتن این مطلب برداشت ماندگاری و جاودانگی از واژهی مُخَلَّدون با چالشی بزرگ رو به رو می شود که پاسخ آن تا جایی که نگارندگان اطلاع دارند در هیچ یک از کتاب های تفسیری نیامده است.

نتیجه

محور اصلی پژوهش حاضر بر این اصل استوار است که معنای درست واژه ی «مُخَلَّدون» در متن قرآنی چیست؟ از این روی برای پاسخ دادن به این پرسش تأمل بر انگیز، نگارندگان به بررسی و واکاوی دیدگاه های مفسران و اهل لغت پیرامون معنای واژه ی «مُخَلَّدون»، پرداخته و سپس با تبیین و روشن کردن دیدگاه های این دو گروه، با ذکر دلایلی چند بیان می دارند که بر خلاف تصور غالب نزد مفسران (که معنای این واژه را جاویدان، در سن جوانی و طراوت، یا ماندگاری مطلق می پندارند)، معنای درست این واژه بنا به دلایل ذیل همان [پسران] گوشواره به گوش است.

- معنای گوشواره به گوش هماهنگ با قدیمی ترین تفسیر قرآنی و فرهنگ لغت زبان عربی یعنی العین فراهیدی و تفسیر سعید بن جبیر است.
- کاربرد ساختار صرفی متفاوت واژهی مُخَلَّدون با دیگر مشتقات آن در متن قرآنی خود گواه آن است که این واژه معنایی متفاوت را با معنای رایج آن که همان جاودانگی است، دارد.
- بافت کلی آیاتی که واژهی مُخَلَّدون در آنها به کار رفته موید معنای دوم یعنی گوشواره به گوش هستند تا معنای جاویدان.
- نبود زمان و فرسودگی در جهان آخرت معنای جاودانه بودن واژه مخَلَّدون را با چالشی جدی رو به رو می سازد.

منابع

آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، محقق، علی عبد الباری عطیّه، بیروت، دار الکتب العلمیّه، ۱۴۱۵.

ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحریر و التنویر، بیروت، مؤسسه التاریخ، ۲۰۰۰م

ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، غریب القرآن، بی تا،

ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، إحياء الکتب العربیّه، ۱۴۱۹.

ابن منظور، ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، چاپ سوم، ۱۴۱۴.

ابو زید، نصر حامد، ترجمه‌ی مرتضی کریمی نیا، معنای متن، طرح نو، چاپ پنجم، ۱۳۸۹. ش.

---- النص، السلطه، الحقیقه، المركز الثقافی العربی، ۱۹۹۵م.

ابو عبیده، معمر بن مثنی، مجاز القرآن، محقق، محمد فؤاد سزگین، قاهره، مکتبه الخانجی، ۱۳۸۱. ق.

احمد بن فارس زکریا، ابو الحسین، معجم المقائیس اللغه، محقق، محمد عبدالسلام هارون، قم، دفتر انتشارات جامعه‌ی مدرسین علمیه قم، ۱۴۰۴. ق.

اصفهان‌ی، حسین بن محمد راغب، مفردات ألفاظ قرآن، محقق، صفوان عدنان داودی، لبنان، دارالعلم - دار الشامیه، ۱۴۱۲.

بازرگان، ذره‌ی بی انتها،

برک، ژاک، باز خوانی قرآن، ترجمه‌ی محمود رضا افتخار زاده، تهران، نشر روزگار، ۱۳۷۹. ش.

بلخی، مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل، محقق، عبدالله محمود شحاته، بیروت، دار إحیاء التراث، ۱۴۲۳. ق.

بیضاوی، عبدالله بن عمر، أنوار التنزیل وأسرار التأویل، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۱۸. ق.

الثعالبی، عبدالرحمان بن محمد، تفسیر الثعالبی، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۲۲. ق.

توشی هیکو، ایزوتسو، خدا و انسان در قرآن، ترجمه محمد آرام، تهران، شرکت سهامی انتشار، چاپ پنجم، ۱۳۸۱. ش.

جرجانی، ابو المحاسن حسین بن علی، جلاء الأذهان و جلا الأحزان، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷. ش.

جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، محقق، احمد عبد الغفور عطار، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۴۱۰.

حسینی همدانی، سید محمد حسین، تفسیر انوار درخشان، تهران، کتاب فروشی لطفی، ۱۴۰۴.

حمیری، نشوان بن سعید، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، محقق، حسین بن عبد الله العمری - مطهر بن علی الاریانی - یوسف محمد عبد الله، بیروت، دار الفکر المعاصر، ۱۴۲۰. ق.

دان استیور، فلسفه زبان دین. ترجمه ابوالفضل ساجدی.

دانیل چندلر، ترجمه‌ی مهدی پارسا، مبانی نشانه‌شناسی، پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۸۷.

دمشقی، ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، محقق، محمد حسین شمس الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹. ق.

زمخشری، محمود، الکشاف عن الحقائق غوامض التنزیل، بیروت، دار الکتب العربی، چاپ سوم، ۱۴۰۷.

الزرکلی، خیر الدین؛ الاعلام قاموس تراجم لاشهر الرجال و النساء من العرب و المستعربین و المستشرقین، بیروت، انتشارات دارالعلم للملایین، ۱۹۸۹.

السامرانی، فاضل صالح، بلاغه الكلمه فی التعبير القرآنی، اردن، دارعمار، ۱۹۹۸م

---- التعبير القرآنی، اردن، دارعمار، ۲۰۰۶م

---- معانی النحو، قاهره، شرکه العاتکه لصناعه الكتاب، ج ۱ و ۲، ۲۰۰۳م

سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله، إرشاد الأذهان إلى تفسير القرآن، بيروت، دار التعاریف للمطبوعات، ۱۴۱۹هـ.ق.

سجودی، فرزانه، نشانه شناسی کاربرد، تهران، نشر علم، چاپ دوم، ۱۳۹۰هـ.ش.
سروش، عبد الکریم، بسط تجربه نبوی، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۵هـ.ش.
طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات جامعه‌ی مدرسین علمیّه قم، چاپ پنجم، ۱۴۱۷هـ.ق.

طبرسی، فضل بن حسن، تفسیر جوامع الجامع، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷هـ.ش.
طریحی، فخر الدین، مجمع البحرین، محقق، سید احمد حسینی، تهران، کتابفروشی مرتضوی، چاپ سوم، ۱۴۱۶هـ.ق.

عاملی، علی بن حسین، الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز، محقق، شیخ مالک محمود، قم، دار القرآن الکریم، ۱۴۱۳هـ.ق.

علی، جواد، المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام، جلد ۵ و ۴، بیروت، الطبعة الثانية، ۱۹۹۳م
علی زمانی، امیر عباس، زبان دین، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵هـ.ش.

فاضل سعد، احمد، سعید بن جبیر أول مُدَوّن للتفسیر، نشریه علوم اسلامی، شماره ۱۸ سال ۱۳۸۹
فراء، ابو زکریا یحیی بن زیاد، معانی القرآن، محقق، احمد یوسف نجاتی، محمد علی فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، قم، نشر هجرت، چاپ دوم، ۱۴۱۰.

فلاحی قمی، محمد، تأثیر علوم ادبی در فهم قرآن، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۹هـ.ش.

فیض کاشانی، ملا محسن، الأصفی فی تفسیر القرآن، قم، مرکز انتشارات و تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۸هـ.ق.
قائمی نیا، علیرضا، بیولوژی نص، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه ی اسلامی، ۱۳۸۹هـ.ش.
--- معنانشناسی شناختی قرآن، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه ی اسلامی، ۱۳۹۰هـ.ش.

قرشی، سید علی اکبر، قاموس القرآن، تهران، دار الکتب الإسلامیة، چاپ ششم، ۱۴۱۲.

قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۴.

قمی، مشهدی محمد بن محمد رضا، کنز الدقایق و بحر الغرائب، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸هـ.ش.

قمی، علی ابراهیم، تفسیر قمی، قم، دارالکتاب، ۱۳۶۷هـ.ش.

گنابادی، سلطان محمد، تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸.

ماری کُخ، هاید، از زبان داریوش، مترجم پرویز رجبی، تهران، ۱۳۷۷.

مجتهد شبستری، محمد، تأملاتی در قرائت انسانی از دین، تهران، طرح نو، ۱۳۸۳هـ.ش.

مجتهد شبستری، محمد، هرمنوتیک، کتاب و سنت، تهران، طرح نو، چاپ هفتم، ۱۳۸۹هـ.ش.

معرفت، آیت الله محمد هادی، تاریخ قرآن، تهران، سمت، چاپ دوازدهم، ۱۳۸۹هـ.ش.

میلانی، عباس، تجدد و تجدد ستیزی در ایران، تهران، نشر ختران، چاپ هفت، ۱۳۸۷
نجار، عبد الفتاح اسماعیل عثمان شلبي، مصر، دار المصریة للتألیف و الترجمة، بی تا.
واسطی، زبیدی، حنفی، محب الدین، سید محمد مرتضی حسینی، تاج العروس من جواهر القاموس، محقق، علی
شیری، بیروت، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۴ه.ق. تهران، مرکز کتاب للترجمة و النشر، ۱۴۰۲.
هیک، جان، فلسفه دین، ترجمه‌ی بهزاد سالکی، تهران، الهدی، چاپ سوم، ۱۳۸۱ش.

منابع لاتین

Christoph Luxenberg ,The syro-aramaic reading of the Koran .Edition 2007.

(۵۰)

واکاوی و نقد معناشناختی ترجمه برخی از آیات قرآن کریم

(مورد مطالعه: آیات ۱۷/ واقعه، ۱۹/ انسان، ۴۴/ فصلت، ۱۰۵/ مائده و اسلوب ما أدراک)

د. سعدالله همایونی^۱

استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه تهران

محمد جواد حسن پوری^۲

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشگاه تهران

چکیده

حساسیت متن قرآن اقتضا می‌کند که ترجمه‌های آن مورد ارزیابی دقیق قرار گیرند. مترجم به عنوان کسی که مسئولیت انتقال مفاهیم زبان مبدأ را به زبان مقصد دارد، بایستی به تمام سطوح زبان از واژه گرفته تا گفتمان مسلط باشد تا بتواند به درستی از عهده‌ی این مهم برآید. عدم بررسی دقیق سطوح مختلف زبان، از ریشه‌شناسی واژگان گرفته تا تحلیل ساختارهای نحوی و بافت کلام و همچنین اعتماد بر ترجمه‌های پیشین قرآن کریم منجر به ارائه‌ی ترجمه‌هایی شده که با معانی مد نظر قرآن کریم فاصله‌ی زیادی دارند و مانع از درک معنای صحیح واژگان قرآن کریم شده‌اند.

این پژوهش بر آن است تا با روش توصیفی تحلیلی به بررسی تبارشناختی و معناشناختی ترجمه‌ی برخی از آیات قرآن کریم بپردازد و تعدادی از ترجمه‌های قرآن کریم را متناسب با آن نقد و بررسی نماید و با تکیه بر منابع لغوی کهن، معنایی دقیق‌تر از واژگان و آیات مورد مطالعه ارائه نماید. نتایج حاصل از پژوهش نشان می‌دهد که مترجمان قرآن از دو جنبه‌ی مختلف دچار چالش شده‌اند: نخست، عدم معرفت ریشه‌شناختی از واژگان؛ و دوم، عدم توجه کافی به ابهام ساختاری برخی از آیات قرآن کریم؛ که این دو عامل سبب شده مترجمان محترم، واژگان قرآن را ریشه‌یابی دقیق نکرده و به تحلیل دقیق ساختار نحوی برخی از آیات قرآن کریم به ویژه ساختارهای دارای ابهام نپرداخته‌اند؛ بلکه با اعتماد بر ترجمه‌های پیشین قرآن کریم و با اتکا به حافظه‌ی خویش تلاش نموده‌اند تا معنایی به ظاهر صحیح از آیه به دست دهند.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، ارزیابی ترجمه، تبارشناسی، معناشناسی.

مقدمه

ترجمه‌ی متون مذهبی از دیرباز رونق داشته و پیروان مذاهب مختلف از آن به عنوان وسیله‌ای برای انتشار آرا و عقاید مکتب خود استفاده می‌کرده‌اند. ترجمه‌ی کتب آسمانی نیز به همین دلیل، به رغم موانع موجود بر سر راه آن،

^۱ homayooni84@yahoo.com / homayooni84@ut.ac.ir

^۲ mjharabist@gmail.com

سرانجام جایگاهی یافته است. پیش‌تر بحث بر سر آن بود که مبادا با ترجمه‌ی کتب آسمانی، از قداست آن‌ها کاسته شود، اما امروز بحث بر سر این است که تا چه اندازه می‌توان کلام الهی را به شکل صحیح ترجمه نمود و عملاً به برگردانی دقیق دست یافت. از سده‌های نخستین اسلامی تا کنون ترجمه‌های متعددی از قرآن کریم به قصد انتقال معانی و مفاهیم آیات قرآن به دست افراد فارسی‌زبان و ناآشنا با زبان عربی به نگارش درآمده است. در دوره‌ی معاصر، تنوع بسیاری در ترجمه‌های قرآن کریم دیده می‌شود و هر یک از این ترجمه‌ها، دارای ویژگی‌های خاصی است. به نظر می‌رسد بسیاری از ترجمه‌های قرآن کریم در برخی موارد به ترجمه‌ی صحیح آیات قرآن نپرداخته و این مسأله در مورد ترجمه‌ی آیات مورد مطالعه‌ی این پژوهش نیز صادق است؛ به گونه‌ای که برخی از این ترجمه‌ها امکان دستیابی به درک و دریافتی صحیح و دقیق از واژگان قرآن کریم را با مشکلاتی همراه کرده و مسائل مهمی را به ذهن متبادر ساخته است. در این مقاله که به بررسی موردی برخی از آیات قرآن کریم می‌پردازد، یازده ترجمه قرآن کریم مورد نقد و واکاوی قرار گرفته است. این ترجمه‌ها که به عنوان نمونه انتخاب شده‌اند، عبارتند از ترجمه: آدینه‌وند، آیتی، المیزان، الهی قمشه‌ای، انصاریان، خرمشاهی، طبری، فولادوند، کشف الأسرار، گرامرودی و مکارم شیرازی. با بررسی ترجمه‌ها و محتوای آیات مورد مطالعه، کوشش خواهد شد که اشکالات ترجمه‌ها بیان شود و ترجمه‌ای دقیق از آیه ارائه شود. ضرورت نقد ترجمه‌های قرآن کریم از این منظر حائز اهمیت است که اشکالات ترجمه‌های موجود برطرف شده و ترجمه‌ای دقیق، کم‌نقص و نزدیک‌تر به معنای موردنظر قرآن کریم بیان شود.

سوالات پژوهش

این نوشتار در صدد پاسخ به دو سؤال اساسی است که آیا ترجمه‌های موجود توانسته‌اند مفهوم دقیق آیات را آن‌چنان که هست به خواننده‌ی فارسی‌زبان منتقل کنند؟ چه اشکالات معناشناختی‌ای در ترجمه‌های فارسی قرآن کریم وجود دارد که نیازمند بررسی و نقدی دوباره است؟

فرضیه‌های پژوهش

در پاسخ به دو سؤال بالا نگارندگان، فرضیه‌ی ذیل را ارائه کرده و در سراسر این پژوهش به دنبال تحلیل و اثبات آن هستند. عدم ریشه‌شناسی دقیق برخی از واژگان قرآنی و عدم توجه به بافت برخی از آیات قرآن و ساختار نحوی آن‌ها موجب برداشت‌های نادرست از آیه شده و ترجمه‌های اشتباهی به دست داده است. سپس این ترجمه‌ها و برداشت‌های ناصحیح به ترجمه‌های بعدی نیز سرایت کرده است؛ به گونه‌ای که به ترجمه‌ای مسلم از آن آیه تبدیل شده و مجالی برای شک و تأمل در ترجمه‌ی آیه باقی نگذاشته است.

پیشینه پژوهش

در زمینه‌ی سنجش ترجمه‌های مختلف قرآن کریم در قالب نقد و بررسی‌های مکتوب و شفاهی و به صورت مطالعه کلی و موردی، پژوهش‌های فراوانی طی دو دهه‌ی اخیر در نشریات فارسی‌زبان انجام گرفته است. با این حال، هنوز جای بحث و گفت‌وگوی بسیاری مانده است. بر اساس جست‌وجوی انجام شده، مهم‌ترین مقالاتی که در این زمینه نگاشته شده عبارتند از:

- نقد ترجمه کنایه در ترجمه‌های فارسی قرآن؛ عباس اقبالی، زهره زرکار؛ مجله پژوهش دینی؛ شماره ۲۶؛ بهار و تابستان ۱۳۹۲.
- واکاوی و نقد ترجمه آیات کلامی (مطالعه موردی: خطاب‌های عتاب گونه به پیامبر اکرم (ص) در قرآن کریم)؛ علی حاجی‌خانی، عبدالله میراحمدی؛ مجله مطالعات ترجمه قرآن و حدیث؛ دوره ۲، شماره ۴؛ پاییز و زمستان ۱۳۹۴.
- نقد و بررسی ترجمه قرآن کریم - ترجمه دهم هجری؛ حسن مقیاسی، مهدی ناصری، حسین تک‌تبار فیروزجایی؛ مجله مطالعات ترجمه قرآن و حدیث؛ دوره ۳، شماره ۶؛ پاییز و زمستان ۱۳۹۵.
- واکاوی ساختار آیات الأقسام در قرآن کریم و چالش‌های فراروی ترجمه آن (نمونه موردی: سوره بلد در ترجمه آیتی، فولادوند، الهی قمش‌ای، تفسیر المیزان، تفسیر مجمع البیان، تفسیر نمونه و تفسیر نور)؛ فرهاد دیوسالار؛ فصلنامه مطالعات نقد ادبی؛ دوره ۱۲، شماره ۴۵؛ بهار و تابستان ۱۳۹۶.
- نقد و بررسی جمله‌های حالیه بدون واو در ترجمه‌های فارسی کهن و معاصر قرآن کریم؛ عباس اقبالی، محمد کریمی‌نیا؛ مجله مطالعات ادبی متون اسلامی؛ شماره ۱۸؛ پاییز ۱۳۹۷.
- واکاوی تفسیری و نقد ترجمه آیات متناقض‌نما با عصمت پیامبران (مطالعه موردی: آیات ۳۱ تا ۳۳ سوره ص)؛ محمد طاهری، علی حاجی‌خانی، کاووس روحی برندق، مهدی ناصری؛ مجله مطالعات ترجمه قرآن و حدیث؛ دوره ۷، شماره ۱۳؛ بهار و تابستان ۱۳۹۹.
- علاوه بر موارد مذکور، در تاریخ ۱۲ اردیبهشت ۱۳۹۸ همایش ملی نقد زبان‌شناختی ترجمه‌های معاصر فارسی قرآن کریم توسط انجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی در شهر کرج برگزار گردیده و در آن، مقالات همایشی بسیاری در زمینه نقد ترجمه‌های معاصر فارسی قرآن کریم ارائه شده است.

معناشناسی واژه

وجود واژه‌های چندمعنا و همنام در هرزبانی فهم متن را مشکل می‌کند. از آن‌جا که قرآن به زبان بشری نازل شده، وجود این نوع واژه‌ها در آن امری اجتناب‌ناپذیر است. قرآن‌پژوهان در گذشته با عنوان وجوه و نظایر و مشترک لفظی به بررسی این نوع واژگان قرآنی پرداخته‌اند. در زبان‌شناسی جدید، بافت زبانی و فرازبانی برای تشخیص مفهوم واژه‌های هم‌معنی و چندمعنی مورد توجه قرار گرفته است.

هیچ مترجمی نمی‌تواند انتقال دهنده‌ی خوبی باشد مگر اینکه زبان مبدأ را خوب فهمیده باشد. برای فهم زبان مبدأ دانستن مفهوم واژگان کافی نیست. فرهنگ‌شناسی و شناخت بافت (context) و عوامل فرازبانی دخیل در مفهوم واژگان، امری ضروری است. گرچه نخستین سطحی که مترجم با آن رو به رو می‌شود سطح واژگان است، ولی گاهی به خاطر اختلاف فرهنگ، هیچ واژه‌ی معادلی در زبان مقصد یافت نمی‌شود که بتواند مفهوم واژه مبدأ را منتقل نماید. مشکل مترجم در این موارد مشکل فهم نیست؛ چه بسا مترجم، واژه‌ای را در زبان مبدأ خوب فهمیده باشد، ولی در زبان مقصد ظرفی نیابد تا مفهوم را در آن بریزد. برای نمونه در متون دینی مسلمانان، واژگانی مانند زکات، شهید، نجس، مفهوم فرهنگی خاصی دارند. انتقال این گونه واژگان به یک فرد انگلیسی زبان، کار مشکلی

است و این مشکل به خاطر عوامل فرهنگی است. پیکتال در ترجمه‌ی قرآن، زکات را به *poor due* و آربری آن را به *alms* برگردانده است؛ حال آن‌که اولی به معنای سهم فقراء و دومی به معنای چیزی است که به فقیر داده می‌شود. ولی می‌دانیم که زکات در فقه اسلامی مقدار مشخصی از اموال خاصی است که به افراد مشخص باید پرداخت شود و این دو واژه‌ی انگلیسی هیچ کدام معادل واژه‌ی زکات نیست. (شاهسوندی، ۲۰۲۰م، ص ۶۹) درست است که کتفورد (۱۹۶۹) وظیفه‌ی مترجم را برقراری معادل عناصر متنی زبان مبدأ در زبان مقصد می‌داند، ولی این بدان معنی نیست که واحد ترجمه واژه است، بلکه عواملی مانند ساختار، بافتار، معنای جمله، معنای کلام، گونه‌های زبانی، پیش تصورات، تأثیر ادراکی و تأثیر ادبی در برقراری تعادل و یکسانی متن زبان مبدأ به زبان مقصد باید مد نظر قرار گیرند. (لطفی‌پور ساعدی، ۱۳۹۵، صص ۷۸-۸۰) در معناشناسی ساختاری، هر عنصر موجودیت خود را از عناصر پیرامونی می‌گیرد و باید به طور هم‌زمان، دو لایه‌ی معنایی، یکی لایه‌ی معنایی دلالت *significant* و دیگری لایه‌ی معنایی ارزش *value* مورد توجه باشد. منظور از لایه‌ی معنایی دلالت، همان معنای لفظی و ارجاعی است؛ و لایه‌ی معنایی ارزش، یعنی ارزش ارتباطی یک واژه. (همان، ص ۷۹) به عبارت دیگر، هیچ واژه‌ای خارج از زنجیره گفتار معنای دقیقی ندارد و معنای واژه و نقش دستوری آن تابع کلمات پیرامونی آن است. (باقری، ۱۳۸۸، ص ۲۲۰) برای مثال در دو جمله‌ی «شیرین پیش شماست» و «هندوانه‌ی شیرین خریدم» واژه‌ی شیرین دو نقش دستوری متفاوت دارد؛ در جمله‌ی اول شیرین اسم است و در جمله‌ی دوم صفت، و دو مفهوم متفاوت نیز دارد؛ در حالی که همین واژه خارج از جمله مفهوم دقیقی ندارد. حتی زمانی که ما واژه‌ای را به تنهایی تصور می‌کنیم و مفهومی از آن را در ذهن حاضر می‌کنیم، همان مفهوم را بر اساس رابطه‌ی آن با دیگر واژگان تصور می‌کنیم. از این رو برای فهم درست واژگان در معناشناسی ساختاری نظریه‌ی «حوزه‌های معنایی *semantic fields*» مطرح شده است تا با شناخت روابط بین عناصر، واژگان از یکدیگر شناخته شوند. لهریر (۱۹۶۹) در همین زمینه واژگان پخت و پز را در زبان انگلیسی گردآوری کرده و سعی نموده روابط آن‌ها را نشان دهد. برای نمونه او واژه‌ی *fry* را در حوزه‌ی جامع‌تر *cook* قرار داد و نشان داد که واژه‌ی *fry* به معنای سرخ کردن، فقط با جامدات هم‌آیی دارد؛ لذا نمی‌توان گفت: «*I fry milk*». اگر غذای جامدی با روغن زیاد سرخ شود آن را *deepfry* و اگر با روغن کم سرخ شود آن را *sauteing* می‌گویند. (لطفی‌پور ساعدی، ۱۳۹۵، ص ۷۹) ایزوتسو نیز سعی کرد همین کار لهریر را در پاره‌ای از واژگان قرآنی انجام دهد. او مفاهیم واژگانی مثل ذنب، اثم، جرح، منکر، فجور، خطیئه، مجرم را بر اساس نظریه حوزه معنایی مقایسه کرد تا به مفهوم آن‌ها دست یابد.

جورج یول روابط واژگانی *lexical relation* را به شش نوع تقسیم کرده است:

۱. هم‌معنایی *synonymy*: گونه‌ای از روابط است که دو یا چند صورت با رابطه معنایی خیلی نزدیک، بتوانند جانشین یکدیگر باشند. مانند: زیبا و قشنگ.
۲. تضاد معنایی *antonymy*: گونه‌ای از روابط است که دو صورت، معنای مخالف یکدیگر داشته باشند. مانند: بالا و پایین.

۳. شمول معنایی hyponymy: گونه‌ای از روابط است که معنای یک صورت، معنای صورت دیگر را در برگیرد. مانند: حیوان و کلاغ.
۴. هم‌آوایی homophony: گونه‌ای از روابط است که دو یا چند صورت نوشتاری مختلف، دارای تلفظ مشابه باشند. مانند: فار و غار.
۵. هم‌نامی homonymy: گونه‌ای از روابط است که یک صورت نوشتاری یا گفتاری دارای دو یا چند معنای نامرتب باشد. مانند: شیر که به معنای مایع و حیوان و وسیله است.
۶. چند معنایی polysemy: گونه‌ای از روابط است که یک صورت نوشتاری یا گفتاری چند معنی داشته باشد و تمامی معنای باهم مرتبط باشند. مانند head در انگلیسی که به رئیس و بالای لیوان هم گفته می‌شود. این تقسیم‌بندی را در لغویان قدیم سراغ نداریم، ولی آن‌ها به چندمعنایی و اضداد در واژگان به خوبی توجه داشته و به جای چندمعنایی، کلمه‌ی «اشتراک لفظی» را به کار گرفته‌اند و گفته‌اند: اگر لفظ مفرد موضوع برای دو معنی با هم باشد، بر سبیل بدلیت بدون ترجیح یکی بر دیگری، آن را اشتراک لفظی نامند. اشتراک لفظی برای واژگان همنام و چند معنی به کار گرفته شده ولی جداسازی این دو و نام‌گذاری آنها در زبان‌شناسی معاصر صورت گرفته است. (یسول، ۱۳۹۵: ۱۴۳) به هر حال وجود واژگان همنام و چندمعنی در زبان، فهم متن را مشکل می‌کند و از همین جا نقش اساسی بافت در درک معنی و مفهوم این نوع واژگان مشخص می‌شود. (العواء، ۱۳۸۲، صص ۵ و ۶) در راستای اهمیت نقش بافت، چه زبانی و چه غیرزبانی در تعیین معنای واژه، «سلوی محمد العواء» ۱۳۴ اثر را با عنوان وجوه و نظایر در قرآن کریم معرفی می‌کند که اولین اثر با نام وجوه و نظایر به سال ۱۰۵ هجری برمی‌گردد و متعلق به ابوعبدالله عکرمه بن عبدالله المدنی است. (پالمر، ۱۳۹۵: ۸۱) منظور از نظایر، کلیه‌ی واژگان چندمعنی یا همنام است که در قرآن آمده است و منظور از وجوه، مفاهیم مختلف آنهاست که از بافتی به بافت دیگر تغییر می‌کند؛ اما قرآن‌پژوهان به جای کلمه «بافت» زبان‌شناسانه‌ی امروزی، از کلمات «موضع، مواضع، سیاق و قرینه» و امثال این کلمات استفاده کرده‌اند. (العواء، ۱۳۸۲، ص ۱۰) به عنوان مثال ابوالفضل حبیش بن ابراهیم تغلیسی در قرن ششم کتابی به نام «وجوه القرآن» نوشته است. او در آنجا برای واژه «ظَنُّ» چهار وجه معنایی ذکر کرده است:
۱. ظنّ به معنای یقین در آیه‌ی «وَوَظَنُّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ» (۲۴/ص)؛ زیرا بافت غیرزبانی و اعتقادی این معنی را اقتضا می‌کند؛ چرا که حضرت داود(ع) از انبیاء الهی و معصوم است و وجود یقین اساس عصمت است.
 ۲. ظنّ به معنای گمان در آیه‌ی «قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُستَيقِنِينَ» (۳۲/جاثیه)؛ زیرا گویندگان یقین را از خود نفی کرده‌اند. (بافت زبانی معنای ظنّ را مشخص کرده است)
 ۳. ظنّ به معنای بداندیشی در آیه‌ی «وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا» (۱۰/احزاب)؛ زیرا خداوند در مقام نکوهش است.
 ۴. ظنّ به معنای پنداشتن در آیه‌ی «إِنَّهُ ظَنَّ أَنْ لَنْ يَحُورَ» (۱۴/انشقاق)؛ زیرا بافت آیات بر این معنی دلالت می‌کند. (تغلیسی، ۱۳۷۱، ص ۱۹۸).

صاحب تفسیر المیزان از جمله مفسرین معاصر است که سیاق (بافت) را معیاری برای تفسیر کلمات، شأن نزول، ترتیب نزول، نقد روایات تفسیری، مکی یا مدنی بودن، مرجع ضمیر و ترجیح قراءات دانسته است. (الدامغانی،

۱۹۹۶م، صص ۲۹ و ۳۰) در اهمیت نقش بافت همین بس که بی‌توجهی به آن، انحراف کلامی و اعتقادی را به همراه دارد. اشاعره با نادیده گرفتن بافت در آیه‌ی ۹۶ سوره صافات، آن را در راستای اعتقادات خود، یعنی جبرگرایی معنا کردند و از آیه‌ی «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» (۹۶/صافات) نتیجه گرفتند که خداوند خالق اعمال انسان است؛ بنابراین انسان در فعل خود مجبور است. حال آنکه با توجه به آیات پیش از آن، کسه تمامی، گفته‌های حضرت ابراهیم(ع) است و مخاطب او مشرکینی هستند که با دست خود بت‌ها را ساخته و می‌پرستیدند، حضرت ابراهیم(ع) در مقام نکوهش و هشدار به آنان می‌گوید: «أَتَعْبُدُونَ مَا تَحْتُونَ» (۹۵/صافات) «آیا شما آنچه را خود تراشیده‌اید می‌پرستید؟ درحالی که می‌دانید خداوند شما و آنچه انجام می‌دهید (بت‌های تراشیده به دست خودتان) را آفریده است.»

زبان‌شناسان بافت را به دو دسته‌ی زبانی و غیرزبانی تقسیم می‌کنند. بافت زبانی همان واژگان پیرامون یک واژه است که این معنی به اصطلاح «قرینه مقالیه» یا «لفظیه» در کلام قدما نزدیک است؛ و بافت غیرزبانی هرچیزی است که در معنا بخشی به واژگان دخالت دارد، اما از جنس لفظ نیست. این معنی نیز به اصطلاح «قرینه حالیه» نزدیک است. علامه محمد باقر صدر در تعریف سیاق (بافت) می‌نویسد: «کل ما یکشف اللفظ الذی یُراد فهمه من دوالّ آخری سواء کانت لفظیة، کالکلمات الّتی تشکّل مع اللفظ الذی یُراد فهمه کلاماً واحداً مترابطاً؛ أو حالیه، کالظروف الملايسات الّتی تحیط بالكلام و تكون ذات دلالة فی الموضوع.» (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۶ ص ۱۱۶؛ ج ۲۰، ص ۱۱۴ به نقل از مجله پژوهش‌های قرآنی، شماره ۹ و ۱۰، مقاله جایگاه سیاق در المیزان)

از این رو شناخت بافت غیرزبانی مانعاً شأن نزول آیات، فرهنگ عصر نزول، شرایط اقتصادی، اجتماعی و جغرافیایی همگی به فهم درست آیات کمک می‌کنند؛ همان‌گونه که بافت زبانی مانند کاربرد واژگان، ادبیات و اشعار عصر نزول ما را به فهم آنها نزدیک می‌سازد.

۷. تعادل در ترجمه

از جمله مفاهیم تخصصی در ترجمه‌شناسی، تعادل و اجزای آن است. اصولاً هر زبانی به منظور رفع نیاز انسان و برای برقراری ارتباط پدید آمده و از الفاظ و ساختارهای دستوری به عنوان وسیله‌ای برای انتقال پیام و برقراری ارتباط استفاده می‌کند. لذا در ترجمه نمی‌توان اصالت را به جنبه‌هایی از زبان داد که در میان زبان‌ها متفاوتند و یقیناً نمی‌توان خود را در سطح ساختارهای دستوری و معنای کلمات و جملات دو زبان محدود ساخت؛ زیرا زبان‌ها دارای نظام‌ها و ساختارهای متفاوتی بوده و برقراری ارتباط در هر کدام به شیوه‌ی خاصی انجام می‌شود. اما آنچه در ترجمه باید بیشتر مد نظر قرار گیرد، پیام نویسنده و شیوه‌های انتقال آن به زبان دیگر است؛ به گونه‌ای که خواننده‌ی متن ترجمه، برداشت و تأثیری مشابه خواننده‌ی متن اصلی داشته باشد. البته این بدان معنا نیست که نسبت به معانی واژگان و یا قوانین ساختاری بی‌اعتنا باشیم، بلکه بایستی با بهره‌جویی از معنایی که از آن‌ها به دست می‌آید و شرایط حاکم بر موقعیت ارتباطی کلام، سعی در یافتن معادل مناسبی در زبان دیگر نماییم. تعادل در ترجمه کلیتی است با اجزایی چند، که این اجزا در ارتباط با یکدیگر، پیام متن را به وجود می‌آورند. این

اجزا از سطح واژگان شروع شده و شامل ساختارهای دستوری، بافت متن، فرایند کلام، کنش‌های زبان و ویژگی‌های زیباشناختی زبان مبدأ و مقصد می‌شود. تعادل در ترجمه بسته به نوع و موقعیت برقراری ارتباط، می‌تواند یک یا همه‌ی این اجزا را دربرگیرد. به منظور دستیابی به تعادل در سطوح مختلف ترجمه، مترجم ابتدا لازم است متن اصلی را به طور کامل مطالعه کند تا تصویر کلی از متن مورد نظر به دست آورد. سپس بررسی خود را از سطح واژگان شروع نموده و سپس ساختارها و ارتباط واژه‌ها در ساختارها را مورد بررسی قرار دهد. در مرحله‌ی بعدی به بررسی ارتباط ساختار و جملات یک متن (انسجام ساختاری) و سپس به ارتباط بین کنش‌ها و یا کاربردهای زبان (انسجام کنشی) می‌پردازد. البته روشن است که در گذر از این مراحل، مترجم به عنوان خواننده‌ی متن اصلی نباید به واژگان، ساختارها و ارتباط آن‌ها با یکدیگر محدود باشد، بلکه بایستی در این راه از دانش زمینه‌ای (اطلاع از سوابق و تاریخچه‌ی موضوع)، شرایط و قوانین حاکم بر موقعیت ارتباطی، پیش‌تصورات، اطلاعات اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و بسیاری عوامل دیگر بهره‌جوید تا بتواند پیام نویسنده‌ی متن اصلی را دریابد و در این راه به گونه‌ای فعال نقش ایفا کند. از طرف دیگر، مترجم به عنوان نویسنده‌ی متن مقصد در جست‌وجوی معادل‌هایی است تا پیام دریافتی را در سطوح مختلف تعادل، در قالب زبان مقصد ارائه نماید. انتخاب این معادل‌ها بدون در نظر گرفتن مخاطبان و ویژگی‌های آنان در زبان مقصد و شرایط حاکم بر موقعیت ارتباطی ممکن نیست. (شاهسوندی، ۲۰۲۰م، صص ۶۷-۶۸)

۱-۷. واژگان

نخستین سطحی که مترجم بررسی خود را از آن شروع می‌کند واژه است. این بدان معنا نیست که واحد ترجمه در اینجا واژه است؛ زیرا در مراحل بعدی ایجاد تعادل در ترجمه، وی ناگزیر به بررسی ارتباط واژه‌ها و ساختارها و غیره می‌باشد. مترجم در این مرحله، بین واژه‌های مورد نظر در زبان‌های مبدأ و مقصد تعادل برقرار می‌نماید. گاهی پیدا نمودن معادل واژه‌ی مورد نظر در زبان مبدأ برای مترجم دشوار نیست؛ زیرا مفهوم آن واژه در هر دو زبان وجود دارد. مانند واژه‌های الصلاة و الصیام در زبان عربی و واژه‌های نماز و روزه در زبان فارسی. گاهی نیز مترجم واژه‌ی مناسب و دقیقی را در زبان مقصد برای واژه‌ای از زبان مبدأ نمی‌یابد. برای مقابله با این خلأ واژگان، مترجم ناگزیر از استفاده از امکانات زبان مقصد برای واژه‌سازی یا استفاده از چندین کلمه به جای واژه‌ی مورد نظر است. البته اگر آن واژه از لغات کلیدی متن باشد، به کارگیری چندین کلمه یا عبارت به جای آن واژه، به زیبایی و انسجام متن لطمه می‌زند. برای مثال در بسیاری از موارد، لغاتی که دارای بار فرهنگی، مذهبی، سیاسی و اجتماعی هستند، هنگام برگرداندن به فرهنگ دیگر، یا دچار افت معنایی خواهند شد و یا در زبان مقصد برای آن واژه معادلی پیدا نمی‌شود. برای مثال واژه‌ی «نجس» در فرهنگ اسلام به فرد، حیوان یا شیء ناپاکی اطلاق می‌گردد که با دست خیس نمی‌توان آن را لمس کرد و تطهیر هرکدام از آن‌ها شرایط خاص خود را داراست. حال اگر دنبال معادلی با چنین مؤلفه‌های معنایی وسیعی در زبان دیگر بگردیم، یقیناً با خلأ واژگان روبرو خواهیم بود. در ترجمه به زبان انگلیسی از واژه‌ی «unclean» استفاده شده که مؤلفه‌های معنایی نجس را در بر ندارد؛ زیرا ممکن است فرد، شیء یا حیوانی تمیز ولی در عین حال نجس باشد. ایرانیان به دلیل نزدیکی مذهبی، جغرافیایی و سیاسی با اعراب،

بسیاری از واژه‌های کلیدی اسلام را از زبان عربی وام گرفته‌اند. لذا مترجمان در برگرداندن این مفاهیم از عربی به فارسی مشکلی ندارند. اما برای فرهنگ‌هایی که هیچ‌گونه سنخیتی با اسلام و مسلمانان ندارند، ارائه‌ی معادل دقیق واژه‌هایی که بار مذهبی دارند امری مشکل و در بسیاری موارد غیرممکن است. (همان، صص ۶۸-۶۹).

نکته‌ی بسیار مهمی که در تعادل واژگانی مطرح است، در نظر گرفتن وجوه معنایی واژگان است. ممکن است یک واژه دارای معانی متعددی باشد؛ لذا ساختار یا بافتی که واژه در آن استفاده شده، تعیین‌کننده‌ی صحیح‌ترین وجه از وجوه معنایی آن واژه است. در ادامه به بررسی برخی از این نمونه‌ها می‌پردازیم:

﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ﴾ (۱۷/واقعه ؛ ۱۹/انسان)

- آدینه‌وند: نوجوانانی جاودانی در شکوه و طراوت پیوسته گرداگرد آنها می‌گردند.
- آیتی: پسرانی همواره جوان گردشان می‌چرخند.
- المیزان: و غلامانی بهشتی پروانه‌وار به خدمت‌شان می‌پردازند.
- الهی قمشه‌ای: و پسرانی زیبا که حسن و جوانی‌شان همیشگی و ابدی است گرد آنها به خدمت می‌گردند.
- انصاریان: نوجوانانی همیشه نوجوان همواره (برای خدمت) پیرامون‌شان می‌گردند.
- خرمشاهی: جاودانه جوانان بر گرد آنان می‌گردند.
- طبری: می‌گردد بر ایشان کودکانی همیشگان.
- فولادوند: بر گردشان پسرانی جاودان (به خدمت) می‌گردند.
- کشف الأسرار: بر سر ایشان می‌گردد (به خدمت) غلامان جوانان آراسته، جوانی و جاودانی را آفریده.
- گرمارودی: خدمت‌گزارانی همواره جوان گرد آنان می‌گردند.
- مکارم: نوجوانانی جاودان (در شکوه و طراوت) پیوسته گرداگرد آنان می‌گردند.

نقد و بررسی: همان‌گونه که ملاحظه می‌گردد، تمامی مترجمین واژه‌ی «مُخَلَّدُونَ» را به «جاودانه» ترجمه کرده‌اند. به نظر می‌رسد آنان به سبب آشنایی با ریشه‌ی این واژه و آگاهی از معنای واژه‌ی «خالِدون»، واژه‌ی «مُخَلَّدُونَ» را مترادف آن پنداشته و آن را نیز به «جاودانه» ترجمه نموده‌اند. در حالی که واکاوی این واژه در لغت‌نامه‌های کهن عربی ما را به این نتیجه می‌رساند که واژه‌ی «مُخَلَّدُونَ» نه از «خُلُود» به معنای جاودانگی مشتق شده، بلکه ریشه در واژه‌ی «خُلِد» به معنای گوشواره دارد. خلیل در العین چنین می‌گوید: «الخُلْد: من أسماء الجنان؛ والخُلُود: البقاء فیها، وهم فیها خالِدون و مُخَلَّدون. وتفسیر (وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ) مُقَرَّطُونَ.» (خلیل، ۱۳۸۳ش، ۱/۵۱۴، ذیل ماده خلد)

این منظور نیز در لسان‌العرب چنین می‌نگارد: «الخِلْدَة: جماعة الحلی. وقوله تعالی: ﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ﴾ قال الزجاجی: محلّون، وقال أبو عیید: مسورون، یمانیه؛ وأنشد: ومُخَلَّدَاتٌ بِاللجینِ کَأَمَّا *** أعجازهنَّ أقاوِزُ الکُثبان. وقیل: مُقَرَّطُونَ بالخِلْدَة. وقال أبو عمرو: خَلَدَ جارِیته، إذا حلاها بالخِلْدَة وهی القِرْطَة، وجمعها خِلْد.» (ابن منظور، ۲۰۰۵،

۱۱۴۱/۱، ذیل ماده خلد)

از سوی دیگر، با توجه به اینکه در تمامی آیاتی که به مفهوم جاودانگی اشاره شده است^۱ از واژه‌ی «خالد» و مشتقات آن استفاده شده است؛ مانند آیات ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فِجْرًاؤُهُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا﴾ (۹۳/نساء) ﴿فَكَانَ عَاقِبَتُهُمَا أَنَّهُمَا فِي النَّارِ خَالِدِينَ فِيهَا﴾ (۱۷/حشر) ﴿أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (۸۲/بقره) و با توجه به سایر آیات قرآن که در آن به جاودانگی نعمت‌های بهشتی اشاره و بارها بر آن تأکید شده است، بنابراین به نظر می‌رسد در این آیه تأکیدی بر جاودانگی نعمت نیست، بلکه به ویژگی دیگری که با سیاق این آیه و آیات قبل و بعدش هماهنگی بیشتری دارد، اشاره شده و آن اطاعات محض از بهشتیان است؛ که قرآن کریم از آن به زیبایی تعبیر نموده است. بنابراین به نظر می‌رسد ترجمه «غلامانی حلقه به گوش بر گرد آنان می‌گردند» برای آیه مناسب‌تر باشد.

ب. ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءً وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَئِكَ يُنَادُونَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ﴾ (۴۴/فصلت)

- آدینه‌وند: و هرگاه آن را قرآن عجمی قرار می‌دادیم حتماً می‌گفتند: چرا آیاتش روشن نیست؟ آیا قرآن عجمی از پیغمبری عربی درست است؟
- آیتی: اگر قرآن را به زبان عجم می‌فرستادیم می‌گفتند: چرا آیاتش به روشنی بیان نشده است؟ کتابی به زبان عجم و پیامبری عرب؟
- المیزان: و اگر ما قرآن را غیرعربی نازل می‌کریم آن وقت عرب‌ها می‌گفتند: چرا آیاتش جدای از هم نیست؟ و چرا با عرب به زبان غیرعربی و یا غیرفصیح صحبت می‌کند؟
- الهی قمشه‌ای: و اگر ما این قرآن را به زبان عجم می‌فرستادیم کافران می‌گفتند: چرا آیات این کتاب مفصل و روشن (به زبان عرب) نیامد (تا ما قوم عرب ایمان آوریم)؟ ای عجب آیا کتاب عجمی بر رسول و امت عربی نازل می‌شود؟!
- انصاریان: و اگر آن را قرآنی غیرعربی قرار داده بودیم قطعاً می‌گفتند: چرا آیاتش در نهایت روشنی بیان نشده است؟ آیا [قرآنی] غیرعربی [و نامفهوم] برای [مردمی] عرب زبان [و فصیح]؟!
- خرمشاهی: و اگر آن را به صورت قرآنی بیگانه و ناشیوا پدید می‌آوردیم، بی‌شک می‌گفتند چرا آیات آن شیوا بیان نشده است؟ چرا آن بیگانه و ناشیواست، حال آنکه پیامبر عربی [و شیوا] است؟
- طبری: و اگر کردیمی آن را قرآنی پارسی بگفتندی: چرا پدید نکردند نشان‌های او؟ به پارسی و تازی؟
- فولادوند: و اگر [این کتاب را] قرآنی غیرعربی گردانیده بودیم قطعاً می‌گفتند چرا آیه‌های آن روشن بیان نشده؟ کتابی غیرعربی و [مخاطب آن] عرب زبان.

^۱ در ۷۴ آیه قرآن کریم.

