

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

زیبایی شناسی آیات قرآن

سید حسین سیدی



زیبایی شناسی آیات قرآن

سیدحسین سیدی

- ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
- معاونت پژوهشی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
- تهیه: پژوهشکده تاریخ و سیره اهل بیت
- ویراستار: علیرضا شالباف
- چاپ: باقری
- چاپ اول: تابستان ۱۳۹۰
- شمارگان: ۱۴۰۰ نسخه
- قیمت: ۶۲۰۰ تومان
- عنوان: ۹۱؛ مسلسل: ۳۲۷

همه حقوق برای ناشر محفوظ است.

نشانی: قم، خیابان شهداء (صفائیه)، کوچه آمار، پلاک ۴۲
تلفن و دورنگار: ۷۸۳۲۸۳۳، پخش: قم: ۷۸۳۲۸۳۴؛ تهران ۵-۰۳۰۳-۸۸۹۴۰۳
ص.پ: ۳۷۱۸۵/۳۸۵۸، کدپستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹

وب سایت: www.isca.ac.ir

پست الکترونیک: nashr@isca.ac.ir

سرشناسه: لکزایی، شریف، ۱۳۵۲
عنوان و نام پدیدآور: سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه: دفتر دوم: سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه: دفتر دوم
مشخصات نشر: قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
مشخصات ظاهری: ج
شابک: ریال: (ج. ۲)
وضعیت فهرست نویسی: فیبا
یادداشت: کتابنامه
یادداشت: کتابنامه
یادداشت: کتابنامه
موضوع: حکمت متعالیه
موضوع: حکمت متعالیه
موضوع: حکمت متعالیه
موضوع: حکمت متعالیه
شناسه افزوده: قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
رده بندی کنگره: ۱۳۹۰ س ۸/۱۱۲۱/۱ BBR
رده بندی دیوبی: ۱۸۹/۱

فهرست مطالب

سخنی با خواننده	۱۵
مقدمه	۱۷

بخش اول: کلیات

فصل اول: کلیاتی درباره زیبایی‌شناسی	۲۳
معنا و مفهوم زیبایی‌شناسی	۲۳
واژه زیبایی‌شناسی	۲۳
تعریف زیبایی‌شناسی	۳۱
نسبت دین با هنر و زیبایی	۳۵
مبانی هنر و زیبایی‌شناسی	۴۵
فرم و محتوا در هنر	۴۷
مخاطب اثر هنری	۵۱
فصل دوم: اسلام و مقوله زیبایی	۵۵
درآمد	۵۵
الف) ناهمانندی‌ها	۵۷
ب) همانندی‌ها	۵۸
قرآن و زیبایی	۶۳
زیبایی از دیدگاه متفکران مسلمان	۶۶

۶ زیبایی‌شناسی آیات قرآن

۶۹	معنای زیبایی از نظر غزالی
۷۰	مولوی و زیبایی‌شناسی
۷۶	فصل سوم: تاریخ‌مندی قرآن
۷۶	درآمد
۷۸	معیارهای سوره‌های مکی
۷۸	معیارهای سوره‌های مدنی
۷۹	فواید تقسیم سوره‌ها به مکی و مدنی
۸۰	ویژگی‌های محتوایی سوره‌های مکی
۸۰	ویژگی‌های محتوایی سوره‌های مدنی
۸۱	تاریخ‌مندی و اعجاز
۸۸	پیوستگی و نظم
۹۵	فصل چهارم: تحول معنایی واژگان قرآن (بررسی معناشناختی)
۹۵	درآمد
۹۸	تسبیح
۹۹	عبادت
۹۹	مغفرت
۹۹	زکات
۱۰۰	حج
۱۰۰	نفاق
۱۰۱	کُفر
۱۰۱	الحاد
۱۰۲	فجور
۱۰۳	غیث و مطر

فهرست مطالب ۷

۱۰۴	ریح و ریح
۱۰۸	فصل پنجم: قرآن به مثابه یک متن
۱۰۸	سازوکارهای بررسی متن
۱۱۰	ویژگی متن
۱۱۱	تفاوت گفتار و نوشتار
۱۱۲	روابط موجود در یک متن
۱۱۵	مکانیسم فهم قرآن
۱۱۹	نقش بافت در فهم قرآن
۱۲۰	۱. بافت متن
۱۲۰	۲. بافت موقعیت
۱۳۸	سبک قرآن
۱۴۶	عدول
۱۵۰	سبک فراهنچار قرآن
۱۶۱	زبان قرآن
۱۶۳	نگاهی گذرا به آرایه درباره زبان دین
۱۶۵	راندال و نظریه غیرشناختی بودن زبان دین
۱۷۳	معناشناسی در زمانی واژگان قرآنی
۱۷۶	نمونه‌هایی از واژگان قرآنی
۱۷۶	تقوا
۱۷۶	ثواب
۱۷۷	صلوة
۱۷۸	رحمان و رحیم
۱۷۹	تسبیح

۸ زیبایی‌شناسی آیات قرآن

۱۷۹	منافق
۱۸۰	شریعت
۱۸۰	کنود
۱۸۱	کفر
۱۸۱	تبور
۱۸۲	خمر
۱۸۲	نیت
۱۸۳	عذاب
۱۸۳	عقل
۱۸۳	مرة
۱۸۴	سکون و سکینه
۱۸۴	شطط
۱۸۴	انابة

بخش دوم: شناخت قرآن

۱۸۹	فصل اول: مفهوم اعجاز قرآن
۱۸۹	درآمد
۱۹۲	عربی بودن زبان قرآن
۱۹۴	شبهه‌ها درباره اعجاز قرآن
۱۹۶	جنبه‌های اعجاز قرآن
۱۹۷	اعجاز متنی
۲۰۱	تفاوت قرآن با دیگر معجزات
۲۰۵	پیشینه پژوهش‌های اعجاز ادبی

فهرست مطالب ۹

۲۰۸	فصل دوم: قرآن و نقد ادبی عرب
۲۱۴	دیدگاه‌ها درباره اعجاز متنی قرآن
۲۱۵	خطابی
۲۱۷	رمانی
۲۱۷	باقلائی
۲۱۹	قاضی عبدالجبار معتزلی
۲۱۹	عبدالقاهر جرجانی
۲۲۰	یحیی بن حمزه علوی
۲۲۱	فخر رازی
۲۲۱	زمخشری
۲۲۲	ابن اثیر
۲۲۲	سید قطب
۲۲۳	احمد بدوی
۲۲۴	طالقانی
۲۲۶	بازرگان
۲۲۷	معرفت

بخش سوم: زیبایی‌شناسی آیات قرآن

۲۳۱	فصل اول: مؤلفه‌های زیبایی‌شناختی آیات
۲۳۱	۱. موسیقی
۲۳۴	سمفونی‌های قرآن
۲۴۵	موسیقی در سوره‌هایی از جزء سی‌ام قرآن
۲۴۷	سوره نبأ

۱۰ زیبایی‌شناسی آیات قرآن

۲۴۹	ارتباط بیان و ساختار جمله با معنا
۲۵۰	سوره مطفین
۲۵۰	سوره انشقاق
۲۵۱	سوره بروج
۲۵۳	سوره طارق
۲۵۴	سوره اعلی
۲۵۵	سوره غاشیه
۲۵۶	سوره فجر
۲۵۹	اوزان و الحان سوره فجر
۲۶۱	سوره بلد
۲۶۲	سوره شمس
۲۶۵	سوره لیل
۲۶۶	سوره ضحی
۲۶۷	سوره انشراح
۲۶۸	سوره تین
۲۶۹	سوره علق
۲۷۰	پیوستگی و انسجام متنی سوره علق
۲۷۱	سوره قدر
۲۷۲	سوره بیّنه
۲۷۲	سوره زلزال
۲۷۳	سوره عادیات
۲۷۴	سوره قارعه
۲۷۴	سوره تکوین

فهرست مطالب ۱۱

۲۷۵	سوره عصر
۲۷۵	سوره همزه
۲۷۶	سوره فیل
۲۷۶	سوره ماعون
۲۷۷	سوره کوثر
۲۷۸	سوره کافرون
۲۷۸	سوره نصر
۲۷۹	سوره تبت
۲۸۰	سوره اخلاص
۲۸۱	سوره فلق
۲۸۲	سوره ناس
۲۸۳	موسیقی درونی در قرآن
۲۸۵	تفاوت موسیقی درونی و بیرونی
۲۹۲	فصل دوم: فاصله در قرآن
۲۹۳	ساختار فاصله
۲۹۹	کارکرد فاصله
۳۰۱	جنبه‌های زیبایی شناختی فاصله
۳۱۱	فصل سوم: تکرار
۳۱۱	جنبه زیبایی شناختی تکرار
۳۱۱	تناسب لفظ و معنا
۳۱۲	۱. تناسب آوایی - معنایی
۳۱۴	انواع دلالت
۳۱۸	اختلاف حرکت و اختلاف معنا

۱۲ زیبایی‌شناسی آیات قرآن

۳۱۹	گسترش در ساختار و گسترش معنا
۳۲۴	۲. گزینش دقیق واژگان
۳۳۳	دفع یک شبهه
۳۳۵	مفهوم زائد بودن حرف
۳۳۵	علت اعتقاد به زائد بودن حرف
۳۳۶	نقش زیبایی‌شناختی حروف زائد
۳۳۷	کارکرد سبکی - مضمونی حروف در برخی از آیات
۳۴۰	کارکرد حرف از جهت ذکر و حذف
۳۴۶	۳. معنای تصویری
۳۵۳	فصل چهارم: تصویر
۳۵۸	تصویر در قرآن
۳۵۹	مؤلفه‌های تصویر هنری در قرآن
۳۶۷	تصویر و بافت
۳۶۸	تصویر تابلو
۳۶۹	تصاویر تقابلی
۳۷۲	فصل پنجم: التفات در قرآن
۳۷۳	انواع و حالات التفات
۳۷۵	کارکرد التفات
۳۷۵	جنبه سبک‌شناختی التفات
۳۷۶	حوزه‌های التفات در قرآن
۳۸۷	التفات در حوزه واژگان
۳۸۸	انواع معنا
۳۹۰	انحراف در ساختار نحوی

فهرست مطالب ۱۳

۳۹۲	فصل نهم: زیبایی‌های بیانی
۳۹۲	مجاز
۳۹۵	گونه‌های مجاز عقلی
۳۹۶	حوزه‌های مجاز
۳۹۶	۱. طبیعت
۳۹۸	۲. دیگر حوزه‌ها
۳۹۸	ویژگی‌های سبکی مجاز در قرآن
۴۰۱	ویژگی‌های روان‌شناختی مجاز قرآن
۴۰۴	ویژگی‌های عقلانی مجاز قرآن
۴۰۸	تشبیه در قرآن
۴۰۹	ویژگی‌های تشبیه قرآنی
۴۱۱	کارکرد تشبیه
۴۱۱	۱. تأثیر روانی
۴۱۳	۲. صحنه‌های قیامت
۴۱۵	استعاره
۴۱۶	ویژگی‌های هنری استعاره
۴۱۷	تصویرگری به وسیله استعاره
۴۲۱	کنایه
۴۲۲	خاستگاه کنایه
۴۲۴	کنایه از دیدگاه زبان‌شناسی
۴۲۹	فصل هفتم: زیبایی‌های بدیعی
۴۲۹	بدیع در قرآن
۴۳۰	۱. طباق

۴۳۱	کارکرد طباق
۴۳۲	۲. توریه
۴۳۳	۳. مشاکله
۴۳۴	۴. جناس
۴۳۴	انواع جناس
۴۳۵	کارکرد جناس
۴۳۵	مؤلفه‌های زیبایی در جناس
۴۳۶	تناسب لفظ و معنا
۴۳۷	نمونه‌ای از آیات و سوره‌ها با توجه به جنبه زیبایی‌شناختی آنها
۴۳۸	۱. «أَنَا اعطیناک الکوثر»
۴۳۸	۲. «فَصَلِّ لِرَبِّکَ وَ النحر»
۴۳۹	۳. «أَنَّ شَائِنکَ هُوَ الْاَبْتَر»
۴۳۹	۴. نکته‌های بلاغی در آیه «إِنَّکَ أَنْتَ الْاَعْلَى»
۴۴۰	۵. انواع صنایع بدیعی واژه «ثم» در آیه «و إِنْ یَقَاتِلُوکُمْ یُؤَلُّوْکُمُ الْاَدْبَارُ ثُمَّ لَا ینصرون»
۴۴۲	۶. جنبه‌های زیبایی‌شناختی و بلاغی آیه ۴۴ سوره هود
۴۴۶	۷. جنبه‌های زیبایی‌شناختی در آیات ۲۶ و ۲۷ سوره بقره
۴۵۱	کتاب‌نامه
۴۴۹	نمایه آیات

سخنی با خواننده

در عصر جهانی شدن ارتباطات و ظهور و بروز رویدادهای بزرگ فردی و اجتماعی و رویکردهای نو در گستره علوم انسانی، هنر و ادبیات در روند ایجاد و گسترش بنیان‌های جدید جامعه بشری از جایگاهی ویژه برخوردارند.

گروه پژوهشی ادبیات و هنر اسلامی با درک این موقعیت خاص، موضع‌گیری عالمانه و نقادانه و اتخاذ شیوه‌های مناسب اندیشه‌ورزی دینی و تعمیق و گسترش دانش و معرفت اسلامی و شیعی و تبیین باورها و ارزش‌های انقلاب اسلامی را در گستره مطالعات و پژوهش‌های ادبی و هنری، ضرورتی گریزناپذیر می‌داند و بر آن است تا با رعایت چارچوب‌های دینی و بهره‌گیری از تمام ظرفیت‌های بالقوه و بالفعل نوگرایانه اسلامی و تخصصی کردن حوزه‌های پژوهشی و گشایش افق‌های تازه ضمن حضور فعال در گستره بازآفرینی مفاهیم و آموزه‌های هویت‌ساز فرهنگ و تمدن اسلامی، به تولید اندیشه‌های مترقی در این دو عرصه و پشتیبانی نظری از نهادهای ادبی و هنری نظام اسلامی مبادرت ورزد.

نویسنده در اثر حاضر با عنوان زیبایی‌شناسی آیات قرآن کوشیده است با بهره‌گیری از دیدگاه‌های فیلسوفان مغرب زمین به تعریف و مبانی زیبایی‌شناسی بپردازد، آنگاه با طرح آرا و نظریات اندیشمندان مسلمان در این حوزه به تحلیل آیات و نشان دادن نکته‌ها و جنبه‌های زیبایی کلام و حیانی همت گمارده است؛ به این ترتیب گامی مهم و

اساسی در راستای تحقق بازشناسی فرهنگ اسلامی و معرفی آموزه‌های بلاغی کهن و دستاوردهای زبانی و زیبایی‌شناسی نوین به‌شمار می‌آید.

بی‌گمان سامان‌یافتن این پژوهش در مراحل گوناگون ارائه، تصویب، اجرا و دفاع مدیون تلاش‌های بی‌دریغ و ارزنده اعضای محترم شورای علمی و کارشناس گروه و به‌ویژه کوشش‌های عالمانه همکار گرامی جناب آقای هوشنگ استادی در تسریع و بهبود روند یادشده و نیز ویرایش صوری و محتوایی اثر حاضر و ناظر محترم است. در اینجا شایسته است از تلاش‌ها و پیگیری‌های آنان سپاسگزاری شود.

همچنین باید از همه مسئولان و دست‌اندرکاران پیشین و کنونی محترم پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی صمیمانه تشکر نمود که با حمایت‌ها و مساعدت‌های دلسوزانه و مدبرانه‌شان پژوهش حاضر به سرانجام نیکو رسید.

گروه پژوهشی ادبیات و هنر اسلامی پیشاپیش از انتقادهای و پیشنهادهای علمی و سازنده استادان، صاحب‌نظران و پژوهشگران استقبال می‌نماید و امید دارد همه این فعالیت‌ها در راستای رشد و بالندگی و تحقق فرهنگ دینی و اهداف و دستاوردهای ادبی و هنری سودمند باشد و زمینه گسترش اندیشه اسلامی و شیعی را در این دو گستره فراهم سازد.

دکتر سید حسین سیدی

مدیر گروه پژوهشی ادبیات و هنر اسلامی

معاونت پژوهشی دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی

مقدمه

پژوهش حاضر به بررسی مؤلفه‌های زیبایی‌شناختی آیات قرآن می‌پردازد. قرآن کریم قبل از هر چیز، متن است و در نگاه نخست برای کسی که با آن روبه‌رو می‌شود، به عنوان یک متن جلوه می‌کند؛ لذا قرآن پژوهان طی سالیان به مهم‌ترین وجه آن یعنی متن بودن آن توجه کرده‌اند. عرب‌های معاصر نزول قرآن به گونه‌های مختلف از تأثیر متن آن سخن گفته‌اند؛ به عبارت دیگر، آن تأثیر روانی و فکری که بر دل و جان عرب می‌گذاشت، قبل از هر چیز، ناشی از زیبایی، انسجام و سازوکارهای استوار این متن بوده است، چون عرب‌های عصر نزول هرچند از دانش و آگاهی چندان بهره‌ای نداشته‌اند، ولی از ذوق و درک غریزی از شعر و سخن فصیح بهره‌مند بوده‌اند. می‌توان گفت تعجب و شگفتی عرب از آیات، قبل از درگیری ذهنی با مفاهیم و عناصر آگاهی بخش آن، به شگفتی و حیرت آنان از زیبایی، انسجام و استواری متن قرآن بوده است که آنان را علی‌رغم انکار محتوای آن به اعتراف وا می‌داشت.

به شهادت تاریخ، عرب‌های عصر نزول با شنیدن آیات، بی‌اختیار به آن توجه نشان می‌دادند و گاهی آشکارا و گاهی در نهان به زیبایی، عظمت، شیوایی و جمال آن اعتراف می‌کردند، زیرا عرب‌ها خود ملّتی آشنا به ادبیات، شعر و خطابه بودند حتی خود را از این جهت از دیگر ملّت‌ها برتر می‌دانستند. ملّتی که خود در شعر، خطابه و زیبایی‌های کلام مهارت داشته و دارای زبانی با انعطاف‌پذیری فوق‌العاده و توانمند در

بیان احساسات و عواطف بوده است، بی‌اختیار درباره عباراتی که از جانب مردی از جنس خودشان آن هم درس ناخوانده بیان شد، لب به سخن گشودند و به کلام و متنی فراتر از زبان و کلام معمولشان سر تسلیم فرود آوردند.

از آن روزگار تا کنون جهانیان خود را در برابر کتابی می‌بینند که به عنوان معجزه پیامبری مطرح شده است که خود همچون دیگر هم‌نژادان خویش از درس و کتاب بهره‌ای نداشت ولی پیام‌آور کتاب و متنی بوده است که هنوز در باب ساز و کارهای متنی و زیبایی‌های آن سخن به میان می‌آید. قرآن کریم برخلاف برخی از متون که تنها به ساز و کارهای زبانی و جنبه‌های ساختاری متن توجه داشته و مورد عنایت ادبا و ناقدان قرار گرفته‌اند، از جهت محتوا نیز متنی شگفت و معجزه است؛ لذا تأکید بر جنبه زیبایی‌شناختی این متن در پژوهش حاضر، نادیده گرفتن محتوای متین متن نیست؛ بلکه توجه دادن به زیبایی‌های ساختاری، زبانی، تصویری و روابط واژگانی آن است که پس از گذشت قرن‌ها باز از رونق نمی‌افتد.

رویکرد این پژوهش، رویکردی زیبایی‌شناسانه است که می‌کوشد با توجه به مفاهیم زیبایی‌شناختی و مؤلفه‌های نقد جدید، زیبایی‌های متن قرآنی را بکاود؛ از این رو ابتدا به کلیات در باب زیبایی‌شناختی و طرح دیدگاه‌های فیلسوفان در مفهوم زیبایی و زیبایی‌شناسی پرداخته می‌شود و سپس در بخش زبان قرآن به بحث نشانه‌شناسی و زبان دین و زبان قرآن اشاره می‌رود و مبحث اصلی آن که بررسی و بیان جنبه‌های زیبایی‌شناختی متن قرآنی است به ارائه نمونه‌ها و شواهدی می‌پردازد که زیبایی متن را تشکیل می‌دهد. در این مبحث از زیبایی‌شناسی واژه، جایگاه واژه در متن، بافت، تصویر، کارکرد تصویر، مؤلفه‌های بلاغی از قبیل مجاز، استعاره، تشبیه، فاصله و کارکرد آن در قرآن و مقایسه متن قرآنی با شعر عرب سخن به میان می‌آید. ادعای این اثر آن نیست که به تمام جنبه‌ها و تمام آیات قرآن کریم پرداخته شود؛ بلکه می‌کوشد با نشان دادن جنبه‌هایی از آیاتی که در نظر به عموم ناقدان و

زبان‌شناسان عرب حاوی نکته‌های زیبایی‌شناختی است، تصویری از زیبایی‌های قرآن را ارائه دهد.

نگارنده کوشیده است با استفاده از دیدگاه فیلسوفان مغرب زمین به تعریف و مبانی زیبایی‌شناسی بپردازد و آنگاه با طرح دیدگاه‌های اندیشه‌وران و ناقدان مسلمان در حوزه زیبایی‌شناسی به تحلیل آیات و نشان دادن نکته‌ها و جنبه‌های زیبایی کلام و حیانی همت گمارد. نویسنده معتقد است متون دینی، متون ویژه‌ای هستند که از مقاصد مهم آنها تأثیر بر مخاطب است. این متون می‌کوشند با به‌کارگیری سبک ویژه و ساختار زبانی شعرگونه بر مخاطبان و پیروان خود اثر بگذارند؛ لذا قرآن کریم که با شکوه‌ترین متن دینی است، با بهره‌گیری از بهترین و جذاب‌ترین شیوه‌ها به انتقال پیام دست یازیده است. اینکه قرآن کریم از ابزار زبانی و سبک بیانی شعری به انتقال پیام رو آورده، خود بیانگر توجه به زمینه نزول آن است، چون این پیام در میان مردمی مطرح شده است که خود اهل شعر و فصاحت بوده‌اند و به خوبی درمی‌یافتند متن قرآن با شعر و خطبه‌هایشان ماهیتاً متفاوت است؛ بنابراین پرداختن به جنبه‌های زیبایی‌شناختی متن قرآن کریم، از مقصد آن (اثرگذاری بر دل و جان مخاطب)، دور نیست. از طرفی منکران و مخالفان قرآن در عصر نزول هیچ یک تأثیر ادبی و زیبایی‌شناختی آن را انکار نکرده‌اند؛ به همین دلیل، خاستگاه بررسی اعجاز قرآن نزد بسیاری از ناقدان و قرآن‌پژوهان مسلمان، خاستگاه ادبی بوه است، چون آنها نیز به صراحت دریافته بودند قرآن کریم خود یک متن ادبی است که پیام خود را با سازوکارهای زبانی عرب و به کار بستن شیوه‌های زیباسازی کلام به گوش مخاطبان رسانده است.

ادعای نگارنده آن نیست که به تمام جنبه‌های زیبایی و بلاغی کلام حق پرداخته است؛ لذا از صاحب‌نظران در حوزه پژوهش‌های قرآنی انتظار دارد با تکمیل نواقص این پژوهش در کشف جنبه‌های زیبایی کلام خداوند، علاقه‌مندان این حوزه را سیراب سازند.

بخش اول

کلیات

فصل اول:

کلیاتی درباره زیبایی‌شناسی

معنا و مفهوم زیبایی‌شناسی

واژه زیبایی‌شناسی

واژه یونانی Aisththiokos به معنای «ادراک حسی» و واژه Aistheta به معنای «مورد ادراک حسی» یا «چیز محسوس» است. این واژه تبار اصطلاح Estheique است که امروزه در زبان‌های اروپایی به کار می‌رود و پیدایی آن به سال‌های ۱۷۵۸-۱۷۵۰م برمی‌گردد که فیلسوفی آلمانی به نام الکساندر گوتلیب بومگارتن آن را در کتابی به همین نام به کار برد.^۱

بنابراین مفهوم زیبایی در زبان یونانی محل بحث فیلسوفان یونان بوده و آنان نیز در مباحث فلسفی خود به مفهوم زیبایی و چگونگی و چرایی آن پرداخته‌اند. افلاطون و ارسطو از نخستین متفکرانی هستند که به مقوله زیبایی پرداخته و در مباحث فلسفی خود به آن عنایت داشته‌اند. در تاریخ معرفت، زیبایی‌شناسی نقطه آغاز بحث مفاهیمی چون «زشت و زیبا» بوده است. نقطه عزیمت این بحث به افلاطون برمی‌گردد.

۱. بابک احمدی، حقیقت و زیبایی، ص ۲۰.

افلاطون با طرح نظریهٔ «مُثل» برای نخستین بار به مقوله زیبایی پرداخت. «به نظر او پدیده‌ها در حقیقت زیبایی‌شان شبیه به مثال هستند. دوری و نزدیکی این شباهت به مقدار بهره‌ای است که از زیبایی دارند»؛^۱ به همین جهت افلاطون در حوزهٔ هنر، بحث تقلید یا محاکات را مطرح کرد. وی پدیده‌ها را به دو قسم «زشت» و «زیبا» تقسیم کرد و گفت هر چه زیبا نیست، زشت است. به نظر او «اثر هنری تقلید یا محاکات پدیده‌های شبیه به مُثل زیبایی‌اند. جمال، در عالم مُثل، جمال مطلق است؛ اما در اشیا و پدیده‌ها نسبی می‌باشد».^۲ به نظر وی اشیا و پدیده‌ها زیبای مطلق نیستند؛ بلکه وقتی در جای خود قرار می‌گیرند زیبا هستند و در غیر موضع خود زشت؛ لذا می‌توان گفت تأملات یونانی‌ها درباره زیبایی به متافیزیک مربوط می‌شد، چون نظریه فلسفی آنها اساساً به طبیعت و ماورا طبیعت توجه داشت.

افلاطون در مباحث زیبایی‌شناسی به مقولاتی چون زیبایی و سودمندی می‌پردازد و سودمندی و نیکی را زادهٔ زیبایی می‌داند؛ اما در جای دیگر (مکالمه ضیافت) از زاویهٔ دیگری به آن می‌نگرد و می‌گوید «زیبایی نه علت بلکه معلول است؛ زیبایی، نتیجهٔ عشق است»^۳ و در عین حال به وحدت میان زیبایی و خیر (نیکی) باور داشت، «چون از نظر افلاطون، برترین شکل هنر، هنر آفرینندهٔ الهی (جهان‌آفرین)^۴ است که کائنات را به عنوان «تقلیدی» (محاکات)^۵ - از صورت‌های اصلی و تغییرناپذیر آفریده است».^۶

به نظر افلاطون، زیبایی «فرهٔ حقیقت» است؛ لذا هرگز نمی‌توان گفت احساس

۱. عزالدین اسماعیل، الاسس الجمالیة فی النقد العربی، ص ۳۵.

۲. همان.

۳. بابک احمدی، حقیقت و زیبایی، ص ۵۷.

4. demiurqos.

5. mimesis.

۶. میرچاه الیاده، فرهنگ و دین، ص ۲۵۱.

کلیاتی درباره زیبایی‌شناسی ۲۵

زیبایی‌شناسی، سوژکتیو^۱ (وابسته به شناسنده) است؛ بلکه از این دید، زیبایی همان قدر اوبژکتیو^۲ (عینی) است که یک محاسبه ریاضی^۳.

اما ارسطو در مباحث فلسفی خود هم به هدف هنر و هم به مبانی زیبایی پرداخته است. به نظر وی زیبایی سه ویژگی دارد:

۱. نظم؛^۴

۲. تقارن؛^۵

۳. تعین^۶ و^۷

به نظر او هدف هنر، کارتاسیس (پالایش؛ تطهیر) است که در زبان عارفان همان تزکیه نفس است. کارتاسیس را می‌توان به سه معنا ترجمه کرد:

۱. پالایش یا تصفیه؛^۸

۲. تطهیر و تزکیه؛^۹

۳. هم پالایش و هم شرح و توضیح.^{۱۰}

به نظر ارسطو، امر زیبا، خواه موجود زنده باشد و خواه چیزی مرکب از اجزاء، ناچار باید بین اجزای آن نظم و ترتیبی باشد و نیز حد و اندازه‌ای معین داشته باشد،^{۱۱}

1. subjective.

2. objective.

۳. محمود مطلق، هنر ماوراء طبیعت، ص ۲۴.

4. order.

5. symmetrv.

6. definiteness.

۷. اسوالد هنملینگ، چستی هنر، ص ۶۳.

8. purqation.

9. purification.

10. clarification.

۱۱. بابک احمدی، حقیقت و زیبایی، ص ۶۹.

چون زیبایی و جمال، شرطش داشتن اندازه معین و همچنین نظم است.^۱ از تفاوت‌های ارسطو و افلاطون در بحث زیبایی یکی این است که ارسطو به کارکردهای فردی توجه دارد و افلاطون به کارکردهای اجتماعی هنر می‌اندیشد. افلاطون ریشه زیبایی را ماورای طبیعت یا عالم مُثُل می‌داند و بر آن است که آدمی به خاطر دور افتادن از آن مثال‌اعلی و برتر، دچار اندوه می‌شود. «به نظر او روح آدمی در عالم مجردات و پیش از ورود به دنیا، حقیقت زیبایی و حسن مطلق یعنی خیر را بی‌پرده و حجاب دیده است و چون در دنیا با حسن ظاهری و نسبی و مجازی روبه‌رو شده است، از آن زیبایی مطلق که پیش از این درک نموده، یادی می‌کند. غم هجران به او دست می‌دهد و هوای عشق او را برمی‌دارد»؛^۲ لذا هنر به نظر او کوششی است برای رسیدن به آن مطلق و زیبا که در عالم مثل با آن مواجه شده است.

فلوطين تحت تأثير افلاطون به پیوند میان زیبایی و خیر و وحدت میان آنها اعتقاد داشت. او زیبایی و خیر را یکی می‌دانست. «زیبا از نظر او همان خیرخواه است و خیر در پی زیبایی است. واحد مطلق خیرخواه، قبل از هر چیز و زیباست، چون خیر است؛ پس خیر منشأ نخستین است که زیبایی از آن صادر می‌شود»؛^۳ به همین خاطر درک زیبایی به نظر او توسط روح صورت می‌گیرد و حواس تنها انعکاس‌ها و بازتاب‌های آن را درک می‌کنند که سایه‌های زیبایی‌اند. زیبایی از نظر فلوطين، حقیقت آسمانی با طبیعتی نورانی و متحد با ذات خداوند است؛ پس زیبایی که توسط حواس درک می‌کنیم، همان ذات و جوهر زیبایی نیست؛ بلکه درک زیبایی (آن حقیقت نورانی) تنها به ابزاری از همان جوهر و ذات (روح) ممکن است.^۴

۱. همان، ص ۶۴.

۲. محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، ص ۳۲.

۳. عزالدین اسماعیل، الاسس الجمالية فی النقد العربی، ص ۳۹.

۴. همان، ص ۴۰.

بنابراین زیبایی از نظر فلوطین نیز جنبهٔ متافیزیکی دارد نه مادی؛ به عبارت دیگر، برای بحث درباره مبانی متافیزیکی هنر و زیبایی باید از خدا شروع کرد. پس اولین و بالاترین چیزی که درباره او می‌توان گفت این است که خداوند نمی‌تواند «مطلق» و «بی‌نهایت» نباشد زیرا این نهایت دقیقاً از مطلقیت او می‌کاهد؛^۱ به همین دلیل، فلوطین نیز بر آن بود که زیبایی چیزهای محسوس ناشی از بهره‌ای است که آنها از ایدهٔ زیبایی گرفته‌اند و جسم زیبا بهره‌یابی از نیروی صورت‌بخش که از صور خدایی می‌آید، وجود پیدا می‌کند.^۲

فلوطین زیبایی را ناشی از روح و هر چه را که زیباست به واسطه بهره‌مندی آن از روح یا دوری از جسمانیت می‌داند. علت اینکه آدمی از نغمه‌ای خوشش می‌آید این است که آن آهنگ در نفس وجود دارد. او هنر را جست‌وجوی حقیقت و زیبایی می‌داند.

هنر، طلب حقیقت و جمال است؛ یعنی جست‌وجوی راستی و زیبایی که هر دو یکی است؛ زیرا آنچه راست است، زیباست و هیچ زیبایی جز راست نتواند بود و زیبایی همان صورت است که ماده را در قدرت خود درمی‌آورد و وحدت می‌دهد. تابش روح است که بر جسم می‌افتد و پرتو عقل است که بر نفس می‌تابد؛ چنانکه زیبایی نور به سبب دوری از جسمانیت است. شوق و وجد و حالی که از مشاهده، زیبایی برای روح دست می‌دهد از آن است که به همجنس خویش برمی‌خورد و آنچه خود دارد در دیگری می‌یابد ... باری اهل ذوق و ارباب هنر دنبال تجلیات محسوس زیبایی و حقیقت می‌روند؛ اما زیبایی محسوس یعنی جسمانی، پرتوی از زیبایی حقیقی می‌باشد که امری معقول است؛ یعنی به قوای عقل درک می‌شود، زیرا اصل و حقیقت زیبایی - چنانکه گفتیم -

۱. محمود مطلق، هنر ماوراء طبیعت، ص ۲۵.

۲. بابک احمدی، حقیقت و زیبایی، ص ۷۰.

صورت است، چه [اینکه] زیبایی بدن از نفس است و زیبایی نفس از عقل و عقل عین زیبایی یعنی صورت صرف می‌باشد؛ پس همان وجد و شوری که برای ارباب ذوق از مشاهده زیبایی جسمانی دست می‌دهد برای اهل معنا از مشاهده زیبایی معقول است، یعنی فضایل و کمالات حاصل می‌شود.^۱

اندیشه‌های فلوطین در قرون وسطا و حوزه اندیشه زیبایی‌شناسی برای فیلسوفان مسیحی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار می‌شود، چون فلسفه او با فهم عام و فلسفه عام حاکم بر این دوره سازگاری دارد.

زیبایی‌شناسی در کلیسا یا زیبایی‌شناسی دینی در قرون وسطا بر این نکته تأکید می‌ورزید که خداوند آفرینشگر، منشأ زیبایی در هستی است. نماینده برجسته این اندیشه، قدیس سنت آگوستین است.

آگوستین درباره زیبایی اعتقاد داشت «بر اثر تناسب است که اشیای زیبا دلپذیرند و اجزای همسنگ دو به دو در تقابل و توازن یکدیگر قرار دارند».^۲ بازتاب این باور را در دیدگاه بامگارتن (کسی که نخستین بار اصطلاح زیبایی‌شناسی را به کار برد) می‌توان یافت. او هم بر این باور است که «زیبایی را با توازن بین نظام و اجزا و نسبت متقابل آنها و نسبت آنها با تمام زیبایی باید تعریف کرد».^۳

طرح مباحثی این چنین در حوزه هنر و زیبایی‌شناسی، عامل پدید آمدن بحث هنر دینی و خاستگاه دینی هنر شد که اندیشه‌ور را به واکاوی در خاستگاه اولیه هنر و زیبایی کشاند؛ لذا برخی معتقدند که «در تجربه‌های زیبایی‌شناسی و دینی عناصر بسیاری هستند که مشترک به نظر می‌آیند و هر دو، جنبه‌هایی از درک و بیان حقیقت‌اند».^۴ از همین روست که متفکری چون آگوستین طبیعت را اثر هنری خداوند می‌دانست. در

۱. محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، ص ۹۱.

۲. اسوالد هنملینگ، چیستی هنر، ص ۶۸.

۳. لئون تولستوی، هنر چیست، ص ۲۶.

۴. میرچا الیاده، فرهنگ و دین، ص ۲۴۹.

اعتقاد او خداوند هنرمند هستی است و این اندیشهٔ جوهری در زیبایی‌شناسی آگوستین به شمار می‌آید.^۱

پس از این به دوره رنسانس می‌رسیم که شباهت زیادی به قرون وسطا دارد و هیچ پیشرفت قابل توجهی در حوزهٔ بررسی‌های زیبایی‌شناختی به وجود نیامده است. در این دوره، بیشتر به ترجمه و شرح کتاب‌های گذشتگان پرداخته شده است. آثار این دوره از حوزه‌های شعر، هنر، نحو، بلاغت و مباحث مربوط به زیبایی فراوان است؛ اما اندیشه‌های اصیل در حوزهٔ زیبایی‌شناسی شکل نگرفته است. در این دوره می‌توان اثری به نام *Dialogues of love* (گفت‌وگوهای درباره عشق) نام برد که نویسنده آن شخصی اسپانیایی به نام لیو است که کتاب را به ایتالیایی نوشت و سپس به بیشتر زبان‌ها ترجمه شد. و معتقد بود «هر چه زیباست، خوب است؛ ولی هر خوبی، زیبا نیست. به نظر او زیبایی مآیه تحرک روح و انگیزاننده آن به سوی عشق است».^۲

در پایان عصر رنسانس (قرن هفدهم) پژوهش‌های بسیاری توسط ایتالیایی‌ها مطرح شد که به انکار تفکیک بین سبک‌ها پرداختند. پس از این دوره، فیلسوفانی چون هگل و کانت ظهور کردند و زیبایی‌شناسی را در حوزه مباحث فلسفی و اخلاقی جا دادند. هگل در کتاب مقدمه‌ای بر زیبایی‌شناسی اثر هنری را دارای سه ویژگی می‌داند:

۱. تولید طبیعت نیست؛ بلکه فرآورده فعالیت انسانی است؛

۲. ذاتاً برای انسان پرداخته شده است و کم و بیش برداشت از محسوسات و برای

احساس انسان است؛

۳. اثر هنری درخود، غایتمند است.^۳

۱. عزالدین اسماعیل، *الاسس الجمالیة فی النقد العربی*، ص ۴۳.

۲. همان، ص ۴۸.

۳. فردریش هگل، *مقدمه‌ای بر زیبایی‌شناسی*، ص ۶۱.

هگل، غایت هنر را پالایش شور و هوس، آموزندگی و استکمال اخلاقی می‌داند؛^۱ به همین جهت معتقد بود «بدترین شیوه‌ای که کمتر از هر چیز برازنده روح است، درک صرفاً حسی آن است».^۲

کانت هم معتقد بود زیبا آن است که لذتی رها از بهره و سود، بی‌مفهوم و همگانی بیافریند که چون غایتی بی‌هدف باشند. به نظر او در داوری زیبایی‌شناسانه نه لذت بلکه «اعتبار همگانی لذت» اصل و اساس کار است. به نظر کانت، زیبایی هم طبیعی و هم انسانی است؛ اما هنر پدیده‌ای است صرفاً انسانی است؛ زیبا آن است که لذتی کلی و مستقل از مفاهیم بیافریند.^۳ به نظر کانت «زیبا، چیزی که سوای مفاهیم، به مثابه متعلق رضایتی همگانی تصور شود».^۴

کانت میان دو زیبایی تفاوت قائل است:

۱. زیبایی آزاد؛

۲. زیبایی وابسته.

در نوع نخست، هیچ مفهومی وجود ندارد؛ اما در نوع دوم، غرض و مفهوم، قابل جست‌وجو و مشاهده است. طرح‌های زراندود یونانی، نقش و نگارهای حواشی اشیا خود به خود معنایی ندارند و نمایانگر چیزی نیستند که در آن مفهوم نظام‌یافته‌ای را بیابیم. اینها زیبایی رها و آزادند و تمام موسیقی‌های بدون کلام نیز از این دسته‌اند؛ اما زیبایی بشری چه در مرد باشد و چه در زن و چه در کودک و یا در حیوان و بنا (چه کنیسه، چه کاخ و چه یک خانه بیلاقی) دربردارنده غرض است؛ لذا زیبایی وابسته است.^۵

۱. همان، ص ۹۶.

۲. همان، ص ۷۶.

۳. بابک احمدی، حقیقت و زیبایی، ص ۸۲ - ۸۵.

۴. ایمانوئل کانت، نقد قوه حکم، ص ۱۱۰.

۵. عزالدین اسماعیل، الاسس الجمالیة فی النقد العربی، ص ۵۴.

کانت با این سخن بر وجود جنبه روحانی و معنوی تأکید دارد که از یک سو از امر لذت‌بخش و مفید و خیر متمایز است و از سوی دیگر از حقیقت. این جنبه معنوی همان قدرت سوم است که کانت آن را منشأ تأمل و آگاهی می‌داند.^۱ آنچه بیان شد نگاهی گذرا به دیدگاه‌های متفکران مغرب زمین درباره زیبایی و زیبایی‌شناسی بود. اکنون به دیدگاه‌های جدید در مفهوم زیبایی و زیبایی‌شناسی و مؤلفه‌های آن می‌پردازیم.

تعریف زیبایی‌شناسی

زیبایی‌شناسی دانشی است در خصلت، علل، قانونمندی‌ها و معنای پدیده‌های زیبایی‌شناختی که از نظر تاریخی، عینی و اجتماعی حاصل دریافت زیبایی‌شناختی و هنری جهان است؛ یعنی دریافت زیبایی‌شناختی طبیعت، جامعه و انسان.^۲ «هر احساس مطبوع هنگامی که شدت و طنین معینی در وجدان می‌یابد می‌تواند صفت و رنگ استتیک (زیبایی) به خود بگیرد».^۳

زیبایی‌شناسی سه جزء دارد: ۱. زیبایی؛ ۲. حقیقت؛ ۳. خیر.^۴ گفته‌اند صفت زیبایی به آثاری داده می‌شود که دارای سه ویژگی ذیل باشند:

۱. توازن داشته باشد؛

۲. فکر و اندیشه‌ای را بیان کند؛

۳. حالت و کیفیتی را منتقل کند.^۵

۱. همان.

۲. محمود عبادیان، فصلنامه زیبا شناخت، شماره ۱، ص ۱۰.

۳. فیلیسین شاله، شناخت زیبایی، ص ۱۳۶-۱۳۷.

۴. لئون تولستوی، هنر چیست، ص ۷۳.

۵. فیلیسین شاله، شناخت زیبایی، ص ۱۳۸.

زیبایی را از منظر ذهنی^۱ و عینی^۲ هم تعریف کرده‌اند. زیبایی از نظر ذهنی چیزی است که لذتی مخصوص برای ما فراهم می‌آورد، و به معنای عینی چیزی است که مطلقاً کامل است.^۳ از نظر توماس آگوستین «زیبایی آن است که موجب سرور و بهجت در نفس می‌شود و خداوند منشأ تمام زیبایی‌ها است».^۴ آکوینی هم در زیبایی سه امر را می‌جست: ۱. تکامل یا کمال؛ ۲. تناسب تام؛ ۳. وضوح.^۵

اما در نگرش زیبایی‌شناسانه به امور و پدیده‌ها تفاوت‌هایی با دیگر نگرش‌ها می‌توان یافت. در نگرش زیبایی‌شناسانه نوع نگاه و نوع دریافت متفاوت است. از جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. نگرش زیبایی‌شناسانه یا طریق نگاه زیبایی‌شناسانه به جهان معمولاً به بیشترین نحو در مقابل نگرش علمی است که تنها به سود شیء مورد بحث مربوط می‌شود.
 ۲. نگرش زیبایی‌شناسانه همچنین از نگرش شناختی و ادراکی متمایز است.
 ۳. طریق نگاه زیبایی‌شناسانه با نگرش شخصی در تضاد است که در آن، بیننده در عوض توجه به مورد زیبایی‌شناسی برای جذب آنچه آن مورد برای عرضه کردن به او دارد، رابطه آن را با خود (بیننده) مورد توجه قرار می‌دهد.^۶
- بنابراین نگرش و درک زیبایی‌شناسانه، مبتنی بر ذوق و احساس و تأثیر شیء زیبا بر نفس و روان بیننده است؛ لذا در مسئله زیبایی‌شناسی بحث احساس مطرح می‌شود که آیا این احساس تنها تصور است یا امری عینی است.
- قبل از پاسخ به این پرسش، خوب است میان حس و احساس تفاوت قائل شویم.

1. subjective.

2. objective.

۳. لئون تولستوی، هنر چیست، ص ۷۳.

۴. علی شلتق، الفن و الجمال، ص ۵۳.

۵. عزالدین اسماعیل، الاسس الجمالية في النقد العربي، ص ۴۷.

۶. بل ادوار، تاریخ مسائل زیبایی‌شناسی، ص ۸۲ - ۸۳.

«احساس بیش از حس کردن است؛ گرچه این دو به هم پیوسته‌اند. احساس، تجربه انسان است از ارتباط او با آنچه که او از آن آگاه است یا انجام می‌دهد. با پدیده‌های طبیعی، وجوه زندگی اجتماعی، سایر مردم و رفتارشان، خود او و اعمالش، خوشی و اندوه یا عشق و نفرت در مورد انسان اشکال گوناگونی به خود می‌گیرد».^۱

اما این که زیبایی‌شناسی صرفاً تصور ماست یا جنبه عینی دارد، باید گفت «اشتباه است اگر زیبایی‌شناسی را به ذهنیت انسان تنزل دهیم و مدعی شویم که منحصرأ به ذهن ما تعلق دارد. در واقع زیبایی‌شناسی هم تصور ماست و هم موضوع عینی تصور ما. آنچه ما به طور ذهنی به عنوان لذت زیبایی‌شناسی تجربه می‌کنیم حالتی است که به واسطه تأثیر متقابل احساس ما و موضوع عینی به وجود می‌آید. این یک بار دیگر ثابت می‌کند که احساس زیبایی‌شناسانه همانند هر احساس دیگری، عینی است»؛^۲ به همین جهت برای زیبایی دو تعریف قائل شده‌اند:

۱. عینی و عرفانی (فیخته، هگل، شلینگ، شوپنهاور پیرو این نظریه‌اند)؛

۲. ذهنی (کانت و پیروان او طرفدار آن هستند).

تولستوی می‌گوید:

از زیبایی دو تعریف وجود دارد:

۱. یک تعریف عینی و عرفانی است که ارتباط عینیت و عرفان را با کمال عالی

با خداوند در هم می‌آمیزد و تعریف خیالی است که بر هیچ اصلی استوار نیست؛

۲. دیگری بر عکس بسیار ساده و قابل فهم و یک تعریف ذهنی است. این

تعریف، زیبایی را چیزی می‌داند که سبب التذاذمان می‌گردد.^۳

البته در برابر تعریف نخست که تولستوی آن را فاقد مبنای استوار می‌داند، دیگران

۱. مهدی پرتوی، زیبایی‌شناسی نوین، ص ۱۹۷.

۲. همان، ص ۱۸.

۳. لئون تولستوی، هنر چیست، ص ۴۶ - ۴۷.

برآند که «کامل‌ترین و عالی‌ترین زیبایی آن است که بتواند رابطه انسان را با عوالم لایتناهی اشیا و موجودات، فردیت و شخصیت و در عین حال برادری نهانی تمام جهات حیات جهانی را نشان دهد. بدین ترتیب زیبایی می‌تواند مفهوم دینی و مذهبی داشته باشد.»^۱

اما دریافت زیبایی‌شناختی جهان واقعی در نکات ذیل متبلور می‌شود:

۱. مصالح بی‌واسطه و مشخص ماده، رنگ‌ها، صوت و دیگر خاصیت‌های جهان هستی که حواس پذیر است؛
 ۲. تشخیص و حیات‌مندی (شادابی) تصوّرات و عواطف؛
 ۳. وحدت عمل حسّی، عاطفی و تخیلی و برتری نسبی آنها در ساختار روانی، در کنش و به مثابه عامل (سوژه) زیبایی‌شناختی؛
 ۴. جنبه معنایی با گرایش آن به تجسم‌مندی، گویایی، گرایش محاکاتی و آشکارگی؛
 ۵. وحدت شیفتگی آور، درون‌گرایی، بازی در توهم، رؤیا، فاصله و ویژگی بخشندگی؛
 ۶. شهودیت؛
 ۷. خصلت عینی - ذهنی، خصلت ارزش و خصلت اثر؛
 ۸. کارکرد چندگانگی و ناتعیّنی معنایی، همخوانی با غنای جهان پر تنوع، روابط آدمی با جهان و با خود انسان.^۲
- نکته دیگر درباره زیبایی آن است که آیا پدیده‌ها ذاتاً زیبا هستند یا اینکه به درک و دریافت آدمی از آنها بستگی دارد؛ به عبارت دیگر در این باره دو دیدگاه متمایز وجود دارد:

۱. فیلیسین شاله، شناخت زیبایی، ص ۱۴۵.

۲. محمود عبادیان، فصلنامه زیبا شناخت، شماره ۱، ص ۱۲ - ۱۳.

۱. زیبایی اعتباری که به دید فاعلان بستگی دارد؛

۲. زیبایی حقیقی که اشیا ذاتاً زیبا هستند.

به همین جهت به قول وینگل مان، قانون و مقصد هر هنر، چیزی جز زیبایی نیست و زیبایی بر سه نوع است: ۱. زیبایی صورت؛ ۲. زیبایی تصور؛ ۳. زیبایی بیان.^۱ به گفته پرااندره، زیبایی بر سه نوع است: الهی، طبیعی، مصنوعی. شافتمس‌بری بر آن بود که خداوند زیبایی اصلی است و زیبایی و خوبی از یک منشأند.^۲ به همین دلیل، برخی از متفکران خاستگاه زیبایی را نه به پدیده‌های عینی و خارجی نسبت می‌دهند و نه به فاعلان، و کسی چون فیخته بر آن است که «زیبایی در جهان، وجود ندارد؛ بلکه در روح زیبا جا دارد. هنر، ظهور و بروز این روح زیباست و مقصد آن هم تعلیم و تربیت؛ اما نه تنها تعلیم عقل که کار دانشمند است و نه فقط تعلیم دل که کار واعظ اخلاقی است؛ بلکه تربیت سراسر وجود آدمی. بنابراین نشان زیبایی در شیء خارجی پیدا نمی‌شود؛ بلکه با حضور روح زیبا در هنرمند به وجود می‌آید».^۳

نسبت دین با هنر و زیبایی

هنر یعنی درک عاطفی حقیقت. مشرب‌های مختلف فکری همگی در پی درک و دریافت حقیقت‌اند. متفکران در هر نحله فکری می‌کوشند با ارائه استدلال از چهره حقیقت پرده بردارند و آن را هم خود کشف کنند و هم به دیگران بنمایانند. هنر نیز یکی از انواع کوشش‌های فکری است که برای درک و دریافت حقیقت صورت می‌گیرد. تفاوت هنر با دیگر مشرب‌های فکری آن است که هنر از طریق استدلال و پژوهش

۱. لئون تولستوی، هنر چیست، ص ۲۸.

۲. همان، ص ۲۸.

۳. همان، ص ۳۲.

منطقی - فلسفی به کشف حقیقت نمی‌پردازد؛ لذا غایت هنر که کشف حقیقت است و ارائه حقیقت به شکلی زیبا با دین که در پی بیان و معرفی حقیقت است، نسبت برقرار می‌کند؛ به همین جهت می‌توان گفت تمام هنرها دینی‌اند. «در تجربه‌های زیبایی‌شناسی و دینی، عناصر بسیاری هستند که مشترک به نظر می‌آیند. هر دو جنبه‌هایی از درک و بیان حقیقت‌اند. نظریه پردازان هر دو مبحث ادعا می‌کنند که بصیرت یا شهود دینی و زیبایی‌شناسی، دریافتی غیر تعقلی و مستقیم از حقیقت را فراهم می‌آورد که وابسته به الهام، نبوغ و دیگر استعدادهای خدادادی است. هر دو پدیدآورنده ساخت‌ها، اهداف و فعالیت‌هایی هستند که مبین ژرف‌بینی ویژه از حقیقت است؛ تصاویری که نه به طور انحصاری، لکن غالباً استدلال‌ناپذیرند»^۱.

هنر هرگز از حقیقت جدا نبوده است و با امر قدسی رابطه دارد. هنر در این پیوند و رابطه امری است کارکردی و فایده‌گرا. هنر دینی «به دلیل موضوع یا وظیفه‌ای که مورد اهتمام قرار می‌دهد و هنر تلقی می‌شود، نه به دلیل سبک، روش اجرا، رمزپردازی و خاستگاه غیرفردی‌اش»^۲. البته آنچه در اینجا مد نظر است هنر سنتی است، نه هنر مدرن. در هنر سنتی، کارکرد معرفتی آن در صورت و فرم آن است. هنرمند با آفرینش هنری تصویری از جهان و طبیعت ارائه می‌دهد که موجب معرفت می‌شود؛ لذا گفته‌اند «بنیان کار هنر، در شکل است، نه در درونمایه»^۳.