- کشف الأسرار: و اگر ما این نامه را به زبان عجم فرستادیم و آن را پارسی کردیم گفتندی: چرا پیدا و گشاده نکردند آن را؟ گویندی: باش نامه‌ای عجمی و رسولی عربی؟
- گرمارودی: و اگر آن را قرآنی غیر عربی می‌کریم می‌گفتند: چرا آیتش روشن نیست؟ آیا (قرآنی) غیر عربی و (پیامبری) عربی؟
- مکارم: هرگاه آن را قرآنی عجمی قرار می‌دادیم حتما می‌گفتند: چرا آیتش روشن نیست؟ آیا قرآن عجمی از پیغمبری عربی درست است؟

نقد و بررسی: همان‌گونه که ملاحظه می‌گردد، تمامی مترجمان، واژه‌ی «أعجمی» را به «عجمی و غیرعربی» و واژه «عربی» را به «عربی» ترجمه کرده‌اند. به نظر می‌رسد آنان به سبب آشنایی با این دو واژه و آگاهی از معنای رایج آن دو، واژه‌ی «أعجمی» را مترادف «عجمی» پنداشته و آن را نیز به «غیرعربی» ترجمه نموده و به تبع آن، واژه «عربی» را نیز به «عربی» ترجمه کرده‌اند. درحالی که واکاوی این دو واژه در لغت‌نامه‌های کهن عربی ما را به این نتیجه می‌رساند که واژه‌ی «أعجمی» اگرچه با واژه‌ی «عجمی» هم‌ریشه و دارای اشتراک معنایی است، اما مترادف آن نبوده و به معنای «غیرعربی» نیست، بلکه به معنای «گنگ، مبهم، غیرفصیح و نارسا» می‌باشد. یکی از راه‌های شناخت معنای واژگان، توجه به تقابل‌هاست، و تقابل واژه‌ها یک نوع بافت زبانی است. به عنوان نمونه، واژه‌ی «عربی» اگرچه واژه‌ای بسیار مشهور است، اما در این آیه به معنای «عربی، عرب‌زبان و عرب‌نژاد» نیست، بلکه به دلیل تقابل با واژه‌ی «أعجمی»، به معنای «فصیح، شیوا، گویا و رسا» می‌باشد. خلیل درباره‌ی واژه «أعجمی» می‌گوید: «العجم: ضد العرب. و الأعجم: الذی لا یفصح. وکل کلام لیس عربیة إذا لم ترد بها النسبة. و العجماء: کل صلاة لا یقرأ فیها.» (خلیل، ۱۳۸۳ش، ۱۱۴۸/۲، ذیل ماده عجم)

ابن منظور نیز چنین می‌نگارد: «العجم والعجم: خلاف العرب والعرب. والعجم: جمع الأعجم: الذی لا یفصح. قال أبوإسحاق: الأعجم: الذی لا یفصح ولا یبین کلامه، وإن کان عربی النسب کزید الأعجم. قال الشاعر: مَنهَلٌ لِلْعَبَادِ لِأَبَدٍ مِنْهُ *** مُنْتَهَى كُلِّ أَعْجَمٍ وَفَصِيحٍ. والأُنثى: عجماء، وكذلك الأعجمی. فأما العجمی: فالذی من جنس العجم، أفصح أو لم یفصح. ورجلٌ أَعْجَمٌ وَأَعْجَمٌ: إذا کان فی لسانه عجمة وكلامٌ أَعْجَمٌ وَأَعْجَمٌ: بَين العجمة. وفي التنزیل: ﴿لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ﴾ (۱۰۳/نحل) ويُنسب إلى الأعجم الذی فی لسانه عجمة. فيقال: لسانٌ أَعْجَمِيٌّ وكتابٌ أَعْجَمِيٌّ. وقال ثعلب: أفصح الأعجمی. وقال الفراء: تقول: هذا رجلٌ أَعْجَمِيٌّ، إذا كان لا یفصح، كان من العجم أو العرب. ورجلٌ عجمی، إذا كان من الأعاجم فصيحاً كان أو غیرفصیح.» (ابن منظور، ۲۰۰۵، ۲۵۱۹/۳-۲۵۱۸، ذیل ماده عجم)

از سوی دیگر، با توجه به اینکه قرآن کریم در منطقه‌ای عربی و بر پیامبر و مردمانی عرب‌زبان نازل شده بود و همچنین این آیه، جزء اولین آیاتی که بر پیامبر اکرم (ص) نازل شده نیست تا بخواهد زبان قرآن کریم را به مردم معرفی کند، بلکه مدت‌ها از نزول قرآن گذشته بود و مردم با زبان و سبک و سیاق آیات قرآن کریم آشنا شده بودند، بنابراین دور از ذهن که نتیجه بگیریم: این آیه در صدد آن است که بگوید: این قرآن به زبان عربی است نه غیرعربی. به نظر می‌رسد در این آیه تأکیدی بر عربی بودن زبان قرآن نیست، بلکه به ویژگی دیگری که با سیاق

این آیه و سایر آیاتی که این واژه در آن‌ها به کار رفته است، اشاره دارد و آن، شیوا و رسا بودن آیات قرآن کریم است. بنابراین با توجه به قرائن و دلایل موجود، به نظر می‌رسد بهتر است واژه‌ی «أَعَجَمِيَّ» را به معنای «گنگ، مبهم، غیر فصیح و نارسا» و واژه‌ی «عَرَبِيَّ» را که در برابر آن قرار گرفته به معنای «شیوا، واضح، فصیح و رسا» در نظر گرفت؛ خلیل درباره‌ی واژه‌ی «عَرَبِيَّ» می‌گوید: «أَعْرَبَ الرَّجُلُ: أَفْصَحَ الْقَوْلَ وَالْكَلامَ وَ هُوَ عَرَبَانِيٌّ اللِّسَانِ أَيْ فَصِيحٌ.» (خلیل، ۱۳۸۳ش، ۲/۱۱۶۴، ذیل ماده عرب) ابن منظور نیز می‌گوید: «تقول: رجلٌ عربيٌّ اللسانِ إذا كان فصيحاً. وقال الليث: يجوز أن يُقال: رجلٌ عربانيُّ اللسانِ. وقال الأزهري: الإعرابُ والتعريبُ معناهما واحدٌ و هو الإبانةُ. يُقال: أعرَبَ عنه لسانه وعَرَّبَ أَيْ أَبَانَ وَأَفْصَحَ. وحكى ابن الأثير عن ابن قتيبة: إنما سُمِّيَ الإعرابُ إعراباً لتبيينه وإيضاحه» (ابن منظور، ۲۰۰۵، ۳/۲۵۵۴، ذیل ماده عرب) بنابراین به نظر می‌رسد واژه‌ی «عَرَبِيَّ» در این آیه به معنای «فصاحت، شیوایی و وضوح کلام» باشد نه به معنای «عرب‌زبان و عرب‌نژاد».

از سوی دیگر، بافت آیه و استفاده از عبارت «هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءً وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى» و واژگانی نظیر «هُدًى وَ شِفَاءً» که به فصاحت و شیوایی و «وَقْرٌ وَ عَمًى» که به گنگی، ابهام، غیر فصیح و نارسا بودن نزدیک هستند نیز این احتمال را تقویت می‌کند و احتمال عربی و عجمی بودن را ضعیف می‌نماید. بنابراین به نظر می‌رسد ترجمه «و اگر قرآن را (کلام) خواندنی گنگ و مبهمی قرار می‌دادیم، مسلماً می‌گفتند: چرا آیاتش واضح و گویا و مفصل بیان نشده است؟ آیا (کلامی) گنگ و مبهم و (پیامبر و مخاطبانی سخنور) شیوا و رسا (با هم سازگار است؟!))» برای آیه مناسب‌تر باشد.

۲-۷. ایهام ساختاری

سطح بعدی کار مترجم بررسی ساختارهای متن مبدأ و یافتن معادل آنها در زبان مقصد است. تنها در موارد معدودی ممکن است ساختارهای دو زبان منطبق بوده و نیازی به تغییر نداشته باشد؛ زیرا هر زبان عناصر معنایی را در قالب‌های ساختاری خاص خود ارائه می‌دهد. بدین ترتیب مترجم باید عناصر ساختاری زبان مبدأ را با عناصر ساختاری معمول و متداول در زبان مقصد جایگزین نماید. البته ممکن است وی در مقابل عناصر ساختاری یک زبان، معادلی در زبان دیگر نیابد و یا عناصر موجود در یک زبان، فاقد ارزش ارتباطی ساختار مشابه در زبان دیگر باشد. در اینجا وظیفه‌ی مترجم، حفظ ساختارهای مشابه در دو زبان نیست، بلکه وظیفه‌ی او این است که محتوا و پیام ساختار زبان مبدأ را در قالب‌هایی از زبان مقصد ارائه نماید که همان پیام را به خواننده منتقل کند. (شاهسوندی، ۲۰۲۰م، ص ۷۱) اگر عناصر ساختاری یک سازه به گونه‌ای در ارتباط با یکدیگر باشند که بیش از یک معنا از آنها برداشت شود، این ساختار دارای ایهام است. گاهی نویسندگان از ایهام به عنوان تکنیکی در نگارش استفاده می‌کنند؛ اما بیشتر اوقات ایهام به طور ناخودآگاه توسط نویسنده یا مترجم به وجود می‌آید و در نتیجه، درک مقصود برای خواننده‌ی متن دشوار می‌شود. (همان، ص ۷۹) به عنوان نمونه برای ایهام ساختاری می‌توان به ترجمه آیات زیر اشاره نمود:

أ. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فِيمَنْبِتِكُمْ﴾ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿۱۰۵/مائده﴾

- آدینه‌وند: ای کسانی که ایمان آورده‌اید مراقب خود باشید؛ هنگامی که شما هدایت یافتید، گمراهی کسانی که گمراه شده‌اند به شما زیانی نمی‌رساند.
- آیتی: ای کسانی که ایمان آورده‌اید به خود پردازید؛ اگر شما هدایت یافته‌اید، آنان که گمراه مانده‌اند به شما زیانی نرسانند.
- المیزان: ای کسانی که ایمان آورده‌اید بر شما باد رعایت نفس خودتان؛ چه آنان که گمراه شده‌اند گمراهی-شان به شما ضرر نمی‌رساند، اگر شما خود راه را از دست ندهید.
- الهی قمشه‌ای: ای اهل ایمان، شما (ایمان) خود را محکم نگاه دارید؛ که اگر همه عالم گمراه شوند و شما به راه هدایت باشید زیانی از آنها به شما نرسد.
- انصاریان: ای اهل ایمان! مراقب [ایمان و ارزش های معنوی] خود باشید؛ اگر شما هدایت یافتید، گمراهی کسی که گمراه شده به شما زیانی نمی‌رساند.
- خرمشاهی: ای مؤمنان شما مسئولیت [حفظ و هدایت] خودتان را دارید؛ چون شما راه یافته باشید، کسی که به بیراهه رفته باشد، زیانی به شما نمی‌رساند.
- طبری: یا آن‌کس‌ها که بگریزید بر شماست تنهای شما؛ نه زیان کند شما را آن کی گم شد چون راه یافتید شما.
- فولادوند: ای کسانی که ایمان آورده‌اید به خودتان پردازید؛ هر گاه شما هدایت یافتید آن کس که گمراه شده است به شما زیانی نمی‌رساند.
- کشف الأسرار: ای ایشان که بگریزند بر شما بادا تنهای شما؛ نگزاید و زیان ندارد شما را بیراهی هر که گم گشت از راه، چون شما بر راه راست بودید.
- گرمارودی: ای مؤمنان خویش را دریابید؛ چون رهیاب شده باشید آن کس که گمراه است به شما زیان نمی‌رساند.
- مکارم: ای کسانی که ایمان آورده‌اید مراقب خود باشید؛ هنگامی که شما هدایت یافتید گمراهی کسانی که گمراه شده‌اند به شما زیانی نمی‌رساند.

نقد و بررسی: همان‌گونه که ملاحظه می‌گردد، تمامی مترجمین فعل «لَا يَضُرُّكُمْ» را فعل مضارع منفی در نظر گرفته و به صورت «ضرر و زیان نمی‌رساند» ترجمه کرده‌اند. اگرچه این ترجمه نادرست نیست، اما به نظر می‌رسد بافت آیه معنای دیگری می‌طلبد؛ چرا که بافت آیه، بافت هشدار است و قبل از فعل «لَا يَضُرُّكُمْ» هم از عبارت «عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ» استفاده شده است. از سوی دیگر، قانون علم صرف درباره ادغام فعل‌های مضارع صیغ مفرده این است که هم می‌توان دو حرف هم‌جنس را ادغام نمود؛ مانند آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ

بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ ﴿٥٤/مائده﴾ و هم می توان فک ادغام نمود. مانند آیه ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ (۲۱۷/بقره) (ابن عقیل، ۱۳۸۷ش، ۵۴۲/۲) و در حالت ادغام می توان به حرف مدغم فيه سه حرکت فتحه و ضمه و كسره را داد. (رضی، بی تا، ۳۶۱/۲؛ ۱۶۸/۳) بنا بر آنچه بیان شد، به نظر می رسد فعل «لَا يُضْرَكُ» فعل مضارع منفی نیست، بلکه فعل نهی (مضارع مجزوم و در حالت ادغام و متحرک به ضمه) است که با بافت آیه هماهنگی بیشتری دارد. بنابراین به نظر می رسد ترجمه «ای مؤمنان مراقب خویش باشید؛ اکنون که راه را یافته اید، مبدا گمراهان به شما زیانی رسانند.» برای آیه مناسب تر باشد.

ب. آیاتی که با اسلوب «ما أدراك» آغاز می شوند. مانند: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ﴾ (۲/قدر)

- آدینه‌وند: و چه چیز دانا کرد تو را شب قدر چیست؟
- آیتی: و تو چه دانی که شب قدر چیست؟
- میزان: و تو چه می دانی شب قدر چیست؟
- الهی قمشه‌ای: و چه تو را به عظمت این شب قدر آگاه تواند کرد؟
- انصاریان: تو چه می دانی شب قدر چیست؟
- خرمشاهی: و تو چه دانی شب قدر چیست؟
- طبری: و چه دانا کرد تو را که چیست شب قدر؟
- فولادوند: و از شب قدر چه آگاہت کرد؟
- کشف الأسرار: و چه دانی تو که آن شب قدر چه شب است؟
- گرمارودی: و تو چه می دانی شب قدر چیست؟
- مکارم: و تو چه می دانی شب قدر چیست؟!

نقد و بررسی: همان گونه که ملاحظه می گردد، تمامی مترجمین اسلوب «ما أدراك» را اسلوب استفهام در نظر گرفته اند. یعنی «ما» را اسم استفهام و فعل «أدراك» را ماضی باب افعال در نظر گرفته و به صورت «تو چه می دانی، یا چه چیزی تو را آگاه کرد» ترجمه کرده اند. اگرچه این ترجمه نادرست نیست، اما به نظر می رسد بافت آیه معنای دیگری را نیز می طلبد؛ چرا که بافت آیه در برداشت اول، خطاب به پیامبر اکرم (ص) است و سپس سایر مسلمانان را در برمی گیرد. بنابراین می توان این آیه و سایر آیاتی را که با این اسلوب آغاز می شوند به دو شکل ترجمه نمود: شکل اول: به گونه ای که پیامبر اکرم (ص) مخاطب آیه باشند؛ و شکل دوم: به گونه ای که عموم مسلمانان مخاطب آیه باشند. ترجمه ای که مترجمین ارائه داده اند برای شکل دوم یعنی زمانی که عموم مسلمانان مخاطب آیه قرار می گیرند، مناسب است. اما برای شکل اول که پیامبر اکرم (ص) مخاطب آیه قرار می گیرند، مناسب نیست؛ زیرا اگر پیامبر اکرم (ص) که برگزیده‌ی خداوند برای وظیفه‌ی سنگین رسالت هستند و قلب ایشان محل نزول آیات قرآن کریم است به عظمت و مقام والای شب قدر آگاهی نداشته باشند، پس چه کسی به عظمت آن آگاه است؟

برای روشن شدن شأن و جایگاه پیامبر گرامی اسلام(ص)، به تعدادی از آیاتی که در شأن ایشان نازل شده و بیان کننده‌ی مقام و جایگاه ایشان می‌باشد، اشاره می‌گردد:

- ۱) پیامبری پیامبر گرامی اسلام(ص) گفته‌ی مستقیم خداوند و نص صریح قرآن کریم است. به دلیل آیات زیر:

﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾ (۲۹/فتح) ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ (۴۰/احزاب) ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا﴾ (۴۵و۴۶/احزاب) ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (۱۰۷/انبیاء)
- ۲) اخلاق و گفتار و رفتار پیامبر گرامی اسلام(ص) مورد تأیید مستقیم خداوند است. به دلیل آیات زیر:

﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (۴/قلم) ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ (۳/نجم)
- ۳) خداوند و فرشتگان بر پیامبر گرامی اسلام(ص) درود می‌فرستند. به دلیل آیه زیر:

﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ (۵۶/احزاب)
- ۴) خداوند رضایت پیامبر گرامی اسلام(ص) را برابر با رضایت خود می‌داند. به دلیل آیه زیر:

﴿وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ﴾ (۶۲/توبه)
- ۵) خداوند اطاعت از پیامبر گرامی اسلام(ص) را برابر با اطاعت از خود می‌داند. به دلیل آیات زیر:

﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾ (۳۲/آل عمران) ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (۱۳۲/آل عمران) ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ (۵۹/نساء) ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا﴾ (۹۲/مائده) ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (۱/انفال) ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ (۱۲/تغابن)
- ۶) خداوند اذیت کردن پیامبر گرامی اسلام(ص) را برابر با اذیت کردن خود می‌داند. به دلیل آیه زیر:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ (۵۷/احزاب)
- ۷) خداوند مخالفت و دشمنی با پیامبر گرامی اسلام(ص) را برابر با مخالفت و دشمنی با خود می‌داند. به دلیل آیات زیر:

﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (۱۳/انفال) ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّهُ مَن يُحَادِدِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأَنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا﴾ (۶۳/توبه) ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحَادِدُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ كَبِتُوا كَمَا كَبِتَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ (۵/مجادله) ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحَادِدُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ فِي الْأَذَلِّينَ﴾ (۲۰/مجادله)
- ۸) خداوند گواهی پیامبر گرامی اسلام(ص) را برابر با گواهی خود می‌داند. به دلیل آیه زیر:

﴿وَقُلْ أَعْمَلُوا فَسِرِّي اللَّهُ عَمَلِكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ (۱۰۵/توبه)
- ۹) خداوند ولایت پیامبر گرامی اسلام(ص) بر مؤمنان را از ولایت مؤمنان بر خودشان بیشتر و بالاتر می‌داند. به دلیل آیه زیر:

﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ (۶/احزاب)
- ۱۰) خداوند پیامبر گرامی اسلام(ص) را مسئول تفسیر، توضیح و تبیین آیات قرآن کریم می‌داند. به دلیل آیات زیر:

﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (۴/نحل) ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ (۶۴/نحل)

با توجه به آیاتی که بیان شد، به ویژه دو آیه پایانی که مطابق آن‌ها، خداوند پیامبر گرامی اسلام (ص) را مسئول تفسیر، توضیح و تبیین آیات قرآن کریم می‌داند، می‌توان چنین نتیجه گرفت که پیامبر اکرم (ص) حتماً به مقام والا و عظمت شب قدر آگاه هستند. آیا می‌توان پذیرفت پیامبری که مخاطب آیه ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (نحل/۴۴) است، با عبارتی نظیر «و تو چه دانی که شب قدر چیست؟» خطاب شود؟! چگونه ممکن است پیامبری که به گفته‌ی قرآن، خداوند تمام معانی و مفاهیم آیات قرآن را به او آموخته تا برای مردم بیان کند و آنان را راهنما باشد، نسبت به یکی از همان آیات، جاهل باشد و به او بگویند: «تو چه می‌دانی که این مطلب چیست؟!» و اگر کسی از وی بپرسد: ای پیامبر خدا! شب قدر چگونه شبی است و چه جایگاهی دارد؟ پاسخ دهد: من نمی‌دانم!

اگر بنا باشد ایشان که پیامبر و برگزیده‌ی خداوند و اولین مخاطب آیات قرآن کریم و مفسر آیات آن هستند به عظمت و مقام والا‌ی شب قدر آگاهی نداشته باشند، پس چه کسی شایسته‌ی آگاهی از قدر و منزلت آن است؟ از سوی دیگر با توجه به آیاتی که درباره‌ی نزول قرآن در شب قدر است مانند ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ (قدر/۱) و ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ﴾ (دخان/۳) و همچنین آیه‌ای که به نزول فرشتگان بر زمین در شب قدر اشاره دارد یعنی ﴿تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحِ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ﴾ (قدر/۴) به طور قطع می‌توان گفت: پیامبر اکرم (ص) حتماً به زمان و مقام والا و عظمت شب قدر آگاه هستند؛ زیرا هم آیات قرآن و هم فرشتگان، هر دو بر پیامبر اکرم (ص) نازل می‌شوند. بنا بر آنچه بیان شد، به نظر می‌رسد ترجمه آیه ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ﴾ به صورت «و تو چه دانی که شب قدر چیست؟» خطاب به پیامبر اکرم (ص) نادرست است. اگر به ساختار «ما أدراک» توجه کنیم، درمی‌یابیم که این اسلوب را می‌توان به دو شیوه ترکیب کرد: شیوه اول برای زمانی که عموم مسلمان‌ها مخاطب آیه قرار می‌گیرند، مناسب است و ترجمه‌ای که کلیه‌ی مترجمین ارائه داده‌اند بر اساس همین ترکیب است که در آن، «ما» اسم استفهام و فعل «أدراک» فعل ماضی باب افعال در نظر گرفته می‌شود. اما شیوه دوم برای زمانی که پیامبر اکرم (ص) مخاطب آیه قرار می‌گیرند، مناسب است و ترجمه‌ای که این پژوهش ارائه می‌دهد بر اساس این ترکیب است که در آن، ساختار «ما أدراک» اسلوب تعجب در نظر گرفته می‌شود. یعنی «ما» تعجیبیه و فعل «أدراک» فعل تعجب در نظر گرفته می‌شود. به عبارت دیگر ریشه‌ی «دری» به وزن «ما أفعل» رفته و پس از اعلال به شکل «ما أدری» درآمده است، سپس ضمیر «ک» به عنوان متعجب منه پس از آن بیان شده و نهایتاً به شکل «ما أدراک» درآمده است. بنا بر آنچه بیان شد، در نظر گرفتن ساختار «ما أدراک» به شکل اسلوب تعجب برای زمانی که پیامبر اکرم (ص) مخاطب آیه قرار می‌گیرند، با بافت سوره هماهنگی بیشتری دارد. بر این اساس، به نظر می‌رسد ترجمه‌ی آیه‌ی ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ﴾ به صورت «و تو چه خوب می‌دانی که شب قدر چیست.» برای زمانی که پیامبر اکرم (ص) مخاطب آیه قرار می‌گیرند، مناسب‌تر باشد.

لازم به ذکر است این اسلوب، در دیگر آیات قرآن کریم نیز مورد استفاده قرار گرفته است. که عبارتند از:

﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ﴾ (حاقه/۳) ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَعْرٌ﴾ (مدثر/۲۷)

- ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمَ الْفَصْلِ﴾ (۱۴/مرسلات) ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ﴾ (۲/طارق)
- ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ﴾ (۱۷/انفطار) ﴿ثُمَّ مَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ﴾ (۱۸/انفطار)
- ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَجِّينٌ﴾ (۸/مطففین) ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا عَلِيُونَ﴾ (۱۹/مطففین)
- ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ﴾ (۱۲/بلد) ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَطْمَةُ﴾ (۵/همزه)
- ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْفَارِعَةُ﴾ (۳/قارعه) ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا هَيْبَةٌ﴾ (۱۰/قارعه)

که در مورد همه آن‌ها بهتر است دو ترجمه ارائه شود: یک ترجمه نسبت به زمانی که پیامبر اکرم (ص) مخاطب آیه قرار می‌گیرند؛ یعنی به صورت «تو چه خوب می‌دانی...» و یک ترجمه نسبت به زمانی که عموم مسلمانان مخاطب آیه قرار می‌گیرند؛ یعنی به صورت «تو چه می‌دانی...»

نتیجه

با توجه به مباحث مطرح شده در این مقاله، مشخص شد که ترجمه متون دینی از جمله قرآن کریم دارای لایه‌ها و سطوح مختلفی است که بدون توجه بدان نمی‌توان معنایی برابر و معادل ارائه نمود. چالش پیش و روی مترجمان متن قرآن عدم توجه به عناصر معنایی بافتی از یک سوی و اهمال در کشف معنایی واگانی متناسب با عناصر فرا زبانی و متنی از سوی دیگر است. از این رو روشن شد که ترجمه‌ی لفظ به لفظ و حتی توجه به لایه معنایی به تنهایی نمی‌تواند مقصود از آیات مورد پژوهش را به درستی منتقل نماید. عوامل فرا زبانی بسیاری در انتقال مفاهیم و معانی قرآن کریم دخیل است که نمی‌توان آنها را صرفاً در لایه‌ی زبانی جست‌وجو کرد. بدون اطلاع از شرایط محیطی، اجتماعی و سیاسی محیط نزول قرآن، شأن نزول آیات، مخاطبان و قوانین حاکم بر فرایند کلام نمی‌توان به معنای ظاهری قرآن دست یافت و به ترجمه‌ی آن پرداخت. همچنین لازم است مترجم به منظور فهم معنای صحیح آیه، به بررسی دقیق سطوح مختلف متن آیه، از ریشه‌شناسی واژگان گرفته تا تحلیل ساختارهای نحوی و بافت کلام بپردازد و از اعتماد بر ترجمه‌های پیشین قرآن کریم و اتکا به حافظه‌ی خویش اجتناب نماید.

منابع

قرآن کریم

- آدینه‌وند لرستانی، محمدرضا؛ کلمه الله العلیا: ترجمه، تجزیه و ترکیب کلام الله؛ ۱۳۸۸ش، تهران، اسوه.
- آیتی، عبدالمحمد؛ ترجمه قرآن مجید؛ ۱۳۷۴ش، تهران، سروش.
- ابن عقیل، عبدالله؛ شرح ابن عقیل علی ألفیه ابن مالک؛ ۱۳۸۷ش، تهران، استقلال.
- ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ ۲۰۰۵م، بیروت، مؤسسه‌ی الأعلمی للمطبوعات.
- الاسترابادی، الرضی؛ شرح شافیة ابن الحاجب؛ بلا تا، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- الدامغانی، أبو عبدالله حسین بن محمد؛ الوجوه و النظائر فی القرآن؛ تحقیق محمد حسن أبو العزم الزفیتی، ۱۹۹۶م، قاهره، لجنه إحياء التراث الإسلامی.

العواء، سلوى محمد؛ بررسی زبان‌شناختی وجوه و نظایر در قرآن کریم؛ ترجمه سیدحسین سیدی، ۱۳۸۲ش، مشهد، آستان قدس رضوی، به نشر.

الفراهیدی، الخلیل بن أحمد؛ ترتیب کتاب العین؛ ۱۳۸۳ش، تهران، اسوه.

الهی قمشه‌ای، مهدی؛ ترجمه قرآن کریم؛ ۱۳۷۷ش، تهران، دارالکتب الإسلامیة.

انصاریان، حسین؛ ترجمه قرآن مجید؛ ۱۳۸۳ش، قم، اسوه.

باقری، مه‌ری؛ مقدمات زبان‌شناسی؛ ۱۳۸۸ش، تهران، نشر قطره.

پالمر، فرانک؛ نگاهی تازه به معنی‌شناسی؛ ۱۳۹۵ش، ترجمه کورش صفوی، تهران، نشر مرکز.

تفلیسی، ابوالفضل؛ وجوه قرآن؛ به اهتمام مهدی محقق، ۱۳۷۱ش، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

خرمشاهی، بهاء‌الدین؛ ترجمه قرآن کریم؛ ۱۳۷۶ش، تهران، نیلوفر.

شاهسوندی، شهره؛ فصلنامه مترجم؛ ۲۰۲۰م، سال سوم، شماره ۱۰، مشهد، دانشگاه فردوسی.

صفوی، محمدرضا؛ ترجمه قرآن بر اساس المیزان؛ ۱۳۸۸ش، قم، آبنوس.

طباطبایی، محمدحسین؛ تفسیر المیزان؛ ترجمه محمدباقر موسوی، ۱۳۷۸ش، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

فولادوند، محمدمهدی؛ ترجمه قرآن مجید؛ ۱۳۷۳ش، تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.

لطفی‌پور ساعدی، کاظم؛ درآمدی به اصول و روش ترجمه؛ ۱۳۹۵ش، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

محقق، مهدی؛ ترجمه فارسی قرآن کریم بر اساس ترجمه تفسیر طبری؛ ۱۳۹۰ش، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران و دانشگاه مک‌گیل کانادا.

مکارم شیرازی، ناصر، ترجمه قرآن کریم؛ ۱۳۷۳ش، قم، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.

موسوی گرمارودی، سیدعلی؛ ترجمه قرآن کریم؛ ۱۳۸۴ش، تهران، قدیانی.

میبدی، احمد بن محمد؛ کشف الأسرار و عدة الأبرار؛ به اهتمام علی‌اصغر حکمت؛ ۱۳۷۱ش، تهران، امیرکبیر.

یول، جورج؛ نگاهی به زبان؛ ترجمه نسرين حیدری، ۱۳۹۵ش، تهران، انتشارات سمت.

یادگیری زبان عربی و ساختار زبان قرآن

د. آلاء یاسین احمد الجواهری^۱

دکترای تفسیر تطبیقی از جامعة المصطفی العالمیة

چکیده:

عربی، زبان قرآن است و قرآن به زبان عربی نازل شده است، برای فهم قرآن و آشنایی با مفاهیم آن نیاز به یادگیری زبان عربی است.

هر زبان را می‌توان از دو زاویه یا رویکرد مدنظر قرارداد، -ساختار گرا و کارکرد گرا- رویکرد زبانی، هدف، مسیر و نتیجه یاددهی- یادگیری را مشخص می‌کند، رویکرد ساختارگرا یا قاعده محور (صرف و نحو و بلاغت و...) و کارکردگرا که گفتگو محور است و ارتباط شفاهی و دادوستد زبانی (شنیدن-گفتن/خواندن-نوشتن) را مورد توجه و مطالعه خود قرار می‌دهد.

ساختار زبانی قرآن، ارتباط تنگاتنگی با ادبیات کلیه مخاطبان^۲ «نوع بشر» به ویژه مخاطبان نخستین خود دارد. ساختار زبانی غالب بر قرآن ساختاری توده‌ای- مردمی- «گفتاری» و همه فهم دارد^۳، شرط بلاغت سخن به مقتضای حال مخاطب است، به طور طبیعی هر یک از مخاطبان، به فراخور حال و در حد دانش و درک خود و میزان ارتباطش با متن از آن بهره‌مند می‌شود.

نوع ساختار زبانی قرآن سهل و ممتنع و فراگیری آن روان و قابل دسترسی برای عامه مخاطبان خود است^۴، نوع ساختار زبانی قرآن با توجه به گستره مخاطبان و دامنه زبانی^۵ باید دارای ویژگی و خصوصیات ویژه‌ای باشد که بتواند این دامنه و گستره را پوشش دهد. با توجه به عصر نزول و شرایط فرهنگی و شواهد تاریخی موجود، قرآن به زبان شفاهی نازل شده است. به نظر می‌آید عدم توجه به رویکرد شفاهی قرآن، ما را در فهم آن دچار مشکل خواهد کرد. قرائت مستمر و انس با قرآن، ما را در فهم زبان عربی تواناتر خواهد کرد.

برای یادگیری زبان عربی از قالبی که قرآن برآن نازل شده (قالب گفتگو- گفتمان) باید بهره‌برد؛ ارتباط تنگاتنگ این دو (قرآن و زبان گفتاری)، رویکرد یاددهی-یادگیری و آموزش زبان عربی را برای ما مشخص می‌کند.

^۱ ala.javaheri@gmail.com

^۲ - وَ مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ

^۳ - «وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا يَلْسَنُ قَوْمِهِ...»

^۴ - «وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ»، «وَلَقَدْ يَسَّرْنَا بِلسَانِكَ»؛

^۵ - این پیش فرض که قرآن برای همه افراد و همه زمانهاست.

توجه به ساختار قرآن، بسیاری از دشواری‌های فهم و تفسیر قرآن را برای ما آسان خواهد کرد، دلایل فراوان برون متنی و درون متنی، بر گفتاری بودن قرآن ارائه شده است، در این مقال سعی شده ابتدا با بررسی اجمالی گفتاری بودن قرآن، روش و متد یادگیری زبان عربی را بر اساس ساختار زبانی قرآن و مقدمه‌ای برای فهم آن بیان کنیم.

کلید واژه: زبان قرآن، ساختار زبانی، زبان عربی، یادگیری زبان.

مقدمه

با نزول قرآن بسیاری از دانش‌های مرتبط با قرآن پدید آمد، هر کدام از این علوم به فراخور ضرورت و نیاز، گسترش یافته و هر یک از اندیشمندان به فراخور دانش خود، پیرامون آن سخن‌ها رانند؛ زبان قرآن نیز به عنوان یک زیر مجموعه از این دانش‌ها مورد بررسی دانشمندان پیشین بوده است. بیشترین آنان همواره به جنبه‌های ساختارهای ظاهری و لفظی (لغت، ادبیات و بلاغت و ...) آن توجه ویژه داشته و در راستای اثبات عربی بودن قرآن و بررسی لهجه‌های موجود در آن، در پی یافتن واژگان غریب و دخیل، و ... برآمدند، اما پسینان در تعریف زبان قرآن اندکی پای را فراتر نهاده و با آمیختن بلاغت قرآن با مباحث کلامی و دینی سعی به پردازش دیدگاه‌ها و بیان نظرات جدید برآمدند، هر یک از ایشان برای تبیین و تثبیت نگرش خود به فراخور دانش خود به آیات قرآن و حدیث و ... استناد کردند و از آیات قرآن دلایلی بر اثبات کلام خویش آوردند.

بررسی و مطالعه دیدگاه‌های موجود در خصوص مباحث زبان قرآن، ما را در فهم و تحلیل ساختار زبانی قرآن یاری‌رسان خواهد بود. از مطالعه منابع موجود این گونه برمی‌آید که بزرگانی که در زمینه زبان قرآن نظر داده‌اند غالباً نگاه درون دینی داشته و از دیدگاه دینی و مذهبی به بحث پیرامون زبان قرآن و تحلیل آن پرداخته‌اند.

قرآن به زبان پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله و قوم او - زبان عربی - نازل شده است، در عربی بودن الفاظ قرآن شکی نیست ولی شیوه تفهیم معانی، متناسب با همان شیوه‌ای است که عرب در تفهیم مقاصد خود به کار می‌بسته است.^۱ لذا در انتخاب قالب سخن بسیار دقیق بوده و زبان خود را زبان توده مردم برگزیده تا مخاطبان اولیه آن را درک کرده و توانایی ابلاغ آن را به دیگران داشته باشند. چرا که زبان قرآن، زبان هدایت معنوی است نه زبان علمی، حقوقی، تاریخ نگاری و جز آن.^۲ و پیامبر برای تمام بشر مبعوث شده است: « وَ مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَ نَذِيرًا ... »^۳.

نکته قابل تامل آن است که ما در این مقاله با بررسی زبان قرآن در خصوص ساختار زبان قرآن و نه ماهیت وحی و وحیانی بودن آن به معنای خاص، - ساختار زبانی قرآن و ماهیت وحی - در لفظ «گفتاری و نوشتاری» و ساختار زبانی قرآن را صرف نظر از کیفیت رسیدن آن به پیامبر (وحی یا القاء) و این که عین همین الفاظ بر پیامبر نازل

۱ - عباسعلی، عمید زنجانی، مبانی و روشهای تفسیر قرآن، ۲۱-۲۲.

۲ - ر. ک. مقصود، فراستخواه، زبان قرآن، ۲۷ - ۳۰.

۳ - سبأ، ۲۸.

شده، مورد بررسی قرار می‌دهیم حال که گروهی دیگر به مباحث پیچیده هرمنوتیک و کیفیت نزول وحی و ماهیت آن و نحوه‌ی القای آن به پیامبر و ماهیت وحی و انواع آن، پرداخته‌اند که از موضوع بحث ما خارج و در جای خود و به طور جداگانه و مستقل باید به آن پرداخت.^۱

دانستن ساختار زبان قرآن علاوه بر اینکه بسیاری از برداشت‌های سلیقه‌ای و یا توجیهاات در فهم قرآن را حل خواهد کرد، ابزار و روش فهم و یادگیری زبان قرآن را نیز بر ما روشن می‌سازد. اکثر اندیشمندان پیشین بدون داشتن مبنایی مشخص برای نظرات و آرای خود، در پی بیان برخی از نظرات و تأویل‌ها و گاهی نیز سعی در توجیه قطع یا تغییر سیاق آیات قرآنی بر آمدند. ساختار نوشتاری یا گفتاری بودن زبان قرآن، در بین دیگر آرای ایشان مهجور مانده و کمتر به آن پرداخته شده است.

نیک می‌دانیم ساختار نوشتاری در زبان شناسی خود مقتضیاتی دارد که لزوماً در ساختار گفتاری وجود ندارد و بر عکس، که پذیرش هر نوع ساختاری، خود باعث بوجود آمدن دیدگاهی نو در برداشت آیات و انس با قرآن خواهد شد.

در این مقال برآنیم تا با بررسی ساختارهای زبانی آمده در کتب زبان شناسی، به اصول و مبانی قابل استناد در این زمینه دست یابیم^۲ و از خلال آن ببینیم رابطه‌ای بین این یافته‌ها و جاودانگی و جهان شمول بودن قرآن وجود دارد یا نه؟

در این راستا ابتدا برای ورود به بحث، پاسخ چند سؤال اساسی و بنیادی باید مشخص شود، زبان چیست؟ انواع زبان کدام است؟ کدام یک از انواع زبان کارکرد بیشتری دارد؟ و چرا؟ انسان‌ها غالباً از چه زبانی استفاده می‌کنند؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها و بیان رویکرد گفتاری قرآن باید ابتدا تعریفی کوتاه از زبان و کارکرد آن داشته باشیم. سپس ساختار زبان از جنبه برون دینی مورد بررسی قرار می‌گیرد و در آن به دیدگاه‌های زبان‌شناسان پیرامون ساختارهای نوشتاری و گفتاری و اصول و مبانی شاخص‌های این دو ساختار زبانی پرداخته و این اصول را به اجمال بر مصادیقی چون جغرافیای قرآنی و انسانی، تاریخ و... تطبیق می‌دهیم.

نکته دیگر که باید اشاره کرد اینست که: ساختار نوشتاری در مباحث زبان شناسی مقتضیاتی دارد که لزوماً در ساختار گفتاری وجود ندارد که بی‌تردید پذیرش هر یک از این دو نگاه (نوشتاری یا گفتاری)، نقش بسیار تعیین کننده در دریافت، فهم و برداشت از آیات و انس با قرآن خواهد داشت.

زبان و کارکردهای آن

۱ - برای مطالعه بیشتر، ر.ک: علیرضا، قائمی نیا، وحی و افعال گفتاری؛ جان آر.سرل، افعال گفتاری- جستاری در فلسفه زبان-، ترجمه محمد علی عبد اللهی؛ ساجدی، نظریه کنش گفتاری و فهم قرآن؛ محمد حسن، صانعی پور، مبانی تحلیل کارگفتی در قرآن؛ مقصود، فراستخواه، زبان قرآن؛ زبان دین و قرآن، ساجدی؛ مهدی، محقق، لسان التنزیل (زبان قرآن)، قرن چهارم، پیشگفتار؛ نصر، حامد ابو زید، مفهوم النص؛ و اشکالیه القراءه و آلیات التاویل.

۲ - تخصصی و جدید بودن موضوع برای نویسنده و از طرفی پرداختن به اصول و شاخص‌های ساختاری زبان گفتاری و نوشتاری به طور مستقل، از سختی‌های این فصل به شمار می‌آید.

فردینان دوسوسور در تعریف زبان می گوید: زبان (langue) نظامی متشکل از عناصر و روابطی است که در زیر بنای گفته ها قرار گیرد، این نظام دانشی به طور بالقوه در انسان وجود دارد، و هنگامی که این دانش به مرحله اجرا گذاشته شود و به صورت بالفعل درآید به آن گفتار (parole) گفته می شود، که بیشتر جنبه فردی دارد.

نوام چامسکی «زبان» را عبارت از دانش و توانایی گوینده و شنونده برای تولید و درک جملات زبان می داند و آن را با اصطلاح «توانش زبانی» می نامد.^۱

زبان شناسان بیشتر تصویر درونی (internal representation) زبان فرد (یعنی دانش زبانی او) را توصیف می کنند، و به جنبه ظهور زبانی و کاربرد یا کنش زبانی کمتر توجه دارند، از سوی دیگر جامعه شناسان زبان از جمله «لاباو» یکی از جنبه های مهم توانش را تشخیص «قواعد متغیر» می دانند، و وجود این قواعد نیز بخشی از توانش زبانی را تشکیل می دهند.

چامسکی معتقد است که توانش زبانی با سه گروه از قواعد ادبی، قواعد نحوی و قواعد معنایی مطابقت دارد.^۲

زبان عمدتاً نوعی ارتباط است و زبان ها باید به عنوان نظام های ارتباطی تلقی شوند.^۳

در تعریف کلی از زبان می گوئیم؛ زبان وسیله ی بیان فکر و اندیشه است و غالباً برای انتقال مقصود و مراد به دیگری به کار می رود. این انتقال ممکن است به وسیله ی گفتن، نوشتن، اشاره و یا لمس انجام شود. پس هر چه ابزار و بشر انتقال فکر (یعنی زبان) از طرفی ساده و سهل و از طرف دیگر ژرف و دقیق باشد، انتقال مقصود دقیق تر و راحت تر خواهد بود.^۴

زبان ابزار انتقال اطلاعات (یافته ها و داده ها) است و آن بر دو گونه است، گفتاری و نوشتاری، اولی را ملفوظ «... الأمور التي يقصد المتكلم بها إفادة السامع من كلامه»^۵ و دومی را مکتوب گویند؛ کلیه مفاهیم از طریق کلمات و یا ترکیبی از کلمات همراه با نسبت صورت می پذیرد که به آن جمله یا کلام گویند.^۶

زبان گفتاری (spoken language) زبانی است که مردم به آن صحبت می کنند و به وسیله آن با یکدیگر ارتباط برقرار می سازند، زبان گفتاری از میان همه انواع زبان هایی که ممکن است وجود داشته باشد از جهت تنوع وسایل بیان بر آنها مزیت دارد.

در مقابل «زبان گفتاری»، «زبان نوشتاری» (written language) مطرح است و آن زبانی است که حافظ میراث فرهنگی یک جامعه است به وسیله این زبان است که می توان به تبادل کشفیات علمی پرداخت و شاید بتوان آن را زیر بنای تمدن نیز دانست.

۱ - سید جلیل ساغروانیان، فرهنگ اصطلاحات زبان شناسی (موضوعی - توصیفی)، ص ۱۶۱.

۲ - سید جلیل ساغروانیان، فرهنگ اصطلاحات زبان شناسی (موضوعی - توصیفی)، ص ۱۶۲.

۳ - ر.ک. روی هریس، ترجمه اسماعیل فقیه، زبان سوسور و ویتگنشتاین، ص ۱۶۷.

۴ - محمد حسن، مددی الموسوی، آموزش زبان دوم، ص ۵.

۵ - عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ص ۵۵۰.

۶ - مهری، باقری، مقدمات زبان شناسی، ص ۷۱.

برخی معتقدند که چیزی به نام "زبان نوشته" وجود ندارد. آنچه هست گفتار و نوشتار است از این رو، گفتار در زندگی انسان بنیادی است و نوشتار نیز انعکاسی از گفتار است.^۱

به عبارتی دیگر، نوشتن، جلوه و تصویری دیگر گونه از گفتن است. آنچه در نوشتن اتفاق می‌افتد یک تغییر علامت است از زبان گفتاری به زبان نوشتاری.^۲

«إعلم أنّ اللغة في المعارف هي عبارة المتكلم عن مقصوده و تلك العبارة، فعلٌ لسانيّ فلابد أن تصير ملكة متقرّرة في العضو الفاعل لها و هو اللسان»^۳

نخستین ابزار و بستر ارتباطی بین انسان‌ها، زبان گفتاری است، زبان مهمترین وسیله‌ای است که می‌تواند افراد جامعه را بهم پیوند دهد.

از سوی دیگر، زبان وسیله بیان افکار و احساسات ماست. زبان- کارآمدترین ابزاری است- که جهان اندیشه و دنیای درون ما را با جهان بیرون مرتبط می‌کند، زبان و الگوهای زبانی چنان با افکار و احساسات ما پیوند خورده‌اند که تجزیه آنها اغلب غیر ممکن است، و خود منشأ این کشمکش علمی شده است که آیا فکر بدون زبان می‌تواند وجود داشته باشد یا نه؟

گفتگوها یا ارتباطات شفاهی، یعنی فهمیدن و عکس‌العمل نشان دادن در برابر چیزی که شخص می‌گوید؛ پاسخ یا عکس‌العمل ممکن است به صورت بیان جمله‌ای خبری یا پرسشی، اعلام موافقت یا مخالفت، اجرای دستور، ادای پاسخ مثبت یا منفی با جواب کوتاه یا کامل باشد.^۴

از زمانی که بشر با زندگی اجتماعی- صرف نظر از تفاوت دیدگاه‌ها- رودررو شد، گونه‌های گفتاری انسان با زندگی و بینش او همراه بوده- داستان‌ها و سرگذشت‌ها و حکمتها به علت رمزآلود بودن و برانگیختن فکر و کنجکاوای انسان، دارای پایداری و جاودانگی در میان اقوام بشری شد^۵- تا برای دیگران معنا و مفهومی را مجسم کند که بیانگر افکار او در عرصه بیان و گفتگو باشد.

و به طور کلی در دستور نویسی و مطالعات سنتی، به نمود مکتوب زبان، یعنی «نوشتار» بیشتر اهمیت می‌دادند تا نمود ملفوظ زبان یعنی «گفتار»؛ ولی در زبان‌شناسی «گفتار» بر «نوشتار» رجحان دارد و پایه‌های مطالعات و بررسی‌های زبان‌شناسی بر آن قرار می‌گیرد. زبان‌شناسان برای تقدم گفتار بر نوشتار دلایلی ارائه نموده‌اند.^۶

علل برتری گفتار بر نوشتار در زبان‌شناسی

امام علی^{علیه السلام}: «قدرت کلام چه بسا، تاثیرش از تیر بران و شکافنده، نیز بیشتر و زیادتر باشد»^۱

۱ - سید جلیل ساغروانیان، فرهنگ اصطلاحات زبان‌شناسی (موضوعی- توصیفی)، ص ۲۷۱.

۲ - جواد، محقق نیشابوری، مقاله ماهیت نوشتن و نوشته خلاق، ماهنامه آموزشی- پژوهشی، ش ۱۳-۱۴، ص ۲۴.

۳ - عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ص ۵۴۶.

۴ - ر.ک. مهری، باقری، مقدمات زبان‌شناسی، ص ۷۲.

۵ - ر.ک. مرضیه، نورعی پس ویشه، بررسی میزان همپوشانی داستانهای مشترک قرآن و عهدین، مجله پل فیروزه، ش ۲، ص ۱۰۸.

۶ - مهری، باقری، مقدمات زبان‌شناسی، ص ۷۶.

زبان‌شناسان زبان را به عنوان یک وسیله ارتباطی در جوامع بشری بررسی می‌کنند، و امروزه هیچ جامعه‌ای در هیچ نقطه‌ای از چهار گوشه جهان نیست که زبان نداشته باشد. در حالی که همه این جوامع دارای خط نیستند. حتی در جوامعی که خط به عنوان یک نمود زبانی وجود دارد همه افراد آن جامعه خواندن و نوشتن نمی‌دانند و نمی‌توانند از آن به عنوان ابزاری برای ارتباط استفاده کنند.^۲

از سوی دیگر ممکن است در جامعه‌ای بنا به دلایل سیاسی، مذهبی، فرهنگی و غیره سیستم نگارش با خط تغییر بیابد ولی نمود گفتاری زبان تغییر نکند همچنان که در ترکیه بدون این که زبان ترکی دگرگون شود، خط دگرگون شده است.

اصولاً کاربرد زبان گفتاری به عنوان ابزار ارتباط مقدم بر خط است و این ترتیب و تقدم را می‌توان عملاً در حیات بشری نیز ملاحظه کرد. زیرا کودکان نخست تکلم را می‌آموزند و سپس به مدرسه رفته نوشتن و ثبت و ضبط زبان (خط) را فرا می‌گیرند.

خط به منظور ثبت نشانه‌های آوایی زبان، اختراع شده ولی تحول خط همیشه همراه و همزمان با تحول نشانه‌های آوایی زبان نیست. خط اغلب سنت تلفظی قدیمی را نشان می‌دهد. همچنان که در فارسی نمود نوشتاری و گفتاری: خویش، خواهر، خواب، و در زبان انگلیسی chalk و attempt فرق می‌کند.

از سوی دیگر اغلب خطوط کاملاً آوا نگار نیستند و به همین دلیل نمی‌توانند صورت دقیق تلفظی زبان را ثبت نمایند.^۳

در این جا با بهره‌گیری از داده‌های کتاب‌های زبان‌شناسی، به طور خلاصه، دلایل برتری گفتار را خواهیم آورد.

۱. تقدم زبان گفتاری بر نوشتاری

بادیه نشینان را می‌بینیم که مهارت خواندن و نوشتن ندارند؛ خط و نگارش در سرزمین‌هایی است که تمدن یافته‌اند.

نجد أكثر البدو أميين لا يكتبون ولا يقرأون و نجد تعليم الخط في الأمصار الخارج عُمرانها عن الحد.^۴

نظام نوشتاری زبان سال‌ها پس از گفتار بوجود آمد. تا آنجا که اطلاع داریم ظاهراً انسان و زبان هم زمان زاده شده‌اند.

اغلب دانشمندان، تاریخ پیدایش «زبان» را حدود یک میلیون سال پیش تخمین زده‌اند در حالی که تاریخچه پیدایش ابتدائی‌ترین نوع «خط» را نمی‌توان از حدود ده هزار سال پیش، فراتر برد.

۱ - «رُبَّ كَلَامٍ أَنْفَدَ مِنْ سِيَاهٍ»، غرر الحکم، ص ۴۱۶.

۲ - کورش، صفوی، آشنایی با نظام های نوشتاری، ص ۲۰.

۳ - باقری، مهري، مقدمات زبان‌شناسی، ص ۷۹-۸۰؛ کورش، صفوی، آشنایی با نظام های نوشتاری، ص ۲۰.

۴ - عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ص ۴۱۸.

بنابراین دلایل، زبان گفتاری بر نوشتاری مقدم است؛ دلیل دیگر این تقدم، این است که افراد بشر سال‌ها پیش از فراگیری خواندن و نوشتن، زبان مکالمه‌ای را فرا می‌گیرند و چه بسا که به همین حد نیز اکتفا کنند.^۱

۲. دشواری فراگیری نوشتار نسبت به گفتار

نوشتار یک فرآیند شناختی است، "لوویگوتسکی" برای سخن نوشتاری کارکرد زبانی جداگانه‌ای قائل است، که با گفتار هم در ساخت و هم در کارکرد تفاوت دارد، یادگیری نوشتار به دلیل انتزاعی بودنش دشوار است. وی معتقد است که سخن نوشتاری مشکل‌تر از گفتار درونی است زیرا سخن نوشتاری گفتاری فشرده و خلاصه است.^۲

۳. عمومیت زبان گفتاری

همه افراد طبیعی در دنیا قادر به تکلم می‌باشند و تا به حال هیچ گروهی از مردم که فاقد زبان گفتاری باشند دیده نشده است.

زبان گفتاری پدیده‌ای است عمومی، همه افراد عادی در هر اجتماعی توان تکلم و درک زبان را تا حد نیاز و انجام فعالیت‌های روزمره خود دارند. در حالی که بسیاری از این افراد قادر به خواندن و نوشتن نمی‌باشند.^۳ همچنین بسیاری از زبان‌های دنیا و گونه‌هایشان (گویش‌ها) تنها به شکل گفتاری کاربرد دارند، حتی در زبان‌هایی که نوشتار نیز دارند، گونه‌های جغرافیایی اینان را نمی‌نمایاند.^۴

۴. دقیق‌تر بودن زبان گفتاری

گفتار دقیق‌تر از نوشتار می‌تواند زبان را منعکس کند زیرا اغلب می‌توان یک جمله نوشته شده را به چندین صورت متفاوت خواند. در حالی که هر جمله که شنیده می‌شود تنها به یک صورت می‌توان نوشت و گاه بر اثر سلطه خط معنی نوشته دریافت نمی‌شود.

در زبان گفتاری «لحن کلام» و یا به عبارت کلی‌تر، خصوصیات زبر زنجیری: از قبیل آهنگ، تکیه و مکث همراه با حالت‌های رخساری و حرکات، مجموعه‌ای از ممیزات را تشکیل می‌دهند که اطلاعات جانبی دیگری را اضافه بر آنچه در قالب کلمات ادا می‌شود در اختیار شنونده می‌گذارند. در حالی که زبان نوشتاری نمی‌تواند از این ممیزات بهره بگیرد و لذا ناچار است برای بر طرف نمودن نقص خود در رساندن آن اطلاعات جانبی، عبارات دیگری را نیز به عبارت اصلی بیفزاید که خود مستلزم تطویل در نوشتار و صرف انرژی بیشتری می‌باشد.^۵

۵. اشتقاق نوشتار از گفتار

۱ - مهری، باقری، مقدمات زبان شناسی، ص ۸۰، با کمی توضیح؛ ر.ک. عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ص ۵۵۲.

۲ - جیمز فلاد- پیتراچ- سالوس، مترجم علی آخشینی، زبان و مهارت‌های زبانی، ص ۱۵۳

۳ - مهری، باقری، مقدمات زبان شناسی، ص ۸۰، با کمی توضیح.

۴ - کورش، صفوی، آشنایی با نظام‌های نوشتاری، ص ۲۰.

۵ - ر.ک. مقدمات زبان‌شناسی، ص ۲۳

خط و نگارش - نقش‌ها و شکل‌های حرفی هستند که بیانگر واژگان برخاسته از دورن می‌باشد و بدین ترتیب دلالت زبانی او پس از گفتار می‌آید.

الخط و الكتابة هي رسومٌ و اشكالٌ حرفيةٌ تُدُلُّ على الكلمات المسموعة الدالة على ما في النفس فهو ثنائي رتبة من الدلالة اللغوية.^۱

سیستم نوشتاری زبان (خواندن و نوشتن) یک نظام ثانویه به حساب می‌آید که از گفتار مشتق می‌شود، لحظه‌ای در این مورد تأمل کنید:

- هر روز در مقایسه با میزان گفتار روزمره خود چقدر می‌نویسید؟
- آیا حتی به هنگام نوشتن اول به نحوه گفتن آنچه که می‌خواهید روی کاغذ بیاورید فکر نمی‌کنید؟
- آیا آن را در ذهن خود مرور نمی‌کنید؟

«واتسون» از پیشروان مکتب رفتارگرایی در روانشناسی معتقد است که فکر چیزی نیست مگر سخن گفتن که به صورت حرکات خفیف در اندام‌های صوتی درآمده است، به عبارت دیگر: تفکر همان سخن گفتن است.^۳

۶. نوشتار اختصاصی تر از گفتار

همچنان‌که نمود گفتاری زبان اختصاصی و شخصی است، نوشته‌های هیچ دو نفری هم که از یک زبان واحد استفاده می‌کنند یکسان نیست و هر نوشته‌ای رنگ ویژه‌ای دارد که معرف نویسنده خود است. همچنان‌که نوشته‌های صادق هدایت، جلال آل احمد و صادق چوبک با آنکه هر سه از یک زبان استفاده کرده‌اند، به دلیل گوناگونی سبک سخن و در برداشتن ویژگی‌های شخصی از هم قابل تشخیص و تفکیک است. همین مساله شناختن نویسنده از روی سبک و شیوه نگارش او حکایت از جزئی و فردی و شخصی بودن «نمود مکتوب» زبان دارد. نه تنها نوشته‌های نویسندگان نامبرده بلکه تمامی آثار قلمی در بردارنده ویژگی‌های شخصی اند.^۴ اما در گفتار این تفاوت بیشتر منطقه‌ای و قبیله‌ای است. اختصاص به شخص خاصی ندارد.

۷. تشخیص صدق کلام در گفتار

در روانشناسی امروز اثبات شده است که زبان گفتار با زبان حالات (شامل تن صدا، تغییر نگاه، وضعیت چهره و...) هماهنگ است و هنگامی که انسان در گفتار خود صداقت ندارد، ناهماهنگی میان گفتار و حالات فرد، پیامی را به شخص مقابل مخابره می‌کند؛ گیرنده این پیام، ناخودآگاه، عدم صداقت گوینده را احساس خواهد کرد.^۵ در حالی که در نوشتار صدق یا کذب قضیه بر خواننده تا حدود زیادی پوشیده می‌ماند.

۱ - عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ۴۱۷.

۲ - ر.ک عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص ۵۴۵-۵۷۷.

۳ - همان، ص ۸۰.

۴ - مقدمات زبان‌شناسی ص ۴۱.

۵ - علی اصغر، احمدی، و محمد رضا، شرفی، رضا علی، کریمی، اراده کن می‌توانی، ص ۱۴.

مقایسه دلایل برتری زبان گفتاری زبانشناسان با ساختار قرآن

- با توجه به نظر زبانشناسان در دلایل برتری زبان گفتاری بر نوشتاری، و در مقایسه با قرآن، این گونه برمی آید که:
- ۱) از آنجا که قرآن برای تمام امت‌ها نازل شده و بسیاری از امم با زبان نوشتاری آشنایی ندارند، قرآن باید به زبانی قابل فهم همگان (زبان گفتاری) نازل شده باشد.
 - ۲) تمام گونه‌های بشر از زبان گفتاری در ارتباطات خود بهره می‌برند لذا عمومیت زبان گفتاری با عمومیت مخاطب قرآن سازگاری دارد.
 - ۳) دقیق‌تر بودن زبان گفتاری برای عدم اشتباه مخاطب قرآن در فهم و نتیجه بحث خود دلیلی دیگر بر گفتاری بودن زبان قرآن می‌باشد.
 - ۴) از آنجا که قرآن متناسب با زبان و فرهنگ مردم نازل شده لذا مردم زمان نزول در پرتو فرهنگ و زبان مشترک و تجربه‌های مشابه، جزئیات تفاوت‌های معنایی اشارات و کلمات و عبارات گوناگون قرآن را درک می‌کردند.
 - ۵) از آنجا که داستان‌ها و سرگذشت‌ها و حکم‌ها و ... در میان اقوام بشری در زنده ماندن و پویایی زبان هر قوم نقش بسزایی دارند، قرآن مجید نیز از این روش برای ارتباط با بشر استفاده نموده، اما با بیان بخش‌هایی از داستان‌ها و پنهان داشتن بخش‌هایی دیگر، کتاب رمز آلودتر می‌نماید تا طراوت و حیات خود را از دست ندهد.

اصول و شاخص‌های ساختار زبان نوشتاری و گفتاری

درجه تطابق بین نوشتاری و وجه گفتاری زبان بدلائل تاریخی و فرهنگی، از زبانی تا زبان دیگر فرق می‌کند. مثلاً در زبان انگلیسی تقریباً تمام جمله‌های زبان گفتاری را می‌توان در قالب جمله‌های نوشتاری معادل قرار داد.^۱

در اظهارات گفتاری، علاوه بر واژگان، الگوی ویژه‌ای از تاکید روی برخی کلمات یا بخش‌هایی از هر کلمه و نیز لحن خاصی در ادای الفاظ وجود دارد که اصطلاحاً آنرا خصوصیات عروضی یا وزن شناختی می‌نامند.

این خصوصیات جزء ضروری اظهار گفتاری بشمار می‌روند و به هیچ وجه نمی‌توان آنرا ثانوی (نوشتاری) محسوب کرد. در همه زبان‌های طبیعی، این خصوصیات تا حد زیادی نمادین هستند. اظهارات گفتاری نوع دیگری از ملامسات را نیز معمولاً با خود همراه دارند که آن را خصوصیات پیرازبانی نامیده و عموماً، اما به غلط، تحت عنوان زبان رفتاری (body-language) از آن یاد می‌شود مانند حرکت‌ها و اشارت‌های دست یا قیافه (gesture)، حالت بدن هنگام ادای کلمات (posture)، حرکت‌های مردمک چشم، حالت چهره (facial expression) و غیره. این دسته خصوصیات جزء ضروری اظهارات نیستند و به همین جهت زبانشناسان آن را "پیرازبانی" دانسته‌اند و از همین نظر است که خصوصیات عروضی تفاوت دارند. مع الوصف، خصوصیات پیرازبانی مانند خصوصیات

۱- ر.ک. بلاشر، رژی، در آستانه قرآن، ترجمه محمود رامیار، ص ۲۰ (مثلاً در زمان نزول فقط ۱۵ نفر نوشتن می‌دانستند).

۲- لاینز، جان، معنا شناسی زبان شناختی، ترجمه حسین واله، ص ۶۳.

عروضی معنا دارند و نقش نشانه‌گذاری و تحدید حدود معنایی اظهارات را ایفا می‌کنند. حتی تمثال وارگی خصوصیات پیرازبانی شدیدتر است و در مقایسه، می‌توان گفت این خصوصیات غیر وضعی و طبیعی‌ترند. هر دو دسته خصوصیات پیشگفته، به همان اندازه که وضعی نیستند، رنگ و بوی عرف و رسم و آیین دارند، بدین معنا که خصوصیات عروضی و نیز خصوصیات پیرازبانی تا اظهارات گفتاری در هر زبان یا لهجه خاص در هر فرهنگی، خرده فرهنگ خاص، از زبانی تا زبانی دیگر متفاوت است. این ویژگی‌ها را باید به عنوان بخشی از فرایند آموزش زبان فراگرفت.

خصوصیات عروضی و پیرازبانی معادل دقیقی در زبان نوشتاری ندارند. در عین حال، علامت‌های ویژه، نشانه‌گذاری مانند نقطه، ویرگول، نشانه نقل قول مستقیم، درشت نویسی، ایرانیک نویسی، خط‌کشی زیر کلمات و غیره تقریباً کاربردی مشابه دارند.^۱

هر چند برخی کنش‌های گفتاری فقط در قلمرو فرهنگ خاصی وجود دارند اما کنش‌های گفتاری جهان شمول هم داریم. اخبار، استفهام و امر، ظاهراً از این نوع‌اند. بدلائل فلسفی، این سه دسته کنش‌های محتوایی نه فقط جهان شمول بلکه بنیادی هم هستند؛ بنیادی به دو معنا: یکم، هیچ جامعه انسانی نداریم که این سه دسته کنش در آن هیچ نقشی ایفا نکنند و دوم، دیگر کنش‌های محتوایی فرهنگ محور، -دست کم اکثر آنها- به زیر مجموعه‌ای از یک دسته از این سه دسته قابل تبدیل و تاویل هستند. مثلاً، قسم‌خوردن بر این که فلان چیز به همان طور است کنشی فرهنگ -محور است.

در هر جامعه‌ای، قاعده‌های حاکم بر آنها متأثر از باورها، رویه‌ها و نهادهای فرهنگی {خاص آن جامعه} است. یک بُعد مشهود از تنوع فرهنگی، مودب بودن است. که بر قواعد تنظیم کننده کنش‌های گفتاری پایه، حاکم است.^۲ ما معمولاً اظهارات روزمره را بدین ترتیب درک می‌کنیم که انبوهی از اطلاعات راجع به زمینه متن را در سطحی پایین تر از آگاهی مان از مضمون اظهار، داریم و از ترکیب این دو می‌فهمیم مراد گوینده چیست. بدین جهت، ابهام‌ها، چه دستوری و چه لغتنامه‌ای، از نظر ما پنهان می‌مانند. {یعنی وقتی مراد گوینده را بوضوح می‌فهمیم، چنین نیست که خود جمله یا اظهار بالقوه هیچ ابهامی نداشته است. بلکه ابهام‌های متعددی بالقوه هست لکن ما ناخودآگاه از آنها صرف نظر می‌کنیم چون قرائن همراه با اظهار یا جمله - که همان اطلاعات زمینه‌ای است - مانع از توجه ما به آنها می‌شود.^۳

فعالیت زبانی روزمره ما با دیگر انواع فعالیت اجتماعی ما چنان درهم آمیخته است که اغلب بر اساس تشخیص موقعیت و شرایط محیطی انجام هر کنش زبانی، می‌توان بار محتوایی اظهار را پیش بینی کرد. اکثر اطلاعاتی که در محاورات روزمره بین گویندگان و شنوندگان مبادله می‌شود تلویحی است. گاهی نمی‌توان مطمئن بود که گوینده

۱ - معنا شناسی زبان شناختی، ص ۳۹.

۲ - همان، ص ۳۲۹.

۳ - همان، ص ۳۴۷.

قصد داشته معنای تلویحی خاصی را برساند یا نه. این نکته راه را هم بر سوء تفاهم و تفسیر نادرست می‌گشاید و هم بر استفاده ناپیدا و زیرکانه از ذهنیت شنونده. مع الوصف، در موقعیت‌های معمولی، شنونده استنتاجی از اظهارات گوینده می‌کند که گوینده نه فقط خود آنرا قبول دارد بلکه قصد رساندن آنرا هم دارد.^۱

از دیگر فعالیت‌های زبانی روزمره ما تلمیح است که خود بر دو گونه است: تلمیح وضعی و محاوره‌ای. تلمیح وضعی مستند به چیزی است غیر از معنا یا کاربرد شرایط صدقی (درستی) و قراردادی تعبیرها یا شکل‌ها. تلمیح محاوره‌ای مستند به مجموعه اصول عامی است که بر محاوره درست حاکم است.^۲

در تلمیح محاوره‌ای در نظر گرفتن کمیت، کیفیت، رابطه و منش را می‌توان از استانداردهایی دانست که زبان‌شناس معروف «گریس» آنها را برشمرده و هر کدام از اصول را این گونه تبیین می‌کند. مانند اصل کمیت:

(۱) آن مقدار که لازم است بگوی و نه بیش از آن.

(۲) آن مقدار اطلاعات بده که مورد نیاز است و نه بیش از آن.

و مثلاً در اصل کیفیت:

(۱) راست بگو و آنچه شاهد کافی برایش نداری نگو.

(۲) حرف نامربوط نزن. و ...

به نظر گریس تلمیح محاوره‌ای ظرفیت خوبی برای حل و فصل چندین پدیده مشکل‌ساز در معنا شناسی صوری را دارد. از جمله این مشکلات می‌توان به تفسیر استعاره، کنش‌های گفتاری غیر مستقیم، دلالت عبارات تکراری متوالی، بیان توتولژیک و بیان متناقض اشاره کرد.^۳

از آن چه تاکنون بیان شده می‌توان نتیجه گرفت که بهترین و موثرترین ابزار ارتباطی و انتقال افکار، زبان گفتاری است و زبان جهان شمول و روزمره مردم، کنش‌های گفتاری زبان است که خود دارای ویژگی‌هایی چون، وجود اخبار و استفهام و تمثیل واره و نیز تلویح و تلمیح‌ها که مخصوصاً در این کنش نماد و نمود پیدا می‌کنند. و وجود علائم و نشانه‌گذاری‌هایی چون نقطه، ویرگول، نشانه نقل قول مستقیم، تعجب و ... خلاصه علائم ویراستاری را از مشخصه زبان نوشتاری دانسته‌اند و بیش از این در تفاوت این دو ساختار سخن به میان نیاورده‌اند. استاد محمد هادی معرفت، انتقال ناگهانی، پدیده التفات، رعایت فواصل کلام، لحن و نغمه‌ها و اتکا بر دلایل خارج متنی را از دلایل زبان گفتاری بر شمرده و تفاوت نوشتار با گفتار را این گونه بیان می‌کنند:

از ویژگی‌های ساختار نوشتاری، انسجام کامل از آغاز تا انتهای کلام است. بنابراین، هیچ مطلبی در نامه، رساله، کتاب، تصنیف یا تألیفی وجود ندارد جز آن که از نظم چینی منسجم و بخش‌هایی هماهنگ با یکدیگر برخوردار است، چونان حلقه‌های زنجیر که به یکدیگر وصل شده‌اند و از آن، به هماهنگی در کلام تعبیر می‌شود. این ویژگی،

۱ - همان، ص ۳۵۳.

۲ - همان، ص ۳۵۴.

۳ - ر. ک. همان، ص ۳۵۹-۳۶۲.

در گفتاری که به صورت شفاهی ارائه می‌شود وجود ندارد. چه، گوینده نسبت به رعایت هماهنگی تقیدی ندارد، نه تنها انسجام لفظی، که حتی هماهنگی معنوی، بدین معنا که گاه در بین سخن، از موضوعی به موضوعی دیگر، منتقل می‌شود به جهت مناسبتی که در حال سخنرانی، آن را در نظر می‌گیرد، بی آن که میان این موضوعات، پیوندی استوار وجود داشته باشد.

این مشخصه را در قرآن به فراوانی می‌بینیم. مواردی همچون التفات از غیبت به خطاب و از خطاب به غیبت، گونه‌گونی در ضمائر و ناهماهنگی آن‌ها با مرجع شان، و نیز اسم‌های اشاره و انتقال از اسم ظاهر به ضمیر، همگی بدین جهت است که قرآن، به سبک گفتاری- و نه نوشتاری- است، و گرنه انتقال ناگهانی و دگرگونی از حالی به حالی دیگر، استوار نمی‌نمود. بر همین اساس، آوردن جملات معترضه در بین کلامی که به صورت گفتاری ارائه شد، روا می‌باشد.^۱

با مطالعه کتب آسمانی و بالاخص قرآن کریم آنها را آکنده از داستان‌ها و حکایت‌ها و امثال و سرگذشت‌ها و نقل قول‌ها و گفتگوها و قال و مقال‌هایی می‌یابیم که خود بارزترین نمود از زبان گفتاری است.

خداوند متعال به مقتضای جهان شمولی و جاودانگی قرآن ابزار محکم و جاودانه و غیر قابل خدشه‌ای چون زبان گفتاری را برای بیان امور هدایتی و مهم برمی‌گزیند تا هم قابل فهم عموم باشد و هم چنان عمیق که قابل خدشه نباشد.

ما در ادامه بحث به بررسی یک یک، دلایل نوشتاری و گفتاری با رویکردی قرآنی می‌پردازیم تا ساختار قرآن را بر اساس معیار زبان دانان و بر اساس آیات مشخص کنیم.

مقایسه اصول زبانشناسی با قرآن

نگاه برون دینی به ساختار قرآن از خلال آن چه تا کنون در اصول زبانشناسی بررسی شده هیچ نقدی بر گفتاری بودن ساختار زبان قرآن نمی‌گذارد، اصول و شاخص‌های زبان گفتاری با مصادیقی از قرآن می‌تواند تا گفتاری بودن زبان قرآن را تبیین کرد، مهم‌ترین این شاخص‌ها عبارتند از:

(۱) علامت‌های ویژه، نشانه‌گذاری مانند نقطه، ویرگول، نشانه نقل قول مستقیم، درشت نویسی، ایرانیک نویسی، خط کشی زیر کلمات و غیره از شاخصه‌های زبان نوشتاری است.

امروز قرآنی که در دست ماست برخلاف تمام کتاب‌های نوشتاری فاقد نشانه گذاری‌های متعارف مانند نقطه ویرگول نشانه‌ها مستقیم و غیرمستقیم و دیگر ساختارهای متنی مانند پاراگراف، فصل، بخش و ... می‌باشد. حتی نقطه‌گذاری و علائم سجاوندی که امروزه در قرآن می‌بینیم همه این‌ها پس از نگارش و فاصله گرفتن از زمان نزول، دارای علایم و نشانه‌هایی شد تا فهم و قرائت آن دست خوش دگرگونی نگردد.^۲

(۲) خصوصیات عروضی و پیراژیانی معادل دقیقی در زبان نوشتاری ندارند.

۱ - معرفت، محمد هادی، مجله صبح؛ سه شنبه، ۰۳ شهریور ۱۳۸۸، ساعت ۱۸:۰۶، سایت www.

۲ - ر.ک. محمود، رامیار، تاریخ قرآن.

مکث‌ها، ساختارهای تعجبی، استفهامی، امر و نهی و ... قال و مقال‌ها فقط در زبان گفتاری قابل تشخیص می‌باشند، لذا برای مردم زمان نزول قابل درک و فهم بوده و مشکلات فهم قرآن و تفاوت برداشت از آیات پس از نوشته شدن آن بوجود آمد، چرا که مکتوبات و نوشته را به چند وجه می‌توان خواند در حالی که گفته‌ها به یک وجه شنیده می‌شوند.^۱

(۳) کنش‌های گفتاری جهان شمول: إخبار، استفهام و امر و

از آن‌جا که مخاطب قرآن عام و تمام بشر می‌باشند آن را سرشار از این کنش‌ها می‌یابیم. «عم یتسائلون؟ عن النبأ العظیم»،^۲ «قل هو الله أحد»^۳ و ...

(۴) قسم خوردن بر این که فلان چیز به همان طور است کنشی فرهنگ-محور است.

قسم خوردن به هر آن چه پیرامون خود می‌دیدند از زن و مال و الهه و... از بارزترین کنش‌های فرهنگی آن زمان بوده و قرآن در ابتدای نزول از این کنش برای ایجاد ارتباط با مخاطب اولیه خود بسیار استفاده نموده است. «لا أقسم بهذا البلد و أنت حل بهذا البلد»^۴، «و الضحی»^۵ و...

(۵) وجود قرائن همراه با اظهار یا جمله- که همان اطلاعات زمینه‌ای است- مانع از توجه ما به ابهام‌های

متعدد بالقوه می‌شود و ما ناخودآگاه از آنها صرف نظر می‌کنیم.

بر اساس همین قرائن معاصران نزول مشکلی در فهم آیات نداشتند و ابهامی برای آنها نبوده اما با گذشت زمان و دوری از این قرائن ابهاماتی در فهم جزئیات بوجود آمد که با نقل شأن نزول‌ها و اسباب نزول‌ها تلاش شد تا این مشکل را حل کرد.

(۶) بیشتر دادو ستدهای زبانی که در محاورات روزمره بین گویندگان و شنوندگان مبادله می‌شود تلویحی

است.

وجود تلویحات در قرآن و عدم شناخت آن گاهی باعث کژ فهمی ما از آیه می‌شود، برای درک کلام باید شنونده آن تلویحات را در نظر گیرد تا به مقصود گوینده دست یابد: مردم عصر نزول با در نظر گرفتن این تلویحات که در زندگی روزمره به کار می‌بردند، فهمی روشنی از قرآن داشتند و در گذر زمان و پس از بین رفتن آن تلویحات، تفاسیر برای فهم کلام خدا ضرورت یافت و رونق گرفت.

(۷) از دیگر فعالیت‌های زبانی روزمره ما تلمیح است.

۱ - تاریخچه بوجود آمدن غریب القرآن و تفاسیر بیانگر این است.

۲ - نباء، ۱-۲.

۳ - اخلاص، ۱.

۴ - بلد، ۱-۲.

۵ - ضحی، ۱.

قرآن در تلمیح‌های خود کمیت و کیفیت و رابطه و منش را در نظر گرفته است و از این دست تلمیح‌ها در قرآن به وفور یافت می‌شود، در نظر گرفتن تلمیح‌ها ما را در تفسیر استعاره و کنش‌های گفتاری غیر مستقیم، دلالت عبارات تکراری متوالی و ... یاری خواهد رساند.

۸) از ویژگی‌های ساختار نوشتاری، نظم، ترتیب و انسجام کامل از آغاز تا پایان کلام است.

در قرآن این نظم و ترتیب و انسجام در بسیاری از موارد مشهود نیست مثلاً در سوره مائده از شکار و انواع ذبح سخن می‌گوید ناگاه پیامبر را به ابلاغ رسالت امر می‌کند.^۱

۹) آوردن جملات معترضه غیر همگون در بین کلامی که به صورت گفتاری ارائه شد، روا است، و حال

آن‌که در نوشتار از زیبایی کلام می‌کاهد و معمولاً به کار گرفته نمی‌شود.

در جای جای قرآن جملات معترضه آمده، اما شیوایی کلام را دست خوش سستی قرار نداده است. در سوره قیامت آن‌گاه که از احوال قیامت سخن می‌گوید: «... يُنَبِّئُوا الْإِنْسَانَ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ. بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بِصِيرَةٌ. وَ لَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ»^۲ گویا یک‌باره متوجه تکرار توسط پیامبر شده و خطاب به پیامبر می‌فرماید: «لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ. إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ. فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ. ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ»^۳ و دوباره به ادامه سخن خود درباره قیامت می‌پردازد: «كَأَلَّا بَلٌ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ. وَ تَذُرُّونَ الْآخِرَةَ»^۴.

آموزش زبان بر اساس تقدم زبان گفتاری

از آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت قرآن برای همه مردم از عوام و خواص، عرب‌زبان و غیر عرب‌زبان قابل فهم است، کافی است که قدری با آن انس بگیریم، و با زبان آن آشنا شویم، برای یادگیری زبان قرآن بهترین روش، زبان داد و ستد و قال و مقال (گفتاری) است. در این راستا ورود به زبان از مکالمه و کسب مهارت‌های شنیداری و گفتاری (بر اساس سبک قرآن) راه را برای درک بیش از نیمی از مفاهیم قرآنی هموار می‌سازد.

همان‌گونه که پیشینیان برای درک مفاهیم قرآن در محیط و دادوستد با عرب‌زبانان، زبان را درمی‌یافتند. و دانش‌های زبانی به عنوان فرع بر زبان و برای گروهی خاص مورد اهمیت قرار می‌گرفت.

از طرفی یادگیری زبان از راه شنیدن و گفتن چنان بدیهی است که گذشتگانی چون ابن خلدون در مقدمه خود تصریح می‌کند: «إعلم أنّ اللغة في المتعارف هي عبارة المتكلم عن مقصوده و تلك العبارة فعل لسانه فلا بد أن تصير ملكة متقررة في العضو الفاعل لها و هو اللسان»^۵ و حضرت مولانا نیز به زیبایی آن را در قالب شعری بیان نموده:

چون تو گوش‌ی او زبان نی‌جنس و گوش‌ها را حق بفرمود انصتوا

۱ - مائده، ۵.

۲ - قیامت، ۱۳-۱۵.

۳ - قیامت، ۱۶-۱۹.

۴ - قیامت، ۲۰-۴۰.

۵ - عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ص ۵۴۶.

مدتی خامش بود او جمله گوش	کودک اول چون بزاید شیرنوش
از سخن، تا او سخن آموختن	مدتی می‌بایدش لب دوختن
لال باشد، کی کند در نطق جوش	کر اصلی کش نبد ز آغاز گوش
سوی منطق از ره سمع اندر آ	زانک اول سمع باید نطق را
واطلبوا الاغراض فی اسبابها	وادخلوا الایات من ابوابها

با این دو استناد نواقص آموزش زبان را در طی این ده‌ها می‌توان یافت، پرداختن به دانش‌های زبانی (صرف و نحو و بلاغت و ...) قبل از یادگیری زبان گفتاری نه تنها ما را به دنیای درک مفاهیم رهنمون نمی‌کند که چه بسا دورتر کرده است.

بیش از دو دهه تحقیق و تلاش موسسه زبان عربی معاصر ندی (متدی اللغه العربیة) برای تغییر رویکرد آموزش زبان- از رویکرد ساختارگرا به کارکردگرا- ثمره‌های شیرینی را در پی داشته که تربیت اساتید توانا در تدریس مهارت‌های زبانی از یک سو و از سویی دیگر روی‌آوری ظاهری آموزش و پرورش در نگارش کتاب‌های درس عربی، و گنجاندن هشت واحد مکالمه در حوزه علمیه به عنوان درس الزامی، نمونه‌ای بارز از خروجی آن است.

خلاصه طرح:

- ۱) یادگیری مکالمه عربی (بدون پرداختن به قواعد) در سطح مقدماتی.
- ۲) ورود به دانش‌های زبانی پس از تثبیت مهارت‌های کلامی (شنیدن و گفتن).
- ۳) پی‌گیری دانش‌های زبانی با گسترش مهارت‌های چهارگانه زبانی (شنیدن، گفتن، خواندن و نوشتن).
- ۴) به کارگیری مهارت‌های زبانی در پیشرفت دانش‌های زبانی.
- ۵) یادگیری مهارت‌ها، مقدمه ایجاد ارتباط با ساختار و متن معاصر عربی، ایجاد توانایی درک و فهم متون.
- ۶) برگزاری دوره‌های پیشرفته و تخصصی (ترجمه، تدریس، ...) با پیشنهاد زبان گفتاری.
- ۷) پایبندی به برنامه، شرط لازم موفقیت دوره‌ها و طرح.

ب: دوره‌های آموزشی

معرفی دوره‌های پایه (مقدماتی - عمومی) زبان عربی:

مقدمه:

انقلاب اسلامی ایران به عنوان پیش‌تاز نهضت جهانی اسلام و دانشگاه و حوزه‌های علمیه به عنوان نماد روشنفکری و وظیفه تولید اندیشه دینی و تبلیغ دین، عهده‌دار تربیت اندیشمندان و مبلغان دینی است. ضروری‌ترین ابزار این تولید و تبلیغ، داشتن زبان مشترک با مخاطبان و تبادل اندیشه و تجارب با آنان است، این دادوستد در ارتباطات زبانی می‌تواند شامل تمامی حوزه‌های سیاسی، اقتصادی و به ویژه فکری و فرهنگی باشد.

زبان عربی به عنوان زبان دین و زبان هویت اسلامی ضروری‌ترین ابزار علمی و ارتباطی خانواده بزرگ اسلامی است.

ضرورت:

با گسترش روز افزون مرزهای فکری و فرهنگی، کشش کشورهای عرب منطقه و سایر مسلمانان به نمادهای مذهب اسلامی - شیعی در ایران رو به فزونی گذاشته است؛ مهم ترین وسیله تبادل و پل ارتباطی ما با مخاطبان زبان عربی است. برای پاسخگویی به این نیاز روز افزون، آموزش زبان عربی، و یادگیری آن به ویژه برای سفیران انقلاب اجتناب ناپذیر می نماید.

تعریف دوره و مختصات آن:

ایجاد بستر آشنایی و ارتباط دانشجویان علوم دینی با زبان عربی و آشنایی آنان با فرهنگ زبانی کشورهای عربی - اسلامی است، برگزاری این دوره ها به منظور ایجاد توانایی ارتباط زبانی و کسب مهارت های چهارگانه زبانی (شنیدن، گفتن، خواندن و نوشتن) به عنوان مقدمه ورود به دانش های زبانی است.

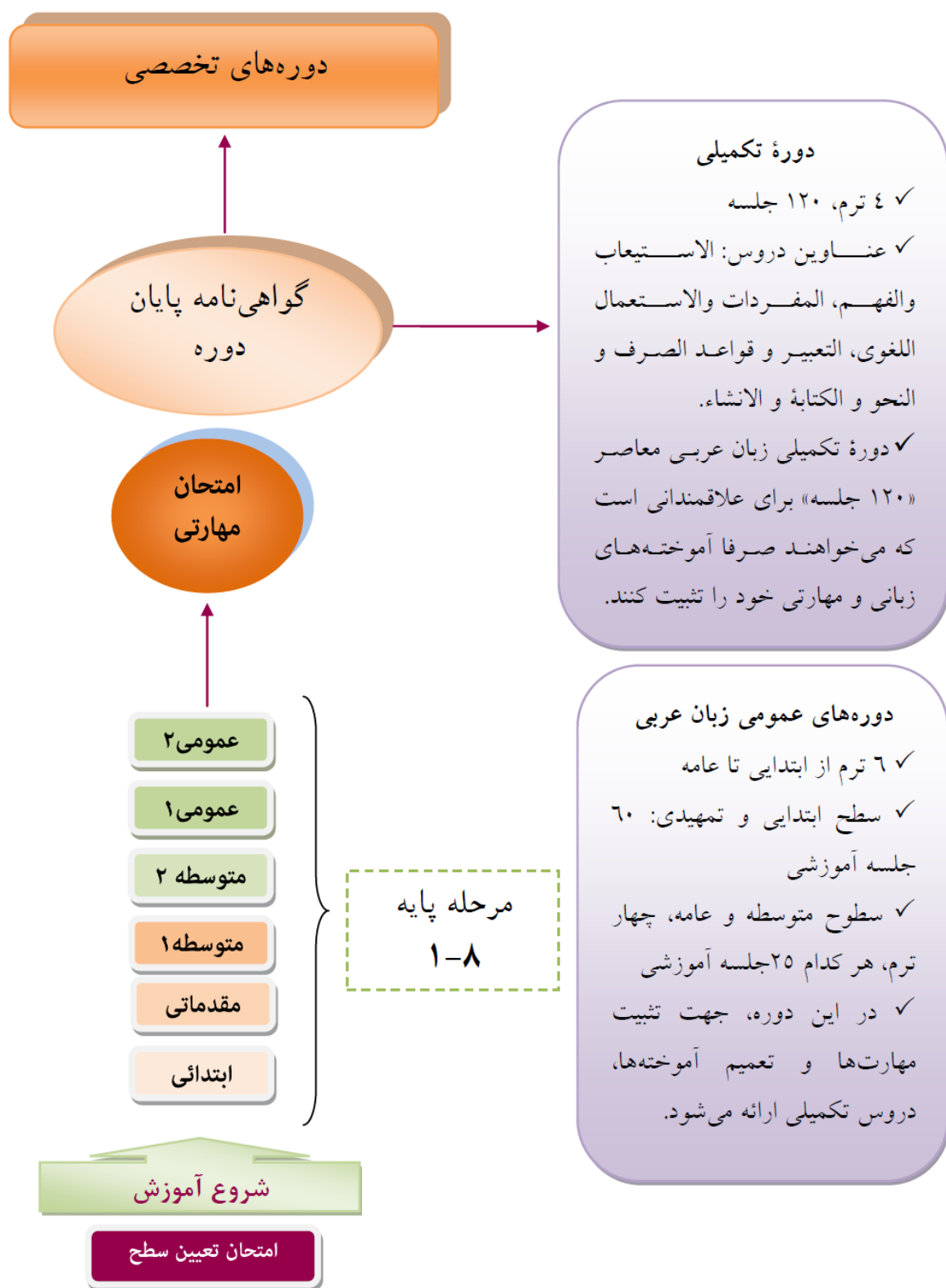
اهداف کلی دوره:

- ایجاد ارتباط فراگیر با ساختار و متن معاصر عربی.
- ایجاد توانایی داد و ستد زبانی (به کار گیری چهار مهارت، شنیدن، گفتن، خواندن و نوشتن).
- تکمیل و تثبیت مهارت های زبانی.
- ایجاد توانایی درک و فهم متون معاصر.

محتوای آموزشی دوره:

این دوره به دلیل مهارتی بودن آموزش زبان، به صورت عملی و کاربردی، بیشتر مبتنی بر تمرین و کار گروهی است، واحدهای درسی پیش بینی شده عموماً به صورت عملی - نظری است، نمای کلی درس در ابتدا توسط استاد تبیین می شود و سپس فراگیران با راهنمایی استاد و به صورت مشارکتی و گروهی، آموخته های خود را تمرین می کنند، فراگیر در پایان دوره پایه باید بتواند مهارت های آموخته را در شرایط مشابه به کار بندد و ارتباط مورد انتظار را به صورت شفاهی و کتبی با متون عربی و عرب زبانان برقرار کند.

ب: نمایه طرح در یک نگاه:





(ب) المقالات الكردية

(۵۲)

له بهرزه جیوه بو میژوو:

”رامانیک له سهر بوچوونه هیرمینۆتیکیه کانی نه سر حامید نه بووزهد سهارهت به قورئان“

د. حیسامه دین خاکپوور^۱

دهرچووی دوکتورای زمان و ئهدهبی عربی له زانکۆی تاران

پوخته:

نه سر حامید نه بووزهد لهو دهگهمن بیرمه ندانهیه که نه ته نیا له ناسینی دونیای مۆدیرن و گۆرانکارییه کانی دا دهستیکی بالای هه بووه، به لکوو ههروه ها ژيانی هزری خۆی بو ناسینی نه ریت به گشتی و ئایین به تاییهتی تهرخان کردوه. پیویسته بو ناسینی دیاردهی ئایین که به توخمی سهرهکی قورئانه وه گری دراوه، قورئان وه کوو چاوگهی سهرهکی هزری ئیسلامی به میتۆدۆلۆژییهکی نوێ بناسریت و بزاندیت ئه م سهرچاوه چی پئ بووه بو جیهانی قه دیم و چی پئی بو جیهانی مۆدیرن. ئه م وتاره دهیه وهیت به لیکۆلینه وه له سهر ئاسه واری نه بووزهد، گۆرانکارییه هزرییه کانی نه بووزهد له سهر دیاردهی قورئان بخاته بهر باس و توێژینه وه. ویده چی نه بووزهدی به رای له ئاسه واره هه وه له کانی دا و به تاییهت له کتیبی تیگهی دهق^۲، له ژیر کاریگه ری لقه جۆراوجۆره کانی هیرمینۆتیک، به تاییهت چه مکی ”میژووی کاریگه ری گادامیردا بوویت و به پئی به ”دهق“ زانینی قورئان، باوه ری وابوه که دهقی قورئان لیکه وته وه و به رو بۆمی کومه لایه تی و سیاسی و میژووی سهرده می پیغه مبه ره و له په یوه ندی دیالکتیکی له گه ل واقیعی ئه و شوین کاته تاییه ته بیچی گرتوه. به لام له کاره دواییه کانی دا و به تاییهت له کتیبی ”نوێژنه کردنه وه، ته حریم و ته ئویل...“^۳ وا بیر ده کاته وه که به دهق زانینی قورئان، دژیه کبیژی و ناکۆکی و ناسازیارییه رواله تییه کانی قورئان ناسریتته وه و تیده کۆشیت خویندنه وه یه کی دیکه بخاته به رده ست و زیده تر له هیرمینۆتیکیکی ئینسانخو ازانه له چوارچیوه ی شیکاری گوتاردا نزیک ده بیته وه، واته له به دهق زانینی قورئانه وه ده گوزیتته وه بو به ”گوتار“ زانینی قورئان. نه بووزهدی دوایی پئی وایه قورئان گوتار یان پارچه گوتارگه لیک لیک پڕ و بلاوه که سروشتیکی زاره کیان هه یه و دواتر له چوارچیوه ی په رتووکدا به دهق کراوین. گوتاری بوونی قورئان نه ته نیا سروشتی زیندووی قورئان ده نوینیتته وه به لکوو باشتر ده توانیت ئه و دژیه کبیژی و نایه کانی گیری و ناکۆکیه رواله تییه کانی قورئان بسریتته وه. له ده ره ئه نجامی ئه م وتاره ئه وه پوون ده بیته وه که له هه ر دوو تیورییه که دا دیارده ی قورئانی له بابه تیکی به رزه جئ و بان میژووییه وه، ده کریت به بابه تیکی نزمه جئ و میژووی که زۆرینه ی بابه ته کانی له په یوه ندی دیالکتیکی له گه ل کۆده قی ئه و سهرده مه دا فۆرمیژ بووه. دیاره ئه وه ی لئی ده مینیتته وه و ویده چی بان میژووی بیته و په یامی سهره کی ئایینیش هه ر ئه وه بیته، بانگه شه یه بو رۆحانییهت و په یوه ندی ئیگزستانسی نیوان مرۆف و خودا و واتابه خشینه به ژیانیکی مرۆفانه تر.

وشه سهره کییه کان: نه بووزهد، دیارده ی قورئان، دهق بوون، گوتاری بوون، به رزه جیی، میژوومه ندی.

^۱ h.khak1366@gmail.com

^۲ سه رناوی ئه و کتیبه به عه ره بی ”مفهوم النص“ که به رامبه ری وشه ی ”مفهوم“، چه مک زیده تر به کار ده روات به لام لیژده ا وشه ی ”تیگه“ یش که بو ”مفهوم“ داندراوه به جوانتر ده زانم.

^۳ سه رناوی ئه م کتیبه به عه ره بی ئه مه یه ”التجدید، التحريم والتاویل: بین المعرفة العلمية والخوف من التكفير.

پێشەکی

بە سەرھەڵدانی مۆدێرنیتە و تەواوی ئەو گۆرانکاریانە و لە بوارە جۆراوجۆرەکانی بوونناسی و مەرۆفناسی و مەعریفەناسی و میتۆدناسی لە ژبانی بەشەردا دروستی کرد، بە گشتی وای کرد کە وەرسووپانیک پارادایمی بە دی هات و دونیاتەوهری و ئینسانتەوهری، پەسەنایەتی لە ئایینتەوهری جیھانی میتافیزیکی رابردوو سەندەوہ (کیوپییت، ۱۳۹۶: ۳۳ و ۴۱). خستە ژێرپرسیاری رابردوو و نەریت بوو بە یەکیک لە مزارە سەرەکیەکانی جیھانی مۆدێرن. واتە پرسیری "نەریت چییە؟" بە هاتنە ئارای مۆدێرنیتە لە مەیدانی ئەندێشە کۆمەڵگا ئیسلامییەکاندا، وروژێندرا و پیش لە هاتنی ئەم جیھانە نوێیە، مەرۆفەکان وەھا لە جیھانی نەریتدا دەژیان و هەناسەیان هەڵدەکێشا کە بە هیچ جۆریک پرسیری "نەریت چییە؟"، نەبوو بە پرسی ئەوان. مەرۆفی پێشامۆدێرن لە بەستین و کەش و هەواوەکدا دەژیا کە جگە لە نەریت، هیچ شتیکی دیکە بوونی نەبوو تا لە بەرامبەر ئەویدا لە دۆخ و کەش و هەواوی خۆی بێر بکاتەوہ. هەر وەک ئەو ماسییەکی کە لە ئاودا دەژیا، هەتا کاتیک لە ئاو فرێیان هەڵنەداوہ دەرەوہ، بە هیچ جۆریک هەر نەیدەزانی ئاو چییە و دواي ئەوہی ماسی لە ئاو وەدەر نرا، ئینجا مۆتە مۆتە شوین ئەوہی بزانیت ئاو چییە؟ پێک بۆ نەریتیش ئەوہیە و بە هاتنە ئارای مۆدێرنیتەوہ نەریت بوو بە پرسی لیکۆلینەوہ و مژاری تۆزینەوہ. (حنفی، ۱۳۹۸: ۱۹) لیکەوتەوہی ئەم دۆخە ئەوہ بوو کە دوانە دژبەری نەریت و مۆدێرنیتە^۱ سەردەمانیکی زۆر بێر و میتسکی بێرمەندان و رۆشنبیرانی بەتایبەت لە جیھانی ئیسلامیدا بۆ لای خۆی راکێشا و بووہ باسێک کە لە ئاستی بەرھەمھێنانی ئەندێشە تیۆریک و بە گشتی ژبانی سیاسیدا، زیاترین بەکارھێنان و ئامادەیی لە ھزری ھاوچەرخ جیھانی عەرەبیدا ھەیە. (بالقزیز، ۲۰۱۴: ۳۵) دیارە قورئانیش وەک کاکلەھێ بزوینەری نەریتی ئایینی، سەرنجی زۆریەک لە بێرمەندان جیھانی نوویی بۆ لای خۆی راکێشاوہ و سرووشتییە کە پرسی نەریتناسی بۆ سەر قورئانناسی پەل بکێشیت. لێردا پێوہیستە ئامازە بە خالیکی گرینگ بکریت، ئەویش ئەوہیە کە کاتیک لە نەریتناسی بە گشتی و قورئانناسی بە تاییەتی قسە دەکریت مەبەست پوانینە بۆ نەریت لە سۆنگەنیگای زانستە مەرۆفەياتییە نوێکانەوہ، واتە قورئانناسی لیکۆلینەوہگەلیکی نیوان پشستەییە کە بێرمەندان موسوڵمان و و غەیرەموسوڵمان بە پسپۆری لە بواری زمانناسی، زمانناسی میژوویی، میژوو، گێرانیەوہناسی و ھێرمینۆتیک و ... ئاسەواری خۆیان لە ناسینی زانستی قورئاندا، لە چوارچێوہی ئەو زانستە مۆدێرنانەدا پشکەش کردوہ. (خلجی، ۱۳۹۲، ۱۱) کەوايە چ هاتنە ئارای پرسی نەریت و چ زانستی قورئانناسی ھەمووی لە بازنەي مۆدێرنیتەدا رەوی داوہ و ئەوہیە کە دەوتریت مۆدێرنیتە بۆخۆھەلگەرەوہیە^۲ (حنفی، ۱۳۹۸: ۱۹). نەسر حامید ئەبووزەید (۱۹۴۳-۲۰۱۰) بێرمەندی ناوازە و ناسراوی جیھانی عەرەب، وەکوو بێرمەندیکی مۆدێرن بەو دەرکە قوولەي خۆیەوہ لە مۆدێرنیتە، دەستی کرد بە تاوتووی کردنی نەریتی ئیسلامی و توخمی سەرەکی و ناوہندی ئەو نەریتە، واتە قورئان. پرسیری سەرەکی ئەم نووسینە ئەوہیە کە نەسر حامید لە درێژایی ژبانی ئاکادیمیکی خۆی و لە نووسینەکانی دا چون بۆ قورئان پوانیویەتی و لە ئاسەواریدا کەلکی لە چ ئامرازگەلیکی میتۆدۆلۆژیک بۆ ناسینی زانستی قورئان وەرگرتوہ؟ ئامانجی قورئانناسی ئەو چی بوو؟ گریمانەي ئەم باسەیش لەسەر ئەوہ دەسووپیتەوہ کە ئەبووزەید وەکوو بێرمەندیکی مۆدێرن ویستوویەتی رۆحی قورئان و وەحی لە ژێر کەلگەبوونی نەریتی ناپیرۆزی ئیسلامی زیندوو بکاتەوہ

^۱ ھەلبەت لێردا ئەوہیش بگوتریت کە زۆر کەس لەم چەند سالەي رابوددا بە پەلکێشان جیھانی مۆدێرنیتەي سەرمايەدارانە بۆ جیھانی ئیمەیش، باوہریان لەسەر ئەوہیە کە پرسی سەرەکی نە پرسی نەریت و مۆدێرنیتە بەلکوو پرسی سەرمايەداری و دژە سەرمايەدارییە.

^۲ Self Referential.

و بتوانيت پوچيک بيت بؤ جيهاني بئ پوحي مؤديرن و مانابه خش بيت به ئو جيهانه که له بوشايي بئ مانايي پهنج دهبات. له م نووسينه دا هول دهرديت به تيشک خستنه سهر ئو دوو قوناغهي وا ئه بووزهيدي به راييي و ئه بووزهيدي دوايين له قورئان ناسيدا برپويه تي، به پرس و گریمانہ کانی ئه و تويزينه وه و لام بدرينه وه.

پيشينه تويزينه وه

دياره نهر حاميد وه کوو بيرمه نديکي جيدي جيگهي باس و خواسي زور بووه و کتیب و وتاری زوری پيوه تهرخان کراوه، به لام ئه وهی بؤ ئيمه جيی باسيکی جيديه و که متر تويزه ران خويان له و ئاقاره داوه، جهخت کردنه له سهر ئه بووزهيدي دوايين و باوه رپی ئه و به "گوتار" يان "پارچه گوتار" بوونی قورئانه که به جوریک "شوپيشيکی قورئان ناسی" له ئه ژمار دهرديت و که متر باس و ليکولينه وهی له سهر کراوه، ئه گينا وهک کتیب و وتاری په يوه نديدار بؤ ناسيني ئه بووزهد و بيرۆکه کانی، ده توانين ئاماژه به مانای ژيره وه بکهين:

- کتیبی «نقد التراث» له نووسيني عهبداله بالقزیز، به شی حه وتی ئه و کتیبهي تهرخان کردوه بؤ ناساندنی ئه نديشهی نهر حاميد، به لام خالی سهرنج پراکيش ئه وه په بلقه زیز له و کتیبه به نرخ و زانستيه يدا به هيچ جوریک باسی له قوناغی دووه می بیری قورئان ناسانهی ئه بووزهد نه کردوه.