اما بورکهارت در تحلیل هنر دینی نیز صورت و قالب را مطرح می‌کند. وی بر آن است که مورخان هنر که عنوان «هنر دینی» را به هر اثر هنری که دارای موضوع مذهبی است نسبت می‌دهند، از یاد می‌برند که هنر اساساً قالب و صورت است و اینکه موضوع یک هنر، از حقیقتی روحانی مایه گرفته باشد، برای دینی‌نامیدنش کافی

۱. میرچاه الیاده، فرهنگ و دین، ص ۲۴۹.

۲. حسین نصر، معرفت و معنویت، ص ۴۲۴.

۳. بابک احمدی، حقیقت و زیبایی، ص ۳۹.

نیست؛ بلکه باید زبان صوری آن هنر نیز از همان سرچشمه سیراب شده باشد تا بتوان آن را دینی خواند.^۱

هنر در تمام حوزه‌ها (ادبیات، نقاشی، پیکرتراشی، معماری و...) به نوعی بازتاب یک حقیقت دینی است، چون میان هنر و حقیقت پیوند ناگسستنی وجود دارد. آنچه هنرمند را به خلق اثر هنری وامی‌دارد انگیزه درونی اوست که معمولاً با حس حقیقت‌جویی و زیبایی‌شناسی پیوند خورده و به قول ویل دورانت «جریان باطنی نیروی عشق برانگیزنده شوق خلاق هنرمند است».^۲

جاتان ادواردز نیز همانند فلوطین که هنگام سخن از زیبایی‌های جهان، آن را هم زیبا و هم بخشنده می‌نامید، در پی پیوند دادن نظریه ادراک با نظریه لطف الهی بود. وی زیبایی اصلی را چنین تعریف می‌کند:

خرسندی صمیمانه وجود نسبت به موجود که در الهیات، صفت خدای جمیل شناخته می‌شود، که ساکن است و نه مادی بلکه زیبایی‌بخش است و در نظام آفرینش، هم در قلمرو طبیعت و هم انسان متجلی است و نتیجه آن سعادت جاودانی است.^۳

به همین جهت هنر هم خاستگاه دینی دارد و هم ابزار انتقال پیام دینی است و خود نیز پیام دارد؛ اما پیام آن از سنخ پیام در دیگر دستگاه‌های معرفتی نیست. «هنر سنتی، محملی برای یک شهود تعقلی و یک پیام ذوقی است که هم از فرد هنرمند و هم از روان جمعی ملّتی که هنرمند متعلق به آن است فراتر می‌رود».^۴

هنر آمده است تا آدمی را به حقیقت در ساختاری زیبا پیوند دهد. یکی از اهداف هنر از این دیدگاه «عبارت است از بهره‌ور ساختن محیط انسان (جهان تا آنجا که به

۱. تیتوس بورکهارت، مبانی هنر معنوی، ص ۸۱.

۲. ویل دورانت، لذات فلسفه، ص ۲۹۲.

۳. میرچا الیاده، فرهنگ و دین، ص ۲۶۵.

۴. حسین نصر، معرفت و معنویت، ص ۴۳۱.

دست انسان ساخته و پرداخته شده است) از نظامی که مستقیم‌ترین جلوهٔ پرتو وحدت الهی است.^۱

هنر در جلوه‌های مختلف خود از جمله ادبیات، موسیقی و معماری نیز خصلت دینی دارد. سرودها و نیایش‌ها در تمام ادیان از ویژگی هنری برخوردارند. در حوزهٔ ادبیات «تقریباً در تمام نظام‌های عالی فرهنگی، چه هنری، چه اسلامی، چه چینی، ژاپنی و چه یهودی - مسیحی، سنت ادبی - البتّه به شکل‌ها و مظاهر بسیار متفاوت، در پیوندی ذاتی و غالباً به راستی در هم بافته - با اندیشه و عمل و نهادهای دینی پدید آمده است».^۲

حتی زیبایی و هنر در مفهوم افلاطون نیز دارای چنین خصلتی است. افلاطون زیبایی را محصول رابطهٔ عالم واقع با عالم مثل می‌دانست و به نظر او هنرمند، هنرش را از عقل نمی‌گیرد؛ بلکه هنر او ناشی از الهام است؛ نوعی جنون آسمانی است و چون آسمانی است، زیباست.^۳

به نظر افلاطون، برترین شکل هنر، هنر جهان آفرین^۴ است که کائنات را به عنوان تقلیدی از صورت‌های اصلی و تغییرناپذیر آفریده است. مفاهیم افلاطون بر اساس رابطهٔ میان زیبایی‌شناسی و دین است. اعتقاد به اینکه مشاهدهٔ زیبایی، درک و دریافت دینی نیز هست، در ادب حکمت‌آمیز یهودیان و الهیات مسیحی با برخی از گزارش‌های هندوها و بوداییان دربارهٔ آموزهٔ نجات هماهنگی دارد.^۵

انحطاط در هنر به انحطاط در فکر نیز می‌انجامد؛ لذا برخی معتقدند «هر کجا آفرینش‌های هنری عمده‌ای با یک ماهیت سنتی مشاهده می‌شود، باید در آنجا یک

۱. تیتوس بورکهارت، مبانی هنر معنوی، ص ۸۶.

۲. میرچا الیاده، فرهنگ و دین، ص ۲۷۷.

۳. شلتق علی، الفن و الجمال، ص ۵۱.

4. demiurqos.

۵. میرچا الیاده، فرهنگ و دین، ص ۲۵۱.

سنت تعقلی و ذوقی زنده حضور داشته باشد ... ، چون میان هنر سنتی و معرفت قدسی یک رابطه درونی وجود دارد».^۱ به قول نصر «پدید آوردن یک گنبد نظیر گنبد مسجد شیخ لطف‌الله یا مسجد شاه که در زمره بزرگ‌ترین شاهکارهای هنری و معماری سنتی‌اند، دلیل بر آن است که حیات تعقلی در آن زمان موجود بوده است».^۲ این تنها در حوزه معماری نیست؛ بلکه «متون دینی در سراسر جهان در بیشترین بخش تاریخ انسانی به جای آنکه ابتدا نوشته شده باشند، سروده و خوانده می‌شده‌اند و رفتارهای مبتنی بر دین تقریباً در تمام سنن مذهبی، الفاظ موسیقی را دریافت داشته است».^۳

گفتیم سازوکار اثرگذاری هنر و ایجاد معرفت، با دیگر شاخه‌های معرفتی متفاوت است؛ هنر به واسطه انگیزش حس زیبایی‌شناختی در وجود آدمی، نوعی معرفت شهودی ایجاد می‌کند؛ لذا داوری در حوزه معرفت هنری و جنبه‌های زیبایی‌شناختی آن، با دیگر حوزه‌های معرفتی متفاوت است، چون در هنر چهار عنصر وجود دارد که باید درباره هر یک داوری کرد:

۱. هنرمند: زیرا هیچ هنری بدون هنرمند نیست و هنر در واقع آفریده و آفرینش اوست؛

۲. اثر هنری: آن چیزی که «هنر» نامیده می‌شود؛ مثل یک قطعه هنری، یک نقاشی یا یک شعر؛

۳. مخاطب هنر: نوعی بروز و پیدایی هنرمند است برای دیگران؛

۴. پیامی که هنر با خود به ارمغان می‌آورد.

بنابراین برای تفسیر و ارزیابی یک اثر هنری باید ملاک و معیار داشت.

پرسش‌های ذیل نوعی تعیین مبنا و ملاک برای ارزیابی و نقد هنر است:

۱. حسین نصر، معرفت و معنویت، ص ۴۳۰.

۲. همان.

۳. میرچاه الیاده، فرهنگ و دین، ص ۴۴۳.

۱. هنرمند در اثر هنری خود در پی انجام چه چیزی بوده است؟

۲. آیا هنرمند توانسته است آن را انجام دهد؟

۳. آیا این کار شایستگی و قابلیت انجام داشته است یا نه؟^۱

سه معیار بالا که در اواخر قرن هجدهم میلادی و اوایل قرن نوزدهم در تفسیر و ارزیابی یک اثر هنری مطرح شد بیانگر غایتمندی، توانایی و شایستگی در اثر هنری و هنرمند است.

غایتمندی در هنر به ملاک رویکرد باورانه^۲ برمی‌گردد. رویکرد باوران معتقدند «یک هنرمند اگر در کار هنری خود هدف پیشین برای انجام کار هنری خود نداشته باشد، خجل و شرم‌منده خواهد شد»؛^۳ لذا داوری مبتنی بر زیبایی‌شناسی در هنر با چهار امر زیر قابل تشخیص است:

۱. در کیفیت: تجربه اساسی، علاقه فارغ‌دلانه است. ذهن داور کاملاً مجذوب است؛ اما کانون این جذب به خود شخص و نه فریبندگی مجذوبیت به آن است؛ بلکه ارزش او به نقش این مجذوبیت بستگی دارد.

۲. کمیّت: داوری درباره شیء زیبا، جزئی است و در عین حال اهمیتی کلی دارد. زیبایی یک اثر هنری، اختصاصاً مورد داوری قرار می‌گیرد.

۳. داوری زیبایی‌شناختی بر مبنای نسبت، مبین هدف داشتن بدون هدف یا غایت بدون فایده است. اجزا، همان مجموعه و مجموعه همان اجزاست. وسیله‌ها اهداف و اهداف وسیله‌اند.

۴. بر مبنای وجه: داوری‌های مبتنی بر زیبایی‌شناسی، ذهنی، جزئی و در عین حال ضروری و کلی هستند.^۴

۱. جان هاسپرز و راجر اسکراتن، فلسفه هنر و زیبایی‌شناسی، ص ۱۸.

2. intentionalistic.

۳. جان هاسپرز و راجر اسکراتن، فلسفه هنر و زیبایی‌شناسی، ص ۱۹.

۴. میرچا الیاده فرهنگ و دین، ص ۲۵۹.

اگر در ارزیابی هنر به طور عام به غایت در اثر هنری و هدف و نیت هنرمند توجه می‌کنیم؛ اما در هنر دینی امر از این فراتر است، چون معیار در این هنر تنها قالب و فرم آن نیست، چون «آثار هنری اساساً غیر دینی و عرفی‌ای وجود دارند که موضوعشان مذهبی است، اما هیچ اثر هنری دینی نمی‌توان یافت که صورت و قالب عرفی و غیردینی داشته باشد، زیرا صورت و معنا با یکدیگر تناسب و شباهت کامل دارند».^۱ چنان‌که در دیدگاه فلوطین دیدیم، زیبایی حقیقت آسمانی با طبیعتی نورانی و متحد با ذات خداوند است و آن زیبایی که به وسیله حواس درک می‌کنیم، همان ذات و جوهر زیبایی نیست؛ بلکه ادراک زیبایی (آن حقیقت نورانی) تنها به ابزاری از همان جوهر و ذات یعنی روح ممکن است؛ اما روح خالص نیست؛ بلکه با جسم در ارتباط است و مانع ادراک کامل زیبایی می‌شود؛ لذا داوری در هنر دینی دشوار می‌گردد، چون به قول بورکهارت «روحانیت فی نفسه مستقل از صور و قوالب است؛ اما این به هیچ وجه بدین معنا نیست که روحانیت می‌تواند به هر شکل و صورتی که بخواهد بیان شود. در نظام محسوسات، قالب به اعتبار ذات کیفی‌اش معادل حقیقت در نظام معقولات است»؛^۲ از این رو گفته‌اند در زمینه اثر هنری باید به سه مورد توجه کرد:

۱. تکوین اثر هنری: یعنی در قلمرو خلق اثر هنری که شامل همه حالات ذهنی هنرمند، چه ضمیر خودآگاه و چه ناخودآگاه؛ مثل هدف و نیت او درباره اثر هنری و عواملی که به این حالات ذهنی می‌انجامد.

۲. آیا اثر هنری یک ابژه قابل دسترس همگان است یا چیزی است که هنرمندان آن را ساخته‌اند و مورد توجه مخاطبان قرار گرفته است؟

۳. تأثیرات اثر هنری بر مخاطبان، شامل همه تأثیرات اثر هنری بر افرادی است که در ارتباط با آن قرار می‌گیرند؛ چه بازتاب‌های زیبایی‌شناختی و چه

۱. بورکهارت، مبانی هنر معنوی، ص ۸۲.

۲. همان.

غیرزیبایی‌شناختی و نیز تأثیر اثر هنری بر فرهنگ و موقعیت علم و اخلاق و ...^۱ اما در هنر دینی سخن تنها بر سر اثرگذاری یا غایت هنرمند نیست. در هنر دینی ماجرا به یک فرآیند پیچیده رابطه انسان با خداوند به عنوان آفرینشگر باز می‌گردد. در اینجا «اگر هنر از آن قوانین کیهانی و حضور معنوی که وصف بارز هنر سنتی‌اند جدا گردد هرگز نمی‌تواند سرچشمه معرفت یا رحمت گردد. هنر سنتی از طریق رمزپردازی، انطباقش با قوانین کیهانی، اسلوب‌های این هنر و حتی وسایل به کار رفته، معرفت را منتقل می‌سازد».^۲

به قول بورکهارت «هنر دینی، اصلی آسمانی و ملکوتی دارد، زیرا نمونه‌های هنر دینی جلوه حقایق لاهوتی است. این هنر با تجدید و تکرار آفرینش با «صنع الهی» به صورت مجمل در قالب تمثیلات، نشان‌دهنده ذات رمزی و نمادی جهان است و بدین گونه روح انسان را از قید وابستگی به «وقایع مادی» خام و گذرا رهایی می‌بخشد».^۳ لذا نصر بر آن است که میان انسان هنرمند و خداوند یک رابطه معکوس وجود دارد. از طرفی به اعتقاد او در فرایندهای انتقال معرفت مرتبط با عمل عینی ایجاد یک اثر یا مرتبط با تبیین رمزپردازی مربوط به آن، رابطه‌ای باطنی میان آفرینش هنری به معنای سنتی کلمه و حکمت ذوقی وجود دارد. این رابطه بر ماهیت خود انسان به عنوان جلوه کمال مطلوب الهی و نیز بر وارونگی موجود میان مرتبه اصیل هستی و مرتبه تجلی یافته آن استوار شده است.^۴

به نظر نصر «میان انسان و خداوند در حوزه آفرینش هنری رابطه‌ای معکوس و در عین حال مستقیم وجود دارد؛ انسان هنرمند به گونه‌ای بازتاب آن آفرینش خداوندی

۱. جان هاسیرز، فلسفه هنر و زیبایی‌شناسی، ص ۲۱.

۲. حسین نصر، معرفت و معنویت، ص ۴۳۱.

۳. بورکهارت، مبانی هنر معنوی، ص ۸۴.

۴. حسین نصر، معرفت و معنویت، ص ۴۳۱.

است. البته فعالیت هنری خداوند با آدمی متفاوت است؛ در انسان نوعی بازگشت به ماهیت اصیل خود مطرح است؛ ولی در رابطه با خداوند همان شکل دادن تصویر یا صورت خود اوست. در مرتبه بشری این ارتباط معکوس شده است؛ از این حیث که فعالیت هنری انسان به معنای سنتی آن نه مستلزم شکل دادن یک صورت به معنای تکوین آن، بلکه مستلزم نوعی بازگشت به ماهیت خاص خود در مطابقت با ماهیت آن مرتبه وجودی خویش است که در آن زندگی می‌کند؛ بنابراین «هنر» خداوند حاکی از نوعی برونی‌سازی و هنر انسان حاکی از نوعی درونی‌سازی است؛ خداوند چیزی را که خود می‌سازد شکل می‌دهد و انسان با چیزی که می‌سازد شکل می‌گیرد»^۱

سپس رابطه هنر و دین و رابطه هنرمند با ساحت دین، رابطه‌ای پالایشی است؛ هنرمند با هنر خود به گونه‌ای دست به آفرینش می‌زند؛ ولی آفرینش از نوع بازتاب آن آفرینش اصیل؛ به همین جهت به قول بورکهارت «هنر دینی اصلی آسمانی و ملکوتی دارد، زیرا نمونه‌های هنر دینی جلوه حقایق لاهوتی است. هنر دینی با تجدید و تکرار آفرینش با «صنع الهی» به صورت مجمل در قالب تمثیلات، نشان‌دهنده ذات رمزی و نمادی جهان است و بدین گونه روح انسان را از قید وابستگی به «وقایع مادی» خام و گذرا رهایی می‌بخشد»^۲.

اینکه افلاطون می‌گفت «زیبایی، فرّه حقیقت است» و به قول فلوپین «هنر طلب حقیقت و جمال است» و بوآلو معتقد بود «چیزی به جز حقیقت زیبا نیست» و شافتس پری «بر آن بود که «خداوند زیبایی اصلی است و زیبایی و خوبی از یک منشأ واحدند» همگی بر این نکته اصرار می‌ورزند که هدف هنر، پالایش روح، رهایی از قید و بند ماده و سوق دادن هنرمند به سوی هنرمند و آفرینشگر اصیل هنری یعنی خداوند

۱. همان، ص ۴۳۲.

۲. بورکهارت، مبانی هنر معنوی، ص ۸۴.

است؛ لذا در مباحث زیبایی‌شناختی جدید به واسطه سیطره نگاه کمیّت‌گرا و مادی به پدیده‌ها دو گروه مشکلات بروز می‌کند:

۱. مشکلات درک زیبایی‌شناختی؛

۲. مشکلات تولید هنری.

مشکلات قسم نخست به این قرار است:

۱. مشکلات روان‌شناختی و فیزیولوژیک؛ مانند احساس زیبایی‌شناسی و طبیعت آن و رابطه آن با خیال و حس و تأثیر حالات و مبانی روان‌شناختی تحریک زیبایی‌شناختی که شامل رابطه محرک با حس و رابطه ریاضی در نغمه‌های آهنگ و رابطه احساس زیبایی‌شناسی با دیگر احساسات جدّاب و بالاخره اهمیّت بیولوژیک احساس زیبایی‌شناسی در رشد جامعه است؛

۲. مشکلات ناشی از تحلیل تصویر و محتوای اشیایی که به زیبایی آنها حکم می‌شود یا طبیعت حکم زیبایی‌شناسی و انواع زیبایی مثل مسئله صبغة واقعی بودن زیبایی.

اما در گروه دوم به مسائل ذیل می‌توان اشاره کرد:

۱. هدف هنر یا طبیعت ذاتی آن؛

۲. طبیعت انگیزه هنری.^۱

به همین سبب هنر جدید راهش از هنر سنتی جدا می‌شود. هنر سنتی خاستگاه بشری صرف ندارد؛ بلکه «هنر سنتی بر اندیشه هنر برای انسان مبتنی است که در بافت سنتی که در آن انسان جانشین خدا بر روی زمین یعنی موجودمحوری در این مرتبه واقعیت است، در نهایت به معنای هنر برای خداست، زیرا ساختن چیزی برای انسان به مثابه یک موجود خداگونه، به معنای ساختن آن چیز برای خداست».^۲

۱. عزالدین اسماعیل، الاسس الجمالیة فی النقد العربی، ص ۲۴.

۲. حسین نصر، معرفت و معنویت، ص ۴۲۶.

مبانی هنر و زیبایی‌شناسی

هنر خود گونه‌ای از معرفت است که به آن معرفت هنری می‌گوییم. برای اینکه معرفت هنری شکل گیرد باید در هنر تناسب و توازن باشد تا به انتقال عواطف و احساسات یا مفاهیم فکری نهفته در اثر هنری کمک کند؛ لذا در هنر دو عنصر عمده جلب توجه می‌کند:

۱. فرم یا صورت:

۲. محتوا.

برای اینکه یک اثر هنری بتواند به رسالت خود برسد، باید این دو بخش را به میزان بایسته‌ای پیش ببرد؛ به همین جهت می‌توان برای هنر مبانی و ارکان قائل شد که مهم‌ترین آنها به شرح ذیل است:

۱. برانگیختگی حسی و عاطفی؛

۲. وجود انسجام و تناسب و توازن در میان اجزای یک اثر یا پدیده هنری؛

۳. نوآوری؛

۴. قابل فهم بودن و به نحوی جا گرفتن در چارچوب ذهنی نوع انسان؛

۵. تقلیدناپذیری (بی مانندی)؛

۶. خلاقیت؛

۷. واقع‌نمایی یا مبتنی بودن بر زمینه‌هایی از واقعیت؛

۸. حقیقت‌نمایی: هنر افزون بر نمایاندن واقعیت، باید نمایانگر ارزش‌های ذهنی

انسان و واصل شدن به حقیقت باشد؛

۹. تجانس با عرف و عادات: هنر چنانچه با عرفیات و مجموعه عادات و آدابی که

نماینده خصایل مشترک مجموعه انسانی است، هماهنگی نداشته باشد، در میان مردم

آن جامعه و آن دوره، غریب می‌ماند، بیگانه جلوه می‌کند و مخاطب خود (عموم مردم)

را از دست می‌دهد؛

۱۰. زیبایی جوهر هنر، در حقیقت وجه اساسی و خمیرمایه واقعی و اصلی آن است. این بدان معنا نیست که هنر، صرفاً اشیا، روابط و حالات زیبا را منعکس می‌کند؛ بلکه نمونه‌برداری زیبایی‌شناسانه از واقعیات و ادراک حسی نیز هست؛

۱۱. اخلاقی بودن: اخلاق، عنصر ذاتی هنر است و هنر باید خوشبختی آدمیان (هدف عمده دین) را مد نظر داشته باشد؛

۱۲. سودمندی فردی و اجتماعی؛

۱۳. ماندگاری: مراد صرفاً تأکید بر جنبه‌های فیزیکی یک اثر هنری نیست؛ بلکه تداوم امکان ادراک وجوه معنوی آن اثر در بستر زمان است.^۱

هنر برای تأثیر بر مخاطب از سازوکارهای ویژه‌ای استفاده می‌کند که با سازوکارهای دیگر حوزه‌های معرفتی متفاوت است. هنر قبل از هر چیز با روان و احساس مخاطب سروکار دارد؛ لذا هنر اصیل بیش از هر چیز به پالایش روح مخاطب می‌پردازد تا تکامل عقل وی، به همین جهت از مباحث مهم در بحث هنر، مسئله فرم و شکل است که در هنر اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد؛ به همین جهت گفته‌اند «بنیان کار هنر در شکل است نه درون‌مایه‌ها. هنر، گریز از زبان آشناست و دستیابی به لذت بیگانگی. شعر هیچ نیست، مگر کاربرد نامتعارف زبان».^۲ این تنها در هنر شعر نیست که با آشنایی‌زدایی و بیان نامتعارف زبان و فراتر از منطقی زبان بودن موجب لذت می‌شود؛ بلکه در انواع گونه‌های هنری نیز چنین است. بسته به اینکه هنرها از چه رسانه‌هایی در انتقال معرفت هنری بهره می‌گیرند، می‌توانند ساخت و شکل متفاوت یابند. هنرها را از این جهت می‌توان به گونه‌های ذیل طبقه‌بندی کرد:

۱. دیداری: شامل هنرهای دیداری دو بعدی (نظیر طراحی و نقاشی) و هنرهای

دیداری سه بعدی (مثل پیکرتراشی و معماری)؛

۱. رضا شعبانی، چستی هنر، ص ۱۳۹ - ۱۴۱.

۲. بابک احمدی، حقیقت و زیبایی، ص ۳۹.

۲. شنیداری: شامل موسیقی در اشکال گوناگون. در هنرهای شنیداری، برخلاف هنرهای دیداری، آبره فیزیکی وجود ندارد؛
۳. گفتاری: هنر ادبیات صریحاً متفاوت از هنرهای دیداری و شنیداری است. چیزی که صوت و صدای شعر را مؤثر می‌سازد، شناخت مفاهیم واژگان مسموع است.^۱

فرم و محتوا در هنر

هنرها هر یک از دو مؤلفه «ساختار» و «محتوا» تشکیل شده‌اند. اگر محتوای هنر، طلب حقیقت و پرورش روح است، باید فرم و ساختاری که به انتقال این محتوا کمک می‌کند، با آن تناسب داشته باشد. هنر را ابزار درک حقیقت یا معرفت می‌نامیم. هنر نیز چون دیگر شاخه‌های معرفتی، کارکرد شناختی دارد؛ یعنی هنر وسیله‌ای برای درک حقیقت است؛ پس هنر راهی برای رسیدن به عالی‌ترین شناخت و معرفت قابل حصول بشر و نوعی از معرفت است که دستیابی به آن با ابزار و وسایل دیگر غیرممکن است.

بنابراین فرم و محتوا در هنر از اهمیت بسزایی برخوردار است؛ به همین جهت برخی بنیان هنر را در شکل و ساختار یا فرم آن محدود می‌کنند نه درون‌مایه آن. بحث ساختار و معنا در هنر، همان بحث کهن لفظ و معناست و به همین جهت در بیان رابطه بین شکل و محتوا یا لفظ و معنا دو رویکرد پدید آمده است:

۱. ساختارگرایان؛

۲. مضمون‌گرایان.

بحث درباره رابطه ساختار و محتوا در حقیقت ریشه‌ای فلسفی دارد؛ یعنی «آیا ماهیت یک پدیده در آن محقق است یا اینکه ماهیت، فکر و اندیشه‌ای جدا از پدیده است؟ به عبارت دیگر آیا موجود مدرکی که در برابر ماست، در خود حقیقت پنهانی را

۱. جان هاسپرز، فلسفه هنر و زیباشناسی، ص ۲۴.

حمل می‌کند یا سایه‌ای از یک حقیقت جدا و دور از وجودش را؟^۱ فرم یا ساختار «بیان و بازنمایی بخشی از محتوای اثر هنری را تشکیل می‌دهد؛ ولی مخاطب تنها محتوا را درک نمی‌کند. در یک اثر هنری، فرم هم وجود دارد و با این اصطلاح است که می‌توان به کل ویژگی‌های یک اثر هنری که وحدت و فردیت آن به گونه‌ای تجربه حسی تشکیل می‌دهد اشاره کرد. وقتی شنونده‌ای شکوه می‌کند که اثر هنری موسیقی را درک نکرده است، منظور او این نیست که در ادراک محتوای رسای آن عاجز شده؛ بلکه منظورش این است که این اثر به عنوان اثره‌های واحد و قانع‌کننده از تجربه نتوانسته است با او ارتباط برقرار کند».^۲

پس فرم و صورت در انتقال محتوا و فرایند درک از مضمون مؤثر است. بسیاری از پیام‌ها در جهان اگر در قالب فرم و صورت متناسب و برازنده آن ارائه نشود، به محتوا صدمه خواهد زد؛ از همین روست که کلائیوبل^۳ بر آن است که هنر «فرم معنادار» است. هدف وی در واقع عبارت بود از اینکه:

۱. فرم، ذات هنر است؛

۲. فرم باید ادراک شود؛ از این رو درک کردنی است (مفهوم دارد).^۴

در یک اثر هنری نسبتی میان دالّ و مدلول وجود دارد. دال در انتقال مدلول کمک می‌کند؛ لذا وقتی می‌گوییم اثر یعنی «ساختار یا شکلی که مجموعه‌ای است از عناصر و نسبت‌های میان آنها و این عناصر را نشانه می‌خوانیم. نشانه نیز نسبت میان دالّ و مدلول است. دالّ، شکل مادی و موجود است و مدلول، تصور ذهنی که در فکر آدمی پدید می‌آورد».^۵

۱. علی زکی العشماوی، فلسفة الجمال فی الفكر المعاصر، ص ۱۵۴.

۲. جان هاسپرز، فلسفه هنر و زیباشناسی، ص ۱۰۲.

3. Clive Bell.

۴. جان هاسپرز، فلسفه هنر و زیباشناسی، ص ۱۰۳.

۵. بابک احمدی، حقیقت و زیبایی، ص ۳۰۶.

نسبت شکل و معنا، (فرم و محتوا) آن قدر اهمیت دارد که اگر مفاهیم دینی در شکل و فرم‌های ویژه‌ای - که اکنون دارند و ما به آنها مناسک یا شعائر می‌گوییم - نبود، این همه ماندگار و جذّاب و در عین حال رازآلود نبودند؛ به عنوان مثال، عالی‌ترین مفاهیم دینی از قبیل ایثار، بندگی، عشق، درک توحید در اعمال و مناسک عبادتی به نام حجّ وجود دارد؛ شکل اجرایی این عبادات در مراسمی آن هم به طور جمعی آن چنان بر روح و روان بازیگران این نقش‌ها اثر می‌گذارد که با خواندن و تأمل نظری به دست نمی‌آید. این شکل و فرم است که محتوا را حفظ می‌کند. شکل بدون محتوا معنا ندارد و محتوا و مضمون بدون شکل، ماندگار نخواهد شد؛ از این روست که فرمالیست‌ها تمام هنر را در فرم و ساختار آن می‌دانند.

اهمیت فرمالیسم را می‌توان در مقابل دیدگاه‌های مخالف آن بهتر درک نمود؛ یعنی هنر در مقام بازنمایی، هنر به مثابه بیان، هنر به عنوان وسیله‌ای برای ادراک حقیقت یا معرفت یا بهبود اخلاقی یا اصلاح اجتماعی. فرمالیست‌ها بهتر می‌دانند که هنر قابلیت انجام این کارها را دارد؛ ولی معتقدند که با انجام این چیزها هدف واقعی هنر، لطمه می‌خورد و سست می‌شود. هنر برای هنر نه هنر برای زندگی، شعار اصلی فرمالیست‌ها می‌باشد.^۱

امروزه از شکل و فرم به «ماتریس»^۲ تعبیر می‌شود. ماتریس «واژه‌ای است لاتین به معنای رحم یا جا و محیط و زمینه‌ای که چیزی در آن پرورده و تولید می‌شود.»^۳ لذا در گفت و گوی ادیب سنتی و ادیب مدرن، چالش ماتریس‌های زیبایی آن دو، شکل و محتواست و سوی گفتمانی هر یک را تعیین می‌کند. برای ادیب سنتی، شعر سنتی زیباست و محتوا و شکل آن هماهنگ‌اند؛ پس به نظر او شعر سنتی منطقی و

۱. جان هاسپرز، فلسفه هنر و زیباشناسی، ص ۵۱.

2. Matrix.

۳. بهمن بازرگانی، ماتریس زیبایی، ص ۲۱۰.

معقول، اثرگذار است، ادیب مدرن همان گفتمان را برای شعر مدرن می‌آورد.^۱ بسته به نوع هنر، ساختار و فرم در آن متفاوت است؛ اما در تمام هنرها بر اصولی در فرم تأکید می‌کنند؛ مثل هارمونی و هماهنگی، نظم و انسجام و امثال آن؛ به همین جهت برای آفرینش یک اثر هنری باید میان عناصر، تلفیق و ترکیب صورت گیرد. این عناصر ترکیبی بسته به نوع اثر هنری با یک واسطه یا رسانه صورت می‌گیرد؛ مثلاً در موسیقی از آهنگ، در ادبیات از واژگان، در نقاشی از ترکیب رنگ‌ها و ...؛ بنابراین در هنر یک سلسله اصول صوری وجود دارد که به قرار ذیل است:

۱. وحدت ارگانیکی: یک اثر هنری بنا بر نظر ارسطو باید «آغاز، میانه و پایان» داشته باشد. اثر هنری باید دارای وحدت و به گونه یک واحد کل، درهم تنیده باشد.
۲. در هم تافتگی یا چندگونگی: یک اثر هنری باید نمایشی از چندگونگی عظیم عناصر و وحدت آنها باشد. هر چه در هم تافتگی آن در وحدتی خلاصه شده باشد، به همان میزان هم دستاورد آن عظیم خواهد بود. این اصل را می‌توان همان اصل «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت» نامید.
۳. درونمایه و دگرگونی درونمایه‌ای: در تعدادی از آثار هنری یک درونمایه محوری و موتیف^۲ وجود دارد که مستقل است و سایر اجزا دور آن محور می‌چرخند.
۴. بالندگی یا تکامل: در آثار هنری زمانمند، همه اجزا بالندگی دارند یا جزیی از آن متکامل شده و جزء لاینفک و ضروری جزء دیگر می‌شود؛ تا آنجا که اگر جزء نخستین تغییر یابد یا حذف شود، اجزای بعدی به تبع آن تغییر می‌یابند.
۵. تعادل: آرایش اجزای مختلف باید متعادل باشد. این تعادل با جهات متقابل و متباین پدید می‌آید؛^۳ در رویکرد مضمون‌گرا در هنر باور آن است که هنر از آن جهت

۱. همان، ص ۲۱۱.

2. motif.

۳. جان هاسپرز، فلسفه هنر و زیباشناسی، ص ۵۴ - ۵۵.

که هنر است، مطلوب نیست؛ بلکه هنر همچون دیگر دستاوردهای اندیشه بشری باید برای انسان و در خدمت اهداف تعالی بخش باشد. از آنجا که به نظر طرفداران این رویکرد، آدمی و جهان هدفمند است، هنر که یکی از منابع رشد و تعالی آدمی است نباید از این فرایند دور باشد. هدف هنرمند تنها این نیست که اثری به وجود آورد تا مایه شگفتی و حیرت دیگران شود؛ بلکه آفرینش هنری او باید همچون دیگر معرفت‌های بشری در خدمت بشر باشد؛ لذا مسئله‌ای در بحث هنر مطرح می‌شود که آن را در حوزه هنر و مخاطبان آن قرار می‌دهیم.

مخاطب اثر هنری

از اهداف هنر، کارکردشناختی آن است؛ یعنی هنر وسیله‌ای برای درک حقیقت است. هنر از دیدگاه مضمون‌گرایان؛ طریقی است برای رسیدن به عالی‌ترین شناخت و معرفت قابل حصول بشری و نوعی از معرفت که دستیابی به آن با ابزار و وسایل دیگر غیرممکن است. ساختار وجودی و روانی آدمی به گونه‌ای است که از زیبایی و آثار هنری زیبا متأثر می‌شود؛ لذا مخاطب اثر هنری، درک زیبایی‌شناختی دارد و به قول کانت، تأمل بی طرفانه، هسته مرکزی تجربه زیبایی‌شناختی و زمینه‌غایی سنجش زیبایی را شکل می‌دهد؛ از این رو استنتاج می‌کند:

۱. فقط موجودات عاقل دارای تجربه زیبایی‌شناختی هستند.
 ۲. هر موجود عاقل نیازمند تجربه زیبایی‌شناختی است و بدون آن کامل نیست.
 ۳. تجربه زیبایی‌شناختی در مجاورت بنیادی سنجش اخلاقی قرار دارد و به گونه‌ای موجودات اخلاقی جزء لاینفک طبیعت ماست.^۱
- در نتیجه می‌توان گفت زیبایی تنها یک امر حسی نیست و در حوزه ادراک حسی

۱. همان، ص ۸۱.

محدود نمی‌شود؛ بلکه «زیبایی‌شناسی هم تصوّر ماست و هم موضوع عینی تصوّر ما. آنچه که ما به طور ذهنی به عنوان لذت زیبایی‌شناسی تجربه می‌کنیم، حالتی است که به واسطه تأثیر متقابل احساس ما و موضوع عینی به وجود می‌آید».^۱

زیبایی امری دو قطبی است:

۱. قطب برون‌ذاتی: در این قطب، باور آن است که «زیبایی عبارت است از نمودهای عینی خوشایند و موردپسند ذهن که ذهن آدمی هیچ نقشی جز منعکس ساختن آن ندارد».

۲. قطب درون‌ذاتی: این قطب می‌گوید «زیبایی عبارت است از درک و دریافت ذهنی از پدیده‌های عینی که اگر آدمی از چنین ذهنی یا از چنین استعدادهای روانی برخوردار نباشد، زیبایی هم وجود ندارد».^۲

با توجه به اینکه مخاطب اثر هنری انسان با ویژگی‌های ذهنی و روانی خاص است، در تبیین اثر زیبایی هنری، این آدمی است که ملاک و سنجش زیبایی و زشتی است. بررسی حالات ذهنی و روانی آدمی و تجربه‌های انسانی در هنر به این دلیل است که مخاطب آن انسان است و هنر و زیبایی - به قول ارسطو - در پی پالایش و تطهیر است؛ از همین رو سه رویکرد در زیبایی‌شناسی وجود دارد:

۱. مطالعه و بررسی مفاهیم زیبایی‌شناسی یا - به عبارت دقیق‌تر - تحلیل زبان نقد که در آن سنجش‌های ویژه، مشخص و منطقی و توجیه آنها ارائه می‌شود. فیلسوفان هم بر مفاهیم تئوری ادبی جدید یعنی مفاهیمی چون بازنمایی، بیان، فرم، سبک و حس پذیرای متمرکز شده‌اند. این بررسی در پی دو هدف بوده است:

الف) نشان دادن چگونگی توجیه این صفات؛

ب) بیان چگونگی تمایز تجارب انسانی بیان شده در آنها.

۱. مهدی پرتوی، زیبایی‌شناسی نوین، ص ۱۰.

۲. محمدتقی جعفری، زیبایی و هنر از دیدگاه اسلام، ص ۵۲.

۲. بررسی فلسفی برخی از حالات ذهن (عکس‌العمل‌ها، نگرش‌ها و عواطف) که درگیر تجربه زیبایی‌شناختی هستند.

۳. مطالعه و بررسی فلسفی ابژه زیبایی‌شناسی. این رویکرد مبتنی بر این است که وجود مسائل زیبایی‌شناسی، پایه‌ای و ازلای است، چون جهان دارای طبقه ویژه‌ای از ابژه‌هاست که ما به گونه‌گزینه‌شی در مقابل آنها واکنش نشان می‌دهیم و آنها را در دیدگاه زیبایی‌شناسی توصیف می‌کنیم.^۱

هنر باید برای مخاطب کارکرد شناختی - معرفتی داشته باشد و تنها حس زیبایی‌شناسی او را تحریک نکند و معرفت هنری برای مخاطب بیافریند و به قول گودمن فیلسوف امریکایی «هنرها را باید به اندازه علوم به مثابه شیوه‌های کشف، خلق و بسط معرفت به معنای کلی پیشرفت فهم، جدی گرفت».^۲

اما پرسش این است که آیا هنر می‌تواند سرچشمه معرفت گردد؟ گونه‌های مختلف هنر مثلاً ادبیات، شعر، داستان، نمایشنامه، معماری، پیکرتراشی، نقاشی و موسیقی هر یک به گونه‌ای علاوه بر تحریک احساسات و برانگیختن حس زیبایی‌شناسی آدمی می‌تواند به نوعی دستاورد معرفتی داشته باشد. اگر به قول افلاطون «قانون و هنر فرزندان عقل (عقل کل) باشند» پس هنر می‌تواند معرفت‌آفرین باشد. البته آنچه در اینجا مد نظر است هنر سنتی است و معرفتی که از آن برمی‌آید معرفت قدسی است؛ لذا «هنر سنتی از معرفت قدسی لاینفک است، زیرا این هنر بر علمی به عالم هستی مبتنی است که ماهیتی قدسی و باطنی دارد و به نوبه خود محملی برای انتقال معرفتی با یک سرشت قدسی است. هنر سنتی هم بر معرفت و هم بر رحمت یا بر آن علم قدسی که هم معرفت است و هم ماهیتی قدسی دارد، مبتنی است و در عین حال مجرای برای انتقال معرفت و رحمت یا آن علم قدسی نیز هست. هنر قدسی که در بطن هنر سنتی

۱. جان هاسیرز، فلسفه هنر و زیباشناسی، ص ۷۸ - ۷۹.

۲. گوردن گراهام، فلسفه هنرها، ص ۱۸۹.

خفته است، وظیفه‌ای قدسی دارد و همانند خود دین، هم حقیقت است و هم حضور».^۱
نتیجه آنکه هنر دو کارکرد برای مخاطب دارد:

۱. کارکرد معرفتی؛

۲. کارکرد معنوی.

معرفت یا معرفت هنری از محتوای هنر برمی‌خیزد و معنویت از ساختار و فرم آن؛ بنابراین «هنر در نیکوترین صورتش به طرز چشمگیری فهم انسانی را غنا می‌بخشد؛ از همین روست که با وجود تفاوت‌های آشکار می‌توانیم در گستره دستاوردهای خود، هنر را به حق هم‌رتبه علم بدانیم».^۲

۱. حسین نصر، معرفت و معنویت، ص ۴۲۴.

۲. گوردن گراهام، فلسفه هنرها، ص ۲۲۳.

فصل دوم:

اسلام و مقوله زیبایی

درآمد

«زیبایی» در جهان بینی دینی، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. ادیان بنا بر رابطه‌ای که با صاحب شریعت دارند، زیبایی را در تمام عرصه‌ها تجلی می‌دهند. در جهان بینی ادیان توحیدی، خداوند هم خود زیباست و هم منشأ زیبایی است؛ لذا دین تنها در تغییر اندیشه آدمیان نسبت به جهان تأثیر نداشته است؛ بلکه علاوه بر آن بر تلطیف احساسات زیبایی شناختی وی نیز مؤثر بوده است. می‌دانیم که آنچه اساس و بنیاد دین را تشکیل می‌دهد «اخلاق» است. مهم‌ترین وظیفه هر دینی تفسیر نگاه اخلاقی و جهت‌بخشی به وجدان اخلاقی آدمیان است و از طرفی اخلاق با عنصر زیبایی در ارتباط است؛ به همین جهت از کارکردهای دین، رشد حس زیبایی دینداران است. دین منشأ آسمانی و ربّانی دارد و هدف آن تصفیه وجود آدمی از رذایل است. رذایل که همان زشتی‌ها باشند، در برابر فضایل قرار می‌گیرند که همان امور زیبا هستند. فعل اخلاقی وجوهی دارد؛ از جمله «حسن و قبح»؛ پس اخلاق ریشه در زشتی و زیبایی دارد. دین که در پی ایجاد بنای اخلاقی است، در حقیقت در پی آفرینش زیبایی است، به قول بلینسکی «احساس زیبایی‌شناسی، شالوده خوبی و پرهیزگاری است و یکی از شرایط اساسی برای عظمت

انسانی». ^۱ رابطه دین و زیبایی از آن جهت است که هر دو در پی یک غایت‌اند». در تجربه‌های زیبایی‌شناسی و دینی، عناصر بسیاری هستند که مشترک به نظر می‌آیند. هر دو، جنبه‌هایی از درک و بیان حقیقت‌اند ... هر دو، پدیدآورنده ساخت‌ها، اهداف و فعالیت‌هایی هستند که مبین ژرف‌بینی ویژه از حقیقت است. ^۲

هم در دین، امر متعالی (حقیقت مطلق) وجود دارد و هم در هنر. سخن از امر متعالی است. فیلسوفان که کارشان را در عالم، کشف حقیقت و امر متعالی می‌دانند، در هنر و مباحث زیبایی‌شناسی نیز در پی چنین امری هستند؛ لذا در نظر برخی از فیلسوفان، میان هنر و دین رابطه مستقیمی وجود دارد. هگل «نسبت به هنر و دین همان اعتباری را قائل شده است که نسبت به روح روا داشته است؛ روحی که سلوک عینی آن در دیالکتیک تاریخی او تصویر شده و سرانجام در فلسفه حقیقی به پایان می‌رسد. او می‌گفت، هنر ظهور حسی مثال یا حقیقت (روح) است». ^۳

گفتیم خداوند منشأ زیبایی است و خود زیباست. (ان الله جمیل و یحب الجمال). پیداست مراد از زیبایی خداوند، زیبایی کئی و عرضی نیست؛ بلکه خود زیبایی است. آنچه که محرک و عامل حرکت به سوی او می‌شود، جمال اوست و به قول فریتهوف شوان «زیبایی، جلوه و پرتوی از بهجت خداوندی است و چون خداوند، حقیقت محض است، پرتو بهجتش، آمیزه‌ای است از حظ و حقیقتی که ما در هر زیبایی مشاهده و درک می‌کنیم». ^۴ از آنجا که زیبایی پرتوی از بهجت خداوندی است، دین نیز در پی ظهور این وجه از زیبایی است. اینکه در کتاب‌های آسمانی و از زبان پیامبران الهی آمده است که خداوند بندگانش را دوست دارد، به خاطر بروز همین وجه است که آدمیان با اعمال دینی و جلب رضای خداوند موجب جلب دوستی خداوند نسبت به خودشان می‌شوند.

۱. مهدی پرتوی، زیبایی‌شناسی نوین، ص ۱۹۷.

۲. میرچاه الیاده، فرهنگ و دین، ص ۲۴۹.

۳. همان، ص ۲۶۱.

۴. جلال ستاری، هویت ملی و هویت فرهنگی، ص ۴۸.

بنابراین هنر و دین می‌توانند از جهت «ماهیت» و «غایت» با هم ارتباط داشته باشند؛ به همین دلیل بجاست به وجوه افتراق (ناهمانندی‌ها) و وجوه اتفاق (همانندی‌ها) میان این دو بپردازیم.

الف) ناهمانندی‌ها

۱. منشأ فاعلی دین، خداوند و اراده حکیمانه اوست؛ در حالی که منشأ فاعلی هنر، قدرت خلّاقه انسان و نیروی ابتکار او است که ریشه در فطرت او دارد.
۲. سایه دین بر تمام جنبه‌های مادی و معنوی زندگی انسان گسترده است و شامل همه بخش‌ها و لایه‌های سطحی و زیرین حیات می‌شود؛ ولی هنر دربرگیرنده بخشی از زندگی و خواسته‌های انسان است.
۳. ارائه هنر به طور طبیعی در بند قالب، فرم و شکل نمود پیدا کرده و تا شکلی عینی به مفهوم عام آن و قابل مشاهده به خود نگیرد، فعالیت هنری انجام نگرفته است؛ اما دین - حداقل در بخشی از آن - نیازی به صورت، هیئت و شکل نداشته است و در افراد بدون ارائه عملی محسوس نیز می‌تواند وجود داشته باشد.
۴. دین، نظام جامع و کاملی در «ابزار» برای وصول به «غایت» ارائه می‌دهد؛ اما هنر از این جامعیت برخوردار نیست.
۵. جوهر اصلی دین، قرین تقدّس است؛ ولی هنر به یک اعتبار نمی‌تواند همواره مقدّس باشد.
۶. ادراک حقایق دینی برای عموم مردم بیشتر از راه تعقل و تدبر است؛ ولی درک لطایف هنری بیشتر از طریق احساس و عاطفه است.
۷. «معنا گرفتن» کار نخستین و اولیه هنر است؛ ولی «معنا بخشیدن» عمل اصلی و نخستین دین.
۸. غایت و حقیقت دین و قوانین دینی، ارتباط چهارگانه انسان باخود، انسان با

خدا، انسان با جهان هستی و انسان با انسان است؛ ولی هنر فاقد این گستردگی در زمینه ارتباط است. فعالیت‌های هنری به طور خاص بیشتر در حوزه ارتباط انسان با انسان است و این ارتباط را توسعه می‌بخشد.

۹. دین - دست‌کم همه ارکان و اجزای ترکیبی آن - لزوماً دارای جاذبه صوری و کشش ظاهری نیست. ولی هنر - با توجه به خصوصیت شکلی‌اش - همواره از یک نوع جاذبه و کشش صوری برخوردار بوده است.

۱۰. دین برای هنر می‌تواند به منزله «قلب» باشد و هنر برای دین به منزله «قالب»^۱.

ب) همانندی‌ها

۱. دین و هنر خاستگاه مشترک و ریشه در فطرت و طبیعت آدمی دارند.
۲. هر دو دارای محتوا و قالب، یا باطن و ظاهر هستند؛ یعنی در هر دو، جنبه‌های بیرونی و درونی یافت می‌شود.
۳. بخشی از هر دو، در زمینه پیام‌رسانی، مربوط به «هست و نیست» و بخشی نیز متعلق به «باید و نباید» است.
۴. مقوله‌هایی از جنس «معرفت» و «تربیت» در هر کدام به نسبت اصالت و گستردگی‌شان موجود است.
۵. بخشی از دین که عمدتاً لایه‌های زیرین آن به شمار می‌آید، قابل تجربه یا به اصطلاح کشف و شهود عرفانی است و هنر نیز ماهیتاً از همین صبغه و خصوصیت برخوردار است.
۶. هر دو پویا و دینامیک هستند و همواره از نشاط و زندگی برخوردارند.
۷. هر کدام به اندازه وزن و ارزش ذاتی خود در ساختن بنای خوشبختی انسان مؤثر است و به توسعه مدینه فاضله انسانی کمک می‌کند.

۱. سجاد جویینه، «دین و هنر»، سایت www.Firooze.Com

۸. هیچ‌کدام در انحصار طبقه خاص نیست و همه انسان‌ها می‌توانند از نعمت‌های معنوی هر دو استفاده کنند و همگان از حقوق مساوی در این زمینه برخوردارند.

۹. گرچه طبیعت اصلی دین و هنر، پاک بوده و جوهر دیندار و هنرمند، سالم و به دور از آلودگی است، اما هر دو می‌توانند دچار آسیب شوند و آفات و امراضی مانند ریا و تظاهر آنها را آلوده کند، که در این صورت، ماهیت آنها مسخ و حقیقت آنها دگرگون می‌شود.

۱۰. استعداد نوع بشر درباره باورهای اصیل دینی و پذیرش آنها به طور طبیعی یکسان است و همگان از فطرتی هماهنگ برخوردارند.^۱

اگر هنر را به دو قسم «هنر قدسی» و «هنر گیتیانه» (هنر سکولار) تقسیم کنیم، هنر قدسی همان رسالت دین را دارد و هنر سکولار آن است که هنرمند دغدغه دینی ندارد و در پی بسط معنویت نیست؛ ولی هنر قدسی «برای آن خلق شده است که به حضور معنویت مداومت بخشد و محمل و ناقل تأثیرات روحانی و معنوی باشد. هنر قدسی در عین حال برای خدا و فرشتگان و انسان‌هاست؛ اما هنر گیتیانه تنها برای انسان‌ها وجود دارد و به همین علت در حق انسان خیانت می‌ورزد، چون او را تنها می‌گذارد و به حال خود رها می‌کند».^۲

دین و هنر هر دو در پی حقیقت و بروز آن در جهان هستی هستند و حقیقت دارای وجودی خارجی نیست؛ بلکه تجلیات خارجی دارد؛ لذا کسی که در پی حقیقت است (چه شخص مؤمن و چه هنرمند) به قول سورن‌کی یرکگور سه ارزش اساسی قابل انتخاب برای فرد جویای حقیقت یا زندگی درست، وجود دارد:

۱. ارزش‌های زیبایی‌شناختی؛

۲. ارزش‌های اخلاقی؛

۱. همان.

۲. جلال ستاری، هویت ملی و هویت فرهنگی، ص ۵۳.

۳. ارزش‌های دینی.

زمینه اساسی زیبایی‌شناسی که می‌تواند شامل همه ساخته‌های مصنوع انسان باشد، حظ بردن است؛ زیبایی‌شناسی، اساساً غیرتاریخی است، زیرا اجرای آن صرفاً از روی تصادف، وابسته به موقعیت‌های زمانی و مکانی صورت می‌گیرد. از دیدگاه اخلاقی، فرد، شاهد عظمت تمامیت نقش و برابری افراد در قوانین اخلاقی است و در چارچوب چشم انداز دین است که اعتبار یا اصالت را می‌توان تجربه کرد.^۱

از منظری دیگر نیز می‌توان به رابطه هنر و دین پرداخت؛ آن هم از منظر نوع تجربه‌ای که هر یک پدید آورند. وقتی سخن از تجربه به میان می‌آید - به ویژه تجربه دینی - باید گفت تجربه‌های دینی در پنج طبقه می‌توانند جای گیرند:

۱. تجربه خداوند یا حقیقت‌نمایی به واسطه شیئی محسوس که در قلمرو تجربه همگان است؛

۲. تجربه خداوند یا حقیقت‌نمایی به واسطه شیئی محسوس، نامتعارف و مشاع؛

۳. تجربه خداوند یا حقیقت‌نمایی به واسطه پدیده‌ای شخصی که در قالب زبان حسّی متعارف قابل توصیف است؛

۴. تجربه خداوند یا حقیقت‌نمایی به واسطه پدیده‌ای شخصی که در قالب زبان حسّی متعارف قابل توصیف نیست؛

۵. تجربه خداوند یا حقیقت‌نمایی بدون واسطه هر گونه امر حسّی.^۲

تجربه دینی ویژگی‌هایی دارد که به طور کلی می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. ذوقی بودن^۳؛

۱. میرچاه الیاده، فرهنگ و دین، ص ۲۶۳.

۲. مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقادات دینی، ص ۳۹ - ۴۰.

۲. بیان ناپذیر بودن^۱؛

۳. گذرا بودن^۲؛

۴. انفعالی بودن^۳.

دیگر ویژگی‌های عام تجربه‌های دینی را می‌توان چنین برشمرد:

۱. آگاهی وجدانی، وحدت حقیقی، خلأ و آگاهی ناب؛

۲. بی‌زمان و مکان بودن؛

۳. احساس عینیت و حقیقت داشتن؛

۴. احساس تبرک و تیمن، صلح و صفا و نظایر آن؛

۵. احساس امر قدسی، حرمتدار یا الوهی؛

۶. متناقض‌نمایی؛

۷. بیان ناپذیر بودن^۵.