- به زمانی ئینگلیسی تويزه ریک به ناوی "نادر فاليونا" له وتاریکدا به ناوی «خویندنه وه په کی شیکارانه له سهر رافهي ئه بووزهد بؤ دهقه ئایينيه کانی ئیسلام» زیده تر تيشک دهخاته سهر ئه و لایه نه سیاسيانهی وا له پرسکاندنی ئه نديشه و دهرکی ئه بووزهد له نهریتی ئایینی کاریگه رییان بووه و به گشتی ئه بووزهيدي به رايی وه بهر ليکولينه وه ده دات و باس له شوپشه قورئان ناسيه کهی ئه و ناکات. ناو نيشانی وتاره که ئه وه په:

Falyouna, Nader, ANALYTICAL STUDY ON NASR HAMID ABU ZAYD'S UNDERSTANDING OF RELIGIOUS TEXTS IN ISLAM, Journal of Al-Tamaddun, Vol. 15 (2), 2020, 45-55 .

له زمانی فارسیدا چهن نووسينیک به قه له می مورته زا که ريمي نیا ئاراسته کراوه، بؤ وینه له وتاری «آرا و اندیشه های نصر حامد أبوزید» له وه سفی ژيان و هه نديک له بيرۆکه کانی ئه بووزهد زیاتر تینا په ریت و شتیکی زور زانستی ناخاته به رده ست. ههر وه ها وتاری «قرآن و امکانهای گشوده: روایتی از فکر نصر حامد أبوزید» به قه له می جه واد په فیعی که پیناسه په کی گشتی له بيرۆکه قورئانیه کانی ئه بووزهد و زیاتر وهک نووسينیکي پوژنامه ییی له سايی "زهیتون" دا بلاو بووه ته وه و به ورده پيشال نه په رژه ته سهر که لین و قورینه کانی قورئان ناسی ئه بووزهد. ئه وه په که ئه م وتاره هول دهدات بيرۆکه قورئانیه کانی ئه بووزهد و ئامانجه کانی و هه روه ها ئامرازه تیوریکه کانی، که به تايبه ت له زمانی کورديدا بوشايی ئه و بوواره زیاتر هه ست پیده کریت، له چوارچيوه په کی زانستیدا بخاته بهر دهستی خوینه ران.

گرينگایه تی تويزينه وه و چوارچيوه تی تیوریک

هه ل و مه رجی جيهانی هاوچه رخ به گشتی و به تايبه ت پوژه لاتی ناوه راست نيشانی داوه که نهریتی ئایینی و به تايبه ت خالی ناوه ندی ئه و نهریته، ئاماده ییبه کی زیندوی له واقیعی کومه لایه تی و سیاسی و ههر وه ها به ته عبیری هه سن هه نه فی "خه زینه ی په وانی" مرۆقه کانی سهر ده م دا هه په . ههر بویه بیرمه ندانی جیدی جيهان به رده وام پرسی نهریت و ئایینیان لا گرینگ بووه و لی ده کولنه وه، بؤ وینه دواي هیرشی ئه لقاعیده بؤ سهر بورجه لفه و جووته کانی ئامریکا، مه سه له ی نهریتی ئیسلامی له ناوه نده زانستیه کانی پوژئاوايش بوو به مژاری باس و خواسی زانستی و سیاسی و... . بؤ وینه پرسی نهریت و ئایین له کاره کانی بیرمه ندانیکي وهک هابرماس و گیدینز^١ و... ئاماده ییبه کی په کجار زوری هه په .

^١. بؤ وینه گیدینز به شیک له کتیبی RUNA WAY WORLD (جيهان له غزه نده په) به پرسی نهریت تايبه ت ده کات.

نەریتی پەخنەلێنەگیراو وەک بابەتییکی هەلپەسێراو دووبارە سەرھەڵدەداتەو و کارەسات دەخولقیییت و زۆر یەک لەو کارەساتەنەپیش بە بەلگەی قورئانی دەکرێن. بۆ وینە گێژەلۆوکی ترسناکی داعیش و زیندووکردنەوێ کۆیلاپەتی و ئەو شتانەیی لە میژوودا هەلۆهشێندراونەتەو (الرفاعی، ۲۰۱۵: ۵) رێک لە سەرەدەمانی مۆدێرندا و بە پشت بەستن بە نەریتی پەخنە لێنەگیراو و ھەروەھا ئیلاھیاتی توندوتیژی که زۆری ئەو توندوتیژیانە پێشەیی لە خۆیندەوێ ئەوان بۆ مەسەلەیی نەریت و قورئان ھەبە، سەرھەڵدەداتەو. لە جیھانی مۆدێرندا، سەرلەنوێ بیر لیکردنەوێ لەو شتانەیی بە تەعبیری ئەرکۆن «بیرلێنەکراوەن» گرینگایەتی یەكجار زۆر پەیدا دەکەن و ئەم جۆرە باسانە که دەبێت تیشکی زانستی بەاویتە سەر نەریتی ئیسلامی و قورئانی بیرلێنەکراوە، دەکەوێتە ناوەندی باسەکانەو. ئەوێهە که قورئانناسی وەک بابەتیک یەكجار گرینگ جاری وایە لە نانی شەو و پۆژ پێویستتر دەبێت، چونکە، چ بە شیوەیی ئەرینی و چ بە شیوەیی نەرینی، لەسەر ژبانی خەلک کاریگەری ھەبە. کەوایە قورئانناسی لە چوارچێوەیی مۆدێرندا پێویستیھەکی حاشاھەلنەگرە که نەسر حامید دەتوانیێت لەم بواردەدا زۆر بە باشی پۆلی خۆی بنوینێت. ھەروەھا سەبارەت بە خۆدی قورئانیش پرسیارگەلێکی یەكجار زۆر ھەن که ئەم نووسینە دەتوانیێت ولامی بەشیک لەوانە بداتەو. بۆ وینە خاوەنی ئەم نووسینە ھەر لە مندالییەو پرسیار بوو بۆی که بۆچی ھیچ جۆرە یەکانگرییەک لە سوورپەرەکانی قورئاندا نییە و جاری وایە چەندین باسی بۆ پەبووند لە یەك سوورپەدا وەپالەیک خراون و زۆریک پرسیاری دیکە که ئەم وتارە بە ھیوایە ولامی ھەنیدکیان بداتەو.

سەبارەت بە میتۆدۆلۆژی پەچاو کراو لەم نووسراوەدا دەبێت بگوتیێت: ئەم نووسراوە بە پەوشتی شیکاری و تەوسیفی و بە گەپانیک کتیبخانەیی و خۆیندەوێ چۆ و پۆ لەسەر ھەر ھەمووی ئاسەواری ئەبووزەید و لیکۆلەپانی ئەو بوو، دەبێت دوو قونای زۆر گرینگی قورئانناسی ئەبووزەید وەبەر تیشکی لیکۆلینەو بەدات و ئامانجەکانی ئەبووزەید لەو جۆر پوانینە بە قورئان لە ھەر دوو قونای قورئانناسی ئەویدا پوون بکاتەو. بەلام بۆ تیگەیشتن لە بیرمەندانیک وەک نەسر حامید، ھەروەھا که لە سەرەو ئامازەیی پیکرا و گوترا که مۆدێرنیتە بۆخۆھەلگەپەو، لێرەیشدا بۆ ناسینی ئەندیشە قورئانناسیەکانی ئەبووزەید پێویستە ئەو ئامرازە میتۆدۆلۆژیکە مۆدێرنانە بناسیێت که پیکھاتەیی بیری خۆی لەسەریان پۆناو. ئاسەواری ئەبووزەید بە گشتی لە چوارچێوەیی تیۆری ھێرمینۆتیکدا دەسوورپێتەو. لێرەدا ئەو تیۆرییە ھێرمینۆتیکیانەیی زیاتر یاریدەدەرن بۆ روونتر بوونەوێ ئەم وتارە ئامازەیان پێدەکرێت.

نەسر حامید ئەبووزەید بە کاریگەری وەرگرتن لە شلایرماخیر، دەبێت دەقی ئایینی، دەقیکی زمانییە و پێگەیی ئەو ھەر وەک پێگەیی باقی دەقەکانی ناو کەلتوری مرقایەتی وایە. کەوایە لیکۆلینەو لەسەر قورئان پەوشتیکی جیاواز و تاییبەتی ناویێت چونکە بەکارھێنانی پەوشتی جیاواز واتە پێشگریی کردن لەوێ که مرۆف سەرەخۆ لە دەقە ئایینیەکان تیگات. ھەروەھا ئەبووزەید ھێرمینۆتیکیی دیالیکتیکیی بە مەبەستی خۆیندەوێ دەقی قورئانی لە گادامیپ وەرگرتوو. ئەبووزەید بە بەکارھێنانی ئەو چەمکە تێدەکویشیێت بنەماکانی توژیئەو، مانا میژووێھەکان و مانای

۱. محەمەد ئەرکۆن بۆ شیکاری و پۆلینبەندی نەریت و میرات، لە ژێر کاریگەری ئەندیشەیی میشیل فۆکۆدا، نەریت بە پێی ئەوێ چەندە ھەلگری بیرلێکردنەو، چوار چەمکی پوونکەرەو بۆ شیکاری ئەندیشە و نەریتی ئیسلامی دەخاتە بەردەست. ئەو چوار چەمکە ئامانەن: بابەتی بیرلێکراو، بابەتی بیرلێنەکراو، بابەتی بیرھەلگێر، بابەتی ھەلنەگێر. (ارکون، 19: 1394) دیارە لێرەدا مەبەستمان ئەو چییەتی وھی و دەقی پیرۆز و لێرەدا قورئان بابەتیکیی بیرلێنەکراوە بوو بۆیە ھەر لەسەر ئەو قورئانە دەکرێت کەسێکی وەک مەحوی و مەولوی تاوہگوزی و مەولانا جەلالەدینی رۆمی دروس بیت، ھەم دەکرێت لەسەر ئەو قورئانە ئەلقاعیدە و داعیش ... بیچم بگرین. ویدەچیت نەریت بە گشتی و قورئان بە تاییبەتی بابەتیکیی بیرلێنەکراوە بوو، کە نەتوانراوە پێناسەیکە ئینسانی لەو بابەتانە پێ بدریێت. بۆ ئاگاداری زیاتر لەسەر ئەم چەمکە خۆینەر دەتوانیێت برائوینتە کتیبیی «روشنفکران ایرانی و روایت یاس و امید» بەشی حەوت لەسەر «بیرلێنەکراوە لە ئەندیشەیی ئیسلامی ھاچەر» بە نووسینی عەلی میرسپاسی.

پیکهاتهکان، دووباره بخوینیتتهوه. بۆ وینه کاتیکی ئەبووزەید لە قوناغی یەکەمی قورئانناسی خوێدا پێی وایه دەقی قورئانی بەر و بۆمیکی فەرهنگی شوین کاتی خوێتی، رەنگ و بۆی چەمکی "میژووی کاریگر یان شویندانەر"^١ لەویدا ئەم تیۆرییانەدا زیاتر دەرەکهوویت. ئەبووزەید هەرۆها لە پۆل ریکۆر چەمکی "پاڤه‌ی هەستەکی"^٢ و ئۆبجیکتیڤ وەرەگریت که لەویادا بۆ داڤۆکی لەسەر گرینگیه‌تی میتۆد لە خویندنه‌وه‌ی دەقدا و هەرۆها گرینگیه‌تی زمان وه‌کوو بەشیکێ سەرەکی و پێویست بۆ چەمکی هیرمینیۆتیکێ پۆل دەگێریت. (Wekke, 2018: 491-2). کاریگرێی زمانناسی سۆسۆری لەسەر ئەبووزەید، بە کۆی گشتی پڕۆژەکه‌یه‌وه‌ دیاره. سۆسۆر عەقلانیه‌تی پاڤه‌ و تیگه‌یشتن، لە عەقلانیه‌تی شیکاری زمانناسیدا دەبینیت. بە باوەری سۆسۆر فاکته‌ دەرەکیه‌کان لە ناوەرۆکی زەین سەرەخۆ نین. گوتەزا هەستەکیه‌کان هیچ هەلبژاردەیه‌کیان نییه‌ جگه‌ له‌وه‌ی خوێان له‌ کۆده‌قی زماندا نیشان بده‌ن. زمانیش له‌ کۆده‌قی فەرهنگدا گه‌شه‌ی کردووه‌ و نه‌زمی فیکری ئیمه‌ی خولقاندووه‌. ئەو زمانه‌ له‌ شوین تیگه‌یشتن له‌ ئەمری واقع ده‌گه‌ریت. وشه‌کان به‌س ئامرازی گواستنه‌وه‌ی مانا نین، به‌لکوه‌ مانا‌کان ده‌بیت خوێان له‌گه‌ڵ فۆرمه‌تی وشه‌کان هاوتاه‌نگ بکه‌ن و خوێان له‌ رێگای وشه‌کانه‌وه‌ به‌ ئیمه‌ نیشان بده‌ن. پاڤه‌ی ئەبووزەیدیش تیگه‌یشتن له‌ شیکاری زمانیه‌. هەر بۆیه‌ ئەو بۆ ته‌واوی واقیعه‌کانی ده‌ق، ته‌نیا له‌ رێگای زمانی ده‌قه‌که‌وه‌ ده‌روانیت و زمانی ده‌قی گری ده‌داته‌وه‌ به‌ زمانی سەرهلدانی ده‌قه‌که‌وه‌. (Zayi Mostafa, 2014 : ١٠٣٢) به‌ گشتی زمان و میژوو پۆلیکی گه‌وره‌یان له‌ تیگه‌یشتنه‌ هیرمینیۆتیکیه‌کانی ئەبووزەید له‌ قورئان هیه‌. هەر بۆیه‌ و هەرۆها که‌ له‌ دیرژه‌ی باسه‌که‌ ده‌په‌رژینه‌ سەر ئەم لایه‌نانه‌. ئەبووزەید ده‌لێت ئیمه‌ ده‌بیت بگه‌رێنه‌وه‌ بۆ زمانی عه‌ره‌بی و فەرهنگ، کۆمه‌لگا، ئابووری و میژووی سیاسه‌ته‌ به‌راییه‌کانی ئیسلام. ئەبووزەید هەر وه‌ک فۆکۆ، تیگه‌یشتن به‌ بابەتیکی زمانی و میژووی ده‌زانیت. (Ibid). دیاره‌ هیرمینیۆتیکیک که‌ ئەبووزەید له‌سهری داڤۆکی ده‌کات و له‌و چوارچێوه‌ میتۆدۆلۆژیکه‌یه‌دا، نووسینه‌کانی خوێ له‌ ده‌یه‌کانی هه‌شتاو تا هاوینی ٢٠١٠ ئاراسته‌ کردووه‌، له‌گه‌ڵ ته‌فسیر، جیاوازی هیه‌ و به‌و شته‌ نزیکتره‌ که‌ ئەبووزەید ناوی "تیۆری پاڤه‌ی" لێده‌نیت (ئەبووزەید، ٢٠٠٣: ١٣) و ئەم تیۆریه‌ جیاوازه‌ له‌ ته‌فسیری پراکتیکی له‌سەر ده‌قدا. ئەوه‌ی له‌ هیرمینیۆتیک یان ته‌ئویلی ده‌قدا گرینگه‌، په‌یوه‌ندی پاڤه‌که‌ره‌ له‌گه‌ڵ ده‌قدا و مه‌رجه‌ مه‌عریفی و میژوویه‌کان که‌ ئەو په‌یوه‌نده‌ ساز ده‌کات و پێه‌ری ده‌کات. (بالقرین، ٢٠١٤: ٢١٧).

هەر وه‌ها که‌ له‌ دیرژه‌دا شروقه‌ ده‌کریت، نه‌سر حامید ئەم ئامرازه‌ تیۆریکانه‌، زێده‌تر له‌ قوناغی یەکەمی قورئان-ناسی خویدا ئەو کاته‌ی قورئان وه‌کوو ده‌ق ده‌بینیت، به‌کار ده‌بات. به‌لام له‌ قوناغی دووه‌می قورئانناسی خویدا که‌ قورئان وه‌کوو گوتار یان پارچه‌گوتار ده‌بینیت و وه‌کوو وه‌رسووران و شوپشیک له‌ بواری قورئانناسیدا ناوژه‌ ده‌کریت، جیا له‌ ئامرازه‌ زمانناسیه‌کان هه‌ندیک له‌ چه‌مه‌که‌ تیۆریه‌کانی شیکاری گوتاریش به‌کار دینیت. بۆ وینه‌ بۆ قوناغی دوا‌ی قورئانناسی ئەبووزەید ده‌بیت بزانی مه‌به‌ستی ئەو له‌ گوتار چیه‌ تا بۆمان روون ببیته‌وه‌ شیکاری گوتاری لێره‌دا چ جۆر شیکاریه‌که‌. به‌ کورتی سێ جۆر شیکاری گوتار باس و لیکۆلینه‌وه‌ی له‌سەر کراوه‌. شیکاری پیکه‌ته‌یی‌خواری گوتار، شیکاری فانکشنی (یان پۆلگێری و کاربۆدی گوتار) و شیکاری په‌خنه‌یی گوتار. شیکاری پیکه‌ته‌یی‌خواری بۆ شیکاری زمان له‌ ناستی بالاتر له‌ رسته‌ به‌ کار براه، شیکاری فانکشنی که‌ گوتار وه‌کوو زمان له‌ کاتی کاربۆردا پێناسه‌ ده‌کات و یه‌که‌مايه‌تی به‌ پۆل و کۆده‌قی کاربۆدی زمان ده‌دات. هەرۆها شیکاری په‌خنه‌یی گوتار باوەری وایه

^١ مه‌به‌ست له‌ میژووی شویندانەر یان میژووی کاریگر (Effective HISTORY) ئەوه‌یه‌ که‌ هەر چه‌شنه‌ تیگه‌یشتنیک مه‌رجداره‌ به‌ رابردوو و میژوو و میژوو کاریگر ته‌واوی هیه‌ له‌ بیجم گرتنی پیش‌گریمانه‌کانی تیگه‌یشتن و پاڤه‌. واته‌ ده‌ق و پاڤه‌ی ده‌ق له‌ په‌یوه‌ندی له‌گه‌ڵ میژوودا واتادار ده‌بن چونکه‌ هه‌مووی ئەوانه‌ مه‌رجدار کراون به‌ میژووی شویندانەر. (وارنکه‌، 1395: 3و4)

^٢ objective interpretation.

کە شیکاری نەریتی گوتار لە ئاستی تەوسیفی پەتی دا ماوەتەو، کەوا یە دەبیت کۆدەقە بەریلاوترەکانی کۆمەلایەتی و دەسەلات و ئایدیۆلۆژیایش لە شیکاری دا پەچا و بکریت. (سلاخی، ۱۳۹۲: ۳۵). وێدەچیت ئەبووزەیدی دوایی، کە ھێرمینۆتیکەکی دەباتە چوارچێوەی شیکاری گوتار، گوتاری لە ھەر سێ شێوہەکی سەرەویدا بە کار دەبات، ھەر چەند بە بۆنە ناو بوونی ئەو پرۆژەییە، ھەندیک لایەنی ھیشتا تەواو پوون نەبووەتەو. بە گشتی ئەبووزەید لە چوارچێوەی تیۆری ھێرمینۆتیکیدا، جابەئامرازێکی جۆراوجۆری میتۆدناسی لە ئاسەواری خۆیدا بەکار دەبات و خۆی بە یەک تیۆری تاییەتەو نەبەستیتەو.

بە ئاوردانەو لەو بەستینە تیۆرییە، ئەبووزەید ئاسەواری خۆی لەسەری پۆناو، پێگە بۆ ئەوہ خۆش دەبیت کە لە پرۆژە قورئانناسی ئەبووزەید پۆ بچین، بەلام پێش لەوہ پێویستە مژاری قورئانناسی لەنیو دایرە گەرەتری پرۆژە نەریتناسی ئەبووزەیددا ببینیت تا بەو شێوہ زەینی خۆینەر بۆ پرۆژە قورئانناسی ئەو تەیار بکریت چونکە بە گشتی دەتوانیت بوتریت کە مەیدانی تووژینەوہی ئەبووزەید لە تووژینەوہی زانستی نەریتی عەرەبی ئیسلامیدا لە ژێر ناوی خۆیندەوہیەکی ھرمینۆتیکیی دەقی نەریتی کۆ دەکریتەو.

ئەبووزەید و نەریتناسی

ئەبووزەید تەنیا کەسیکی ئاکادیمیکی مەتین و بەرپز لە بواری زانستی خۆیدا نەبوو، بەلکوو رۆشنبیریکی بە مانا "سارتری" وشەکەیش بوو، واتە بەرپرس و مۆتەعەھید بە کۆمەلگاکە و پرسی واقع، ھەنووکە و داھاتوو، کە خۆی بەسەر ئەبووزەیددا دەسەپاند و ئاسۆکانی نووسین و نەخشە پێگاشی بۆ پەسەم دەکرد. پەیوہندی ئەبووزەید لەگەڵ نەریت تەنیا وەکوو خواستیکی مەعریفی و ئاکادیمیک نەبوو بەلکوو لیکەوتەیی ھۆشیاری قوولی ئەو بەو راستییە بوو کە نەریت خۆی بە چەشنیکی ھەستەکی بەسەر عەقڵی ھاوچەرخە عەرەبی دا دادەسەپینیت و مۆدیرنیتە جگە لە پووکەشی کۆمەلگە نەیتوانیوہ بە ناخی ئەم کۆمەلگایانەدا پۆ بچیت. بنەما سیاسی و فەرھەنگییەکانی کۆمەلگای ئیمە ھەروا تەقلیدی و نەریتی ماونەتەو، تۆ دەلئیت پیک ئەو کاتە یە کە لە پابردووی ئیمەدا بەدی کران و دووبارە ھەمان پابردوو بەرھەم ھاتووەتەو (بالقزیز، ۲۰۱۴: ۲۱۹). بەبۆچوونی ئەبووزەید شکستی سالی ۱۹۶۷ پەردە لەسەر بەردەوامی ئەو بنەما نەریتییانە لە کۆمەلگە عەرەبییەکان و بەردەوامی ھۆشیاری نەریتی لادا کە لە گێژی پەیوہند لەگەڵ پابردوودا خول دەخواتەو، ئەم گەرانەوہ زانستی بە ناسینی نەریتی پابردوو گەرانەوہیەکی پێویستە چونکە بنەماکانی فەرھەنگی کۆمەلگای ئیمە بنەماگەلیکی نەریتین. (ابوزید، ۲۰۰۵: ۲۳۱). ئەرکی ئەم گەرانەوہ بۆ پابردوو، دووپاتکردنەوہی پابردوو و ئەو باسە کۆنانە نییە بەلکوو نووژەنکردنەوہ و پوانینی تازەگەرانی بۆ نەریتە، چونکە ئەو دووپاتکردنەوہ ھێچ جۆرە ئەندیشەییەکی تیدا نییە. کۆمەلگای ئیمە زیاتر لە نووژەنکردنەوہیش پێویستیان بە «شۆرشیکی ئەندیشەیی» ھە یە کە سیستەمی ئەندیشە و بنەماکانی بگوریت. (ھەمان سەرچاوە: ۲۳۲) دیارە ھەر وەک زۆریک لە رۆشنبیرانی جیھانی ئیسلام، پەرخنە لە نەریت و پۆچوونی زانستی و پەرخنەیی لەو دەقەرە قەدەغیانە یە کە یان دەسەلات بە تابۆی کردووە، یان بیر و میشکی جەماوہری خەلک ئیزنی نەداو، گراندینی چرای پەرخنە پادیکالی بە ئەرکی سەرشارنی خۆی دەزانی. ھەر بۆیە جستوجۆی زانستی خۆی لەسەر پەرخنە لە نەریتی ئایینی نووسراو و پوانینی دووبارە بەو نەریتە «لە پێگای پەیوہندی پافەکەر بە دەقەوہ» (ابوزید، ۲۰۰۷: ۱۱) ھەسر کرد.

لەبەر ئەوہی نەریت لە زەینی جەماوہری خەلکدا ھاوتەریبە لەگەڵ ئایین و ئەندیشە ئایینی (ئیسلامی) و بە ھۆی داشکاندن ئەو نەریتە بە ئایین و گۆرانی بە شوناسی خەلکی، ئەندیشە کردن لە سەر نەریت، بە شێوہیەکی ھەستەکی خۆی بەسەر تووژەردا دەسەپینیت. بەلام لە پوانگەیی ئەبووزەیدەوہ ئەم ھاوتەریبییە نەریت و ئایین، ھۆکارگەلیکی میژوویی ھە یە کە گرینگترینیان، سەرورە و سولتەیی دەقە (ابوزید، ۲۰۰۰: ۲۰) لە ئەندیشە ئیسلامیدا و پوانینە بۆ

مەلانیی تەئویل و ڕاڤەکانیشە کە بۆ خۆیان دەبنە دەقگەلیک کە ئەو سەرۆرییە مەعریفییە چۆ دەکەن کە بارگارییە بە سولتەیی سیاسی و ئەو دەقەنە دەسەپێنن و بەستنیان بۆ زالابوون و بلاو بوونەووە بۆ دەرهەستی. کەواپە ئەم دەقەنە جیا لەوەی ڕیشەیان لە مێژووی سیاسی، کۆمەڵایەتی، ئابووری، فەرھەنگی و ... تاییەتی خۆیاندا ھەیە، دەبێت ئەو پیرۆزایەتیە کە لە مێشک و ھۆشیاری خەڵکدا ھەیە بەسپردێتەو، کە ئەگەر ئەو پیرۆزی سڕینەووە ئەنجام نەگرت ئەم نەریتە دەقاویە جاری وایە بە چەشنیکی ئاناکرۆنیک و ناھاوکات لە سەر دەمانی ھەنووکەدا زیندوو دەکرێنەووە و کارەسات دەخولقێنێت و ھیچ نەبێت وای لێدێت ناتوانیت لەگەڵ ئیپیستیمەیی شوینکاتی مۆدێرندا ھاوئاھەنگ بێت و جۆریک دەبێتە ئەو شتە داربووشی شایەگان ناوی دەنیت "ئیسکیزۆفیرنی فەرھەنگی". لێرەدا پێویستە ئەو ھەیش بگوتیت ئەو ھەی کە رابردوو و نەریتی جیھانی قەدیم بە ھێزێکی یەكجار زۆرەووە لە ھۆشیاری مۆفی موسولمانی ئەمڕۆکەدا ئامادەیی ھەیە، ھۆکارگەلیکی زۆری دەتوانیت ببیت. ئەبووزەید سەرۆری دەق و نەقل و پەراویزخانی عەقل لە ھزری موسولماناندا وەکوو ھۆکاریک بۆ ئەو گەپانەووە کۆنەپەرەستانە ناپەخەنییە بۆ رابردوو ناو دەبات کە وادەکات ئیمە مێژومەندی ئەو نەریتە نەبێن. دەتوانین بڵیین ھۆکاری دیکەیشی زۆر، بۆ وینە مۆفی نەریتی تیگەیشتنیکی لە زەمان ھەیە کە بە تەواوی جیازوە لە تیگەیشتنی مۆفی مۆدێرن. تیگەیشتنی مۆفی نەریتی لە زەمان تیگەیشتنیکی دایرەیی ئالْقەییە. واتە لە تیگەیشتنی نەریتی، زەمان لە یەك خالەووە دەست پێدەکات و لە ئەسەری دابەزین لەو خالە قودسییەووە کە لە سەرۆھی ئەو دایرەدایە، بەردەوام سەوداسەر و خولیا ی گەپانەووە و پەییوەست بوون بەو خالە ناوەندییە. لەم جۆر تیگەیشتنەدا تەواوی زەمان، دەرچوون لە یەك خال و گەپانەووە ئالْقەئاسا بۆ ھەر ئەو خالە. ئەم تیگەیشتنە لە زەمان دەسپێکیک و کۆتاییەکی ھەیە، دەسپێکی ئەو زەمانە بە ناوەندییە بابەتی پیرۆزەو دەست پێدەکات و کۆتاییەکی ھەر ئەو «گەپانەووە ھەمووان بۆ لای ئەو» یە. (خاکپور، ۱۳۹۶: ۴۸-۴۹) دیارە ئەم تیگەیشتنە ئالْقەییە ئیستیدارییە، زۆر جیاوازە لە تیگەیشتنی مۆدێرن بۆ زەمان کە تیگەیشتنی ھێلی و پوو لە پێشەووە. ویدەچیت وینای ئالْقەوی و دەوهرانی لە زەمان لە گوتاری نەریتیدا بە پشت بەستن بە بەرزەجیی و سەعادەت، حاشا لە مێژومەندی دەکات. (فیرحی، ۱۳۹۲: ۴۹). نەریتخوازەکان بە ھۆی ئەو ھەی کە وابیردەکەنەووە کە دەقە نەریتیەکان ئەوان دەگوزارنەووە بۆ دەسپێکی ئەو زەمانە ئالْقەییە، زیدەتر پووین لە رابردوو و بە ھیچ جۆریک ناتوانن لە بیر بکەنەووە کە ئەو شارستانیەتی دەقە جیا لەوەی کە ھیچ پیرۆزییەکی نییە بەلکوو گری دراو بە مێژووی بەرزەووەندییەکانی زەمانی خۆیەووە و ناتوانن مۆفی نەریتی بگەیین بەو پەییوەست بوونە بە بابەتی پیرۆزی ئەوانەووە. ئەو ھەی کە تەنانت بۆ تیگەیشتن لە بابەتی پیرۆز، دەبێت ئەبووزەیدئاسا بە ئامرازە مۆدێرنەکانەووە ئەو نەریتە دەقاویە کەلەبەووە شەن و کەو بکریت.

سەرۆری دەقەکان لە نەریتی ئیسلامی دا پلە و ئاستی کارگێپی و دزەکردنی جیاوزیان لە فەرھەنگی ئیمەدا ھەیە. سەرۆری و سولتەیی دەقی فیقی زیاترە لە دەقی کەلامی و سەرۆری دەقی کەلامی زیاترە لە دەقی عیرفانی و سەرۆری ھەمووی ئەمانە زیاترە لە سەرۆری دەقی فەلسەفی و ئەدەبی. لە حالیکدا سەرۆری دەقی ئایینی (قورئان و سوننەت) بەو شیوەی کەسیکی وەك شافیعی دیاری دەکات، زیاترە لە ھەر دەقیک. چونکە سولتە و سەرۆری دەقی بونیاتنەرن کە ئەو دەقەنە دیکە وەکوو دەقی دەستە دووم لەو دەقە ئایینی دەستە یەكەمەووە (واتە قورئان و سوننەت) لە دایک دەبن (ابوزید، ۱۹۹۶: ۱۳). دیارە لە فەرھەنگیکدا کە دەقی ئایینی پێگەییەکی سەرەکی و

۱. بۆ زانیی زیاتر لەسەر ئەم زاراوہی، خوینەر دەتوانیت کتیبی "لە ژیر ئاسمانەکانی جیھان" "زیر آسمانهای جهان" بەشی ئیسکیزۆفیرنی فەرھەنگی ببینیت. (شایگان، 1393: 231-235)

ناوهندی ههیه، کهشف و لهقاودانی چه مکی دهق، کهشف و لهقاودانی میکانیزمی بهرهمهینانی مهعریفه له ئەژمار دهریت چونکه دهقی ئایینی دهبیته دهقیکی بونیاتنه و بهرهمهیناری زۆرینهی جوهرهکانی دیکه دهق که له یادگی فرههنگی خه لکدا نیشته جئ بووه (ابوزید، ٢٠٠٥، مفهوم النص: ١٤٩). به گشتی هه وهها که له سهروه ئامازهی پیکرا ئەبووزید نه ریت وهکوو شتیکی میژوو مه ند، شوین به ند و کاتدار ده بینیت که بهرهمی ژینگه جیهانیکی سیاسی و فرههنگی و ئابووری و...ی تاییه تی خزیانن و لیکه وهی مملانییی بهرژه وهندییه کانی ئەو میژوو تاییه تن. له م نه ریته میژوو مه نده دا دهقی ئایینی رووی سه رده سته^١ ههیه و ناوهندی بزۆینه ر و هانده ری ئەو دهقه ئایینی، قورئانه. دیاره بیرمه ندیکی وهکوو ئەبووزید، هه ر وهک ئەرکۆن و حه نه فی و جابری و کیی و کیی دیکه، له دهرئه نجامیکی دیارده ناسانه و له دوا ی گه شتیکی زانستی قوول و تاقت پرووکیئن له ناو ئەو نه ریته ئیسلامییه دا، دهگه پینه وه بۆ ئەو دهقه بونیات نه ره^٢، واته قورئان تا له گو شه نیگایه کی میتودۆلۆژیکی تازه وه، تیشک بخاته سه ر ئەو شتانه ی له چاوی ته فسیره کلاسیکه کان گووم بووه و به پیداجوونه وهی گو تاری قورئانی، ئەندیشه یه قین پیکرا وه کانی میراتیرا و له رابردو و له ریگه ی دووباره خویندنه وهی ئەو دهقانه له میژوو مه ندیاند، که له دهقه ته فسیره کانداهک ئەلقه یه کی گوومبو وایه، پیکهاته شکیکی بکات و خویندنه وهیه کی مؤدیرن و سه رده میانه له قورئان به دهسته وه بدات. که وایه قورئان وهک کاکله ی بنیات نه ری نه ریتی ئیسلامی له خویندنه وه کانی ئەبووزید دا پیگه ی تاییه تی ههیه. به گه شتیکی چر و پر له کاره کانی ئەبووزید دا له سه ر قورئان ناسی، ده کریت دوو قوناغی جیاواز له ئاسه واره به جیما وه کانی ئەبووزید دا وینا بکریت. قوناغی یه که می ئەندیشه ی ئەبووزید که به ئەبووزیدی به رای ی ناوه زدی ده که یز، له سه ر ئەو گریمان هیه ده سووپایه وه که قورئان "دهقه" و ده بیته وهکوو دهقه کانی دیکه له گه لی مامه له بکریت. دیاره ههروه ها که له ژیره وه به تیر و ته سه لی باسی لیده که یز، روانینی ئەو بۆ دهقی قورئان وهکوو روانینی دیکه ی راقه وانانی قورئان نه بووه و به لکو و له سۆنگه نیگایه کی مؤدیرنه وه و به شان دادان له سه ر دوو زانستی زمان ناسی و میژوو و ههروها دیکه ی زانسته مرو فایه تییه کان، له دهقی بونیات نه ری قورئان ده کۆلیته وه. به لام له ئاسه واری کۆتایی ژیا نی دا که به ئەبووزیدی دوا ی ناوزه دی ده که یز و دوا ی ئەوه له پوژئاوا له گه ل هه ندیک له زانسته کانی دیکه له سه ر دهقی پیرو ز ئاشنا بوو، وه رسوورانیکی پارادایمی له قورئان ناسی ئەودا پوو ده دات، که کاره کانی ئەبووزیدی دوا ی وهک شو رپشیکی قورئان- ناسانه نیشان ده دات.

ئه بووزیدی به رای ی و «دهق بوونی» قورئان

ههروه ها که له سهروه ئامازه مان پیندا، نه سر حامید گرینگایه تییه کی تاییه تی ده دا به توژی نه وه له سه ر دهقی قورئانی و دوو مه به سته له م کاره له پیش چا و بووه، یه که م «دووباره په یوه نده دانه وهی لیکۆلینه وه قورئانییه کان به بواری لیکۆلینه وهی ئەده بی و په خنه یی، له دوا ی ئەوهی که ئەم لیکۆلینه وانه له هۆشیاری مؤدیرن و هاوچه رخدا بوونیا ن نه ما... و له ئەنجامی ئەمه دا لیکۆلینه وه ئیسلامیه کان بوو به زه میینه یه کی سه رگه ردان له ناو پسپۆرییه ئاکادیمیکه کانداه»، له حالیکه دا ئەم لیکۆلینه وانه «زانسته گه لیکی زۆر ده سته به ندی ده که ن که ته وه ری هه موویان یه کیکه و ئەویش بریتییه له "دهق" چ ئەو دهقه قورئان بیته یان حه دیسی پیغه مبه ر» پینسا له لای ئەبووزید ئەوه یه که لیکۆلینه وهی دهق له و پوه وه که دهقیکی زمانیه، واته له پووی پیکهاته و ته رکیب و ده لاله ت و په یوه ندی له گه ل دهقه کانی دیکه له فرههنگیکی دیاریکرا ودا، له ئاگایی مرو فای هاوچه رخدا ناگه ریته وه بۆ هیچ بواریکی دیکه جگه له

^١ Dominant.

^٢ النص المؤسس.

بوارى «لێکۆڵینەووە ئەدەبیبیەکان» (ابوزید، مفهوم النص: ۲۰۰۵: ۱۸). لێرەدا پێویستە ئاماژە بکەیت کە ئەبووزەید لەم قۆناغەدا یەكجار زۆر لە ژێر کاریگەرێ قوتابخانەى فیکری «ئەمین ئەلخولوی» دا بوو. ئەبووزەید قوتابى «شوکری عەیاد» بوو کە ئەویش قوتابى ئەمین ئەلخولوی بوو. ئەمین ئەلخولوی و شاگردەکانی پێیازیکی نوێیان لە خۆیندەنەوێ دەقه ئیسلامییەکان و بە تاییەت قورئاندا هیناوه ئاراهه کە بە ناوی «قوتابخانەى تەفسیری ئەدەبى» دەناسرێن. پێیازی ئەمین ئەلخولوی تەرکیبیک بوو لە پێیازی «عەبدۆ» و «تەها حوسەین». عەبدۆ لە ژێر کاریگەرێ موعتەزئیلییاندا روانینی عەقلانی بۆ ئەندیشه ئیسلامی هیناوه ئاراهه. تەها حوسەینیش کە خۆیندەنەوێەکی مۆدیرنی لە شیعری جاھیلی بەدەستەووە دابوو، زلەیهکی زۆری نایەووە. ئەمین ئەلخولوی و قوتابییەکانی بە تاییەت «ئەحمەد محەمەد خەلفۆلە» و خیزانەکەى خۆى «عایشە بىنت شاتیی» و «شوکری عەياد» پێدۆزی پەخنەى زمانى - ئەدەبیبیان لە خۆیندەنەوێ دەقى قورئاندا بۆ تیگەیشتنیکی مۆدیرن و سەردەمیانە بە شیاو دەزانى. ئەوان پێیان وایە ئیجازى قورئان ناگەرێتەووە بۆ بەیانى بابەتى زانستى یان فەلسەفى یان سیاسى، بەلکوو ئیجازى قورئان لە ئەدەبیبیەتى قورئاندا یە کە بەردەنگەکانى خۆى لە بەرایبەکانى ئیسلامدا، سەرسوورماو دەکرد و بە هۆى ئەوێ کە دەقى ئەدەبى وایان نەدیوو و نەببستبوو، ئیمانیا ن پێ دەهینا. ئەلخولوی لە پێشەکیەکەدا کە لەسەر چاپى دووھەمى کتیبى ئەحمەد خەلفۆلە بە ناوی «ھونەرى داستانى لە قورئاندا» دەینوسیت، ئاماژە بە تەها حسین دەکات. ئەلخولوی بە پاشکاوێ دەبێژیت کە پێدۆز و پەھەندى ئەدەبى بە قورئان، تەنیا پێگای مومکینە بۆ پاراستنى بیرمەندانى موسوڵمان لە ئیسکیزۆفیرنی (قەلیشتى پەوانى). ناوبراو گرینگییەکی تاییەتى دەدا بە لایەنى جوانى ناسى قورئان و قورئانى وەکوو شاکاریکی ئەدەبى وینا دەکرد کە ببوو هۆى ھەرمانى زمانى عەرەبى (وصفى، ۱۳۸۷: ۱۸). پێگە چارەى پێیازی ئەدەبى بۆ پزگار کردنى زەینى موسوڵمانەکان لە وێستاوی و پکوودەى تووشى ھاتوون، ئەو بوو کە قورئان نە کتیبى زانستە، نە میژوو، نە تیۆرى ئەدەبى. قورئان کتیبى ھیدایەتە بۆ ئەخلاق و پۆحانییەت. چیرۆکە قورئانییەکان پێک بۆ ئەو مەبەستە ھاتوون و دۆزەرەوێ واقعیکی میژوویی نین. بە تەعبیریکی دیکە چیرۆکە قورئانییەکان گێرپانەوگەلێکی ئەدەبى کە بۆ خزمەت بە ئەخلاق و پۆحانییەت دەکار ھاتوون. ھەلەیهکی گەرەى میتۆدۆلۆژیکە کە لەگەڵ گێرپانەوێ قورئان، وەکوو فاکتگەلێکی میژوویی پەتى پووبەروو بینەووە. (Abu zaid, 2006: 58) ئەم شیۆھ پوانییە بە پشت بەستن بە تیۆرى و پەخنەى ئەدەبى و زمانناسى، قورئانى وەکوو شاکاریکی گەرەى عەرەب تاوتۆج دەکرد. لە درێژەدا کاریگەرێ ئەو قوتابخانەیه لەسەر ئەبووزەید بە تاییەت لە خۆیندەنەوێ زمانناسییەکانى لەسەر دەقى قورئان پوون دەبیتەووە و ئەوێ کە قورئان دەقیکی زانستى یان فەلسەفى نییە بەلکوو پەسالەتى وەحى ھەر ئەو پۆحانییەت و واتادانەیه بە ژیان و ئەخلاقى کردنى مرۆف.

دووھەم مەبەستى ئەبووزەید لە توێژینەووە قورئانییەکانیدا: ئەو بوو کە تیبکۆشیت «تیگەیهکی ھەستەکی لە ئیسلام» (ھەمان سەرچاوە: ۲۰۱۹) دەستنیشان بکات و لە بەکارھینانە ئایدیۆلۆژیک و سیاسییەکانى ھاوچەرخی پزگارى بکات. کەوايە ئەم کارە دوو ئامانجى جیاواز لە سروشتدا، دەپیکیت: مەعریفى و ئایدیۆلۆژیک. چونکە بەدەستھینانى مەبەستى ئایدیۆلۆژیک کە نەسر حامید ئەبووزەید بە داوایەتى بەس بە گەیشتن بە مەبەستى مەعریفى مسوگەر دەبیت. خۆیندەنەوێەکانى ئەبووزەیدی بەرایى لە قورئان لەسەر دوو پێسا پشت پاست دەکاتەووە: یەکەم ئەوێ کە دەقى قورئانى ھەلگری خۆیندەنەوێ و لیکۆڵینەوێە چونکە دەقیکی زمانییە، دووھەم ئەوێ کە دەقیکە لە پەییەند لەگەڵ کۆدەقە میژووییەکان و تەنیا لە ژێر تیشکی شەن و کەو کردنى ئەو کۆدەقەنەدایە کە دەقى قورئانىش پافە دەکریت.

خۆیندەنەوێ زمانناسانە

ئەبووزەید قورئان وەکوو وێژەمانیک دەخوینیتەووە کە دروستە لە پووی سەرچاوەو ئیلاھییە، بەلام ئەمە بەو واتا نییە کە شیکارى ھەلناگریت چونکە ئەو وێژەمانە ئیلاھییە، لە زمانى ئیسانیدا و بە تەواوی کیشەکانى ناو کۆدەقە

كۆمەلەيەتى و فەرھەنگى و سىياسىيەكەى نمانا پەيدا دەكات و بىچم دەگرىت (ابوزىد، ۲۰۰۰: ۹). ئىلاھى بوونى سەرچاۋەى دەق، ئاۋەلناۋى دەقى زمانى لى پەت ناكاتەۋە. بەلام لە پوانگەى ئەبووزەيدەۋە «ئەۋەى لە دەروەى زمانە و لە پىش زماندايە، واتە كەلامى ئىلاھى بە جۆرىكى رەھا، ھىچ پەيوەندىكى بە ئىمەى بەشەرەۋە نىيە، زياد لەۋەى كە ئىمە ھىچ ئامرازىكى مەعريفى و تەتبىقىمان بە دەستەۋە نىيە كە ئەۋ لايەنە ئىلاھىيە ۋەبەر لىكۆلئىنەۋە بەدەين. ھەر بۆيە ناتوانين گوتارىكى زانستى لەمەرپ ئەۋەۋە بەرھەم بەئىنين...» (ھەمان سەرچاۋە: ۹۲). ئەبووزەيد لە نىۋان كەلامى ئىلاھى و قورئاندا جياۋازى دادەنا (خلى، ۱۳۹۲: ۱۱). كەلامى ئىلاھى و چىيەتى ۋەحى ناتوانىت بىت بە بابەتى بەر باس و لىكۆلئىنەۋە، چونكە لەسەر شتىك دەكرىت لىكۆلئىنەۋە بكرىت كە ھەلگى دووپات بوونەۋە بىت و ۋەحى و كەلامى ئىلاھى كە دووپات ناپىتەۋە و تەنيا يەك جار ئەۋىش لەبۇ يەك تاكەكەسى تايبەت پرووى داۋە ناتوانىت بىت بە مژارى لىكۆلئىنەۋە. گوتارى زانستى دەكرىت لەسەر ماددەيەك كە ھەلگى شىكارىيە ئەپلاى بكرىت و لىرەدا زمانى قورئانە ۋەكۆۋ بەرھەمىكى بەشەرى. بەلام ئەۋەى لە پىش نمانا پەيداكرىدى كەلامى ئىلاھى لە زماندا پرووى داۋە، ھەلگى لىكۆلئىنەۋەى زانستى نىيە. بەم جۆرەيە كە لە سۆنگەنىگى ئەبووزەيدەۋە دەقى قورئانى چونكە دەقىكى زمانىيە و خواستى ئىلاھى لەسەر ئەۋە بوۋە كە دابەزىتە سەر پۋالەتتى زمانى بەشەرى، دەكرىت بىتە بابەتى لىكۆلئىنەۋە. نەسر حامىد لەسەر ئەۋە بپروايە كە تايبەتمەندىيەكانى دەقى قورئانى لە كۆدەقى فەرھەنگى و زمانى ئەۋە كەسانەى ۋەرگىراۋە كە دەق ناردراۋە بۇ لايان. كەوايە زمانى قورئان تايبەتمەندىيەكانى زمانى سەردەمى عەرەبە بەرايىەكانى ئىسلام و تەنانەت پىش لە ئىسلامىشى ۋەخۆ گرتوۋە. ئەبووزەيد نايھەۋىت چاۋپۆشى بكات لە تايبەتمەندىگەلى دەقى، دەقى قورئان كە لە لاي ئەۋە بەس بە ۋەستان و پۆچوون لە ئاستى ئەۋە كەسەى كە دەق دەنئىرئىت/ بىزەرى دەق، كورت ناكرىتەۋە، چونكە تايبەتمەندىيەكانى دەقى قورئان، لە كۆدەقى فەرھەنگى و زمانى ئەۋە كەسانەى دەقىان بۇ ناردراۋە ۋەرگىراۋە. (ابوزىد، ۲۰۰۰: ۹۷) بەلام ئەبووزەيد ئەۋەش دەپەزىرئىت كە «دەقەكان، زمانى تايبەتى خۇيان ھەيە، يان رەمزىكى دوۋەمىنى لە ناو سىستەمى گشتى زماندا ھەيە» (ھەمان سەرچاۋە: ۱۰۰). ھەر بۆيە ئەبووزەيد مل دەنئىت لە بەياني ئەۋە زمانە تايبەتەۋە كە لە دەقى قورئاندا رەنگى داۋەتەۋە. بۇ ۋىنە بەياني ئاسەۋارى ئامادەبوونى ئايىنى تاكپەرەستى حەنىفى لە پىكھاتەى دەقدا لە پروپەپروبوونەۋە لەگەل جىھانئىنى بىتەرەستانە و پەھەندى مشتومپى و رىكابەرى لە رۋبەپروبوونەۋە لەگەل دوژمانى ئەندىشەى تاكپەرەستى، دووبارە بەكارھىتەنى چىرۆكە زارەكىيەكان و «دەقاۋىزان» لەگەل كىتئە ئايىنىەكانى دىكە... (ھەمان سەرچاۋە: ۱۰۰ و ۱۰۱). لىرەدا و لە بۇ داكۆكى كردن لەسەر ئەۋەى ئەبووزەيد چەندە كارىگەرى ۋەرگرتوۋە لە تىۋرىيە مۆدىرنەكانى رەخنى ئەدەبى و زمانى، ھەندىك لەسەر وشەى دەقاۋىزان يان نىۋان دەقىي رادەۋسەتەن. دەقاۋىزان واتە ئەۋەى كە ھىچ دەقىك لە بۆشايىدا شىكلى ناگرئىت، بەلكوۋ لىكەۋتەۋى لۆزىكى گەتەگۆيى لەگەل دىكەى دەقەكانە. واتە ھەر دەقىك ئاشكرا يان داشارياۋ ئامادەى دىكەى دەقەكانى تىدايە و ئەۋە دەقەكانە لە بىچمگرتنى ئەم دەقەدا كارىگەرىيان ھەيە (تودوروف، ۱۳۹۸: ۱۰۰). مەبەستى ئەبووزەيد لە دەقاۋىزان ھەر ۋەك ئەركۆن، ئەۋەيە كە زمانى دەقى قورئان لەگەل دىكەى دەقەكانى پىش خۆى و ھاۋكاتى خۆى دەكەۋىتە گەتەگۆ و كارىگەرىيان لى ۋەردەگرئىت. بە تايبەت لىرەدا كارىگەرى دەقە كۆنە ئايىنىيەكان لەسەر دەقى قورئان مەبەستە. مېژوونوسان سەبارەت بە دەقاۋىزان لە قورئاندا، پەيوەند لەگەل ئىنجىلى عىبرى، كىتئە چوارىنەكانى پەيوەندىدار بە زىانى عىسا مەسىح و ئىنجىل، ئەدەبىياتى كۆنى پۆژەلەتى ناۋەپراست ۋەك چىرۆكى

ئەسکەندەری مەزن، ئەفسانە ی گیلگەمیش و حەوت خەوی پەوئەندەکانی ئیفووسیان دەست نیشان کردوو (ئەرکۆن، ۱۳۹۷: ۱۰۷).

کەوا یە خویندەنەوی زمان ناسانە پیۆستی بە خویندەنەوی کۆدەقە فەرھەنگییەکانە کە ئەو دەقە ی تیدا بەدی ھاتوو. ئەبووزەید لە نیوان دوو کۆدەقە دەرەکی و ناوہکی دا جیاوازی دادەنیت. کۆدەقە دەرەکی لەگەڵ کۆدەقە گشتی فەرھەنگیدا پەیوەندی ھەیە، بەلام بە کۆدەقە وتووێژی دوولایەنە^۱ لە کۆدەقە فەرھەنگی گشتی جیاواز دەبیتەو. لە کۆدەقە وتووێژی دوولایەنەدا، ئاستەکانی پەیوەندی نیوان بیژەر/ ئەوکەسە ی دەنیریت و وەرگر/ ئەو کەسە ی دەگریت، کۆ دەبنەو و پەیوەندییەکانی بەرفراوان دەگریت، لە پەیوەندییەک کە چر دەبیتەو لەسەر ئەو کەسە ی دەنیریت و وەرگر ناهینیتە ئاراو، بۆ لای پەیوەندییەک کە لەسەر وەرگر چر دەبیتەو، بە شیوەیەک کە سروشتیکی تەعلیمی دەبەخشێ بە دەق و مەبەستی فاماندن و دەرپرینە. (ابوزید، ۲۰۰۰: ۱۰۲). ئەو ی لەسەر کۆدەقە وت و وێژی دوولایەنە زالە و بە باوہری ئەبووزید زیادترین گرینگایەتی لە ئاستەکانی کۆدەقە دەرەکی دا ھەیە، بریتیە لەو ی کە وێژمان لەسەر پەیوەندی ستوونی سەرەو/ خوارو دەسووپیتەو، بۆیە ئەبووزەید ھەر بە ناوہ قورئانییەکی، کۆدەقە دا بەزینی^۲ ناوزەد دەکات. (ھەمان سەرچاوە: ۱۰۳). بەلام کۆدەقە ناوہکی (دەقە قورئانی) لە «فرەدەقە بوون لە دەقە قورئانی دا» (ھەمان سەرچاوە: ۱۰۵) دەنویندیریتەو. ئەو فرەدەقییە لیکەوتە ی کۆدەقە فەرھەنگی گشتییە کە سروشتی دیاردە ی فرەبابەتی لە یەک دەق و یەک کۆدەقە و نەبوونی یەکە ی ئۆرگانیکی^۳ دەبەخشن بە دەق. وەکوو ئەو کۆدەقە لاوہکیانە ی کە لە دەقدا بوونیان ھەیە، بۆ وینە کۆدەقە بکە/مەکە، کۆدەقە ھاندان و ترساندن، کۆدەقە مشتومر و جەدەل، کۆدەقە وەسف، کۆدەقە عەقیدەکان و شەریعەت دانانەکان و... ئاوا یە کە فرەدەقە بوون لە ئاستی کۆدەقە ناوہکی دا و فرە ئاستی بوونی کۆدەقە وێژمان، جۆریک فرەیی لە زمانی دووھەمی دەقدا نیشان دەدات. (ھەمان سەرچاوە: ۱۰۶). بەگشتی ئەبووزەید دەیھەویت چەن حەقیقەتی مەعریفی لەم باسە دا دەرپریت: یەکەم ئەو ی کە زمان کارکەردی پەیوەندیگرتنی خۆی تەنیا لە چوارچێوہ ی پیکھاتە یەکی گەورەتری فەرھەنگی/کۆمەلایەتیدا چۆ دەکات. بەم شیوەیە کە دەلالەتی ئەو زمانە بەس کورت ناکریتەو بۆ بیژراو و دەنگدارەکان، بەلکوو پەل دەکیشیت بۆ لای نەبیژراو و بێدەنگەکان بە ئاستە جیاوازەکانییەو. دووھەم ئەو ی کە خویندەنەویەک کە ئاستەکانی کۆدەقە پەچاوە نەکات، خویندەنەویەکی ئایدیۆلۆژیک و غەرەزاویە. سێھەم ئەو ی کە خویندەنەو، کۆدەقیکی زیادکراو لە دەق نییە بەلکوو دەق بوونی دەق، تەنیا لە پرێگە ی خودی کاری خویندەنەو بەدی دیت و ئەمە بەو واتایە کە فرەتیگە یشتن و فرەپرافەیی شتیکی زیادکراو بە دەق نییە بەلکوو لە نیو خودی دەقدا حەشار دراو.

زۆر روونە کە ئەم خویندەنەو ھێرمینۆتیکییە لە لیکۆلینەو قورئانییەکاندا شتیکی تەواو تازە یە و تەنیا ئاسۆیەکی لە خویندەنەوی دەقی ئاییندا نەکردۆتەو، بەلکوو خویندەنەو ئایدیۆلۆژیک و ھەلپەرەستەکان و خویندەنەو دەقاو دەقەکانیشی تووشی قەیرانیکی قول کردوو. ئەم خویندەنەو زمان ناسییە تەنیا بە لایەنەکی دیکە ی خویندەنەوی ئەبووزەید کە دەپەرژیتە سەر لایەنی مێژویی دەق، تەواو دەگریت.

خویندەنەوی مێژویی

۱. التخاب.

۲. سیاق التنزیل.

۳. الوحدة العضوية.

ئەگەر خالی دەسپێکی خۆیندنهوهی زمانی دهقی قورئان ئەوه بوو که ئەم دهقه "بەرهم و بەر و بۆمیکی فەرهنهنگییه" واته له واقع و فەرهنهنگدا بیجمی گرتوو و ئەوهی که زمانی وەرگری یه کهم واته پێغه مبه و ئەو که سانهی پێغه مبه به یامه که ی پێ راگه یاندون، کاسه یه کی خالی نییه و نامرازیکی په تی بن دهنگ نییه به لکو له گه ل فەرهنهنگی گشتی ئەو جفا که ی وه حیان بۆ ناردراوه له په یوه ند دایه، ئەوا دیاره که ئەم دهقه ئایینیانه له یه ک چرکه ساتدا دان به زیون به لکو ده گه لکی زمانی که له درێژی ده و ره یه کی زیادتر له بیست سالدا سهریان هه لداوه. (ابوزید، ۲۰۰۵، مفهوم النص: ۲۵). ئەم ده و ره درێژخایه نه به ته نیایی به سه بۆ ئەوهی به لگه یه ک بیته له سه ر ئەوهی که ئەو دهقه میژوویه کی هه یه و رووداوه کان و گۆرانی کاریهی کانی ئەو ده و ره یه ی له خو گرتوو.

ئەبووزید لانیکه م سێ به لگه ی هه یه له سه ر میژوومه ندی دهقی قورئان. نه سر حامید ئەو سێ به لگه که ریشه ی له زانسته کۆنه قورئانییه کاندا هه یه، به چه مکاندنی مۆدیرن و به تاییه ت (به باوه ری خاوه نی ئەم قه له مه) به کاریگری وەرگرتن له هه ندیک چه مکی هیرمینیۆتیکی وه ک "میژووی شویندانه ر" ی گادامپر له سه ر دهقی قورئانی بۆ تیگه یشتنیکی مۆدیرن و سه رده میانه پیاده ده کات. ئەو سێ به لگه ئەمانه ن: هۆکاره کانی دابه زین، مه ککی و مه دهنی و هه لوه شینه ر و هه لوه شینه راو^۱. هه لبه ت لێرده ئەوه یه بگوتریت چاکه که ته واوی ئەم به لگانه له ده و ره ی کۆتابی و دوا یی ژبانی قورئان ناسی ئەبووزیددا ره ت ده کریته وه و هه لده و شه یندریته وه و بۆ خویشی دان به ودا ده نیته که تا نیسته به هه له له قورئان تیگه یشتوو. به لام له م قوناغه دا و بۆ سه لماندنی میژوومه ندی دهقی قورئان پشت ده به ستیته به و به لگانه وه که زانایانی قه دیمیش دانایان پیدا ناوه، به لام ئەبووزید به زاواوه یه کی دیکه و به پێشخوانیکی مه عریفی هیرمینیۆتیکیانه ئەو به لگانه ده کار دینیته. ئەبووزید ده لیت ئەو حه قیقه ته ته جروبیانه ی که له ده قدا هاتون، ئەو راستیه ده سه لمینن که ده ق له درێژی بیست و چه ند سالدا دابه زیوه و هه روه ها ده لاله ته له سه ر ئەوه ی که هه ر ئایه تیگ یان کۆیه ک له ئایه ته کان، به هۆیه کی تاییه ته وه دابه زیون که دابه زینیانی پێویست ده کرد و ئایه تانیگ که بێ هۆکاری ده ره کی دابه زینیته یه کجار که من. زانایانی قه دیمی زانسته قورئانییه کان له و راستیه تیگه یشتون که هۆکار یان بۆنه یه کی دیاریکاروه که چوارچیوه ی واقیعیگ دیاری ده کهن که له ریگه ی ئەوه وه ده کریته ئایه تیگ یان کۆیه ک له ئایه ته کان راهه بکریته. به واتایه کی تر زانایانی بوواری قورئان، ده رکیان به وه کردبوو که توانای راهه کهر له تیگه یشتن له ده لاله تی ده قدا، به ناچار پێویستی به مه عریفه یه کی پێشینی به و رووداوانه وه هه یه که ده قه که یان به ره م هیناوه. (هه مان سه رچاوه: ۹۹) هه ر ئەو جوړه ی که "هۆکاره کانی دابه زین" بۆ وردبوونه له بۆنه کانی دابه زینه، زانستی "مه ککی و مه دهنی" ش به ر له و، بۆ جیاکاری له نیوان دوو ده سه ته له سووپه کانی قورئانه که به دوو قوناغی جیاواز له بیجم گرتنی دهقی قورئانیدا په یوه ندییان هه یه. ئەمه هیه چ واتایه کی بۆ ئەبووزید نییه، جگه له وه ی که ده ق به رووبومی کارلیکی له گه ل واقیعی زیندووی میژووییدا یه. (هه مان: ۷۵). هه ر وه ها زانایانی بواری قورئان به پشت به ستن به ئایه ته کانی ۹۸-۱۰۳ سووره ی نه حل و ئایه ته کانی ۱۰۸-۱۰۵ سووره ی به قه ره، دیارده ی هه لوه شینه ونه وه یان نه سخیان قه بوول کردوو. واته ده کریته ئایه تیگ، حوکی ئایه تیکی دیکه هه لوه شینیته وه یان ده قیکی دیکه له جیگه ی ئەو ده قه بیته ئاراوه و ئەمه نیشان له ئەمریکی په لپه یی و ته درجیه ی و ئەوه ی که ده ق له سنوره کانی واقیعا ده سووپه ته وه و بێگومان ده بیته پیدایه ستیه کانی ئەو واقیعه ره چا و بکات. دیاره گۆرانی تاییه ته ندی هه میشه یی و پێویستی واقیعه به شیوه یه ک که واقیعه به رده وام له حاله تی جووله ی به رده وام و بزۆزی دایه. (هه مان سه رچاوه: ۱۲۰) ده توانین ئەم سێ به لگه له

۱. منتج ثقافی.

۲. أسباب النزول، المکی و المدنی، الناسخ و المنسوخ.

یەک بئەمایە هێرمینۆتیکیدا گرد و کۆکەینەوه کە ئەویش بریتییە لە "دیالکتیکی دەق و واقعە یان دەق و میژوو" واتە لە پەيوەندی دوولایەنە دەق و واقعە میژوویییدا، هەم دەق لە واقعە کۆمەڵایەتی کاریگەری وەرەگریت، هەم ئەو دەقەیش لەسەر ئەو واقعە کاریگەری دادەنێت. لێرەدا دەقی قورئانی هەم لە واقعە بەراییەکانی ئیسلام کاریگەری وەرگرتوو هەم لەسەر ئەو واقعە کاریگەری هەبوو و بوو تە هۆی گۆران لە بیر و ئەندێشە بەرەکانی بەرایی ئیسلامدا. ئەگەر بە وردی لەو باسانە کە ئەبووزەید لە شیکارییە زمانناسی و میژووییەکانیدا دەرخاوە بەرەست سەرئێڕگ بەدەین، تێدەگەین ئەبووزەید تێدەگۆشیت وەک بیرمەندی ئاکادیمیک و رۆشنبیریکی بەرپرس، لەگەڵ دەقی قورئان مامەڵە بکات. هەر بۆیە دەیهەوێت هەر شتێک لە جێگە خۆیدا دابندریت و سۆلتە "چەتری پیرۆزکراوی" ئایین کە بەرژەوێندی پارێزەرانی ئایدیۆلۆژیکیی ئایینی تێدایە، کۆتا بکاتەوه و لە پیرۆزی بەخشیم و نیگای بالاخاوانە بە شتی ناپیرۆز و میژوویی خۆی بپارێزیت. بۆیە بە خویندەوهی هێرمینۆتیکیی، دەیهەوێت دەقی قورئان لە بەرزەجیوه، بێنیتە نزمەجێ و لە نیگای بالاخاوانەوه بپارێزێتەوه بۆ نیگای سەر زەوینی. هەلبەت ئەویش بگوتریت کە ئەبووزەید نە لەم قۆناغە لە ژبانی قورئانناسیدا نە لە قۆناغەکە دیکەدا، نایهەوێت لایەنی پۆحانیی و ئەخلاق دەقی ئایینی بسپێتەوه. لە کۆتایی باسەکاندا ئەم خالە باشتر پوون دەبێتەوه. بەلام لە قۆناغی دووهەمی ژبانی قورئانناسی ئەبووزەیددا شاهیدی گۆرانیکیی زۆر سەیر و سەمەرە لە بیر و پراکانی ئەم قۆناغەیدا دەبین کە هەندیک بە "شۆرش قورئانناسی" ناوزەدی دەکەن. ئەویش بریتییە لە وەرسووپانیکیی تەواو پارادایمی و گواستەوه لە وێژەمانی "دەق بوونی قورئان" بۆ لای وێژەمانی "گوتار یان پارچەگوتار بوونی قورئان". ئەم وەرسووپانە هەم تەواوی گریمانەکانی پێشوو خۆی هەڵدەوێتەوه کە لەسەر دەق بوونی قورئان چۆن کرابوو، هەم ئەوێ گشت میژووی قورئانناسی زانایانی قەدیم تووشی کێشەیهکی بەرچاو دەکات، چونکە ئەبووزەید لەم گۆرپانە دووایی ژبانی پێی وابوو خۆشی هەر وەک پێشینیان، تەواوی گریمانەکانیان لەسەر دەق بوونی قورئان دامەزراندبوو و ئەم وەرسووپانە لە ئەندێشە ئەودا هەر هەمووی ئەو گریمانانە پەت دەکاتەوه.

گواستەوه لە پارادایمی «دەق بوونی» قورئان بۆ پارادایمی «پارچەگوتار بوونی» قورئان

نەسر حامیدی دوایین لە بەرەمهکانی کۆتایی ژبانی هەنگاویکی شۆرشگێرانە لە ئەندێشە خۆیدا هەڵدەگریت، وا کە نەتەنیا جۆری پوانینی پاردوووان بە دەقی قورئان پەت دەکاتەوه بەلکۆ ئاسەواری پێشوو خۆشی دەباتە ژێر پرسیار و ئەمە کاری بیرمەندانی گەورەیه کە بەرەوام لە حالێ بەخۆداچوونەوه و پێداچوونەوهی ئاسەواری خۆیان تا لە دووپاتکردنەوه و تووشبوون بە دۆگمای چەق بەستوو و ئایدیۆلۆژیای نەگۆر خۆیان بپارێزین.

پێش لەوهی بپەرژینە سەر ئەو پارادایمە نوێیە و ئەبووزەید لە کارەکانی کۆتایی ژبانی هێنایە ئاراوه، پێویستە ئاماژە بکریت کە ئەم گۆرانی پارادایمە پێش ئەبووزەید لە ئاسەواری یەک دوو بیرمەندی دیکەدا پووی دابوو. سەرەکیترین و چاخشازترین کتیب کە بە شیوهیهکی زۆر زانستی ئاوپری لە لایەنە زارەکییەکانی قورئان داوێتەوه و ئەو لایەنە جیا لە لایەنی نغیساری قورئان لیکداوێتەوه، کتیبی زۆر بە نرخێ قیلیام ئالبیرت گراهامە بە ناوی "ئەوپەری

1. "چەتری پیرۆز" (Sacred Canopy) دەستەواژە پیتەر بێرگێر کۆمەڵناسی ئایینی بەناو بانگە کە دەلێت: ئایین لە جیهانی پێشامۆدێرنادا وەک چەتری پیرۆز بۆ کیشابوو بەسەر تەواوی لایەنەکانی ژبانی بەشەردا. بەلام لە دواي مۆدێرنیتەوه، ئەو چەترە پیرۆزە تەواو جەم دەبێتەوه و دەبێتە بەشی خۆکەسی ژبانی مۆرف و لە ئایینی میژوویی، پیرۆزی سەری و دێرۆکسەری دەکریت.

وشه نقيسارييه كان: لايه نه زاره كييه كانى دهقى پيرۆز له ميژووى ئاييندا^۱ كه تيشك دهخاته سهر لايه نه زاره كيى و گوتارييه كانى كتيبى پيرۆزى ئايينه كان. ناوبراو كاردانه وهى ئه و لايه نه زاره كييه له سهر كۆمه لگاي سهرده مى پيغه مبه ر و ههروه ها زيندوويى قورئان له نيو كۆمه لگا ئيسلامييه كاندا زۆر به گرینگ ده زانئيت. گراهام به ره خنه گرتن له دهق گه رايى زيده رۆيانه ي بيرمه ندانى پۆژئاوايى كه ليكه وته ي گواستنه وه ي پۆژئاوا له فرههنگى زاره كيى بۆ فرههنگى نقيساريى بوو، جهخت دهكاته سهر لايه نى زاره كيى دهقى پيرۆز و له سهر ئه و بپروايه يه كه له دهقه رى دهقى پيرۆزدا، نه ته نيا مافى لايه نه زاره كييه كان، به لكوو مافى ئاشكراترين لايه نه فيزيكييه كانى كتيبى ئايينييه كان نه دراوه. داكۆكى كردن له سهر لايه نى نقيساريى كتيبى ئايينييه كان، ده بيته هۆى ئه وهى كه ئيمه ئه و كتيبانه جودا له كۆمه لگاي ئاييني يا ههر شتتيكى ديكه ببينين و ئه نديشه مان به س بۆ ”رافه“ و ديارى كردنى ”پرسه عه قيده تيبه كان“ ته رخان بكه ين و زۆرينه ي زانايان كه م ترين هه وليان بۆ ليكۆلئينه وه و پۆچوون له ماناكانى دهق و كاربوردى دهنگى و زاره كيى ئه و دهقه پيرۆزانه له ژيانى خه لك و كۆمه لگا ئايينييه كاندا وه گه ر خستوه. له راستيدا داكۆكى له سهر لايه نى زاره كيى دهقى پيرۆز، گرینگايه تى دانه به كاركه ردى ئه م دهقانه له ژيانى ئاييندا، كه ناوبراو سه رناوى ”لايه نى هه ستي ئايين^۲“ و ”كاركه ردى په يوه نديدان^۳“ ي بۆ داده نئيت. په يوه ندى نزىك و هاودلانه و گه رم و گۆر كه نووسراوه ي بئ دهنگ دهكات به ”كتيبى پيرۆزى ويژا“^۴. (Graham, 1993: 162-164). ههروه ها محمه د ئه ركۆن له بيرمه ندانى به ناويانگى جيهانى ئيسلام و خاوه نى پيرۆزه ي ”ره خنه له عه قلى ئيسلامى“ پيش له ئه بووزه يد ئه و بپروايه يه هيتاوه ئاراوه كه قورئان به ر له وهى ببئيت به ”په رتووكى فره مى داخراو“^۵ له سهرده مى عوسماندا، موكاشه فات و گوتارگه ليكى زاره كيى بووه، نه كه به واتاي فره مى وشه ي دهق. ئه ركۆن به ليكۆلئينه وه له وشه ي قورئان و ئه وهى كه له پيشه ي ”قرء“ وه هاتوه و به واتاي له به ر خوئنده وه يه، ده بيژئيت «من هه قياز ده دم كه له قوناعى به رايى به شاره تى پيغه مبه ر به جيگه ي دهقى قورئانى، له گوتارى قورئانى قسه بكه م. به نووسراوه ده ره اتنى هه موو گوتارى وه ي كراو، له سهرده مى خه ليفه ي سيه م و له نيوان ساله كانى ۶۴۵ تا ۶۵۶ ئه نجامى گرتوه. جياوازي دانان له نيوان گوتار و دهق له زير تيشكى زمان ناسى مؤديندا، گرینگايه تى زياتريش په يدا دهكات». (آركون، ۱۳۹۷: ۸۹ و ۹۰)

ئه بووزه يد گۆراني پاراداييمى خۆى له وتاريبييه كه وه ده ست پيكره كه له سالى ۲۰۰۰ دا له زانكۆى ”هيوومه نستيكي“ هۆلندا ئاراسته ي كرد و دواتر هه ر ئه و زانكۆيه وه كوو وتاريك داييه زاندا (۲۰۰۴) و پاشان هه ر ئه و وتاره به ناوى: ”پيدۆزىكى نوئى بۆ قورئان، له دهقه وه بۆ گوتار: به ره و لاي هيرميينۆتيكيى مرؤخوزانه“ له كتيبى ”نوئيزه ن كرده وه، ته حرير و ته ئويل...“^۶ دا (۲۰۱۰) چاپ كرا. ئه بووزه يد ده لئيت: گواستنه وه له باوه ر به دهق بوونى قورئان بۆ گوتاريبوونى قورئان په كشه وه يان له ئه سهر بازيكى نه بووغ ئاساوه روى نه داوه به لكوو به ره مى ساله ها خوئنده وه و تيرامان و ليكۆلئينه وه و ديالوگ و پۆچوون به ناخى پيرۆزه گه لى زانستى بووه. له بنه په ته وه ئه م گواستنه وه ليكه وته ي توئيزينه وه ي ره خنه گرانه و تيرامانانه له ميژووى رافه و ميئتوده كۆن و نوئيكان بووه. (ابوزيد، ۲۰۱۰: ۱۹۷) گواستنه وه له دهقه وه بۆ

^۱. نووسه ر له به شى سيه مى ئه م كتيبى دا به سه رناوى ”يەك ته لاوه ت (له به ر خوئنده وه) عه ره بى: قورئان وه كوو كتيبىكى ويژراوى“ بپروايه كانى خۆى سه به رته به لايه نى زاره كيى و گوتارى بوونى قورئان ده رده برئيت. Beyond The Written word: Oral Aspects Of Scripture In The History Of Religion, 1993, pp: 79-116

^۲. Sensual dimension of religion

Relational function.^۳

Speaking scripture.^۴

^۵. المصحف الرسمي المغلق.

گوتار واته گه پانه وه بؤ سهردهمی پيش له به په پرتووک کرانی قورئان واته پيش له به کانونی و فهرمی کردنی دهق. ههروهها واته گرینگایه تی دان به سروشتی زارهکی قورئان وهکوو که لامیکی بیژراو نهک وهک دهقیکی نووسراو. نه بووزهد ههول دعات نه م گواستنه وه یان نه م گه پانه وه له پوویهری میژوودا بدۆزیته وه و ئاوا ده بینیت که قورئان له ده وهی هه وهلی میژووی موسولماناندا، پيش له وهی که بگوریت بؤ قوناعی ئاخری بوون به په پرتووکیکی فهرمی و پيش له وهی ئیسلام به دامه زراوهیی کریت، وهکوو "گوتاری زیندوو" تماشا کراوه، له حالیکدا په پرتووک وهکوو دهقیکی بیدهنگ وایه^۱. (هه مان سه رچاوه: ۲۰۲) نه بووزهد له سهر نه و باوه په یه که زۆرینهی راقه وانانی نه ریتی و نوئ (نه رکۆنی به پریزه پ لیده رچیت) له یهک خالی زۆر گرینگ غه فله تیان کردوو، نه ویش بریتیه له وهی که نه و قورئانهی به سهر پیغه مبه ردا نازل بوو، دهق نه بوو و به و شیوهی نه مپۆکه له بهر دهستی ئیمه دایه یه کجی دان به زیوه. قورئان به چه شنی کتیبیکی تۆمارکراو به پریزه بندی تایبه تی سووپه و ئایه ته کانه وه له سهردهمی سه حابه دا کۆ کرایه وه و تۆمار کرا و یه که م نوسخه ی په پرتووک که له سهر دهستی عوسمان نه نجامی گرت نه خالگوزاری هه بوو، نه ئیعرابی له سهر داندرابوو و نوسخه ی خاوه ن خال و ئیعراب له پۆزگاریکی دوورتدا به دی هات. "په پرتووک" هاته دی واته په په گه لیک له ناو دووبه رگدا به نه زم و پریزه بندی و تۆمارکراوی تایبه ته وه^۲ که موسولمانان باوه پریان وایه نه م په پرتووک زیاد و که می نیه. به لام به سه ره له دانی په پرتووک نه م راستیهی له بیرى هه موان برده وه که قورئانی وه حی کراو، په پرتووک نه بوو به لکوو له پروسه یه کی میژوویدا به په پرتووک کرا. قورئانی وه حی کراو گوتار یان پارچه گوتار گه لیک بوون که له دریزی بیست و چند سالدا، پیغه مبه ر به برده نکه کانی خوی گوته وه. پارچه گوتار گه لیک هه ر یه که له کۆدهق و به سستی میژوویی جیاواز و بؤ به رده نکه جیاوازه کان. تا ئیسته قورئان وهکوو دهق یان په پرتووک بینراوه و هه ول دراوه راقه و ته ئویل بکریت، نه م پيش گریمانه یه، هه له یه و نه بووزهد ده لیت بؤ خویشم له کاره کاندما (به تایبهت له کتیبی "تیگه ی دهق" دا نه و هه له یه م کردوو و له مه و لا پوانینیکی نوئ ئاراسته ده که م). (خلجی، ۱۳۹۲: ۱۴). گریمانه ی دهق بوونی قورئان نه وه ده گه یه نیت که نه و دهقه هه ر وهک دیکه ی دهقه کان خالیکی ده سپیکی بووه و له دریزه ی خویدا به خالیکی کۆتایی دوایی دیت، مه به سستی دیاره و گپانه وه یه کی بی یه کناکۆکی و دژیه کبیژی و به ته وای یه کانگیره. به لام نه م جۆر پوانینه بؤ قورئان کاتیک قه لیشه کانی ده رده که ویت که یه کناکۆکی و دژیه کبیژی و نایه کانگیره ی زۆری به تایبهت له ئاستی نه حکامدا تیدا ده بینریت. فه قیهه کان و راقه وانان و موته که لیمان کاتیک له گه ل قورئان وهکوو دهق پوویه پوو ده بوونه وه، خویان له به رامبه ر شتیکدا ده بینیه وه که ناسازیاری و ناکۆکی و دژیه کبیژی و نایه کانگیری ناوه کی تیدایه. له پووی نه وه وه که نه م فه قیه و موته که لیم و راقه وانانه باوه پریان وابوو قورئان که لامی خودایه و ناکریت دژیه کبیژی و ناسازیاری تیدا بیت، ئامراز گه لیک چه مکی تایبه تیان ساز ده کرد تا نه و ناسازیاری به سپنه وه. بؤ وینه چونکه نه وان باوه پریان به دهق بوونی قورئان بوو، قورئان یان وهکوو سه رچاوه ی یاسادانان چا و لیده کرد. کاتیک ئایه تانیکیان ده بینى که له مه پ یه که بابه ته وه چه ندين حوکم دراوه، به ناچار چه مکی "هه لوه شانده نه وه" یان داهینا^۳. هه ر وهها چونکه نه و راقه وانانه

^۱. جینی ئامازه یه وشه ی "ذ" "دهق" له تیکسته قه دیمیه کاندا به مانای دهق به واتای نه مپۆی وشه نه بووه. به لام به کانونی کران و فهرمی بوونی په پرتووک پۆلی سه ره کی له جی خستنی چه مکی دهقبوون بؤ قورئان له هۆشیاری موسولماناندا گپرا و نه م پۆلگپرا نه له گرینگایه تی دانی زانایانی قورئان به "زانستی بۆنه کان" "علم المناسبه" ئاشکرا ده بیت. وادیاره یه که م جار ئیبن خه لدوون وشه ی "ذ" ی به و واتایه ی که له چه مکی نه مپۆی دهق یان تیکست نزیک بیت بؤ کتیبی لۆژیکی نه ره ستووی ده کار هیناوه. (محمد، 2017: 5)

^۲. نه رکۆن له سهر نه و باوه په یه که نه زم و پریزه ندیی سووپه کان و ئایه ته کان له په پرتووک عوسماندا، نه پیوه پری زه مان ناسانه و کرپۆتۆلۆژیکال نیشان دعات و نه پیوه پری عه قلانیی فهرمی. (آرگون، 1397: 105)

^۳. وای لیها ت که زانستیک به ناو زانستی «هه لوه شینه ر و هه لوه شینراو» "ناسخ و منسوخ"، له زانسته قورئانییه کاندا شکل گرت.

نهریتیانیان، توانای زانستی بۆ دۆزینهوهی وردی، پێزی دابه‌زینی ئایه‌ته‌کانیان نه‌بوو، دیاری کردنی "هه‌لوه‌شینه‌ر و هه‌لوه‌شینراو" خۆی ده‌بوو به جی‌ی کێشه و مملانی. بۆ وینه هه‌ندیک له فه‌قیه‌هه‌کانی دوا‌ی، هه‌نده زنده‌پۆییان له دیاری کردنی گوته‌زای "هه‌لوه‌شینه‌ر و هه‌لوه‌شینراو" دا ده‌کرد، ته‌نانه‌ت گوته‌راوه ئایه‌تی سه‌یف (شمشیر) ئایه‌تی پینچ له سوورپی ته‌ویه‌دا، هر هه‌مووی ئایه‌ته‌کانی سه‌بر و لی‌بورده‌یی که ئه‌ژماریان بان سه‌ت ئایه‌ته، هه‌لوه‌شان‌دوووه‌ته‌وه^١. (محمد، ٢٠١٧: ٨)

موت‌ه‌که‌للیمه‌کانیش بۆ چاره‌سه‌رکردن و سه‌پینه‌وه‌ی نا‌کۆکی و دژبێژییه پوه‌ل‌ه‌تییه‌کانی قورئان دوانه‌ی "موحه‌م و موت‌ه‌شابهیه" یان داهیناوه. موحه‌م ئه‌و شته‌ی که واتا‌که‌ی پوه‌نه و موت‌ه‌شابهیه ئه‌و شته‌ی که واتا‌که‌ی پوه‌ن نییه و پێویستی به ته‌ئویل هه‌یه. "کورت‌کراو و پوه‌ن" و "گشتی و تابه‌ت" یه‌ش له‌و ئامرازه‌ چه‌مکیانه‌ن که بۆ سه‌پینه‌وه‌ی دژبێژی و ناسازیاری ناوه‌کی ده‌قی که‌لامی خودا به کار هه‌ینراون. گریمانه‌ی قورئان وه‌کووه ده‌ق، جیا له‌وه‌ی بابه‌تی راقه‌ و راقه‌ی دژی^٢ لیده‌که‌وته‌وه، ئه‌و باسه‌یشی ده‌هه‌ینا ئاراهه که قورئان بنه‌مایه‌که بۆ یاسادانان و شه‌ریه‌ت به‌خشین به ئه‌حکامی به‌ده‌ر له شوین و کاتی تابه‌ت، واته‌ گرینگ‌ی نه‌دان به "میژومه‌ندی" قورئان. له‌ حالیکه‌دا قورئان "زنجیره‌ گوتارگه‌لێکه" که له‌ کۆده‌قیکی میژوویدا به‌دی هاتوه، سه‌روشتیکی زیندوو و بیژهریک و به‌رده‌نگه‌لێکی تابه‌تی هه‌بووه و له‌ به‌ستینیکی ئینسانی تابه‌ت و بۆ ولامدانه‌وه به پێداویستییه‌کانی ئه‌و به‌ستینه تابه‌ته نازل بووه. به‌و جۆره، راقه‌ی قورئان به قورئان که ئین ته‌یمیه‌ دایمه‌زاند و (له‌ ئیزان ته‌باته‌بایی باسی لیده‌کرد) و هر وه‌ها راقه‌ی بابه‌تی قورئان بی‌ واتا ده‌بن. ده‌ق‌ه‌ژماری قورئان ده‌بێته هۆی ئه‌وه‌ی که سه‌روشتی زیندووویی و بزۆکی ده‌ق له‌ به‌ین بچیت و هر دار و ده‌سته‌یه‌ک قورئان به مه‌یل و خواستی خۆی ته‌فسیر بکات و هه‌روه‌ها بیه‌ته بازچه‌ی ئامانجه سیاسییه‌کان و رینگه‌دان به ئایدیۆلۆژیک‌کردنی ده‌ق. ته‌نیا رینگه‌ی ئایدیۆلۆژیا سه‌پینه‌وه له قورئان، ناسینی سه‌روشتی گوتاری قورئانه.

سه‌روشتی گوتاری قورئان به‌و واتایه که قورئان وه‌کووه هر گوتاریکی دیکه خاوه‌نی دیالۆگ، مشتومر و مملانی، په‌تکردنه‌وه و قه‌بوول کردن، هه‌لبژاردن و شتی دیکه‌ی ئاویه. قورئان که‌لامیکی زاره‌کییه، نه‌ک ده‌قیکی نووسراو. گریمانه‌ی دژیه‌کبێژی له‌و پوه‌وه‌یه که قورئان وه‌کووه په‌رتوک تماشای ده‌کریت که گوايه که‌سیک دانیشتوه و ئه‌و کتیبه‌ی له هه‌وه‌له‌وه تا ئاخ‌ر نووسیوه. به‌لام ئه‌گه‌ر بزانی ئه‌و کتیبه‌ کۆی پارچه‌گوتارگه‌لێکه که له‌ دژبێژی بیست و چه‌ند سال له هه‌لومه‌رجی جۆراوجۆردا له‌سه‌ر زمانی پێغه‌مبه‌ره‌وه جاری بووه، ئه‌وجار ئیتر ئه‌وانه دژیه‌کبێژی نایه‌ته ئه‌ژمار. ئه‌وه‌ی له‌ دژیه‌کی و ناسازیاری دێته پێش چاو، به‌ره‌می هه‌ل و مه‌رجه جۆراوجۆره‌کانی ده‌رپینی گوتاره و به‌ که‌مایه‌سی حسیب نا‌کریت. ئه‌بووزهدی دوا‌ی که قورئان وه‌کووه گوتار یان پارچه‌گوتار چاو لیده‌کات، هه‌ول ده‌دات له‌ پرۆژه‌که‌یدا هه‌ندیک له تابه‌ته‌ندییه‌کانی گوتاری له قورئان زه‌ق بکات و ئامازه به‌و ئاسۆ هه‌رمی‌نۆتیکیه مومکینه‌ی بدات که ئه‌و تابه‌ته‌ندیانه، به سه‌ر به‌رده‌نگدا کراوه‌ی ده‌کن.

فره‌ده‌نگی^٤

١. دیاره ئه‌گه‌ر گریمانه‌ی ده‌ق‌پوه‌ن دروست بێت و راقه‌ی ئه‌م راقه‌وانانه به دروست بزانی، چ کێشه‌یه‌کی گه‌ره‌ی لیده‌بێته‌وه و سه‌ره‌ل‌دانی داعیش و گروپه توندئاژۆکان له‌ په‌یوه‌ند له‌گه‌ڵ ئه‌م گریمانه‌یه‌دا ساز ده‌بن.

٢. "مجم‌ل و مبین" و "عام و خاص".

٣. التفسیر و التفسیر المضاد.

٤. تعدد الأصوات (Polyphony).

ئەبووزەید لە گەڵ محەمەد ئەرکۆن سەبارەت بە پێکھاتەى نهحوى گوتارى قورئانى جياوازی ههیه. ئەرکۆن یەک پێکھاتەى نهحوى و یەک زەمینه بۆ پەيوەندگرتنى نهحوى دەبینیت:

منى تاكبيژ (انا المتكلم) توى بەردەنگ (انت المخاطب) - ئىهوى دەستەى ئيمانداران و جارى وايە موشرىكەكان و ئەهلى كتيب (انت جماعة المومنين و احيانا المشركين و اهل الكتاب) و ئەمە بە پێکھاتەى زال دەزانیت. ئەبووزەید هەر چەند ئەمە بە پێکھاتەى ك دەزانیت كە زياترين ئامادهى له شيوەزارى گوتاردا ههیه بەلام تەنيا پێکھاتەى گوتارەكان نيه. بە برۆى ئەبووزەید، قورئان گوتارىكى تاكدەنگى نيه بەلكو گوتارىكى فرەدەنگيه بەو جياوازیهوه كە پاناوى تاكبيژ (انا متكلم) ههيشه ئاماژه بە بابەتى پيرۆز نيه و ههروهها مەبەست، تاكبيژى ناو گوتارى گيرپانهوى چيرۆكى نيه كە گوتارىكى حەكايەتبيژانە بێت، بەلكو مەبەست له تاكبيژ شتيكە له دەرەوى گوتارى گيرپانهوى. له لايەكى ديكەيشهوه دەنگى "پيرۆز" ههيشه بە پاناوى تاكبيژى "انا" تەعبيرى لى ناكريت بەلكو زۆرجار پاناوى غايى "هو" و له گوتاره دوعايهكاندا بە پاناوى بەردەنگى "انت" تەعبيرى ليدەكریت. ئەبووزەید نمونەگەلىك له پێکھاتەى نهحوى كە تەعبير له فرەدەنگى له گوتارى قورئاندا دەكات له سوورەى "ئىخلاس" دا ئاراستە دەكات كە دەنگى پيرۆز له پشت فيعلى ئەمرى "قل: بيزه" دا گوم دەبیت. ئەم گومبونهى دەنگى پيرۆز له پشت فيعلى ئەمرى، ئەگەرى ئەوه زۆر دەكات كە له جىگەى ئەوهى خودى دەنگى پيرۆز بێت، دەنگى نوينهرى بابەتى پيرۆزه. بەردەنگيش محەمەدە و بيزه داوا له محەمەد دەكات كە سەبارەت بە بابەتى پيرۆز "الله" بليت كە ئەو تەنيا و بى نەزيرە و ... و هيج كەسيك هاوتای ئەو نيه. (ابوزید، ۲۰۱۰: ۲۱۹). هەر وهها له سوورەى "عەلق" و "فاتحەيش" دا ئەو چەندەنگيه دەبيندريت. بۆ وینه له سوورەى فاتحەدا بيزه، ئينسانە و له سى ئايەتى يەكەمى سوورەدا بە پاناوى غايب ئاماژه بە "الله" دەكریت و له باقى ئايەتەكاندا بە پاناوى بەردەنگ. (هەمان سەرچاوه: ۲۲۰)

وتووێژ و مشتومر

وتووێژ و مشتومر له گرینگترین و بەربالوترين تايه تەمەندییهکانى گوتارى قورئانيه. وتووێژ لە گەڵ (ئيمان داران) دا و مشتومر و ملامان له گەڵ (موشرىكان) دا و گفتوگو و مامەلە لە گەڵ (مەسيحيهكان) كە جارى وايە پەل دەكيشيت بۆ شەپەقسە و جەدەل، و ههروهها گفتوگو و مامەلە لە گەڵ (يههوديهكان) كە جارى وايە پەل دەكيشيت بۆ شەپ. گوتارى قورئانى لە گەڵ موشرىكان گوتارى ناتەبابى و ناكوكيه كە زۆر جار بە شكلى "فان قالوا... قُل" ئەگەر وتیان... بلى" بەكار دەبریت. وتووێژ لە گەڵ ئيمانداران شيوهيهكى ديكە له شيوهكانى وتووێژه له قورئاندا. ئەم شيوهيه له شكلى پرسيارکردندا دەنویندريتەوه "يسالونك" "ليت دەپرسن" بە جۆرىك كە زەمینهى پرسيارهكان لەمەر شەراب، هەتيوهكان، چيشت، خيّر و خيرات و ئەنفال و... فرە دەبیتەوه. بۆ ولام دانەوى ئەم پرسيارانه گوتارى قورئانى ولام يان جارى وايە ولامگەلىك پيشكەش دەكات. كە له سەر بنەماى ئەم ولامانه، فورماسيۆن و جومگەبەندى بارودۆخى فيقى و دەستورى موسولمانان چ له ئاستى هەلس و كەوتى تاك و چ له ئاستى تەنزيى ژيانى كۆمەلايه تيدا پۆ نراوه. ئەبووزەید ليرەدا پرسيارىكى يەكجار گرینگ ئەورووژينيت كە شايانى ئەوهيه كە له بۆ ولام دانەوى له ئامرازىكى مەعريفى ديكە جيا له "هەلوه شينەر و هەلوه شينراو" له هەلنجانى ئەحكامدا كەك وەر بگيردريت. پرسيارهكه ئەوهيه كە «ئەگەر له حاله تيكدا ولامگەلىكى جۆراوجۆر بۆ يەك پرسيارى تايهت هەبیت، ئايا له سەر بنەماى هەلوه شينەر و هەلوه شينراو، بەو جۆرهى كە فەقيهكان كرديان، ئەتوانين ئەو ولامانه لەبەر خاترى يەك ولام وهلانين؟ يان دەبیت ئەو ولامانه ئيمكانگەلىكى كراوه له ئەژمار بدرين كە بە پى جياوازی شوينكات و جياوازی كۆدەقه فەرهنكى و كۆمەلايه تيهكان، دەكریت ئەو ئيمكانه كراوه يەكيان هەلبژدريت؟ (هەمان سەرچاوه: ۲۲۵) گوتارپوون و ئيمكانه كراوهكان، باسىكى يەكجار گرینگى ليدەبیتەوه كە دەتوانين له كۆدەقى ژيانى مۆديرندا له و ئيمكانه گوتاريانه

که لک وەرگرتن که له گه ل شوین کاتی تاییه تی مرۆفی سهردهم ته بایی ههیه و ههروهه ها نه و ئیمکانه گوتارییانه ی وا له گه ل کۆده قی ئیسته ناتهبایه وه لا بنرین. دیاره نه م جوړه پووبه پووبونه وه له گه ل قورئان، بزۆویییه کی تاییه ت و تۆلیرانسیتی بهرچاوی پیده دات. نه بووزید نموونه یه که دینیتته وه که له کۆده قی بهراره ی و مافی مرۆف و به تاییه ت مافی ژن له ئیسلامدا هه را و زله ی زۆری لیکه وتوته وه، نه وه یش بریتییه له هاوسه رگیری موسولمانه له گه ل نه هلی کتیب. نه بووزید هه ول دعات و لامگه لیک که به م پرسه دراوته وه له سۆنگه نیگای گوتارییونه وه نه که سۆنگه نیگای ده ق بوونه وه و لام بداته وه. له سوورپی مائیده دا هاتوه که له تۆ، نه ی پیغه مبه ر ده پرسن: «که چ شتگه لیک بو نه وان چه لال کراوه، بیژه شته پاکه کان بو ئیوه چه لال، ههروهه ها خواردنی نجیری نه وه حیوانه ی که راوتان فیر کردوه، وه کوو بالنده و سه گه نجیرگیره کان، نه و کاته ی به و شیوه ی خوداتان به ئیوه ی فیر کردوه رابه یترین، له و نجیرانه ی که بو تان ده گرن و ده هیئله وه، بخۆن و ناوی خودای له سه ر بیئن و له خودا بترسن که خودا خیرا به حیسابه کان ده گات». (مائیده: ٤)

تاییه ی دوا ی نه و ده لیت: «نه مرۆ شته پاکه کان بو ئیوه چه لال کراوه، چیشتی نه هلی کتیب بو ئیوه و چیشتی ئیوه بو نه وان چه لال کراوه، هه ر وه ها ژنانی پاریزگاری ئیماندار و ژنانی پاریزگاری نه هلی کتیب، نه گه ر ماره ییه که یان پیده ن و به شیوه ی هاوسه رگیری بی ت نه ک زیناکاری و دۆستگیری، بو ئیوه چه لال، و هه ر که س ئیمان نه هیئیت، کاره کانی له به ین ده چیت و له پۆزی په سلاندا له خه ساریردووانه». (مائیده: ٥) واته موسولمانان ده توانن له گه ل ژنی نه هلی کتیب هاوسه رگیری بکه ن، ههروهه ها که ده توانن له خۆراکی نه هلی کتیب بخۆن. هه ندیک له فه قیهه کان له سه ر نه و باوه رهن که نه و تاییه ت به تاییه تی ٢٢١ سوورپی به قه ربه که له ویدا قورئان ده لیت به ئیمانداران که له هاوسه رگیری له گه ل ژنانی موشریک پاریز بکه ن، هه لوه شاهه ته وه (له زۆر یه ک له تاییه ته کانی قورئاندا، نه هلی کتیب له زۆمه ی موشریکان حیساب کراون). ئیبن رۆشد له کتیبی «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» (به شی دوو، بابی نیکاح، کتیبی هه شته م) دا ده لیت له م باره وه دوو پروانگه له فیه دا بوونی هه یه، هه ندیک له فه قیهه کان تاییه تی سوورپی به قه ربه به بابه تیگی گشتی داده نین که به تاییه تی سوورپی مائیده تاییه ته مند^١ کراوه، واته هاوسه رگیری موسولمان له گه ل ژنی نه هلی کتیب، حوکمیکی تاییه ته که له دایره ی حوکمه گشتیه که، چه رام بوونی هاوسه رگیری له گه ل ژنانی موشریک، به ده ره. پروانگه ی دووه م له لای هه ندیک له فه قیهه انه وه ئاراسته کراوه که پینان وایه تاییه تی به قه ربه حوکمی تاییه ی مائیده ی هه لوه شان دووه ته وه و هاوسه رگیری له گه ل ژنی نه هلی کتیب جایز نییه. لیره دا دیاره فه قیهه ان ده قی په رتووک به سه رچاوه ی یاسادانان ده زانن و به ناچار نابیت نا کۆکی و ناتهبایی و دژیه کبیژی تیدا ببیت.

به لام به رای نه بووزید نه گه ر بگه رپه نه وه سه ر سرووشتی گوتارییونی قورئان، له زیندانی هه لوه شان دهنه وه و تاییه ته مند کردن رزگار ده بین و ئاسۆیه کی به ربلاوتر له پیش چاومان ده کریتته وه. له م سۆنگه نیگایه وه ده کریت بگوتری ت تاییه تی سوورپی به قه ربه که زوتر دابه زیوه و ناتوانیت هه لوه شینه ر بی ت، گوتاریکه جیاواز له گوتاری سوورپی مائیده. گوتار یان پارچه گوتاری سوورپی به قه ربه، له سه ر بابه تی ”جودایی و دوژمنی و مه وداگرتن“ ده سوورپته وه، نه و گوتاره له سوورپی ”کافرون“ یشدا هه یه، ئیمه کاریکمان به ئیوه نییه و ئیوه یش کارتان به ئیمه نه بیت. به لام گوتاری سوورپی مائیده له مه دینه دایه و له سه ر پیکه وه ژیان له گه ل نه هلی کتیب ده سوورپته وه. واته له هه لومه رچی نویدا موسولمانان پرسیاریک که پیشتر ولامیان وهرگرتوه و ده یانزانی ولامی پرسیاره که جیی بووه، دووپاتی ده که نه وه به لام نه یانده زانی له و هه ل و مه رجه تازه یه دا حوکم هه ر نه و حوکمه پیشوه یه یان نا. له هه لومه رچی تازه دا موسولمانه کان له گه ل یه هوودییه کان له مه دینه به یه که وه ده ژیان. ئاوايه که وه حی له پارچه گوتاریکی دیکه دا و به پیتی هه لومه رچی تازه،

١. تخصیص.