اما درباره تجربه زیبایی‌شناختی یا تجربه هنری به خاطر دشواری مفهوم آن پرسش‌هایی مطرح می‌شود که اولاً منظور از زیبایی چیست؟ آیا منظور، زیبایی طبیعی^۶ است یا زیبایی بشر ساخته^۷؟ آیا چیزی به نام «تجربه زیبایی‌شناختی مشترک» میان همه آدمیان وجود دارد؟ آیا تجربه به زیبایی‌شناختی قابل صورت‌بندی مفهومی^۸ است؟ آیا تجربه زیبایی‌شناختی امری شخصی^۹، خاص و منحصر به فرد

1. Ineffability.

2. Transiency.

3. possirity.

۴. همایون همتی، «تجربه زیبایی‌شناختی»، www.irankultur.Com.

۵. مایکل پترسون، عقل و اعتقادات دینی، ص ۵۳ - ۵۴.

6. Natural.

7. Man- Made.

8. Conceptual Formulation.

9. Personal.

است یا امر کلی^۱، عام، فراگیر و تکرارپذیر^۲؟ آیا تجربه زیبایی‌شناختی قابل توجیه عقلانی^۳ و امری معرفت‌شناسی قابل نقد و ارزیابی است یا فقط متکی بر ذوق^۴ و سلیقه^۵ شخصی افراد است؟

پرسش‌ها در این باره فراوان است و کمتر به آن پرداخته شده است؛ اما به طور خلاصه با توجه به دو تجربه دینی و تجربه عرفانی می‌توان گفت «تجربه زیبایی‌شناختی^۵ در بافت شهودی بی‌واسطه، توأم با آگاهی و پروسه‌ای دوسویه یعنی ذهنی - عینی است که هم متکی به دریافت‌کننده و تجربه‌گر است و هم متکی به بافت و زمینه^۶ و شرایط خاص روانی، فرهنگی، تربیتی، میزان آموزش و نیز گرایش‌ها و تمایلات شخصی تجربه‌گر»^۷.

اینجاست که تجربه دینی شخص مؤمن و تجربه زیبایی‌شناختی وی در هستی به واسطه تجربه هنری به هم نزدیک می‌شوند. بسیاری از ویژگی‌های تجربه دینی و تجربه زیبایی‌شناختی به هم شباهت دارند؛ برای مثال، در ویژگی‌های تجربه زیبایی‌شناختی که در زیر می‌آید می‌توان به شباهت‌های این دو تجربه دست یافت:

تجربه زیبایی‌شناختی امری است شهودی، لذت‌آور، آرامش‌بخش، موجب نشاط و وجد و سرور و گاه غم‌انگیز و دل‌سردکننده ولی معمولاً جذاب، هیبتناک، آمیخته با احساس حضور، پری و سرشاری، احساس شوق و شمع، احساس علو و عظمت، شکوه و والایی و احساس ارزشمند بودن، معنادار بودن، تخیل‌انگیز بودن، مسبوق و متکی به تداعی بودن و ...^۸

1. Universal.
2. Repeatable.
3. Rational justification.
4. Taste.
5. Aesthetic experience.
6. Context.

۷. همایون همتی، «تجربه زیبایی‌شناختی»، www.Irankultur.com.

۸. همان.

از همین رو «هنر قدسی به آدمی یاری می‌دهد تا مرکز خاص خویش یعنی آن کانونی را که طبعاً محب و عاشق خداست بیابد...»^۱

قرآن و زیبایی

از نظر قرآن کریم، جهان آفریده ذاتی زیبا است و این ذات آنچه آفریده، زیباست (الذي أحسن كل شيء خلقه).^۲ خداوند صبغه و رنگی دارد که زیباترین است: (صبغة الله و من أحسن من الله صبغة).^۳

در قرآن واژه «جمال» کم به کار رفته است و درباره خداوند و عالم هستی از واژه «أحسن» استفاده شده است؛ اما در دعاها خداوند به صفت «جمال» توصیف شده است.

متعلق زیبایی در قرآن دو چیز است؛ به عبارت دیگر شامل دو گونه امور زیبا می‌شود:

۱. زیبایی‌های محسوس: مراد از زیبایی‌های محسوس گاهی بیان زیبایی‌های طبیعی از جمله آسمان و زمین (إنا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب؛^۴ لقد جعلنا في السماء بروجا و زينها الناظرين؛^۵ و ترى الارض هامدة فاذا أنزلنا عليها الماء اهتزت و ربّت و أنبتت من كل زوج بهيج).^۶

گاهی آدمی و آفرینش او (لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم؛^۷ ... و صور کم فأحسن صور کم..)^۸ گاهی نیز به زیبایی‌های ظاهری است (یا بنی آدم خذوا زینتکم

۱. جلال ستاری، هویت ملی و هویت فرهنگی، ص ۵۳.
۲. همان کسی که هر چیزی را که آفریده، نیکو آفریده است (سجده (۳۲) آیه ۷).
۳. (این است) نگارگری الهی و کیست خوش‌نگارتر از خدا (بقره (۲) آیه ۱۳۸).
۴. ما آسمان این دنیا را به زیور اختران آراستیم (صافات (۲۷) آیه ۶).
۵. و به یقین ما در آسمان برج‌هایی قرار دادیم و آن را برای تماشاگران آراستیم (حجر (۱۵) آیه ۱۶).
۶. و زمین را خشکیده می‌بینی (الی) چون آب بر آن فرود آوریم به جنبش درمی‌آید و نمو می‌کند و از هر نوع (رستنی‌های) نیکو می‌رویاند (حج (۲۲) آیه ۵).
۷. به راستی انسان را در نیکوترین اعتدال آفریدیم (تین (۹۵) آیه ۴).
۸. شمارا صورتگری کرد و صورت‌هایتان را نیکو آراست (تغابن (۶۴) آیه ۳).

عند كل مسجد...؛^۱ المال و البنون زينة الحياة الدنيا...^۲.

۲. زیبایی‌های معقول: متعلق زیبایی‌های معقول، گاهی امور اخلاقی (... فاصفح الصفح الجمیل)؛^۳ گاهی ایمان (و لكن الله حبيب اليكم الايمان و زينه في قلوبكم...)^۴.
گاهی رفتار (و اصبر على ما يقولون و اهجرهم هجرأ جميلاً؛^۵ فاصبر صبرأ جميلاً)^۶
و گاهی هم رنگ خدایی (صبغة الله و من أحسن من الله صبغة).^۷

خداوند آفریننده هستی است و هر چه در هستی است زیباست؛ لذا می‌توان نتیجه گرفت هر چه آفریده شده، زیبا است و موجودی نازیبا و فاقد حسن در طبیعت و حتی کل هستی نیست. علاوه بر این در عرفان اسلامی، همه عالم، حاصل و مظهر تجلیات خداوند است؛ تجلیات متنوعی که مربوط به «اسماء و صفات» پروردگار است و هر موجود، مظهر و جلوه‌ی یک یا چند اسم خداوند است؛ «پس هم به مقتضای دلایل فلسفی و هم بر اساس اصل «تجلی» در عرفان اسلامی و هم به دلالت صریح آیه‌های قرآن، عالم سراسر تجلی حسن و ظهور معشوق ازلی و محبوب حقیقی است».^۸

در جهان‌بینی توحیدی میان انسان، جهان و کتاب آفرینش همانندی است و همه از یک منشأ پدید آمده‌اند؛ لذا جهان و انسان تجلی زیبایی حق‌اند. در نگرش اسلامی دو کتاب تکوین و تدوین (قرآن کریم) همانندند. خداوند هم در کلامش تجلی کرده است و هم در طبیعت. بندهای قرآن «آیات» نامیده شده‌اند که معنای نشانه یا رمز نیز از آن

۱. ای فرزندان آدم جامه خود را در هر نمازی بگریید(اعراف (۷) آیه ۳۱).

۲. مال و پسران زیور زندگی دنیايند(کھف (۱۸) آیه ۴۶).

۳. پس به خوبی صرف نظر کن(حجر (۱۵) آیه ۸۵).

۴. لیکن خدا ایمان را برای شما دوست داشتنی گردانید و آن را در دل‌های شما بیاراست(حجرات (۴۹) آیه ۷۰).

۵. و بر آنچه می‌گویند شکبیا باش و از آنان با دوری گزیدنی خوش فاصله بگیر(مزل (۷۳) آیه ۱۰).

۶. پس صبر کن صبری نیکو(معارج (۷۰) آیه ۵).

۷. (این است) نگارگری الهی و کیست خوش‌نگارتر از خدا(بقره (۲) آیه ۱۳۸).

۸. همایون همتی، «تجربه زیبایی‌شناختی»، www.Irankultur.com.

استفاده می‌شود و قرآن نیز در اشاره به آن می‌فرماید: «به زودی نشانه‌های خود را در آفاق و در دل‌هایشان به ایشان خواهیم نمود تا برایشان روشن گردد که او خود حق است»^۱.

آیات، کلمات و حروف، الهی‌اند که هم اجزای «کتاب الهی» یعنی عالم کبیر و هم وجود باطنی انسان را شامل می‌شوند. آیات در «کتاب کریم» یعنی افق‌ها (آفاق) و یا آسمان‌ها و زمین و نیز نفس انسان (أنفس) متجلی می‌شوند؛ تا آنجا که آیات کتاب مقدس، معنای باطنی و قلب او اتحاد و پیوند می‌یابند و انسان وجود خاص خویش را به عنوان نشانه‌ای از خداوند درک می‌کند. عالم هستی به عنوان تجلی الاهی جلوه‌گر می‌شود و پدیده‌های طبیعت به آیات مذکور در قرآن تبدیل می‌شود.^۲

در قرآن آمده است که خداوند نور آسمان‌ها و زمین است. نور خاصیت روشنی‌بخشی دارد؛ لذا خداوند جهان را از ظلمت به روشنایی بدل می‌کند؛ پس «خلقت همان تجلی است؛ یعنی گذر از مرتبه غیبت یا قوه به مرتبه نورانی، آشکار و عیان شده است»^۳.

در نگرش عارفان مسلمان، جهان، ظهور و تجلی حق است و چون هرچه هست، ظل و سایه و جلوه‌ی خدای جمیل، رحیم، رئوف و لطیف است، پس سایه اوست. ظل جمیل، جمیل است و جهان سراسر حسن و زیبایی است. طبق جهان‌بینی دینی، اساس تکوین و خلقت عالم بر زیبایی و فعل زیبای خداوند بنا شده است و زیبایی در متن هستی موجودات و کل آفرینش حضور دارد.

۱. فصلت (۴۱) آیه ۵۳.

۲. حسین نصر، معرفت و معنویت، ص ۳۲۹.

۳. هانری کرین، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ص ۲۸۴.

زیبایی از دیدگاه متفکران مسلمان

مسئله زیبایی در آثار متفکران مسلمان در حوزه‌های فلسفه، کلام، اخلاق و عرفان خود را نشان داده است. متکلمان و علمای اخلاق وقتی درباره افعال آدمی به بحث می‌پردازند به مسئله زیبایی از نگاه عقلانی نیز اشاره دارند. از طرفی علمای اخلاق، اخلاق را با زیبایی (خیر) مرتبط می‌دانستند. در اینجا به پاره‌ای از دیدگاه‌های آنان اشاره می‌شود.

جاحظ، مفهوم زیبایی را به منفعت مرتبط می‌سازد. به نظر وی منفعت، امر زیبا را در چشم آدمی زیباتر جلوه می‌دهد. وی مثالی در این باره می‌آورد که آدمی با توجه به منفعت، آن پدیده را زیبا می‌بیند؛ مثلاً پدیده‌ای چون آتش که به واسطه گرمابخشی و پرتوی که می‌افشاند، آن را زیبا می‌گرداند. «بهره‌مندی از آتش در زمستان آن را نزد آدمیان زیباتر از آن در تابستان می‌گرداند و اگر آدمیان از سوزاندن و از بین بردن و کشته شدن توسط آتش آگاهی نداشتند، زیبایی‌اش در چشمشان دو چندان می‌شد».^۱

البته جاحظ از تناسب اجزاء و ساختار زیبای یک پدیده، غافل نیست. وی هماهنگی، سازگاری و تناسب اجزای یک پدیده را نیز در تعریف امر زیبا دخیل می‌داند و می‌گوید: «چه بسیار که شگفتی در یک پدیده، ناشی از صورت، ترکیب اجزا و تألیف آنها می‌باشد؛ مثل طاووس به واسطه پرهای رنگارنگش و زرافه در ترکیب شگفت و تناسب اندامش که زیبا به نظر می‌آیند».^۲

با توجه به مطالب نقل شده، گویا زیبایی از نظر جاحظ امری است حسی و واقعی؛ اما در آثار دیگرش به زیبایی معنوی نیز اشاره دارد. زیبایی معنوی از نظر او به‌سان دیگر متکلمان به امور اخلاقی باز می‌گردد. وی از راه تبیین معکوس امور یعنی اشاره

۱. ابوعثمان جاحظ، الحيوان، ج ۴، ص ۹۶.

۲. همان، ص ۱۵۰.

به قبیح بودن برخی از امور در اخلاق، زیبایی جنبه‌های مخالف آن را بیان می‌کند. وی می‌گوید: «سختگیری پادشاهان، مکر و فریبکاری در خویشاوندان، نیازمندی دانشمندان، دروغ‌گویی در داوری و بخل‌ورزی در میان ثروتمندان، قبیح و زشت است».^۱ پس جاحظ با توجه به تقابل افکنی میان امور به امر زیبا می‌پردازد. در حقیقت، این زیبایی معنوی - اخلاقی است.

ابوحیان توحیدی، از دیگر اندیشه‌وران اسلامی در این باره نظر داده است: وی در دو اثر خویش به نام‌های الامتاع و الموائسة و المقابسات با طرح مسئله حسن و قبح به تبیین امر زیبا می‌پردازد، به نظر وی خاستگاه زشت و زیبا در این امور زیر است ۱. طبیعت؛ ۲. عادت؛ ۳. شرع؛ ۴. عقل؛ ۵. شهوت.^۲

این موارد را می‌توان به گونه‌ای دیگر بیان کرد. عنصر طبیعی همان بنای حسی در تعریف زیبایی است، عادت به عنصر اجتماعی، شرع به مبانی دینی، عقل به مسئله حسن و قبح عقلانی و شهوت هم به گرایش‌های جنسی در آدمیان برمی‌گردد؛ یعنی گاهی امر زیبا به حکم تکوین طبیعی‌اش زیباست و گاهی چون مردم در جامعه به آن عادت کرده‌اند و طبق عادت آن را زیبا می‌بینند و گاهی این موجب توجه دادن به آن شده است و گاهی هم قوه عقل در پدیده‌هایی زیبایی را دیده است و گاهی گرایش شهوانی به آن فرا خوانده است.

ابوحیان منشأ زیبایی موجودات را خداوند می‌داند و زیبایی معنوی را به خیر مرتبط می‌سازد. وی «عقل» را معیار تشخیص زیبایی می‌داند. او نیز همانند جاحظ به منفعت و تأثیر امر زیبا در تبیین زیبایی اعتقاد دارد. به نظر او زشتی و زیبایی امور به واسطه عقل، تنها به ظهور قرائن و شرایط است.^۳

۱. ابو عثمان جاحظ، البیان و التبیان، ج ۳، ص ۲۳۳.

۲. عزالدین اسماعیل، الاسس الجمالیة فی النقد العربی، ص ۲۸.

۳. احمد یاسوف، جمالیات المفردة القرآنیة.

در میان متفکران اسلامی، غزالی بیش از دیگران درباره زشت و زیبا بسط کلام داده است. او در اثر گرانقدرش به نام احیاء علوم الدین مباحثی درباره حقیقت و عشق مطرح می‌کند و آن را به زیبایی پیوند می‌زند. او عشق را یک میل طبیعی در آدمی به سوی اشیاء توصیف می‌کند و می‌گوید:

محبت تنها پس از معرفت و درک قابل تصوّر است. آدمی تنها پس از شناخت دوست می‌دارد؛ لذا قابل تصوّر نیست که جمادات به دوستی و محبت توصیف شوند؛ بلکه این از ویژگی‌های موجود زنده مدرک است. مدرکات هم بنا به سازگاری با طبع و لذت‌آفرینی یا ناسازگاری و نفرت تقسیم می‌شوند؛ هرچه در ادراک آن، لذت و راحتی است، نزد شخص مدرک، محبوب است و هر آنچه رنج‌آور است، نزد مدرک، مایه نفرت؛ پس هر لذیذی نزد مدرک لذت، محبوب است. اینکه می‌گوییم محبوب است یعنی در سرشت آدمی میلی به آن است و اینکه مبعوض است یعنی در سرشت، نفرتی از آن است؛ پس عشق، گرایش به شیء لذیذ و بغض و نفرت یعنی نفرت از چیز دردآور و رنج‌آور.^۱

غزالی در تفسیر عشق و زیبایی به مسائل حسی نیز توجه دارد. وی می‌گوید:

عشق وقتی تابع ادراک و معرفت باشد، ناگزیر به حسب تقسیم مدرکات و حواس تقسیم می‌شود. هر حس، ادراکی به نوعی از مدرکات، دارد و هر یک را در برخی از مدرکات لذتی است؛ سرشت آدمی به واسطه آن لذت به آن گرایش دارد. لذت گوش، در نغمه‌های موزون و لذت بویایی در رایحه‌های نیکو و لذت چشایی در غذاهاست و لذت لامسه در نرمی و لطافت است. اینکه این مدرکات به وسیله حواس، لذیذند، پس محبوبند؛ یعنی در طبع سالم، گرایش به سوی آنهاست.^۲

۱. ابوحامد غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۴، ص ۲۵۴.

۲. همان، ص ۲۵۵.

معنای زیبایی از نظر غزالی

غزالی معتقد است «زیبایی تنها به دیدن و تناسب آفرینش و آمیزش سپیدی با سرخی نیست. می‌گوییم این خط زیباست، این صدا زیباست، این اسب زیباست و حتی می‌گوییم این لباس زیباست، این غذا زیباست؛ زیبایی صدا و خط و دیگر پدیده‌ها چه معنایی دارد اگر زیبایی در صورت نباشد؟ پیداست که چشم با نگاه به خط زیبا لذت می‌برد؛ گوش از شنیدن نغمه‌های نیکو و زیبا؛ پس مدرکات به دو قسم زشت و زیبا، حسن و قبیح تقسیم می‌شوند. معنای زیبایی مشترک در این پدیده‌ها کدام است؟ به صراحت می‌گوییم زیبایی و جمال هر چیز زیبا بستگی به حضور جمال آن چیز در آن دارد. اگر تمام کمالات ممکن حاضر باشند، در نهایت زیبایی است و اگر برخی حاضر باشند، به همان اندازه زیباست و از زیبایی بهره دارد».^۱

البته زیبایی از نظر غزالی تنها به زیبایی امور محسوس محدود نمی‌شود. او نیز به زیبایی معنوی اشاره می‌کند و می‌گوید: «اگر گفته شود که برخی پدیده‌ها مثل غذا و صدا به زیبایی چشم درک نمی‌شوند، می‌گوییم زیبایی در غیر محسوسات هم وجود دارد؛ مثل اخلاق زیبا و سیرت زیبا».^۲

به نظر غزالی، صورت، ظاهری دارد و باطنی، و زیبایی و جمال، شامل هر دو می‌شود؛ صورت ظاهری را به بصر ظاهری درک می‌کنیم و صورت باطنی را به بصیرت باطنی. کسی که از بصیرت باطنی محروم است، صورت باطنی را درک نمی‌کند و از آن لذت نمی‌برد. هر کس که بصیرت باطنی بر بصر ظاهری او غلبه دارد، علاقه وی به معانی باطنی بیشتر است.^۳

۱. همان، ص ۲۵۶.

۲. همان.

۳. همان، ص ۲۵۷.

مولوی و زیبایی‌شناسی

عارفان از حوزه‌های معرفتی است که در آن بسیار از زیبایی و تجلی آن سخن رفته است. عرفا به واسطه درک امر زیباست که این چنین به شور و نشاط می‌رسند؛ لذا مواجهه با امر زیبا نزد عارفان هم غایت است و هم آن امر زیبا و جمال مطلق آنان را این چنین بی‌تاب و بی‌قرار کرده است.

مولانا جلال‌الدین از جمله عارفان است که دلبرده آن جمال مطلق شده و از زیبایی‌ها و تجلی آن در آفرینش سخن گفته است. وی بی‌آنکه به مناقشات کلامی و فلسفی بپردازد صراحتاً بر آن است که تمام زیبایی‌های این جهان پرتوی از جمال الهی است. این جهان پرتوی از ذاتی است که جمال مطلق است؛ به همین جهت درک آن جمال مطلق از طریق گذر از زیبایی‌های محسوس است. به اعتقاد مولانا زیبایی این جهان عاریتی است:

هست بر زلف و رخ از جرعه‌اش نشان	خاک را شاهان همی لیسند از آن
جرعه حسن است اندر خاک کش	که به صد دل روز و شب می‌بوی اش
جرعه خاک آمیز چون مجنون کند	مر تو را تا صاف او خود چون کند؟
هر کسی پیش کلوخی سینه چاک	کآن کلوخ از حسن آمد جرعه ناک

جرعه‌ای چون ریخت ساقی الست	بر سر این شوره خاک زیر دست
جوش کرد آن خاک و ما ز آن جوششیم	جرعه‌ای دیگر که بس به کوششیم ^۱

زیبایی ظاهری ریشه در باطن دارد:

۱. جلال‌الدین مولوی، مثنوی معنوی، دفتر پنجم.

بلهان گفتند مجنون را زجهل
بهر از وی صد هزاران دلریا
گفت: صورت، کوزه است و حسن، می
کوزه می‌بینی ولیکن آن شراب
هست دریا، خیمه‌ای در وی حیات
صورت هر نعمتی و مجنتی
حسن لیلی نیست چندان، هست سهل
هست همچون ماه، اندر شهر ما
می خدایم می‌دهد از نقش وی
روی نماید به چشم ناصواب
بطّ را، لیکن کلاغان را ممت
هست این را دوزخ، آن را جنتی^۱

نسبت زیبایی با روح:

تن همی نازد به خوبی و جمال
گویدش ای مزبله تو کیستی؟
پرتو روح است نطق و چشم و گوش
جان جان، چون واکشد پا را ز جان
روح، پنهان کرده فرّ و پرو بال
یک دو روز از پرتو من زیستی
پرتو آتش بُود در آب، جوش
جان چنان گردد که بی‌جان، تن بدان^۲

زیبایی ظاهری عکس و بازتاب روح است:

ای عجب حسنی بود جز عکس آن
آن تنی را که بود در جان خلل
این کسی داند که روزی زنده بود
از کف این جان جان، جامی ربود^۳
نیست تن را جنبشی از غیر جان
خوش نگردد گر بگیری در غسل

فرمان «انظروا» از جانب خداوند متوجه دل است نه ظاهر:

امر حق بشنو که گفته است «انظروا»
گفت آثارش دل است ای بوالهوس
سوی این آثار رحمت آر رو
آن برون، آثار آثارست و بس

۱. همان.

۲. همان، دفتر اول.

۳. همان، دفتر پنجم.

باغ‌ها و سبزه‌ها در عین جان
آن خیال باغ باشد اندر آب
باغ‌ها و میوه‌ها اندر دل است
گر نبودی عکس آن سِرّ و سرور
بر برون، عکسش چو در آب روان
که کند از لطف آب، آن اضطراب
عکس لطف آن بر این آب و گل است
پس نخواندی ایزدش دارالغرور^۱

درک زیبایی توسط روح زیباست:

چون شدی زیبا، بدان زیبارسی
که رهاند روح را از بی‌کسی^۲

انسان اصل و اساس زیبایی است:

تو خوش و خوبی و کان هر خوشی
تاج کرمناست برفرق سرت
تو چرا خود منت دو نان کشی؟
طوق اعطیناک، آویز برت.^۳

زیبایی ظاهری، اعتبار ندارد:

حسن صورت هم ندارد اعتبار
که شود رخ زرد از یک زخم خار^۴

مولانا که اصالت را به باطن می‌دهد و زیبایی را از آن می‌داند و صورت را چندان بها نمی‌بخشد، در حقیقت به اصالت «معنا» و فرعیّت «صورت» نیز اعتقاد دارد. مراد از «صورت» از نظر او پدیده‌ها و لایه‌های سطحی هستی‌اند و مراد از «معنا»، حقیقت راستین جهان هستی است که در پشت پرده این پدیده‌ها نهان است.

۱. همان، دفتر چهارم.

۲. همان، دفتر ششم.

۳. همان، دفتر پنجم.

۴. همان، دفتر ششم..

صورت، سایه معناست:

صورت از معنا چو شیر از بیشه دان	یا چو آواز سخن ز اندیشه دان
این سخن و آواز از اندیشه خاست	تو ندانی بحر اندیشه کجاست؟
لیک چون موج سخن دیدی لطیف	بحر آن دانی که باشد هم شریف
صورت از بی صورتی آمد برون	باز شد که انا الیه راجعون ^۱
صورت از بی صورت آید در وجود	همچنان کز آتشی زاده است دود ^۲
هست صورت سایه، معنا آفتاب	نور بی سایه بود اندر خراب ^۳
این صور چون بنده بی صورت اند	پس چرا در نفی صاحب نعمت اند؟
این صور دارد ز بی صورت وجود	چیست پس بر موجد خویش جحود؟ ^۴

نسبت صورت و معنا:

و آنکه آن معنا در این صورت بدید	صورت از معنا، قریب است و بعید
در دلالت همچو آب‌اند و درخت	چون به ماهیت روی، دورند سخت ^۵

خلاصه آنکه جهان را حضور حق پر کرده و زیبایی این عالم همه از آن ذات مطلق و جمال مطلق تجلی یافته است؛ لذا «تجلی» از مفاهیم و واژگان کلیدی در عرفان به ویژه عرفان مولوی است. مولوی با استناد به «حدیث کنز» به تبیین تجلی می‌پردازد و بیان می‌دارد که جهان تجلی خداوندی است:

۱. همان، دفتر اول.

۲. همان، دفتر ششم.

۳. همان.

۴. همان.

۵. همان، دفتر اول.

بهر اظهار است این خلق جهان تا نماند گنج حکمت‌ها نهان
کنت کنزاً گفت مخفیاً شنو جوهر خود گم مکن، اظهار شو^۱

گنج مخفی بد زیری چاک کرد خاک را تابان‌تر از افلاک کرد
گنج مخفی بد، زیری جوش کرد خاک را سلطان اطلس پوش کرد^۲

البته این تجلیات را تنها عاشقان درمی‌یابند نه هر کس:

بهر دیده روشنان، یزدان فرد شش جهت را مظهر آیات کرد
تا به هر حیوان و نامی که نگرند از ریاض حسن ربانی چرند
بهر این فرمود با آن اسپه او حَيْثُ وَ لَيْتُمْ فَشَمَّ وَ جَهْهُ^۳

۱. همان، دفتر چهارم.

۲. همان، دفتر اول.

۳. همان، دفتر ششم.

فصل سوم:

تاریخمندی قرآن

درآمد

از آنجا که مباحث زیبایی‌شناسی آیات در دو حوزه «معنا» و «لفظ» مطرح می‌شود، بررسی‌های زبان‌شناسی و معناشناسی قرآن گریزناپذیر می‌نماید، زیرا فهم زیبایی‌های لفظی و معنوی بدون درک و شناخت عناصر، اجزا و زمینه‌های پدیدآورنده آن امکان‌پذیر نیست. و بحث در این دو گستره نیز با آگاهی‌های ضروری از تاریخمندی قرآن پیوند می‌یابد. پس از این مباحث مقدماتی، اعجاز قرآن که ریشه در متن آن دارد و گستره اصلی برای کنکاش در زیبایی‌شناسی آیات به شمار می‌رود، در حوزه‌های گوناگون (از درک مفهوم و اصطلاح تا شبهه‌شناسی و پیشینه تاریخی و چالش‌های نظری) بررسی می‌شود.

بی‌گمان پرداختن به همه ابعاد زبان‌شناسی و معناشناسی قرآن، آن هم به عنوان مقدمه بحث زیبایی‌شناسی آیات، در این مختصر میسر نیست و رویکرد به آن تنها در چارچوب دستیابی به چشم‌اندازی عالمانه و طرحی سامان‌مند از پیوند میان این حوزه‌ها و نیز فراچنگ آوردن دستاوردهای مناسب و سازنده و موضع‌گیری‌های هدفمند و اثرگذار در زمینه پژوهش‌های ادبی و زبانی قرآن کریم انجام پذیرفته است.

قرآن کریم تقریباً در مدت ۲۳ سال بر پیامبر اسلام ۹ نازل شد و این پدیده خود به خود گواه آن است که این متن بیوندی با حوادث اطراف حضرت ۹ داشته است و بریده از تاریخ خود نیست.

از جمله روش‌های فهم قرآن، توجه به مباحث شأن نزول و سبب نزول است که از آن به تاریخمندی متن قرآن یاد می‌کنیم. علاوه بر شأن و سبب نزول آیات قرآن، تقسیم بندی دیگر هم شده و آن تقسیم آیات به مکی و مدنی است؛ پس متن قرآن با زمینه تاریخی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی زمانه خود بی ارتباط نیست. لذا در مباحث تفسیری، از جمله مسائل مهم، پرسش از تاریخ است و مراد از این پرسش آن است که به «جست‌وجوی آنچه پدید آورنده متن بیان کرده و می‌خواسته مخاطبان آن را بفهمند، برآییم»^۱. تحقیق تاریخی درباره یک متن، برای فهم آن لازم است و در این تحقیق درستی چند مسئله به شرح ذیل باید روشن شود:

۱. کدام یک از علایق و انتظارات، مؤلف را به پدید آوردن متن سوق داده است؟
 ۲. او در کدام یک از وضعیت‌ها و شرایط تاریخی سخن گفته است؟
 ۳. وضعیت و شرایط تاریخی مخاطبان وی چگونه بوده است؟
 ۴. داده‌ها و امکانات زبانی وی برای گفتن و نوشتن چه بوده است.^۲
- از این رو بررسی مباحثی چون ویژگی‌های آیات مکی و مدنی و اسباب نزول در تاریخنامه قرآن مهم است. قرآن پژوهان برای مکی و مدنی بودن آیات ضوابطی را مطرح کرده‌اند؛ از جمله:

۱. مکی آن است که در مکه نازل شده است؛ گرچه بعد از هجرت، اما مدنی آن است که در مدینه و نواحی نازل شده است؛
۲. مکی آن است که مخاطب آن مردم مکه و مدنی آن است و مدنی آن است که مخاطب آن مردم مدینه باشند؛

۱. محمد مجتهد شبستری، هرمنوتیک کتاب و سنت، ص ۲۴.

۲. همان، ص ۲۴ - ۲۵.

۳. مکی آن است که قبل از هجرت به مدینه نازل شده باشد؛ هر چند نزول آن در غیر مکه باشد.^۱
اما در هر یک از آیات مکی و مدنی به معیارهایی برمی‌خوریم که می‌تواند به تشخیص آنها کمک کند.

معیارهای سوره‌های مکی

۱. هر سوره‌ای که در آن واژه «کلا» باشد (این واژه ۳۳ بار در قرآن آمده که در پانزده سوره است)؛
۲. در آن سجده باشد؛
۳. اولش حروف هجا باشد (جز آل عمران و بقره)؛
۴. در آن داستان پیامبران و امت‌های گذشته باشد (جز سوره بقره)؛
۵. در آن داستان آدم و ابلیس باشد (جز بقره)؛
۶. در آن «یا ایها الناس» باشد؛
۷. سوره‌های مفصل.^۲

معیارهای سوره‌های مدنی

۱. در آن حدود و فرایض باشد؛
 ۲. دارای دستور جهاد و احکام جهاد باشد؛
 ۳. ذکر منافقان باشد (جز سوره عنکبوت).^۳
- تفاوت سوره‌های مکی و مدنی در حقیقت تفاوت از جهت محتوا و ساختار است

۱. عبدالعظیم زرقانی، مناهل العرفان، ج ۱، ص ۱۴۱.

۲. همان، ص ۱۴۴.

۳. همان.

که نشان از تأثیر حوادث روزگار نزول بر متن است. تفاوت این سوره‌ها از حیث محتوا و ساختار ناشی از تفکیک دو مرحله مهم است که آن را به مرحله «انذار» و «رسالت» تعبیر می‌کنند؛ لذا «معیار تقسیم باید از یک سو مستند به واقعیت و از سوی دیگر متکی به خود متن قرآنی باشد؛ استناد به واقعیت از آن جهت که جریان متن با حرکت واقعیت پیوند خورده است و استناد به متن قرآنی به دلیل محتوا و ساختار این متن».^۱

تفاوت مرحله انذار و رسالت آن است که در مراحل دعوت پیامبر ۹ که در مکه به‌ندرت از حد «انذار» به حد «رسالت» می‌رسید، با هجرت به مدینه به‌کلی مبدل به «رسالت» گردید. تفاوت این دو آن است که انذار مربوط به مقابله با مفاهیم فکری گذشته و دعوت به مفاهیم جدید است؛ اما رسالت به معنای ساخت ایدئولوژی جامعه جدید است.^۲

فواید تقسیم سوره‌ها به مکی و مدنی

۱. تشخیص ناسخ و منسوخ: در قرآن دو یا چند آیه در یک موضوع مطرح شده و حکم در یکی از دو یا چند آیه با حکم دیگری مخالف است و سپس مشخص می‌شود برخی مکی و برخی مدنی‌اند؛ لذا حکم می‌کنیم که مدنی ناسخ است؛ یعنی مدنی، متأخر از مکی است.
۲. شناختن تاریخ تشریح و تدریجی بودن آن: این به بلندنظری در سیاست اسلام در تربیت ملت‌ها برمی‌گردد.
۳. اعتماد به سالم ماندن قرآن از تحریف: مسلمانان چنان به قرآن توجه داشتند که حتی مکان و زمان نزول قرآن را پی می‌گرفتند.^۱

۱. نصر حامد ابوزید، معنای متن، ص ۱۴۸.

۲. همان.

۱. عبدالعظیم زرقانی، مناهل العرفان، ص ۱۴۲.

ویژگی‌های محتوایی سوره‌های مکی

تقسیم سوره‌ها و آیات به مکی و مدنی، سبب شده است متن از جهت محتوا نیز متفاوت باشد. این از ویژگی‌های مهم قرآن کریم است که متن آن با توجه به موقعیت اجتماعی، مکانی و زمانی و حوادث از جهت محتوا تغییر می‌یابد. این ویژگی‌ها در سوره‌های مکی چنین است:

۱. حمله تند و کوبنده به شرک و بت‌پرستی و شبهه‌هایی که مردم مکه بر شرک و بت‌پرستی به آن متوسل شده‌اند؛
۲. گشودن چشم مسلمان بر شواهد حق در دل و جانشان و نشانه‌های خداوند در هستی و تنوع در استدلال و شیوه‌ها و اعتراف به یگانگی خداوند و ایمان به رستاخیز؛
۳. سخن درباره عادات زشت عرب (مثل قتل، خون‌ریزی، زنده به گورکردن دختران، خورن مال یتیم...)
۴. شرح و تبیین مبانی اخلاق، حقوق اجتماعی، خشونت و طرح مسائل ایمان، اطاعت، محبت، رحمت، احترام به دیگران و ... ؛
۵. داستان پیامبران و امت‌های پیشین، بیان سنت‌های الهی در هلاک کافران و سرکشان و پیروزی اهل حق؛
۶. خطاب به مردم به ایجاز بوده است؛ یعنی آیات سوره‌های مکی کوتاه و سوره‌ها هم کوتاه است؛ چون مردمانی فصیح و سخنور بوده‌اند.

ویژگی‌های محتوایی سوره‌های مدنی

۱. سخن از مسائل جزئی، تشریح احکام، قوانین مدنی، جنایی، جنگی، اجتماعی، بین‌المللی، حقوق فردی، عبادات و معاملات است؛
۲. دعوت اهل کتاب مثل یهود و نصاری به اسلام و مناقشه با آنان در بطلان عقایدشان و تحریف کتاب‌های آسمانی؛

۳. طولانی بودن سبک بیان در آیات؛ چون مردم مدینه مثل مردم مکه در حوزه فصاحت و سخنوری چندان برجسته نبودند.^۱

تاریخ‌مندی و اعجاز

گفتیم آیات قرآن بسته به مخاطبان و طول نزول به دو دسته «مکی» و «مدنی» تقسیم می‌شوند. از طرفی عواملی در جامعه، موجب نزول آیات شد که به آن «اسباب نزول» گفته می‌شود. کلمات و اشتقاق‌های به کاررفته در سوره‌های مکی و مدنی و همچنین میزان فشردگی یا اختصار عبارات یا طولانی بودن آیات و سوره‌ها سبب شده است آیات ارتباط و ثیقی با تاریخ و شرایط نزول پیدا کنند. از میان معاصران مرحوم بازرگان به این ویژگی قرآن به عنوان اعجاز قرآن نگریسته است. وی با مقایسه سوره‌ها و آیات آنها با توجه به بلندی و کوتاهی آیات که آنها را شاخص سوره نامیده است به این مسئله مهم پرداخته است. آنچه در پی می‌آید، بررسی این بخش از اعجاز قرآن است.

به نظر او قرآن این ویژگی بارز را دارد که هر جزء یا سوره آن منحنی مشخص و متمایزی داشته که با سیر زمان تغییر کرده است. متغیرهای مزبور (طول متوسط، طول غالب، ارتفاع منحنی و گسترش یا دامنه آن) به طور منظم و با هم ترقی یا تنزل می‌کنند. این همان سیر تحول قرآن است؛ یعنی خواه خواسته خدا و اعجاز باشد و خواه مربوط به قدرت ضبط وحی یا رشد و استعداد پیامبر 9، چون پدیده متغیری است که با پیشرفت دوران رسالت ارتباط داشته است، می‌تواند به عنوان وسیله تشخیص زمان سوره به کار برده شود.^۱

وی با بررسی سه سوره متعلق به سه دوران مختلف به این نتیجه می‌رسد که با پیشرفت زمان، طول متوسط آیات ترقی کرده است.

۱. همان، ص ۱۴۹.

۱. مهدی بازرگان، سیر تحول قرآن، ص ۳۵.

مقایسه سه سوره متعلق به سه دوره مختلف:

سوره	همزه	طه	مائده
سال	سال اول و دوم در مکه	سال چهارم و پنجم بعثت	اواخر هجرت
کلمات	۳۳	۱۳۰۲	۲۶۳۶
آیات	۹	۱۴۲	۱۲۵
طول متوسط	$\frac{۳۳}{۹} = ۳/۶۶$	$\frac{۱۳۰۲}{۱۴۲} = ۹/۱۶$	$\frac{۲۶۳۶}{۱۲۵} = ۲۱/۰۸$

اکنون این محاسبه و مقایسه را درباره سوره‌های دیگر انجام دهیم که حدود سال نزول یا تقدّم و تأخّر نسبی آنها کم و بیش معلوم است:

سوره	سال / حادثه	طول متوسط
اعراف	نزدیک به هجرت	$\frac{۳۲۴۳}{۲۱۱} = ۱۵/۳۶۰$
انفال	ابتدای هجرت / مقارن جنگ‌های احد و بدر	$\frac{۱۱۹۷}{۷۷} = ۱۵/۵۷$
حشر	سال چهارم هجرت / مقارن جنگ و اخراج یهودیان اطراف مدینه	$\frac{۴۳۶}{۳۶} = ۱۷/۱۱$
نور	حدود سال ششم هجرت مراجعت از جنگ بنی‌مصطلق	$\frac{۱۲۸۴}{۶۴} = ۱۹/۷۵$

نتیجه: به زبان ریاضی طول متوسط آیات، تابع صعودی زمان است؛^۱ به عبارت دیگر، هر سوره که نازل شده است به طول متوسط تعداد کلمات آیات آن که طول متوسط نامیدیم، بیشتر از سوره قبلی بوده و به تدریج با سن پیامبر ۹ یا با پیشرفت اسلام افزایش یافته است.^۲

پس حوادث خارجی (شأن نزول) در شکل‌گیری متن قرآن تأثیر داشته است. این یعنی «کیفیت تمرکزی تصمیمات و توالی نوبتی تمرکزها به خوبی می‌تواند حکایت از دخالت یک گرداننده و یا عامل مافوق حوادث و اشخاص - از جمله شخص پیامبر ۹ - بنماید».

وی با توجه به تحلیل آماری تعداد آیات و واژگان در یک سوره و طول متوسط آنها و بررسی حوادث سال‌های نزول به نتایج ذیل دست یافت:

در سیزده سال مکه از سال‌های ابتدای رسالت که گروندگان به اسلام انگشت‌شمار بودند و مسئله توسعه نهضت و جنگ با کفار قابل تصور نبوده است - بلکه شواهد و قرائن خلاف آن را نشان می‌داد - به آیاتی بر می‌خوریم که با آهنگ تصاعدی، نغمه‌های مقاومت، قهر، تعرض، سختگیری و بالاخره تدارک جنگ را ساز کرده، به دستور آمادگی و بسیج منتهی می‌شود؛ البته قبل از این به تدریج زمینه‌سازی‌های لازم از جهت ایمان و یاد و توکل به خداوند، پایداری، صبر، معامله استقراضی با خداوند، وعده پاداش‌های آخرت، دور ساختن تصور مرگ و فنا از شهدای در راه خدا، آماده شدن برای خطرات شدید و خسارات و ضرورت تدافع اجتماعی به عمل آمده است.

در سال هشتم بعثت (شش سال مانده به درگیری نظامی با کفار) اولین شیپور جنگ در آیات ۱۴۸-۱۵۲ بقره به صدا در می‌آید و در آیات ۲۴۵ و ۲۴۶ حکم فقهی جنگ صریحاً اعلام می‌شود تا آنکه سرانجام در سال اول مدینه باز در همان سوره شرایط

۱. همان، ص ۱۴ - ۱۵.

۲. همان، ص ۱۹۹.

اصلی جنگ با چارچوب اسلامی در آیه ۱۸۶ به صورت کامل و جامع بیان می‌شود.^۱
آیات پیش‌جهاد به قرار ذیل است:^۲
سال سوم بعثت: «و العادیات ضیحاً * فالموریات قدحاً * فالمغیرات صیحاً *
فأثرنَ به نفعاً * فوسطنَ به جمعاً».^۳
سال چهارم بعثت: «الا الذین آمنوا و عملوا الصالحات و ذکروا الله کثیراً و انتصروا
من بعد ما ظلموا و سيعلم الذین ظلموا ایّ متقلبٍ ینقلبون».^۴
سال هفتم بعثت: «فلا تُطع الکافرین و جاهدهم به جهاداً کبیراً».^۵ (مبارزه منفی با
کافران. اولین بار است که کلمه جهاد «جهاد بزرگ» عنوان می‌شود).
سال هشتم بعثت: «یا ایها الذین آمنوا استعینوا بالصبر و الصلوة انّ الله مع الصابرين
* و لاتقولوا لمن یقتل فی سبیل الله امواتٌ بل احياء و لکن لاتشعرون * و لنبلونک
بشيءٍ من الخوف و الجوع و نقصٍ من الاموال و الأنفس و الثمرات و بشر الصابرين».^۱
(تدارک روحی برای جنگ یا اولین شیپور جنگ) یا آیات «و قاتلوا فی سبیل الله و
أعلموا انّ الله سمیعٌ علیم * من ذالذی یقرض الله قرضاً حسناً فیضاعف له اضعافاً کثیره

۱. همان، ص ۱۹۹.

۲. همان، ص ۱۹۹ - ۲۱۰.

۳. سوگند به مادیان‌هایی که با همهمه تازانند، و با سم (های) خود برق (از سنگ) همی جهانند، و صبحگاهان
هجوم آرند، و با آن (یورش)، گردی برانگیزند و بدان (هجوم) در دل گروهی درآیند (عادیات ۱۰۰)
آیه ۱ - ۵).

۴. مگر کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده و خدا را بسیار به یاد آورده‌اند و پس از آنکه مورد
ستم قرار گرفته‌اند یاری خواسته‌اند. و کسانی که ستم کرده‌اند به زودی خواهند دانست به کدام بازگشتگاه
برخواهند گشت (شعرا ۲۶) آیه ۲۲۷).

۵. پس از کافران اطاعت مکن و (با الهام گرفتن از) قرآن با آنان به جهادی بزرگ بپرداز (فرقان ۲۵) آیه ۵۲.
۱. ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از شکیبایی و نماز یاری جوید، زیرا خدا با شکیبایان است. و کسانی را که
در راه خدا کشته می‌شوند مرده نخوانید؛ بلکه زنده‌اند؛ ولی شما نمی‌دانید. و قطعاً شما را به چیزی از (قبیل)
ترس و گرسنگی و کاهش در اموال و جان‌ها و محصولات می‌آزماییم و مؤدّه ده شکیبایان را (بقره ۲)
آیه ۱۵۳ - ۱۵۵).

و الله يقبض و يبسط و اليه ترجعون».^۱ (سریع شدن حکم قتال و ابلاغ نتایج اخروی بسیج برای جنگ).

سال نهم بعثت: «يا ايهاالذين آمنوا ان من ازواجكم و اولادكم عدواً لكم فاحذروهم... * ائما اموالكم و اولادكم فتنة و الله عنده اجرٌ عظيم».^۲ (پیش‌بینی و آمادگی درگیری با نزدیکان و از دست دادن مال و فرزند).

سال دهم بعثت: «وعدالله الذين آمنوا منكم و عملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض... * و ليمنكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم و ليبدلنهم من بعد خوفهم أمناً...».^۳ (وعده‌های دوران‌دیشانه و دنیوی که بعضی دامنه آن را به ظهور امام زمان (عج) کشانده‌اند) یا آیات «و الذين هاجروا في سبيل الله ثم قتلوا و ماتوا ليرزقنهم رزقاً حسناً... * ذلك و من عاقب بمثل ما عوقب به ثم بغي عليه لينصرته الله»^۱ (پیش‌زمینه‌سازی هجرت و جنگ و شهادت و پیش‌اشاره به شرایط تشریحی جهاد که در سال اول هجرت به آن تصریح شده است).

۱. و در راه خدا کارزار کنید و بدانید خداوند شنوای داناست. کیست آن کس که به (بندگان) خدا وام نیکویی دهد تا (خدا) آن را برای او چند برابر بیفزاید؟ و خداست که (در معیشت بندگان) تنگی و گشایش پدید می‌آورد، و به سوی او بازگردانده می‌شوید (بقره ۲) آیه ۲۴۴ - ۲۴۵).

۲. ای کسانی که ایمان آورده‌اید، در حقیقت برخی از همسران شما و فرزندان شما دشمن شمایند؛ از آنان برحذر باشید و اگر ببخشایید و درگذرید و بیامرزید، به راستی خدا آمرزنده مهربان است. اموال شما و فرزندانان صرفاً (وسیله آزمایشی برای شمایند)، و خداست که نزد او پاداشی است (تغابن ۶۴) آیه ۱۴-۱۵).

۳. خدا به کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند وعده داده است حتماً آنان را در این سرزمین جانشین (خود) قرار دهد؛ همان‌گونه که کسانی را که پیش از آنان بودند جانشین (خود) قرار داد؛ و آن دینی را که برایشان پسندیده است به سودشان مستقر کند و بیمشان را به ایمنی مبدل گرداند (نور ۲۴) آیه ۵۵).

۱. و آنان که در راه خدا مهاجرت کرده و آنگاه کشته شده یا مرده‌اند، قطعاً خداوند به آنان رزقی نیکو می‌بخشد... آری؛ چنین است و هر کس نظیر آنچه بر او عقوبت رفته است دست به عقوبت زند، سپس مورد ستم قرار گیرد؛ قطعاً خدا او را یاری خواهد کرد (حج ۲۲) آیه ۵۸ - ۶۰).

سال یازدهم بعثت: «والذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا و ان الله مع المحسنین»^۱.
(تصریح به جهاد به طور عام که مصداق عمده آن جنگ است و نتایجی که جهاد برای خود مشخص دارد، بیان شده است).

سال دوازدهم بعثت: «انّ ربک ینصرون و انّ ربک ینصرون و انّ ربک ینصرون و انّ ربک ینصرون»^۲ (آهنگ‌های پیش‌گویی و پیش‌بینی کاملاً آشکار است).

سال اول تا سیزدهم: «و الذین استجابوا لربهم و اقاموا الصلوة و امرهم شوری بینهم و ممّا رزقناهم ینفقون و الذین اذا اصابهم البغی هم ینتصرون و جزاء سیئة سیئة مثلها * و لمن انتصر بعد ظلمه فاولئک ما علیهم من سبیل * انما السبیل علی الذین یظلمون الناس و ینغون فی الارض بغير الحق»^۱. (همان مطالب و مفاهیم است که این بار در منطقی تشکیلاتی امت و اجتماع مدنی در شرف تأسیس بیان و مقدمه چینی می‌شود که

۱. و کسانی که در راه ما کوشیده‌اند، به یقین راه‌های خود را بر آنان می‌نماییم و در حقیقت، خدا با نیکوکاران است (عنکبوت (۲۹) آیه ۶۹).

۲. در حقیقت پروردگارت می‌داند که تو و گروهی از کسانی که با تواند، نزدیک به دو سوم از شب یا نصف آن یا یک سوم آن را (به نماز) برمی‌خیزند، و خداست که شب و روز را اندازه‌گیری می‌کند. (او) می‌داند که (شما) هرگز حساب آن را ندارید؛ پس بر شما ببخشود. (اینک) هرچه از قرآن میسر می‌شود بخوانید. (خدا) می‌داند به زودی در میانتان بیماری خواهد بود و (عده‌ای) دیگر در زمین سفر می‌کنند (و) در پی روزی خدا هستند، و (گروهی) دیگر در راه خدا پیکار می‌کنند (مزل (۴۲) آیه ۲۰).

۱. و کسانی که (ندای) پروردگارش را پاسخ (مثبت) داده و نماز برپا کرده‌اند و کارشان در میانشان مشورت است و از آنچه روزی‌شان داده‌ایم انفاق می‌کنند. و کسانی که چون ستم برایشان رسد، یاری می‌جویند (و به انتقام برمی‌خیزند) و جزای بدی، مانند آن بدی است. پس هر که درگذرد و نیکوکاری کند، پاداش او بر (عده) خداست. به راستی او ستمگران را دوست نمی‌دارد. و هرکسی پس از ستم (دیدن) خود، یاری جوید (و انتقام گیرد) راه (نکوهش) برایشان نیست. راه (نکوهش) تنها بر کسانی است که به مردم ستم می‌کنند و در (روی) زمین به ناحق سر برمی‌دارند (مزل (۴۲) آیه ۲۰).

به طرز قاطع در آیات بعدی می‌آید) یا آیات «و قاتلوا فی سبیل الله الذین یقاتلونکم و لا تعتدوا ان الله لایحب المعتدین * و اقاتلوهم حیث تقفتموهم و اخرجوهم من حیث اخرجوکم... و قاتلوهم حتی لا تكون فتنة... و أنفقوا فی سبیل الله و لا تلقوا بایدیکم الی التهلكة...»^۱ (پایان سلسله آیات پیش‌جهاد و اعلام تشریحی چارچوب یا چهار شرط جنگ‌های اسلام: ۱. جنگ کردن؛ ۲. در راه خدا؛ ۳. با کسانی که مبادرت به جنگ می‌کنند؛ ۴. تا حد مقابله به مثل و عدم تجاوز و تعدی).

خلاصه اینکه بازرگان با بررسی سیر تحول صعودی و نزولی آیات با توجه به حوادث و شرایط نزول، اعجاز قرآن را ثابت می‌کند. نتیجه خود او از این بررسی این‌که «اگر این محاسبات و ترسیم منحنی درست باشد (که به فرض عدم صحت صددرصد و انطباق کامل، در هر حال با تقریب کافی صحیح بوده و منحنی تنزیل اگر دقیقاً یک خط بدون اعوجاج نباشد، اجمالاً مستقیم است) ثابت بودن شیب منحنی تنزیل حکایت از این معنای مهم می‌کند که تعداد کلمات وحی شده بر پیغمبر ۹ در هر سال و در تمام دوران رسالت مقدار ثابتی در حدود ۳۶۷۰ کلمه بوده است. درست چنین می‌نماید که یک گوینده و دستی مافوق از شخص او و محیط او وجود داشته است. بسیار مشکل است که توجیهی غیر از تنزیل برای آن فکر کرد»^۱.

پیوستگی و نظم

ابتدا به نظر می‌آید قرآن کریم از پیوستگی و نظم برخوردار نیست. آیات در سراسر قرآن به گونه‌ای که عادت در نگارش یک کتاب است، چیده نشدند، لذا در یک نگاه سریع،

۱. و در راه خدا، با کسانی که با شما می‌جنگند، بجنگید، و(لی) از اندازه در نگذرد، زیرا خداوند تجاوزکاران را دوست ندارد و هرکجا بر ایشان دست یافتید آنان را بکشید و از همان‌جا که شما را بیرون راندند آنان را بیرون برانید... با آنان بجنگید تا دیگر فتنه‌ای نباشد... و در راه خدا اتفاق کنید و خود را با دست خود به هلاکت می‌فکنید... (بقره (۲) آیه ۱۹۰ - ۱۹۵)

۱. مهدی بازرگان، سیر تحول قرآن، ص ۱۳۵.

نوعی بی‌نظمی و بی‌ارتباطی میان مطالب آن وجود دارد؛ اما با دقت و ارتباط معنایی آیات با هم، به پیوستگی و انسجام شگفتی برمی‌خوریم که این خود از زیبایی‌ها و شگفتی‌های این متن معجزه‌ای است.

بحث درباره نظم قرآن از روزگار جاحظ و عبدالقاهر جرجانی مطرح بوده است و نخستین بار جاحظ به بحث نظم در قرآن پرداخت. به نظر جاحظ، اعجاز قرآن در نظم آن است. برداشت او از نظم، سبک قرآن نیست که با سبک شعر، رساله و خطابه متفاوت است؛ بلکه به نظر او نظم از دو امر «نظم» و «تألیف» ناشی می‌شود. «نظم» یعنی نوع و «تألیف» یعنی پیوستگی. خود او می‌گوید: «قرآن، بلیغان و خطیبان و شاعران را به نظم و تألیف در موارد بسیاری به تحدی فرا خوانده است که هیچ کس را یارای مقابله با آن نبوده است».^۱

قاضی عبدالجبار معتقد بود «فصاحت کلام در تک‌تک واژه‌ها ظاهر نمی‌شود؛ بلکه از چینش مخصوص واژه‌ها پدید می‌آید».^۱

باقلائی در بیان وجه بلاغی، اعجاز قرآن را در نظم شگفت و بی‌نظیر و تألیف و پیوستگی عجیب آن می‌دانست و آن را در امور ذیل دسته‌بندی می‌کرد:^۲

۱. اعجاز قرآن به تمام قرآن برمی‌گردد؛ یعنی نظم آن در وجوه و روش‌های گوناگونی که دارد و از عادت نظام کلام عرب خارج است.

۲. عرب‌ها سخنی به این بلندی ندارند که در بردارنده فصاحت، شگفتی، معانی لطیف، فایده‌های بسیار و حکمت فراوان و تناسب و هماهنگی در بلاغت باشد.

۳. نظم شگفت و پیوستگی و تألیف بی‌نظیر آن در بیان داستان، موعظه، احتجاج، حکمت، احکام و دیگر مسائل با هم تفاوت ندارد.

۱. محمدکریم الکواز، الاسلوب فی الاعجاز البلاغی، ص ۲۱۷.

۱. قاضی عبدالجبار، المعنی فی ابواب التوحید، ج ۱۶، ص ۱۹۹.

۲. ابوبکر باقلائی، اعجاز القرآن، ص ۳۵ - ۴۷ به اختصار.

۴. کلام فصیحان در فصل و وصل، اوج و فرود، دور و نزدیک کردن کلام در پیوستگی و انسجام با هم متفاوت است؛ اما قرآن کریم علی‌رغم اختلاف در گونه‌های بسیار و روش‌های مختلف، میان امور مختلف تناسب برقرار کرده است.
۵. نظم قرآن بلاغت دارد و هم از عادت کلام بشر خارج است و هم جنّ.
۶. آنچه که خطاب به آن تقسیم‌بندی می‌شود (بسط و اختصار، جمع و تفریق، استعاره و تصریح و امثال آن) در قرآن موجود است.
۷. معانی قرآن در اصل وضع شریعت و احکام و احتجاج در اصل دین و انکار ملحدان بر همان واژگان زیبا و هماهنگ و متناسب آمده که بر آدمیان دشوار است.
۸. برتری و فصاحت کلام به آن است که در لابه‌لای سخن واژه‌ای بیاید که گوش‌نواز باشد و جان‌ها را به سوی خود جلب کند؛ در قرآن کریم در لابه‌لای کلام بسیار، واژگانی چون مروراید می‌درخشند؛
۹. حروف عربی که کلام عرب بر آن مبتنی است، ۲۹ حرف است و تعداد سوره‌هایی که با حروف مقطعه آمده‌اند، ۲۸ سوره و حروف هجا، حروف مقطعه، چهارده حرف و نصف جمله است و این یعنی قرآن از همین حروف عرب‌ها نظم یافته است؛
۱۰. خداوند روش قرآن را آسان قرار داده، از کلام دور از ذهن و غریب و تصنع و تکلف دور و به ذهن و فهم نزدیک کرده و سبک قرآن از حیث فصاحت و روانی و تناسب و هماهنگی در یک درجه و گونه واحد است.
- آنچه گذشت نشان می‌دهد، باقلانی اعجاز قرآن را در نظم و هماهنگی و پیوند شگفت آن می‌داند؛ اما جرجانی در دو اثر خویش اسرار البلاغة و دلائل الاعجاز به نظم قرآن پرداخته است و مهم‌ترین وجه و شاید تنها وجه اعجاز قرآن را نظم آن می‌داند و می‌گوید: «تفاوت در برتری کلام یا نقص کلام تنها به واسطه لفظ نیست، چون لفظ تنها در تألیف مفید است؛ اما معنا در نظم تألیف آشکار می‌گردد»^۱.

۱. عبدالقاهر جرجانی، اسرار البلاغة، ص ۲.

جرجانی با ردّ دیدگاه‌ها درباره اعجاز بر آن است که تنها وجه اعجاز، در نظم آن است. به اعتقاد وی اعجاز نمی‌تواند در واژگان باشد و این غیرممکن است، چون واژگان قرآن از همین واژگان زبان است و همین واژگان قبل از نزول دارای ویژگی خاصی نبوده‌اند. یا اعجاز به معانی واژگان هم نیست، چون معانی حمد، رب، عالمین و غیره در قرآن جدید نیست؛ بلکه به همان معانی قبلی هستند. یا اعجاز در ترکیب حرکات و سکنات نیست، چون تحدّی آن است که کلامی با همین وزن کلمات قرآن آورده شود، که این هم باطل است. یا اعجاز آن نیست که عرب‌ها کلامی دارای مقطع و فاصله‌ها نیاورند و بر آنان دشوار باشد و ما می‌دانیم که آنها در آوردن این ویژگی در شعر توانا بوده‌اند. یا اینکه اعجاز در همبستگی و تناسب حروف باشد که بر زبان سنگین نباشد و حتی اعجاز به استعاره و نیز صرفه هم نیست.^۱

جرجانی با ردّ همه این دیدگاه‌ها بر آن است که تنها وجه اعجاز، نظم آن است. وی می‌گوید:

پس نظم وجه اعجاز آن است و نظم هم چیزی جز برگرفتن معانی نحو و احکام آن در کلام نیست. و اگر در تمام عمر در پی آن باشیم تا دریابیم که واژگان مفرد، روشی دارد که نظم دهنده آنهاست و جامعی که وحدت‌بخش آنها غیر از معانی و احکام نحو باشد، در پی امر محال بوده‌ایم.^۱

خلاصه اینکه قرآن کریم در بیان مسائل از نظمی شگفت برخوردار است که این تنها به گزینش واژگان، فصاحت و بلاغت عبارات و مسائل آوایی خلاصه نمی‌شود؛ بلکه امری فراتر از اینها وجود دارد که همه این امور را در زیرمجموعه خود دارد. این نظم و پیوستگی تنها در سطح واژگانی و سبک و اسلوب آن نیست؛ بلکه در تناسب و پیوستگی معانی آیات نیز هست؛ به همین جهت قرآن پژوهان در گذشته به مباحثی

۱. عبدالقاهر جرجانی، دلائل الاعجاز، ص ۳۸۶-۳۸۸.

۱. همان، ص ۳۹۰.

چون تناسب آیات و سوره‌ها پرداخته‌اند؛ از جمله سیوطی بخشی از کتاب الاتقان را به همین بحث اختصاص داده است.^۱ زرکشی در البرهان نیز در دو باب «شناخت مناسبات میان آیات»^۲ و «تناسب آغاز و فرجام سوره‌ها»^۳ به این مسئله پرداخته است. مسئله تناسب و پیوند آیات و سوره‌ها به مسئله اعجاز مرتبط می‌شود، چون این دانش در واقع به بررسی سازوکارهای ویژه متن قرآنی می‌پردازد که آن را از دیگر متون موجود در فرهنگ عربی متمایز می‌سازد.^۴ اینک به نمونه‌هایی از آیاتی اشاره می‌شود که در ظاهر پراکنده می‌نمایند ولی در معنا مکمل یکدیگرند.

۱. «و آتیناه أجره في الدنيا و إنه في الآخرة لمن الصالحين».^۱ پاداش در دنیا عطا می‌شود؛ ولی آخرت دار ثواب است. این آیه با آیه دیگری در معنا پیوند دارد که معنای آن را تبیین می‌کند. در آیه «و من یأتیه مؤمناً قد عمل الصالحات فاولئك لهم الدرجات العلی»^۲ بیان می‌کند آخرت دار ثواب است.
۲. گاهی آیه‌ای با آیه دیگر در لفظ و مضمون به هم پیوسته‌اند؛ مثل «و لو لا نعمة ربی لکننت من المحضرين»^۳ که برگرفته از آیه «فاولئك في العذاب محضرون»^۴ است.
۳. «و یوم یقوم الاشهاد»^۵ که برگرفته از چهار آیه ذیل است، چون شاهدان در قرآن چهار گروه‌اند:

۱. سیوطی، الاتقان، الجزء الثالث، ص ۳۶۹.

۲. زرکشی، البرهان، ص ۱۳۰ - ۱۳۶.

۳. همان، ص ۲۷۰ - ۲۳۷.

۴. نصر حامد ابوزید، معنای متن، ص ۲۷۳.

۱. و در دنیا پاداشش را به او بخشیدیم و قطعاً او در آخرت (نیز) از شایستگان خواهد بود (عنکبوت ۲۹) آیه ۲۷.

۲. و هر که مؤمن نزد او رود در حالی که کارهای شایسته انجام داده باشد، برای آنان درجات والا خواهد بود (طه ۲۰) آیه ۷۵.

۳. و اگر رحمت پروردگارم نبود، هر آینه من (نیز) از احضارشدگان بودم (صافات ۳۷) آیه ۵۷.

۴. پس آنان در عذاب حاضر آیند (روم ۳۰) آیه ۱۶.

۵. و روزی که گواهان بر پای می‌ایستند (غافر ۴۰) آیه ۵۱.

الف) فرشتگان: «و جاءت كل نفسٍ معها سائقٌ و شهيدٌ»^۱؛
 ب) پیامبران: «فكيف اذا جئنا من كل أمةٍ بشهيدٍ و جئناك على هولاء شهيداً»^۲؛
 ج) امت محمد 9: «و كذلك جعلنا كم أمةٍ وسطاً لتكونوا شهداء على الناس»^۳؛
 د) اعضای بدن: «يوم تشهد عليهم ألسنتهم و أيديهم و أرجلهم بما كانوا يعملون»^۴.
 در قرآن به آیاتی برمی‌خوریم که به نوعی پاسخ آنها در خود قرآن آمده است. این گونه ارتباط بین آیات نیز نشان از پیوستگی معنایی دارد که نشان‌دهنده آن است که متن آن یکپارچه و هماهنگ است، چون «مناسبت میان آیات و سوره‌ها بر این تصور استوار است که متن قرآنی، یک واحد ساختاری مرتبط‌الاجزا است و مفسر باید بکوشد این روابط یا مناسبت‌های پیونددهنده آیات با یکدیگر و نیز سوره‌ها با یکدیگر را کشف کند»^۱.

۴. آیه «و يقول الذين كفروا لست مرسلًا»^۲ از قول کافران به نفی رسالت از پیامبر 9 پرداخته شده است؛ ولی در آیه «یس و القرآن الکریم * انک لمن المرسلین»^۳ به آن پاسخ داده شده است.^۴
 ۵. در آیه «ربنا اکشف عنا العذاب إنا مؤمنون»^۵ درخواست مؤمنان به ردّ عذاب از

۱. و هرکس می‌آید (در حالی که) با او سوق‌دهنده و گواهی‌دهنده‌ای است (ق (۵۰) آیه ۲۱).
 ۲. پس چگونه است (حالشان) آنگاه که از هر امتی گواهی‌گیریم، تو را بر آنان گواه آوریم؟ (نساء (۴) آیه ۴۱)
 ۳. و بدین گونه شما را امتی میانه قرار دادیم تا بر مردم گواه باشید (بقره (۲) آیه ۱۴۳).
 ۴. در روزی که زبان و دست‌ها و پاهایشان ضد آنان به آنچه انجام می‌دادند، شهادت می‌دهند (نور (۲۴) آیه ۲۴).
 رک: ابن فارس، الصحاحی فی فقه اللغة، ص ۲۳۸-۲۳۹.
 ۱. نصر حامد ابوزید، معنای متن، ص ۲۷۴.
 ۲. و کسانی که کافر شدند می‌گویند: تو فرستاده نیستی (رعد (۱۳) آیه ۴۳).
 ۳. یس. سوگند به قرآن حکمت‌آموز! قطعاً تو از (جمله) پیامبرانی (یس (۳۶) آیه ۱-۳).
 ۴. ابن فارس، الصحاحی فی فقه اللغة، ص ۲۴۱.
 ۵. (می‌گویند) پروردگارا این عذاب را از ما دفع کن که ما ایمان داریم (دخان (۴۴) آیه ۱۲).

آنان است ولی آیه «و لو رحمناهم و كشفنا ما بهم من ضُرٍّ لَلَّجُوا فِي طغيانهم»^۱ به نوعی به آن پاسخ پرداخته است.

۶. آیه «لو لا نُزِلَ هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْقُرَيْتِينَ عَظِيمٍ»^۲ به بیان اعتراض مشرکان می‌پردازد که چرا قرآن بر مردانی از مکه و مدینه نازل شده است؛ ولی خداوند در آیه «و ربك يخلق ما يشاء و يختار ما كان لهم الخيرة»^۳ به پاسخ این اعتراض پرداخته است.

۷. یا در آیه «قالوا قد سمعنا لو نشاء لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا»^۱ از زبان عرب‌هاست که اگر بخواهیم می‌توانیم مثل قرآن بیاوریم؛ ولی خداوند در سوره‌ای دیگر به ناتوانی آنها اشاره کرده است که «لئن اجتمعت الانس و الجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله»^۲.

۸. در سوره‌ای به توصیه صبر و پایداری بر بت‌پرستی از طرف اشراف اشاره دارد که «و انطلق الملاء منهم أن امشوا و اصبروا على آلهتكم»^۳ و در سوره دیگر، نتیجه این صبر و پایداری را چنین توضیح می‌دهد: «فان يصبروا فالنار مثوي لهم»^۴.

۹. در سوره‌ای به شگفتی و تعجب اعراب می‌پردازد که چرا پیامبر ۹ غذا می‌خورد و در بازار راه می‌رود (ما بهذا الرسول يا كل الطعام و يمشي في الأسواق)^۵ و در همان سوره به پاسخ می‌پردازد که «ما أرسلنا قبلك من المرسلين الا أنهم ليأكلون الطعام و يمشون في الأسواق»^۶.

۱. و اگر ایشان را ببخشاییم و آنچه از صدمه بر آنان (وارد آمده) است برطرف کنیم، در طغیان خود اصرار می‌ورزند (مؤمنون ۲۳) آیه ۷۵).

۲. چرا این قرآن بر مردی بزرگ از (آن) دو شهر فرود نیامده است؟ (زخرف ۴۳) آیه ۳۱).

۳. و پروردگار تو هر چه را بخواهد می‌آفریند و... (قصص ۲۸) آیه ۶۸).

۱. می‌گویند: به خوبی شنیدیم؛ اگر می‌خواستیم، قطعاً ما نیز همانند این را می‌گفتیم (انفال ۸) آیه ۳۱).

۲. اگر انس و جن گرد آیند تا نظیر این قرآن را بیاورند، مانند آن را نخواهند آورد (اسراء ۱۷) آیه ۸۸).

۳. و بزرگان‌شان روان شدند (و گفتند) بروید بر خدا یان خود ایستادگی کنید. (ص ۳۸) آیه ۶).

۴. پس اگر شکیبایی نمایند جایشان در آتش است (فصلت ۴۱) آیه ۲۴).

۵. این چه پیامبری است که غذا می‌خورد و در بازارها راه می‌رود (فرقان ۲۵) آیه ۷).

۶. و پیش از تو پیامبران (خود) را نفرستادیم که جز اینکه آنان (نیز) غذا می‌خوردند و در بازارها راه می‌رفتند (فرقان ۲۵) آیه ۲۰).

فصل چهارم:

تحول معنایی واژگان قرآن (بررسی معناشناختی)

درآمد

یکی از ویژگی‌های قرآن کریم که موجب زیبایی آن شده و اهل زبان را به آن علاقه‌مند کرده، تحولی است که در واژگان عربی به جا مانده از ادب جاهلی ایجاد کرده است. این نوع بررسی را معناشناسی تاریخی^۱ می‌نامند که از اوایل قرن نوزدهم مطرح و مورد توجه زبان‌شناسان قرار گرفت.

مهم‌ترین دغدغه زبان‌شناسان، موضوع تغییر معنا، جنبه‌های این تغییر، علل وقوع آن و عوامل تأثیرگذار در مرگ و حیات واژگان می‌باشد. کوهن^۲ در کتاب (The Diversity of meaning) این پرسش را مطرح می‌کند که آیا معنا تغییر می‌یابد؟ خود در پاسخ آن می‌گوید: «واژگان به سبب تحول زبان در طی زمان معنای دیگری می‌یابند و اندیشه دیگری را شرح می‌کنند؛ بنابراین منظور ما از تغییر معنا، تغییر معانی واژگان است».^۳

1. semasiology.

2. Cohen.

۳. احمد مختار عمر، دراسات لغویه... ص ۱۸۹.

تغییر معنا دارای سه دلیل عمده «زبان‌شناختی»، «تاریخی» و «جامعه‌شناختی» است. مهم‌ترین عوامل تغییر معنا را می‌توان به علل ذیل برگرداند:

۱. نیاز: یعنی اهل زبان به واژگان قدیم با دلالت‌های کهن روی می‌آورند و برخی از آنها را احیا و بر امور جدیدشان اطلاق می‌کنند. به قول دکتر ابراهیم انیس، هزاران واژه وجود دارد که مردم آنها را احیا یا اشتقاق کرده و معانی جدیدی به آنها بخشیده‌اند که زندگی جدیدشان اقتضا می‌کرده است.^۱
۲. تحول اجتماعی و فرهنگی: این علت در شکل‌های ذیل ظهور می‌کند:
 - الف) انتقال از دلالت‌های حسی به دلالت‌های تجریدی در نتیجه تحول و پیشرفت عقل بشری. انتقال دلالت از حوزه محسوس به حوزه مجرد معمولاً به شکل تدریجی صورت می‌گیرد، سپس دلالت محسوس کم‌رنگ می‌شود و برای مدتی کم یا زیاد در کنار دلالت تجریدی به کار می‌رود.
 - ب) گاهی به شکل مجموعه‌ای فرعی با فرهنگ مختلف در به کارگیری الفاظ مشخصی بر دلالت‌هایی هماهنگی دارد که با اشیاء، تجارب و مفاهیم مناسب با حرفه یا آهنگ آن مجموعه، سازگار است.
 - ج) استمرار به کارگیری لفظ با مدلول قدیم و اطلاق آن بر مدلول جدید، برای احساس استمرار کارکرد، علی‌رغم اختلاف در شکل است.
۳. احساسات عاطفی و روانی: زبان‌ها از به کارگیری برخی از کلمه‌های دارای معانی زشت یا دلالت صریح بر اموری زشت، پرهیز می‌کنند که به آن «تابو»^۲ گویند.
۴. انحراف زبانی: گاهی به کار برنده واژه، واژه را از معنایش به معنای نزدیک یا مشابه آن منحرف می‌کند که این مجاز به شمار می‌آید و از طرف اهل زبان به سادگی پذیرفته می‌شود.^۳

۱. همان، ص ۱۹۱.

2. Taboo.

۳. احمد مختار عمر، دراسات لغویة...، ص ۱۹۱ - ۱۹۲.

تحول معنایی واژگان قرآن (بررسی معناشناختی) ۹۵

۵. انتقال مجازی: معمولاً بدون قصد و برای پرکردن شکاف قاموسی صورت می‌گیرد. کاربرد مجازی کلمه از کاربرد حقیقی آن را عنصر نفی موجود در هر مجاز زنده مشخص می‌کند.

زبان‌شناسان میان سه گونه مجاز تمایز افکنده‌اند:

الف) مجاز زنده^۱ که در آستانه آگاهی وجود دارد و برای شنونده، موجب شگفتی و حیرت می‌شود.

ب) مجاز مرده^۲ یا فسیل شده^۳؛ نوعی که مجاز بودنش را از دست داده و به خاطر الفت و کثرت به کارگیری، حقیقت شده است.

ج) مجاز خوابیده^۴ یا پژمرده که میان دو نوع پیشین قرار می‌گیرد.

۶. نوآوری: نوآوری^۵ یا آفرینش^۶ از عوامل آگاهانه تغییر معناست که شاعران و ادیبان به آن می‌پردازند.^۷

قرآن کریم هم در ساختار و هم در مدلول واژگان عربی تغییر و تحول بسیار ایجاد کرده است. این تغییر که زبان قرآن را از زبان ادبیات جاهلی متمایز می‌سازد، خود نوعی شگفتی است که موجب زیبایی آن شده است. آنچه در پی می‌آید از انبوه واژگانی است که از ادب جاهلی در زبان قرآن دچار تحول معنایی شده‌اند. مطالب این قسمت، گزینشی از کتاب التطور الدلالي از عوده خلیل ابوعوده است که به بررسی معناشناختی تحول معنایی واژگان در زبان شعر جاهلی و زبان قرآن پرداخته است.^۸

1. Living.

2. Dead.

3. Fossil.

4. Sleeping.

5. Innovation.

6. Creativity.

۷. احمد مختار عمر، دراسات لغوية...، ص ۱۹۳-۱۹۴.

۸. عنوان اصلی کتاب التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي و لغة القرآن الكريم است. نگارنده با توجه به اهمیت مطالب درصدد ترجمه آن است که به زودی منتشر خواهد شد.

تسبیح

اصل این واژه به معنای «شناوری» و مجازاً به معنای دور شدن است. به اسب‌ها هم «سابحات» گفته می‌شود، چون به واسطه حرکت سریع از چشم دور می‌شوند. این دور شدن تا جایی دچار گسترش معنایی شد که شامل چیزی می‌شود که آن قدر دور می‌شود که به چشم دیده نمی‌شود. این مفهوم در اندیشه دینی همان تسبیح الله است و تسبیح خداوند یعنی یاد کردن او. یعنی خداوند از درک آدمی دور است یا اینکه از هر چه بایسته او نیست، دور است.

این واژه دارای سه معنا شده است:

۱. ذکر: «سبح لله ما في السموات و ما في الارض و هو العزيز الحكيم».^۱
 ۲. تنزیه: «أم لهم اله غير الله سبحانه الله عما يشركون».^۲
 ۳. تعجب: «او يكون لك بيتٌ من زخرفٍ او ترقى في السماء و لن نومن لرقبك حتى تنزل علينا كتاباً نقرؤه قل سبحان ربي هل كنتُ الا بشراً رسولاً».^۳
- معنای اصلی یعنی «شناوری» در آیه «و هو الذي خلق الليل و النهار و الشمس و القمر كل في فلك يسبحون».^۴

عبادت

«عبادت» یعنی ذلت و خاکساری و نوعی فرمانبرداری همراه با خضوع. این واژه در شعر

-
۱. آنچه در آسمان‌ها و در زمین است تسبیح‌گوی خدا هستند و اوست شکست‌ناپذیر سنجیده‌کار (حشر ۵۹) آیه ۱).
 ۲. آیا ایشان را جز خدا معبودی است؟ منزّه است خدا از آنچه (با او) شریک می‌گردانند (طور ۵۲) آیه ۴۳).
 ۳. یا برای تو خانه‌ای از طلا (کاری) باشد یا به آسمان بالا روی، و به بالا رفتن تو (هم) اطمینان نخواهیم داشت تا بر ما کتابی نازل کنی که آن را بخوانیم. بگو پاک است پروردگار من؛ آیا (من) جز بشری فرستاده هستم؟ (اسراء ۱۷) آیه ۹۳).
 ۴. و اوست آن کسی که شب و روز و خورشید و ماه را پدید آورده است. هر کدام از این دو در مدار (معین) شناورند (انبیاء ۲۱) آیه ۳۳).

تحول معنایی واژگان قرآن (بررسی معناشناختی) ۹۷

جاهلی به همین معنا به کار رفته است. اوس بن حجر چنین سروده است:

ابینی لبینی إن أمکم أمة و إن اباکم عبدُ

نابغه نیز گفته است:

أتأخذ عبداً لم یخنک أمانة و تترك عبداً ظالماً و هو ظالع

عرب‌ها «عبد» را به معنای تأله و تعبد یعنی عبادت و پرهیزگاری هم می‌شناختند. معبد و مُعَبَّد یعنی شخص بزرگی که مورد پرستش واقع می‌شد یا به قول حاتم طائی پول و ثروت که نزد برخی پرستیده می‌شود:

تقول ألیا أمسک علیک فانی أری المال عند الباخلین معبد

در قرآن کریم از این ریشه ۲۷۵ بار آمده که از معنای جاهلی آن خارج نشده است؛ اما تنها به مصداق آن پرداخته که از آن خداوند است.

مغفرت

«مغفرت» در اصل به معنای پوشاندن است؛ «غفر المتاع فی الوعاء» یعنی «آن کالا را پنهان کرد». یا «غفر الشیب الخضاب» یعنی «حنا پیری را پوشاند»؛ اما از این معنای مادی به پوشاندن امور معنوی مثل گناه و بدی‌ها و کردار زشت تحول یافته است. این واژه در قرآن کریم ۲۳۳ بار با مشتقات آن آمده که همه به معنای پوشاندن گناه است.

زکات

«زکات» در لغت به معنای رشد و بالندگی است؛ «ارض زکیة» یعنی «پر بار». هر چیزی که رشد یابد و زیاد شود، به آن زکات می‌گویند. «زکات» در دوره جاهلی تنها به معنای زیادی بوده است. عرب‌ها به یک نفر «خس» می‌گفتند و به دو نفر «زکا». اما در قرآن در ۳۲ آیه آمده و به دو معنا به کار رفته است:

۱. معنای اصلی (افزایش و زیادت): «و لو لا فضل الله علیکم و رحمته مازکی منکم من احد أبداً»؛^۱

۲. معنای اصطلاحی (همان زکات شرعی): «و أقیموا الصلوة و آتوا الزکاة».^۲

حج

«حج» در لغت به معنای قصد کردن است «حججت فلاناً» یعنی «قصد او را کردم یا به او تکیه کردم». «رجلٌ محجوج» یعنی «مقصود». معنای قصد، تحول یافت و شامل هر چیزی شد که قصد می‌شود، و کلمه «محجّة» به مکان قصدشده گویند و زیارت بیت‌الحرام و کعبه هم در میان عرب جاهلی مرسوم بوده است و در قرآن در سیزده آیه آمده و مراد از آن حج گزاردن است.

نفاق

«نفاق» در دوره جاهلی به معانی ذیل بوده است:

۱. رواج خرید و فروش: «نفق البیع نفاقاً» یعنی «خرید و فروش رواج دارد».

«نفاق»، ضد «کساد» است. سدوس بن جناب گفته است:

عبدٌ ینفق نفسه و یسوسُها و یقولُ إنّی أبرُّ زراع

این واژه به معنای مجازی حرکت تند، تحول معنایی یافت؛

۲. مرگ: «نفق الفرس و الدابة» یعنی مات. «أنفق الرجل» یعنی «فقیر شد»؛

۳. سوراخ و حفره در زمین: امرؤ القیس گفته است:

خفاهن من انفاقهن کاتّها خفاهن و دق من عشیّ محلب

۱. و اگر فضل خدا و رحمتش بر شما نبود، هرگز هیچ کس از شما پاک نمی‌شد (نور (۲۴) آیه ۲۱).

۲. و نماز را برپا دارید و زکات را بدهید (بقره (۲) آیه ۴۳).

اما آنچه که در قرآن آمده، از همین معنای اخیر است؛ یعنی سوراخ و حفره زمین به منافق از آن جهت منافق گفته‌اند که مثل موش صحرائی در سوراخی می‌رود و از سوراخ دیگر خارج می‌شود.

کفر

«کفر» در لغت یعنی پوشاندن، لیبید گفته است:

يَعْلُو طَرِيقَهُ مَتْنَهَا مَتَوَاتِرٌ فِي لَيْلَةِ كَفْرِ النُّجُومِ غَمَائِهَا

وقتی خاک خاکستر را می‌پوشاند، می‌گویند «رماؤ مکفورؤ» و گفته می‌شود «نهرکافر» یعنی «آب آنچه را که در رودخانه است می‌پوشاند».

اما این واژه گسترش معنایی یافته و شامل پوشاندن امور معنوی هم شده است. این واژه در قرآن ۵۲۴ بار آمده که هم به معنای کفران نعمت و انکار آن است (قال هذا من فضل ربي ليبلوني أأشكر أم أكفر).^۱ و هم به معنای پوشاندن (و الذين آمنوا و عملوا الصالحات لنكفرن عنهم سيئاتهم).^۲

الحاد

«الحاد» در لغت آن یعنی گرایش و انحراف به جایی داشتن. لحد یعنی قبر و شکافی که در کنار قبر است، چون از وسط قبر به کناره آن کج شده است. الحاد در زبان یعنی منحرف شدن از حق. «لحدت» یعنی «منحرف شدی»؛ «أَلْحَدَ» یعنی مجادله کرد. «الحاد» در اصطلاح قرآنی یعنی انحراف از حق. این واژه در قرآن چهار بار آمده است؛ از جمله

۱. گفت: این از فضل پروردگار من است تا مرا ببازماید که آیا سپاسگزارم یا ناسپاسی می‌کنم (نحل ۱۶) آیه ۴۰.

۲. و کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند، قطعاً گناهانشان را از آنان می‌زداییم (عنکبوت ۲۹) آیه ۷.

آیه «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذُرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»^۱ الحاد در اسمای الهی را به چهار معنا گرفته‌اند:

۱. اطلاق اسم خداوند بر غیر او؛ مثل مشرکان که بت‌ها را خدایان می‌نامیدند؛
۲. الحاد در اسم؛ یعنی نامیدن چیزی که به آن نامیده نشده است؛
۳. عدم مراعات ادب در دعا. جایز نیست گفته شود «یا ضار یا خالق القردة» (آفریننده میمون)، بلکه باید گفته شود «یا ضار یا نافع»؛
۴. اینکه بنده، خدا را به نامی بنامد که معنایش را نمی‌داند.

فَجْوَر

اصل این کلمه از «شکافتن» است و از این معنای لغوی چند معنای دیگر شکل گرفته است؛ از جمله:

۱. فَجْر (روشنی صبح و سرخی خورشید). سپیده را از آن جهت فجر گفته‌اند که تاریکی از نور صبح شکافته می‌شود.

۲. فَجْر (بخشش و کرم). ابوذؤیب می‌گوید:

مطاعيم للضيف حين الشتاء قُبُّ البطون كثير و الفجر

به معنای «فروانی آب» هم آمده است. ابو محجر ثقفی گفته است:

و قد أجود و مالی بذی فجرٍ و اکثم السرّ فيه ضربة العنق

۳. فَجْر (دور شدن از حق). لبید می‌گوید:

فان تتقدم تغش منها مقدا غليظاً و إن أخرت فالكفل فاجر

قرآن کریم این ماده را در ۲۴ آیه به کار برده است؛ در آیاتی به همان معنای اصلی

۱. و نام‌های نیکو به خدا اختصاص دارد؛ پس او را با آنها بخوانید و کسانی را که درباره نام‌های او به کژی می‌گیرند رها کنید. زود است که به سزای آنچه انجام می‌داند کیفر خواهند یافت (اعراف (۷) آیه ۱۸۰).

تحول معنایی واژگان قرآن (بررسی معناشناختی) ۱۰۱

(جوشش آب) و در آیاتی دیگر به معنای سپیدی و روشنایی صبح؛ اما تمرکز قرآن کریم بر تقابل معنایی با تقواست؛ مانند:

۱. «أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ...»^۱؛

۲. «و نَفْسٍ و مَاسَوَاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا»^۲.

غیث و مطر

شعر جاهلی فرقی بین این دو واژه قائل نیست و شاعران این دو کلمه را مترادف هم به کار می‌بردند. در بیت ذیل اعشی خبر مرگ شخص بخشنده‌ای را می‌دهد که در ایام سختی و گرفتاری وقتی که باران قطع می‌شود از بخشش دست نمی‌کشد، و در رثای او می‌سراید:

نعیت من لا تُعَبُّ الحیَّ جفنته إذا الكواكب أخطا نوءها المطرُ

یا در مدح لقمان شاعری گفته است:

و انَّ ید النعمان لیست بکرَّة و لكن سماء تُمطر الویلَ و الدیم

در این دو بیت، باران مایه خیر و برکت و بخشش است. در کتاب‌های لغت «غیث» و «مطر» به یک معنا آمده‌اند؛ اما در قرآن کریم تمایز روشنی دارند؛ «غیث» در قرآن آبی است که از آسمان برای لطف بر بندگان فرو فرستاده می‌شود؛ مثل «و هو الذی ینزل الغیث من بعد ما قنطوا و ینشر رحمته و هو الوالی الحمید»^۱؛ اما باران (مطر) برعکس آن است. این کلمه با مشتقات آن حدود پانزده بار در قرآن آمده

۱. یا پرهیزکاران را چون پلیدکاران قرار می‌دهیم؟ (ص ۳۸) آیه ۲۸).

۲. سوگند به نفس و آن کسی که آن را درست کرد، سپس پلیدکاری و پرهیزگاری‌اش را به آن الهام کرد (شمس ۹۱) آیه ۷ - ۸).

۱. و اوست کسی که باران را پس از آنکه (مردم) نومید شدند فرود می‌آورد، و رحمت خویش را می‌گسترده و اوست سرپرست ستوده (شوری ۴۲) آیه ۲۸).

و به معنای آبی است که خداوند برای عذاب کافران فرو می‌فرستد، مانند: ۱. «فَأَنْجِنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ وَأَفْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ»؛^۱

۲. «وَأَفْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ»؛^۲

۳. «وَأَفْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَسَاءَ مَطَرُ الْمُنْذَرِينَ».^۳

ریح و ریاح

این دو کلمه نیز در شعر جاهلی به یک معنا آمده و شاعران میان آن دو تفاوتی قائل نشده‌اند. نابغه گفته است:

أقوى وأقفر من نعم و غيره هوج الرياح بهابی التراب مؤار
اسود بن يعفر گفته است:

جرت الرياح على محل ديارهم فكانما كانوا على ميعاد

در شعر جاهلی کلمه «ریاح» چند برابر «ریح» آمده است؛ ولی هر دو به معنای باد شدید و قوی است که شن‌ها را به هوا می‌پراکند و خانه‌ها را ویران و گیاهان را ریشه‌کن می‌کند و پر صدا است؛ اما در قرآن کریم «ریح» و «ریاح» هر کدام معنا و دلالت ویژه‌ای دارند. «ریح» در قرآن کریم به همان معنای به کار رفته در شعر جاهلی (باد تند و کوبنده) آمده است؛ مانند

۱. «أَمْ أَمْتُمْ أَنْ يُعِيدَكُمْ فِيهِ تَارَةً أُخْرَى فَيُرْسِلَ عَلَيْكُمْ قَاصِفًا مِنَ الرِّيحِ فَيُغْرِقَكُم بِمَا

۱. پس او و خانواده‌اش را نجات دادیم؛ غیر از زنش که از زمره باقیمانندگان (در خاکستر مواد گوگردی) بود، - و بر سر آنان بارش (از مواد گوگردی) باریدیم؛ پس ببین فرجام گنهکاران چسان بود (اعراف (۷) آیه ۸۳ - ۸۴).

۲. و بر آنان سنگ‌هایی از سنگ گل بارانیدیم (حجر (۱۵) آیه ۷۴).

۳. و بر (سر) آنان بارانی (از آتش گوگرد) فرو ریختیم و چه بد بود باران بیم داده شدگان (شعراء (۲۶) آیه ۱۷۳).

تحول معنایی واژگان قرآن (بررسی معناشناختی) ۱۰۳

كفرتُمْ ثم لا تجدوا لكم علينا به تبيعاً»^۱؛

۲. «و من يُشرك بالله فكأنما خرّ من السماء فتخطفه الطيرُ أو تهوي به الريحُ في مكانٍ سحيقٍ»^۲؛

۳. «و ألقا عاصفٌ فاهلكوا بريحٍ صرصرٍ عاتبةٍ»^۳.

«ریح» علاوه بر این معنای عام به دو معنای دیگر آمده است:

۱. قدرت: «و لا تنازعوا فتفشلوا و تذهب ريحكم و اصبروا»^۴.

۲. رایحه و بوی خوش: «حتى اذا كنتم في الفلك و جرينَ بهم بريحٍ طيبة و فرحوا بها جاءتها ریح عاصف»^۵.

اما «ریاح» در قرآن کاملاً برعکس و به معنای بادهای آرام و خوشی است که با خود خیر و برکت دارند و موجب ریزش باران و لقاح گیاهان و مایه ثمردهی درختان می‌شوند؛ مثل:

۱. «و هو الذي يرسل الرياح بُشراً بين يدي رحمته»^۶؛

۲. «و ارسلنا الرياح لواقح فأنزلنا من السماء ماءً فأسقيناكموه»^۱؛

۳. «و من آياته أن يرسل الرياح مبشراتٍ و ليذيقكم من رحمته»^۲؛

۱. یا (مگر) ایمن شدید از اینکه بار دیگر شما را در آن (دریا) بازگرداند و تندبادی شکننده بر شما بفرستد و به (سزای) آنکه کفر ورزیدید غرقتان کند، آنگاه برای خود در برابر ما کسی را نیابید که آن را دنبال کند(اسراء (۱۷) آیه ۶۹).

۲. و هر کس به خدا شرک ورزد، چنان است که گویا از آسمان فرو افتاده است و مرغان (شکاری) او را ربوده‌اند یا باد او را به جایی دور افکنده است(حج (۲۲) آیه ۳۱).

۳. و اما عاصف (وسیله) تندبادی توفنده سرکش هلاک شدند(حاقة (۶۹) آیه ۶).

۴. و با هم نزاع نکنید که سست شوید و مهابت شما از بین برود و صبر کنید(انفال (۸) آیه ۴۶).

۵. تا وقتی که در کشتی‌ها باشید و آنها با بادی خوش، آنان را ببرند و ایشان بدان شاد شوند (به ناگاه) بادی سخت بر آنها وزد(یونس (۱۰) آیه ۲۲).

۶. و اوست که بادهای را پیشاپیش (باران) رحمتش مژده‌رسان می‌فرستد (اعراف (۷) آیه ۵۷).

۱. و بادهای را باردارکننده فرستادیم و از آسمان، آبی نازل و سپس شما را بدان سیراب کردیم (حجر(۱۵) آیه ۲۲).

۲. و از نشانه‌های او این است که بادهای بشارت‌آور را می‌فرستد تا بخشی از رحمتش را به شما بچشاند (روم روم (۳۰) آیه ۴۶).

۴. «الله الذي يرسل الرياح فتثير سحاباً فيبسطه في السماء».^۱

به همین جهت در میان قرآن‌پژوهان این بحث مطرح شده که آیا به همان نسبت که قرآن در اندیشه و جهان‌بینی و زندگی عرب تغییراتی را موجب شده، در واژگان آنها نیز تحولاتی را صورت داده است؟ سیوطی از شخصی به نام ابن‌برهان نقل می‌کند که دانشمندان درباره اسامی اختلاف نظر دارند که آیا از زبان به شریعت چیزی منتقل شده است. معتزله بر این بودند که اسم‌هایی چون «صوم، صلاة، زکاة و حج» منتقل شده‌اند و برخی دیگر معتقدند اسامی به همان وضع زبانی خود باقی ماندند و منتقل نشدند.^۲

در همین باره دانشمندان به تألیف کتاب همت گماشتند؛ از جمله ابوحاتم رازی (متوفای ۳۲۲ق.هـ) کتاب الزینة فی الکلمات العربیة الاسلامیة را نوشت. اکنون به برخی از واژگان اشاره می‌کنیم که از واژگان عربی به حوزه مفاهیم اسلامی راه یافته و دچار تحول معنایی شده‌اند.

۱. روح: در زبان عربی یعنی دمیدن و بدان سبب روح نامیده شده که چون باد است؛ اما در حوزه مفاهیم اسلامی به معنای فرشته یا جبرئیل است؛ مانند:

(۱) «یومَ یقوم الروح و الملائكة صفاً»؛^۳

(۲) «تنزل الملائكة و الروح».^۱

۲. عرش: در لغت یعنی بنایی از چوب بر سر چاه که به منزله ساین است. یا به معنای حکومت و پادشاهی است؛ اما در حوزه مفاهیم اسلامی به معنای حکومت خداوند است که حد و حصر ندارد؛ مانند:

۱. خدا همان کسی است که بادها را می‌فرستد و ابری بر می‌انگیزد و آن را در آسمان می‌گستراند (روم (۳۰) آیه ۴۸)

رک: عودة خلیل ابوعوده، التطور الدلالي بین لغة الشعر الجاهلی و لغة القرآن الکریم. باختصار فراوان.

۲. سیوطی، المزهرة فی علوم اللغة و انواعها، الجزء الاول، ص ۲۹۸.

۳. روزی که روح و فرشتگان به صف می‌ایستند (نبأ (۷۸) آیه ۳۸).

۱. در آن شب فرشتگان با روح فرود آیند (قدر (۹۷) آیه ۴).

تحول معنایی واژگان قرآن (بررسی معناشناختی) ۱۰۵

(۱) «انه لقول رسولٍ كريمٍ * ذي قوةٍ عند ذي العرش مكين»؛^۱

(۲) «و هو الغفور الودود ذو العرش المجيد فعال لما يريد».^۲

۳. لوح محفوظ: در زبان عربی بر چوب بهن اطلاق می‌شود؛ اما در حوزه مفاهیم اسلامی به معنای محل قرارگرفتن مشیت الهی است. در قرآن آمده است: «بل هو قرآن مجیدٌ فی لوحٍ محفوظ».^۳

۱. که (قرآن) سخن فرشته بزرگواری است نیرومند(که) پیش خداوند عرش، بلند پایگاه است(تکویر (۸۱) آیه ۱۹ - ۲۰).

۲. و اوست آن آمرزنده دوستدار(مؤمنان). صاحب ارجمند عرش؛ هر چه را بخواهد انجام می‌دهد(بروج (۸۵) آیه ۱۴ - ۱۶).

۳. آری، آن قرآنی ارجمند است، که در لوحی محفوظ است (بروج (۸۵) آیه ۲۱ - ۲۲).
رک: محمود احمد نحلته، لغة القرآن الکریم فی جزء عم، ص ۲۶۲-۲۶۶.

فصل پنجم:

قرآن به مثابه یک متن

سازوکارهای بررسی متن

متن از جهت موضوع به سه دسته «علمی»، «ادبی» و «وحيانی» تقسیم می‌شود. هر یک از این متن‌ها بسته به موضوعشان ساز و کار ویژه‌ای در بررسی خواهند داشت. در متن علمی که مخاطب آن عقل است، با استدلال و قیاس‌های منطقی مواجه هستیم؛ لذا این دسته از متون از ابزارهای ادبی، عاطفی و زیبایی‌شناختی در تحلیل مسائل بهره نمی‌گیرند و در نتیجه انتظار نمی‌رود احساس و عواطف خواننده را تحریک کنند؛ اما در متون ادبی بیش از هر چیز احساس و عواطف خواننده مخاطب واقع می‌شود و از ابزارهای زیبایی‌شناختی بهره فراوان می‌گیرند. قصد شاعر و نویسنده در متن ادبی برانگیختن نیروی احساس مخاطب است و به تحریک عقل و اندیشه مخاطب کمتر می‌پردازد؛ اما متون وحيانی بنا به رسالتی که دارند، تمام وجود آدمی را متأثر می‌سازند. هدف متون وحيانی هدایت آدمی است؛ به همین جهت متون همه جانبه هستند.

متون وحيانی را می‌توان متون مرکب نامید؛ یعنی در این متن‌ها هم عقل آدمی مورد خطاب واقع می‌شود و هم احساس و عاطفه او. این متون هم مایه سیراب شدن قوه عقلانیت آدمی هستند و هم ارضای نیروی عاطفی. این دو کارکرد در متون وحيانی به

قرآن به مثابه یک متن ۱۰۷

واسطه غایتی است که این متون دارند؛ از همین رو در بررسی متون وحیانی باید سازوکارهای متون ادبی را مد نظر داشت.

قرآن کریم قبل از هر چیز متن است و آن هم یک متن ادبی تمام عیار، چون وجه اعجاز این کتاب - در کنار محتوای شگرف و استوار آن - ادبیت متن است. این رأی به چند جهت قابل دفاع است:

۱. آنچه در معجزه مهم است و از مؤلفه‌های اساسی معجزه است، وجه تحدی است. تحدی نیز باید با ساختار فرهنگی جامعه‌ای که معجزه در آن رخ می‌دهد تناسب داشته باشد. قرآن کریم در آیاتی عرب‌ها را به تحدی فراخوانده است و اساساً این امر نباید متوجه امری غیر از ادبیت متن باشد، چون تحدی به محتوای معرفتی قرآن یا خبرهای غیبی یا اعجاز علمی آن با توجه به ساختار فرهنگی - اجتماعی و فردی قوم عرب در آن روزگار، بی‌وجه خواهد بود.

۲. تمام تلاش‌هایی که از سوی مسلمانان قرآن‌پزوه در حوزه بررسی اعجاز قرآن از همان آغاز صورت گرفته، در جهت تبیین ویژگی‌های ادبی متن قرآن بوده است و تنها در دوران اخیر به بررسی جنبه‌های علمی آن پرداخته می‌شود.

۳. تأثیری که قرآن بر انسان‌های عصر نزول گذاشته، تأثیر متنی بوده است نه غیر آن. این اثرگذاری حتی بر مخالفان قرآن نیز از جهت زیبایی‌شناختی متن بوده است نه اموری غیر از آن، چون مخاطب کلام الهی کسانی نبوده‌اند که از درک علمی بالایی برخوردار باشند؛ اما برعکس، انسان‌هایی در اوج فصاحت و بلاغت بوده‌اند.

۴. علاوه بر اینها متن قرآنی «تماماً از طریق نظام زبانی مخصوص مخاطبان آن صورت می‌پذیرد و فرهنگ عربی پیش از اسلام، در اغلب متون نظم و نثر خود بیشتر بر مخاطب تکیه داشت تا متکلم؛ بنابراین، انتساب متن قرآنی به چنین فرهنگی، آن را از این جهت، متنی «مخاطب محور» می‌سازد. بهترین دلیل بر وجود چنین

رویگردی در ساختار و سازوکارهای زبانی متن قرآنی، فراوانی کاربرد حروف ندا در آن است».^۱

با توجه به آنچه گفته شد، قرآن کریم متنی منسجم است که در بیان مفاهیم دینی و اخلاقی از سازوکارهای زبان عربی بهره برده است؛ لذا در بررسی ویژگی‌های متنی این کتاب باید قبل از پرداختن به زبان و متن قرآن، به ویژگی‌های متن بپردازیم.

ویژگی متن

مراد از متن در اینجا آثار مکتوب است. «متن عبارت است از مجموعه واقعیات که به عنوان نشانه‌ها به کار می‌رود و به وسیله یک مؤلف به قصد انتقال معانی خاص به یک شنونده، در یک بافت معین انتخاب و تنظیم می‌شود».^۲

برخی هم متن نوشتاری را چنین تعریف کرده اند: «متن عبارت است از دستگاه منظمی از انواع جملات که لااقل به وسیله خصوصیات معناشناسی^۳ و نحوی^۴ تشخیص پیدا می‌کنند».^۵

به همین جهت در یک متن هم باید به جنبه‌های معناشناختی، هم زبان‌شناختی و هم زیبایی‌شناختی توجه کرد. متن با خواندن، معنای خود را برای خواننده آشکار می‌سازد و خواننده با دقت در ویژگی‌های متن به جنبه‌های معنایی و زیبایی‌شناختی آن پی می‌برد. در یک متن باید به چند مسئله مهم توجه کرد: معنای متن؛ زیبایی‌های متن؛ نسبت خواننده با متن؛ نسبت متن با نویسنده آن.

متن، کارکردهایی از جمله انتقال معنا، تخلیه احساسات، دستور دادن، انتخاب

۱. نصر حامد ابوزید، معنای متن، ص ۱۲۰ - ۱۲۱.

۲. عبدالله نصری، راز متن، ص ۶۱.

3. Semantic.

4. Syntactic.

۵. عبدالله نصری، راز متن، ص ۶۳.

پاسخ‌ها، ایجاد سؤال و تحقق اعمال دارد.^۱ و در یک متن چهار چیز را باید از یکدیگر تفکیک کرد: متن؛ معنای متن؛ فهم متن به وسیله مؤلف؛ فهم متن به وسیله خواننده. «هر متن از راه «رشته‌ای از جملات» جهان ویژه خود را می‌آفریند و هر جمله از خود فراتر می‌رود و هر بار چشم‌اندازی تازه می‌آفریند»؛^۲ پس برای فهم متن باید آن را بارها خواند و «رشته جمله‌ها در حکم «سفر ذهن خواننده در جهان متن» است و هر سفر جدید، کشف دنیای تازه‌ای است. کنش و واکنش درونی میان ذهن خواننده و متن، اثر را می‌آفریند ... متن به سرزمینی همانند است که هرگز با یک نگاه، حتی با دقتی استثنایی هم شناخته نمی‌شود».^۳

تفاوت گفتار و نوشتار

متن، برخاسته از گفتار است؛ به عبارت دیگر متن، شکل مکتوب گفتار است؛ اما متن نوشتاری با گفتار از چند جهت متفاوت است:

۱. در گفتار هم گوینده و هم مخاطب حضور دارند؛ اما پس از نگارش گفتار، دیگر متکلم در میان نیست و در واقع گفتار متن از گوینده خود فاصله می‌گیرد. متن سرنوشتی مستقل از مؤلف خود دارد، زیرا نویسنده می‌میرد اما متن باقی است. متن خود را از بندهای تاریخ پدید آمدنش می‌رهاند.

۲. گفتار وابسته به شنونده است؛ اما نوشتار این گونه نیست؛ به بیان دیگر، در گفتار معنا با قصد گوینده مطابقت دارد؛ اما در نوشتار یک چنین مطابقتی ضرورت ندارد و ممکن است معنای متن فراتر از قصد مؤلف باشد.

۳. در گفتار، مخاطب معین است؛ اما در نوشتار، مخاطب خاص وجود ندارد؛ به

۱. همان، ص ۶۴.

۲. بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ص ۶۸۳.

۳. همان، ص ۶۸۴.

بیان دیگر، متن و نوشتار مخاطب‌های نامحدود دارد؛ اما مخاطب گفتار، محدود است. هر کس می‌تواند خواننده متن باشد و با خواندن آن مطلبی تازه به دست آورد و به همین جهت است که متن می‌تواند از زمینه و شرایط خاص خود فاصله بگیرد؛ اما گفتار از زمینه خاص خود جدایی ناپذیر است.

۴. برای متن می‌توان دلالت معنایی مختلف را پذیرفت. در گفتار، معنا و مدلول محدود است؛ اما برای متن می‌توان از اعمال دلالت معنایی محدود خودداری ورزید.^۱ متن عبارت است از روابط تو در توی لفظ و معنا، ساختار و مضمون، شکل و محتوا. در یک متن، معنا در این روابط وجود دارد. بسته به اینکه یک متن چگونه باشد، کشف معنا از پیچیدگی برخوردار است.