موسولمانەکان بۆ هاوژینی لەگەڵ ئەهلی کتیب بانگەشە دەکات و ئیزن دەدات کە لەگەڵیان هاوسەرگیری بکەن و لە چێشتی ئەوان بخۆن و چێشتی خۆیان پێ بدەن. بە باوەڕی ئەبووزەید پرسیار ئەوەیە کە کام پێسا دەبێت زāl بکریت؟ پێسای پێکەوه ژیان یان پێسای دووری و دوژمنی و پشت تێکردن؟ ئایا پێکەوه ژیان بێ بەرابەری و هاوبەشی لە خورد و خۆراک و ژیانی پۆژانە و هاوسەرگیری نێوان ئایینزایی مومکین دەبێت؟ هەر بەم پێیە ئایا نابەرابەری لە نێوان ژن و پیاودا، لە هەلومەرجێکدا کە پێکەوه ژیان پێویستی بە بەرابەری نێوان ژن و پیاو هەیە مومکین دەبێت؟ ئایا خودا دەتوانیت لە کۆدەقی تازەدا کە بە تەواوی جیاوازه لە کۆدەقی پێشوو (کۆدەقی دابەزینی ئایەتەکان سەبارەت بە ژنان)، بە تەواوی چاوی لە دینتی گۆرپانکارییە کۆمەلایەتیەکان داخات و خەلک بە زۆر ئەرکدار بە ئەنجامی حوکمگەلیک بکات کە لەگەڵ هەل و مەرجی میژووویی و کۆمەلایەتی ئەودا ناتەبایە؟ (محمد، ۲۰۱۷: ۱۸-۶۶). بە رای ئەبووزەید دەبێت، بابەتی سەرەکی و لاوەکی لە گوتاری قورئاندا دیاری بکریت. هەر جیگەیهک باس، باسی ئافراندن و عیبادهت، خودا لە نێوان ژن و پیاودا جیاوازی دانەناوه. بەلام کاتیک دەگات بە مەیدان و بەستینی کۆمەلایەتی، گوتارگەلی قورئان دەلێی دووچاوهکی دانەرە. ئەبووزەید دەلێت گوتارگەلیک کە ئاماژە بە هەلومەرجی کۆمەلایەتی ژنان دەکات، دەبێت بگەریتەوه بۆ کۆدەقی دابەزینی ئایەتەکان و لە ئاکامدا دەبێت گوتارگەلی پەيوەندیدار بە بەرابەری ژن و پیاو وەک ئایەتەکانی ئافراندنی ژن و پیاو، وەک گوتاری سەرەکی چاوی بکریت و ئەو ئایەتەکانی دیکە وەک گوتارگەلی لاوەکی ببینریت. واتە ئەگەر ئەمڕۆکە پێغەمبەر زیندوو بوایەتەوه و موسولمانان بیان توانیبایە سەبارەت بە پرسەکانیان لەو پێرسن و حوکمی خودا لەمەپ بەرابەری کۆمەلایەتی، سیاسی و ئابووری لە ئەو داوا بکەن، بێگومان خودا حوکمی بە بەرابەری ژن و پیاو دەدا. ئەبووزەید دەلێت مەسەلە ئەوەیە ئایا ئێمە بە شتیک بە ناوی ئازادی مرۆف باوەرمان هەیە یان نا. لە کاری هێرمینۆتیکي گوتارگەلی قورئانیدا ئەگەر کەسێک بە ئەسلی ئازادی تاکەکەس، چ ژن چ پیاو، بەرپرسیاریەتی و سەرپشکبوونی ئەو لە هەلبژاردنی ئایین و زۆر شتی دیکە باوەڕی نەبێت، پێگەیهکی بۆ پزگاری لە زەینی چەقبەستووی دۆگماکان نابێت. زەینیک کە قورئان دەکاتە قوربانی تاریکباوەڕی خۆی و دەبێت لەمەپەر لەهەمبەر پێکەوه ژیانی موسولمانان لەگەڵ ئەوانی دیکە و بەشداری شارستانیەتی لەگەڵ نەتەوهکانی دیکە. (خلجی، ۱۳۹۲: ۱۸) لێرەدا بە پوونی ئەو لایەنە مرۆفخووانە لە هێرمینۆتیکي ئەبووزەیددا دەرەکەوێت. دەتوانین بلێین قورئان لە پێشرا وەکوو زنجیرە گوتارگەلیکی پڕژ و بلاو کە بەرەمی موکاشیفاتی پێغەمبەرە و لایەنی ستوونی لە پەيوەند لەگەڵ خودادا بووه، دابەزیوه و پێغەمبەریش هەر بە پارچەگوتار و لە حاستی لایەنی ئاسۆیی بە خەلکیکی میژوومەندی راگەیانندووه. ئەم پارچەگوتارگەلە لە دواي ئەوهی لە پەرتووکی داخراوی فەرمی بێدەنگدا کۆ کرانەوه، دووبارە بە چەشنی پارچەگوتار هەر لە ژیانی پۆژمەرپی موسولماناندا جەریانی هەبووه. لە دۆعا و پارانەوهکانیاندا، لە نوێژەکانیاندا، لە شین و شادیاندا بە شیوهی گوتاری زیندوو لەگەڵی ژیان دەکەن و چێژی لێدەبن و کەلکی لێ وەرەگرن. لەم پوانگەوه قورئانیش وەکوو هەمووی کتیبە ئایینیەکان، وشەگەلیکی زیندوون کە پەرچەکردارگەلیکی جۆراوجۆر درووست دەکەن: سۆزدارانە، فیزیکی، زەینی و پۆحانی. (Graham, 1993: 163) بە تەعبیریکی باشتەر، وشە دەنگییەکان لە پێگەیی سۆزدارانەوه و هەروەها کاریگەری هەستی سروودخویندەوه و نوێژ، پارانەوه و نیایش، موسیقایی ئایینی و گوتاری بەندایەتی ئەو شتانە دەخویندینەوه، بە هێزیکي سەیر و سەمەرەوه، یەک هەستی لە ناکاوی تیکەل بوونی تاکەکەسی بە تاک یان گرووپ دەدات، ئەم جۆر تیکەل بوون و دەرگیربوونە، تاییەتمەندی هەستی ئایینیەکان کە لە جەمسەری زارەکیی دایە (Ibid: 157). ئەمە ئەو لایەنەیه کە بە درووستی گراهام بە "لایەنی هەستی ئایینی" ناوزەدی دەکات کە گوتاری زارەکی ئەو کاریگەریە لەسەر هەست و نەستی بەردەنگەکانی هەیە.

به كورتی قورئان گێرانهوهی موکاشفهی ئینسانییکی خاکی و زوینی و میژووهمنده که له دواى کاتى موکاشفهی، گێرانهوهی خۆی له بابتهى بهرزه جێ به چهشنی پارچه گوتارگه لیک ئاراسته دهکات. ئهگەر گوزارهگهلی قورئانی وهکوو گوتارگه لیکى زارهکی له ئهژمار بدرین، ولامه جوړاو جوړهکانی به پرسیکی دیاریکراو، ئاسۆگه ل وهیرمینۆتیکیکى کراوه بۆ ههلبژاردنگه لیکى کراوه و جیاواز و به پێی ههلهومهرج و ئهحوالی میژوویی به حسیب دین و ئه و دژیهکیانه نهک وهک که مایه سببی به لکوو وهکوو خالی به هیز تماشای دهکری. پرۆژهی ئه بووزهد په پڕاوه ته سه ره ئه و بابته ی که چۆن ده بێت له قورئان تیگهین که ئه و ئیمکانه کراوانه که له پارچه گوتارگه لی قورئانیدا هیه، یاریده ده ری واتادۆزی و ناشتی و برایه تی و پیکه وه ژیان بیت. له م چهشنه له هیرمینۆتیکى کراوه دا، هه ره باوه رمه ندیک ده توانیت په ی به وه به ریت که حه قیقه ت دهنگ و پهنگی جوړاو جوړی هیه و هیه که س بۆ نییه دهنگی خۆی به حه قیقه تی په رها بزانتیت چونکه ئه مه دژی هیرمینۆتیکى کراوه و ئینسانیه و هیه خویندنه وهیه که له قورئان ناکریت سروشتی گوتاری و زارهکی پیش له په رتووکبوونی قورئان له پیش چا و نه گریت. ئه م جوړه پرۆژانه ده یانه وه ییت بلین، له ئه م دونیا پر له زۆریژی و توند و تیژی و توتالیتاریسمه دا که هه ره پۆژ ژیا نی به شه ره زیده تر تاریک ده که ن، چۆن ده توانین له ئامۆژه گه لی قورئانی بۆ چی کردنی دونیا یه کی به دوور له توند و تیژی، که خودی ئه و توند و تیژییه ده کریت ریشه ی له خویندنه وه یه کی دۆگم له قورئانیدا ببیت، چۆن که لکی لئ وه ریگریت که هه م تاییه تمه ندیه کانی ژیا نی نو ی قه بوول بکات و هه م له مانا و رۆحانییه ت خالی نه ببته وه (رفیعی، ١٣٩٩: <https://www.zeitoons.com/80141>). به لām به داخوه به بۆنه ی مه رگی له ناکاوی ئه بووزهد ئه م پرۆژه یه ی له بار چوو و نه ی توانی زۆریک له لایه نه کانی ئه و باس و خواسه ریک و پیک بکات و به ته عبیری خۆی ”بردمانیه چیشتخانه که” به لām ”چیشتی ژمه که ی” پئ نه دا ین. دیاره هه ره چن ئه و به گوتارزانی نی قورئانه هه ندیک له پرسیاره کان و لām ده داته وه و ده کریت وه کوو هیرمینۆتیکیکى کراوه و ئینسانی وینا بکریت، به لām ئه وه ی له گه ل قوناغی به رایى ئه ندیشه ی ئه بووزهد هاوبه شه ئه و جه خت له سه ره میژووهمندی و دۆخبه ندی و گۆده قدارى قورئانه یه که بابته که له و نیگا بالآخواز و بان میژوویییه ی نه ریت خوازه کان، ده گوازیتته وه سه ره گۆی زه وی و میژووی سه رده می دابه زینی وه ی.

به لām سه ره رای ته وای ئه و سوودانه ی ئه م جوړ پرۆژانه ده توانیت له کۆمه لگا ئیسلامیه کان دا بیان بیت و هه ره چن ده داخوه ئه م پرۆژه یه تووشی جوانه مه رگی هات، پوانینی په خنه گرانه ی ئیمه له م به شه یش، ده توانیت هه ندیک پرسیا ری په خنه گرانه ئاراسته بکات تا ئه و که سانه ی ده یانه وه ییت ئه و پرۆژانه درێژه پئ بدن، له پیش چاوی بگرن. ئه و پرسیاره په خنه گرانه که خاوه نی ئه م نووسینه له سه ره ”گوتار بوونی” قورئان ده یخاته به رده ست بریتین له مانه:

ئایا ئه گه ره ”ده قکرانی” قورئان له جهسته ی په رتووکدا نه بووایه، که سانیک وه کوو ئه بووزهد چۆن ده یانتوانی په ی به چییه تی ئه و پارچه گوتاره زاره کییانه به رین که پیش له به ده قکران له ئارادا بووه. واته چۆن ده یانزانی ئه سلنه له کاتی پیش په رتووکدا چی وه کوو گوتار له لایه ن پیغه مبه ره وه بۆ به رده نگه کان به یان کراوه. به ته عبیریکی دیکه گریمانه ی ئه بووزهد ییش له سه ره زاره کی و گوتاری بوونی وه ی، هه ره له سه ره ئه م په رتووکه ی وا له به ره ده ست دایه دامه زراوه، ئه گینا ئه گه ره ئه و په رتووکه نه بووایه، گریمانه ی گوتار بوونی قورئان گریمانه یه کی مه حال ده بوو، چونکه هیه شتیک له به ره ده ستی ئیمه دا نه ده بوو، هه تا به رامان له ودا به گوتاری بوونی قورئان په ی به یین و بزانی پیش له وه چی گوزه راوه. که واته گریمانه ی گوتاری بوونی قورئان، لاقیکی هه ره له ناو به ده قکرانی قورئاندا هیه و گوتاری بوونی قورئان له سه ره گریمانه ی ئه م ده قه وه ستاوه که له به ره ده ستماندایه و ده قی قورئانی ناو دۆ تۆی په رتووک، هه ره چاوه گی سه ره کی باسه که ده مینیتته وه.

پرسیاریکی پەخنیی دیکە کە دەتوانرێت لەو پرۆژەییە بکریت ئەوەیە کە: ئایا ئەو هەرمینۆتیکە کراوەیە کە ئیمکانگەلیکی کراوە دەداتە دەستی بەردەنگ، لەگەڵ ئەو ئایەتە کە یەكسەرە باسی شەپ و جیهاد و کوشتن و بە کۆیلە کردن و زۆر شتی دیکە، چی دەکات؟ دیارە ولامی ئەم پرۆژەییە ئەوەیە کە ئەوانە میژووین و میژووین بەسەر چوو و ناکریت دەقاودەق بۆ شوین کاتی ئیستە پەچاو بکرین. کەوا یە لێرەیشدا هەر وەکوو مامەلە میژوومەندی لەگەڵ دەقدا، هەندیک لە گوتارەکان، میژووینی دەکرین و یەكسەرە دەخرینە بازنی میژوو و وەک گوتاریکی مردوو لەگەڵی مامەلە دەکریت. کەوا یە ئەو بەلینییە کە پرۆژەیی گوتاری بوونی قورئان دەیدا کە قورئان وەکوو دەقیکی زیندوو چاو لێدەکات، چی لێ دیت؟ کامە زیندوو، کاتیک ئەگەر بە پێوەرەکانی جیهانی مۆدێرن بۆی بپوانین، زۆریەک لە گوتارگەلی قورئان هیچ زیندووێکی ئەوتویان نامینیت، جگە لە گوتارگەلی ئەخلاق و پۆحانی و ئیگزێستانسی. کەوا یە گریمانەیی بە گوتارزانی قورئان بۆ باسی میژووینی بوونی گوتارەکان هەر وەک گریمانەیی دەق بوونی قورئان، دان بە میژووینی بوونی زۆر یەک لە گوتارەکاندا دەنیت. کەوا یە ئەگەر ئێمە بلین گوتاری بوونی قورئان، زیندووینی دەدات بە قورئان بۆ سەردەمی پێغەمبەر، دیارە بە میژووینی زانیی ئەو گوتارە، واتە قەبوولکردنی مەرگی بەشیکی زۆری ئەو گوتارەییە کە لە شوین کاتی مۆدێرندا ولامەکیان بۆ پرسەکانی ئەوڕۆکە پێ نییە. مەگەر ئەو بەلین داهاوو ئیمکانی دیکە دەخاتە بەردەست کە ئەو ئیتر لیمان پوون نییە چیه و باسی زانستی لەسەر داهاووی نادیار و پێشنیار بۆ ئەو داهاوو ناکریت. هەر چەند خاوەنی ئەم نووسینە بە تەواوی لەگەڵ میژوومەندی و کۆدەقەندی قورئاندا هاوێڵە، تەنیا مەبەستی ئەم پرسیارە ئەو بوو کە چ لە بە گوتارزانی قورئاندا و چ لە بە دەق زانیی قورئان، میژوومەندی هەر پەوا یە و ئیمکانەکان لە هەر دوو جۆرە دیتنە کەدا بەرابەرن. ئەم پرسیارە و پرسیارگەلیکی دیکە مەجالێکی بەرپالوتری دەوێت و نووسراوەییکی سەر بەخۆ تا بە وردی تیشک بخاتە سەر لایەنی لاوازی و بەهیزی ئەو جۆر قورئان ناسییانە. بە هەر حال چیهتی کاری زانستی ئەوەیە کە دەبێت وەکوو ئەبووزەید بەردەوام پەخنی گرانە تماشای خۆت و ئاسەواری خۆت بکەیت تا تووشی دۆگماتیسیم لە جۆری پۆشنیبیریەکی نەبین.

ئەنجامەکان

یەكەم ئەنجامی ئەم نووسراوەییە گەشتن بە ولامی ئەو پرسیارەییە کە هەر لە سەردەمی مندالییەو زەینی نووسەری ئەم وتارەیی بە خۆیەو خەریک کردبوو، ئەویش بریتیە لەوەی کە بۆچی لە پەرتووکی قورئاندا هیچ جۆرە یەکانگیری و یەکپارچەییەکی نابینرێت؟ بۆم پرسیار بوو بۆچی لە سوورپەیکدا جاری وایە چەندین باس دەکریت و جاری وایش هەیه تەنانت ئایەکان لەباری واتاییەو هیچ پەيوەندییەکیان بە یەكەو نییە؟ لە رینگەیی خۆیندەنەکانم لەو بوارەدا کە بەشیکی لەم وتارەدا ئاراستە کرا، ولامی ئەو پرسیارەم بۆ پوون بۆو، ئەویش بریتیە لەوەی کە ئێمە نابیت وەکوو دەقیکی یەکانگیر و یەكکەدار کە هەوێل و ئاخیریکی پەيوەندیار بە یەكەو هەیه تماشای قورئان بکەین، قورئان دەق نییە، قورئان گوتاریان پارچەگوتارگەلیکە کە هەر یەک بە پێی شوین کاتیکی دیاریکراو دابەزیون و دواتر ئەمانە لە سەردەمی عوسماندا وەکوو پەرتووکیک لە پال یەک خراون و ئیتر نابیت چاوپروانی یەکانگیری لەو پەرتووکی بکریت.

دووهەم ئەنجامی سەرەکی ئەم وتارە ئەوەیە کە پرۆژەیی قورئان ناسی ئەبووزەید وەکوو بیرمەندیکی پەخنیی بە گواستەنەو لە بە دەق زانیی قورئان بۆ گوتاری بوونی قورئان پیمان دەلێت کە:

قورئان لە کاتی دابەزینیدا و لە دەورەیی بەرای کۆمەلگای ئیسلامیدا، وەکوو دەق چاو لێ نەدەکرا بەلکوو وەکوو گوتاری زیندوو کاربۆردی دەبیندرا و پڕۆسەیی کۆ کردنەو هە قورئان و پێزبەندی و بەکانوونی کردنی قورئان، لە سەقامگیر بوونی باوهر بەو هەیه کە قوران دەقه، پۆلی تاییەتی گیرا. لیکۆلینەو مۆدێرنەکانیش (بۆ نموونە ئەبووزەیدی

به‌رای (هر وهك زانایانی پابردوو له‌سه‌ر گریمانە‌ی دەق‌بوونی قورئان ساز كرابوو، كه‌وايه قورئان‌ناسی ئە‌بووزەیدی به‌رای به‌تایبه‌تی له‌كتیبه‌ی "تیگه‌ی دەق" دا ئە‌زموونێکی نوێ بوو به‌لام له‌ چوارچێوه‌یه‌کی كۆندا.

به‌لام قورئان‌ناسی ئە‌بووزەیدی دوایی وای بۆ دەچوو كه‌ دژیه‌كیژی و ناسازیاری و نایه‌كانگیری ناو قورئان كه‌ ده‌بووه هۆی ئە‌وه‌ی كه‌ دوانه‌گه‌لیکی وه‌كوو "هه‌لوه‌شینەر و هه‌لوه‌شینراو" له‌ لای فه‌قیه‌كان و زانایانی زانستی ئوسوول، "موحه‌م و موته‌شابییه" له‌ لای موته‌كه‌لیمان، و "ئاشكرا و داشاریاو" لای عاریفه‌كان و... جومگه‌به‌ندی كرا كه‌ هه‌مووی ئە‌مانه‌ بۆ سپینه‌وه‌ی دژیه‌كیژی له‌ قورئاندا بوو، به‌لام ئە‌بووزەید ده‌لیت سپینه‌وه‌ی ئە‌و دژیه‌كیژیانه‌ به‌س به‌ گواستنه‌وه‌ له‌ ده‌قه‌وه‌ بۆ گوته‌ر ده‌كریت. به‌ گوته‌ر زانینی قورئان به‌و وا‌تا نییه‌ شتیکی ده‌ره‌کی به‌سه‌لمینریت به‌سه‌ر قورئاندا، به‌لكوو به‌ واتای گه‌رانه‌وه‌ بۆ سرووشتی سه‌ره‌کی قورئانه‌ پێش له‌ به‌ په‌رتووكران، وا‌ته سرووشتی زا‌ره‌کی كاربۆردی گوته‌ر، پێش له‌وه‌ی به‌ ده‌ق بكریت. تایبه‌تمه‌ندیگه‌لیکی جۆراوجۆر له‌ قورئاندا هه‌یه‌ كه‌ ئە‌و سرووشته‌ گوته‌ریه‌ ده‌سه‌لمینریت، فره‌ده‌نگی و وتووێژ و مشتومر و مورافه‌عه، له‌و تایبه‌تمه‌ندییه‌ سه‌ره‌کیانه‌ی قورئان. به‌ گوته‌ر زانینی قورئان له‌ پوانگه‌ی ئە‌بووزەیده‌وه‌ وا‌ته هێرمینۆتیکی كراوه‌ بۆ ئیمكانه‌ ئینسانیه‌ زیاتره‌كان. گوته‌ری بوونی قورئان پڕۆژه‌یه‌ك بوو كه‌ تووشی جوانه‌مه‌رگی ها‌ت و به‌ ئە‌نجام نه‌گه‌یشته‌ و ده‌كریت توێژه‌رانی داها‌توو به‌ په‌چاو گرتنی كه‌م و كورپه‌كانی به‌په‌و پێشی به‌رن.

ئە‌نجامی‌کی سه‌ره‌کی دیكه‌ی ئە‌م گوته‌ره‌ ئە‌وه‌یه‌ كه‌ ئە‌بووزەیدی به‌رای و ئە‌بووزەیدی دوایی به‌ میژومه‌ندكردن و كۆده‌قبه‌ندكردن قورئان، پوانینی به‌رزه‌جی و بالاخوازانه‌ بۆ قورئان په‌ت ده‌كه‌نه‌وه‌ و جگه‌ له‌ هه‌ندێك شتی گشتی پۆحانی و ئە‌خلاق و عه‌داله‌ت‌خوازانه‌ و ئیگزیستانسی، ناتوانریت بان‌میژوویی تماشای قورئان بكریت و ئە‌مه‌ وا‌ته‌ دیروك‌سپینه‌وه‌^١ له‌ كتیبه‌ی پیرۆز به‌و شیوه‌ی كه‌ "پۆدۆلف بۆلتمان" له‌گه‌ڵ عه‌دی جه‌دید كرده‌ی، كه‌وايه قورئان‌ناسی ئە‌بووزەید له‌ به‌رزه‌جیوه‌ ده‌مانباته‌ نزمه‌جی میژوویی به‌ پاراستنی پۆحی مه‌عنه‌وی و ئە‌خلاق و ئینسان‌خوازانه‌.

سه‌رچاوه‌كان

- أبو زيد، نصر حامد، *نوآوری، تحریم و تأویل، شناخت علمی و هراس از تكفير*، ترجمه مهدی خلجی، چاپ اول، الكترونیکی، آموزشكده الكترونیکی توانا برای جامعه مدنی ایران، ١٣٩٢.
- ، *التجديد، التحريم و التأویل*، بيروت، دار البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ٢٠١٠.
- ، *الإمام الشافعي و تأسيس الأيديولوجية الوسطية*، قاهرة، مكتبة دوبلي، الطبعة الثانية، ١٩٩٦.
- ، *الخطاب و التأویل*، بيروت، دار البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥.
- ، *فلسفة التأویل، دراسة في تأویل القرآن عند محي الدين بن عربي*، بيروت، دار البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة، ٢٠٠٧.
- ، *مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن*، بيروت، دار البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة، ٢٠٠٥.

-----، *النص و السلطة و الحقيقة: إرادة المعرفة و إرادة الهيمنة*، بيروت، دار البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٠.

ارکون، محمد، *دانش اسلامی*، ترجمه عبدالقادر اسواری، تهران، نشر نسل آفتاب، چاپ اول، ١٣٩٤.
 ارکون، محمد، *بازاندیشی در اسلام*، ترجمه احمد موثقی، تهران، انتشارات روزنه، چاپ اول، ١٣٩٧.
 بالقریز، عبدالإله، *نقد التراث (العرب و الحدائث ٣)*، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیة، الطبعة الأولى، ٢٠١٤.
 تودوروف، تزوتان، *منطق گفتوگویی میخائیل باختین*، ترجمه داریوش کریمی، تهران، نشر مرکز، چاپ پنجم، ١٣٩٨.
 حنفی، حسن، *سنت و نوسازی*، پیشگفتار و ترجمه حسام الدین خاکپور، تهران، نشر نگاه معاصر، چاپ اول، ١٣٩٨.
 خاکپور، حسام الدین، *سنت خوبی و فقدان درک تاریخی*، فصلنامه فرهنگی و اجتماعی هه نار، سال اول، شماره 1-2، بهار و تابستان ١٣٩٦. ٥٦-٤٢.

الرفاعی، عبدالجبار، *الدين و أسئلة الحدائث*، بغداد، مرکز دراسات فلسفة الدين، الطبعة الأولى، ٢٠١٥.
 رفیعی، سید جواد، *قرآن و امکان های گشوده*: روایتی از پروژه فکری أبوزید، ١٣٩٩:
 (. <https://www.zeitoons.com/80141>)

سلطانی، سید علی اصغر، *قدرت، گفتمان و زبان*: ساز و کارهای جریان قدرت در جمهوری اسلامی ایران، تهران، نشر نی، چاپ چهارم، ١٣٩٢.

شایگان، داریوش، *زیر آسمانهای جهان*، ترجمه ی نازی عظیمی، تهران، نشر فروزان روز، چاپ هفتم، ١٣٩٣.
 فیرحی، داوود، *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*، تهران، نشر نی، چاپ سیزدهم، ١٣٩٢.
 کیویت، دان، *دریای ایمان*، ترجمه ی حسن کامشاد، تهران، نشر فرهنگ جاوید، چاپ اول ویراست دوم، ١٣٩٦.
 محمد، ضیاءالدین، *القرآن من النص إلى الخطاب*، قراءه فی مشروع نصر حامد أبوزید التأویلی، مجلة دراسات و الأبحاث، العدد ٢٧ جوان، السنة التاسعة، ٢٠١٧.

وارنکه، جورجیا، *گادامر، هرمنوتیک، سنت و عقل*، ترجمه اصغر واعظی، تهران، مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، چاپ اول، ١٣٩٥.

وصفی، محمدرضا، *نومعتزلیان*، تهران، نشر نگاه معاصر، چاپ اول، ١٣٨٧.

Abu Zayd, Nasr, *Reformation Of Islamic Thought*, A Critical Historical Analysis, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2006.

Atash zayi Mostafa, And Other, *A review on the thoughts of Nasr Haamid Abu Zayd*, Journal of Novel Applied Sciences Available online at www.jnasci.org ©2014 JNAS Journal-2014-3-9/1028-1034 ISSN 2322-5149 ©2014 JNAS.

Falyona, Nader, *ANALYTICAL STUDY ON NASR HAMID ABU ZAYD'S UNDERSTANDING OF RELIGIOUS TEXTS IN ISLAM*, Journal of Al-Tamaddun, Vol. 15 (2), 2020, 45-55 <https://doi.org/10.22452/JTHERAT.vol15no2.4>.

Graham, Albert, Wiliam, *Beyond The Written word: Oral Aspects Of Scripture In The History Of Religion*, Cambridge University Press, 1993.

Weeke, Ismail Suard And Other, *NASR HAMID ABU ZAYD AND THE HERMENEUTICAL OF QUR'AN*, DOI: 10.21274/epis.2018.13.1.483-507.

(۵۳)

لیکدانه‌وی شیوه‌ی تفسیری مه‌لا عه‌بدولکه‌ریمی موده‌پرپس

د. یه‌دوللا په‌شابدی^۱

مامۆستای یاریده‌ده‌ری زمان و وێژه‌ی کوردی و
ئهندامی لیژنه‌ی زانستی توێژینگه‌ی کوردستان ناسی

کورتە

مه‌لا عه‌بدولکه‌ریمی موده‌پرپس وه‌کوو زانایه‌کی گه‌وره و به‌ناوبانگی جیهانی ئیسلام، خاوه‌نی چه‌ندان به‌ره‌می ناوازه و گرنه‌گ له‌ بواره‌ جیا‌جیا‌کانی ئه‌ده‌ب و زانسته‌ دینییه‌کان و بیر و ئه‌ندیشه‌ به‌ زمانی کوردی و عه‌ره‌بی و فارسی به‌ شیعر و په‌خشان بووه. یه‌کێ له‌و به‌ره‌مه‌ هه‌ره‌ گرنه‌گانه‌ی، ته‌فسیری نامییه‌ که‌ له‌ شه‌ش به‌رگدا پێشکه‌شی کردووه. ئه‌م وتاره‌ ده‌یه‌وی به‌ شیوازی ته‌وسیفی - شیکاری ئاورپک له‌ شیوازه‌کانی لیکدانه‌وه و راقه‌کردنی ئه‌م زانا مه‌زنه‌ بداته‌وه. ئامانج له‌م لیکۆلینه‌وه‌یه‌ ده‌رخستنی چوارچێوه‌ی کاری مه‌لا عه‌بدولکه‌ریم و شیوه‌ی راقه‌کردن و لیکدانه‌وه‌ی ئایه‌ته‌کانه‌؛ له‌گه‌ڵ ئه‌وه‌شدا لایه‌نی ئه‌ده‌بی و جوانی ناسی و ئاستی ره‌وانبێژی و راده‌ی زمان‌پاراوی و ره‌وانی نووسراوه‌ی راقه‌بی مه‌لا عه‌بدولکه‌ریم ده‌خاته‌ به‌ر تیشکی لیکۆلینه‌وه‌.

وشه‌ی سه‌ره‌کی: مه‌لا عه‌بدولکه‌ریمی موده‌پرپس، راقه‌ی قورئان، شیوازاناسی، شیکاری ده‌ق.

۱- پێشه‌کی

تافسیری نامی یه‌کێ له‌ به‌ره‌مه‌ هه‌ره‌ گرنه‌گه‌کانی زانای بلیمه‌تی ئایینی و ئه‌ده‌بی مه‌لا عه‌بدولکه‌ریمی موده‌پرپسه، که‌ هه‌م ره‌هه‌ندی ئایینی و زانستی ئه‌و له‌ بواری دین و ده‌قه‌ دینییه‌کاندا وه‌کوو ئاوێنه‌ ده‌خاته‌ پێش چاو، هه‌م ره‌هه‌نده‌ ئه‌ده‌بییه‌که‌ی له‌م به‌ره‌مه‌دا ره‌نگی داوه‌ته‌وه‌؛ چونکه‌ جگه‌ له‌ په‌خشانیکی ساکار و ره‌وان و جار و باره‌ فه‌نی، ئه‌م به‌ره‌مه‌ ده‌توانین بلیین بۆ خۆی دیوانیکی شیعریشی له‌ دوو توپی خۆیدا جێ کردۆته‌وه‌ که‌ بۆ خۆی شیوازی لیکۆلینه‌وه‌ی تاییه‌ته‌. ئه‌م زانا به‌ناووه‌نگه‌ هه‌ولێ داوه‌ به‌ نێزیکترین حاڵه‌ت له‌ ده‌قی سه‌ره‌کییه‌وه، راقه‌که‌ی خۆی پێشکه‌ش بکات.

۱-۱. شروقه‌ی بابته

ئه‌م وتاره‌ تیده‌کۆشی چوارچێوه‌ و شیوازی راقه‌کردنی مه‌لا عه‌بدولکه‌ریم بخاته‌ به‌ر باس و ژێر تیشکی لیکۆلینه‌وه‌. ئه‌وه‌ی که‌ له‌ کوپه‌ و به‌ چ ره‌والێ شانی داوه‌ته‌ ژێر راقه‌ی ئایه‌ته‌کان و چۆن شروقه‌ی کردوون. له‌ باری زمان و شیوازی ئه‌ده‌بییه‌وه‌ چ رچه‌ و رێگایه‌کی گرتۆته‌ پێش و خالی به‌رچاوی زمانی نووسین و ئافرانده‌که‌ی له‌ چ ته‌وه‌رێکدا جیی ده‌بیتته‌وه‌؟ ئه‌مانه‌ و هه‌ندێ بیرۆکه‌ی پرسیارووژین بوونه‌ته‌ ماکی سه‌ره‌کی و هه‌نده‌ری پێکهاتنی ئه‌م لیکۆلینه‌وه‌یه‌.

۱-۲. پێشینه‌ی لیکۆلینه‌وه‌

مه‌لا عه‌بدولکه‌ریمی موده‌پرپس و به‌ره‌مه‌ ناوازه‌کانی له‌ زۆر بواره‌وه‌ که‌وتوونه‌ته‌ به‌ر تیشکی لیکۆلینه‌وه‌ و توێژینه‌وه‌. به‌س زۆربه‌ی نووسراوه‌کانی ئه‌م بواره‌ له‌ ده‌ره‌وه‌ی هه‌ریمی توێژینه‌وه‌ی ئاکادیمیانه‌ ئه‌نجام دراون و شیوازیکی کلاسیکی لیکۆلینه‌وه‌یان گرتۆته‌ پێش. له‌م نیوه‌دا چه‌ند لیکۆلینه‌وه‌یه‌کیان شیوازی ئامازه‌یه‌؛ وه‌کوو کتییی *مفسران معاصر کرد* (۱۳۹۲)،

^۱ y.pashabady@uok.ac.ir

العلامة عبدالکریم المدرس و منهجه فی تفسیر القرآن و علومه (؟)، تفسیر بلاغی موهب الرحمن عبدالکریم مدرس (۱۳۹۶)، و تاریکی زانستی له ژیر ناوی «مناهج تفسیر القرآن الکریم عند علماء الکرد خلال القرن الرابع للهجری» له محمه‌د ئیزه‌دی و عه‌لی دوحرووج و فاروق نیعمه‌تی (۱۴۳۹هـ)، که چهند خالیک له شیواز و ده‌سته‌به‌ندی راقه‌ی مه‌لا عه‌بدولکه‌ریمیان خستوته بهر باس؛ هه‌روه‌ها ریساله‌یه‌کی تاها تاهیر زه‌لمی له‌سه‌ر تیکۆشانی هه‌ندی زانیاری کورد له بواری ته‌فسیری قورئاندا. به‌لام به پیتی ئەم توپژینه‌وانه، شیوازی کاری مه‌لا عه‌بدولکه‌ریم و چۆنیتی کاره‌کی تا ئیستا به باشی نه‌ناسراوه و نه‌خراوه‌ته روو. ئەم لیکۆلینه‌وه‌یه به‌م روانگه‌یه‌وه چۆته سه‌ر خویندنه‌وه و دیاری کردنی شیوازی کاری ئەم راقه‌کاره مه‌زنه و هه‌ندی خالی گرنگی شیوازاناسانه و لایه‌نی زمانی و ئەده‌بی ئەم نووسراوه‌یه‌ی خستوته روو.

۳-۱. ئامانج و شیوه‌ی لیکۆلینه‌وه

وه‌ک باس کرا، ئامانجی سه‌ره‌کی ئەم لیکۆلینه‌وه‌یه خستنه پیش چاو و دیاری کردنی شیوازی کاری مه‌لا عه‌بدولکه‌ریمی موده‌پرریسه له راقه‌ی قورئاندا و به پیتی به‌س کتیبی ته‌فسیری نامی؛ چونکه جگه له‌وه‌ی خۆی ئەم کتیبی له سنی به‌رگدا کورت کردۆته‌وه، به زمانی عه‌ره‌بیش ته‌فسیری داناوه. له دلێ ئەم لیکۆلینه‌وه‌یه‌دا هه‌ندی خالی شیوازاناسانه له په‌خشان و زمانی نووسینی مه‌لا عه‌بدولکه‌ریم خراوه‌ته ژیر تیشکی لیکدانه‌وه و شروقه‌کردن. ئەمه‌ش وه‌کوو هه‌نگاوێ بۆ پیشاندانی ده‌ور و جیگه‌وپیگه‌ی موده‌پرریس له په‌ره‌پیدان و پیش‌خستنی په‌خشانێ کوردیدا دیته ئەژمار.

۴-۱. مه‌لا عه‌بدولکه‌ریم موده‌پرریس

یه‌ک سه‌ده (۱۹۰۵-۲۰۰۵) خه‌بات له پیناوی خزمه‌ت به‌خه‌لک و دین، سه‌رمایه‌ی ژبانی مه‌لا عه‌بدولکه‌ریمی موده‌پرریسه. له خویندن و زانستدا زور زیه‌ک و بلیمه‌ت بووه. ماوه‌ی بیست و نوو سال، له ۱۹۷۴-۲۰۰۳ ده‌بیری ئەنجومه‌نی زانیارانێ ئی‌راق بووه (حسینی، ۱۳۹۷: ۴۷). بۆ خۆی له رۆژگاری ژبان‌دا به‌سه‌ره‌ات و ژینامه‌ی خۆی باس کردووه (موده‌پرریس، ۱۳۹۴). به‌ره‌مه‌کانی زیده‌تر له هه‌شتا به‌رگی جیا‌جیا به‌ زمانی کوردی و عه‌ره‌بی و فارسی و له‌بواره‌کانی دین و ئایین و ئەده‌ب و میژوودا به‌ په‌خشان و هۆنراوه‌ن.

۵-۱. ته‌فسیری نامی

گرنگترین به‌ره‌مه‌ی راقه‌ی قورئانی مه‌لا عه‌بدولکه‌ریمی موده‌پرریسه به‌ زمانی کوردی. ئەوه‌ی بۆته سه‌رچاوه‌ی ئەم لیکۆلینه‌وه‌یه چاپی ۱۳۸۹ی بلاوگه‌ی کوردستانه له شه‌ش به‌رگدا به‌ ساغ‌کردنه‌وه‌ی محمه‌ده‌علی قه‌ره‌داغی. هه‌ندی توپژه‌ر به‌حه‌وت به‌رگیان زانیوه (بروانه: ایزدی و همکاران، ۱۴۳۹: ۲۸)، به ۱۲ به‌رگیش زانراوه (په‌نگه له چاپه‌ جیا‌جیا‌کاندا وا بووبیت). ئەوه‌ی سه‌باره‌ت به‌ ئەم به‌ره‌مه‌ گرنگ و شیواوی ئاو‌ردانه‌وه‌یه، ئەوه‌یه که یه‌که‌م کتیبی ته‌فسیری ته‌واوی قورئانه به‌ زمانی کوردی (ولدیگی، ۱۳۹۲: ۵۵). موده‌پرریس خۆی پیشه‌کی و هۆکار و بیروکه‌ی له‌میژینه‌ی ئافراندنی ئەم به‌ره‌مه‌ی له سه‌ره‌تا‌یدا باس کردووه. به‌لام له‌به‌ر ئەوه‌ی به‌رده‌نگی موده‌پرریس له‌م کتیبه‌یدا زۆتر خه‌لکی عه‌وام بووه، ورده‌کاری زانستی و توپژینه‌وه‌یه‌کی ئەوتۆی تیدا نابینرێ (ولدیگی، ۱۳۹۲: ۵۶).

۲- ته‌وه‌ری باس

۲-۱. چوارچێوه‌ی کاری مه‌لا عه‌بدولکه‌ریمی موده‌پرریس له ته‌فسیری نامیدا

مه‌لا عه‌بدولکه‌ریمی موده‌پرریس وه‌کوو زانیه‌کی مه‌زنی بواری قورئان‌ناسی و راقه‌ی ده‌قی دینی، له‌م به‌ره‌مه‌یدا رچه‌یه‌کی دیاری‌کراوی گرتۆته‌پیش؛ هه‌ر له سه‌ره‌تای هه‌ر سووره‌تیکه‌وه ناوی سووره و مه‌ککی یا مه‌ده‌نی بوونی و ژماره‌ی ئایه‌ته‌کانی داناوه؛ بۆ نموونه له سووره‌تی فاتحه‌دا نووسیه‌یه: «سووره‌تی فاتحه/له مه‌ککه‌دا هاتووه‌ته خواره‌وه و حه‌وت ئایه‌ته»

(موده‌پرېس، ۱۳۸۹: ۳۱/۱). هندی جار ده‌قی عه‌رهبییه‌که‌ی هیناوه و خوی یا ساغکه‌روهه کوردییه‌که‌ی خستوته نیو قولاپه‌وه؛ وه‌کوو بو سوورته‌ی به‌قه‌ره‌ئه و کاره‌ی کردووه (موده‌پرېس، ۱۳۸۹: ۳۹/۱). دواتر نووسه‌ر ریزی هاتنه‌خواره‌وه‌که‌شی دیاری کردووه، واته نووسیویه‌ئه هم سووره‌ دوا‌ی کیهه سوورته هاتوته خواره‌وه. لهو سووره‌تانه‌شدا که هم‌ئایه‌تی مه‌ککیان تیدایه و هم مه‌ده‌نی، له‌م کورته‌ئامازه‌یه‌دا هیناویه‌تی؛ وه‌کوو له‌سه‌ر سوورته‌ی زوخورفه‌وه ده‌بیینین: «سوورته‌ی زوخورف، له سوورته‌مه‌ککیه‌کانه، ئایه‌تی ۵۴ نه‌بی، ۸۹ ئایه‌ته، دوا‌ی سوورته‌ی شوورا هاتوته خواره‌وه» (موده‌پرېس، ۱۳۸۹: ۵/۶).

ئه‌دگاریکی تری موده‌پرېس ئه‌ویه‌پاش لی‌بوونه‌وه‌ی پاژی له‌کاره‌که‌ی ئامازه‌ی به‌کو‌تایی هاتن و کات و شوینی کردووه؛ له‌کو‌تایی به‌رگی یه‌که‌مدا که به‌س سوورته‌ی فاتحه و به‌قه‌ره‌ی له‌خو‌گرتووه، فه‌رموویه: «له‌هم‌دی‌خواه‌ه‌ر‌زگار بووم له‌نووسینی ته‌فسیری سوورته‌ی به‌قه‌ره، پاش نو‌پژی عیسا له‌شه‌وی جومعه، یه‌کی زولقه‌عه‌ده له‌سالی هه‌زار و سیسه‌د و نوهد و هوتی کوچی ریکه‌وتی سیازده‌ی تشرینی ئه‌وه‌ل له‌سالی هه‌زار و نوسه‌د و هفتا و هوتی زایینی. له‌حوجره‌ی مه‌دره‌سه‌دا له‌جامعی‌ه‌زه‌رتی شیخ‌عه‌بدولقادی‌گه‌یلانی - قدس‌سه‌ه - له‌شاری به‌غدا. «و‌أنا‌الخادم‌للدين‌عبدالکریم‌محمد‌الکردي‌الشهرزوري - غفر‌الله‌له‌و‌لوالديه‌و‌لسائر‌المسلمين - و‌آخر‌دعوانا‌أن‌الحمد‌لله‌رب‌العالمين» (موده‌پرېس، ۱۳۸۹: ۵۵۶/۱).

و‌چهند‌تایبه‌تمه‌ندی‌تری له‌خو‌گرتووه؛ یه‌که‌م فه‌رموویه «ر‌زگار بووم»؛ به‌پینی‌زانستی‌نیشانه‌ناسی و‌واتاناسی و‌هیرمنۆتیک، «ر‌زگاری» به‌دوا‌ی مه‌ترسی و‌ته‌نگانه و‌ئاسته‌مییه‌کدا دیت؛ ئه‌م ته‌نگانه بو‌موده‌پرېس ره‌نگه له‌وه‌یدا بو‌بی‌که‌وه‌ی شانی‌دابیته‌ژیر‌باریکی‌گرانی‌ئی‌جگار‌گراندا و‌خوی‌هاویشتیته‌نیو‌زه‌ریایه‌کی‌قول و‌بی‌که‌ناره‌وه و‌دوا‌ی ته‌قلا و‌تی‌کو‌شانیکی‌به‌زه‌ر‌باری له‌شانی‌دانابی و‌گه‌یشتیته‌قه‌راخیکی‌ئهن و‌ه‌سه‌سایته‌وه. له‌سه‌ره‌تاشه‌وه‌ئامازه‌ی کردووه که «ماویه‌کی‌زوره له‌دل‌مایه که‌خزمه‌تی به‌قورئانی‌پیرۆز‌بکه‌م» (موده‌پرېس، ۱۳۸۹: ۲۵/۱). خالیکی‌تر که له‌یادداشته‌یدا ده‌بیرنی‌ناساندنی‌خوی و‌ناوبردنه له‌خوی به‌شیوازی‌ئه‌وه‌ه‌زاران‌زانا و‌بلیمه‌ت و‌بیرمه‌نده‌کوردی له‌سه‌ده‌کانی‌ر‌ابردوودا له‌هه‌رمی‌زمانی‌عه‌ره‌بیدا‌خزمه‌تیان‌کردووه و‌ه‌لگری‌نازاوی‌الکردي‌وه‌یا‌الشهرزورین. خالیکی‌تریش‌ئه‌وه‌ی که ئه‌م یادداشتیه که به‌بونه‌ی‌کو‌تایی‌هاتنی‌رافه‌ی‌سووره‌ی‌به‌قه‌ره و‌به‌رگی‌یه‌که‌می‌کاره‌که‌ی‌نووسیویه، زور‌سه‌روسیمای‌خوتبه‌ی‌پیوه‌دیاره، به‌تایبه‌ت‌ئه‌و‌دوعایه‌ی که‌کو‌تایی‌باسه‌که‌ی‌پینی‌هیناوه.

له‌کو‌تایی‌لی‌کدانه‌وه‌ی‌سوورته‌ی‌هوودیشدا که ده‌که‌ویته‌ئاخری‌به‌رگی‌سپه‌مه‌وه، ده‌ستی‌دوعای‌به‌رز‌کردوته‌وه و‌فه‌رموویه: «له‌خودام‌ئه‌وی که به‌میهره‌بانینی‌خوی‌ته‌وفیقمان‌بدا له‌سه‌رعیلم و‌زانستی‌به‌سوود و‌له‌سه‌ر‌کرده‌وه‌ی‌به‌ره‌و مه‌قسوود و‌بمانخاته‌به‌ر‌تکای‌خواه‌نی‌مه‌قامی‌مه‌حمود» (موده‌پرېس، ۱۳۸۹: ۵۵۷/۳).

هه‌روه‌ها له‌پاش‌لی‌بوونه‌وه‌ی‌یه‌کجاره‌کی، واته‌ته‌واو‌کردنی‌رافه‌ی‌سوورته‌ی‌ناس، «دوا‌وته‌ی»‌داناوه و‌ده‌ویدا له‌گه‌ل‌سپاس و‌ستایشی‌خودا، کات و‌سات و‌شوینی‌ته‌واو‌کردنی‌کاره‌که‌ی‌دیاری‌کردووه (موده‌پرېس، ۱۳۸۹: ۵۴۳/۶). هه‌ر له‌ویش له‌کو‌تایی‌کاره‌که‌یدا‌خوی‌ناساندووه و‌ناو و‌ره‌چه‌له‌کی‌خوی‌هه‌لداوه (موده‌پرېس، ۱۳۸۹: ۵۴۴/۶).

خالیکی‌تر له‌کاری‌رافه‌یی‌مه‌لا‌عه‌بدولکه‌ریمدا‌ئه‌ویه‌هه‌ندی‌جار که‌بابه‌ت و‌مه‌به‌ستی‌ک‌دیته‌پیش و‌پنیوستی‌به‌لی‌کدانه‌وه و‌به‌دوادا‌چوون‌هه‌یه، سه‌رد‌پریکی‌بو‌جیا‌ده‌کاته‌وه و‌له‌سه‌ری‌ده‌روا. وه‌ک له‌ژیر‌ئایه‌تی‌وی‌سوورته‌ی‌یووسفدا، دوا‌ی‌رافه‌که‌ی، نووسیویه: «لیره‌دا‌چهن‌باسی‌هه‌یه» (موده‌پرېس، ۱۳۸۹: ۹/۴؛ هه‌روه‌ها: ۸/۵)؛ به‌و‌شیویه‌به‌ستی‌خوش‌کردووه بو‌باسه‌که‌ی و‌ئه‌و‌چهند‌باسه‌ی‌به‌ژماره‌دیاری‌کردووه. یا له‌شوینیکی‌تردا به‌عباره‌تی «بزائن! له‌م شوینه‌دا

چهن قسه‌یی هه‌یه» (موده‌پرریس، ۱۳۸۹: ۴۳۵/۴؛ هه‌روه‌ها: ۴۱۷/۲)؛ به هینانی سه‌رباسیکی وا به‌که به‌که ده‌که‌وئته لیکدانه‌ویان.

له زۆربه‌ی کاره‌که‌یدا مه‌لا عه‌بدو‌لکه‌ریم یه‌ک یا چهند ئایه‌تییکی داناوه و ئینجا که‌وتۆته راقه‌کردنیان؛ به‌لام هه‌ندی جاریش که به پیوستی زانیوه، ئایه‌ته‌که‌ی بریوه و راقه‌ی ئه‌و بره‌ی هیناوه، ئینجا به‌شه‌که‌ی تری ئه‌و ئایه‌ته‌ی داناوه و راقه‌که‌ی ئه‌ویش به شوینیدا. وه‌کوو ئایه‌ته‌ی ۱۷ ی سوورته‌ی یووسفی کردۆته دوو به‌شه‌وه و ئایه‌ته‌ی ۱۸ ی کردوو به چوار به‌شه‌وه و راقه‌ی هه‌ر به‌شیکه‌ی له ژێر خۆیدا هیناوه (موده‌پرریس، ۱۳۸۹: ۱۴/۴-۱۵).

له کاتیکدا که‌بابه‌تیک پیوستی به په‌راویز و راقه و شروقه‌ی زۆتر هه‌بووبی، دوا‌ی راقه‌ی ئاسایی ئایه‌ته‌کان و روون کردنه‌وه‌ی واتاکه، له ژێر سه‌ردیپریکی وه‌کوو «فه‌رمووده‌ی خودا (ئایه‌ته‌که): ...»، ئینجا هاتۆته سه‌ر راقه‌ی زیده‌تر که به زۆری نه‌قل کردنی رېوایه‌ت و حیکایه‌ت و گوزاره‌یه‌کی روونکه‌روه و دۆخی کرده‌یی هه‌مان بابته له ژینانی ئاده‌مزادا و یان رووداوانی سه‌رده‌مانی کۆن؛ وه‌کوو نمونه‌کانی ئایاتی ۱۴۸ و ۱۵۳ له سوورته‌ی نیساء (موده‌پرریس، ۱۳۸۹: ۳۷۵/۲ و ۳۷۷). یا وه‌کوو دانانی عیباره‌تییکی «فه‌رمووده‌ی خودا - بو وینه‌ لیسوا سواء الایة-...» (موده‌پرریس، ۱۳۸۹: ۱۰۴/۲، ۱۱۲)، که‌وتۆته شروقه و لیکدانه‌وه‌ی بابته. سه‌باره‌ت به‌م شیوه‌ی کاره، شیایوی ئامازه‌یه که زۆر جار وه‌کوو ئه‌م دوو نمونه‌یه، ئه‌و عیبارته‌ و روونکردنه‌وه‌یه‌ی پیش له ده‌قی ئایه‌ته‌که داناوه و دوا‌ی ئه‌وه چۆته سه‌ر هینانی خودی ده‌قی ئایه‌ته‌که (بو نمونه‌ی زۆتر بره‌وانه: ۳۷۹/۲).

کاریکی تر که مه‌لا عه‌بدو‌لکه‌ریم کردوو، به‌راورد کردنی بابته‌ قورئانییه‌کانه له هه‌ر شوینێ که پیوست بووه، له‌گه‌ڵ بارودۆخی رۆژدا یا له‌گه‌ڵ بارودۆخی ولاتی کورده‌واریدا؛ له سوورته‌ی نیساءدا که باسی مائی هه‌تیو و لایه‌نی ئابووری خه‌لک ده‌کات و بو لیکدانه‌وه‌ی شیوه‌ی دابین کردنی هه‌تیو و نه‌فرۆشتنی ماله‌که‌ی بو خه‌رجی خودی هه‌تیوه که چهند به‌لگه‌یه‌ک دینیته‌وه که له سیهه‌میاندا ئاوا‌ی فه‌رمووه: «حه‌یوان وه‌کوو مه‌ر و بز و مانگا و ماین، مانه‌ویان له کوردستانا گه‌لی به‌سووده ...» (موده‌پرریس، ۱۳۸۹: ۲۰۰/۲)؛ مه‌به‌ست له‌م نمونه‌هینانه‌وه ئه‌وه‌یه که بارودۆخی ولاته‌کان ره‌چاو ده‌کات و به‌پیی ئه‌وه بابته‌کان لیکده‌داته‌وه و ئه‌مه‌ش کاره‌که‌ی بردۆته نیو ئاقاری راقه‌ی کرده‌یی-به‌راوردکاریه‌وه.

بابه‌تییکی گرنه‌گ که ئه‌لبه‌ت ده‌گه‌رپه‌ته‌وه بو ساغکه‌ره‌وه‌ی ده‌قه‌که و سه‌ره‌رشته‌یاری چاپ و دوا‌ی ئه‌ویش به‌شیکیشی ده‌که‌وئته ئه‌ستۆی چاپه‌مه‌نی و بلاوگه‌که‌ی، ئه‌وه‌یه که ئه‌م کتیبه‌ به‌وه‌مه‌وو مه‌زنی و پرپایه‌خیه‌وه‌ پیرستی بو دانه‌نراوه. ئه‌مه‌ش که‌مایه‌سییه‌کی زۆر به‌رچاو و زه‌قه و زۆر سه‌یره له‌مه‌مه‌ده‌لی قه‌رده‌اغی و هه‌روه‌ها له‌بلاوگه‌ی کوردستان که یه‌کی له‌چاپه‌مه‌نییه‌ هه‌ره‌ به‌ناوبانگ و باوه‌رپیکراوه‌کانه.

۲-۲. شیوازی مه‌لا عه‌بدو‌لکه‌ریم له راقه‌ی قورئاندا

له‌کو‌تایی راقه‌که‌یدا و له ژێر ناوی «دوا‌وته» دا بو‌خۆی هه‌ندی باسی لایه‌نی واتایی کاره‌که‌ی کردوو: «له‌م ته‌فسیره‌دا ئه‌وه‌ی به‌راست و به‌هیزم زانیوه نووسیموه و سه‌رچاوه‌ی نووسینه‌که‌یشم ئه‌م کتیبه‌ ته‌فسیرانه‌ن که له‌م لاپه‌رده‌دا ناویان نووسراوه» (موده‌پرریس، ۱۳۸۹: ۵۴۳/۶). مه‌لا عه‌بدو‌لکه‌ریم له‌م ته‌فسیره‌یدا له‌راستیدا زۆتر شیوازی نه‌قلی و فیه‌یه‌ی گرتۆته‌ پیش (ایزدی و همکاران، ۱۳۴۹هـ: ۲۸). شیایوی لیکدانه‌وه‌یه که سه‌رچاوه‌کانی به‌س به‌گشتی دیاری کردوو، نه‌ک له‌به‌ر هه‌ر بابته‌تیکدا که وه‌ریگرتوووه. جگه‌ له‌و ته‌فسیرانه‌ له‌چهند سه‌رچاوه‌ی تری شه‌رع و میژوو که سه‌رچاوه‌گه‌لیکی باوه‌رپیکراون، که‌لکی وه‌رگرتوووه (موده‌پرریس، ۱۳۸۹: ۵۴۳/۶). خالیکی گرنه‌گ ئه‌وه‌یه که مه‌لا عه‌بدو‌لکه‌ریمی موده‌پرریس له‌شیوه‌ی لیکۆلینه‌وه‌ی زانستی و ئاکادیمی په‌یره‌وی نه‌کردوو و به‌خوینه‌رانی راسپاردوو که ئه‌گه‌ر شتیکی وایان له‌کتیبه‌که‌یدا دی

که سهیره و رهنگه باوهری پئی نه کرئ، «بگه پینهوه بو ئهه سه رچاوانه و راستی بدۆزنهوه» (موده پرپس، ۱۳۸۹: ۵۴۴/۶). ههلبهت شیوهی زۆربهی هه ره زۆری راقه کاران و دانهرانی کتیبی تهفسیری قورئان هه ره ئهوه بووه؛ تازه هه ندیکیشیان تا ئهوه رادهیهی که ئهه ناوی کتیبهکانی روون کردۆتهوه، نهیانکردوهه. واته ئهوه دایکی تهفسیرنوسی بووه و پیتشتر رچهی بو شکیراوه و ئهه مپش نهووستوهه به باری لیکۆلینهوهی زانستیدا ئهوه رچهیه بگۆرئ. به هه ره حال تا رادهیهک شارهزای ئهوه داب و دهستوره بووه و له لیکۆلینهوه ئهدهبیهکانیدا پیشانی داوه. به گشتی راسته ئهوه کارهیه به وردی نه کردوهه؛ بهلام جاروباره به هاویشتنی ئاماژهیهک وهک «بهلام وه کوو له تهفسیری روح المعانی ده رئه کهوتی...» (موده پرپس، ۱۳۸۹: ۱۲۰/۲)، سه رچاوهی مه تله به کهی به گشتی دیاری کردوهه. لیره دا خالیکی گزنگ ههیه؛ ئهوهی که له یادی مه ردا/ن دا ئاماژهی کردوهه که «وهختی خۆی که من ئهوه مه علوماتهه کو کردوهه تهوه، شارهزای ئهوه ری وشوینه تازه نه بووم که ئهه ناوی کتیب و لاپه ره ی و سال و شوینی له چاپدانی بنووسرئ. بۆیه لهو رووهوه داوای لیبوورن ئه کهه» (موده پرپس، ۲۰۱۱: ۶/۱). ئهوه له حالیکدایه که یادی مه ردا/نی گه رچی فهرموویه که مه تالبه کهی سه رده مپکی زۆر زووتر کو کردوهه تهوه، بهلام له دوادواکانی ژیانیدا نووسیوه (موده پرپس، ۲۰۱۱: ۵/۱). ئه مانه هه موو نیشاندهری شوین کهوتنی رهوت و داب و ده ستووری کۆنی نووسینه. دانانی تیبینیش له هه ره کوئی به پپووستی زانیبئ، له ئه دگارهکانی مه لا عه بدولکه ریمه لهه تهفسیرهیدا. له سه ره تایی سووره تی نیسه دا زۆتر بو لیکدانه وهی شوینی هاتنه خواره وهی تیبینی داناه (موده پرپس، ۱۳۸۹: ۱۹۳/۲). له سه ره تایی سووره تی نه جمدا جگه له ئهوه زانیارییه گشتیانه که له هه موو سووره یه کدا دایناوه، تیبینییه کی تریشی پیتشکهش کردوهه و شوینی هاتنه خواره وهی ئهوه سووره یه خستۆته بهر تیشکی لیکۆلینهوه و ئاوری له بیرورا جیا جیاکانی داوه تهوه (موده پرپس، ۱۳۸۹: ۱۴۵/۶). له هه ره کویش به پپووستی زانیبئ بهر له وهی ده ست بکات به راقه ی راسته وخۆی ئایه ته کان، باسه پپووسته کهی خستۆته پیتشه وه و بهو شیوه یه به ستینی بو لیکدانه وه و راقه ی ده که کهی خۆش کردوهه؛ وهک له سووره تی جیندا ده بینین که دوا دانانی ۴ ئایه تی سه ره تایی سووره که، بهر له هه ره شتی فهرموویه: «بزائن! جین له عورفا بریتین له ئه جسامی له تیفه ی وا که به شی زۆری، ماده ی ئاگره» (موده پرپس، ۱۳۸۹: ۳۴۹/۶؛ ههروه ها: ۴۰۳/۲).

هه ندی جار رپوایه تیکی به دوور و درپژی راسته وخۆ له سه رچاوه یه کی عه ره بیه وه هیناوه و هپج ئاوری به لای کوردیه کهیدا نه داوه تهوه؛ وه کوو له راقه ی ئایه ی ۱۷۲ ی ئالی عیمراندا له ژیر سه ردپری «فهرمووده ی خودا ﴿الذین قال لهم الناس﴾ الآيات» دا فهرموویه: «رپوایه ت کراوه کاتی ئه بووسفیان ویستی پاش واقیعه ی ئوحد بگه رپته وه بو مه کهه بانگی کرد: یا محمد موعدا موسم بدر القابل ان شئت...» (موده پرپس، ۱۳۸۹: ۱۶۴/۲-۱۶۵)، هه موو رپوایه ته کهی هیناوه و نه یکردوهه به کوردی.

زۆر جار کاره که له ئاقاری وه رگپیرانی قورئاندا ده خولیته وه، ئیسته به پاژیکی زۆر پچووکیش له راقه وه بوویت؛ لهه حاله تانه دا نزیک ده بپته وه له تهفسیری نووری موسته فا خوهره مدل؛ ئه ونده هه یه ئهوه زیاتر له وه رگپیرانه کهی له کهوان هاویشتوهه، ئهه نه. وهک له راقه ی پینج ئایه تی سه ره تایی سووره تی زوخرودا ده بینین که ئایه تی یه کهه و ئایه تی پینجهه به هه ندی راقه وه هاتوه، بهلام بو وینه ئایه تی چواره که فهرموویه تی: ﴿و انّه فی امّ الكتاب لدينا لعليّ حکیم﴾، راقه کهی که نزیک له وه رگپیرانه ئاویه: «ئهوه قورئانه عه ره بیه له ناو ام الكتابدا به لای ئیمه وه زۆر پایه ی به رزه و خاوه نی حکمه ته» (موده پرپس، ۱۳۸۹: ۵/۶). نمونه یه کی تر له کورته ئایه تی ﴿جاءوا اباهم عشاءً یکون﴾ (یوسف: ۱۶) دا ده بینرئ، که ئیلا ئهوه نه بی که ناوی باوکیانی هیناوه، له وه تپه ری ده که کان به رامبه ری یه کن: «وه له کاتی عیشادا هاتنه وه لای یه عقووبی باوکیان به کول ئه گریان» (موده پرپس، ۱۳۸۹: ۱۴/۴). نمونه یه کی تر له کاریگه ریی وه رگرتن له دهق و زمانی عه ره بی و ئه وهی که له

ده‌قێکی راقه‌یی عه‌ره‌بیه‌وه وه‌ریگێراوه‌ته‌ سه‌ر کوردی، ریوایه‌تیکه‌ له‌ ئیبنومه‌سه‌ووده‌وه که‌ هیناویه و ئاوا‌ی به‌یان کردووه به‌ کوردی: «په‌غه‌مبه‌ر (د.خ) فه‌رمووی: یه‌ کێک له‌ ئیوه‌ ئیش ته‌ کا به‌ ئیسی ته‌هلی به‌هه‌شت هه‌تا له‌ به‌ینی ته‌و و به‌هه‌شتا گه‌زی یا با‌لی نه‌بی نامینی؛ جا نامه‌که‌ی لینی پێش ته‌که‌وێ و کار ته‌ کا به‌ کاری ته‌هلی دۆزه‌خ و ته‌چێته‌ دۆزه‌خ. وه‌ یه‌ کێ له‌ ئیوه‌ کار ته‌ کا به‌ کاری ته‌هلی دۆزه‌خ هه‌تا نامینی له‌ نیوان ته‌و و دۆزه‌خدا به‌ ته‌ندازه‌ی گه‌زی یا با‌لی نه‌بی و دوایی نامه‌که‌ی لینی پێش ته‌که‌وێ و کار ته‌ کا به‌ کاری ته‌هلی به‌هه‌شت و ته‌نجامی به‌هه‌شت ته‌بی و ته‌چێته‌ به‌هه‌شت» (موده‌پرریس، ۱۳۸۹: ۲۷۴/۶). ته‌م ده‌قه‌ رێک له‌ نموونه‌یه‌که‌ی عه‌ره‌بی وه‌ کوو «یَعْمَلْ عَمَلْ أَهْلِ الْجَنَّةِ حَتَّى يَدْخُلَهَا ... وَ يَعْمَلْ عَمَلْ أَهْلِ الْجَهَنَّمَ حَتَّى يَدْخُلَهَا...»، وه‌رگه‌راوه‌. ده‌قه‌ عه‌ره‌بیه‌که‌ به‌م چه‌شنه‌یه‌: «... فوالذي لا إله غيره، إن أحدكم ليعمل ليعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل النار، فيدخلها، وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار، حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل الجنة، فيدخلها» (صحيح البخاري، كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة). هه‌روه‌ها ئبن كه‌سیریش (ب.ت.: ۴۴۶/۱) له‌ ته‌فسیره‌که‌یدا له‌ ژێر راقه‌ی ئایه‌تی ۱۳۲ ی به‌قه‌رده‌دا هیناویه‌تی. له‌ ته‌فسیری کشف الأسراردا له‌ نیو راقه‌ی سووره‌ی ته‌عرفادا هاتووه‌.

له‌ شوپێنکی تردا پێکهاته‌ی رێزمان و ئینشای عه‌ره‌بی به‌ ده‌قه‌که‌وه‌ دیاره‌؛ وه‌ک ته‌وه‌ی له‌ ژێر ئایه‌تی ﴿وَ إِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِي بَطْنِهَا وَ لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ وَ مِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾ له‌ سووره‌تی موئمنووندا، ده‌فه‌رمووی: «وه‌ به‌ راستی هه‌یه‌ بو ئیوه‌ له‌ وشتر و مه‌ر و بز و گادا وه‌عز و ئیعتبار و ده‌رسی فام په‌یدا کردن به‌ نیعمه‌ته‌کانی ئیمه‌» (موده‌پرریس، ۱۳۸۹: ۵۵۹/۴)؛ دیاره‌ ته‌مه‌ زۆتر له‌وه‌ ده‌کات که‌ له‌ یه‌ کێ له‌ سه‌رچاوه‌ عه‌ره‌بیه‌کاندا پێشتر هاتبی و راقه‌کار له‌ ژێر کاریگه‌ری ته‌و ده‌قه‌دا ته‌مه‌ی نووسیبێته‌وه‌. هه‌ر وه‌ کوو ته‌مه‌یه‌ ده‌ستپێکی راقه‌ی ئایه‌تی ۱۶ ی سووره‌ی جاسیه‌ که‌ ده‌فه‌رمی: ﴿وَ لَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَ وَ النَّبُوَّةَ﴾، له‌ راقه‌یدا فه‌رموویه‌: «به‌ راستی دامان به‌ به‌نی ئیسرائیل کتیبی ئاسمانی که‌ ته‌وراته‌ و حیکمه‌تی بیری و کرده‌وه‌بی» (موده‌پرریس، ۱۳۸۹: ۴۰/۶-۴۱)؛ جگه‌ له‌ رهنگ و رووی وه‌رگێرانی وشه‌به‌وشه‌، پێکهاته‌ی زمانی کوردیش ره‌چاوه‌ نه‌کراوه‌، وه‌ کوو ته‌وه‌ی کرداری له‌ سه‌ره‌تاوه‌ هیناوه‌؛ به‌لکوو هه‌ر به‌ پێی ده‌قه‌که‌ و رێک وه‌ کوو پێکهاته‌ی زمانی عه‌ره‌بی به‌یانی کردووه‌. گه‌رچی زه‌وقی نووسین و ته‌نانه‌ت داھینانی زمانیشی تیدا دیاره‌. هه‌ندێ جاریش به‌ هینانی وشه‌ی «واته‌» راقه‌که‌ی ده‌ست پێ کردووه‌، ته‌م حاله‌ته‌ بو خۆی جوړیک نزیک بوونه‌وه‌ی له‌ وه‌رگێران نیشان ده‌دات. بو وینه‌ له‌ ژێر ئایه‌تی ۶ ی سووره‌تی یوسفدا فه‌رموویه‌: «واته‌: وه‌ کوو خودا تو‌ی هه‌لبێژارد بو ته‌و خه‌وه‌ جوانه‌...» (موده‌پرریس، ۱۳۸۹: ۷/۴؛ هه‌روه‌ها: ۲۳/۵؛ ۲۵۰/۶).

جاری واش هه‌یه‌ که‌ له‌ ژێر بابه‌تیکی قورئانیدا ده‌یه‌وه‌ی روو بکاته‌ خه‌لکی هاوسه‌رده‌می خۆی و خالیکی په‌روه‌رده‌یی بگێرێته‌وه‌ بو‌یان یان لیکبده‌ته‌وه‌ بو‌یان، به‌ هینانی بانگێشتیکی وه‌ کوو «بزائن!»، هه‌م به‌رده‌نگی خۆی دیاری ده‌کات و وه‌ئاگایان دینیته‌وه‌ و هه‌م گرنگی بابته‌که‌ نیشان ده‌دات. له‌ دوای لیکدانه‌وه‌ و راقه‌ی ئایه‌تی ۱۸ ی سووره‌تی یوسف که‌ باسی سه‌بری جه‌میلی یه‌عقوبی تیدا، ته‌و کاره‌ی کردووه‌ و فه‌رموویه‌: «بزائن! ته‌وه‌ی که‌ مه‌علومه‌ له‌ دینا ته‌مه‌یه‌ سه‌برکردن له‌سه‌ر مسیبه‌ت له‌ گیانا یا له‌ داراییدا یا له‌ شان و پایه‌دا یا له‌ ناساغیدا سیفه‌تیکی گه‌وره‌یه‌» (موده‌پرریس، ۱۳۸۹: ۱۵/۴). له‌ویدا خالیکی باس کردووه‌، که‌ لێی ده‌بیته‌وه‌ و ته‌بینی خالیکی تریش پێوه‌ندیدار به‌وه‌وه‌ ماوه‌، درێژه‌ی ده‌دات و ده‌لی «هه‌روا بزائن...» (موده‌پرریس، ۱۳۸۹: ۱۶/۴).

هه‌ندێ جاریش ده‌ستپێکی راقه‌که‌ی به‌ ریوایه‌ت و باسیکی کۆمه‌کیه‌وه‌ ته‌نجام ده‌دات؛ هه‌روه‌ک چۆن له‌ سه‌ره‌تای سووره‌تی موئمنووندا ده‌بینین به‌ هینانی ریوایه‌تیکی له‌ حه‌زه‌تی عومه‌روه‌وه‌ ده‌چێته‌ ناو کاری لیکدانه‌وه‌ و راقه‌ی ده‌قی

قورئانه كهوه (موده پریس، ۱۳۸۹: ۵۴۹/۴). ئەم خالە نیشان دەدات كه هۆشی به لای شوناسی كاره كه یهوه بووه و له هه كۆی به پنیوستی زانیی بۆ یارمهتی دانی راقه كهی دهستی داوه ته حیکایهت و باسی رووداو یان ریوایه تیکه وه (ههروه ها بۆ نمونه ی له و چه شنه بروانه: ۲۵۰/۵؛ ۲۵۳/۶).

جاری واش ههیه به هینانی وشهیه کی وه کوو «فه رموی»، كه مه بهستی خودایه، جیاوازییه ك ده به خشیته رهوتی راقه کارییه كهی و له تهك شیوه یی ده ریده هینی و به چهند شیوازی جوړ به جوړ ده پرژیتته سه ر راقه کاری (موده پریس، ۱۳۸۹: ۴۲/۵).

ئه گهر له شوینیکیشدا ههستی کردبی كه رهنه وشه و دهسته واژه كان كه له راقه ی ده قه قورئانییه كه دا هه لیبژاردون و ده کاری هیناون، رهنه ئه ستهم بیت و به سانایی خه لک تیی نه گات، ئەوا دیسان مانا كهی وردتر کردۆته وه؛ لهو حاله تانه دا به دانانی وشه ی «واته»، مه بهسته كهی روونتر کردۆته وه؛ وه ك له ژیر ئایه تی ﴿و یوم تَشَقُّقُ السَّمَاءِ بِالْغَمَامِ﴾ دا ده بینین نووسیویه: «وه لهو رۆژه دا كه ئاسمان به هه ور كه رت ده بی، واته پارچه پارچه هه ور له ئاسمانه وه دینه خواره وه» (موده پریس، ۱۳۸۹: ۶۸/۵).

له راقه ی ئه و ئایه تانه دا كه سویندیان تیدایه و زۆر یکیشان له سه ره تایی سووره كانه وه هاتوه، له زۆر به ی هه ره زۆریدا هه ره به شیوه ی «سویند به ...»، بۆی چوه؛ هه ندی جاریش کردویه به سویندی ناراسته وخۆ و ناراسته ی قسه كه ری گۆراوه؛ وه کوو له سووره تی نه جمدا وای کردوه: ﴿و النجم إذا هوى﴾؛ نووسیویه: «خودای ته عالا سویند به نه جم ئه خوا» (موده پریس، ۱۳۸۹: ۱۴۵/۶).

۳-۲. شیوازی راقه ی مه لا عه بدولکه ریم له روانگه ی زانستی ته فسیره وه

1-3-2- شیوازی نه قلی یا به پی ریوایهت و دهق

مه لا عه بدولکه ریم ته فسیر به قورئانیسی ره چاو کردوه و له چهندین جیگه دا بۆ راقه ی باه ته كه، ئایه ت/ئایه تگه لیک ی تری قورئانی هیناوه ته پیش و به پی ئه وه ی پیوسته یارمه تی لی وه رگرتوه. ههروه ها ئه و کاره شی له بواری هه دیسیشدا کردوه؛ وه کوو له راقه ی ئایه تی ۱۵۷-۱۵۹ نیسادا وای کردوه (موده پریس، ۱۳۸۹: ۳۸۲/۲). له م بواره دا مه لا عه بدولکه ریم هه م ده قی قورئانی به قورئان راقه کردوه و لیکیداوه ته وه؛ هه م به ریوایهت و سونه تی پیغه مبه ر؛ ههروه ها له راقه ی ئایه تدا قسه و واته ی یاران و تابعینیشی کردۆته پینگه یه ك بۆ لیکدانه وه ی ده قی قورئان.

2-3-2- شیوازی فیهی

له م بواره شدا مه لا عه بدولکه ریم گرنگیه کی زۆری داوه به لیکدانه وه ی ئایه ته كان به پی شرع و فیهی. وه کوو لیکدانه وه ی شوینی قیبله له روانگه ی ئیمام ئه بوو حنیفه و مالیکه وه (موده پریس، ۱۳۸۹: ۲۲۲/۱)؛ ههروه ها بروانه: ایزدی و همکاران، ۱۴۳۹: (۴۱).

3-3-2- شیوازی راقه ی وشه یی

مه لا عه بدولکه ریم - هه رچه ند زۆر كه میش بووی - گرنگی به لیکدانه وه ی وشه کانیش داوه و له هه ندی شویندا به وردی له سه ری رۆیشته وه. وه کوو له ژیر ئایه تی ﴿من حیث خرجت فول وجهم شطر المسجد الحرام﴾ (البقره: ۱۵۰) دا فه رمویه: «له قاموسا ئه لی: الشطر نصف الشیء، و جزءه و الجهة و الناحیه، واته له فزی شه تر هاتوه به مانای نیوه له هه ر شتی، وه به مانای بازی له هه ر شتی، وه به مانا جانب و ته نیشته» (موده پریس، ۱۳۸۹: ۲۲۲/۱).

۴-۲. شیوازی له راقه ی پیه ته هه لیبژارده كاندا

بۆ لیكدانه‌وه و راقه‌کردنی پیتته هه‌لبژارده‌كان (الحروف المقطعة) مه‌لاعه‌بدولکه‌ریمی موده‌پرپس به‌بئی هیچ نكوولئی و ده‌مارئ ددانی به‌نه‌پرینی تیغی زانستی خۆیدا دهنئی و بئی‌ئاگایی خۆی له‌واتای راسته‌قینه‌ی ئه‌و ئایه‌تانه‌ده‌رده‌پرئ. له‌م بواره‌دا چهن گوزاره‌ له‌ نووسینیدا ده‌بینین؛ سه‌ره‌تا له‌یه‌که‌م پیتته هه‌لبژارده‌كاندا که ئایه‌تی یه‌که‌می سووره‌تی به‌قه‌ریه ﴿الم﴾ فه‌رموویه: «الله اعلم، به‌س خودا مانای ئه‌م وشه‌ئزانئ» (موده‌پرپس، ۱۳۸۹: ۳۹/۱). چهند بابته‌ له‌ دوو توپی ئه‌و رسته‌دا هه‌ست ده‌کرئ؛ یه‌که‌م ئه‌وه‌ی که به‌رسته‌ی الله اعلم په‌نای بردۆته‌ به‌ر خودا و له‌ درێژه‌یدا به‌هینانی ئاوه‌لکرداری «به‌س» جه‌ختی کردۆته‌وه‌ که جگه‌ له‌ خودا که‌س های له‌ واتای ئه‌م ئایه‌ته‌ نییه‌. دووه‌م ئه‌وه‌ی که ئه‌م ده‌سته‌ پیتته هه‌لبژارده‌یه‌ی به‌ «وشه» ناو بردوووه‌؛ واته‌ قایله‌ به‌وه‌ی که هه‌ر وه‌کوو وشه‌کانی تری نیو زمان واتایه‌کی ریک و ته‌واوی هه‌بئی، به‌لام له‌به‌ر هه‌ندئ هۆکار مرۆف لییان بئی‌خه‌به‌ره‌ تا ویستا.

کاتی ده‌گاته‌ دووه‌م ئایه‌ت له‌ پیتته‌هه‌لبژارده‌كان، له‌ ژیر ﴿الم﴾ سی سووره‌تی ئالی عیمراندا ده‌لئ: «خوای ته‌عالا زانتره‌ به‌ مه‌عنای» (موده‌پرپس، ۱۳۸۹: ۵/۲). واته‌ هه‌ر هه‌مان مه‌به‌ست به‌ زمانیکی پوخته‌تر و کورت و کرمانجی‌تر ده‌رده‌پرئ. ئه‌و پیتانه‌ له‌ سووره‌تی رۆم و لوقمانیشدا هاتوون، به‌لام جیگای سه‌رنجه‌ که له‌وئ هیچ ئاورپیکی لی نه‌داوته‌وه‌ و به‌ سه‌ریدا تیه‌پرئوه‌ (موده‌پرپس، ۱۳۸۹: ۲۲۳/۵، ۲۴۹). له‌ ژیر ﴿حم﴾ سه‌کاندا، بۆ وینه‌ فه‌رموویه «ئه‌م سووره‌ته‌ سووره‌تی حا میمه» (موده‌پرپس، ۱۳۸۹: ۵/۶ و ۲۵). حا میمه‌که‌شی له‌ گیوومه‌ خستوووه‌. له‌ سووره‌تی جاسیه‌شدا هه‌ر وای نووسیوه‌ (موده‌پرپس، ۱۳۸۹: ۳۷/۶). له‌ سووره‌ی مریه‌مدا که ﴿که‌یص﴾ سی پیئویه، فه‌رموویه: «ئه‌م سووره‌ته‌ پیروژه‌ که به‌و حه‌رفانه‌ ناوبراوه‌، باسی میه‌ره‌بانی کردنی خودای تۆبه‌ له‌گه‌ل به‌نده‌ی ساغی خۆیا که زه‌که‌ریایه» (موده‌پرپس، ۱۳۸۹: ۳۸۷/۴)؛ تیکه‌لی ئایه‌تی دووه‌می کردوووه‌.

له‌ ژیر ئایه‌ی یه‌که‌می سووره‌تی قه‌سه‌سدا که ﴿طسم﴾ سه‌، به‌س نووسیویه‌تی: «ئه‌م سووره‌ ناوی تا سین میمه» (موده‌پرپس، ۱۳۸۹: ۱۵۳/۵). بۆ سووره‌تی سادیش هه‌ر وای داناوه‌: «ئه‌م سووره‌ته‌ پیئ ئه‌لین: صاد» (موده‌پرپس، ۱۳۸۹: ۴۳۹/۵).

۵-۲. لایه‌نی ئاکاری - ره‌وشتی

مه‌لا عه‌بدولکه‌ریم خۆی وه‌کوو هه‌ر ئینسانیکی تر له‌ ریئ ئه‌گه‌ری هه‌له‌ کردندا ده‌زانئ و له‌ هه‌له‌ و په‌له‌ خۆی ته‌واو به‌دووور نه‌زانیه‌؛ هه‌زار واته‌نی «بلاوه‌ بی‌ری مرۆف هه‌ر خودایه‌ بئی‌هه‌له‌یه»؛ ئه‌میش فه‌رموویه: «من خۆم وا دانانیم که هه‌له‌م نه‌کردبئی و که‌س نییه‌ له‌م مه‌یدانه‌دا له‌ هه‌له‌ دوور بئی، مه‌گه‌ر یه‌کئ خودا بی‌پاریزئ» (موده‌پرپس، ۱۳۸۹: ۵۴۳/۶). جگه‌ له‌ دوور له‌ هه‌له‌ نه‌زانینی خۆی، جه‌ختی کردوووه‌ که له‌م مه‌یدانه‌دا واته‌ له‌ مه‌یدانی راقه‌ی قورئاندا مه‌گه‌ر که‌سئ که خودا به‌ که‌ره‌می خۆی پاراستبیتی، دهنه‌ هه‌له‌ هه‌ر هه‌یه‌ و ده‌بئی؛ له‌ لایه‌که‌وه‌ باوه‌ری پته‌وی به‌ خودا ده‌رده‌که‌وئ و له‌و لاشه‌وه‌ وه‌لا نانی رووده‌بایسی له‌ حه‌ق هاو‌رپبازه‌کانیدا.

ره‌هه‌ندیکی تری کاری - به‌قه‌ولئ هیمن - بئی‌غه‌ل و غه‌شی مه‌لا عه‌بدولکه‌ریم خزمه‌تی زمانی خۆی و خزمه‌ت کردن به‌ هاوولاتییه‌کانیتی و هیچ کات به‌ پیئ باوه‌ر و ئاقیییه‌ی خۆی له‌ ئاوردانه‌وه‌ به‌ره‌و لای زمانی دایکی و خزمه‌ت کردن به‌ هاو‌زمان و هاو‌نیشتمانی غافل نه‌بووه‌ و به‌ دل ئیمانیکی پته‌وی به‌و ئامانجه‌ بووه‌؛ بۆیه‌ هه‌میشه‌ یاداوهری کردوووه‌ که له‌ کاره‌کانیدا مه‌به‌ستی خزمه‌ت کردن به‌ هاو‌زمانه‌کانیییه‌تی؛ وه‌کوو له‌ کۆتاییدا ده‌فه‌رمئ: «وه‌ مه‌به‌ستم له‌ نووسینی ئه‌م ته‌فسیره‌ خزمه‌تی دینه‌ بۆ هاو‌زمانه‌کانم» (موده‌پرپس، ۱۳۸۹: ۵۴۴/۶).

۶-۲. لایه‌نی ئەده‌بی - فه‌نی و شیوازناسانه

۱-۶-۲ - په‌خشانی سه‌روادار

په‌خشانی مه‌لا عه‌بدولکه‌ریم له هه‌ندئ شویندا به شیوه‌ی سروشتی و دوور له ته‌نگانه و پیچه‌لپیچی ده‌کشی به‌ره‌و لای په‌خشانی سه‌رواداری ره‌وان. وه‌ک له راقه‌ی سووره‌تی ناسدا فه‌رموویه: «بزانی، سپری دووباره‌کردنه‌وه‌ی ناس له‌م سووره‌ته‌دا ئەوه‌یه ئەو ئینسانه‌ که زۆر دامووی ته‌ربیه‌ته ئینسانی منداله‌ که لاواز و بی‌حاله‌، یا ئینسانی دامووی بی‌ماله‌» (موده‌پرریس، ۱۳۸۹: ۵۴۲/۶)؛ دیاره‌ ریز کردنی «منداله‌» و «بی‌حاله‌» و «بی‌ماله‌» له‌و ده‌قه‌دا له‌ که‌نار ته‌واویتی واتادا، ئاستی مؤسیقیایی ده‌قه‌که‌ی به‌رزتر کردۆته‌وه‌.

نموونه‌یه‌کی تر که ئەلبه‌ت به‌ده‌ره‌ له‌ ده‌قی راقه‌که‌ واته‌ به‌ شیوه‌یه‌کی راسته‌وخۆ له‌ ده‌قی قورئانه‌که‌ وه‌رنه‌گیراوه‌، به‌لکوو نزای دل‌ی راقه‌کاره‌، له‌ کۆتایی لیکدانه‌وه‌ی سووره‌تی هوودا ده‌بیینین که فه‌رموویه: «له‌ خودام ئەوی که به‌ میه‌ره‌بانی خۆی ته‌وفیقمان بدا له‌سه‌ر عیلم و زانستی به‌سوود و له‌سه‌ر کرده‌وه‌ی به‌ره‌و مه‌قسوود و بمانخاته‌ به‌ر تکای خاوه‌نی مه‌قامی مه‌حموود» (موده‌پرریس، ۱۳۸۹: ۵۵۷/۳). هه‌روه‌ک روونه‌ له‌و ده‌قه‌دا له‌ سی‌ پاژدا به‌ «به‌سوود»، «مه‌قسوود» و «مه‌حموود» کردوویه به‌ په‌خشانیکی سه‌روادار.

۲-۶-۲ - زمانی زاره‌کی

زمانی نووسینی مه‌لا عه‌بدولکه‌ریمی موده‌پرریس له‌ زۆر شویندا به‌ره‌و لای زمانی زاره‌کی ده‌کشی و وه‌کوو ئەوه‌ ده‌نویتی له‌ سه‌ر مینه‌ره‌ و خوتبه‌ ده‌لێته‌وه‌؛ له‌ ژێر ئایه‌تی کۆتایی سووره‌تی مائیده‌دا ده‌فه‌رموی: «جا خوای ته‌عالا بو‌ ده‌ربرینی گه‌وره‌بی خۆی و ...» (موده‌پرریس، ۱۳۸۹: ۵۲۷/۲)؛ ده‌م‌رواویژی ئەم ده‌قه‌ وه‌کوو قسه‌ی خوتبه‌خوینی سه‌رمینه‌ره‌ و به‌ کار هینانی وشه‌ی «جا» و هه‌روه‌ها «خوای ته‌عالا» زۆرتر ئەم بابه‌ته‌ جه‌خت ده‌کاته‌وه‌. هه‌روه‌ها ده‌توانین وشه‌ی «بازی»یش بخه‌ینه‌ ناو ئاقاری زمانی زاره‌کیه‌وه‌ که له‌ویدا زۆر به‌کارده‌گیردری؛ مه‌لا عه‌بدولکه‌ریمیش له‌ گه‌لئ شویندا به‌کاری هیناوه‌. بو‌ وینه‌ فه‌رموویه: «بزانی! بازی له‌ موفه‌سیره‌کان فه‌رموویانه‌...» (موده‌پرریس، ۱۳۸۹: ۱۸/۴، هه‌روه‌ها: ۱۹/۴، ۲۰۵).

نووسینی مه‌لا عه‌بدولکه‌ریم - به‌ ده‌گه‌من نه‌بی - هینده‌ ره‌وان و بی‌گری‌وگۆله‌ که ئاور له‌وه‌ نادانه‌وه‌ وشه‌ی سه‌رزاره‌کی به‌هاوپیژێته‌ نیو ده‌قه‌که‌یه‌وه‌ و ناپرینگیته‌وه‌ له‌و ده‌سته‌واژه‌گه‌له‌؛ وه‌کوو وشه‌ی «قه‌ی» و «ئیمرو» له‌م ده‌قه‌دا: «... سوودوه‌رگرتن له‌ کارخانه‌کان و ... له‌سه‌ر یاسای پله‌پله‌ و مؤله‌ت به‌ قه‌ی توانا و ره‌سایی ئەوان بو‌ ئەم کاروباره‌ هه‌تا گه‌یشتوون به‌ پایه‌ی ئیمرو...» (موده‌پرریس، ۱۳۸۹: ۴۳۵/۴). هه‌روه‌ها به‌ کارهینانی زۆری وشه‌ی «چهن»، له‌ جی‌ «چهند» و «چهنی» له‌ جی‌ «چهنده»، دیارده‌یه‌کی تری به‌ره‌و زمانی زاره‌کی کشانی نووسینه‌که‌یه‌: «ماشه‌للا چهنی گه‌وره‌یه‌ و چهنی فه‌ری زۆره‌...» (موده‌پرریس، ۱۳۸۹: ۵۹/۵). ئەم شیوه‌ نووسینه‌ ساکاری و دووری له‌ خو‌خستنه‌ ته‌نگانه‌ و هه‌روه‌ها نیزیکی له‌ ئاستی زمانی خه‌لکی ئاسایی و گرنگی ئەو بابه‌ته‌ لای مه‌لا عه‌بدولکه‌ریم ده‌گه‌یی.

۳-۶-۲ - تیه‌ه‌لکیشی شیعر له‌ ده‌قی راقه‌بییدا

مه‌لا عه‌بدولکه‌ریم به‌ هۆی ئەوه‌ی خۆی زه‌وق و هه‌ستی شیعر و شاعیری هه‌بووه‌، ده‌بیینین له‌ هه‌ندئ شوین ئەو زه‌وق و هه‌ست و نه‌سته‌ جو‌شی سه‌ندوو و پینووسی له‌ ده‌ستی قۆرتۆته‌وه‌ و بالی خه‌یالی به‌رینی هیزی گرتوه‌ و به‌ ئاسمانی شیعردا به‌رز فریوه‌ و به‌یت و دوو به‌یت و چهند به‌یت به‌ پی‌ پیداویستی بابه‌ت و واتا هۆندوو به‌ته‌وه‌. بو‌یه‌ ده‌کرئ بلێین یه‌کی له‌ گرنگترین و به‌رچاوترین تایبه‌تمه‌ندییه‌کانی ئەم ته‌فسیره‌ تیه‌ه‌لکیش کردنی گه‌لێک هۆنراوه‌یه‌ که له‌ جی‌ جی‌ ده‌قه‌که‌دا هۆندوو به‌ته‌وه‌ و تیکه‌لی په‌خشانه‌که‌ی کردوو. ئەم دۆخه‌ له‌ ژێر راقه‌ی ئایه‌تی ﴿سبحان ربِّ السموات والأرض ربِّ العرش

عمّا یصفون ﴿﴾ دا پیش هاتوو و دواى لیکدانه‌وی واتاکه، وه کوو له حالّی سه‌رمه‌ستی و سه‌رخۆشی قودسییه‌تدا به زاریدا هاتوو:

زاتّی که وه‌سفی بی‌نیشانی بی
 ئەم خه‌یالاته هه‌موو ئەوه‌مان
 ئەبّی چۆن مه‌خلووق به‌هاوشانی بی؟!
 هه‌موو له‌بیری گه‌لی عه‌وامن
 (موده‌پرپس، ۱۳۸۹: ۲۱/۶-۲۲).

هه‌روه‌ها له‌کۆتایی سووره‌تی شوورادا جۆش و خرۆشیکى تری لێوه‌ده‌بینین که ئەم هۆنراوه‌یه‌ی به‌شویندا هاتوو:

هه‌زاران ملیار سوپاسی لایق
 ئەو خودا که‌وا به‌میهره‌بانی
 ته‌قدیم بی له‌بۆ باره‌گای خالیق
 ره‌هه‌رانی نارد بۆ زینده‌گانی
 له‌بۆ ژيانى گیانی ئاده‌می
 ری سه‌لامه‌تی له‌مه‌کری شه‌یتان
 هه‌ر که‌س که‌وته‌دووئو ئەو ره‌هه‌رانه
 نامی خادیمه‌ بۆ ریگه‌ی ره‌هه‌ر
 بی مه‌لامه‌تی له‌ده‌ردی جیهان
 ئەوه‌ ئازادی هه‌ر دوو جیهانه
 هه‌ر له‌ئیسته‌وه‌ تا رۆح دیته‌ده‌ر
 (موده‌پرپس، ۱۳۸۹: ۵/۵۵۶).

شیاوای باسه‌که‌ ئەم هۆنراوه‌یه‌ که‌وته‌تۆته‌ کۆتایی به‌رگی پینجه‌مه‌وه؛ ئەمه‌ش به‌واتیه‌یه‌ که‌ جه‌خته‌ له‌سه‌ر ئەو ئەدگارهی مه‌لا عه‌بدولکهریم که‌ له‌ زۆر شویندا کۆتایی کاره‌که‌ی به‌دۆعا یا به‌یادداشتی به‌ئەنجام گه‌یاندوو.

له‌کۆتایی راقه‌ی ئایه‌ی ۱۰۰ی سووره‌ی موئمنونه‌وه‌ دیسان هه‌ست و نه‌ستی جۆشی سه‌ندوو و یازده‌به‌یتی سه‌باره‌ت به‌بابه‌ته‌که‌ واته‌په‌ند و ئامۆژگاری و سه‌سه‌رتی دنیا و بیه‌هوده‌یی هۆنیوه‌ته‌وه‌:

که‌ ئاده‌م گه‌یشته‌ به‌گێژی ده‌ریا
 یانی وا ئەلی: بریا سه‌د بریا
 مه‌یدانی نییه‌ مه‌گه‌ر بۆ بریا
 قه‌ت نه‌هاتمايه‌ بۆ چه‌رخى دنیا!
 بیری ئەم رۆژه‌م له‌دلا بوايه
 (موده‌پرپس، ۱۳۸۹: ۴/۵۸۰)

ده‌بینین که‌ له‌گه‌ل ئامۆژگاری و جوان ده‌ربړینی هه‌لۆیست و بارودۆخه‌که‌، به‌که‌لک وه‌رگرتن له‌بنیاتی هاوهره‌گه‌زیی «هات»، ئاستی ئەده‌بیی ده‌قه‌که‌ی به‌رزتر کردۆته‌وه‌.

له‌شوینیکى دیکه‌دا کاتى شیعریک بۆ گه‌واى بابته‌که‌ی خۆی به‌جوان ده‌زانى، فه‌رموویه: «جا ره‌حمه‌ت له‌و که‌سه‌ فه‌رموویه‌تی: پاکى حومه‌یرا ده‌رکه‌وت بی‌سه‌دا/شازده‌ ئایه‌تی بۆ هات لای خودا// خوا شایه‌تی دا بۆ سه‌دیقه‌که‌ی/روره‌شی ماوه‌ بۆ ئبن ئوبه‌ی» (موده‌پرپس، ۱۳۸۹: ۲۱/۵)؛ له‌راستیدا هۆنهری ئەم دوو به‌یته‌ش هه‌ر خۆیه‌تی، به‌و شیوه‌ بردوو به‌ته‌ قه‌لبی کینایه‌وه‌؛ چونکه‌ پشتریش له‌سووره‌تی ئالی عیمراندا به‌هینانی هه‌مان عیباره‌ت ده‌ستی کردوو به‌شیر نووسینه‌وه‌ و له‌به‌یتی کۆتاییشیدا نازناوی نامی هه‌یه (موده‌پرپس، ۱۳۸۹: ۱۵۱/۲). جاریکى تریش به‌هینانی «ره‌حمه‌ت له‌وه‌ وتوو به‌تی» (موده‌پرپس، ۱۳۸۹: ۱۷۶/۲-۱۷۷) سى به‌یتی هیناوه‌. هه‌روه‌ها دواى راقه‌ی ئایه‌تی ۱۷۱ی ئالی عیمران، ۳۶ به‌یتی له‌باسی غه‌یب و هز و جیبه‌ئیلدا هۆنیوه‌ته‌وه‌ (موده‌پرپس، ۱۳۸۹: ۱۶۱/۲-۱۶۳). له‌سووره‌تی نووردا، دواى ته‌واو کردنی راقه‌ی رووداوی بوختانه‌که‌ی به‌حه‌زه‌تی عایشه‌وه‌ هه‌لیانه‌ستبوو، دیسان جۆش و خرۆشی ئەم ئینسانه‌ دلپاک و ئەوینداره‌ ده‌بینین که‌ به‌شیعریکی دوور و درێژی ۶۱ به‌یتی کۆل و کۆی ده‌روونی خۆی داده‌مرکینى:

برا سه‌یرانه‌! برا سه‌یرانه‌!
 له‌فیتنه‌ی ئیبلیس دلّم چه‌یرانه‌

جاری واش هه‌یه شیعره‌هۆینه‌وه‌ه‌ه‌ی له‌ زمان و ده‌م‌وراویژی مه‌ته‌لۆک و موعه‌مما نزیک ده‌بیته‌وه؛ وه‌ کوو له‌ راقه‌ی ﴿و أنزل لکم من الأنعام ثمانية أزواج﴾ دا ئه‌و جووتانه‌ی ئاوا ناو بردووه:

دوو وشتری به‌رز بی‌داوا و بی‌گه‌ر
دوو بز و دوو مه‌ر دوو گای خاوه‌ن‌فه‌ر
(موده‌پرپیس، ۱۳۸۹: ۲۶۰/۵-۲۶۱).