روابط موجود در یک متن

«اثر یا متن یعنی ساختار یا شکلی که مجموعه‌ای از عناصر است و نسبت‌های میان آنها و این عناصر را نشانه می‌خوانیم. نشانه نیز نسبت میان دال و مدلول است. دال، شکل مادی و موجود است و مدلول، تصور ذهنی که در فکر آدمی پدید می‌آید».^۲ در یک متن تنها همین رابطه میان دال و مدلول وجود ندارد؛ بلکه روابطی بیش از این وجود دارد. در یک متن، رابطه‌ای با عناصر حاضر متن وجود دارد و رابطه‌ای با عناصر غایب آن؛ لذا این روابط را به دو دسته بزرگ تقسیم کرده‌اند:

۱. روابط میان عناصر حاضر یا روابط مبتنی بر حضور^۱؛
۲. روابط میان عناصر حاضر و غایب یا روابط مبتنی بر غیاب^{۲، ۳}.

۱. عبدالله نصری، راز متن، ص ۶۷ - ۶۸.

۲. بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ص ۳۰۶.

1. inpraesentia.

2. inabsentia.

۳. تزوتان تودوروف، بوطیقای ساختارگرا، ص ۳۱.

البته این روابط هم در سرشت خود با یکدیگر متفاوت‌اند و هم در کارشان؛ «روابط مبتنی بر غیاب، روابطی معنایی و نمادین‌اند؛ یک دال بر یک مدلول دلالت دارد، یک پدیده، پدیده‌ای دیگر را به ذهن فرا می‌خواند؛ یک قطعه داستان نمادگر اندیشه‌ای می‌گردد و قطعه‌ای دیگر آن حالت روانی را به تصویر می‌کشد. در مقابل، روابط مبتنی بر حضور، آرایش و ساختمان اثر مربوط می‌شوند. در اینجا پدیده‌ها، نه به موجب فراخوانی و انگیزش، بلکه به واسطه علیّت است که یکی پس از دیگری می‌آیند و شخصیت‌ها در میان خود، نه روابطی مبتنی بر نماد، بلکه برابر نهادها مراتبی را برقرار می‌کنند. نیز به موجب همین علیّت است که واژه‌ها در ارتباطی معنا دار با یکدیگر ترکیب می‌شوند. خلاصه آنکه در اینجا دیگر واژه‌ها و کنش‌ها و شخصیت‌ها نه دلالت‌گرند و نه نمادی هستند برای واژه‌ها و کنش‌ها و شخصیت‌های دیگر؛ بلکه نکته اساسی این است که اینها در کنار هم قرار می‌گیرند. این تقابل، نام‌های بسیار گوناگونی به خود دیده است»^۱.

«زبان» عبارت است از نظام نشانه‌ها؛ لذا در یک متن باید به رابطه نشانه‌ها پرداخت. یک متن یا اثر هنری از لحظه‌ای که آفریده می‌شود، هویت ارتباطی می‌یابد و این از خواست پدیدآورنده آن مستقل است. این هویت ارتباطی پای تفسیر را به میان می‌کشد که متن چگونه تفسیر می‌شود. در میان متون سه‌گانه (علمی، ادبی، و حیانی) متون ادبی و حیانی به تفسیر نیاز دارند؛ لذا در تفسیر و تأویل یک متن ادبی و حتی و حیانی بیش از هر چیز باید به متن توجه داشت. اینجاست که این پرسش مهم که «متن چه می‌گوید» مطرح می‌شود و در تحلیل متن باید به این پرسش از طریق مکانیسم‌های ذیل پاسخ داد:

۱. بررسی معنای تحت اللفظی واژه‌ها و جملات؛

۲. بررسی نقش «پیامی» یا «فراخوانی» متن؛ تأثیری که متن در شکل ویژه خود و در ارتباط با وضعیت و شرایط ویژه‌اش به طور معمول باید در مخاطبان بگذارد؛
۳. مراد جدی متکلم: متکلم یا نویسنده چه مقصودی از ایجاد متن داشته است؛ وی می‌خواسته است متن چه هدفی را برآورده سازد؟؛
۴. تأثیری که متن مورد نظر - قطع نظر از خواسته پدیدآورنده‌اش یا اشخاص دیگر - عملاً و واقعاً بر جا می‌گذارد.^۱

برای درک معنای متن چند نظریه وجود دارد که یکی از آنها نظریه «متن‌گرا»^۲ است. این نظریه بر آن است که همواره باید متن یا زمینه اثر هنری فهم و درک شود، نه فقط شناخت صرف آن؛ بلکه ادراک کامل و ارتباط آن با این شناخت و معرفت است که آن را غنی‌تر می‌سازد. متن‌گرایان معتقدند با این روش نه فقط ادبیات - که معمولاً با توجه به متن قابل ادراک است - بلکه هنرهای دیگر نظیر نقاشی و موسیقی هم قابل ادراک خواهد بود. اینها برای فهم یک اثر ادبی در این روش، عوامل ذیل را مؤثر می‌دانند:

۱. دقت و مرور مکرر اثر هنری؛
 ۲. بررسی دیگر آثار هنری همان هنرمند؛
 ۳. بررسی آثار هنری از دیگر هنرمندان با همان سبک و سنت؛
 ۴. بررسی و مطالعه عصر هنرمند؛
 ۵. بررسی زندگی هنرمند؛
 ۶. بررسی و ارزیابی اهداف و مقاصد هنرمند.^۱
- اما به نظر دانشمندان هرمنوتیک، برای فهم متن باید مسائل ذیل را در نظر داشت:
۱. پیش‌فهم یا پیش‌دانسته مفسر؛

۱. محمد مجتهد شبستری، هرمنوتیک کتاب و سنت، ص ۲۵.

۲. علایق و انتظارات هدایت‌کننده مفسر؛

۳. پرسش‌های وی از تاریخ؛

۴. تشخیص مرکز معنای متن و تفسیر متن به عنوان یک «واحد» بر محور آن مرکز؛

۵. ترجمه متن در افق تاریخی مفسر.^۱

مکانیسم فهم قرآن

قرآن به مثابه یک متن از همان روزهای نخستین محل مناقشه مسلمانان و مؤمنان بوده است. مسلمانان از همان آغاز، قرآن را پدیده‌ای خارق‌العاده و متنی شگفت در دو ساختار «سبک» و «مضمون» می‌دانستند:

قرآن کریم بنا به گفته خودش کتاب است و این کتاب عبارت از متن و ساختاری است که عهده‌دار معنای متن است؛ لذا در بررسی معنای آن متن و مکانیسم فهم آن باید از روش‌های تحلیل متن بهره جست، و این با منشأ و حیانی آن سر ناسازگاری ندارد، چون در فرایند فهم قرآن، با سه امر مواجهیم:

۱. صاحب یا فرستنده متن؛

۲. خود متن (وحی مکتوب)؛

۳. خواننده متن (انسان).

در اینجا سخن بر سر مراد مؤلف متن و فرایند فهم آن است. با توجه به اینکه قرآن کریم خود را «کتاب» معرفی می‌کند: (کتاب أنزلنا الیک مبارک لیدبروا آیاته و لیتذکروا اولوالالباب).^۱ اطلاق لفظ کتاب به یک معنا قطع رابطه از فرهنگ شفاهی عرب است. قرآن کریم «جنبش انتقال از شعریت شفاهی جاهلی را به شعریت کتابت بنیاد نهاد».^۲

۱. محمد مجتهد شبستری، هرمنوتیک کتاب و سنت، ص ۱۶.

۲. کتاب مبارکی است که بر تو نازل کردیم تا در آیه‌های آن تدبیر کنی و خردمندان پند گیرند (ص ۳۸) آیه ۲۹.

۳. ادونیس، الشعرية العربية، ص ۵۲.

عرب‌ها قبل از نزول قرآن و گردآوری آن به صورت کتاب، غیر از شعر و خطبه هیچ چیز قابل ملاحظه‌ای در حوزه ادبیات و سیاست نداشتند؛^۱ بنابراین قرآن به منزله یک متن، سرآغاز فرهنگ و تمدن متنی است. متنی که استوار و به دور از تناقض است: (افلا يتدبرون القرآن و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً).^۲

قرآن متنی است اندیشه برانگیز (و انزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم لعلهم يتفكرون)؛^۳ متنی است با زبان فصیح و روشن: (و هذا لسان عربي مبين)^۴ و تنها عقل و اندیشه را سیراب نمی‌سازد؛ بلکه از جهت ساختار و محتوا به گونه‌ای است که بر سویدای روان آدمی نفوذ می‌کند: (تتشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم و قلوبهم الي ذكر الله).^۵

قرآن چنان عظمت دارد که کوه‌ها هم تحمل آن را ندارند (لو أنزلنا هذا القرآن على جبلٍ لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية الله و تلك الامثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون).^۱

به بیان خود قرآن، هدف از نزول، تدبر در متن آن است که در نهایت به هدف بزرگ‌تر یعنی هدایت منجر می‌شود؛ پس قرآن، متنی است قابل فهم؛ لذا برای فهم آن باید از روش‌های ویژه آن بهره جست.

قرآن به مثابه یک متن است و درک مراد آن الزاماتی را از خواننده می‌طلبد که باید آنها را به کار بندد؛ اما قبل از به کار بستن قواعد فهم باید به پیش‌فرض‌های فهم آن توجه کرد.

۱. زکی مبارک، النثر الفنی فی القرن الرابع، ص ۴۴.

۲. آیا در (معانی) قرآن نمی‌اندیشند؟ اگر از جانب غیر خدا بود قطعاً در آن اختلاف بسیاری می‌یافتند (نساء (۴) آیه ۸۲).

۳. و این قرآن را به سوی تو فرود آوردیم تا برای مردم آنچه را به سوی ایشان نازل شده است توضیح دهی و امید که آنان ببندیشند (نحل (۱۶) آیه ۴۴).

۴. و این (قرآن) به زبان عربی روشن است (نحل (۱۶) آیه ۱۰۳).

۵. پوست بدنشان از آن به لرزه می‌افتد، سپس پوستشان و دلشان به یاد خدا نرم می‌گردد (زمر (۳۹) آیه ۲۳).

۱. اگر این قرآن را بر کوهی فرو می‌فرستادیم یقیناً آن کوه را از بیم خداوند فروتن (و) از هم پاشیده می‌دیدیم و این مثل‌ها را برای مردم می‌زنیم باشد که آنان ببندیشند (حشر (۵۹) آیه ۲۱).

مهم‌ترین پیش‌فرض در فهم قرآن، آن است که متنی است قابل تفسیر، چون «معنای هر متن یک واقعیت پنهان است که باید به وسیله تفسیر برملا و آشکار شود. در واقع، متن به وسیله تفسیر به سخن می‌آید»؛^۱ یعنی این متن از خواننده می‌خواهد آن را بفهمد و به کرات از خواندگانش می‌خواهد به فهم و تدبر و تفکر در متن آن پردازند. از دیگر پیش‌فرض‌های فهم قرآن می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. ذوب‌طون بودن متن قرآن: به قول امام صادق 7 معنا در چهار سطح در قرآن آمده است: عبارت، اشارت، لطایف و حقایق. «عبارت» از آن عوام است، «اشارت» برای خواص، «لطایف» برای اولیاء و «حقایق» برای انبیا.^۲
۲. خداوند برای انزال کتاب، دارای هدف بوده است و هدف وی نیز انسان‌ها بوده‌اند.
۳. خداوند حکیم به زبان عقلا با ما سخن گفته است.
۴. شارح برای بیان مقاصد خود از الفاظ و جملات معنادار استفاده کرده است.
۵. معنا در متن با وحی مکتوب تحقق و تجسم یافته است.
۶. زبان قرآن هرچند ترکیبی است، اما واقع‌نماست. در زبان واقع از کنایه، استعاره و مجاز هم استفاده می‌شود.
۷. فهم قرآن مخصوص همگان است و مخصوص گروهی خاص نیست؛
۸. قرآن یک متن صامت نیست.
۹. مطلبی خلاف اصول عقلی در قرآن وجود ندارد.
۱۰. در مطالعه متن باید در جست‌وجوی قصد مؤلف یا مراد شارح بود.
۱۱. خواننده با توجه به سازوکارهای زبانی و عقلی می‌تواند متن را تصاحب کند؛ یعنی فاصله میان خود و زمان نزول وحی را از میان بردارد.^۱

۱. محمد مجتهد شبستری، هرمنوتیک کتاب و سنت، ص ۱۵.

۲. محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۸۹، ص ۱۳.

۱. عبدالله نصری، راز متن، ص ۲۰۸.

بنابراین ما با متنی دارای لایه‌های تو در تو مواجهیم که از ما درک را می‌طلبد. قرآن کریم هرچند به عنوان یک متن معجزه پیامبر اسلام 9 است، اما این بدان معنا نیست که امکان فهم آن از خوانندگان ستانده شود. نکته ظریف اینکه این متن هرچند در یک سنت شفاهی پدید آمد، ولی فصل الخطاب سنت شفاهی عرب است و به صورت کتاب در آمده است. نکته دیگر اینکه این متن، نازل شده است؛ یعنی از یک سطح بلند و دست نیافتی به سطح پایین‌تری آمده است. (انه لقرآن کریم * في کتابٍ مکنونٍ لایمسه الا المطهرون).^۱

پس قرآن کتابی است قابل درک و تأمل که خواندنی است و با هر خواندن به افق تازه‌ای از آن می‌توان رسید، چون در عین حال که کتابی ذو مراتب است که حقیقت آن در جای دیگر است: (و انه في أم الكتاب لدينا لعليّ حكيم)،^۲ روشن و بدون ابهام (قد جاء کم برهانٌ من ربکم)^۱ و بیانگر همه چیز است (و نزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء).^۲ راز اینکه قرآن را باید با درنگ و تأمل (ترتیل) خواند، همین است که این متن در هر خوانش رازی را می‌نمایاند. به قول تودوروف: «در هر خوانش متن ادبی بر خواننده تأثیر می‌گذارد و هیچ‌گاه دو خوانش از یک اثر یکسان نیست».^۳ به نظر تحلیل‌گران متن «تلاش برای شناخت خود متن، رها از موقعیت‌های تاریخی، جامعه‌شناسیک و روانشناسیک پیدایی آن، دستیابی به معنایی تازه است. و به قول «بورخس» هر کتاب در هر بار خواندن، تازه می‌شود متنی جدید که گویی تازه زاده شده است».^۴

۱. البته این قرآنی ارجمند است. در کتابی پوشیده که جز پاکان نمی‌توانند به آن دست یابند (واقعه (۵۶) آیه ۷۷ - ۷۹).

۲. البته (قرآن) در اصل کتاب (لوح محفوظ) نزد ما دارای مرتبه والا و استوار است (زخرف (۴۳) آیه ۴).

۱. دلیل و حجتی از جانب پروردگارتان برای شما آمد (نساء (۴) آیه ۱۷۴).

۲. ما این کتاب را که بیانگر همه چیز است بر تو فرو فرستادیم (نحل (۱۶) آیه ۸۹).

۳. تزوتان تودوروف، بوطیقای ساختارگرا، ص ۱۷.

۴. بابک احمدی، حقیقت و زیبایی، ص ۶۸۳.

نقش بافت در فهم قرآن

برای فهم متن باید زبان متن را فهمید و آنگاه به وسیله تحلیل زبانی به مراد متن رسید. متون از این حیث یا به وسیله خود متن فهمیده می‌شوند یا به قرینه‌های بیرونی. فهم متن به وسیله متن را «بافت متن» می‌نامیم. بافت که معادل لاتین آن واژه Context است «شبهه روابطی است که میان صورت (دستور و واژگان) و جهان بیرون وجود دارد و در حقیقت معنای خارجی زبان را تشکیل می‌دهد».^۱ در مباحث معناشناسی فهم متن، کشف مرکزیت آن و دستیابی به معنا از اهمیت بسیاری برخوردار است. از مباحث مهم در مطالعات زبان‌شناختی، تعیین واحدی مناسب از زبان برای مطالعه و توصیف است. پس از آنکه زبان‌شناسان در پاره‌ای از مطالعات، واحدهای پایین‌تر جمله، از قبیل کلمه یا عبارت را هدف قرار دادند و به خود جمله توجهی نشان ندادند، به تدریج جمله به عنوان چارچوب بررسی و توصیف انتخاب شد؛ ولی آنان متن^۱ را مشکل و حتی غیر عملی می‌دانستند.^۲

سخن بر سر قواعد فهم متن است؛ آیا فهم واژگان و قواعد دستوری و کیفیت کاربرد واژگان و ترکیب‌ها و تأمل در سبک و اسلوب کافی است؟ در مطالعات سنتی زبان و نقد سنتی، بررسی واژگان و ساختار دستوری آنها در فهم متن کفایت می‌کرد؛ اما در زبان‌شناسی جدید، علاوه بر این موارد، مهم‌ترین راه فهم متن را بافت می‌دانند؛ یعنی در تحلیل یک متن باید به دو نوع عنصر اساسی توجه داشت:

۱. بافت متن:

منظور آن است که یک عنصر زبانی در چارچوب چه متنی قرار گرفته است و

۱. جلیل ساغروانیان، فرهنگ اصطلاحات زبان‌شناسی، ص ۴۲۵.

1. text.

۲. کاظم لطفعلی پورساعدی، مجله زبان‌شناسی، سال نهم، شماره اول، بهار و تابستان ۷۱، ص ۳۰.

جمله‌های قبل و بعد آن عنصر در داخل متن چه تأثیری در تبلور نقش و معنای آن و به عبارتی دیگر چه تأثیری در تبلور صوری، کارکردی و معنایی آن دارد.^۱

۲. بافت موقعیت:

بافت موقعیت، معنا را در ارتباط با بافتی بررسی می‌کند که زبان در آن به کار می‌رود؛^۲ یعنی در بافت موقعیت که به آن بافت غیرزبانی هم می‌گویند، یک عنصر یا یک متن در چارچوب موقعیتی خاص که تولید شده است، بررسی می‌شود. منظور از این بافت، بافت‌های فرهنگی، اجتماعی، محیطی و سیاسی است؛ لذا رسم مألوف به ویژه در جنبش نقد نوین آن است که متن را بدون استعانت از داده‌های زندگینامه‌ای و تاریخی یا زمینه‌ای روان‌شناختی، به خودی خود گویا بدانند. به قول پالمر «هستی خود من در تک تک کلمات نهفته است؛ یعنی در ترتیب آنها و در معانی اثر به منزله وجودی از نوعی خاص».^۱

هیچ متنی بدون زمینه پدید نمی‌آید؛ لذا فهم متن، مبتنی بر فهم زمینه‌ها و موقعیت‌هایی است که آن متن با تأثیر از آنها نوشته شده است. بررسی این زمینه‌ها و شرایط، همان بررسی بافت غیرزبانی است؛ اما در بافت زبانی تنها به خود متن تکیه می‌شود و متن، خود سخن می‌گوید و کشف معنا به تشخیص درست متن و کنارزدن تفسیرهای نامناسب است، «چون معنا نمی‌تواند از متن منفصل و با آن بیگانه باشد و متن تنها اساس معنای مورد نظر است»؛^۲ به همین جهت مدرنیست‌ها در باب کشف معنا و دستیابی به مرکزیت متن بر این باورند که زمینه فرهنگی فی‌نفسه به متن معنا نمی‌بخشد؛ بلکه معنا و هرگونه احساسات یا تأثیری که از متن به وجود می‌آید؛ ناشی

۱. همان.

۲. فرانک پالمر، نگاهی تازه به معناشناسی، ص ۸۶.

۱. ریچارد پالمر، علم هرمنوتیک، ص ۲۵.

۲. محمد مجتهد شبستری، هرمنوتیک کتاب و سنت، ص ۱۵.

از ترکیب و ساختار خود متن است.^۱ از طرفی فرمالیست‌ها هم پرسش اصلی‌شان این بود که چه چیزی متن را می‌سازد. کار فرمالیست‌ها دارای دو ویژگی اصلی است:

۱. تأکید بر گوهر اصلی و ادبی متن؛ یعنی می‌کوشیدند تا اجزای سازنده دلالت معنایی متن را از شکل و شالوده آن استنتاج کنند؛

۲. استقلال بخشیدن ادبی؛ یعنی آن دسته از نتایج نظری و ادبی اعتبار دارد که از بررسی خود متن به دست آمده باشد، نه از بررسی زمینه‌های پیدایش اثر یا از شناخت شخصیت و منش روانی مؤلف.^۲

این در حالی است که در تحلیل گفتمانی^۳، بافت متن چندان اهمیت ندارد؛ بلکه عوامل برون‌زبانی یعنی بافت موقعیتی، فرهنگی و غیره اهمیت می‌یابد.^۱

در برابر کسانی که متن را اساس معنا می‌دانند و اصالت را به بافت زبانی می‌دهند و در برابر آنهایی که به بافت غیر زبانی می‌پردازند، در ساختار شکنی^۲، «دریدا» بر آن است که معنا - خواه در زبان نوشتار و خواه گفتار - هرگز مفرد یا ثابت نیست؛ بلکه پیوسته در حال تکثیر و تفسیر یا لغزیدن است؛ یعنی وی به بی‌ثباتی معنای متن اعتقاد دارد و می‌گوید «معنا همیشه در موقعیتی ناسازگار و در حال تغییر است؛ یعنی هر واژه به وسیله‌ی واژه دیگر تعریف می‌شود و این واژه به نوبه خود به وسیله واژه یا جمله‌ای دیگر توصیف می‌شود؛ در نتیجه ما هرگز نمی‌توانیم به درکی کامل از معانی مستقل دست یابیم».^۳

آنچه اکنون مد نظر ماست، تأکید بر نقش بافت زبانی در فهم معناست؛ ولی

۱. بابک احمدی، حقیقت و زیبایی، ص ۶۷۴ - ۶۷۵.

۲. همان.

3. Discourse.

۱. شعبانعلی بهرامپور، گفتمان و تحلیل گفتمانی، ص ۲۳.

2. Deconstruction.

۳. بابک احمدی، حقیقت و زیبایی، ص ۶۷۴ - ۶۷۵.

نمی‌توان از اهمیت بافت غیرزبانی چشم پوشید. گفتیم که زمینه‌ها و موقعیت‌ها می‌توانند در فهم ما از متن اثرگذار باشند و حتی فهم ما را اصلاح کنند؛ برای نمونه، اگر به جمله «کفش‌هایت کو» در دو موقعیت متفاوت نگریسته شود، دو معنای متفاوت از آن در می‌یابیم:

۱. اگر این جمله را چنین فرض کنیم که مخاطب، بیمار پیری است که در بیمارستان توسط یک پرستار برای آزمایش و عکسبرداری به محل آزمایش هدایت می‌شود و گوینده، پرستار بخش است و می‌خواهد مخاطب را در پوشیدن کفش‌هایش کمک کند، ارزش پیامی این کلام چنین است: «من می‌توانم در پوشیدن کفش‌هایت به تو کمک کنم».

۲. اما در موقعیت دیگر، مخاطب بچه دبستانی است که مدرسه‌اش دیر شده و شتابان در حال آماده شدن است. در آن فضای عجله و شتاب، مادرش با عصبانیت و برای سرزنش و ملامت، کلام فوق را بیان می‌کند. ارزش پیامی این کلام چنین است: «زود باش مدرسه‌ات دیر شد؛ زود کفش‌هایت را بپوش تا راه بیفتیم».^۱

آنچه که در مباحث تحلیل گفتمان اهمیت دارد، بافت غیر زبانی است؛ ولی به نظر طرفداران بافت زبانی و حوزه تحلیل متن، اصالت با متن و روابط متنی است؛ لذا کشف معنای متن می‌تواند به یکی از دو شکل ذیل دنبال شود:

۱. در متن به جست‌وجوی چیزی برمی‌آییم که مؤلف می‌خواسته است بیان کند؛
۲. در متن به جست‌وجوی چیزی هستیم که خود متن، مستقل از نیت مؤلف آن بیان می‌دارد.^۲

ذکر این نکته لازم است که بسیاری از ابهاماتی که در متن رخ می‌دهد، ناشی از کاربرد واژگان و روابط متنی با هم است؛ مثلاً واژه «زبان» در مثال‌های ذیل با توجه به

۱. کاظم لطفعلی پورساعدی، مجله زبان‌شناسی، ص ۳۰.

۲. بابک احمدی، آفرینش و آزادی، ص ۲۴.

بافت‌های متعدد، معناهایی متفاوت یافته است:

الف) همه مردم قادر به تکلم زبان هستند.

ب) عربی، زبان ترکیبی و اشتقاقی است.

ج) از زبان کودکان خوشحال می‌شویم.

د) بهتر است همه پیمان‌نامه‌ها را به زبان حقوقی مناسب بنویسیم.

همچنین در ترکیب‌هایی چون «زبان دین»، «زبان گفتار»، «زبان نوشتار»، «زبان عربی» و امثال آن، واژه «زبان» در معناهایی متفاوت به کار رفته است. یا در جمله «گمان کردم شیر است» چند معنا به ذهن خطور می‌کند که این ناشی از ابهام واژگانی است؛ اما در جمله «سخن او بر سر زبان هر پیر و جوان است» ابهام در ساختار رخ داده است که مشخص نیست سخن و گفتار مشهوری از او بر سر زبان‌هاست یا خود او؛ لذا به قول «کتر» و فوردر، هدف معناشناسی آن است که خوانش^۱ مختلف یک جمله را تبیین می‌کند. برای نمونه جمله the bill is Large به دلیل وجود واژه bill که دو خوانش است، ابهام دارد؛ اما با افزودن عبارتی نظیر but need to be paid از آن رفع ابهام می‌شود.^۲ معنای جمله نخست این است «قبض یا رسید بزرگ است»؛ اما با آمدن عبارت بعدی می‌شود «قبض یا رسید زیاد است».

بافت، کارکردهای بسیاری دارد که از جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. تبیین عبارت مجمل: گاهی عبارت، مجمل و کلی است و در بافت، مراد و منظور آن مشخص می‌شود؛ مثلاً در عبارت «اقبموا الصلوة» برای تبیین مراد از اقامه نماز باید از بافتی همچون سنت و آیات دیگر بهره‌مند شد.
۲. تعیین واژه محتمل: گاهی یک واژه دو یا چند معنا دارد و تنها بافت است که معنای اصلی آن را مشخص می‌کند.

1. reading.

۲. فرانک پالم، نگاهی تازه به معناشناسی، ص ۸۴.

۳. تخصیص متن عام: گاهی متن، عام و فراگیر است؛ اما به وسیله واژه و عبارتی تخصیص می‌یابد؛ مانند آیه «و لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً» که عبارت «من استطاع» تخصیص برای واژه «ناس» است.

۴. گاهی آیه‌ای به وسیله آیه دیگر که در یک متن همخوان هستند تخصیص می‌یابد؛ مثلاً آیه «حُرمت عليكم الميتة والدم»^۱ به وسیله آیه «أحل لكم صيد البحر و طعامه متاعاً لكم للسيارة»^۲ تخصیص یافته است؛ یعنی از واژه «الميتة» واژه «سمك» (ماهی) تخصیص یافته است.^۳

۵. گاهی در عبارتی مانند آیه «ويل للمصلين»^۱ چنین به ذهن متبادر می‌شود که همه نمازگزاران وارد دوزخ می‌شوند؛ اما آیه «الذين هم عن صلاتهم ساهون»^۲ پس از آن به معنای آن کمک و از آن رفع ابهام می‌کند.

۶. تقييد مطلق: گاهی حکمی مطلق است ولی به وسیله واژه یا عبارتی مقید می‌شود؛ برای نمونه در آیه «فاغسلوا وجوهكم و ايديكم الى المرافق»^۳ که به آیه وضو معروف است، واژه «ايدي» به طور مطلق آمده و به وسیله عبارت «الى المرافق» مقید شده است.^۴

گاهی در یک واژه نه تنها هم معنایی^۵، چند معنایی^۶ و تشابه^۷ هم موجب ابهام متن

۱. بر شما حرام شده است مردار و خون (مائده (۵) آیه ۳).

۲. صید دریا و ماکولات آن برای شما حلال شده است تا برای شما و مسافران بهره‌ای باشد (همان، آیه ۹۶).

۳. سیوطی، الاتقان، ج ۳، ص ۵۳.

۱. پس وای بر نمازگزاران (ماعون (۱۰۷) آیه ۴).

۲. آنان که از نمازشان غافل‌اند (ماعون (۱۰۷) آیه ۵).

۳. صورت و دست‌هایتان را تا آرنج بشویید (مائده (۵) آیه ۶).

۴. سیوطی، الاتقان، ج ۳، ص ۱۰۲.

5. synonymy.

6. polysemy.

7. homonymy.

قرآن به مثابه یک متن ۱۲۳

می شود و بافت باید به کمک آن بیاید، بلکه تضاد معنای^۱ هم باعث ابهام می شود؛ برای نمونه در آیه «واللیل اذا عسعس»^۲ واژه «عسعس» دو معنا دارد: «پشت کرد» و «روی آورد»؛ ولی از آیه «والصبح اذا تنفس»^۳ پس از آن می توان دریافت این واژه به معنای «پشت کرد» است.

نمونه چند معنایی را می توان در آیه «ان الله لایحب الفرحین»^۴ یافت که نخست چنین به ذهن متبادر می شود که خداوند، انسان های شاد را دوست ندارد، اما با توجه به بافتی که این واژه در آن قرار گرفته است، می توان دریافت واژه «فرحین» به معنای افراد شاد و خوشحال نیست. این واژه در روابطی از واژگان و بافت است که به معنای «متکبران» است. بافت اصلی چنین است: «ان قارون کان من قوم موسی فبغی علیهم و آتیناه من الکنوز مادام مفاتحه لتنوا بالعصبة أولی القوة اذ قال له قومه لا تفرح إن الله لا یحب الفرحین»^۱.

ملاحظه می شود که این آیه در مقام بیان ماجرای قارون و گردن کشی ها و فخر فروشی های او نسبت به اطرافیانش است. همین بافت باعث شده است مفسران آن را به تکبر تفسیر کنند. صاحب مجمع البیان در تفسیر آن آورده است: «لا تفرح» یعنی «لا تأشرو لا تمرح و لا تتکبر»^۲ و صاحب المیزان می گوید: فرح به بطر و تکبر تفسیر شده است، چون لازمه سرور و شادی، تکبر است. ایشان این آیه را تحلیلی برای آیه

1. Gntonymy.

۲. سوگند به شب چون پشت گرداند (تکویر (۸۱) آیه ۱۷).

۳. سوگند به صبح چون دمیدن گیرد (همان، آیه ۱۸).

۴. خدا شادی کنندگان را دوست نمی دارد (قصص (۲۸) آیه ۷۶).

۱. قارون از قوم موسی بود و بر آنان ستم کرد و از گنجینه ها آن قدر به او داده بودیم که کلیدهای آنها بر گروه نیرومندی سنگین می آمد آنگاه که قوم وی به او گفتند شادی مکن که خدا شادی کنندگان را دوست ندارد (همان، آیه ۷۶).

۲. طبرسی، مجمع البیان، ج ۷، ص ۷۱۶.

«و لا تفرحوا بما آتاكم والله لا يحب كل مختالٍ فخور»^۱ می‌داند.^۲ این شیوه از تفسیر، به خوبی بیانگر تفسیر متن قرآنی با توجه به روابط بافتی است.

در آیه «و ما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة»^۳ کلمه «اصحاب» با توجه به بافتی که در آن آمده است، تقریباً با تمام موارد مختلف آن در قرآن متفاوت است.^۴ در اینجا نمی‌توان واژه «اصحاب» را به معنای یاران گرفت؛ بلکه به معنای نگهبانان است؛ یعنی فرشتگانی که مأمور و نگهبان دوزخ‌اند.

با توجه به آنچه که پیش‌تر آمد، به تأثیر بافت در تعیین معنای مورد نظر در واژگان قرآنی نظری می‌افکنیم. مراد از این واژگان، همان واژگان وجوه و نظایر است. دانش «وجوه و نظایر» از شاخه‌های علوم قرآنی است و قرآن‌پژوهان در تاریخ تفسیر و پژوهش‌های قرآنی به آن عنایت ویژه‌ای داشته‌اند.

پیش از پرداختن به بافت زبانی و تأثیر آن در فهم واژگان قرآنی، باید به تأثیر بافت غیرزبانی در قرآن اشاره کنیم. بافت غیرزبانی در قرآن در اصطلاح قرآن‌پژوهان و مفسران «شأن نزول» یا «اسباب نزول» نام دارد. اسباب نزول باعث فهم دقیق معانی قرآن می‌شود و شیوه‌ای است بسیار استوار در فهم معانی قرآن که تفسیر، بدون آگاهی از آن ممکن نیست.^۱ اساساً آیات مکی و مدنی در قرآن بیانگر همین بافت غیرزبانی است؛ لذا قرآن‌پژوهان مسلمان در گذشته توجه کافی به این موضوع داشته‌اند. «بدیهی است مضمون سوره‌ها و آیات از جهت نزول، ارتباط کامل با حوادث و وقایع و نیازمندی‌های گوناگون دارد که در خلال مدت دعوت پیامبر ۹ تحقق

۱. و به سبب آنچه به شما داده است شادمانی نکنید و خدا هیچ خودپسند فخرفروشی را دوست ندارد (حدید (۵۷) آیه ۲۳).

۲. محمدحسین طباطبایی، المیزان، ج ۱، ص ۷۶.

۳. و ما موکلان آتش را جز فرشتگان نگردانیدیم (مدثر (۷۴) آیه ۳۱).

۴. واژه «اصحاب» ۷۷ بار در قرآن به کار رفته است.

۱. سیوطی، الاتقان، ج ۱، ص ۱۰۸.

یافته و به وقوع پیوسته است»^۱ نزول تدریجی قرآن، وجود ناسخ و منسوخ، حوادث و شرایط حاکم بر نزول وحی، نوع دشمنان پیامبر 9 و مناسبات اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و ... همه در تکوین این متن به عنوان بافتی غیرزبانی تأثیر داشته‌اند.

گفتیم قرآن به مثابه متنی مقدس است که اصل آن نزد خداوند است (وعنده ام الكتاب)^۲ و برای فهم آن آدابی لازم است. از جمله این سخن غزالی «آنکه در معنای هر حکمتی اندیشه همی کند تا فهم کند»^۱ متن قرآن در شرایط ویژه‌ای شکل گرفته که از شرایط حاکم بر آن دوره نبوده است. این متن با انسجام و هماهنگی بسیار شگفت به مدت ۲۳ سال در شب و روز، سفر و حضر، جنگ و صلح، زمین و آسمان و ... نازل شده و حتی برخی از سوره‌ها دو بار نازل شده است؛ یک بار در مکه و یک بار در مدینه و برخی از آیات هم مکرر فروده آمده است؛ مثل آیه «فبأی آلاء ربکما تکذبان» که در سوره الرحمن سی بار تکرار شده است. یا جمله‌ای خاص در فرازی از قرآن یک آیه کامل و در جایی دیگر جزئی از یک آیه است؛ مثل عبارت «الله لا اله الا هو الحی القيوم» که در آغاز سوره آل عمران یک آیه کامل و در سوره بقره، بخشی از آیه الکرسی است.^۲ همه این اختلافات به اقتضای مقام بیان است و این گونه اختلاف در میان آیات قرآن، معلول اقتضائات مختلف مقام بیان است.^۳

نکته دیگر اینکه برای فهم قرآن و واژگان آن به عنوان یک متن باید بر فهم روابط بین واژگانی و متنی تکیه کرد. بررسی متن قرآن و تعیین مدلول واژگان قرآن از دیرباز برای قرآن‌پژوهان از امور جدی به شمار می‌آمده است، چون در قرآن واژگانی وجود دارند که دارای وجوه متعددی هستند و یک واژه در بافت‌های مختلف، معانی متفاوت

۱. محمدحسین طباطبایی، قرآن در اسلام، ص ۱۴۳.

۲. و اصل کتاب نزد اوست (رعد (۳) آیه ۳۹).

۱. محمد غزالی، کیمیای سعادت، ص ۲۴۹.

۲. محمدحسین طباطبایی، قرآن در اسلام، ص ۱۴۵.

۳. همان.

به خود می‌گیرد؛ لذا نگارش کتاب‌هایی چون الوجوه و النظائر فی القرآن الکریم ناظر به تعیین مدلول واژگان یا همان وجوه است. «وجوه یعنی اینکه لفظ مشترک که در چند معنا به کار می‌رود و نظایر مانند واژگان متساوی. گفته‌اند نظایر در لفظ و وجوه در معانی است».^۱

وجود چنین واژگانی در قرآن که گاهی یک واژه به بیست وجه می‌آید، موجب شده است که در تحلیل آنها کتاب‌هایی نگاشته شود؛ از جمله می‌توان به کتاب الوجوه و النظائر نوشته مقاتل بن سلیمان اشاره کرد. درباره شیوه کار مقاتل گفته‌اند. «وی برخلاف ابن عباس هیچ‌گاه از بستر کلام قرآنی خارج نمی‌شود تا معنای کلمه‌ای را مثلاً با توجه به استعمالات اعراب در اشعار ما قبل اسلام توضیح دهد. توجه او هیچ‌گاه از خود متن منفک نمی‌شود».^۱

البته سرچشمه کاربرد اصطلاح «وجوه» و توجه به آن را می‌توان در کلام امام علی 7 به ابن عباس یافت که وقتی ابن عباس را به مجادله با خوارج فرستاده بود، فرمود: «لاتخاصمهم بالقرآن فان القرآن حمال ذو وجوه تقول و یقولون و لکن حاججهم بالسنة فانهم لن یجدوا عنها محیصاً».^۲

پس چه بسا ممکن است واژگان وجوه در فهم خواننده از متن (قرآن) اثر منفی بگذارد؛ لذا برخی این گونه واژگان را در قرآن از باب اعجاز آن تلقی می‌کردند.^۳ بنابراین تنها راه فهم واژگان وجوه در قرآن، فهم از راه بافت زبانی است، چون یک واژه به ندرت می‌تواند از واژه‌های دیگر کنار بماند و به هستی خود ادامه دهد؛ برعکس، واژه‌ها در همه جا گرایش شدید به ترکیب با برخی از واژه‌های دیگر در

۱. سیوطی، الاتقان، ج ۲، ص ۱۴۴.

۱. بل نوباً، تفسیر قرآنی و پیدایش زبان عرفانی، ص ۲۹.

۲. نهج البلاغه، وصیت ۷۷.

۳. سیوطی، الاتقان، ج ۴، ص ۱۱۴.

بافت‌های کاربردی از خود نشان می‌دهند. هر واژه‌ای برای خود یاران گزیده دارد؛ تا آنجا که سراسر واژگان یک زبان به صورت شبکه پیچیده‌ای از گروه‌بندی‌های معنایی بیرون می‌آید.^۱

آنچه در سنت تفسیر قرآن به قرآن نامیده می‌شود، بیانگر این مطلب است که شیوه برخورد با متن عموماً باید متکی به خود متن باشد، نه آنچه که متن بما هو متن بیانگر آن نیست. در متون دینی آمده است که فهم قرآن در درجه نخست به خود قرآن یعنی متن و روابط متنی آن متکی است و خود قرآن مفسر آن است. در کلام امام علی 7 آمده است: «فاستنطقوه»؛ یعنی آن (قرآن) را به گفتار در آورید.^۱

اینکه حضرت 7 می‌فرماید از قرآن بخواهید سخن بگویند و آن را به گفتار در آورید، مراد همان به گفتار در آوردن متن است؛ علاوه بر اینکه «قرآن در دلالت خود مستقل و از سنخ کلام است و مانند سایر کلام‌های معمولی از معنای مراد خود کشف می‌نماید و هرگز در دلالت خود گنگ نیست و از خارج نیز دلیلی وجود ندارد که معنای تحت‌اللفظی واژگان قرآن جز آن است که از لفظ عربی‌اش دریافت می‌شود».^۲

مرحوم طباطبایی ؛ حتی در توضیح این سخن که برخی گفته‌اند در تفهیم مراد آیات قرآن باید تنها به سخنان پیامبر 9 و اهل بیت ؛ مراجعه کرد، می‌نویسد: «این سخن قابل قبول نیست، زیرا چگونه متصور است که حجیت دلالت قرآن به بیان ایشان متوقف باشد؛ بلکه در اثبات اصل رسالت و امامت باید به دامن قرآن که سند نبوت است چنگ زد».^۳

همچنین ایشان در مقدمه تفسیر المیزان یادآور این نکته شده‌اند که مفسران قرآن با

۱. توشیهیکو ایزوتسو، ساختمان معنایی مفاهیم دینی - اخلاقی در قرآن، ص ۸۰.

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۵۸.

۲. محمدحسین طباطبایی، قرآن در اسلام، ص ۲۷.

۳. همان، ص ۲۹.

گرایش تفسیری و متکلمان اهل حدیث، فیلسوفان، صوفیان و باطنی‌ها همه به نوعی دچار اشکال در روش شده‌اند؛ چون وجه مشترک همه این روش‌ها در این است که خارج از مدلول‌های قرآن، مباحث علمی - فلسفی بر آن تحمیل می‌شود و این روش، تفسیر را به تطبیق تبدیل می‌کند و چگونه ممکن است قرآن که خود را «نور مبین» و «تبیان لکل شیء» می‌داند، به غیر خود محتاج باشد؟^۱ لذا قرآن خود مفسر خود است و معنای واژگان و جمله‌ها را در متن آن باید جست‌وجو کرد، زیرا «ینطق بعضه ببعض و یشهد بعضه علی بعض»^۲.

اینک برای نمونه به واژگانی چند در این باب (کشف معنای مراد واژگان از طریق بافت زبانی) اشاره می‌کنیم. پیش‌تر یاد آور شدیم که در قرآن واژگانی ذوجوه وجود دارد و قرآن پژوهان گذشته در کتاب‌های وجوه و نظایر به آن پرداخته‌اند؛ مثلاً واژه «ولی» در قرآن به معنای ذیل آمده است:

۱. فرزندی: «هب لی من لدنک ولیاً»^۳؛

۲. خدایان: «والذین اتخذوا من دونه اولیاء»^۴ و^۵

در اینجا آنچه به واژه «ولی» معنای مستقلی بخشیده، بافتی است که در قرآن گرفته است؛ و گرنه این واژه با ساختارهای مختلف، معنای تازه‌ای کسب نکرده است. همین عدم توجه به بافت باعث شده است مترجمی چون بلاشر در برگردان این گونه آیات، واژه «ولی» را به ارباب^۶ ترجمه کند.^۷

۱. محمدحسین طباطبایی، المیزان، مقدمه، ص ۸-۹.

۲. نهج البلاغه، خطبة ۱۳۳.

۳. از جانب خود ولی (و جانشینی) به من ببخش (مریم) (۱۹) آیه ۵.

۴. و کسانی که به جای او دوستانی برای خود گرفته‌اند (زمر) (۳۹) آیه ۳.

۵. نوبیا به نقل از مقاتل بن سلیمان ده وجه برای واژه «ولی» برشمرده است (رک: پل نوبیا، تفسیر قرآنی و پیدایش زبان عرفانی، ص ۹۴-۹۵).

6. Patron.

۷. پل نوبیا، تفسیر قرآنی و پیدایش زبان عرفانی، ص ۹۴-۹۵.

ابن جوزی برای واژه «خوف» معانی ذیل را ذکر کرده است:

۱. ترس: «لا خوف علیهم و لا هم یحزنون»؛^۱
 ۲. علم: «فمن خاف من موص جفناً»^۱ و «فان خفتم لاتعدلوا»؛^۲
 ۳. ظن: «الا أن یخافا الا یقیما حدود الله»؛^۳
 ۴. قتال: «فاذا جاء الخوف»؛^۴
 ۵. نکبت و خواری مسلمانان از شکست: «و اذا جاءهم امر من الأمن او الخوف».^۵
- ابوعبیده هم واژه «خوف» را در بافت‌های مربوط به آن به معنای «یقین» می‌داند. با اندک تأملی در بافتی که این واژه قرار گرفته است در می‌یابیم تعیین‌کننده معنا، معنای بافتی است، نه معنای مستقل واژه؛ مثلاً در آیه ۱۸۲ سوره بقره بافت به بحث ارث و وصیت مربوط می‌شود که مراد آن است که اگر نسبت به وصیت‌کننده علمی حاصل شد که به اجحاف یا گناه مرتکب شود، می‌توان میان ورثه آشتی داد، نه اینکه تنها بیم آن رود؛ یا در آیه ۸۵ سوره انفال هم تنها به صرف بیم از خیانت گروهی نمی‌توان مقابله به مثل کرد. سپس واژه «خوف» در این آیات به معنای «یقین» است، چون مفاد آیات پیشین درباره پیمان‌شکنی یهودیان بنی‌قریظه است که دو بار پیمان با پیامبر ۹ را نقض کرده بودند؛^۶ لذا قرآن کریم در آیه ۵۷ سوره انفال می‌فرماید: «اگر در جنگ بر ایشان دست یافتی، آن از چنان تار و مار کن که عبرت آیندگان شود».
- همچنین در آیه ۱۹ سوره احزاب، آیات پیش از آن همه درباره فرار از میدان

۱. نه بیمی بر ایشان است و نه اندوهگین می‌شوند (آل عمران (۳) آیه ۱۷۰).

۱. کسی که از انحراف (و تمایل بی‌چای) وصیت‌کننده‌ای بیم داشته باشد (بقره (۲) آیه ۱۸۲).

۲. پس اگر بیم دارید که به عدالت رفتار نکنید (نساء (۴) آیه ۳).

۳. اگر بیم دارید که آن دو حدود خدا را برپا نمی‌دارند (بقره (۲) آیه ۲۲۹).

۴. و چون خطر فرا رسد (احزاب (۳۳) آیه ۱۹).

۵. و چون خبری (حاکمی) از ایمنی یا وحشت به آنان برسد (نساء (۴) آیه ۸۳).

۶. شیخ طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۱۴۴.

جنگ است و بی‌فایده بودن آن را گوشزد می‌کند و اینکه خداوند کارشکنان و آنان را که در کارزار شرکت نمی‌کنند، می‌شناسد و سپس در ادامه می‌فرماید: «فاذا جاء الخوف»؛ یعنی آنگاه که کارزاری فرا رسد، می‌بینی که چشمانشان می‌گردد؛ درست مانند کسی که از نزدیکی مرگ بی‌هوش شده باشد.

از دیگر واژگان وجوه، واژه «ظن» است. ابو عبیده می‌گوید: واژه «ظن» به دو معناست: ۱. یقین؛ ۲. شک «ظن». ^۱ در آیات «الذین یظنون انهم ملاقوا ربهم»، ^۲ «یظنون انهم ملاقوا الله» ^۳ و «ظن داوود» ^۴ به معنای «یقین» و در آیات «ان هم الا یظنون» ^۵ و «ان نظن الا ظنا» ^۶ و «ان یتبعون الا الظن» ^۷ به معنای «شک» است. «پندار» از دیگر معانی آن در آیه «انه ظن» ^۸ و در آیات ۲۰ سوره حاقه، ۴ سوره مطفین، ۵۳ سوره کهف، ۴۸ سوره فصلت، ۲۳ و ۲۵ سوره قیامت، ۱۱۸ سوره توبه، و ۲۴ سوره ص، ۲۴ سوره یونس، و ... است و به معنای «یقین» در آیات ۵۴ آل عمران و ۱۴۸ و ۱۱۶ سوره انفال و به معنای «شک» در آیه ۶۹ سوره یونس می‌باشد. با توجه به بافت آیات ذکر شده می‌توان گفت آنچه موجب تحدید معنا می‌شود، همان بافتی است که این واژه در آن قرار گرفته است. برای نمونه در آیه «ان هم الا یظنون» ^۹ بنا به رأی علامه طباطبایی؛ «ظن» به معنای «دروغ» آمده است؛ چون هم بافت آیات ۷۵-۷۹ درباره علمای یهود است ^{۱۰} و هم «امانی» در این آیه به معنای «اکاذیب» است.

۱. محمد بن مثنی ابو عبیده، مجاز القرآن، تصحیح فؤاد سزگین، ج ۱، ص ۷۷ و ج ۲، ص ۱۸۱.

۲. همان کسانی که می‌دانند با پروردگار خود دیدار خواهند کرد (بقره ۲) آیه ۴۶.

۳. کسانی که به دیدار خداوند یقین داشتند (بقره ۲) آیه ۲۴۹.

۴. و داوود دانست (ص ۳۸) آیه ۲۴.

۵. فقط گمان می‌برند (بقره ۲) آیه ۷۸.

۶. جز گمان نمی‌ورزید (جاثیه ۴۵) آیه ۳۲.

۷. آنان جز از گمان پیروی نمی‌کنند (نجم ۵۳) آیه ۲۳؛ انعام (۶) آیه ۱۱۶.

۸. او می‌پنداشت (انشقاق ۸۴) آیه ۱۴.

۹. فقط گمان می‌برند (بقره ۲) آیه ۷۸.

۱۰. محمد حسین طباطبایی، المیزان، ج ۱، ذیل آیات مذکور.

قرآن به مثابه یک متن ۱۳۱

«ظن» در آیات ۴۶ و ۲۴۹ سوره بقره به معنای «یقین» است^۱ که این به واسطه بافتی است که در آن آمده است؛ یعنی این معنا در آیه ۴۶ با توجه به آیه قبل است که درباره سفارش به صبر و نماز است و بیان این مطلب که نماز جز بر فروتنان و کسانی که به لقای پروردگارشان یقین دارند و بازگردنده به سوی او هستند گران می‌آید. همچنین در آیه ۲۴۹ همین سوره (... قال الذین یظنون انهم ملاقوا الله...) به معنای «یقین» آمده است.

از دیگر واژگان وجوه می‌توان از واژه «کفر» نام برد. حوزه معنایی «کفر» در قرآن، دو عنصر «ایمان» و «ناسپاسی» است؛ یعنی متعلق کفر گاهی انکار خداوند، انکار قرآن و ضروریات دین است و گاهی متعلق آن ناسپاسی نسبت به نعمت‌هاست. البته درونمایه اصلی آن از جهت معنا همان «پوشاندن» است؛ برای نمونه؛ در آیات ذیل با ذکر متعلقات آن یعنی خداوند، قرآن، قیامت و فرشتگان و ... آمده است یا بافت آن را به این حوزه‌ها می‌کشاند؛ مثلاً در آیات «کیف تکفرون بالله و کنتم امواتاً فأحیاکم»^۱، «اولم یرالذین کفروا ان السموات و الارض کانتا رتقاً»^۲ و «اولئک الذین کفروا بریهم»^۳ تقابل روشنی با ایمان به خداوند دارد.

در آیات «وقال الکافرون هذا ساحر کذاب»^۴ و «ود کثیر من اهل الکتاب لو یردوکم من بعد ایمانکم کفاراً حسداً»^۵ نیز مفهوم «کفر» در برابر «ایمان» قرار گرفته است.

۱. زمخشری، الکشاف، ج ۱، ص ۱۳۴ و ۲۹۶.

۱. چگونگی خدا را منکرید، با آنکه مردگانی بودید و شما را زنده کرد (بقره (۲) آیه ۲۸).

۲. آیا کسانی که کفر ورزیده‌اند ندانسته‌اند که آسمان‌ها و زمین هر دو به هم پیوسته بودند (انبیاء (۲۱) آیه ۳۰).

۳. اینان همان کسانی هستند که به پروردگارشان کفر ورزیده‌اند (رعد (۱۳) آیه ۵).

۴. و کافران می‌گویند این ساحر شیاد است (ص (۳۸) آیه ۴).

۵. بسیاری از اهل کتاب از روی حسدی که در وجودشان بود آرزو می‌کردند شما را بعد از ایمانتان کافر گردانند (بقره (۲) آیه ۱۰۹).

گاهی متعلق کفر، عدم ایمان به قرآن است؛ مانند «و قال الذين كفروا لن تؤمن بهذا القرآن»^۱ یا آیه «فلعنة الله على الكافرين»^۲ که لعنت خدا بر کافران بدان سبب است که به آنچه بر پیامبران نازل شده است، کفر ورزیده‌اند. پیش از این عبارت آمده است: «فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به»^۳. آیات فراوانی در قرآن بیانگر تقابل معنایی کفر با ایمان است.

اما کفر در برابر «شکر» به معنای ناسپاسی و نادیده گرفتن نتیجه و اثر عمل، گاهی درباره‌ی خداوند مطرح می‌شود. در آیه «فمن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا كفران لسعيه و انا له كاتبون»^۴ بافت معنایی نشان می‌دهد خداوند، کوشش مؤمن را پاس می‌دارد. آیاتی چون «فان الانسان كفور»^۵ و «كان الانسان كفوراً»^۶، بر مفهوم ناسپاسی صراحت دارند؛ یعنی در آیه نخست، بافت کلام مربوط به نعمت و نعمتی است که نصیب انسان می‌شود و او بر اثر اصابت نعمت، شاد می‌شود و بر اثر اصابت نعمت، ناسپاس. واژه «کفور» در چنین بافتی آمده است: «و انا اذا اذقنا الانسان منارحمة فرح بها و ان تصيبهم سيئة بما قدمت ايديهم»^۷.

در آیه بعد نیز تقابل معنایی واژه «کفر» با «شکر نعمت» آمده است؛ یعنی در آیه قبل، سخن از این است که خداوند برای انسان‌ها کشتی را در آب روان می‌کند تا به روزی برسند، و در پایان همین آیه، تحلیلی بر این نعمت‌بخشی دارد که آمده است: «ان

۱. و کسانی که کافر شدند، گفتند به این قرآن هرگز ایمان نخواهیم آورد (سبا (۳۴) آیه ۳۱).

۲. پس لعنت خدا بر کافران باد (بقره (۲) آیه ۸۹).

۳. همین که آنچه (که اوصافش) را می‌شناختند برایشان آمد، آن را انکار کردند (همان).

۴. پس هر کس کارهای شایسته انجام دهد و مؤمن هم باشد، برای تلاش او ناسپاسی نخواهد بود و ما بیم که به سود او ثبت می‌کنیم (انبیاء (۲۱) آیه ۹۴).

۵. انسان ناسپاسی می‌کند (شوری (۴۲) آیه ۴۸).

۶. انسان همواره ناسپاس است (اسراء (۱۷) آیه ۶۷).

۷. و ما چون رحمتی از جانب خود به انسان بچشانیم، بدان شاد و سرمست گردد و چون به (سزای) دستاورد پیشین آنها به آنان بدی رسد... (شوری (۴۲) آیه ۴۸).

کان بکم رحیماً»^۱ یعنی بدان سبب به شما روزی داده که به شما مهربان است. آنگاه در آیه بعدی می‌فرماید: «و اذا مسکم الضر فی البحر ضل من تدعون الا اياه فلما نجیکم الی البر اعرضتم و کان الانسان کفوراً»^۱. در این آیه، کفران آدمی نسبت به نعمت است؛ نه از باب ایمان.

در آیه «ان الانسان لظلوم کفار»^۲ نیز کفر به صراحت به معنای ناسپاسی نعمت است، زیرا در آیات قبل از آن سخن از آفرینش آسمان‌ها و زمین و فروفرستادن آب از آسمان و تولید فرآورده‌های غذایی برای انسان و مسخر ساختن کشتی‌ها، نهرها، خورشید، ماه، شب و روز و بخشیدن آنچه که آدمی خواسته آمده است؛ لذا در پایان می‌فرماید: «و ان تعدوا نعمة الله لا تحصوها»^۳. در آیه «فاذکرونی اذکرکم و اشکروالی و لا تکفرون»^۴ نیز تقابل دو مفهوم «شکر» و «کفر»، پوشاندن است؛ چه به معنای کفر در برابر ایمان گفتیم که هسته معنایی واژه «کفر»، پوشاندن است؛ چه به معنای کفر در برابر ایمان باشد و چه در برابر شکر؛ مثلاً اصطلاح «کفارة الذنوب» به همین معناست، زیرا گناه وقتی پاک می‌شود که پرده کفر آن را بپوشاند.^۵ واژه «فکفارتہ» در آیه «فکفارتہ اطعام عشرة مساکین»^۶ به معنای «فمحوه» است. همچنین است در آیاتی چون «لکفرنا عنہوم سیئاتہم»^۷ و «ولا کفرن عنہم سیئاتہم»^۸. پس «کافر» مقابل معنایی «مؤمن»

۱. او همواره به شما مهربان است (اسراء (۱۷) آیه ۶۶).

۱. و چون در دریا به شما صدمه‌ای برسد، هر که را جز او می‌خوانید ناپدید می‌شود و چون (خدا) شما را به سوی خشکی رها کنید روی‌گردان می‌شوید و انسان همواره ناسپاس است (همان، آیه ۶۷).

۲. قطعاً انسان ستم‌پیشه ناسپاس است (ابراهیم (۱۴) آیه ۳۴).

۳. و اگر نعمت خدا را شماره کنید نمی‌توانید آن را به شمار درآوردید (همان).

۴. پس مرا یاد کنید تا شما را یاد کنم و شکرانه‌ام را به جا آوید و با من ناسپاسی نکنید (بقره (۲) آیه ۱۵۲).

۵. نویا پل، تفسیر قرآنی و پیدایش زبان عربی، ص ۱۰۲.

۶. و کفاره‌اش خوراک دادن به ده بی‌نوا است (مائده (۵) آیه ۸۹).

۷. قطعاً گناهانشان را می‌زدودیم (همان، آیه ۶۵).

۸. بدی‌هایشان را از آنها می‌زدایم (آل عمران (۳) آیه ۱۹۵).

است؛ یعنی کسی که حق را می‌پوشاند.

شفافیت معنایی این واژه (پوشاندن) در آیه‌ای است که تنها راه فهم معنای آن، بافت است و بدون کمک بافت، فهم آن ممکن نیست؛ مثلاً در آیه «كَمْثَلْ غَيْثٌ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نِبَاتَهُ ثُمَّ يَهِيحُ فَتَرَاهُ مَصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حَطَامًا»^۱ با توجه به عبارت و واژگان ماقبل آن که درباره دنیا و مآیه بازیچه و سرگرمی و تفاخر و افزون‌طلبی آن است، به بارانی تشبیه شده است که کشاورزان را گیاه آن خوش آید. «کفار» به معنای «کشاورزان» تنها در سایه بافت است؛ لذا به کشاورز هم به آن جهت کافر گفته می‌شود که بذر را در زیر خاک پنهان می‌کند.

«كُفِّرَ» با ساختار فعل ماضی آن (كَفَّرَ) در آیه «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتِطَاعِ الْيَهُودِ سَبِيلًا وَ مَنْ كَفَرَ فَاِنَّ لِلَّهِ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ»^۲ با توجه به بافت، در برابر ایمان قرار ندارد، چون چنین نیست که اگر کسی حج نرفته باشد، کافر شود؛ علاوه بر این، کافر اساساً به این فرمان اعتقادی باور ندارد و اگر چنین کاری نکرد، به اعتقادش عمل کرده است. نکته بعدی آنکه در پایان آیه، سخن از بی‌نیازی خداوند آمده و این امر بیانگر آن است که اگر کسی نسبت به عمل حج ناسپاسی ورزد، خداوند به اعمال نیک انسان‌ها هیچ نیازی ندارد. همین عدم توجه به بافت، سبب شده است برخی از مترجمان در ترجمه آن خطا کنند و معنای «کفر» را در تقابل معنایی با مفهوم «ایمان» قرار دهند؛ مثلاً فعل ماضی «كُفِّرَ» در ترجمه‌های ذیل چنین است:

خرمشاهی: کفر و انکار ورزد. خواجوی: انکار ورزد.

فولادوند: کفر بورزند. آیتی: راه کفر پیش گیرد.

۱. (مثل آنها) چون مثل بارانی است که کشاورزان را رستنی آن به شگفتی اندازد سپس (آن کشت) خشک شود (حدید (۵۷) آیه ۲۰).

۲. و برای خدا حج آن خانه بر عهده مردم است؛ البته بر کسی که بتواند به سوی آن راه یابد و هر که کفر ورزد یقیناً خداوند از جهانیان بی‌نیاز است (آل عمران (۳) آیه ۹۷).

بنابراین نقش بافت در معنا، از مؤلفه‌های مهم در تعیین معنا به ویژه در آیات قرآن است؛ لذا تفسیر واژگان قرآن به طریق وجوه و نظایر که در گذشته توسط قرآن‌پژوهان مسلمان چون مقاتل، ابن جوزی، ابو عبیده و دیگران صورت می‌گرفت، مناسب‌ترین شیوه برای فهم واژگان است. این روش عبارت است از احصای دقیق همه جزئیات معنایی^۱ که یک کلمه بر حسب سیاق‌های مختلف به خود می‌گیرد، و بدین معناست که واژگان قرآن تنها به کمک خود قرآن تفسیر شوند و در محدوده متن قرآن باقی بمانند. آنچه گفته شد، نقش متن در تفسیر متن را نشان می‌دهد؛ ولی این بدان معنا نیست که تنها بتوان به قرینه‌های درون‌متنی در تفسیر آیات قرآن بسنده کرد؛ بلکه تفسیر قرآن به قرینه‌های برون‌متنی هم نیاز دارد.

از قرینه‌های برون‌متنی در تفسیر قرآن می‌توان به امور ذیل اشاره کرد:

۱. زمینه‌ها و فضاهاى نزول؛

۲. سنت مأثور معصوم.

سبک قرآن

واژه لاتین (style) به معنای «سبک» در اصل به معنای چوبی بوده است که برای نوشتن بر پارافین به کار می‌رفته و مراد ابزار نوشتن مثل قلم یا قلم‌مو بوده و سپس از طریق مجاز به مفاهیمی منتقل شد که همه آنها به روش نوشتن وابسته است؛ بنابراین ابتدا به روش نوشتن و آنگاه به بیان ادبی اطلاق شد.^۲

اصطلاح «سبک» در آثار بلاغی یونانیان به معنای یکی از ابزارهای اقناع مردم بود و تحت عنوان علم خطابه و سخنوری قرار می‌گرفت. از تفکیک میان محتوا و شیوه بیان کلام، مفهوم سبک پدید آمد. «بیان» جامه معنا و «سبک» نگار جامه است. این

1. nuance.

۲. محمدکریم الکواز، الاسلوب فی الاعجاز البلاغی...، ص ۴۸.

کلمه در زبان انگلیسی هم به معنای روش سخن گفتن یا نوشتن است و در حوزه ادبیات بر آنچه که از زبان در متن ادبی ظاهر می‌شود مثل واژگان، ترکیب‌ها، مسائل بلاغی و عروضی اطلاق می‌شود.^۱

سبک‌شناسی^۲ «علم یا نظامی است که از سبک بحث می‌کند. گفته‌اند سبک وحدتی است که در آثار کسی به چشم می‌خورد؛ یک روح یا ویژگی یا ویژگی‌های مشترک و متکرر در آثار کسی است».^۳

در سبک، هم مسئله زبان مطرح است و هم مسئله فکر و هم زبان و فکر مخصوص که فقط در آثار ادبی دیده می‌شود.

سوسور در زبان‌شناسی نخستین کسی بود که میان دو مقوله «زبان» و «گفتار» تفکیک کرد. به نظر وی نباید زبان^۴ را با قوه نطق^۵ اشتباه کرد؛ «زبان بخشی مشخص و اساسی از قوه نطق است؛ زبان در عین حال فرآورده اجتماعی و نیز مجموعه‌ای از قراردادهای ضروری است که از طرف جامعه مورد پذیرش قرار گرفته است تا افراد بتوانند قوه یادشده را به کار اندازند»؛^۶ پس زبان دو جنبه دارد: ۱. فردی؛ ۲. اجتماعی. به نظر او «زبان، تابعی از عملکرد شخصی گوینده نیست؛ بلکه محصولی است که فرد به صورت غیرفعال در ذهن خود ثبت می‌کند؛ اما گفتار، برعکس، عملی فردی و از روی اراده و هوش است که در آن می‌توان مسائل زیر را تشخیص داد:

۱. ترکیباتی که فرد گوینده از طریق آنها رمزگاه (کد) زبان را برای افکار شخصی خود به کار می‌گیرد؛

۱. همان، ص ۵۰.

2. stylistics.

۳. سیروس شمیسا، کلیات سبک‌شناسی، ص ۱۳.

4. Langue.

5. Langage.

۶. فردیناند سوسور، دوره زبان‌شناسی عمومی، ص ۱۵.

قرآن به مثابه یک متن ۱۳۷

۲. مکانیسم روانی - فیزیکی که به وی اجازه می‌دهد تا به این ترکیبات تحقق بیرونی بخشد.^۱

به بیان دیگر «آن نظام ارتباطی مشترکی که تمام سخنگویان یک زبان و یا فراگیرندگان آن به طور مشترک و یکسان می‌آموزند و به کار می‌برند «زبان»^۲ خوانده می‌شود.

در مقابل این نظام کلی ذهنی که زبان نامیده می‌شود، وجه دیگر این پدیده یعنی «گفتار»^۳ قرار دارد که جزئی و عینی است. پس زبان یک پدیده کلی و ذهنی است و حال آنکه گفتار یک واقعیت جزئی و عینی می‌باشد»^۴.

از تقابل بین زبان و گفتار به دست می‌آید گفتار پدیده‌ای است گذرا؛ ولی زبان، ثابت و پایدار که تغییر آن به کندی صورت می‌گیرد. از طرفی گفتار فعالیت است هدفمند؛ ولی زبان چنین نیست؛ بلکه آدمی آن را غیرارادی فرا می‌گیرد؛ به عبارت دیگر، زبان امری است شخصی؛ ولی گفتار امری است اجتماعی.

در شکل‌گیری سبک‌شناسی دو ایده مهم اثرگذار بود:

۱. تفکیک بین زبان و گفتار که توسط سوسور مطرح شد. به این معنا که زبان عبارت است از نظامی از نشانه‌ها، ولی گفتار امری است محقق و واقعی. گفتار از هر فردی متفاوت است؛ لذا سبک‌شناسی به این تفاوت‌ها می‌پردازد.

۲. اختلافات زبانی غالباً به اختلاف موقعیت افراد برمی‌گردد و هر فردی روش خاص در به‌کارگیری واژگان دارد.

پس سبک‌شناسی بر جنبه دوگانه زبان و گفتار تکیه می‌کند و در عین حال بر یک فرضیه روشمند که پایه و اساس آن این است که یک مدل را می‌توان به دال‌های

۱. همان، ص ۲۱.

2. Languge.

3. Speech.

۴. مهدی باقری، مقدمات زبان‌شناسی، ص ۴۷ - ۴۸.

مختلفی بیان کرد؛ یعنی علی‌رغم وحدت تصویر ذهنی، یک سخن را می‌توان به شکل‌های بیانی متعدد بیان کرد»^۱.

تعریف «سبک» دشوار است؛ می‌گویند به تعداد نویسندگان و شاعران؛ سبک وجود دارد. در سبک باید به سه مسئله توجه کرد:

۱. نگرش خاص: سبک، حاصل نگاه خاص هنرمند به جهان درون و بیرون است که لزوماً در شیوه خاصی از بیان تجلی می‌کند.^۲

۲. گزینش: سبک محصول گزینش خاص از واژه‌ها و تعبیر و عبارات است. بیشتر سبک‌شناسان بر گزینش‌های ناآگاهانه تکیه کرده و گفته‌اند گزینش ناخودآگاه بیشتر Expressive یعنی بیانگر و پرمعنا و رساست و جنبه‌های روانی و اجتماعی را نشان می‌دهد و گزینش‌های خودآگاه معمولاً impressive یعنی انفعالی و تأثیری است و جنبه‌های تعلیمی و بلاغی را بیان می‌کند.

۳. عدول از هنجار^۳ سبک، حاصل انحراف و خروج از هنجارهای عادی زبان است. معمولاً در آثار خلاق ادبی و نیز کتب مقدس مذهبی نمونه‌های انحراف از معیار متعارف زبان فراوان است^۴ (به این مسئله در مطلبی جداگانه تحت عنوان «سبک فراهنجاری قرآن» خواهیم پرداخت).

پس سبک هر نویسنده و شاعر بسته به گزینش، نگرش و عدول از هنجارهای معمول زبان تعریف می‌شود؛ اما مراد از سبک می‌تواند به سه مفهوم و معنا باشد:

۱. سبک دوره: ^۵ مراد بررسی آثار یک دوره زمانی خاص هم به لحاظ معنا و هم به لحاظ زبان و هم به لحاظ مسائل بلاغی و وجوه مشترک بین آنهاست.

۱. محمدکریم الکواری، *الاسلوب فی الاعجاز البلاغی*، ص ۵۷.

۲. سیروس شمیسا، *کلیات سبک‌شناسی*، ص ۱۵.

3. Deviation from the norm.

۴. سیروس شمیسا، *کلیات سبک‌شناسی*، ص ۳۲.

5. period style.

قرآن به مثابه یک متن ۱۳۹

۲. سبک شخصی^۱: سبک شاعران و نویسندگانی است که آثار آنان در کل تاریخ ادبیات به وجه خیره‌کننده‌ای همواره متمایز و مشخص بوده است.
۳. سبک ادبی^۲: در برابر سبک گفتار عادی - و صورت مکتوب آن یعنی نثر عادی - قرار می‌گیرد که دارای ویژگی‌های ذیل است:^۳
 ۱. وظیفه اصلی زبان عادی و روزمره، تفهیم و تفاهم است؛ در حالی آن که وظیفه اصلی و اولیه زبان ادبی، تفهیم و تفاهم نیست.
 ۲. زبان ادبیات، زبان عاطفی است و با آن احساسات و عواطف منتقل می‌شود؛ برخلاف زبان علم که زبان ارجاعی است و به امر و معنایی در جهان بیرون اشاره دارد.
 ۳. در زبان عادی و علمی، به این جهت که تفهیم و تفاهم به روشنی و درستی صورت می‌گیرد، هر دال فقط به یک مدلول دلالت می‌کند؛ حال آنکه در زبان ادبی همه یا مقداری از مدلول یک دال حضور دارند.
 ۴. در زبان عادی، بیشتر از معانی قاموس و اولیه لغات استفاده می‌شود؛ اما در زبان ادبی، مدار بر معنای مجازی است؛ یعنی بیشتر از معانی ثانویه و عاطفی و فراقاموسی استفاده می‌شود.
 ۵. در زبان عادی، دال اهمیتی ندارد؛ بلکه مدلول آن مهم است؛ حال آنکه در سبک ادبی، دال (لفظ) حائز کمال اهمیت است.
 ۶. در ادبیات کیفیت و چگونگی بیان از خود مطلب مهم‌تر است.
 ۷. در سبک ادبی، کلمات به لحاظ موسیقی لفظی و موسیقی معنوی یعنی تناسبات و ارتباطات معنایی گوناگون دقیقاً به هم مربوط‌اند و در یک شبکه منسجم هنری قرار گرفته‌اند.

1. individual style.

2. literary style.

۳. سیروس شمیسا، کلیات سبک‌شناسی، ص ۸۴ - ۹۲.

۸. زبان ادبی، تصویری^۱ است؛ یعنی به جای گفتن و روایت معمولاً به نمایش و نقاشی می‌پردازد.
۹. زبان ادبی دارای ساختارهای غیرمتعارف و انحرافی^۲ است و معمولاً در آن هنجارهای عادی زبان رعایت نمی‌شود.
۱۰. در سبک ادبی فرقی بین جاندار و بی‌جان نیست (مباحث اسناد مجازی، استعاره، تشخیص در علم بیان، ناظر به این بحث است).
۱۱. یکی از انحرافات زبان ادبی از زبان عادی این است که مرجع ضمیر در کلام عادی، مقدم بر ضمیر است؛ حال آنکه در زبان ادبی می‌تواند متأخر باشد یا اصلاً ذکر نشود.
۱۲. ترجمه دقیق زبان ادبی، غیرممکن است، زیرا در زبان ادبی هدف فقط معنا نیست؛ بلکه خود کلمه هم مهم است؛ علاوه بر این، یافتن معادل برای صور خیال دشوار و گاهی غیرممکن است.
۱۳. ادبیات با اغراق همراه است و معنای بزرگ را خُرد و معنای خُرد را بزرگ نشان می‌دهد.
۱۴. در ادبیات، تمایل شدیدی است که بین دو چیز شبیه به هم اشتباه کنند و اسم یکی را بر دیگری بگذارند (استعاره که مجاز به علاقه مشابهت است).
۱۵. شاعران مدام بر اشیا و امور و پدیده‌ها اسم‌های نو می‌گذارند؛ به عبارت دیگر هر استعاره یک اسم جدید است.
۱۶. منطق یا متدلوژی زبان عادی، دستور است؛ یعنی زبان عادی را با دستور اندازه می‌گیرند، حال آنکه منطق یا متدلوژی زبان ادبی، علوم بلاغی است.
۱۷. زبان ادبی، زبان آهنگینی است و در آن وزن عروضی، وزن‌های غیرعروضی،

1. Figurative Language.

2. Deviant structure.

موازنه، ترصیع و امثال آن وجود دارد.

۱۸. در دنیای ادبیات، سخن از موجوداتی وهمی، خیالی و جعلی است که در دنیای حقیقی وجود ندارند. مثل سیمرغ، ققنوس و اسب بالدار.

۱۹. مهم‌ترین خصیصه ادبیات، تخییل است؛ ادبیات یعنی کلام مخیل.

از ویژگی‌های ذکر شده درباره سبک ادبی می‌توان دریافت سبک با دانش سنتی بلاغت به هم نزدیک‌اند. گفته‌اند بلاغت یعنی ایراد کلام به مقتضای حال. بلاغت یا سبک‌شناسی از جهاتی به هم مربوط می‌شوند و هر دو به بیان و تعبیر ادبی از کلام می‌پردازند. بررسی متن ادبی از جهت زیبایی‌های لفظی و معنوی، اساس و پایه بلاغت است. در بلاغت سنتی، برتری دادن به یک شاعر بر اساس ادوات و تصاویر زبانی‌ای بوده که شاعر به کار می‌گرفته است؛ «اما سبک‌شناسی جدید تنها بر تعیین ویژگی‌های کلام اکتفا نمی‌کند؛ بلکه در پی علت‌ها است و از تحلیل ذره‌ای که بلاغت بر آن تکیه داشت، اصلی یکپارچه و جامع برای آن بنا می‌کند و سپس آن را بر غایتی زیبایی‌شناختی منطبق می‌سازد که اثر ادبی و روح آدمی در آن تجلی می‌یابد».^۱

درباره سبک قرآن برخلاف سبک ادبی نمی‌توان به راحتی سخن گفت. درست است که قرآن کریم سازوکارهای زبان عربی را در ارسال پیامش به کار بسته و از شیوه‌های آن بهره برده است (و البته گریزی از آن نبوده است)؛ اما نمی‌توان برای آن سبکی خاص تعیین کرد؛ یعنی قرآن را نمی‌توان یک کتاب علمی، فلسفی، تاریخی، ادبی و امثال آن دانست؛ لذا سبک ویژه‌ای دارد که خاص این کتاب است. گاهی لحن قرآن کاملاً علمی است و گاهی ادبی، گاه تاریخی و ... ؛ ولی همه این مطالب را در عباراتی زیبا و ادبی بیان کرده است؛ به همین جهت سبک غالب بر قرآن، سبک ادبی است، یعنی بهره جستن از شیوه‌ها و سبک‌های ادبی.

قرآن‌پژوهان از قرن‌ها پیش به بررسی سبک قرآن پرداختند. رویکرد این بزرگان

۱. لطفی عبدالبدیع، الترتیب اللغوی للادب، ص ۹۱.

به بررسی سبک قرآن متفاوت بوده است. مهم‌ترین این رویکردها را می‌توان در موارد ذیل خلاصه کرد:

۱. رویکرد ذوقی؛ ۲. رویکرد زبانی؛ ۳. رویکرد هنری؛ ۴. رویکرد عقلی.

در رویکرد ذوقی می‌توان به تلاش‌های بزرگانی چون خطابی، باقلانی و ابن‌سنان خفاجی اشاره کرد. در رویکرد زبانی می‌توان از ابو عبیده، ابن‌قتیبه، سیبویه و جاحظ نام برد. در رویکرد هنری به نظریه نظم جاحظ و جرجانی می‌توان اشاره کرد. رویکرد عقلانی با طرح نظریه نظم که از سوی جاحظ، خطابی و باقلانی مطرح شده بود توسط جرجانی به اوج خود می‌رسد.

در بررسی سبک قرآن بیش از همه، بررسی سبک ادبی آن مد نظر است. با اینکه قرآن از عنصر خیال و ابزارهای آن مثل تشبیه، استعاره، مجاز، کنایه و ... استفاده می‌کند، ولی نمی‌توان آن را یک اثر ادبی قلمداد کرد، چون یک اثر ادبی قبل از هر چیز بر دو عنصر «زبان» و «تخیل» تکیه دارد.

زبان و سازوکارهای آن در قرآن در خدمت معناست و برخلاف ادبیات، اصالت به لفظ داده نمی‌شود و از طرفی متنی تخیلی نیست و از عنصر خیال تا آنجایی بهره می‌برد که به مراد آن کمک کند. قرآن کریم در سبک خود از ابزارهای سبک‌شناسی فراوان بهره می‌برد؛ از جمله می‌توان به گزینش واژگان، شیوایی الفاظ، نظم، ذکر، حذف، اظهار و اضمار، تقدیم و تأخیر، آهنگ، ریتم، فاصله، کنایه، تعریض، ساختار خبری، انشایی، مجاز، تشبیه، تصویر و انحراف از زبان معیار اشاره کرد.

درباره هر یک از موارد ذکر شده، در بخش پایانی نمونه‌هایی ذکر خواهد شد، ولی در این قسمت تنها به دو نکته «عدول» (انحراف از زبان معیار) و «فراهنجاری در سبک قرآن پرداخته خواهد شد.

عدول

در مباحث سبک‌شناسی، مقوله‌ای وجود دارد به نام عدول از نظام عادی زبان که در زبان ادبی رایج است؛ به همین جهت عدول باعث زیبایی متن می‌شود و بسیاری از متون برجسته ادبی و متون دینی از جمله قرآن کریم را می‌توان با این قاعده تحلیل کرد. آنچه که در کتاب‌های علم معانی برخلاف مقتضای ظاهر مطرح شده، همین مقوله عدول است؛ پس عدول یعنی انحراف از زبان عادی یا نقض عادت؛ قرآن پژوهان درباره عدول در سبک قرآن آن را از گونه‌های اعجاز برشمرده‌اند. رمانی می‌گوید:

عادت در گونه‌های کلام، معروف است؛ یعنی در گونه شعر، نثر، خطبه و نثر معمولی در میان مردم و حدیث امری است عادی؛ ولی قرآن کریم روش ویژه و خارج از عادت را آورده است که از زیبایی برخوردار است و بر هر روش برتری دارد.^۱

سبک قرآن به گونه‌ای است که نه شعر است نه نثر. شعر نیست، چون وزن و قافیه ندارد؛ نثر معمول هم نیست، چون عرب در نثر از سجع فراوان استفاده می‌برد و قرآن چندان به آن پایبند نیست. «نظام آیات غالباً با وقف همراه است که نظامی است متفاوت با نثر مرسل و مسجوع جاهلی و بعد از اسلام»؛^۲ به همین جهت، قرآن پژوهان در این باره گفته‌اند «هرکس در شناخت گونه‌های خطاب و شیوه‌های بلاغت و فونونی که اظهار فصاحت در آن ممکن است آگاهی و دانایی داشته باشد، با گوش سپردن به قرآن، اعجاز آن را درمی‌یابد».^۳

عدول از مقتضای ظاهر، خود عین بلاغت است و لذا می‌توان سبک‌شناسی را

۱. رمانی، ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن، ص ۶۹.

۲. زکی مبارک، النثر الفنی فی القرن الرابع، ص ۴۶.

۳. ابوبکر باقلانی، اعجاز القرآن، ص ۳۶.

«مطالعه عناصر فرامنطقی^۱ نامید.^۲ این مسئله را می‌توان در بیان گونه‌های اعجاز در حوزه سبکی قرآن کریم مورد بررسی قرار داد؛ به همین خاطر در بررسی گونه اعجاز به همین نکات اشاره کرده‌اند. باقلانی در بررسی موارد اعجاز سبک قرآن در نظام جمله‌بندی و نظم و ترتیب واژگان و تألیف آنها با هم به موارد ذیل اشاره کرده است:

۱. بخشی از وجوه اعجاز در نظم قرآن به جمله باز می‌گردد؛ یعنی قرآن در گونه‌های آن تصرف کرده و از نظام رایج جمله‌های عربی خارج شده است.

۲. کلام عرب دارای این فصاحت، غرابت، تصرف بدیع، معانی لطیف، فواید بسیار، حکمت فراوان و تناسب در بلاغت نیست.

۳. نظم شگفت آن در تصرف گونه‌های کلام در بیان داستان، موعظه، احتجاج، حکم، انذار، وعد، وعید، تبشیر، وصف و تعلیم اخلاق است.

۴. کلام فصیحان در فصل و وصل، اوج و فرود و قریب و بعید، متفاوت است.

۵. نظم قرآن، شیوا و رساست و از کلام انس و جن بیرون.

۶. خطاب در قرآن به بسط و اقتصار، جمع و تفریق و استعاره و تصریح، تقسیم شده است.^۳

اینک به نمونه‌ای از عدول در یک آیه از قرآن اشاره می‌شود تا سبک ویژه قرآن کریم در این ویژگی سبک‌شناسی آشکار شود.

در آیه «قال رب، اني وهن العظم مني و اشتعل الرأس شيباً»^۴ هر یک از واژگان این آیه دارای نکته‌ای سبک‌شناختی در عدول از زبان هنجار است.

۱. ندای پنهانی که بر ضعف حال و خطاب ذلت و خواری دلالت دارد؛ تا جایی که

1. Extra- Logical.

۲. سیروس شمیسا، کلیات سبک‌شناسی، ص ۳۵.

۳. ابوبکر باقلانی، اعجاز القرآن، ص ۶۱-۶۳.

۴. گفت پروردگارا من استخوانم سست گردیده و (موی) سرم از پیری سپید گشته است (مریم (۱۹) آیه ۴).

توان حرکت نیست و این از لوازم پیری است.

۲. گویا گفته است «رب قد دنا عمری و انقضت ایام شبابی»، چون پایان عمر، دال بر ضعف و پیری است.

۳. گویا گفته است «پیر شده‌ام» که پیری نشانه ضعف بدن و سفیدی موی سر است.

۴. گویا گفته است «استخوان‌هایم ضعیف شده است» که کنایه از ضعف حال و ناتوانی جسم است.

۵. گویا گفته است «استخوان‌های بدنم ضعیف شده است» که با افزودن به خود برای تأکید است.

۶. گویا گفته است «وهنت العظام منی» که «بدن» را حذف کرده و «عظام» را جمع آورده است تا ضعف و سستی فراگیر شود و تمام استخوان‌ها را در برگیرد.

۷. از حقیقت عدول کرده است. یعنی به جای گفتن «اشیب» به مجاز گفته است که از حقیقت بهتر است.

۸. از مجاز به استعاره عدول کرده است «واشتعل الرأس شیباً» که به سه جهت، مجاز زیباست:

(۱) «اسناد اشتعال» به «رأس» برای افاده اشتعال به تمام سر است.

(۲) اجمال و تفصیل در نصب تمییز که اگر «شیباً» منصوب باشد معنا مخالف رفع آن است که بگوید «اشتعل شیب رأسی» در نصب مبالغه است.

(۳) «شیباً»، نکره آمده و برای مبالغه است.^۱

سکاک با تقابل افکندن میان زبان عادی و زبان ادبی، به اصل معنای کلام و عدول از آن اشاره کرده، آیه مورد بحث را در چند مرتبه خارج از زبان هنجار می‌داند و می‌گوید: مرتبه نخست و اصل معنای کلام در آیه چنین است: «یا ربی قد سخت»

۱. یحیی العلوی، الطراز، ص ۵۹۱ - ۵۹۳.

(پروردگارا! پیر شدم)، چون پیری شامل ضعف بدن و سپیدی موی سر هم می‌گردد. مرتبه دوم چنین است: «یا ربی قد ضعف بدنی و شاب رأسی» (پروردگارا! بدنم ضعیف و موی سرم سپید شد). علت عدول از عبارت نخست، بیان امور جزئی است؛ یعنی در مرتبه دوم وضوحی است که در مرتبه نخست نمی‌یابیم.

مرتبه سوم: «یا ربی قد وهنت عظام بدنی و شاب رأسی» (پروردگارا! استخوان‌های بدنم ناتوان و سست و موی سرم سپید شد). علت عدول به کنایه آن است که کنایه از تصریح بلیغ‌تر است.

مرتبه چهارم: «یا ربی انی وهنت عظام بدنی و شاب رأسی» (پروردگارا! استخوان‌های بدنم سست و موی سرم سپید گشت شد). علت عدول از کنایه به مبتدا آن است که این ساختار در بیان، بلیغ‌تر است.

مرتبه پنجم: «یا ربی انی وهنت عظام بدنی و شاب رأسی». علت عدول به آوردن «ان» بر سر مبتدا آن است که در تعبیر، بلیغ‌تر است.

مرتبه ششم: «یا ربی انی وهنت العظام من بدنی و شاب رأسی». علت عدول به شیوه اجمال و تفصیل، بیان وقوع ضعف به استخوان بدن است.

مرتبه هفتم: «یا ربی انی وهن العظم منی و شاب رأسی». علت عدول به ترک واسطه بودن بدن، اختصاص دادن استخوان به متکلم است.

مرتبه هشتم: «انی وهن العظم منی». علت عدول به استخوان آن است که ضعف و سستی تمام استخوان را فرا گرفته است.^۱

لذا بورکهارت درباره سبک و متن قرآن کریم گفته است:

قرآن کریم دارای گسستگی عجیبی است و هیچ نظم منطقی (از نظرگاه شعری) و ساختمان درونی ندارد؛ حتی قافیة آیات آن که بس قوی و تکان دهنده است یک

۱. یوسف سکاکی، مفتاح العلوم، ص ۱۳۷ - ۱۳۸.

قرآن به مثابه یک متن ۱۴۷

مقررات دائمی و مستمر را دنبال نمی‌کند؛ در حالی که هنر اسلامی تماماً منظم و وضوح و سلسله مراتب و صورت بلورین است. در واقع نباید رابطه بین کلام قرآن و هنرهای بصری اسلامی را در سطح صور ظاهری جست‌وجو کرد. قرآن کریم یک اثر هنری نیست، بلکه حقیقتی کاملاً دیگر است با وجود زیبایی مستغرق‌کننده بسیاری از آیات آن. هنر نیز از معنای لفظی و یا صورت کلام قرآن سرچشمه نمی‌گیرد؛ بلکه منشأ آن حقیقت یا جوهر معنوی قرآن است.^۱

سبک فراهنجاری قرآن

مراد از فراهنجاری سبکی در حوزه قواعد زبان آن است که قرآن کریم با اینکه در زبان عربی نازل شده است، ولی به تمام قواعد زبان پایبند نیست که این گونه را فراهنجاری دستوری می‌نامیم.

قرآن کریم به زبان عربی نازل شده است و ناگزیر باید ساختار این زبان را بر تن کند؛ اما این بدان معنا نیست که در تمام ساختارهای صرفی و نحوی تماماً از آن پیروی کند؛ لذا طبیعی است که نوعی انحراف از فرم و سازوکارهای معمول نحوی زبان عربی در آن پیدا شود؛ این انحراف را فراهنجاری می‌نامیم که در حقیقت، انحراف از قواعد حاکم بر زبان هنجار است.

فراهنجاری تحت عنوان برجسته‌سازی ادبی قرار می‌گیرد که یا نسبت به قواعد حاکم بر زبان خودکار انحراف صورت می‌گیرد یا قواعدی بر آن می‌افزاید. از انواع فراهنجاری در اینجا مرادمان فراهنجاری در ساختار نحوی قرآن کریم است. می‌دانیم علم نحو در حقیقت زاییده تفکر در قرائت قرآن و جلوگیری از وقع لحن در آن بوده است؛ چنان که ابن‌انباری می‌گفت «فایده آن سخن گفتن به کلام عرب به

۱. بورکهارت، مبانی هنر معنوی، ص ۷۷.

وجه درست و فهم کتاب و سنت است که اصل دین و دنیا می‌باشد، چون خداوند آن را به زبان عربی توصیف نموده و فرو فرستاده است (انا انزلناه قرآناً عربياً)^۱ و زبان آن هم فصیح است (بلسانٍ عربیّ مبین)^۲ و^۳ رواج لحن در میان مسلمانان را هم می‌توان از عوامل مهم توجه به علم نحو دانست؛ لذا بی‌جهت نبوده است که «نخستین نحویان از قاریان بوده‌اند و یا علاقه‌مندان به مباحث و پژوهش‌های قرآنی»^۴.

بنابراین علت اساسی رویکرد نحویان به قرآن، انگیزه‌های دینی آنان بوده است و جمهور نحویان دو مکتب بزرگ بصره و کوفه بر این امر که قرآن معیار فصاحت است، اعتقادی راسخ داشته‌اند؛ اما این متن، متنی نبود که بتوان آن را در قالب‌های از پیش تعیین شده آنان جا داد، چون قرآن نه شعر است و نه نثر؛ سبک ویژه خود را دارد که در قالب‌های بشری نمی‌گنجد؛ لذا گاهی در آن به آیاتی برمی‌خوریم که در سازوکارهای توجیحات نحویان گاهی با مشکل مواجه و باب تأویل در برابر آن گشوده می‌شود؛ یعنی گاهی در زبان از طبیعت رایج ساختارهای دستوری - در تمام سطوح صرفی، نحوی، واژگانی، ترکیبی و بافتی - پیروی نمی‌شود، و این انحراف از زبان هنجار، خود گشاینده انواع مناقشه‌ها می‌شود.

این حالت در زبان بشری فراوان رخ می‌دهد؛ چون گاه گوینده‌ای در پی القای مطلبی با معانی بلند و ژرف است و چون زبان با سازوکارهای محدودش در سطح قوانین دستوری توان کشیدن این بار را ندارد، از سطح بیان معمول فراتر می‌رود و گوینده (شاعر یا نویسنده) نظم معمول آن را بر هم می‌زند؛ از این رو کسانی چون مولوی در پی «برهم زدن گفت و صوت و نطق برمی‌آمدند»^۵ و طالب «بی‌حرف

۱. ما آن را قرآنی عربی نازل کردیم (یوسف (۱۲) آیه ۲).

۲. به زبان عربی روشن (شعرا (۲۶) آیه ۱۹۵).

۳. ابن‌انباری، لمع الأدلة فی اصول النحو، ص ۱۰.

۴. مهدی‌المخزومی، المدرسة الکوفی و منهجها فی دراستها اللغة و النحو، ص ۳۷.

۵. اشاره است به این بیت مولوی که در خطاب به خداوند می‌گوید:

روییدن کلام»^۱ بودند یا چون حافظ کلام خود را «نظم پریشان»^۲ می‌نامیدند؛ پس زبان گاهی در انتقال مفاهیم دچار تنگنا می‌شود و اهل زبان ناچارند از سطح معمول زبان فراتر روند و در اصطلاح از هنجارها بگریزند و یا فرا نحوی عمل کنند.

مراد از فرا نحوی بودن، بالاتر از قواعد زبان حرکت کردن است، زیرا زبان در القای مفاهیم ناتوان است. گاهی مفاهیم چنان بلند و متعالی هستند که مرکب زبان از کشیدن این بار عاجز است و این ظرف به قامت و ظرفیت آن مطروف نیست. زبان‌شناسان هرگونه انحراف از فرم و سازوکارهای معمول زبان را «هنجارگریزی»^۳ می‌نامند.

هنجارگریزی به معنای انحراف از قواعد حاکم بر زبان هنجار است؛ یعنی اگر در زبان به شکل هدفمند به گونه‌ای سخن بگوییم یا عبارتی بنویسیم که با هنجارهای زبانی متفاوت باشد، به آن هنجارگریزی در زبان می‌گویند. هنجارگریزی گاهی از باب ناتوانی و ضعف شاعر یا نویسنده است؛ لذا هر نوع هنجارگریزی را نمی‌توان مثبت تلقی کرد. در چنین حالتی بهتر است بگوییم، «فراهنجاری» رخ داده است. فراهنجاری افزون بر بالا بردن توانایی زبان، سبب می‌شود کلام از حالت روزمرگی و فرسودگی بیرون آید و بدیع جلوه کند.

«لیچ» برای تمایز میان هر گونه انحراف نادرست از زبان و هنجارگریزی‌هایی که

□

حرف و صوت و گفت را بر هم زخم تا که بی این هر سه با تودم زخم
۱. مولوی در جایی از تنگنای زبان شکایت می‌کند و بیان بسیاری از معانی را به‌سان شستن «خون با خون» تعبیر می‌کند:

کاشکی هستی زبانی داشتی	تا زهستان پرده‌ها برداشتی
هر چه گویی ای دم هستی از آن	پرده دیگر بر او بستی بدان
آفت ادراک آن حال است قال	خون به خون شستن محال آمد محال

۲. حافظ در غزلی دلکش، شعر خود را با این تعبیر متناقض توصیف می‌کند:

حافظ آن ساعت که این نظم پریشان می‌نوشت طایر فکرش به دام اشتیاق افتاده بود

گونه‌ای از برجسته‌سازی ادبی به شمار می‌رود، سه امکان را در نظر می‌گیرد:^۱

۱. بیانگر مفهومی باشد (نقش‌مند باشد)؛
 ۲. به قضاوت مخاطب؛ بیانگر مفهومی باشد (غایت‌مند باشد)؛
 ۳. بیانگر منظور گوینده باشد (جهت‌مند باشد)
- فراهنجاری، تحت عنوان برجسته‌سازی ادبی قرار می‌گیرد و برجسته‌سازی خود به دو شکل امکان‌پذیر است:

۱. نسبت به قواعد حاکم بر زبان خودکار، انحراف (فراهنجار) صورت پذیرد؛
 ۲. قواعدی بر قواعد حاکم بر زبان خودکار افزوده شود.
- سپس برجسته‌سازی به دو طریق فراهنجاری و قاعده‌افزایی تجلی خواهد یافت.^۲
- فراهنجاری انواعی دارد؛ از جمله:
۱. فراهنجاری واژگانی؛
 ۲. فراهنجاری نحوی؛
 ۳. فراهنجاری معنایی؛
 ۴. فراهنجاری گویشی؛
 ۵. فراهنجاری نوشتاری.

به جز نوع اخیر (فراهنجاری نوشتاری) دیگر انواع فراهنجاری را می‌توان در قرآن کریم یافت «چون رسم الخط قرآنی توقیفی است و دخل و تصرف در آن جایز نیست».^۳ در قرآن کریم نوعی فراهنجاری مشاهده می‌شود که در تقسیمات «لیج» جا نمی‌گیرد و آن در سبک و اسلوب این کتاب و آغاز و انجام و نامگذاری سوره‌ها (فصل‌ها) ی آن است. در یک کتاب، معمول آن است که فصل‌ها دارای یک نظم منطقی

۱. کورش صفوی، از زبان شناسی به ادبیات، ج ۱، ص ۴۳.

۲. همان، ص ۴۴.

۳. محمود رامیار، تاریخ قرآن، ص ۵۲۴.

باشند و از فصل‌های کوتاه به بلند سیر کنند؛ اما نخستین سوره (فصل) قرآن کریم (حمد) کوتاه و فشرده و دربردارنده بالاترین معانی دینی است.

پس از سوره حمد، سوره‌ها تا میانه‌های قرآن، بلند و طولانی‌اند و سپس حجم آنها متوسط می‌شود و آنگاه تقریباً از حجم سوره‌ها کاسته می‌شود؛ تا حدی که در پایان با سوره‌هایی کوتاه روبه‌رو می‌شویم. همچنین در قرآن کریم هم آیات بلند و طولانی وجود دارد و هم آیات کوتاه و حتی تک‌واژه‌ای.

نکته دیگر اینکه در قرآن، برخلاف مکتوبات بشری، از نام‌های پرطمطراق برای نامیدن فصل‌ها (سوره‌ها) استفاده نشده است؛ بلکه از نام‌هایی ساده و معمول چون مورچه، فیل، انسان، عنکبوت، گاو، خورشید بهره گرفته شده که نوعی شکستن هنجار است. از طرفی در قرآن، واژگانی به کار رفته است که ظاهراً در زبان هنجار، معنای محصلی ندارند که این واژه‌ها به «حروف مقطعه» معروف‌اند.

اما فراهنجاری معنایی - که حوزه معنا انعطاف‌پذیرترین سطح زبان است و در برجسته‌سازی ادبی مورد استفاده قرار می‌گیرد - در قرآن به دلیل اینکه تکیه اصلی آن بر معنا و رسالتش هدایت‌گری و درمانگری است (هدی للمتقین^۱؛ هو شفاء و رحمة للعالمین)^۲ فراوان صورت گرفته و همین، راز ماندگاری و جاودانگی آن است که هیچ‌گاه کهنه و تکراری نمی‌شود؛ لذا گفته‌اند قرآن دارای لایه‌های معنایی تو بر تو است (ان للقران ظهراً و بطناً و لبطنه بطناً الی سبعة ابطن...)^۳.

فراهنجاری گویشی را باید در بحث از لهجه‌ها و توجه قرآن به آن جست؛ یعنی قرآن در راستای وحدت‌بخشی به قبایل، لهجه‌های عربی را به رسمیت شناخته است؛ به عبارت دیگر، قرآن ضمن پذیرش یک زبان معیار و ویراسته مثل زبان قریش، در

۱. مایه هدایت و تقوایشگان (بقره ۲) آیه ۲).

۲. برای مؤمنان مایه درمان و رحمت است (اسراء ۱۷) آیه ۸۲).

۳. محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۸۹، ص ۹۰ - ۹۵.

جای‌جای قرآن از لهجه‌های دیگر چه در واژگان و چه در قواعد صرفی و نحوی بهره برده است. سیوطی در کتابش فصلی را به واژگانی اختصاص داده که به غیر از زبان حجاز در قرآن آمده است.^۱

همچنین در قرآن، واژگانی به غیر از لغت عربی هم آمده است که پیشینیان وجود این واژگان غیرعربی را بر این مبنا توجیه می‌کردند که «حکمت وقوع چنین واژگانی آن است که قرآن مشتمل بر علوم اولین و آخرین است».^۲ نویسنده الاتقان به نقل از ابوبکر واسطی، تعداد لهجه‌های غیر از لهجه حجاز را تا پنجاه لهجه برمی‌شمارد و همچنین غیر از زبان عربی، از زبان‌های فارسی، رومی، حبشی، نبطی، بربر، سریانی، عبرانی و قبطی یاد می‌کند.^۳

اگر در اینجا قصد وحدت‌بخشی و تألیف قلوب را در نظر داشته باشیم، می‌توانیم - به قول لیج - بگوییم این فراهنجاری غایتمند است؛ اما در حوزه معنا که خداوند با میان آوردن آیات متشابه در قرآن، که هنوز محل بحث و نزاع میان مفسران است، جهتمند است، یعنی بیانگر منظور گوینده است، چون رعایت حال مخاطبان و توجه دادن به معنا، خود از شیوه‌های بیانی در فراهنجاری شمرده می‌شود؛ به عبارت دیگر، این سبک بیان، معنادار است؛ چنان‌که از دیرباز برای بسیاری این پرسش مطرح بوده است که حکمت ورود آیات متشابه در قرآن که کتاب هدایت است، چه بوده است؟ آنچه که در سخن امام چهارم حضرت علی بن حسین 7 آمده است؛ بیانگر حکمت این گونه سخن گفتن است؛ ایشان در این باره می‌فرمایند: «آیات قرآن بر چهار گونه است: عبارت، اشارت، لطایف و حقایق. مخاطب عبارت، عوام‌اند، مخاطب اشارت، خواص، مخاطب لطایف، اولیا و مخاطب حقایق، پیامبران».

۱. سیوطی، الاتقان، ج ۱، ص ۱۰۶.

۲. همان، ص ۱۲۷.

۳. همان.

در حوزه واژگان نیز نمونه‌های فراوانی وجود دارد که اشاره به برخی از آنها می‌تواند در فهم فراهنجاری یا برجسته‌سازی ادبی سودمند باشد؛ در آیه «الحمد لله رب العالمین» واژه «عالمین» جمع «عالم» است. این گونه جمع بستن (جمع با ین یا ون) اصطلاحاً برای ذوی‌العقول (صاحبان عقل) به کار می‌رود. در اینجا مراد یا موجودات صاحب عقل و اندیشه است یا همه موجودات و عوالم آنها از جهت یک نوع شعور یا استعداد درونی یا از این نظر که سیر کمالی همه موجودات، رسیدن به عقل و ظهور آن است و این با واژه «رب» سازگار است که نظر به نهایت تربیت دارد.^۱ برجسته‌سازی در اینجا ناظر به این نکته است که در زبان عربی جمع با «ون» برای موجودات عاقل به کار می‌رود و عالم هم به نظام و همبستگی هر سلسله‌ای از موجودات که در تحت قوانین مخصوص هستند، اطلاق می‌شود؛ مانند عالم جمادات، نباتات، حیوانات، ستارگان و ...

این برجسته‌سازی‌ها در یک نوع خاص محدود نمی‌شود؛ بلکه هم در حوزه واژگان رخ می‌دهد و هم در خروج از ساختار ظاهری کلام و هم در تغییر ساختارهای زمانی فعل یا فراهنجاری از راه ابهام یا عدول از قوانین نحوی؛ مثلاً در آیه «و قالوا مال هذا الرسول يأكل الطعام و یمشي في الأسواق... قال الظالمون إن تتبعون الا رجلاً مسحوراً»^۲ ذکر «الظالمون» برای آن است که ظلم را بر آنان به خاطر گفته‌شان تثبیت کند؛ لذا از ذکر ضمیر عدول کرده است.^۳

همچنین در آیه «وعجبوا ان جاءهم منذر منهم و قال الكافرون هذا ساحر کذاب»^۴

۱. سید محمود طالقانی، پرتوی از قرآن، ج ۱، ص ۲۶.

۲. و ستمکاران گفتند جز مردی افسون شده را دنبال نمی‌کنید (فرقان (۲۵) آیه ۸).

۳. زمخشری، الکشاف، ج ۳، ص ۲۶۵.

۴. و از اینکه هشدار دهنده‌ای از خودشان برایشان آمده است در شگفت‌اند و کافران می‌گویند: این ساحری شیاد است (ص (۳۸) آیه ۴).

به جای «قالوا» گفته است «قال الكافرون» که اشعار دارد به اینکه تنها آن دسته از کافران که در کفرشان پیشی گرفته‌اند، می‌توانند چنین قولی را بیان کنند؛ اینها کسانی‌اند که خداوند درباره آنان فرموده است «اولئك هم الكافرون حقاً».

درباره تغییر ساختارهای زمان فعل می‌توان به آیه «الله الذي ارسل الرياح فتنير سحاباً فسقناه الى بلدٍ ميبٍ فأحيينا به الارض بعد موتها كذلك النشور»،^۱ اشاره کرد. در این آیه، فعل «تتير» مضارع است؛ ولی قبل و بعد آن فعل ماضی آمده است؛ این به خاطر «استحضار آن حالت بدیع که دال بر قدرت خداوندی است می‌باشد. این حالت بدیع، با فعلی آمده است که ایجاد غرابت می‌نماید».^۲

همچنین آیه «افكلما جاءكم رسول بما لا تهوى انفسكم استكبرتم ففرقياً كذبتم و فرقياً تقتلون»^۳ که به جای فعل ماضی «قتلتم» فعل مضارع «يقتلون» آمده و «این از باب استحضار و حکایت حال است، چون ماجرا امر زشتی بوده است و هدف هم استحضار و تصویرگری آن در دل و جان می‌باشد».^۴

نیز در آیه «ألّم تر ان الله انزل من السماء ماءً فتصبح الارض مخضرة»^۵، فعل مضارع «تُصبح» به جای «اصبحت» آمده است تا بر بقای اثر باران دلالت کند.^۶ همچنین در آیات «وفعلت فعلتك التي فعلت»^۷ و «ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم»^۱ ابهام از

۱. و خدا همان کسی است که بادهای روانه می‌کند، پس بادهای ابری را برمی‌انگیزند و ما آن را به سوی سرزمین مرده رانندیم و آن زمین را بدان (وسیله) پس از مرگش زندگی بخشیدیم؛ رستاخیز (نیز) چنین است (فاطر (۳۵) آیه ۹).

۲. زمخشری، الکشاف، ج ۴، ص ۷۲.

۳. پس چرا هر گاه پیامبری چیزی را که خوشایند شما نبود برایتان آورد کبر ورزیدید، گروهی را دورغ‌گو خواندید و گروهی را کشتید؟ (بقره (۲) آیه ۸۷)

۴. زمخشری، الکشاف، ج ۳، ص ۶۸.

۵. آیا ندیده‌ای خدا از آسمان آبی فرو فرستاد و زمین سرسبز گردید (حج (۲۲) آیه ۶۳).

۶. زمخشری، الکشاف، ج ۱، ص ۱۶۲.

۷. و (سرانجام) کار خود را کردی (شعراء (۲۶) آیه ۱۹).