له‌ کۆتایی راقه‌ی سووره‌تی دوخاندایه‌ به‌ نۆزده‌ به‌یت شیعی‌ به‌رز و پره‌سه‌ست‌ونه‌ست‌ بیر و ئه‌ندیشه‌ی خۆی ده‌برپوه‌ (موده‌پرپیس، ۱۳۸۹: ۳۶-۳۵/۶). له‌ کۆتایی سووره‌تی ته‌غابونیشه‌وه‌ بۆ جه‌خت‌کردن‌ له‌ سه‌ر‌بابه‌تی ئایه‌ته‌کان‌ نۆ‌به‌یتی هۆنیوه‌ته‌وه‌ (موده‌پرپیس، ۱۳۸۹: ۲۸۰/۶؛ هه‌روه‌ها ۱۸‌به‌یت‌ له‌ ۲۹۳/۶-۲۹۴؛ ۳‌به‌یت‌ له‌ کۆتایی سووره‌ی حاققه‌دا (۳۳۳/۶). دوا‌ی‌ راقه‌ی‌ ئایاتی ۸-۱۴‌ی‌ سووره‌تی‌ نوح‌ ۱۲‌به‌یت‌ شیعی‌ هۆنیوه‌ته‌وه‌ بۆ‌ی‌ (موده‌پرپیس، ۱۳۸۹: ۳۴۴/۶). له‌ کۆتایی هه‌ر ئه‌و سووره‌ته‌شدا ۱۱‌به‌یتی‌ تری‌ بۆ‌ باسی‌ نوح‌ و بابه‌ته‌که‌ی‌ هیناوه‌ (موده‌پرپیس، ۱۳۸۹: ۳۴۷/۶). له‌ نیو سووره‌ی‌ ته‌کویردا ۲۳‌به‌یتی‌ له‌سه‌ر‌بابه‌ته‌که‌ هۆنیوه‌ته‌وه‌ (موده‌پرپیس، ۱۳۸۹: ۴۲۸/۶-۴۲۹).

۴-۶-۲- وه‌رچه‌رخانی‌ جیناوه‌

له‌ زۆربینه‌ی‌ حالدا‌ ده‌قی‌ سه‌ره‌کی‌ و ده‌قی‌ راقه‌که‌ له‌ باری‌ ناو و جیناوه‌وه‌ یه‌ک‌ ده‌گره‌وه‌. به‌س‌ هه‌ندی‌ جار‌ ئایه‌ته‌که‌ له‌ زمانی‌ خوداوه‌ به‌ جیناوی‌ کۆ‌هاتووه‌، بۆ‌ وینه‌ «إِنَّا، كُنَّا، فعلنا و...» هاتووه‌، که‌چی‌ راقه‌کار‌ وه‌رچه‌رخاندووه‌ بۆ‌ جیناوی‌ یه‌که‌م‌ که‌س‌ و له‌م‌ وه‌رچه‌رخانه‌دا‌ هه‌ر‌ ئه‌وانه‌ بوونه‌ته‌: «إِنِّي، كُنْتُ، فعلتُ و...»؛ بۆ‌ وینه‌ له‌ سووره‌تی‌ زوخروفدا‌ هاتووه‌: ﴿و کم أرسلنا من نبی فی الأولین﴾، مه‌لا عه‌بدولکه‌ریم‌ نووسیویه‌: «زۆرم‌ ره‌وانه‌ کرد‌ له‌ پیغه‌مبه‌ران‌...» (موده‌پرپیس، ۱۳۸۹: ۶/۶). واته‌ له‌ جیی‌ ئه‌وه‌ی‌ بلی‌: زۆرمان‌ ره‌وانه‌ کرد‌ (به‌ جیناوی‌ کۆ)، وتوویه‌ زۆرم‌ ره‌وانه‌ کرد‌ (به‌ جیناوی‌ تاک).

۵-۶-۲- زمان‌ و‌راویژ

دیاردیه‌کی‌ زه‌ق‌ و به‌رچاوی‌ زمانی‌ که‌ بکری‌ له‌ چوارچیوه‌ی‌ لادانیک‌ی‌ زمانیدا‌ بیگونجینین، له‌ نووسینی‌ مه‌لا عه‌بدولکه‌ریمدا‌ به‌دی‌ناکری‌. چه‌ند‌ خالی‌ وردیله‌ هه‌ن‌ که‌ هه‌ندی‌ جار‌ به‌ پپی‌ که‌ش‌ و به‌رده‌نگ‌ و تاقدی‌ قسه‌که‌ران‌ دیته‌ پپیشی‌؛ وه‌ کوو‌ جیا‌ کردنه‌وه‌ی‌ واوی‌ پپه‌وه‌ندی‌ و بادانه‌وه‌ له‌ وشه‌ی‌ پپیش‌ خۆی‌ (وه‌) و ده‌کار‌ هینانی‌ له‌ گه‌ل‌ ده‌نگیله‌ی‌ سه‌ره‌دا‌ که‌ له‌ زمانی‌ عه‌ره‌بی‌ و به‌تایبه‌ت‌ فارسیدا‌ زاله‌؛ نموونه‌ی‌ ئه‌م‌ حاله‌ته‌ له‌ زۆر‌ شویندا‌ ده‌بینری‌. ئه‌مه‌ له‌ لایه‌که‌وه‌؛ له‌ لایه‌نیکی‌ تریشه‌وه‌ که‌ ئه‌م‌ نموونه‌ هه‌له‌سه‌نگینین‌ دیاردیه‌کی‌ تر‌ خۆی‌ ده‌نوینتی‌ که‌ به‌ شیوه‌یه‌کی‌ به‌رچاوه‌ له‌ زمانی‌ عه‌ره‌بیدا‌ ئاشنایه‌؛ ئه‌ویش‌ ده‌ستپیک‌ی‌ به‌ند‌ (به‌راگراف‌) به‌ وه‌می‌ه‌؛ هه‌روه‌ک‌ ئه‌وه‌ی‌ له‌ به‌ندیکی‌ سه‌ره‌خۆدا‌ فه‌رموویه‌: «وه‌ ئه‌و‌ گپه‌رانه‌وه‌یشه‌ به‌ وه‌حی‌ کردن‌ و ره‌وانه‌کردنی‌ ئه‌م‌ قورئانه‌ پپه‌رۆزه‌یه‌ بۆ‌ لای‌ تو» (موده‌پرپیس، ۱۳۸۹: ۶/۴). جاریک‌ی‌ تر‌ بی‌ئه‌وه‌ی‌ ئایه‌ته‌که‌ به‌ «و» ده‌ستی‌ پپی‌ کردبی‌، ئه‌م‌ راقه‌که‌ی‌ به‌وه‌وه‌ هیناوه‌: «وه‌ خاوه‌ن‌ راییی‌ تریان‌ وتی‌...» (موده‌پرپیس، ۱۳۸۹: ۱۲/۴).

هه‌ندی‌ جار‌ ده‌قی‌ راقه‌که‌ ئاستیک‌ی‌ به‌رزتر‌ به‌ خۆیه‌وه‌ ده‌بینی‌ و به‌ یارمه‌تی‌ به‌کارهینانی‌ ده‌سته‌واژه‌ و سارسته‌ی‌ ئینشایی‌ توانیویه‌ مه‌به‌سته‌که‌ چاکتر‌ و رازاوه‌تر‌ بدات‌ به‌ ده‌سته‌وه‌. له‌ سه‌ره‌تای‌ سووره‌ی‌ فورقاندا، له‌ ژیر‌ ئایه‌تی‌ یه‌که‌میدا‌ که‌ ده‌فه‌رموی‌: ﴿تبارک الذي نزل الفرقان على عبده﴾، ئاوا ده‌ستی‌ پپی‌ کردووه‌: «ماشه‌للا‌ چه‌نی‌ گه‌وره‌یه‌ و چه‌نی‌ فه‌ری‌ زۆره‌ ئه‌و‌ خودایه‌ که‌ به‌ش‌ به‌ش‌ و په‌له‌ ئایاتی‌ قورئانی‌ ناردووه‌ بۆ‌ سه‌ر‌به‌نده‌ی‌ خاوه‌ن‌ پایه‌ی‌ خۆی‌ که‌ موحه‌مه‌ده‌» (موده‌پرپیس، ۱۳۸۹: ۵۹/۵). «ماشه‌للا‌»که‌ی‌ خۆی‌ سه‌رسویمان‌ و په‌شوکان‌ به‌رامبه‌ر‌ ئه‌و‌ گه‌وره‌یی‌ و شان‌ و شکۆیه‌ راده‌گه‌یی‌نی‌ و به‌ پات‌ کردنه‌وه‌ی‌ «چه‌نی‌» زیادییه‌که‌شی‌ پپیشان‌ داوه‌. شیاوی‌ سه‌رنجه‌ ئه‌م‌ نووسه‌ره‌ هۆشی‌ به‌ کاریگه‌ری‌ پات‌بوونه‌وه‌ بووه‌ و هه‌ر

لهوئى له حالیکدا که دیسان له نایه تی ۱۰ ی هه مان سووردها ئه و رسته ی «تبارک الذی ...» یه هاتوو، چیدی ئاوری نه داوه ته وه سهر «ماشه لالا» که هی و به شیوازیکى تر مه به سته که ی ده برپوه: «زور گه وره و خاوه ن فه ره ئه و خودایه ...» (موده پرپس، ۱۳۸۹: ۶۳/۵).

له چاو ده کارهینانی وشه و ده سته واژه ی عه ره بی، ده توانین بلیین جگه له وانیه ی له زمانى کوردیدا بوونه ته وشه ی ئاسایی و خاوه ن تایبه تمه ندی و ئه دگاری کوردانه، به ده گمه ن وشه ی عه ره بیی تایبه تیش له نووسینه کهیدا به دی ده کرئ. له کۆتایی راقه ی نایه تی ۱۰۰ ی سووره ی موئمنووندا فه رموویه: «کأنه خودا ئه فه رموئت ...» (موده پرپس، ۱۳۸۹: ۵۷۹)؛ بوخۆیشی ئه و وشه یه خستۆته نیو گیوومه وه، وه کوو ئه وه ی ئاگاداری ناوازه بی و نا ئاشنا بوونی «کأنه» له چوارچیه ی زمان و نووسینه ی کوردیدا بووبی.

خۆشه ویستی و ئیخلاسی مه لا عه بدولکه ریمی موده پرپس به رامبه ر خودا و پیغه مبه ر له سه رتاپای ئه م به ره مه میدا ده دره وشیته وه. جگه له وه ی زور جار ده سته واژه گه لی وه کوو «خۆشه ویست»، «مه پهره بان»، «دلسۆز» ی بو پیغه مبه ر به کارهیناوه، له و شوینانه شدا که له ده قه که دا که ره سه یه کی زمانى بو پاراو کردنی واتا هاتوو، ئه میش پر به پیست و ته و او به رامبه ری له زمانى کوردیدا بو حه ول داوه و توانیویه هه مان کاریگه ری و ده لاله ت بگه یینیته هاو زمانانی. وه کوو له راقه ی ئه م نایه ته دا که ﴿فَذَكِّرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ﴾ (نور: ۲۹)، ئاوا چۆته پیری پیغه مبه ره وه: «ده ی ئه ی ره به ری خۆشه ویست! ده وام بکه له سه ر بیرخستنه وه و فیرکردنی خه لک ...» (موده پرپس، ۱۳۸۹: ۱۳۷/۶). هه ره ها زور جار له به رامبه ر فای سه به بییه وه، وشه ی «ده ی» ی به کارهیناوه؛ وه ک له باسی جیهانی غه ییدا له سووره ی ئالی عیمراندا له نایه تی ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ...﴾، کاتى له درپژه کهیدا هاتوو: ﴿فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾، مه لا عه بدولکه ریم هه ره به و ده م راویژه وه فه رموویه: «ده ی ئیمان بینن به خودای ته عالا به ته نیا و باوه رتان و ابی عیلم به غه یب بو که س نییه ئه و نه بی» (موده پرپس، ۱۳۸۹: ۱۶۹/۲). هه ندی جار به توزه لادانی باری واتایی ده قه که ی که م کردۆته وه؛ وه کوو ئه وه ی له به رامبه ری «عذاب أليم» دا، «سزایه کی سه ختی ناهه موار» ی داناوه (موده پرپس، ۱۳۸۹: ۳۴۱/۶)، که گه رچی واتاکه ده گه یینی به لام له ئاستیکی ئاساندا.

۶-۶-۲- کورتبیری

بو نیشان دانی کورتبیری له رووداوه کاندا و ئه وه ی که چه ند کار و ره وتی له و به ینه دا به ئه نجام گه یشتوو، هه ندی جار به ئاوه لکرداری ئه و مه به سته ی ده برپوه. وه ک له دواى نایه تی ﴿قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَأَلْقُوهُ...﴾ (یوسف: ۱۰)، کاتى راقه بو نایه ته کانی ۱۱ و ۱۲ ده نووسی که ئه نجامی بریاری براکانی یوسف و جیه جی کردنی بریاره که یانی تیدا باس کراوه، مه لا عه بدولکه ریم ده فه رمی: «جا رویشتن بو لای حه زه رته ی عه قووب و ...» (موده پرپس، ۱۳۸۹: ۱۲/۴). دیاره وشه ی «جا» جیی خالی چه ند رسته ییکی پر کردۆته وه. هه ندی جار به کارهینانی ئه م وشه یه تام و چپژیکى خوش ده به خشیته ده قه که (هه ره ها بروانه به شی «زمانى زا ره کی» له م وتاره دا)؛ وه کوو ئه وه ی له سووره تی تاها دا که ده گاته باسی جادووگه ره کان و به تیروته سه لی له سه ریان ده دوئ، ده لی: «جا ئه م ساحیرانه سی به شن» (موده پرپس، ۱۳۸۹: ۴۳۷/۴)؛ هه ره ئه و وشه یه خوی راویژیکى خوش و تامیکی به چپژى داوه ته نووسراوه که و خوینهر زیاتر هانده دا بو درپژه دان و له سه ر رویشتنی. هه ره ها هه ندی لایه نی هه ستیاری و سوژداریش له ده قی راقه ی مه لا عه بدولکه ریمدا به رچاو ده که وئ؛ له باسی روو وه رگیانی پیغه مبه ر له عه بدوللا ئه نه ئوممی مه کتوومدا که به دوور و درپژى له سه ری رویشتنوو و حاله ته کانی پیغه مبه ری

باس کردوو، له ژیر ئایه‌تی ۱۱-۱۶ دا ﴿كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ...﴾، ئاواى لیكداه‌ته‌وه: «ده‌خيله جارى تر كارى وا له‌گه‌ل موسولمانانا مه‌كه...» (موده‌رپیس، ۱۳۸۹: ۱۹/۶)؛ كه هه‌م هاوسۆزى ده‌گه‌بێنى و هه‌م نه‌رم و نیاى و هه‌روه‌ها جه‌خت ده‌كات له‌سه‌ر گرنگى بابه‌ته‌كه‌ش.

۷-۶-۲- پێچه‌لپێچى

له‌گه‌ل ئه‌وه‌یدا كه مامۆستا محهمه‌ده‌لى قه‌رده‌اغى ساغكه‌ره‌وه‌ی ده‌قى ئه‌م ته‌فسیره، ئاماژه‌ی کردوو به‌ ديار بوونی کاربگه‌رى ده‌قى عه‌ره‌بى كه مه‌لا عه‌بدولکه‌ریم وه‌کوو ئه‌وه‌ی وه‌رگێراپێته‌ سه‌ر زمانى کوردی و هه‌روه‌ها له‌گه‌ل ئه‌وه‌شدا كه قه‌رده‌اغى هه‌ولێ داوه هه‌ندیکى راست بکاته‌وه كه ر‌ه‌نگ و بۆنى وه‌رگێرانی كه‌متر پێوه ديار بێ؛ ديسانه‌كه ده‌بينين كه له ژیر کاربگه‌رى ده‌قى عه‌ره‌بیدا بوون، له نووسینه‌كه‌ی مه‌لا عه‌بدولکه‌ریمدا ر‌ه‌نگى داوه‌ته‌وه و ته‌نانه‌ت له هه‌ندى شویندا بۆته هۆى پێکهاتنى پێچه‌لپێچى و تیکئالای و ئالۆزیه‌كى وشه‌بى. بۆ وێنه له ژیر ﴿و رَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ﴾، فه‌رموویه: «زۆر هاتوچۆى کرد ئه‌و ژنه كه یوسف له مالى ئه‌ودا بوو، وه تیکۆشا له‌گه‌ل یوسف بۆ رام کردنى یوسف بۆ خۆى» (موده‌رپیس، ۱۳۸۹: ۱۹/۴)؛ دياره كه ئه‌مه له ده‌قیكى عه‌ره‌بى وه‌رگێراوه و هه‌ر به‌ داب‌وده‌ستوورى رێزمانى عه‌ره‌بى رسته‌كه پێکهاتوو، وه‌کوو ئه‌وه‌ی كه له زمانى عه‌ره‌بیدا له دۆخى ئاساییدا کردار له سه‌ره‌تای رسته‌وه دى؛ كه‌چى له زمانى کوردیدا پێچه‌وانه‌یه. له‌وه‌ده‌دا ده‌بينين كه ئه‌م پاش و پێش خرا‌نه به‌ پێى یاسای زمانى عه‌ره‌بیه. ئه‌گه‌ر بمانه‌وى ئه‌و ده‌قه بخه‌ینه بارى زمانى کوردیدا ده‌توانین ئاواى ببینینه‌وه: «ئه‌و ژنه كه یوسف له مالى ئه‌ودا بوو، زۆر هاتوچۆى کرد، وه له‌گه‌ل یوسف تیکۆشا بۆ رام کردنى بۆ خۆى»؛ به‌ لابرڤنى یوسفى سیه‌م پات بوونه‌وه‌ی ناوى یوسف و قورسایه‌تیی به‌سه‌ر رسته‌که‌دا كه‌م ده‌بێته‌وه. هه‌رچه‌ند ده‌کرێ ئه‌و پات‌بوونه‌وه‌یه بۆ تیکه‌ل نه‌کرانى ناو و جیناوه‌کان بووبیت. (هه‌روه‌ها بۆ نمونه‌ی تری ئه‌م پێچه‌لپێچى و کارتیکراوی رێزمان و ده‌قى عه‌ره‌بیه، ب‌روانه ۲۰۳/۴، ر‌ا‌قه‌ی ئایه‌تى ﴿و لا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَقَصَتْ غُرُبَاهُمْ...﴾ (موده‌رپیس، ۱۳۸۹: ۲۰۴/۴)، هه‌روه‌ها: ۵۵۰/۴).

جاریکیش رسته‌یه‌كى کۆمه‌كى له چه‌شنى جومله‌ی موعته‌ریزه هیناوه كه شکل و سیمای شیاوى له لایه‌ن ساغكه‌ره‌وه و بلا‌وکه‌روه پێ‌نه‌دراوه؛ وه‌کوو له سه‌ره‌تای سووره‌ی ته‌لا‌قدا كه ئاواى هیناوه: «ئه‌فه‌رمویت: به‌ وتار له‌گه‌ل چه‌زرتدا و گشت ئوممه‌تى پێغه‌مبه‌رى مه‌به‌سته. ئه‌ی پێغه‌مبه‌رى خۆشه‌ویست!...» (موده‌رپیس، ۱۳۸۹: ۲۸۱/۶)؛ لێره‌دا مه‌به‌ستى له «به‌ وتار»، «به‌ رواله‌ت» و «له‌ وشه‌دا»یه و ئه‌و رسته هه‌موو ده‌بێ له نێو دوو هیل - دا دابنری تا خوینەر بۆى هه‌بى له ئه‌فه‌رمویته‌وه ب‌روانه سه‌ر ئه‌ی پێغه‌مبه‌رى خۆشه‌ویست!

هه‌ندى جار گرنگى نه‌دان به‌ دۆخ و لایه‌نى ده‌لالی رسته‌كه جۆرى له‌نگی له واتا و مه‌به‌ستدا دروست کردوو؛ له ر‌ا‌قه‌ی ئایه‌تى یه‌كى سووره‌ی ته‌حریمدا كه فه‌رموویه ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾، مه‌لا عه‌بدولکه‌ریم ئاواى داناوه: «ئه‌ی پێغه‌مبه‌رى خودا! بۆچی له خۆت حه‌رام ئه‌که‌یت ئه‌وه‌ی كه خودا بۆى حه‌لال کردوو؟ ئه‌ته‌وى به‌م حه‌لال حه‌رام کردنه خیزانه‌کانت ر‌ازى بکه‌یت! وه خودا تاوانه‌خش و میه‌ره‌بانه» (موده‌رپیس، ۱۳۸۹: ۲۹۵/۶)؛ دياره كه گرنگى نه‌دان به‌ ده‌ورى واوى حالیه و ده‌ورى ئه‌و پێته له‌گه‌یاندنى واتادا و به‌س كه‌وتنه شوین وه‌رگرتنى وشه‌بى، مه‌به‌سته‌كه‌ی گۆراوه و ئاستى ده‌قه‌كه‌شى نزم کردۆته‌وه؛ كه‌چى ئه‌گه‌ر بیوتایه‌ت: «له‌ حالیکدا كه خودا تاوانه‌خش و میه‌ره‌بانه»، واتا و مه‌به‌سته‌كه‌ ده‌قیق و ره‌وان ده‌گه‌یشته و ده‌نیشه‌ته‌ دلیشه‌وه.

۸-۶-۲- وت‌ووێژ و مۆنۆلۆگ

مهلا عهبدولکه‌ریم زۆر جار به شیوازی راقه کارانی پێشوو له پرسیار که لکی وەرگرتوو و بۆ خۆی به‌رده‌نگیکی خولقاندوو و کهوتۆته وت‌ووێژ و پرسیار و وه‌لام. گزنگ ئه‌وه‌یه که خۆی به راشکاوی ئاماژه‌ی کردوو که ئه‌مه وه‌لامی خۆبه‌تی؛ وه‌ک له باسی موعده‌دا له ئایه‌ته‌کانی سه‌ره‌تای سووره‌ی موئمنووندا دواى ئه‌وه‌ی وتووێه: «وه ئه‌گه‌ر که‌سى پیرسیت»، له درێژه‌یدا نووسیه‌یه: «ئه‌لێم: بۆ ئه‌م پرسیاره دوو وه‌لام هه‌یه» (موده‌رپیس، ۱۳۸۹: ۴/۵۵۲-۵۵۳). دياره هۆشی به لای کاریگه‌ریی هاندانی خۆینه‌ر و وروژاندنی پرسیار له مێشکیدا بووه.

۳- ئه‌نجام

شیوازی کاری مه‌لا عه‌بدولکه‌ریمی موده‌رپیس له ته‌فسیری نامیدا ده‌کرێ له چه‌ند خاڵدا کورت بکریته‌وه: به‌ر له هه‌موو شتی ناوی سووره و مه‌ککی یا مه‌ده‌نی بوون و ژماره‌ی ئایه‌ت و شوین و رزنی هاته‌نه‌خواره‌وه‌ی وه‌کوو سه‌ردێر داناوه. ئینجا چه‌ند ئایه‌تیکی به‌ پێی گونجان و ریک و ته‌واو بوونی و اتا نووسیه‌یه‌وه و ده‌ستی داوه‌ته‌ راقه و لیکدانه‌وه‌ی. له هه‌ندێ سووره‌دا به‌ پێی پێویست پێش ئه‌م کاره‌ تیبینی و شروقه‌ی بۆ روون کردنه‌وه‌ی بابه‌تیک داناوه؛ وه‌کوو له سووره‌ی نه‌جمدا سه‌باره‌ت به‌ شوینی هاته‌نه‌خواره‌وه‌ی، وای کردوو. له دوو توپی راقه‌که‌شیدا هه‌ر ره‌چاوی و اتا و گونجانی مه‌به‌ستی ده‌قی سه‌ره‌کیی کردوو و له کوێ بابه‌ت به‌رایه‌ی داوه‌ راقه‌که‌ی داناوه؛ بۆیه هه‌ندێ جار دواى یه‌ک یا چه‌ند ئایه‌تیکی ته‌واو راقه‌ی کردوو و هه‌ندێ جاریش ئایه‌تیکی کردوو به‌ چه‌ند که‌رته‌وه و له نیوان که‌رته‌کاندا راقه و شروقه‌ی داناوه.

له بابه‌تگه‌لیدا و به‌دواداچوونی زیاتری پێویست بووه، سه‌ردێرێکی وه‌کوو «لێره‌دا چه‌ن باسی هه‌یه»، «لێره‌ چه‌ن شت هه‌یه» و یا شتیکی له‌و چه‌شنه‌ی داناوه و ئینجا به‌ دوور و درێژی له‌سه‌ری رۆشیتوو و لیکیداوه‌ته‌وه.

ئه‌م ده‌قه چه‌ند په‌رده‌یه‌ک له که‌سایه‌تی مه‌لا عه‌بدولکه‌ریم وه‌کوو ئینسانیکی وریادل و دووره‌په‌ریز و پرسۆز و خۆشه‌ویستی بۆ پیغه‌مبه‌ر و هه‌روه‌ها وه‌کوو مروّقیکی دلیر و نه‌ترس و له هه‌مان حاڵدا بی‌فیز و ده‌مار و خاکه‌را نیشان ده‌دا.

له باری ئه‌ده‌بیه‌وه په‌خشانیکی ساکار و به‌ده‌گه‌من سه‌روادار و فه‌نیه‌ و نیزیکه له زاری خه‌لکه‌وه و به‌ نیه‌تی هاته‌نی وشه‌ی بیانی، ئاسایی ده‌نوینی. به‌س له هه‌ندێ شویندا تام و بونی وهرگێران یان نیزیکی به‌ ده‌قی عه‌ره‌بیه‌وه پێه‌وه دياره و له باری رێزمانیه‌وه له ژیر کاریگه‌ریی رێزمانی عه‌ره‌بیدا بووه و هه‌ندێ جار له شیوازی ده‌رپینی ئاسایی و پێه‌ری زمانی کوردی لایداوه.

هه‌روه‌ها پێچه‌لپێچی له رسته‌کانیدا ديارده‌یه‌کی تری نووسینی مه‌لا عه‌بدولکه‌ریمه. وت‌ووێژ و پرسیار و وه‌رامیش یه‌کی له ئه‌دگارە‌کانی نیو ئه‌م به‌ره‌مه‌یه.

له زۆر شویندا هه‌ست و نه‌ست و زه‌وقی هۆنه‌ریی مه‌لا عه‌بدولکه‌ریم جۆش و خروشیکی بینیه‌ و به‌ یه‌ک یا چه‌ندین به‌یت - تا ۶۱ به‌یتیشی هه‌یه - زۆرتر هاوگر له‌گه‌ل ئه‌و بابه‌ته‌ی به‌ریاس شیعی هۆنیوه‌ته‌وه.

سه‌رچاوه‌کان

أ- کوردی

موده‌رپیس، مه‌لا عه‌بدولکه‌ریم. ۱۳۸۹. ته‌فسیری نامی. ۶ به‌رگ. چاپی یه‌که‌م. سنه: بلاوگه‌ی کوردستان.
 _____ . ۱۳۹۴. رۆگاری ژیان (یادداشت و بیره‌وه‌رییه‌کانی مامۆستا مه‌لا عه‌بدولکه‌ریمی موده‌رپیس). به‌ کوششی ره‌ئووف مه‌حموودی. چاپی یه‌که‌م. سنه: بلاوگه‌ی کوردستان.

_____ . ۲۰۱۱. یادى مه‌ردان. ۲ به‌رگ. چاپی دووهم. هه‌ولیر: ئاراس.

ب- فارسی

حسینی، سید سعید. ۱۳۹۷. «درآمدی بر دیدگاه‌ها، روش‌شناسی و آثار تاریخی ملا عبدالکریم مدرس». دو فصلنامه علمی - ترویجی سخن تاریخ. س. ۱۲، ش. ۲۷، بهار و تابستان ۹۷، صص ۴۱-۸۶.
ولدیگی، جهانگیر. ۱۳۹۲. مفسران معاصر کرد حیات، آثار و روش تفسیری. چاپ اول. سنندج: آراس.
هاشمی، سید معتصم. ۱۳۹۵. «ملا عبدالکریم مدرس و پایان سنت کهن علوم دینی». باران، س. ۱، ش. ۱.

ج- عه‌ره‌بی

ابن کثیر، أبو‌الفداء إسماعیل بن عمر القرشی الدمشقی. لا.تا. تفسیر القرآن العظیم. تحقیق سامی بن محمد السلامة [؟]. ایزدی، محمد و علی دحروج و فاروق نعمتی. ۱۴۳۹هـ «مناهج تفسیر القرآن الکریم عند علماء الکرد خلال القرن الرابع عشر للهجرى». آفاق الحضارة الإسلامية. السنة الحادية والعشرون. العدد الأول، الربيع و الصيف ۱۴۳۹، صص ۲۳-

۵۱

البخاری، أبو‌عبدالله محمد بن إسماعیل. ۲۰۰۲. صحیح البخاری. الطبعة الأولى. بیروت: دار ابن کثیر.



المقالة الإنجليزية

(54)

Misguiding Distorts in Holy Scripture of Qur'an**Aydan Salmanova¹**

The graduate of Baku Engineering University, Baku, Azerbaijan

Gulnura Huseynli²

Master student of Azerbaijan State University of Economics, Baku, Azerbaijan

Abstract

The Holy Quran is the blessed book that Muslims present and goes to for direction in all parts of their life and it is the main book that has been retained completely by millions. Taking into account all of these, the Holy Quran must be translated into any language accurately and easy to read for people from all over the world. Therefore, this research paper attempts to explore mainly the difficulties, challenges, linguistic or semantic problems, lost in translation between two languages while occurs during the translation of Al- Qur'an Al-Karim from Arabic into English. What's more, in this research paper, we also would like to touch upon the Divine Attributes, words with their denotative meanings, paronomasia (تورية) misunderstandings of sacred ayahs, and so forth. Translation of the Qur'an is as yet a challenging issue for every interpreter in the Islamic religious philosophy because the Qur'an has numerous Islamic terms/words that hold different or twofold implications, which mess up interpretation. Thus, in the past professional Islamic religious clergies deceived people that the translation of the Qur'an was not concise and comprehensible to keep people away from the Qur'an. Moreover, they attempted to translate the ayahs of the Qur'an word by word without figuring out the deep meaning of Scripture. All these procedures which happened in the past created a basis for the mistranslation and misunderstanding of the Holy Qur'an. On the contrary, the linguistic and semantic issues such as obscurities, ambiguities, non-equivalency, polysemantic and so forth add fuel to the present situation. All these are proved with the reality that Qur'an can not be translated by not learning the culture and history of Islam.

Keywords: Divine Attributes, Al-Quran Al-Karim, denotative meanings, paronomasia, puns.

Introduction

The Quran, which is the holy book of the religion of Islam, was sent down in Arabic after a 23-year revelation process that started in 610. With the process of communicating Islam, a religion sent to all humanity, to communities speaking other languages, the first partial translations of the Quran began to be made in the time of Prophet Muhammad in the seventh century. The best-known example is the translation of Fatiha by one of the Companions, Salman-ı Farsi, into Persian. There is no consensus on the date of the first full translation of the Quran, but the general opinion is that the first full translation was made in the eighth century. Considering the process from the seventh century to the present, it is seen that the Quran has been translated into hundreds of languages, including Turkish, countless times. It is known that the phenomenon of translation is a process that takes place over at least two different languages, source, and target languages. This fact also implies that the translation process can take place after at least a two-way process. The first is the process related to the source language, which is related to the knowledge of the reference text of the subject

¹ nadyasalman210@gmail.com

² gulnurasgarova@gmail.com

undertaking the translation process. In other words, the competence of the translator regarding the reference text will also affect the level of text comprehension. The second is the process related to the target language, which is related to the translator's knowledge of the language in question. When we look at the translations of the Quran, we see that many errors are caused by the inadequacy of the target language. It would not be an exaggeration to say that this inadequacy is at a level that causes many errors that should not be included in a narration to be seen in the Quran translations. In this research paper, we will analyze the reasons that lead to misunderstanding and mistranslation of the Quran. Then, the mistakes on this subject will be considered and the selected examples will be examined in detail.

1. Misunderstandings in ayahs of Holy Quran.

First and foremost, something more than inventiveness is constantly lost in translation. That's why we can say that translation of the Holy Qur'an from Arabic into English or any language always makes difficulties because of its sacred scripture. Another mistranslation of ayah 275 and 278 in surah Al-Baqara attracts the attention of readers. In this ayah, nevertheless, the Holy Qur'an prohibits all kinds of interest. Another mistranslation is the translation of 17;32 and 24;2-3. So, Yusuf Ali has translated the word "الزَّانِي" as "adultery (fornication)", although these words have different meanings in Arabic. Adultery is guilt committed by a married person (also a divorced person), while fornication is done by a person who is not married. Let's take a look at an example;

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ (24;2) (Quran-Al-Karim)

The adulteress and the adulterer, flog each of them a hundred stripes.

What's more, the translation of the word "رب" also should be noted as a problematic translation. As can be observed from the analysis of the Qur'an's translation, some translators have translated it as "Lord", however, "lord" is used by believers of Jesus and used in Christian theology for the names of god. Let's take an example from surah Ali Imran, 37.

فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ (Quran-Al-Karim)

And her Lord accepted her withful acceptance.

The next point is related to translation of surah An-Nisa,34. (Quran-Al-Karim)

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ فَإِنِ اطَّعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا (4;34)

As this ayah is translated controversially, people who believe in this religion do not understand its meaning exactly, so they are misguided. The table illustrated below compares the translation of four translators' versions.

Yusuf Ali	Pickthall	Shakir	Reformist
Men are the protectors and maintainers of	Men are in charge of women	Men are the maintainers of women	The men are to support the women

women			
As to those women on whose part ye fear disloyalty and ill-conduct, admonish them (first), (Next), refuse to share their beds, (And last) beat them (lightly)	As for those from whom ye fear <u>rebellion</u> , admonish them and banish them to beds apart, and scourge them.	and (as to) those on whose part you fear desertion, admonish them, and leave them alone in the sleeping-places and beat them	As for those women from whom you fear <u>disloyalty</u> , then you shall advise them, abandon them in the bedchamber, and separate from them

(Edip Yüksel, Layth Saleh al-Shaiban, Martha Schulte-Nafeh: Quran; a Reformist translation)

As you can comprehend from the table, while Pickthall, Shakir, and Reformist distort the meaning of ayah, Yusuf Ali has given the hypercorrect version. Yusuf Ali and Reformist comprehend the word "تَشْوَرَهُنَّ" as "disloyalty", although Pickthall and Shakir translate it as "rebellion" and "desertion". Pickthall, Shakir, and Reformist" relatively. However, Yusuf Ali has translated it in its exact meaning, "to beat (lightly)".

2. Translation of puns

The pun, additionally called paronomasia, is a type of wit that adventures numerous implications of a term, or comparable sounding words, for an expected humourous or expository impact. Plays on words might be viewed as in-jokes or colloquial developments, particularly as their use and significance are typically explicit to a specific language or its way of life. The pun relies upon the auxiliary highlights of a language, and that various language has various structures, it is accepted that the errand of interpreting them to be an exceptionally troublesome one. The interpretation even will be increasingly troublesome between disconnected language frameworks, for example, Arabic and English. In addition to language differentiation, the diverse social foundations are one of the huge obstacles to the translation of puns or wordplays from Arabic into English. So, what is the relation of pun with the translation of the Holy Qur'an? We can encounter puns in the translation of the Holy Qur'an and it makes a big problem for translators. Qur'an is a unique expression of the Arabic language and nothing can match its literary form. (Mohammed H. Al AqadAsad, Ahmad Arifin Bin Sapar, Mohamad Bin Hussin, Ros Aiza Mohd Mokhtar & Abd Hakim Mohad (2019) The English Translation of Arabic Puns in the Holy Quran, Journal of Intercultural Communication Research, p. 4-7). Puns or wordplays make Arabic writings progressively striking and their substance more extravagant in semantic qualities. Let's take examples from the Holy Qur'an to express my opinion very well.

For instance; the word يضرب which we can see several times in the different contexts in Qur'an but is the meaning of daraba same in all contexts? Of course, no, because this word is one of the number-one multiple-meaning words in the Arabic language and must translate according to its place. The meanings of the ضرب is as follows;

Pun	Meaning	Surahs in Holy Quran	Example Sentences	Translation
ضرب	To travel	{3:156; 4:101; 38:44; 73:20; 2:273}	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا	O you who believe! Do not be like the disbelievers, who said of their brothers when

		ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا غُرَى لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا	they <u>went abroad</u> on land or were in battle: “Had they stayed here with us they would not not have died or been killed.
To strike	{2:60,73; 7:160; 8:12; 20:77; 24:31; 26:63; 37:93; 47:4}	وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ	And when Moses asked for water for his people, We said to him: “ <u>Strike</u> the rock with your staff!”
To smite	{8:50; 47:27}	فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهُهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ	Then how (will it be with them) when the angels take their souls, <u>smiting</u> their faces and their backs.
To set up	{ 43:58; 57:13}	قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا فَضُرِبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ	It will be said: “Go back and seek some (other) light. Then a wall with agate will be <u>set</u> before them.
To give(example)	{ 14:24,45; 16:75,76,112; 18:32,45; 24:35; 30:28,58; 36:78; 39:27,29;}	ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا	Allah <u>cites</u> a similitude
To take away, to ignore	{43:5}	أَفَنَضْرِبُ عَنْكُمْ الذِّكْرَ صَفْحًا أَنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُسْرِفِينَ	Shall We then withhold, and <u>stop</u> sending the Reminder to you because you are a corrupt people.
To condemn/stamp on	{ 2:61}	وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَتَأْوَى بِغَضَبِ مِنَ اللَّهِ	Shame and misery were stamped on them, and they incurred the wrath of Allah.
To seal, to draw over	{18:11}	فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا	Then We <u>sealed</u> <u>up</u> their hearing (made them sleep) in the Cave for a number of years.

	To cover	{24:31}	وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ	They <u>draw</u> their veils over their bossoms.
--	----------	---------	------------------------------	--

As you see from the illustrated examples above in Al-Qur'an Al-Kareem, we found nine various meanings of the mentioned word. Nevertheless, in the contemporary Arabic language, there are more different meanings of ضرب such as printing money (ضرب النقود في الاسلام), multiplying numbers (طريقة ضرب الأعداد الكبيرة), and so forth. What's more, the word يتوارى which has two meanings: hide and bury. Let's see this situation through two different sentences.

Surah "An-Nahl, The Bee", ayah 59 (Quran-Al-Karim)

يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ

He hides himself with shame from his people, because of the bad news he has had. (Mohammed H. Al Aqad, Kais Kadhim, Ahmed Arifin. Translation of Selected Pun Words from the Holy Quran into English. November 2017,p 4)

Surah "Al-Ma'jdah", ayah 31 (Quran-Al-Karim)

فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْءَ أَخِيهِ

Then God sent a raven, which scratched the ground to show him how to hide the nakedness of his brother. (Mohammed H. Al Aqad, Kais Kadhim, Ahmed Arifin. Translation of Selected Pun Words from the Holy Quran into English. November 2017,p 4)

In the first sentence, "hide" means to turn (the eyes or face) away in shame or anger however in the second sentence, "hide" means to bury someone.

3. Denotative meanings in Qur'an.

Albeit incredible endeavors have been appeared by certain translators to create dependable translation into English, the nature of those translations is poor; the deciphered writings are either off the base or one-sided; and subsequently, a large portion of the current translations of the Holy Qur'an experience the ill effects of genuine weaknesses and impediments, which either mutilate the implications of the sacrosanct content of the Holy Qur'an or make it immense. (Al-Jabari, 2008; Abdul-Raof, 2005). These deficiencies can be seen as semantic misfortunes in the translation, which are the consequences of a few causes, for example, contrasts in mapping vocabularies between various languages and the distinctions of the semantic fields between source languages and target languages. Even though misfortunes in translation occur at various levels, misfortune in denotative significance is considered the weightiest. For example, "كسوف" which means solar eclipse and "خسوف" which means lunar eclipse in Arabic has only one proportional portrayal in English; namely, "eclipse". (Noureldin Muhamed Abdelaal Translating Denotative Meaning in the Holy Qur'an Problems and Solutions. 25th March, 2019: p.14) Another sample is the English word "camel" which has different meanings in Arabic such as "ناقة", "جمل", "بنت لبون", "زامة". (Munif Z. F. Nordin, Sharifa Fazliyaton Shaik Ismail. Some Linguistic Difficulties in Translating the Holy Qur'an from Arabic into English. November, 2012 p.589)

In Arabic a cow (a female camel), a bull (a male camel), a calf (a baby camel) have different equivalent, however, in English, they are translated as a “camel”. The third example is the English word “slave” or “servant”. Although in English these words are used as a “slave (servant) of Allah” and “someone’s slave (servant)”, in Arabic there are two words to express these meanings. For “slave of Allah” the word “عبد” is used, but for “slave of someone” they use the word “مَلَكَتْ أَيْمَانًا”.

1. قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ (19; 30) (Quran-Al-Karim)

He spoke out: “I am indeed a servant of Allah”.

2. وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْأَرْبَابَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ (24; 31)

Display not their ornaments except to their husbands, or their fathers, or their husband's fathers, or their sons, or their husband's sons, or their brothers, or their brother's sons, or their sister's sons, or their women, or their slaves, or their male domestics who have no natural sexual force, or children who know nothing of women's nakedness.

The next sample is “رحمان و رحيم” that you can encounter over and over in Qur'an. For the reason that “رحمان و رحيم” is one of the names of Allah. The word “رحمان” means Allah who forgives all people he has created, but “رحيم” means Allah who forgives only muslims. However, in English, these words are not different. So, equivalents of both of them are “merciful” and “compassionate” which have the same meaning in the Holy Qur'an.

وَالهَيْكُلُ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ (2; 163) (Quran-Al-Karim)

Your God is One God; there is no god but Him. He is the Compassionate, the Merciful.

The last example is about the Arabic word “نبي” and “رسول” which mean “prophet”. They are translated as a “messenger” and as a “prophet” in Qur'an, but they have different meanings. So, “نبي” is a prophet who promotes the religion of the previous prophet. But “رسول” is a prophet promote a new religion and they are given a new holy book by Allah.

The Arabic language has another particular feature that one word can be used in two or more meanings. The word “امي” is the pure sample of it. In Holy Qur'an, it has the meaning of “unlettered” and “people of Scripture or community”

وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ (2; 78) (Quran-Al-Karim)

There are illiterate men among them who are ignorant of the Scripture (the Torah) and depend on nothing but conjecture and guesswork.

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ (3; 110) (Quran-Al-Karim)

You are the best community that has been raised for mankind.

4. Divine Attributes

Despite these problems in the translation of the Holy Qur'an, the names of Allah are translated exactly. Although translating Divine Attributes is difficult really, translators have been handled this

problem. As a result of it, DAs are expressed in their real meaning in the English version of the Holy Qur'an. They are translated word by word. For example, "السميع العليم" is translated as "All-Hearing and All-Knowing". Because "سمع" means "to hear" and "علم" means "to know". Another sample is "الواسع العليم", وسع – to embrace and علم – to know, so the whole name is translated in the English version of Qur'an as "All-Embracing and All-Knowing".

5. Translation techniques and archaic words.

Translators of the Holy Qur'an have extended a path for individuals to comprehend the message and the importance of the Holy Qur'an simpler. Each translator has various styles of deciphering content. What's more, almost all translators have used incongruous translation techniques in order to explain the situation very well. It's observed from the translations by Abdullah Yusuf Ali, Pickthall, Shakir, and so on that some of the translators applied simple modern English and added the explanations of ayahs in the parentheses during translation of the Holy Qur'an while most of them used word-by-word translation and gave of the meaning of verses. On the other hand, readers can face with unknown archaic English words and structures. The given table illustrates the data on the archaic words used by translators.

Archaic English	Arabic
Thou	أَنْتَ
O	ايها يا
Thy	ك
Hath	ملك
Behold	ابصر
Thee	انت
Ye	انتم
Thine	لك ,ملكك
Though	ولو أن ,رغم أن

Conclusion

From what has been illustrated above it may be concluded that Qur'an does not have to be translated, it has to be interpreted because the phonetic and expository highlights of the Holy Quran keep on testing translators who battle to pass on the expected importance of the Quranic sections. It is known that the translation process is very cumbersome because it is a dual process. The fact that the translation process is a bi-directional process means that it necessarily relates to at least two languages. The translation process, which takes place through the dual process, which is called the source and target languages, requires handling the languages in question with their unique rules, on the one hand, on the other hand, it requires not to override these rules, in other words, not to sacrifice meaning to grammar. While the process of understanding the text is carried out over the rules of the source language, the translation and transfer process is carried out over the rules of the

target language. We think that the flaws we encounter in the translation of the Quran are not independent of what we tried to mention above.

That's why this research paper suggests that the interpretation of the Holy Quran ought to be directed by an advisory group that incorporates professional Islamic religious clergy and specialists in the language, culture, history, and study of the Quran.



قائمة أسماء الباحثين على أساس ترتيبه أبجدي

٢٢٦.....ستاره دوست مرادی	٨٣٣.....Aydan Salmanova
١.....سرگل ویسی	٨٣٣.....Gulnura Huseynli
٧٥٩، ٧٢٩، ٦٩٨.....سعدالله همایونی	٧٧٦.....آلاء یاسین احمد الجواهری
١٩٨.....سمیه مصطفوی	٥٨.....امید ایزانلو
٢٨٦.....سید علی اصغر میرعلی اکبری	٦٠١.....امیر حسین گلشنی
٢١٣.....سید محمد میرحسینی	٤٤.....بهمن بادینی
٣٠.....سید محمود میرزایی الحسینی	٤٩٥.....بهمن هادیلو
٢٣٩.....سیروان باباویسی	١٧٥، ١٦٠.....بهنام نصیری
٢٥٨، ٨٦.....شرافت کریمی	٢٩٩.....پرویز آزادی
٤٦٢.....صلاح الدین عبدی	٢٨٦.....جلال عیدان
٥٨.....طاهره نوباغی	٤٥٢.....جلیل بختیاری
٦٩٨.....عبدالحسین فقهی	٥٣٣.....جمال طالبی قره قشلاقی
٢٣٩.....عبدالله رسول نژاد	١٤١.....جمیل جعفری
٧٤٨، ٥٦٧.....عدنان طهماسبی	٣٩٢، ٣٧٦.....جواد اصغری
١٥.....علی اصغر شهبازی	٤٦٢.....جواد محمدزاده
٥٤٦.....علی افضلی	٢٨٦.....حاج بی بی نادران
٢٧١، ١١٥.....علی اکبر احمدی	٦٧٥.....حامد صدقی
٣٤٧.....علیرضا نظری	٥٨.....حدیثه اسماعیلی
٦٠١.....عیسی متقی زاده	٤٤، ١.....حسن سرباز
٤٠٨.....فاروق رسولی	٣١٣، ١٠١.....حسین مهتدی
٣٦٢، ١٨٦.....فاطمه شاهی	٧٩٣.....حیسامه دین خاکپوور
٥١٧.....فاطمه صحرايي سرمزده	٧٢٩.....خدیجه مسرور
٥٨.....فاطمه عسکری	٤٥٢.....دلنیا نادری
٦٧٥.....فرزانه فتاحیان	٢١٣.....زهرا سلیمی
٣٦٢، ١٨٦.....کبری راستگو	٣٤٧.....زهرا مولایی
٧١٧.....کبری محمدی ساری بگلو	٧١٧.....زهرا آذری
٥٨.....کلثومه برزگر	٢٧١، ١١٥.....سارا امامی

١٤١ مريم شريفى	٢٥٨ ،٨٦ گلاويژ شيخى
٢٢٦ مريم محمدى	٥٤٦ لطيفه شهبازى
٦٩١ مريم مخاورپور زرین آباد	٣٩٢ مازيار پاشائى
٤٧٤ مسعود دهقان	٤٩٥ مجتبى محمدى مزرعه شاهى
٣٧٦ معصومه ملكى	٤٢٣ ،١٢٩ محسن پيشوايى علوى
٧٤٨ ،٥٦٧ مهدى پورآذر	٧٥٩ محمد جواد حسن پورى
٦٩١ ميثم خاورى	٦١٦ ،٤٣٧ محمد حسن امرائى
٦٣٨ نادعلى عاشورى تلوکى	٣٣١ محمد رضا عزيزى پور
٥٧٨ ناصر على يار	٧٠ محمد سلطانى رنانى
١٢٩ ناصر محمدى	٢٩٩ محمد معروفى
٣٠ نجمه محيايى	٢٨٦ مرتضى زارع برمى
٨١٧ يهدوللا په شابادى	٤٢٣ ،٣٣١ مرثد نادرى