اظهار، لطیف‌تر و ظریف‌تر است.^۲ در بیان عمر نوح 7 نیز به جای اینکه به صراحت آورده شود ۹۵۰ سال (تسعماًة و خمسين عاماً) عبارت «ألف سنة الا خمسين عاماً» آمده است (و لقد ارسلنا نوحاً الى قومه لئلا يفهم الف سنة الا خمسين عاماً)^۳ چون می‌خواهد رنج و ابتلای نوح و میزان صبر و شکیبایی او را بیان کند تا برای پیامبر 9 مایه آرامش باشد؛ لذا ذکر عدد هزار به غرض نزدیک‌تر و رساتر است و برای شنونده موجب استتالۀ کلام می‌شود.^۴

گاهی با خارج ساختن کلام از نظم طبیعی گفتار، فراهنجاری به وجود می‌آید؛ برای نمونه، در آیات «قالوا ان هذان لساحران يريدان ان يخرجاكم من ارضكم بسحرهما و يذهبا بطريقتكم المثلي * فأجمعوا كيدهم ثم اتوا صفأً و قد افلح اليوم من استعلي قالوا يا موسى اما ان تلقي و اما ان نكون اول من القى»^۵ در ظاهر به نظر می‌آید باید بعد از «اما ان تلقي» عبارت «اما ان نلقى» بیاید و شاید هم تصور بر این باشد که این عدول برای رعایت فاصله و آهنگ باشد؛ اما این بدان سبب است که قرآن در تصویرگری روان‌شناختی ساحران چنین عمل کرده است؛ یعنی آنها در روزی که با جادوی خود، موسی 7 را به مبارزه فراخواندند، نسبت به موفقیت خود بیمناک یا دودل نبودند؛ بلکه در دل خود بسیار آرزومند پیروزی و غلبه بر موسی 7 بودند و به

□

۱. قطعاً این قرآن به (آیینی) که خود پایدارتر است راه می‌نماید (اسراء (۱۱۷) آیه ۹).

۲. زمخشری، الکشاف، ج ۳، ص ۱۶۸.

۳. و براستی نوح را به سوی قومش فرستادیم پس در میان آنان ۹۵۰ سال درنگ کرد (عنکبوت (۲۹) آیه ۱۴).

۴. ابن‌اثیر، المثل السائر، ج ۲، ص ۷۲.

۵. گفتند قطعاً این دو تن ساحرند (و) می‌خواهند شما را با سحر خود از سرزمینتان بیرون کنند و آیین والای شما را براندازند. سپس نیرنگ خود را گرد آوردید و به صف پیش آید؛ در حقیقت، امروز هر که فایق آید، خوشبخت می‌شود: (ساحران) گفتند: ای موسی یا تو می‌افکنی یا (ما) نخستین کس باشیم که می‌اندازیم؟ (طه (۲۰) آیه ۶۳ - ۶۵)

پیروزی خود اطمینان داشتند؛ چه موسی 7 عصای خود را بیفکند و چه نیفکند و آنها ابتدا به آن اقدام کنند.^۱

خداوند در قرآن گاهی از طریق حذف جواب قسم توجه خوانندگان را جلب می‌کند؛ مثلاً در این آیات، جواب قسم به قصد اندیشه‌ورزی و دستیابی به پاسخ مناسب، آمده است: «والفجر * ولبال عشر * والشفع والوتر * واللیل اذا یسر * هل فی ذلک قسم لذي حجر».^۲

گاهی نیز از طریق باستان‌گرایی نحوی به فراهنجاری نحوی روی می‌آورد؛ مثلاً در آیه «ان هذان لساحران» هر دو جزء آن (اسم و خبر) مرفوع آمده است که این آیه با همین وضع، معرکه آرای نحویان شده است؛ تا جایی که برای کسانی این پندار پیش آمده که در قرآن، لحن رخ داده است؛ از جمله اینکه ابومعاویه محمد بن خوارزم از قول عایشه روایت می‌کند که می‌گفت: سه کلمه در قرآن از خطای کاتبان به شمار می‌آید که یکی از آنها آیه «ان هذان لساحران» است.^۳ ابوعمر و بن‌علاء هم آن را به «ان هذین لساحران» قرائت کرده است و ابن‌مسعود هم معتقد بود «ان» (به فتح همزه) و به معنای «نعم» است. شماری هم بر این اعتقاد بودند که اسم اشاره «هذان» مبنی است. گروهی آن را لهجه‌ای می‌دانستند و به بنی‌حارث بن‌کعب نسبت می‌دادند. سیوطی هم آن را به بنی‌عنبر و تیره‌هایی از ربیع، بکر بن‌وائل، زبید، خثعم، حمدان، مزاده و عذره نسبت می‌دهد^۴ و نیز با ایراد بر آن رأی که خطای کاتبان وحی را مطرح می‌کند، می‌گوید: «نحویان به جای اینکه آن را به لهجه‌ای نسبت دهند، آن را از خطای کاتبان

۱. احمد احمد بدوی، من بلاغة القرآن، ص ۶۲.

۲. سوگند به سپیده دم و به شب‌های ده‌گانه و به جفت و تاق و به شب وقتی سپری شود؛ آیا در این برای خردمند (نیازی به) سوگندی دیگر است؟ (فجر ۸۹) آیه ۱ - ۵

۳. ابراهیم سامرابی، زبان‌شناسی تطبیقی، ص ۶۷.

۴. همان.

وحی به حساب می‌آورند».^۱

ابن هشام با این اعتقاد که آیه از قرائت‌های مشکل است، توجیهاتی از این دست ارائه می‌کند:^۲

۱. «إِنَّ» به معنای «نعم» است.

۲. لهجۀ حارث بن کعب، خثعم، زبید و کنانه است که مثنی را همیشه به صورت «الف» به کار می‌برند و شاعر این قبیله هم سروده است:

إِن أَبَاها و أبا أَبَاها قد بلغا فی المجد غایتاها

۳. این عبارت در اصل «إِنَّ هَذَانِ لَسَا حِرَانٌ» بوده. و ضمیر «ه» ضمیر شأن و مابعدش مبتدا و خبر و آنگاه جمله در موضع رفع و خبر «إِنَّ» است.

۴. «هَذَا» وقتی مثنی می‌شود، دو الف می‌گیرد (الف هذا و الف تثنيه) و آنگاه یکی به خاطر التقای ساکنین حذف شده است. آنهایی که الف محذوف را الف کلمه می‌دانند و الف موجود را الف تثنيه، در حالت جری و نصبی با «ی» می‌آورند و آنهایی که به عکس اعتقاد دارند با الف.

زبان‌شناسان معاصر به جای این همه تأویل بر این باورند که «مثنی از مقولات نحوی است که فقط در زبان عربی آشکار است؛ برای نمونه، مثنی از زبان سریانی به کلی حذف شده است و صیغه مثنی (tryanaya) فقط در پنج واژه یافت می‌شود. tern (دو - برای مذکر)؛ trenten (برای مونث)؛ matin (دو بیت)؛ misrin (شهر). این واژه‌ها از حیث ساختار، مثنی هستند؛ هرچند ما قبل «ی» و «ن» مکسور است؛ در صورتی که به نظر محققان باید حرکت ماقبل «ی» و «ن» فتحه باشد».^۳

۱. سیوطی، الاقتراح فی علم اصول النحو، ص ۵۰.

۲. ابن هشام، شرح شذورالذهب فی معرفة کلام العرب، ص ۴۷.

۳. ابراهیم سامرابی، زبان‌شناسی تطبیقی، ص ۶۹.

نوعی دیگر از باستان‌گرایی نحوی درباره اسناد فعل و فاعل است که بنا بر قاعده مشهور، فعل با فاعل مثنی و جمع، مفرد است؛ اما در آیه «و اسروا النجوى الذين ظلموا» و «عموا و صموا كثير منهم» با وجود فاعل (الذين - كثير) فعل هم با علامت جمع آمده است.^۱

بنابراین در تمام گونه‌های فراهنجاری در قرآن نقشمندی مورد نظر است؛ یعنی همه این موارد در پی القای مفهومی هستند. غایت‌مند هم هستند؛ یعنی جلب توجه مخاطب، عبور از سطح اولیه سخن و توجه به ژرفای کلام، فعالیت عقلانی و ایجاد تنبه می‌تواند مراد باشد؛ لذا نظم قرآنی از نظم کلام عرب خارج است و نه شعر است و نه نثر مرسل و نثر مسجع.

زبان قرآن

قرآن کلام خداوند است و کلام هم تجلیگاه متکلم؛ پس خداوند در کلامش (قرآن) تجلی یافته است. تجلی خداوند یک بار در تمام هستی بوده که تجلی افعالی است و یک بار در قرآن که تجلی صفاتی یافته است، چون متکلم بودن از صفات خداوند است. فرایند این تجلی کلامی و اسناد صفت تکلم به خداوند همیشه از پرسش‌های جدی دینداران بوده است؛ یعنی در حوزه پژوهش‌های قرآنی این پرسش مطرح است که زبان قرآن از کدام نوع است؛ آیا زبان تمثیلی است یا کنایی یا نمادین و سمبلیک یا علمی و عرفانی؟ البته این پرسش مسبوق به پرسش دیگری است که در مقام بالاتر مطرح می‌شود و آن اینکه زبان دین چگونه زبانی است؟

قبل از پرداختن به مسائل فوق لازم است قدری درباره زبان و سازوکارهای

۱. در ضمن با تحقیق در متون معتبر زبان عربی مثل قرآن درمی‌یابیم مثنی هم در ساختار و هم در اسناد فعل نوسان‌های مختلفی دارد؛ مانند: «قد كان لكم آية في فأتين الثقتا» (آل عمران ۳) آیه ۶۳ (مطابقت) و «ان السماوات والارض كانتا رتقا ففتقناهما» (انبیا ۲۱) آیه ۳۰ (عدم مطابقت).

ارتباطی آن سخن بگوییم. در روابط بشری، کلام، زمانی تحقق می‌یابد که اجزا و شرایط آن فراهم باشد؛ یعنی گوینده، پیامی را به مخاطب می‌فرستد و این پیام برای مؤثر واقع شدن باید بر زمینه‌ای دلالت داشته باشد؛ زمینه‌ای که کلامی باشد یا بتوان آن را بیان کرد و مخاطب قادر باشد آن را به روشنی دریابد. همچنین نیاز به رمزی است که هم گوینده و هم مخاطب آن را کاملاً بشناسند. این فرایند در یک سطح معمول و یک کلام معمول رخ می‌دهد؛ ولی همه کار زبان یک ارتباط مکانیکی نیست؛ بلکه زبان کارکردهای دیگری نیز دارد که می‌توان به کارکردهای عاطفی، ارجاعی، شعری، باب سخن‌گشایی، فرازبانی و کنشی اشاره کرد.

برای ایجاد یک ارتباط کلامی و انتقال پیام باید چهار عنصر هم‌زمان وجود داشته باشند:

۱. فرستنده پیام؛ ۲. گیرنده پیام؛ ۳. محل پیام (نظام خاص از نشانه‌های زبان‌شناختی)؛ ۴. زمینه و بافتی که نشانه‌های زبان‌شناختی در آن مبادله می‌شود. اما همیشه انتقال پیام به معنای ساده آن مد نظر سخن‌گویان نیست؛ به عبارت دیگر، با اینکه اطلاع‌دهندگی عمده‌ترین نقش زبان است، اما صرفاً دادن اطلاعات نیست؛ بلکه زبان نقش‌های دیگری غیر از اطلاع‌دهندگی^۱ همچون نقش عاطفی^۲، نقش زیبایی‌شناختی^۳ و نقش جهت‌گشایی^۴ هم دارد.^۵

اکنون سخن این است که این کارکردها و فرایند پیام در سطح غیربشری یعنی در سطح خداوند با بشری به نام پیامبر چگونه رخ می‌دهد و آیا می‌توان به چنین روابطی در آن سطح هم اعتقاد ورزید؟

1. communication.

2. expresseve.

3. aesthetic.

4. communication phatic.

۵. علی صلح‌جو، «بختی در میانی ترجمه»، درباره ترجمه، ص ۴۶.

بحث از زبان دین و نسبت زبان دین با واقعیت و چگونگی آزمون‌پذیری مدعیات دینی، مسائل تازه‌ای در فلسفه دین هستند. معرفت‌شناسی و زبان‌شناسی سؤال‌های مهمی را در برابر دین نهاده‌اند؛ از جمله اینکه زبان دین چگونه زبانی است؛ آیا زبان شعر است؛ زبان اسطوره است؛ زبان اخباری است؛ زبان عرفی است یا زبان فنی؟ از طرفی ما در حوزه دین با متونی روبه‌رو می‌شویم که به آنها متون دینی یا متون مقدس می‌گوییم و حکایتگر تجربه دینی‌اند؛ یعنی بیانگر ارتباط کلامی خداوند با بشر. وقتی سخن از متن به میان می‌آید، به تبع بحث زبان، تفسیر و تأویل متن در علم هرمنوتیک هم مطرح می‌شود و این پرسش‌ها را درمی‌افکند که آیا باید قائل به دو دسته متن شد؛ یکی متون آسمانی که می‌کشیم تا معنای باطنی آنها را کشف کنیم و دیگر متون زمینی که امکان دارد برای آنها معانی تازه‌ای بسازیم؟^۱ مجموعه این پرسش‌ها ضرورت کاویدن زبان دینی و متون و حیانی را سبب شده است.

نگاهی گذرا به آرای دربار زبان دین

از مباحث مهم فلسفه دین، مسئله معناداری زبان دین و گزاره‌های دینی است. در میان فیلسوفان دین، هم از معناداری گزاره‌های دینی سخن رفته است و هم از بی‌معنایی آنها. در این میان پوزیتیویست‌ها معتقدند قضایای دینی بی‌معنا هستند و فیلسوفان حلقه وین زبان دین را نه صادق نه کاذب بلکه از نظر معرفت‌بخشی فاقد معنا قلمداد می‌کنند.^۲ عده‌ای زبان دین را همچون زبان عاشق می‌دانند. پال‌هالمر بر این باور است که «همان‌طور که زبان عاشق احتیاج به بینش علمی ندارد و هیچ شاهد و گواهی‌دهنده‌ای جز همان شور بلافصل وجود ندارد، زبان ایمان هم راه خود را می‌یابد

۱. بابک احمدی، آفرینش و آزادی، ص ۱۱.

۲. ایان باربور، علم و دین، ص ۲۷۸.

و معنا و کاربرد خود را دارد.^۱ در مقابل، کسانی معتقدند خدانشناسی (الحاد) به همان اندازه بی‌معناست که خدانشناسی (ایمان)، و زبان دین را صرفاً بیان ذوق و سلیقه شخصی و احساسات ذهنی مثل خندیدن می‌دانند که نقش بیانی دارند نه ارجاعی و فاقد ما بازای خارجی است، و کسی چون ویتگنشتاین آن را بازی زبانی می‌داند.^۲

آکوئیناس نظریه تمثیل را مطرح کرد و معتقد بود لفظی مانند «عادل» وقتی هم بر مخلوق اطلاق می‌شود و هم بر خالق، مشترک معنوی نیست. (معنای آن در هر دو مورد دقیقاً یکسان نیست)؛ اما مشترک لفظی هم نیست (چنین نیست که دو معنای کاملاً متفاوت داشته باشد؛ مثل وقتی که واژه «داغ» را هم برای توصیف غذا به کار می‌بریم و هم برای توصیف مسابقه اتومبیل رانی).^۳

با توجه به نظریه تمثیل واقعاً می‌توانیم با استفاده از زبان انسانی، درباره خداوند حقایقی را بیان کنیم؛ بی‌آنکه قائل باشیم خدا و مخلوقاتش حتی در یک مورد هم شباهتی تمام‌عیار با یکدیگر دارند؛ یعنی با این نظریه به ورطه تشبیه یا تعطیل نمی‌افتیم.

تیلیخ و نظریه نمادین: به نظر تیلیخ، تنها یک گزاره حقیقی و غیرنمادین وجود دارد که می‌توان درباره واقعیت‌نمایی به زبان آورد که وی آن را «خدا» می‌نامد. تمام گزاره‌های کلامی مثل خداوند سرمدی، حق، خیر محض، خالق و دوستدار همه موجودات، نمادین هستند؛^۴ اما نمادهای دینی می‌توانند نقش و عملکردهای ذیل را داشته باشند:

۱. احساسات را برمی‌انگیزند و انسان‌ها را به عمل وا می‌دارند؛

۱. همان، ص ۲۸۵

۲. جان هیک، فلسفه دین، ص ۱۹۱.

۳. مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقادات دینی، ص ۲۵۶.

۴. جان هیک، فلسفه دین، ص ۱۷۶.

۲. موجب برانگیختن حس تعاون و همبستگی می‌شوند؛
۳. می‌توانند گوناگونی تجربه را که نمی‌توان از راه کاربرد ظاهری و لفظی زبان آنها را بیان کرد، انتقال دهند؛
۴. هم به شناخت تجربه بشری از جنبه‌ای از عالم که می‌توان آن را «نظام شکوهمند» یا نظام الهی نامید کمک می‌کنند و هم به ایضاح و تقویت آن.^۱

راندال و نظریه غیرشناختی بودن زبان دین

راندال، زبان دین را غیرشناختاری می‌داند. این نمادهای غیرشناختاری نماد نوعی شیء خارجی نیستند که سوای فصل و تأثیر و عملکرد آنها بتوان به آنها اشاره کرد؛ بلکه نماد آن چیزی هستند که خود این نمادها انجام می‌دهند؛ یعنی نقش و عملکرد خاص آنها.^۲ مراد راندال این است که وقتی می‌گوییم چیزی از واقعیت برخوردار است - یا منکر واقعیت داشتن آن می‌شویم - زبان را شناختارانه به کار می‌بریم؛ مثلاً وقتی می‌گوییم «امسال تابستان گرم است» و «دو به علاوه دو، مساوی چهار است» گزاره‌های شناختاری هستند. اما انواع دیگری از کلام وجود دارد که نه صادق است و نه کاذب، زیرا آنها نقشی را ایفا می‌کنند که با کوشش برای توصیف واقعیات متفاوت است؛ مثل امر، نهی و سوگند.

در مقابل، ویلیام آلسون نظریه‌های غیرشناختاری درباره زبان دین^۳ را چهار قسم می‌داند:^۴

۱. نظریه ابراز احساسات: طبق این نظریه، گزاره‌های کلامی نوعی احساس خاص

۱. همان، ص ۱۸۳.

۲. همان.

۳. همان، ص ۱۸۲.

۴. امیرعباس علی زمانی، زبان دین، ص ۳۶ - ۳۹.

قرآن به مثابه یک متن ۱۶۳

شخص متدین‌اند که غیر از ابراز احساس شخصی، بر واقعیتی عینی و نفس‌الامری دلالت نمی‌کند؛ مثلاً گزاره «خدا بر کار انسان ناظر است» تعبیری از احساس صلح، امنیت و در خانه بودن انسان در جهان است.

۲. نظریه نمادین: طبق این نظریه، وقتی گفته می‌شود «خداوند شبان من است» مسلماً معنای حقیقی و ظاهری آن مراد نیست؛ بلکه مراد از این گونه تعبیر «عنایت و پناه دادن و حفظ همراه با مصلحت‌اندیشی» است.

۳. نظریه تفسیرهای آیینی: طبق این نظریه، ما نباید گزاره‌های کلامی را با عالم واقع و جهان خارج بسنجیم و در پی تعیین صدق و کذب آنها باشیم، زیرا این گزاره‌ها نیامده‌اند تا از عالم واقع و جهان خارج گزارش دهند؛ بلکه اینها نقش متفاوت دیگری داشته و از بستر خاص برخاسته‌اند. طبق این تفسیر، پرستش و آیین‌های آن خود دارای ارزش ذاتی می‌شوند.

۴. نظریه اسطوره‌ای: در نظریه اسطوره‌ای، سخن دینی گونه‌ای منحصر به فرد از زبان نمادین است که آن را اسطوره‌ای می‌نامند.

اما سخن درباره زبان قرآن هم کم و بیش در چنین فضایی مطرح می‌شود. مطلب نخست اینکه در قرآن کریم به صراحت از گفت‌وگوی خداوند با بشر سخن رفته است؛ مانند: «و کلم الله موسی تکلیماً»^۱، «و لما جاء موسی لمیقاتنا و کلمه ربه قال رب ارنی أنظر الیک...»^۲ و «ما کان لبشر ان یکلمه الله وحیاً او من وراء الحجاب»^۳.

همچنین از انواع بیان در باب زبان دین مثل: نقل قول‌های تاریخی، بیان موعظه‌ای و پندآمیز، گزاره‌های کلامی، دعا، تمجید، ستایش، شکرگزاری، اعتراف و ... و

۱. و خدا با موسی آشکارا سخن گفت (نساء (۴) آیه ۱۶۴).

۲. و چون موسی به میعاد ما آمد و پروردگارش با او سخن گفت، عرض کرد: «پروردگارا! خود را به من بنمای تا بر تو بنگرم (اعراف (۷) آیه ۱۴۳).

۳. و هیچ بشری را نرسد که خدا با او سخن گوید، جز (از راه) وحی یا از فراسوی حجابی (شوری (۴۲) آیه ۵۱).

شیوه‌های کلامی مثل استعاره، مجاز، کنایه، تشبیه و ... هم در قرآن آمده است. وحی که ویژه‌ترین نوع ارتباط خدا با آدمی است، بیانگر نوعی ارتباط است که ارتباط زبانی نام می‌گیرد؛ یعنی «خدای متکلم»؛ خدایی که با آدمی سخن می‌گوید. در آیات ۱۷۵ سوره بقره، ۲۵۳ سوره آل عمران، ۱۲ و ۴۶ سوره طه از این مسئله سخن رفته است.^۱ از طرفی تصدیق خداوند از طریق رابطه زبانی اساساً مبتنی بر دو رکن است:

۱. تناسب میان گفت و شنودها و پرسش‌ها و پاسخ‌های طرفین رابطه؛

۲. عمق، اصالت، راهگشایی، استحاله‌بخشی پیامی که میان طرفین مبادله می‌شود.^۲ از طرفی دیگر، آدمی هم با خداوند سخن می‌گوید. دعا در ادیان شگفت‌انگیزترین و شورانگیزترین حادثه‌ای است که در هستی با آن مواجه می‌شویم؛ یعنی بنده بتواند با موجود توصیف‌ناپذیر لامکان و لازمان و غیر قابل ادراک به مکالمه و حتی مفاهمه بنشیند (فاذا سألك عبادي عني فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان).^۳

وحی هم که مرموزترین حادثه در هستی است به زبان بشری درمی‌آید و پیامبران همگی به «زبان قوم» سخن می‌گفته‌اند. (و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه)؛^۴ البته این به عللی بوده که در قرآن کریم به آن اشاره رفته است؛ از جمله:

۱. حصول درک و قابل تعقل کردن سخن خداوند (انما جعلناه قرآناً عربياً لعلکم

۱. در آیه ۱۷۵، سوره بقره، بحث درباره این است که در قیامت خداوند با گروهی سخن نمی‌گوید (ولا یکلّمهم الله یوم القیامة) که نشان می‌دهد در آنجا نیز کلام وجود دارد؛ با این تفاوت که با گروهی خاص خواهد بود. در آیه ۷۷ سوره آل عمران هم از سخن نگفتن خداوند با گروهی است (لا یکلّمهم الله و لا ینظر الیهیم الیوم القیامة). و در آیه ۱۲ سوره طه نیز موسی 7 با پیام و کلام خداوند به رسالت برگزیده می‌شود (یا موسی انی اصطفتک برسالتی و بکلامی. خداوند هم موسی 7 را ندا می‌دهد: «فلما اتاها نودی یا موسی» و سخن پیامبرش را هم می‌شنود. (قال لا تخافا انی معکم اسمع و اری).

۲. احمد نراقی، رساله دین شناخت، ص ۵۴.

۳. و هر گاه بندگان من از تو درباره من بپرسند (بگو) من نزدیکم و دعای دعا کننده را - هنگامی که مرا بخوانند - اجابت می‌کنم (بقره (۲) آیه ۱۸۶).

۴. ما هیچ پیامبری را جز به زبان قومش نفرستادیم (ابراهیم (۱۴) آیه ۴).

تعقلون)؛^۱

۲. دریافت محتوای دعوت (کتاب فصلت آیاته قرآناً عربياً لقوم يعلمون)؛^۲
 ۳. تحقق امر انذار (و هذا کتاب مصدق لساناً عربياً لينذر الذين ظلموا و بشرى للمحسنين؛^۳ كذلك اوحينا اليك قرآناً عربياً لتنذر ام القرى و من حولها)؛^۴
 ۴. تقوا و رزیدن (قرآناً عربياً غير ذي عوج لعلمهم يتقون)؛^۵
 ۵. آسان کردن به خاطر تذکر و دریافت (فانما يسرناه بلسانك لتبشر به المتقين و تنذر به قوماً لداً)؛^۶ فانما يسرناه بلسانك لعلمهم يتذكرون)؛^۷
- لذا برخی از مفسران معتقد بودند اگر قرآن به زبان غیر عربی نازل می‌شد، اعراب از آن رویگردان می‌شدند، چون می‌گفتند چه کنیم چیزی که آن را نمی‌فهمیم؛ در نتیجه، انذار هم مشکل بود.^۸
- اما درباره حقیقت «زبان قوم» (لسان قوم) باید گفت از عبارت «زبان قرآن» دو تصور می‌توان داشت:

۱. زبان واقعی: مراد همان زبان به معنای قوه نطق یا زبان گفتار نیست؛ بلکه آن زبانی است که در پس این واژگان قرار دارد؛ پس به طور کلی می‌توان زبان دین را

۱. ما آن را قرآنی عربی قرار دادیم؛ باشد که ببندیشند (زخرف (۴۳) آیه ۳).

۲. کتابی است که آیات آن به روشنی بیان شده قرآنی است به زبان عربی برای مردمی که می‌دانند (فصلت (۴۱) آیه ۳).

۳. و این (قرآن) کتابی است به زبان عربی که تصدیق کننده (آن) است تا کسانی را که ستم کرده‌اند هشدار دهد و برای نیکوکاران مژده‌ای باشد (احقاف (۴۶) آیه ۱۲).

۴. و بدین گونه قرآن عربی به سوی تو وحی کردیم تا (مردم) مکه و کسانی را که پیرامون آنند هشدار دهی (شوری (۴۲) آیه ۷).

۵. قرآنی عربی بی هیچ کزی باشد که آنان راه تقوا پویند (زمر (۳۹) آیه ۲۸).

۶. در حقیقت ما این (قرآن) را بر زبان تو آسان ساختیم تا پرهیزگاران را به آن نوید و مردم ستیزه‌جو را به آن بیم دهی (مریم (۳۹) آیه ۹۷).

۷. در حقیقت قرآن را بر زبان تو آسان گرداندیم؛ امید که ببذیرند (دخان (۴۴) آیه ۵۸).

۸. زمخشری، الکشاف، ج ۳، ص ۳۲۵.

دارای ویژگی‌های ذیل دانست:

- ۱) زبان دین، زبان ایمان است و زبان ایمان، حکایت حال کسی است که با نوعی بصیرت باطنی و از سر باور و اعتقاد قلبی، اموری قدسی، مینوی، ماورایی و معنوی را در این سراپرده، احساس کرده است.
- ۲) زبان ایمان، زبان عامل دل‌بسته؛ زبان احساس معنوی و عشق و پرستش و ستایش و زبان کرنش و نیایش و فروتنی نسبت به جلوه‌های قدسی و الهی در این عالم است.
- ۳) زبان ایمان، زبان تعهد و تقدیس و انگیزش و عاطفه و زبان خاطره‌ها و خطورات لطیف قلبی است.
- ۴) زبان دین نه زبان استدلال و برهان منطقی است و نه زبان آزمون و تحقیق علمی و تجربی.^۱

۲. زبان ظاهری: زبان به معنای ظاهری و عین الفاظ و واژگانی که بر زبان می‌آوریم «هریک از واژه‌های ما نمایانگر منظر و زاویه خاص است که ما از آن به جهان می‌نگریم، و آنچه را که ما یک «مفهوم» می‌نامیم، چیزی نیست جز تبلور این منظره و زاویه ذهنی».^۲

غالب مفسران بر این باورند که مراد از زبان قوم، همان تصور دوم از زبان است؛ یعنی زبان عربی. زمخشری در ذیل مسبوق الذکر می‌گوید:

قوم پیامبر 9 اولی بودند، چون به او نزدیک تر بودند؛ اما اگر کسی اشکال کند

که پیامبر 9 برای همه جهانیان مبعوث شده است، چرا قرآن به یک زبان

(عربی) نازل شده است. در پاسخ می‌گوییم، ترجمه جانشین آن می‌گردد.^۳

زمخشری توضیحی بیشتر در این باره نمی‌دهد و چنانکه آوردیم مشکل را به آن

طریق حل می‌کند. برخی آن را از باب اتمام حجت می‌دانند؛ یعنی قرآن به زبان عربی

۱. مقصود فراستخواه، زبان قرآن، ص ۱۵.

۲. توشیهیکو ایزوتسو، ساختمان معنایی مفاهیم دینی اخلاقی در قرآن، ص ۱۹.

۳. زمخشری، الکشاف، ج ۲، ص ۵۳۹.

قرآن به مثابه یک متن ۱۶۷

نازل شده است تا بر عرب‌ها اتمام حجت باشد.^۱ برخی دیگر از مفسران، زبان عربی را فصیح‌ترین زبان‌ها و نزول قرآن به این زبان را برای همه مردم دنیا می‌دانند.^۲ اما صاحب‌المیزان در دو حوزه، این مطلب را مطرح کرده است: ۱. در باب تکلم خداوند که معتقد است برای خداوند یک امر حقیقی و واقعی است، یعنی عمل سخن گفتن از خداوند به طور حقیقی سر زده است، نه اینکه مجازگویی کرده باشد؛ ۲. در باب زبان قوم.

ایشان ابتدا به طرح دو گزاره به شرح ذیل می‌پردازد:

۱. ویژگی خاص انبیا که مردم از درک آن عاجزند (مثل وحی، تکلم، نزول روح، فرشتگان و دیدن آیات بزرگ) یا اموری از قبیل فرشته، شیطان، لوح و قلم و ... حقیقی‌اند نه مجازی.

۲. سخن درباره کلام خداوند، حقیقی و واقعی است خارجی و همان آثاری که بر تکلم‌های حوزه بشری بر آن مترتب می‌شود، بر آن نیز چنین است.^۳

ایشان حتی اطلاق قول و کلام، هر دو را بر خداوند حقیقی و واقعی می‌داند؛ «قول» یعنی خداوند گفتاری دارد و «کلام» یعنی اینکه خداوند به راستی تکلم کرده است. از طرفی درباره «لسان قوم» معتقد است منظور از قوم کسانی هستند که پیامبران در میان آنها زندگی می‌کنند و با آنها مخالفت دارند، چون خداوند بنای رسالت را بر معجزه خارق‌العاده قرار نداده است؛ بلکه آنها را به زبان عادی که با قومشان مکالمه می‌کرده‌اند، مبعوث کرده است.^۴ درباره انزال قرآن به زبان عربی هم گفته است: «انزال کتاب به زبان عربی به این معناست که آن را در مرحله انزال به لباس قرائت عربی درآورده‌ایم».^۱

۱. عبدالحجة بلاغی، حجة التفاسیر و بلاغ الاکسیر، ج ۳، ص ۳۳۵.

۲. محمدکریم علوی حسینی موسوی، کشف الحقائق، ج ۲، ص ۹۳.

۳. محمدحسین طباطبایی، المیزان، ج ۲، ص ۳۱۴ - ۳۱۹.

۴. همان، ج ۱۱، ص ۸۰.

۱. مقصود فراستخواه، زبان قرآن، ص ۲۶۴.

حال لازم است به همان پرسش نخستین این بخش بازگردیم که زبان قرآن در میان اقسام زبان دین (سمبلیک، نمادین، آیینی، اسطوره‌ای) کدام است؟ در قرآن ممکن است از اقسام گوناگون یاد شده استفاده شده باشد؛ ولی زبان قرآن را باید زبان عرفی دانست؛ یعنی تن دادن به شیوه‌های بیانی از قبیل تشبیه، مجاز، استعاره و کنایه. این امور یعنی رویکردی زیبایی‌شناختی که لازمه زبان عرفی است. زبان عرفی اگر بخواهد ماندگار شود باید هم سمبلیک باشد و هم نمادین؛ از این رو «راز ماندگاری قرآن هم سمبلیک بودن و هم نمادین بودن آن است».^۱

زبان قرآن، زبان قوم است؛ یعنی زبان عرفی است؛ لذا میان زبان قرآن و محیط و معیشت عرب تناسب ایجاد شده است. زبان قرآن زبان جهان‌بینی قوم است، چون «هر واژگان و سیستم معنایی، نمایاننده و دربردارنده جهان‌بینی خاص است که ماده خام تجربه را به صورت جهان با معنا و «تعبیر یافته‌ای» تغییر می‌دهد. واژگان به این معنا یک ساختمان تک‌لایه نیست؛ بلکه تعدادی واژگان‌های فرعی را که در عرض یکدیگر قرار گرفته‌اند و مرزهای متداخل با یکدیگر دارند، شامل می‌شود».^۲

مراد از عرفی بودن زبان قرآن این نیست که معانی قرآنی همچنان در سطح زبان و واژگان عربی مانده است؛ بلکه قرآن کریم به آنها تحول معنایی بخشیده است؛ به عبارت دیگر، قرآن معنای تازه به آن واژگان بخشیده است. عرفی بودن زبان قرآن به معانی ذیل است:

۱. به‌کارگیری واژگانی از زبان عادی عرب؛
۲. سازگار بودن با قواعد زبان عربی؛
۳. انطباق با جهان‌بینی عرب؛
۴. سازگار با فرهنگ عرب.

۱. همان.

۲. توشیهیکو ایزوتسو، ساختمان معنایی مفاهیم دینی اخلاقی در قرآن، ص ۲۴.

این بدان جهت است که «هر سیستم یا دستگاه زبانی (زبان عربی یکی از سیستم‌ها و دستگاه‌ها، و عربی قرآن سیستم و نظام دیگری است) نمایانگر گروهی از مفاهیم است که بر روی هم جهان‌بینی خاصی را منعکس می‌سازد که خاص و مشترک مردمانی است که به آن زبان سخن می‌گویند.

عربی قرآن از جنبه معنایی منطبق با چیزی است که ما به حق می‌توانیم جهان‌بینی قرآنی بنامیم و این جهان‌بینی به نوبه خود جزئی از جهان‌بینی وسیع‌تری است که در زبان عربی قدیم انعکاس یافته است؛^۱ لذا وجود واژگانی چون «ربح»^۲، تجارت،^۳ خسران،^۴ بیع،^۵ شراء،^۶ قرض،^۷ ربا،^۸ اجر،^۹ سبیل،^{۱۰} صراط^{۱۱} و ... نشان آن است که زبان قرآن، عرفی است. از طرفی زبان قرآن نمی‌تواند تماماً سمبلیک باشد، چون با غایت نزول منافات خواهد داشت، زیرا همه مردم در سطحی نیستند که زبان رمز و نماد را بفهمند.

نکته دیگر در عرفی بودن زبان قرآن این است که قرآن کریم در بیان مهم‌ترین مسائل و مفاهیم دینی از واژگانی بهره برده است که در آغاز مدلول حسی داشته و سپس مدلول انتزاعی و تجربیدی یافته‌اند، که ما از آن به «معناشناسی در زمانی واژگان

۱. همان، ص ۵۱۷-۵۱۸.

۲. «اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فماریحت تجارتهم» (بقره ۲) آیه ۱۶).

۳. «یا ایها الذین آمنوا هل ادلکم علی تجاره تنجیکم من عذاب الیم» (صف ۶۱) آیه ۱۰).

۴. «والعصر ﴿ ان الانسان لفی خسر ﴾ (عصر ۱۰۳) آیه ۱ و ۲).

۵. «من قبل ان یاتی یوم لا بیع فیہ و لا خلال...» (ابراهیم ۱۴) آیه ۳۱).

۶. «ان الذین اشتروا الکفر بالایمان...» (آل عمران ۳) آیه ۱۷۷؛ «واشتروا بآیات الله ثمناً قلیلاً...» (همان، آیه ۱۸۷).

۷. «و اقرضوا الله قرضاً حسناً...» (زمر ۳۹) آیه ۳۰ و ۷۳).

۸. «یمحق الله الربا و یربى الصدقات» (بقره ۲) آیه ۲۷۶).

۹. در آیات فراوانی با تعبیر «اجر کبیر»، «اجر عظیم» و «اجر غیر ممنون» آمده است.

۱۰. در آیات فراوانی با تعبیری چون «راه خدا، راه طاغوت، راه فاسدان، راه راست، راه هدایت، راه گمراهی و ...» آمده است.

۱۱. این واژه نیز با اوصافی چون «راه راست، راه خداوند، راه جهنم و ...» آمده است.

قرآنی» یاد می‌کنیم.

معناشناسی در زمانی واژگان قرآنی

زبان‌شناسان، زبان را در دو حوزه «در زمانی»^۱ و «هم‌زمانی»^۲ مورد مطالعه قرار می‌دهند. مسئله معنا را نیز می‌توان از این دو منظر بررسی کرد. آنچه در این گفتار به آن پرداخته می‌شود، نه ناظر به مسئله شمول معنایی^۳ است و نه تعدد معنایی^۴؛ بلکه به بررسی تحول معنایی واژگانی از قرآن می‌پردازد. تحول معنا یعنی بررسی عوامل تحول معنا که در معناشناسی تاریخی به آن پرداخته می‌شود. در تحول معنایی به عواملی چون عامل اجتماعی، تاریخی، فرهنگی و روان‌شناختی اشاره می‌شود. هر چند تحول معنایی به نوعی با در زمانی و هم‌زمانی بودن معنا ارتباط دارد، اما مراد از تحول را می‌توان در سه حوزه یافت:

۱. تخصیص معنا^۵: یعنی هرگاه دایره شمول معنای جدید از معنای قدیم کمتر باشد؛
۲. تعمیم معنا^۶: هرگاه معنای جدید از معنای قدیم فراگیرتر باشد؛
۳. نقل معنا: هرگاه معنای جدید با معنای قدیم متفاوت باشد که نقل از حوزه‌ای به حوزه دیگر صورت می‌گیرد.^۱

لذا برخی بر این باورند که «اساساً اصطلاح معناشناسی برای نخستین بار به تحول و

-
1. Diachronic.
 2. Synchronic.
 3. hyponmy.
 4. polysemic.
 5. narrowing.
 6. widening.

۱. احمد محمد قذور، مبادی اللسانیات، ص ۳۳۰.

تکامل معنا در طول زمان اطلاق گردیده است».^۱

حوزه‌های تحول معنایی را می‌توان به این قرار برشمرد:

۱. حوزه‌های بنیادین که نمایانگر اصل حس و نخستین دلالت است؛

۲. حوزه حسی که شامل تغییر بین محسوسات از طریق تخصیص، تعمیم و نقل

است؛

۳. حوزه ذهنی که دلالت حسی از خلال گونه‌های متنوعی از جمله مجاز به حوزه

ذهنی می‌رسد.^۲

پس مطالعه هم‌زمانی به طور منطقی باید به دنبال مطالعه در زمانی قرار گیرد، زیرا نمی‌توان تغییرات یک زبان را قبل از تعیین شکل قدیم‌تر آن (زمانی که تحولات در طول آن صورت گرفته است) توصیف کرد؛^۳ به همین جهت، بررسی حاضر به تحول معنایی واژگانی در قرآن می‌پردازد که عمدتاً از یک مدلول حسی آغاز و سپس به مدلول انتزاعی و تجریدی ختم می‌شوند.

در انواع تغییراتی که در طبقه‌بندی بلومفید آمده است، رابطه تحول مدلول حسی به مدلول ذهنی (تجریدی) یافت نمی‌شود. گونه‌های تغییر از نظر بلومفید به این شرح است:

معنای گذشته	معنای کنونی	نمونه	نوع تغییر معنایی
غذا	گوشت	meat	تخصیص ۱

۱. فرانک پالمر، نگاهی تازه به معناشناسی، ص ۳۰.

۲. احمد محمد قذور، مبادئ اللسانیات، ص ۳۳۸.

۳. فرانک پالمر، نگاهی تازه به معناشناسی، ص ۳۵.

توسیع معنایی ^۱	bird	پرنده	جوجه‌ای که نمی‌تواند بپرد.
استعاره ^۲	bitter	تلخ	جگرسوز
کنایه ^۳	jaw	آرواره	پررویی
رابطه کل به جزء ^۴	town	شهر	حصار
اغراق ^۵	Astound	مبهوت	اعتصاب پربلوا
تقویت معنایی ^۶	kill	کُشتن	زجر دادن
تنزل معنایی ^۷	knove	آدم فرومایه	شوالیه
ترفیع معنایی ^۸	Knight	شوالیه	پسر ^۹

مراد از تحول معنا از حوزه مدلول حسی به مدلول تجریدی آن است که بسیاری از واژگان که معمولاً از واژگان کلیدی قرآن به شمار می‌آیند، ابتدا یک مدلول حسی داشته‌اند که در طول زمان به مدلول تجریدی تحول یافته‌اند، اما پیوستگی میان دو معنا همچنان حفظ شده است؛ به عبارت دیگر، آنچه امروز از معنای تحول یافته فهمیده می‌شود، بی‌ارتباطی با معنای نخستین آن نیست که یک مدلول حسی بوده است. رهیافت این گفتار نوعی نگرش زبان‌شناختی است که به بررسی تحول معنایی

1. Widening.
2. Metaphor.
3. Metonymy.
4. Synecdoche
5. Hyperbole
6. Litotes.
7. Degeneration.
8. Elevation.

قرآن به مثابه یک متن ۱۷۳

واژگانی می‌پردازد و در نتیجه آن به رهیافتی فلسفی در فلسفه زبان منتهی می‌شود، به این معنا که در انواع نظرگاه‌هایی که درباره فلسفه زبان و زبان دین و - در نهایت - زبان قرآن مطرح می‌شود، این بررسی به زبان عرفی قرآن باور یافته است؛ زبانی که برگرفته از محیط مألوف اهل زبان است و تحول معنایی از مدلول حسی تا مدلول انتزاعی - سبب نشده است و ویژگی عرفی بودن آن ستانده شود.

نمونه‌هایی از واژگان قرآنی

تقوا:

«تقوا» کلیدی‌ترین واژه قرآن است. مدلول انتزاعی آن «پروا داشتن در برابر خداوند» است (نه الزاماً ترسیدن و پرهیزگاری که در انتقال معنای آن نارساست). این واژه در اصل به معنای «سیر و محافظ است که موجب حفظ چیزی می‌گردد»،^۱ اما در شریعت به معنای حفظ نفس از آلودگی و گناه است. یعنی «همان‌گونه که سپر آدمی را از صدمات حوادث یا جنگ حفظ می‌کند، تقوا حافظ جان آدمی از عذاب و گناه می‌شود».^۲

ثواب:

«ثواب» در اصل به معنای بازگشت است، چون «ثاب الی داره» یعنی به خانه‌اش بازگشت. این واژه با واژه «ثوب» (لباس) هم‌ریشه است که اشاره به بازگشت به حالت در نظر گرفته شده توسط طراح، دارد؛ پس «ثواب و ثوب» یعنی «رجوع الشيء الی حالته الاولی التي كان عليها او الی الحالة المقدره المقصودة بالفكرة».^۱

۱. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ص ۵۳۱.

۲. ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۵، ص ۴۰۱.

۱. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ص ۸۳.

بنابراین مدلول ثواب هم بر اعمال نیک دلالت دارد و هم بر اعمال بد و ناروا. در قرآن کریم هم بر اعمال خوب دلالت دارد. (مانند «ثواباً من عندالله و الله عنده حسن الثواب»^۱ و «فأتاهم الله ثواب الدنيا و حسن ثواب الاخرة»^۲) و هم بر امور و اعمال بد و ناپسند (مانند «هل أنبئکم بشرٍ من ذلك مثوبة عندالله»^۳ و «هل ثوب الكفار»^۴). رابطه معنایی ثوب (لباس) و ثواب (پاداش یا کیفر) آن است که همان‌گونه که لباس به آن حالت نخستین و طرح ذهنی نخست بازگشته است، اعمال و کردار آدمی نیز ثواب دارند؛ یعنی حالت بازگشت دارند؛ به عبارت دیگر، تجسم خواهند یافت.

صلوة:

اصل این واژه از «صلی اللحم یصلیه صلیاً» (گوشت را پخت و کباب کرد) است. «صلاه» یعنی «آن را بر آتش افکند».^۵ گفته‌اند اصل «صلاة» از «صلاء» است. «صلی الرجل» یعنی «أزال عن نفسه بهذه العبارة الصلاء هو نارالله الموقدة».^۶ دلالت انتزاعی این واژه همان عبارت مشهور با آداب و حرکات ویژه است که با عبارت «اقامه و اقیمو» در قرآن آمده است؛ پس نماز که رکن دینداری به حساب می‌آید، خوانده نمی‌شود؛ بلکه اقامه می‌شود، به عبارت دیگر، آن آتش گرمابخش وجود و روح آدمی باید اقامه و برافروخته شود. گویا نماز به سان آتش و حرارتی

۱. این پاداشی است از جانب خدا و پاداش نیکو نزد خداست (آل عمران (۳) آیه ۱۹۵).
 ۲. پس خداوند پاداش این دنیا و پاداش نیک آخرت را به آنان عطا کرد (همان، آیه ۱۴۸).
 ۳. آیا شما را به بدتر از (صاحبان) این کیفر در پیشگاه خدا خبر دهم؟ (مائده (۵) آیه ۶۰)
 ۴. آیا کافران به پاداش رسیده‌اند (مطففین (۸۳) آیه ۳۶).
 ۵. مرتضی زبیدی، تاج العروس، ج ۱۰، ص ۳۱۲.
 ۶. زمخشری، اساس البلاغه، ص ۲۵۸.

است که بنده با به جا آوردن آن و برافروختن آن وجود خویش را گرم، پرحرارت و نورانی می‌کند.

رحمان و رحیم:

این دو وصف که در قرآن از بالاترین بسامد برخوردارند، از اوصاف کلیدی شناخت خداوند هستند. «رحمان» و «رحیم» مسلماً به معنای بخشنده و مهربان نیستند، چون مراد از بخشنده بودن، تعیین در بخشایش گناهان یا بخشش نعمت ندارد و از طرفی در زبان عربی و بالطبع در قرآن کریم برای مفهوم بخشایش گناهان، واژه «غفار» برای خداوند وضع شده است. برای مفهوم نعمت بخشی و مطلق بخشش واژه «وهاب» و «رزاق» آمده است. مدلول حسی این دو واژه «رَحِم» (زهدان) یا «منبت الولد» است.^۱ «رَحِم» مایه خویشاوندی و قرابت قریب است؛^۲ لذا وقتی گفته می‌شود «ذوالرحم» یعنی خویشاوندان؛^۳ پس اینکه گفته می‌شود خداوند رحمان و رحیم است، یعنی با آدمی نوعی رابطه خویشاوندی دارد. مگر نه این است که از روحش در آدمی دمیده است؟ از طرفی در حدیث قدسی هم آمده است که وقتی خداوند «رَحِم» را آفرید، فرمود: «انا الرحمن و انت الرحم، شققت اسمک من اسمی؛ فمن وصلک وصلته و من قطعک قطعته».^۴

تسبیح:

در آیات متعددی به تسبیح موجودات - اعم از انسان به منزله موجود باشعور یا

۱. ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۲، ص ۲۳۲.

۲. مرتضی زبیدی، تاج العروس، ج ۸، ص ۳۰۷.

۳. مجدالدین فیروزآبادی، القاموس المحيط، ج ۴، ص ۱۱۸.

۴. مرتضی زبیدی، تاج العروس، ج ۸، ص ۳۰۷.

دیگر موجودات که از قوه شعور به معنای انسانی بی بهره‌اند - اشاره شده است. در قرآن به تسبیح پدیده‌های طبیعی هم اشاره و یادآور شده است که ما انسان‌ها تسبیح آنها را در نمی‌یابیم. مدلول حسی این واژه «سباحة» به معنای شناوری است.^۱ به اسب می‌گویند «السوابح» چون دستانش را در حرکت به سرعت جابه‌جا می‌کند. «السباحات» هم یعنی «کشتی‌ها». ^۲ به ستارگان هم «السباحات» گفته می‌شود، چون در فلک خود در حرکت‌اند؛ چنان‌که شناگر در آب شناور است؛ ^۳ پس مرکزیت معنا در تسبیح، حرکت و با شتاب به سوی مقصدی رفتن است؛ بنابراین مدلول حسی آیاتی که بر تسبیح همه موجودات و از جمله انسان‌ها اشاره دارند این است که همگی با شتاب رو به سوی خداوند (غایت هستی و پایان حرکت و تکاپو در عالم) دارند و این حرکت جمعی و شناگری با نوعی تسبیح به معنای انتزاعی آن یعنی منزه کردن ذات حق از هر چه شایسته ذات او نیست نیز همراه می‌شود. مولوی نیز با چنین دریافتی، تسبیح را حرکت شتابان به سوی حق - به سوی بالا - تفسیر کرده است:

ذره ذره عاشقان آن جمال می‌شتابند در علو همچون نهال
سبح لله هست اشتاب شان جج تنقیه تن می‌کنند از بهر جان

منافق:

این واژه در حوزه مفهومی قرآن به کسی اطلاق می‌شود که به ظاهر اظهار اسلام می‌کند ولی در باطن به آن اعتقادی ندارد. مدلول حسی این ویژگی به لانه موش صحرائی که در فارسی به آن کلاکموش می‌گویند برمی‌گردد. این جونده لانه‌ای در زمین دارد که دارای دو سوراخ است و یکی را برای روز فرار مخفی نگه می‌دارد و از

۱. مجد الدین فیروزآبادی، القاموس المحيط، ج ۱، ص ۲۲۶.

۲. همان.

۳. ابن منظور، لسان العرب، ج ۲، ص ۴۷۰.

قرآن به مثابه یک متن ۱۷۷

سوراح دیگر رفت و آمد می‌کند؛ لذا «نافق الیربوع ونفق» یعنی «کلاکموش به سوراح رفت». ^۱ وجه شبه منافق (مدلول انتزاعی) به آن، این است که «یخرج من الایمان من غیر الوجه الذی دخل فیہ». ^۲ و «نافق فی الدین» یعنی «یستر کفره و یظهر ایمانه». ^۳

شریعت:

«شریعت» در اصل به معنای آبشخور است و گاهی به خود آب هم اطلاق می‌شود. ^۴ شریعت یعنی «موضع علی شاطی البحر تشرع فیہ الدواب». ^۵ نسبت شریعت خداوند و دین که برای آدمیان فرستاده با آبشخوری که آدمیان و حیوانات از آن سیراب می‌شوند آن است که هر کس وارد آن شود به دو چیز دست می‌یابد: ۱. سیراب شدن؛ ۲. پاک شدن.

متشرع کسی است که فراوان از این آب بهره می‌گیرد. خداوند هم نماز، روزه، حج و ... را آبشخور یا شریعت نامیده است. ^۶

کنود:

در قرآن آمده است: «ان الانسان لربه لکنود». ^۷ «کنود» یعنی «ناسپاس»؛ اما در اصل به زمینی می‌گویند که چیزی در آن نروید. شخص کنود هم چون زمینی است که خیر و برکت از آن سر نزنند.

۱. همان، ج ۱۰، ص ۳۵۹.

۲. مرتضی زبیدی، تاج العروس، ج ۷، ص ۷۹.

۳. مجد الدین فیروز آبادی، القاموس المحیط، ج ۳، ص ۲۸۶.

۴. ابن منظور، لسان العرب، ج ۸، ص ۱۷۵.

۵. همان، ص ۱۷۶.

۶. مرتضی زبیدی، تاج العروس، ج ۵، ص ۳۹۴.

۷. انسان نسبت به پروردگارش سخن ناسپاس است (عادیات (۱۰۰) آیه ۶).

کفر:

«کفر» در حوزه مفهومی قرآن به دو معنا به کار می‌رود:

۱. ناسپاسی (در برابر سپاس و شکر نعمت): «فمن يعمل من الصالحات و هو مؤمن فلا كفران لسعيه»؛ «الم ترالي الذين بدلوا نعمة الله كفراً»^۲.
۲. کفر در برابر ایمان: «يا اهل الكتاب لم تكفرون بايات الله»^۳. چه در حوزه معنایی ناسپاسی نعمت و چه انکار نسبت به نشانه‌های خداوند و حتی حالت انکار نسبت به وجود حق، مدلول حسی آن پوشاندن است؛ چه پوشاندن نعمت و چه پوشاندن حق. به کشاورز هم «کافر» می‌گویند، چون دانه را زیر زمین پنهان می‌کند. این مدلول هم در قرآن آمده است: «اعجب الكفار نباته»^۴.

تبور:

- فعل «بار - بیور» به معنای زوال یافتن، از بین رفتن و کساد شدن، از فعل «بار الطعام» است؛ یعنی غذا فاسد شد و از بین رفت. گفته می‌شود «رجل بائز، رجل بور، رجال بور و امرأة بور». انتقال معنایی در این واژه، در سه مرتبه صورت گرفته است:
۱. ابتدا درباره غذا و تجارت به کار رفته است؛
 ۲. در مرتبه بعد به انسان‌ها منتقل شده است؛
 ۳. مدلول ذهنی و تجریدی آن به عملی بی‌فایده اطلاق می‌شود.^۱

۱. پس هر کس کارهای شایسته انجام دهد و مؤمن هم باشد برای تلاش او ناسپاسی نخواهد بود (انبیاء (۲۱) آیه ۹۴).

۲. آیا به کسانی که (شکر) نعمت خدا را به کفر تبدیل کرده‌اند ننگریستی؟ (ابراهیم (۱۴) آیه ۲۸).

۳. ای اهل کتاب چرا به آیات خدا کفر می‌ورزید؟ (آل عمران (۳) آیه ۷۰).

۴. کشاورزان را رستنی آن به شگفتی اندازد (حدید (۵۷) آیه ۲۰).

۱. فایز الدایه، علم الدلالة، ص ۳۴۶.

قرآن به مثابه یک متن ۱۷۹

این فعل در آیه «یرجون تجارة لن تبور»^۱ با توجه به ماده اصلی و حسی آن به کار رفته است.

خمر:

این واژه که به شراب و نوشیدنی مسکر اطلاق می‌شود، مدلول حسی آن پوشش و پوشاندن است. (سمیت الخمر خمرأ لأنها تخامرالعقل).^۲ در زبان عربی به لحاف که پوشاننده بدن است هم خمر گفته می‌شود.^۳ «خُمرة» که از همین ماده است به معنای حصیر یا سجاده‌ای از لیف خرما است که چون زمین را می‌پوشاند به آن خمره گفته‌اند؛^۴ پس شراب هم که پوشاننده قوه عاقله است، خمر نامیده می‌شود. واژه «خمار» به معنای روسری هم با آن هم‌خانواده است؛ یعنی همان‌گونه که روسری چهره را می‌پوشاند، شراب هم عقل را می‌پوشاند.^۵

نیت:

این واژه که در فرهنگ دینی اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد و جهت‌دهنده اعمال و رفتار دینداران است، به معنای قصد و عزم درونی است. مدلول حسی آن از «نواة» به معنای هسته خرماست؛^۶ یعنی همان‌گونه که قصد و اراده آدمی در دل است و کسی از آن خبر ندارد و بر همگان پوشیده است، در عالم حس، هسته خرما هم پنهان است.

۱. امید به تجارتي بسته‌اند که هرگز زوال نمی‌پذیرد (فاطر (۳۵) آیه ۲۹).

۲. مرتضی زبیدی، تاج العروس، ج ۳، ص ۱۸۷.

۳. همان.

۴. ابن منظور، تاج العروس، ج ۱۴، ص ۴۶۷ و مجدالدین فیروزآبادی، القاموس المحيط، ج ۲، ص ۲۳.

۵. فایز الدایه، علم الدلالة، ص ۳۶۴.

۶. ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۵، ص ۳۴۷؛ مجدالدین فیروزآبادی، القاموس المحيط، ج ۴، ص ۳۹۷.

عذاب:

«عذاب» در حوزه مفهومی واژگان دینی، فرایند نهایی اعمال کافران است که در قیامت با آن مواجه می‌شوند و به سبب کردارشان عذاب و شکنجه می‌بینند. عذاب چه روحانی باشد و چه جسمانی، برگرفته از یک مدلول حسی است. این واژه از «عَذَبَ» به معنای آب گواراست. همان‌گونه که آب مانع تشنگی است، عذاب نیز مانع رسیدن رحمت (گوارایی) خداوند به آدمی است؛ لذا «عذبه» به معنای تیرگی هم هست.^۱

عقل:

«عقلی» قوه درک و استنباط در وجود آدمی است. این واژه برگرفته از «عِقَال» به معنای پا بند شتر است. عرب‌ها برای آنکه شتر یا حیوان دیگری از محیط دور نشود بر پای آن بندی قرار می‌دادند که به آن «عِقَال» می‌گفتند. واژه «عقل» برگرفته از این امر حسی است؛ به این اعتبار که عقل هم چون عِقَال، آدمی را از امور ناپسند مانع می‌شود.

مرّة:

در قرآن آمده است: «ذومرّة فاستوی»^۲ که در وصف جبرئیل فرشته امین وحی است که به تلقین وحی به پیامبر 9 می‌پرداخت. معنای آیه چنین است: «فرشته‌ای نیرومند که مسلط در ایستاد». اصل این واژه به معنای «دقیق بافتن» است. «ذومرّة» یعنی فرد متفکر و قدرتمند؛^۳ پس ابتدا از یک مدلول حسی (بافتن دقیق ریسمان) به دلالت ذهنی یعنی عقل و رأی منتقل شده است.

۱. همان، ج ۱، ص ۵۸۴؛ همان، ج ۱، ص ۱۰۱.

۲. (سروش) نیرومندی که (مسلط) در ایستاد (نجم ۵۳) آیه ۶.

۳. فایز الدایه، علم الدلالة، ص ۳۳۶.

سکون و سکینه:

این واژگان با «مسکن» که مدلولی است حسی، ارتباط دارند. عربها به خانه «مسکن» می‌گویند، چون آدمی در آنجا آرام می‌گیرد. این واژگان به معنای «رحمت و برکت» هم هستند.^۱ «سکن» هم به معنای هر چیزی است که آدمی به آن آرام می‌گیرد.^۲ در قرآن هم آمده است: «ان صلاتك سكن لهم»^۳ که به معنای آرامش و قرار است.

شطط:

«شطط» به معنای سخن نادرست و ناصواب است و در آیه «لقد قلنا اذا شططاً»^۴ به همین معناست و در آیه «فاحکم بیننا بالحق و لا تشطط»^۵ به معنای دور شدن از حق است. اصل معنا و مدلول حسی آن «شطت داره ای بعدت» است. از طرفی «شط» به معنای ساحل رود است. «چون ساحل رود و دریا از قلب و وسط آن دور است»،^۶ پس سخن ناروا و ناصواب آن است که از قلب حق دور است. اگر به مدلول حسی دور بودن خانه هم ارجاع دهیم، به این معناست که سخن یاوه از درستی و حقیقت دور است.

انابه:

این واژه به معنای توبه (بازگشت) است که به «پشیمانی» ترجمه می‌کنیم. در حقیقت هر پشیمانی نوعی بازگشت از کردار زشت گذشته است؛ اما مدلول حسی آن

۱. مرتضی زبیدی، تاج العروس، ج ۹، ص ۲۳۸.

۲. ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۳، ص ۲۱۲.

۳. دعای تو برای آنان آرامشی است (توبه) (۹) آیه (۱۰۳).

۴. در این صورت قطعاً ناصواب گفته‌ایم (کهف) (۱۸) آیه (۱۴).

۵. س میان ما به حق داوری کن و از حق دور نشو (ص) (۳۸) آیه (۲۲):.

۶. فایز الدایه، علم الدلالة، ص ۳۰۳.

به معنای «دندان نیش» است؛^۱ گویا کسی که از کرداری پشیمان است با دندان نیش رابطه خویش با آن رفتار را قطع می‌کند و به آن هیچ تمایلی نشان نمی‌دهد. از این رهیافت دو نتیجه می‌توان گرفت:

۱. زبان عربی در انتقال مفاهیم انتزاعی از مدلول‌های حسی استفاده کرده، که برای اهل زبان قابل لمس‌تر است؛
۲. قرآن کریم هم در بیان مفاهیم دینی و اخلاقی، سازوکار زبان عربی را برگرفته است.

پس «واژگان یا به مفهوم کلی‌تر زبان با شبکه الگوهای معنایی‌اش، در اصل نظامی از صورت‌های «تجزیه» است که مطابق با آن، ما جریان دائمی طبیعت را به ذوات و حادثات متعدد و معینی تقطیع می‌کنیم. زبان، طبیعت را به گونه‌ای متفاوت (از آنچه هست) تجزیه و تقطیع می‌کند؛ حتی یک تجربه عادی همسان را زبان‌های مختلف به شیوه‌های مختلف تجزیه می‌کنند.

زبان‌های متفاوت از یک موقعیت همانند و همسان، مقولات اساسی مختلف استخراج می‌نمایند و هر زبانی راه و روش خاص خود را برای دسته‌بندی و رده‌بندی واحدهایی که به این صورت تجزیه شده است، در نظام‌ها و سیستم‌های متعالی‌تر دارد و این نظام‌ها را نیز به نوبه خود تلفیق می‌نماید و به صورت شبکه‌ای جامع از مفاهیم بیرون می‌آورد».^۲

۱. هانس ور: فرهنگ معاصر عربی - فارسی.

۲. توشیهیکو ایزوتسو، ساختمان معنایی مفاهیم دینی اخلاقی در قرآن، ص ۲۳ و ۲۴.

بخش دوم:

شناخت قرآن

فصل اول:

مفهوم اعجاز قرآن

درآمد

معجزه از مفاهیم مهم در متون دینی و از نشانه‌های کسی است که مدعی رسالت از جانب خداوند برای هدایت مردم است. معجزه در حقیقت، نشانه است؛ چنان‌که «آیه» نیز نشانه است. معجزه، ویژگی پیامبران است که برای صدق دعوت خود آن را برای مردم می‌آورند. کارکرد معجزه، برای ایجاد ایمان نیست و تنها نشانه‌ای از جانب پیامبر مبعوث است که باید دو ویژگی داشته باشد:

۱. خارق‌العاده باشد؛ یعنی آدمیان به طور معمول از انجام آن و ارائه نمونه‌ای از آن ناتوان باشند؛

۲. مقرون به تحدی باشد؛ یعنی با شرایط فرهنگی و اجتماعی و توانایی مردم روزگار پیامبر، سازگاری داشته باشد تا قابل تحدی باشد.

با توجه به این ویژگی‌ها، در تعریف معجزه گفته‌اند: «امری خارق‌العاده و مقرون به تحدی و سالم از معارضه است که هم حسی است و هم عقلی».^۱

۱. سیوطی، الاتقان، ج ۴، ص ۴.

معجزه، بسته به محیطی که پیامبر در آن مبعوث می‌شود، متفاوت است. عموم معجزات پیامبران قبل از پیامبر اسلام ۹ معجزات حسی بوده‌اند، چون سطح فرهنگ، دانش و مطالبات مردم از پیامبران، پایین بوده است؛ اما معجزه پیامبر اسلام ۹ کتاب است؛ کتابی که هم از جهت ساختار و هم از جهت معنا برای مردم روزگار پیامبر ۹ خارق‌العاده و شگفت‌جلوه می‌کرد.

تنها کسی اعجاز قرآن را درک می‌کند که با ساختار زبان عربی و سازوکارهای زبانی آن آگاه باشد. عرب‌ها به عنوان نخستین مخاطبان این کتاب، به خوبی درمی‌یافتند ساختار زبانی قرآن که برگرفته از همان واژگان، عبارات و جملات زبان عربی است، چه اندازه با زبان ادبی آنان متفاوت است. قرآن برای عرب در وهله نخست از حیث زبانی معجزه است، سپس از حیث محتوا و مضمون، چون در غیر این صورت، تحدی بی معنا می‌شود، چون تحدی زمانی منطقی به نظر می‌رسد که طرف مقابل آن بتواند به مقام تحدی برآید؛ و گرنه، تحدی کردن به قومی که بهره‌ای از موضوع مورد تحدی ندارد، بی‌وجه خواهد بود؛ به همین جهت، قرآن کتابی است که از جهت ساختار زبانی با زبان عرب عصر جاهلی و روزگار نخستین اسلام، متفاوت است. البته این تفاوت، جوهری نیست؛ بلکه همان واژگان و عبارات در قرآن به کار رفته است؛ ولی نظم و انسجامی که در این کتاب یافته، به گونه‌ای دیگر است.

به اعتقاد ابن فارس آنچه در قرآن آمده، جاری بر منطق زبان عربی است و قرآن به زبان عربی آمده است تا تأکیدی بر حجیت خداوند بر بندگان باشد و نگویند چون قرآن به غیر زبان ما آمده است، پس ما در آوردن مثل آن ناتوانیم؛ بلکه خداوند قرآن را به همان حروف و کلماتی آورده است که عرب‌ها با آن آشنایی دارند و از همان سنت‌هایی استفاده کرده است که آنها در شعر؛ و مخاطبات خود استفاده می‌کردند؛^۱ به همین جهت برای درک اعجاز متن قرآن باید از ساختار زبانی عرب جاهلی در شعر و

۱. ابن فارس، الصاحبی فی فقه اللغة، ص ۱۹۸.

خطابه آگاه باشیم، چون قرآن تنها نگرش یا قرائت جدیدی از انسان و جهان نیست؛ بلکه کتابت جدیدی نیز بوده است. پیامبر اسلام ۹ تنها به تحول در حوزه معرفت دست نزده است؛ بلکه با آوردن این کتاب، عرب‌ها را در برابر متنی شگفت قرار داده است که هم ساختار و هم محتوای آن خیره‌کننده بود؛ لذا قرآن «تنها نمایانگر قطع پیوند با جاهلیت در سطح معرفتی نیست؛ بلکه نمایانگر قطع پیوند با آن در سطح بیانی نیز می‌باشد».^۱

شعر جاهلی از طریق شفاهی به ما رسیده است نه کتابت؛ لذا قرآن کریم از این جهت نیز تحولی عمیق ایجاد کرد که نقل شفاهی را به کتابت و از فرهنگ بدیهه‌گویی به فرهنگ تأمل و اندیشه منتقل کرد. نه تنها از جهت صورت، که از جهت معنا نیز «نگرشی را که وجود را فقط در ظاهر بت پرستی آن می‌دید، به عمق متافیزیکی آن کشاند».^۲

ادبیات جاهلی که در دو جنبه شعر و خطبه تجلی یافته بود، در روزگار خود از آثار با شکوه عرب به حساب می‌آمد. امروزه نیز آن گونه‌های ادبی از بهترین آثار ادبی عرب به شمار می‌آیند؛ لذا قرآن در محیطی نازل شد که مردمش با ادبیات، شعر، خطبه و زبان ادبی آشنایی کافی داشتند. شعر جاهلی از جهت آوایی به سان نسیم زنده و موسیقی مجسم بود؛ هم کلام بود و هم چیزی فراتر از کلام. شعر جاهلی، هویت و زندگی عرب است و تنها واژگان نیست. آهنگ و ترنمی که در شعر جاهلی است برای عرب گوش‌نواز بوده است «از این رو وقتی آن را به صورت سرود (آنشوده) می‌شنویم، تنها حروف را نمی‌شنویم بلکه هویتی را می‌شنویم که به آن سخن می‌گوید».^۳

عرب جاهلی به سبب پرورش در فرهنگ شفاهی از حیث شنوایی و تشخیص کلام زیبا توانا بوده است؛ به همین جهت، به موسیقی کلام و ریتم و آهنگ آن اهمیت

۱. ادونیس، الشعرية العربية، ص ۳۶.

۲. همان.

۳. همان، ص ۶.

فوق‌العاده می‌داد. عرب‌های روزگار نزول و قبل از آن، ناقدان سخن بودند و به خوبی کلام سره را از ناسره تشخیص می‌دادند. خطبه‌ها و اشعار به جا مانده از آنان به خوبی گواه این مطلب است که به ساختار زبان و زیبایی‌های کلام اهمیت می‌دادند و وقتی سخن از فرهنگ شفاهی عرب می‌رود، نخستین چیزی که به ذهن متبادر می‌شود، مسئله شنیدن است؛ لذا شیوه بیان، امر مهمی است «به ویژه اینکه شاعر جاهلی آنچه را که می‌گوید، شنونده و مخاطب او به طور اجمالی زمینه ذهنی از آن موضوع دارد، چون او از جنگ‌ها، عادات، افتخارات، پیروزی‌ها و شکست‌ها سخن می‌گوید».^۱

عربی بودن زبان قرآن

قرآن به زبان عربی نازل شده است و این خود خالی از حکمت نیست، چون معجزه آخرین پیامبر که کتاب است باید از جهت ساختار زبانی در میان قوم و به زبان قومی نازل شود که مخاطبان نخستین آن به خوبی شگفتی و خارق‌العاده بودن آن را دریابند، به همین جهت برای عربی بودن قرآن می‌توان وجوهی را برشمرد؛ از جمله:

۱. تحدی باید به زبان قوم باشد: نمی‌توان قومی را به آوردن چیزی به مبارزه طلبید که آنان توانایی آن را نداشته باشند؛ لذا در قرآن کریم از عرب‌ها به کرات خواسته شده است مثل زبان قرآن را در ساختار و صورت - نه محتوا - بیاورند. آیات ذیل بر این نکته دلالت دارند:

(۱) «ان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فأتوا بسوره من مثله...»؛^۲

(۲) «ام یقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله...».^۳

۲. عامل توجه عرب‌ها به قرآن: اگر قرآن به زبان دیگری نازل می‌شد، عرب‌ها

۱. همان، ص ۷.

۲. و اگر در آنچه بر بنده خود نازل کرده‌ایم شک دارید سوره‌ای مانند آن بیاورید (بقره (۲) آیه ۲۳).

۳. یا می‌گویند: این (قرآن) را به دروغ ساخته است؛ بگو ده سوره ساخته شده مانند آن را بیاورید (هود (۱۱) آیه ۱۳).

چندان به آن توجه نمی‌کردند. در این باره خداوند فرموده است: «لو نزلناه علی بعض الاعجمین فقرأه علیهم ما كانوا به مؤمنین»^۱. «و لو جعلناه قرآناً اعجمياً لقالوا لولا فصلت آیاته أَعْجَمِيَّ و عَرَبِيَّ...»^۲.

۳. تعامل روحی با عرب‌ها: منطق ارتباط حکم می‌کند خداوند وقتی پیامبری را برای هدایت قومی می‌فرستد، از زبان همان قوم استفاده کند؛ به همین جهت تمام پیامبران به زبان خودشان سخن می‌گفتند. قرآن می‌فرماید: «و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه لیبین لهم...»^۳.

در همین راستا قرآن به زبان عربی آمده است تا مردمان مکه و اطراف آن را بیم دهد: (و كذلك اوحینا الیک قرآناً عربیاً لتنذر ام القرى و من حولها...) ^۴.

حاصل کلام اینکه قرآن به عنوان معجزه آن هم معجزه متنی، هم با سنت‌های ادبی عرب جاهلی تناسب دارد و هم با روایات و جنبه‌های روانی آنان، و اعجاز آن نیز در دو جنبه لفظ و معنا بوده است.

گفتیم فرهنگ عرب، فرهنگ شفاهی بوده و از طرفی قرآن نیز در آغاز از سنت شفاهی (قرائت) بهره‌مند بوده و این سنت تا کنون به جا مانده است. این نکته قابل تأملی است، چون به قول بورکهارت «از آنجایی که کلمه شفاهی در زمان ظهور می‌کند نه در مکان، از فساد که زمان در اشیایی که در مکان است به وجود می‌آورد، مصون می‌ماند. صحرائشینان این امر را می‌دانند و برای حفظ و بقای خود به کلمه شفاهی متوسل می‌شوند نه به تصاویر. اسلام این قناعت بیان را که برای تمام مردم مهاجر و

۱. و اگر آن را بر برخی از غیر عرب‌زبانان نازل می‌کردیم و (پیامبر) آن را بر ایشان می‌خواند به آن ایمان نمی‌آوردند (شعراء (۲۶) آیه ۱۹۸ - ۱۹۹).

۲. و اگر (این کتاب را) قرآنی غیرعربی گردانیده بودیم قطعاً می‌گفتند چرا آیه‌های آن روشن بیان نشده است؟ کتابی غیرعربی و (مخاطب آن) عرب زبان؟! (فصلت (۴۱) آیه ۴۴).

۳. و ما هیچ پیامبری را جز به زبان قومش نفرستادیم تا (حقایق را) برای آنان بیان کند (ابراهیم (۱۴) آیه ۴).

۴. و بدین گونه قرآن عربی به سوی تو وحی کردیم تا (مردم) مکه و کسانی را که پیرامون آن‌اند هشدار دهی (شوری (۴۲) آیه ۷).

کوچ‌نشین و مخصوصاً صحرائنشینان سامی، طبیعی است، در مرتبه و مقام معنوی منعکس ساخته است»^۱.

شبهه‌ها درباره اعجاز قرآن

اما درباره اعجاز قرآن شبهه‌هایی مطرح شده است که می‌توان آنها را به دو بخش تقسیم کرد:

۱. بخشی که می‌کوشد به بیان جنبه‌های نقص و خطا در سبک و محتوای قرآن بپردازد؛
۲. بخشی که در پی اثبات این نکته است که قرآن کریم معجزه نیست و بشر می‌تواند مثل آن بیاورد.

شبهه نخست: اعجاز قرآن اساساً متکی بر فصاحت و بلاغت است و می‌دانیم که عرب‌ها قواعد و مبانی فصاحت و بلاغت و بیان را وضع کرده‌اند که معیار اصلی در تشخیص کلام بلیغ از غیر بلیغ است؛ اما با این همه در قرآن به آیاتی برمی‌خوریم که با این قواعد سازگاری ندارد و حتی با آن مخالف است. آنچه موجب می‌شود تا اظهار شود قرآن معجزه نیست، ناسازگاری و تطبیق نکردن برخی از آیات با سبک و قواعد و اصول زبان عربی است.

پاسخ: اولاً تأسیس قواعد زبان عربی در زمانی متأخر از نزول قرآن و در دوره‌های نخستین حکومت اسلامی شکل گرفت که آن هم بر اثر گسترش سرزمین‌های اسلامی و اختلاط عرب‌ها با غیرعرب‌ها بوده است. هدف اصلی از وضع قواعد نیز حفظ زبان و متن قرآن از لحن بوده و در کشف این قواعد به متون عربی قبل از این دوره (اختلاط با غیرعرب‌ها) توجه شده است.

در ضمن، روند وضع قواعد، از جانب واضعان زبان عربی نبوده است؛ بلکه این روند بر اساس کشف و برداشت از خلال گفتار عرب‌ها شکل گرفته و کلام اصیل

۱. بورکهارت، مبانی هنر معنوی، ص ۷۰.

عربی معیار تشکیل قواعد بوده است. بدون شک، قرآن از مهمترین منابع شکل‌گیری زبان عربی بود و در درستی قواعد به آن مراجعه می‌شده است. از طرفی عرب‌های معاصر قرآن که خود اهل فن و آگاه به زبان عربی بوده‌اند، تسلیم بلاغت قرآنی و از آن متأثر شده بودند، بر این باور بوده‌اند که قرآن در طریق دقیق‌ترین قواعد و سنت‌های بیانی زبان عربی سیر می‌کند. اگر قرآن برخلاف قواعد و اصول زبان عربی بود، دشمنان قرآن باید حتماً آن را بهانه‌ای برای نقد و طعن قرآن برمی‌گرفتند.^۱ این شبهه را به گونه دیگری نیز پاسخ گفت و آن اینکه قرآن کریم علی‌رغم به کار بستن سازوکارهای زبان عربی در مبانی نحوی و قواعد بیانی، باز با توجه به بافت و موقعیت کلامی تمام آنها را به کار بسته است که این خود نیز وجهی از شگفتی آن به شمار می‌رود. به این نکته که بر آن «فراهنجاری قرآن» نام نهاده‌ایم در جای خود خواهیم پرداخت.

شبهه دوم: برخی برآنند که قرآن از داستان‌های پیامبران سخن می‌گوید و انجیل و تورات هم به بیان آن پرداخته‌اند. در مقام مقایسه میان این کتاب‌ها درمی‌یابیم قرآن حوادث منسوب به پیامبران و امت‌های آنها را برخلاف آن کتاب‌ها بیان می‌کند. با توجه به این نکته، به دو دلیل می‌توان در منشأ و حیانی بودن قصه‌های قرآن تردید کرد:

۱. این کتاب‌ها منشأ و حیانی دارند که خود قرآن هم به آن اعتراف کرده و اگر قرآن وحی الهی است، نباید با وحی در تناقض باشد.

۲. این کتاب‌ها همچنان توسط پیروان این پیامبران مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ بنابراین باید در بیان احوال آن امت‌ها، نسبت به قرآن که در جامعه‌ای نازل شده که با امت‌های یاد شده پیوندی نداشته است دقیق‌تر باشند.

پاسخ: این کتاب‌ها در معرض تحریف قرار گرفته‌اند و یکی از علت‌های تحریف هم

۱. محمدباقر حکیم، علوم القرآن، ص ۱۳۸.

انفصال تاریخی است که میان آن پیامبران و امت‌شان رخ داده است؛ مثلاً یهودیان به بابل هجرت کرده و تمام کتابهای آنها سوزانده شده است و این شهر بعدها ویران شد و آنها تورات را بر اساس حافظه افراد تدوین کردند. احوال مسیحیان نیز به همین گونه است. شبهه سوم: می‌گویند اسلوب قرآن در بررسی اندیشه و مفاهیم و بیان آنها، با اسلوب بلاغت عربی سازگاری ندارد و به شیوه علمی در بررسی و بیان سیر نمی‌کند؛ مثلاً موضوع‌های متعددی را تودرتو بیان می‌کند؛ وقتی از تاریخ سخن می‌گوید، به وعد و وعید، حکمت، ضرب‌المثل، احکام و ... هم می‌پردازد، به عبارت دیگر فصل‌بندی و موضوع‌بندی ندارد.

پاسخ: قائلان این شبهه نمی‌دانند قرآن یک کتاب علمی نیست؛ چنان‌که کتاب فقهی، تاریخی، اخلاقی هم نیست؛ قرآن کتاب هدایت و منظور اصلی آن تغییر اجتماعی است. سبک قرآن تابع این هدف است. این ویژگی منحصر به فرد قرآن است که تابع اهداف خویش است. این خصوصیت را حتی از اعجاز آن می‌دانیم، چون علی‌رغم تداخل موضوع‌ها توانسته است زیبایی سبک و قدرت تأثیر و گوش‌نواز بودن را حفظ کند، و این خود بر شگفتی پایان‌ناپذیر و قدرت شگرف آن بر بیان موضوع‌ها و طرح ایده‌ها دلالت دارد.^۱

جنبه‌های اعجاز قرآن

در اینکه قرآن معجزه آخرین پیامبر و ماندگار است، تردیدی وجود ندارد؛ اما سخن بر سر جنبه‌های اعجاز این کتاب است؛ آیا ساختار زبانی آن معجزه است یا محتوای آن؟ اگر ساختار زبانی معجزه است، لفظ آن معجزه است یا ترکیب‌ها و عبارات؛ فصاحت آن یا بلاغت یا هیچ‌یک؟ اگر محتوای آن معجزه است آیا عرب‌های آن روزگار درکی از محتوای آن داشته‌اند یا اینکه اخبار غیبی و آموزه‌های علمی آن معجزه است؟

۱. همان، ص ۱۴۰-۱۴۱.

در این پژوهش قصد بررسی نظریه‌های اعجاز را نداریم که توسط قرآن‌پژوهان در تاریخ اندیشه اسلامی ارائه شده است. در اینجا تنها در پی اعجاز متنی و بلاغی قرآن با تکیه بر زیبایی‌شناسی واژگان و آیات و نظم و انسجام آنها هستیم.

اعجاز متنی

قبل از هر چیز باید گفت قرآن کریم یک متن است و در زبان عربی که تمام سازوکارهای یک متن را به کار بسته است، متون را از یک منظر به سه دسته تقسیم می‌کنند:

۱. متون ادبی: متون ادبی آن دسته از متن‌هایی هستند که از عنصر خیال و عاطفه سرشار و سازوکار آن تکیه بر مجاز، استعاره، کنایه و تشبیه است. این متون بیشتر بر عنصر خیال تکیه دارند تا عنصر عقل. زبان این متون، زبان شعر است.

۲. متون علمی: این متون تنها بر عنصر عقل تکیه دارند و از عناصر ادبی تحریک‌کننده عاطفه و خیال تهی هستند؛ لذا این متون جنبه آموزش دارند و نه از عناصر ادبی استفاده می‌کنند و نه قصد تحریک عواطف دارند.

۳. متون وحیانی: متون ویژه‌ای هستند که هدف اصلی آنان تربیت، پرورش روح و هدایت است، پس در عین حال که بر عنصر عقلانیت تکیه می‌کنند، از سازوکارهای متون ادبی و ساختار زبانی منحصر به فرد هم‌بهره می‌گیرند تا شور و عاطفه را در مخاطب خود برانگیزانند.

از آنجا که قرآن کریم یک متن است، در بررسی آن قبل از هر چیز باید به عنوان یک متن ادبی به آن نگریم؛ اما ادبیت قرآن نافی دیگر جنبه‌های تعلیمی آن نیست؛ بلکه به عنوان معجزه که دلیل صدق وحیانی بودن آن است، از چارچوب گفتمان حاکم در زمان نزول بیرون نمی‌رود؛ لذا وقتی می‌گوییم قرآن در میان اعراب معجزه است؛

یعنی در میان قومی نازل شده است که خود اهل شعر و ادب و فصاحت و بلاغت بوده و از طرفی خودشان به خوبی می‌دانسته‌اند متن قرآن با شعر و خطبه‌های ایشان ماهیتاً متفاوت است؛ پس نقطهٔ عزیمت بررسی اعجاز قرآن، وجه ادبی آن است و این نکته‌ای است که منکران و مخالفان قرآن نیز تحت تأثیر آن قرار گرفته و هیچ‌یک تأثیر ادبی و زیبایی‌شناختی آن را انکار نکرده‌اند.

در میان مخالفان پیامبر 9 لجوج‌ترین و گستاخ‌ترین آنها شخصی به نام ولید بن مغیره است، که علی‌رغم لجاجت و عنادی که به پیامبر 9 و قرآن داشت باز نتوانست خود را از تأثیر شگفت‌روانی که آیات بر او گذاشته بودند، پنهان کند و ناگزیر لب به سخن گشود و در نهایت شگفت‌زدگی و پریشانی روح و تشویش ذهنی که ناشی از سبک عجیب قرآن بود، آن را جادو می‌خواند. ماجرای تأثیر شگفت و تلاطم ذهنی و روحی ولید را خداوند در سوره مدثر به تصویر کشیده است: «انه فکر و قدر* فقتل کیف قدر* ثم قتل کیف قدر* ثم نظر* ثم عبس و بسر* ثم ادبر و استکبر* فقال إن هذا الا سحر یؤثر* إن هذا الا قول البشر». این‌که ولید آن را به جادو توصیف کرده، در حقیقت نشان از بی‌تابی او و نیافتن چیزی در وصف قرآن است.

ابن‌هشام نقل می‌کند وقتی ولید به دستور سران قریش نزد پیامبر 9 رفت تا او را از دعوتش منصرف کند، عباراتی در وصف قرآن گفت که هم نشان از عظمت آن کتاب دارد و هم نشان از تأثیر آن بر مخالفان و منکران، چه برسد به مؤمنان. او در پاسخ آنان که گفتند آن را چگونه یافتی، گفت:

سخن او حلاوتی دارد و به سان نخلی پر برگ و بار است. او نه کاهن است و نه مجنون که ما هم سخنان کاهنان را شنیده‌ایم و هم از شعر آگاه هستیم. تنها چیزی

۱. آری (آن دشمن حق) اندیشید و سنجید. کشته بادا! چگونه او سنجید؟ (آری) کشته بادا چگونه او سنجید: آنگاه نظر انداخت. سپس رو ترش کرد و چهره در هم کشید. آنگاه پشت گردانید و تکبر ورزید و گفت: این (قرآن) جز سحری که (به برخی) آموخته‌اند نیست. این غیر از سخن بشر نیست (مدثر (۷۴) آیه ۱۸ - ۲۵).

که درباره او می توان گفت اینکه او جادوگر است و سخنی جادو آورده که میان مرد و برادر و پدر و همسر و قبیله اش جدایی می افکند.^۱

پیداست که ولید تحت تأثیر سبک قرآن قرار گرفته است، چون در مقام مقایسه با سجع کاهنان و شعر شاعران برآمده و در نهایت پریشان احوالی آن را جادو نامیده است؛ لذا سخن بر سر این نیست که محتوا در این بین چه نقشی دارد یا در صدد کاستن آن وجه و تأثیر آن نیستیم؛ بلکه سخن بر سر این است که متن قرآن که معجزه است با بافت فرهنگی و اجتماعی روزگار نزول تناسب دارد؛ عرب جاهلی که خود اهل شعر و ادب است، بهتر از هر کس در می یابد این متن چه جایگاهی دارد. از همان آغاز نزول، شگفتی و شیفتگی بر سر سبک و اسلوب قرآن و ادبیت آن بوده و محور بحث و مناقشه در دو حوزه صورت می گرفته است:

۱. مسائل مربوط به بیان و هنر گفتار؛

۲. شعر و نثر.^۲

از قرآن به عنوان کتابی ادبی - هنری و در عین حال نبوی - دینی دو قرائت ارائه شده است:

۱. قرائت نخست در پرتو بیان شفاهی - جاهلی با تمسک به فطرت و سرشت عربی است. طرفداران این نظریه به متن قرآنی در پرتو بلاغت شعر جاهلی (متن زمینی) و به شعر جاهلی در پرتو بلاغت قرآن (متن آسمانی) می نگرند؛ لذا به شعر جاهلی ویژگی نمونه و الگوی شعری می بخشند؛ یعنی زیباترین بیان انسانی که همان شعر جاهلی است و زیباترین بیان به زبان همین شعر زمینی، که آسمانی است؛ یعنی متن قرآن که بیان فطری بی نظیر است.

۲. قرائت دوم که اصحاب آن می کوشند فرهنگی را که این سرشت را مدد رسانده و

۱. ابن هشام، السیرة النبویة، ج ۲، ص ۲۷۰.

۲. ادونیس، الشعرية العربية، ص ۴۱.

آن را در بر گرفته است به آن بیفزایند؛ یعنی با توجه به شعریت شفاهی به آن شعریت کتابت اضافه کنند. اینها متن قرآن را به عنوان متنی روحی - فکری، هستی‌شناختی می‌شناسند که تنها صبغة فطری ندارد؛ بلکه دربردارنده فرهنگ، نگرش و بینش فراگیر نیز هست. اگر زبان قرآن با حیثیت و حیانی خود در نظر گرفته شود، در آن واحد شعری یعنی زبان شعر جاهلی هم هست، و اگر چنانچه در ذات خود زبان مقدس (زبانی که وحی به آن نازل شده) ملاحظه شود، تاریخمند هم هست.^۱

اگر به قرآن به عنوان یک متن بنگریم، مثل هر متن دیگر از دو بخش لفظ و معنا تشکیل شده است. قرآن هم از جهت لفظ و ساختار زبانی معجزه است و هم از جهت معنا، آنچه که برای عرب معاصر نزول قرآن بیشتر جلوه می‌نمود، بخش ادبی و ساختار زبانی شگفت آن بوده است. عرب روزگار نزول به درجه‌ای از فصاحت رسیده بود که سابقه نداشت؛ هم در شعر ید طولایی داشت و هم از جهت بیان و زبان‌آوری به اوج خود رسیده بود.

قرآن هم در میان لهجه‌های عرب به بهترین لهجه نازل شده بود؛ لذا وقتی به آن گوش می‌سپردند، سخت در شگفت می‌ماندند؛ مثلاً وقتی جبیر بن مطعم به آیاتی از سوره طور گوش فراداد و به آیات «ام خلقوا من غیر شیء ام هم الخالقون» * ام خلق السموات و الارض بل لا یوقنون ام عند هم خزائن ربك ام هم المصیطرون»^۲ رسید، گفت: نزدیک بود قلبم به پرواز درآید.^۳

این است که «معجزه اسلام، کلام الهی است که مستقیماً در قرآن کریم نازل شده و با خواندن در مراسم عبادی به «فعلیت» می‌رسد و در اینجاست که می‌توان اصل بت‌شکنی اسلام را دریافت. کلام الهی باید یک بیان شفاهی باقی بماند و بدین طریق

۱. همان، ص ۵۱.

۲. آیا از هیچ خلق شده‌اند یا آنکه خودشان خالق (خود) هستند؟ آیا آسمان‌ها و زمین را (آنان) خلق کرده‌اند؟ (نه) بلکه یقین ندارند. آیا ذخایر پروردگار تو پیش آنهاست یا ایشان تسلط (تام) دارند؟ (طور) (۵۲) آیه ۳۵ - ۳۷.

۳. ابن هشام، السیرة النبویة، ج ۲، ص ۷۷.

دفعی و بدون تجسم باشد؛ مانند خود فعل خلاق. فقط بدین نحو می‌تواند قدرت یادآورنده و احضارکننده خود را پاک و منزّه نگاه دارد؛ بدون اینکه تازگی و طراوت بی‌عیب و نقص خود را با تماس با ماده محسوس از دست دهد.^۱

تفاوت قرآن با دیگر معجزات

مهم‌ترین و بارزترین تفاوت قرآن با معجزات پیامبران سلف، متن بودن آن بود. عموم معجزات پیامبران پیشین، حسی بوده و تنها معجزه پیامبر 9 کتاب است. این از یک سو و از سوی دیگر در خود قرآن هم تأکید بر آن است که همین معجزه نسبت به دیگر درخواست‌های عرب‌ها برای آوردن معجزه از سوی پیامبر 9 کفایت می‌کند. عرب‌ها از پیامبر اسلام 9 معجزاتی چون «چشمه جوشان از زمین»، «داشتن باغی از نخل با نهرهای جاری در آن»، «فرو افتادن آسمان»، «آمدن خدا و فرشتگان»، «داشتن خانه‌ای از طلا»، «رفتن به آسمان» و ... می‌خواستند (ولقد صرفنا للناس في هذا القرآن من كل مثل فأبى أكثر الناس الا كفوراً* و قالو لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعاً* او تكون لك جنّة من نخيل و عنب فتفجر الانهار خلالها تفتجيراً* او تسقط السماء كما زعمت علينا كسفاً او تأتي بالله و الملائكة قبيلاً* او يكون لك من بيت من زخرف او ترقي في السماء و لن نؤمن لك لرقيك حتى تنزل علينا كتاباً نقرؤه).^۲

خداوند در پاسخ آنها می‌فرماید عین کتاب (قرآن) کافی است (و قالو لولا أنزل عليه آیات من ربه قل انما الآيات عندالله و أنا نذير مبين* اولم يكفهم أنا أنزلنا عليك

۱. بورکهارت، مبانی هنر معنوی، ص ۶۰.

۲. و به راستی در این قرآن برای مردم از هر گونه مثلی گوناگون آوردیم؛ ولی بیشتر مردم جز سرانکار ندارند، و گفتند «تا از زمین چشمه‌ای برای ما نجوشانی هرگز به تو ایمان نمی‌آوریم. یا (باید) برای تو باغی از درختان خرما و انگور باشد و آشکارا از میان آنها جویبارها روان سازی یا چنان که ادعا می‌کنی آسمان را پاره‌پاره بر (سر) ما فرو اندازی. یا خدا و فرشتگان را در برابر (ما حاضر) آوری یا برای تو خانه‌ای از طلا باشد یا به آسمان بالا روی و به بالا رفتن تو هم اطمینان نخواهیم داشت تا بر ما کتابی نازل کنی که آن را بخوانیم (اسراء (۱۷) آیه ۸۹ - ۹۳).

الكتاب يتلى عليهم ان في ذلك لرحمة و ذكرى لقوم يؤمنون).^۱

یعنی قرآن خود برای صدق وحی پیامبر 9 به عنوان معجزه کافی است. از طرفی درک آن هم توسط دانایان و اهل علم ممکن است (بل هو آیات بینات فی صدور الذین أوتوا العلم و ما یجحد بآیاتنا الا الظالمون).^۲

در همین رابطه، ابن خلدون به نکته بدیعی در باب اعجاز قرآن اشاره می‌کند و می‌گوید: بزرگ‌ترین، شریف‌ترین و روشن‌ترین معجزه از حیث دلالت، قرآن کریم است که بر پیامبر ما 9 نازل شده است، زیرا غالباً امور خارق‌العاده چیزی غیر از وحی است که بر پیامبر القاء می‌شود و پیامبر آن معجزات و خوارق را گواه صدق خویش می‌آورد؛ اما قرآن خود همان وحی مورد ادعاست و هم آن معجزه خارق‌العاده؛ پس گواه آن وحی در خود آن است و نیازی به دلیلی مغایر آن - همانند دیگر معجزات همراه با وحی - نیست، چرا که قرآن از لحاظ دلالت، واضح‌ترین ادله است و دلیل و مدلول در آن متحدند. این معنای آن سخن پیامبر 9 است که می‌فرماید: «تمامی پیامبران آیاتی داشته‌اند که انسان‌ها به نمونه‌ای شبیه آن (از پیامبر قبلی) ایمان آورده‌اند؛ اما آنچه من آورده‌ام، وحی است که بر من نازل شده است؛ از این رو امیدوارم که در روز قیامت پیروانم از همه آنها بیشتر باشند».

این سخن اشاره به این معنا دارد که معجزه وقتی در وضوح و قوت دلالت بدین منزلت باشد و در حقیقت، معجزه خود همان وحی باشد، در آن صورت، به دلیل همین وضوح، حقیقت و راستی آن افزون خواهد بود و بدین سبب مؤمنان و معتقدان آن دین که همان امت و پیروان آن هستند، بیشتر خواهند بود.^۱

۱. و گفتند چرا بر او از جانب پروردگارش نشانه‌هایی (معجزه آسا) نازل نشده است؛ بگو آن نشانه‌ها پیش خداست و من تنها هشدار دهنده‌ای آشکارم (عنکبوت ۲۹) آیه ۵۰ - ۵۱).

۲. بلکه (قرآن) آیاتی روشن در سینه‌های کسانی است که علم (الهی) یافته‌اند و جز ستمگران منکر آیات ما نمی‌شوند (همان، آیه ۴۹).

۱. ابن خلدون، المقدمة، ص ۹۵.

«نکته‌ای را که ابن خلدون با عنوان «اتحاد دلیل و مدلول» از آن یاد می‌کند می‌توان به گونه‌ای دیگر بیان کرد. صادق بودن وحی نیاز به دلیل دیگری خارج از خود وحی ندارد. خود وحی دلیل صدق خویش را در بردارد. دعوت‌ها و رسالت‌های گذشته محتاج دلیلی بودند که صدق وحی را ثابت کند و این دلیل خارجی در هیئت امری خارق‌العاده به دست پیامبر 9 نمودار می‌شد؛ اما دعوت و رسالت اسلام به این گونه دلایل خارجی نیاز نداشت»^۱.

پیامبر اسلام 9 معجزات دیگری هم داشته‌اند که آنان از امور حسی و مادی بوده‌اند؛ ولی آن معجزات با معجزه قرآن تفاوت‌هایی داشته‌اند؛ مثلاً:

۱. شق القمر، سخن گفتن درخت و شهادت دادن به پیامبری ایشان، در مواجهه با کافران برای صدق نبوت ایشان بوده است.

۲. تسبیح سنگ‌ریزه‌ها در دست ایشان، در رابطه با صحابه جهت تکریم ایشان بوده، و مقرون به تحدی نبوده است.

۳. آیات و نشانه‌های ویژه‌ای داشته که تکریم از جانب خداوند بوده است؛ مثل معراج^۲.

قرآن کریم تنها معجزه پیامبر 9 است که مقرون به تحدی است و این ویژگی با فضای فرهنگی نزول قرآن تناسب دارد، چون «عرب‌ها صاحب فصاحت بوده و احتمال معارضه آنان (با قرآن) وجود داشت و خداوند معجزه هر پیامبری را از جنس پیشرفته‌ترین پدیده زمان آن پیامبر قرار می‌دهد. در زمان موسی 7 سحر به نهایت پیشرفت خود رسیده بود و در زمان عیسی 7 طبابت و در زمان پیامبر اسلام 9 فصاحت»^۱.

قرآن معجزه‌ای است جاویدان که برای همیشه مقرون به تحدی است و به عنوان

۱. نصر حامد ابوزید، معنای متن، ص ۲۴۲.

۲. صالح عبدالفتاح الخالدی، اعجاز القرآن البیانی، ص ۴۱.

۱. زرکشی، البرهان، ج ۲، ص ۵۸.

یک متن تفاوت‌هایی با دیگر معجزات حضرت 9 که مادی بوده‌اند، دارد. تفاوت‌های دیگر آن با دیگر معجزات به شرح ذیل است:

۱. آن معجزات، نشانه‌های فرعی بودند؛ ولی قرآن نشانه اصلی.
۲. آن آیات و نشانه‌ها، مادی و محسوس بودند؛ ولی قرآن؛ عقلی، بیانی و معنوی.
۳. بیشتر آن نشانه‌ها مقرون به تحدی نبودند، چون در خطاب به مؤمنان بودند؛ ولی تحدی قرآن متوجه کافران است.
۴. آن نشانه‌ها و آیات، مادی و فرعی و تأکید بر اعجاز قرآن هستند؛ یعنی پس از ایمان به قرآن به عنوان کلام خداوند مطرح می‌شوند.
۵. آن معجزات، فرع نبوت‌اند و نتیجه آن و تنها پس از علم به نبوت و اقرار به اینکه محمد 9 رسول خداست فهمیده می‌شوند؛ اما قرآن اساس و بنیاد اثبات نبوت است.
۶. تأثیر آن معجزات، محدود و موقت است؛ اما قرآن، اثری ماندگار و جاویدان است.^۱ از نکات دیگر که می‌توان در تفاوت معجزه مادی پیامبر 9 با قرآن و حتی معجزات دیگر پیامبران در این باره طرح کرد به قرار ذیل است:
 ۱. قرآن برای تمام انسان‌ها و برای تمام تاریخ است.
 ۲. قرآن در متن رسالت و گام به گام با رسالت پیامبر 9 همراه است؛ ولی نشانه‌ها و معجزات دیگر پیامبران، خارج از متن رسالت بوده است.
 ۳. معجزات پیامبران گذشته با سطح دانش قومشان تناسب داشت؛ ولی قرآن کریم هم از این حیث معجزه است و هم برای تمام کسانی است که بعد از این می‌آیند.
 ۴. معجزات پیامبران سلف در بند زمان و مکان محدود شده است؛ ولی قرآن معجزه‌ای فرازمانی و فرامکانی است.
 ۵. قرآن عقل و جان را خطاب قرار داده است؛ ولی آن معجزات تنها برای ارضای قوای حسی مردم بوده‌اند.

۱. صالح عبدالفتاح الخالدی، اعجاز القرآن الیانی، ص ۴۲.

۶. معجزات دیگر عموماً از باب تهدید بوده‌اند - چنان که در قرآن آمده است: «و ما نرسل بالآیات الا تخويفاً»^۱ ولی قرآن با حس زیبایی‌شناختی عرب مرتبط است.

پیشینه پژوهش‌های اعجاز ادبی

گفتیم خاستگاه و نقطه عزیمت رویکرد اعجاز قرآن کریم، ساختار زبانی و وجه ادبی آن بوده است. از همان زمان نزول هم مخالفان و هم مؤمنان به دین پیامبر ۹ به کتاب او با دیده شگفتی می‌نگریستند و قرآن کریم که سرچشمه معارف دینی و آسمانی است، در زبانی تجلی یافته است که آن زبان و ساختار کلام برای شنوندگان آن حیرت‌آور جلوه می‌نمود. درباره وجوه اعجاز قرآن باید گفت، قرآن کریم دارای جنبه‌های متعدد اعجاز است؛ ولی آنچه از همه چشمگیرتر است و اساساً تحدی به آن صورت گرفته، ساختار ادبی آن است.

در آغاز نزول و روزگار جریان وحی، مسلمانان به جنبه‌های اعجاز آن چندان توجهی نشان نمی‌دادند؛ این به چند جهت بوده است.

۱. مسلمانان از همان آغاز شیفته کلام آسمانی شده بودند و شب و روز به بررسی واژگان و حتی به شمارش حروف آن می‌پرداختند و می‌کوشیدند معنای آن را دریابند؛ لذا کمتر به مسئله اعجاز رو می‌آوردند که این البته به خاطر بی‌توجهی به متن و زیبایی‌های آن نبوده است، زیرا قبل از هر چیز نسبت به آن شیفته و متحیر شده بودند یا بیم آن داشتند که میدان اختلاف و جدل شود.

۲. مسلمانان در آن روزگار یقین داشتند قرآن معجزه پیامبر ۹ است و به همین جهت وجهی برای اثبات معجزه بودن آن نمی‌دیدند؛ علاوه بر اینکه پرداختن به آن لازمه‌اش رشد برخی از علوم بوده است.

۳. مسلمانان زمان قرآن، خود اهل زبان بودند و هنوز سرشت زبانی عرب تا

۱. و ما معجزه‌ها را جز برای بیم دادن (مردم) نمی‌فرستیم (اسراء (۱۷) آیه ۵۹).

قرن‌های نخست فاسد نشده بود؛ لذا با ذوق سالم عربی آن را درمی‌یافتند و نیازی به بحث درباره اعجاز آن نمی‌دیدند.^۱

ذوق و سرشت زبانی عرب آن چنان سرشار و لطیف بود که وقتی عربی بادیه‌نشین شنید کسی می‌خواند: «فاصدع بما تؤمر»^۲ به سجده افتاد و گفت به خاطر فصاحت آن به خاک افتادم؛ یا وقتی کسی این آیه را شنید که «فلما استیأسوا منه خلصوا نجياً»^۳ گفت: شهادت می‌دهم هیچ مخلوقی را توان آوردن چنین کلامی نیست.^۴ می‌گویند وقتی اصمعی شنید کنیزکی ابیات ذیل را خواند، گفت، خدا تو را بکشد! چقدر فصیح هستی!

استغفرالله لذنبی کلّه قتلت انساناً لغير حلّه
مثل غزال ناعم فی دلّه فاتتصف اللیل و لم أصله

کنیزک گفت آیا پس از آیه ذیل باز این شعر فصیح به شمار می‌آید؟ سپس آیه «و أوحینا الی ام موسی أن أرضعیه فاذا خفت علیه فألقیه فی الیم و لاتخافی و لا تحزنی إنا رادوه الیک و جاعلوه من المرسلین»^۵ را تلاوت کرد: و گفت در یک آیه، دو امر، دو نهی، دو خبر و دو بشارت با هم آمده‌است.^۱

۱. احمد سیدمحمدعمار، نظریة الاعجاز القرآنی، ص ۲۵ - ۲۷.

۲. پس آنچه را بدان مأموری آشکار کن (حجر (۱۵) آیه ۹۴).

۳. پس چون از او ناامید شدند، رازگویان کنار کشیدند (یوسف (۱۲) آیه ۸۰).

۴. احمد سید محمدعمار، نظریة الاعجاز القرآنی، ص ۲۸.

۵. و به مادر موسی وحی کردیم که او را شیر ده و چون بر او بیمناک شدی او را در نیل بینداز و مترس و اندوه مدار که ما او را به تو باز می‌گردانیم و از (زمره) پیمبران قرار می‌دهیم (قصص (۲۸) آیه ۷).

۱. احمد سید محمدعمار، نظریة الاعجاز القرآنی، ص ۲۸.

فصل دوم:

قرآن و نقد ادبی عرب

اینک پیش از پرداختن به مباحث اصلی زیبایی‌شناسی، در یک نگاه گذرا، بررسی‌های نقادانه در متن قرآن را از سوی اندیشه‌وران کهن و معاصر و در دو حوزه زبان‌شناختی و زیبایی‌شناختی مرور می‌کنیم.

پیشینه ادبی عرب در قبل از اسلام چنین برمی‌آید که آنان قومی فصیح و اهل سخن و برخوردار از استعداد ادبی بالایی بودند. شعر در میان عرب دارای جایگاه ویژه و فاخری بود. شعر دیوان عرب و شاعر افتخار قبیله و سخنگوی آن بوده است. طبیعت چنین اوضاعی اقتضا می‌کند آنان ناقدان سخن هم بوده باشند؛ ولی تنها پاره‌ای از اظهارات نقدی آنان به ما رسیده و با نزول قرآن کریم جنبش نقد ادبی عرب هم پایه‌گذاری شده است، زیرا هم قرآن کریم آنها را به تحدی فرا خواند و هم به مثابه یک متن ادبی و کتاب مقدس برای مسلمانان عرب و غیرعرب پدیده‌ای شگفت و اثری هنری و فاخر بود. با نزول قرآن است که شعر از منزلت رفیعی که قبل از ظهور اسلام نزد عرب‌ها داشت، سقوط کرد و ناقدان و سخن‌شناسان عرب به این متن شگفت، عنایت کردند.

آن گونه که پیداست، ادب جاهلی تنها به شعر محدود نمی‌شده؛ بلکه از نثر هم

بهره‌ای وافر داشت. این نکته را می‌توان از سخن ابوعمر و بن‌علاء دریافت که می‌گفت «آنچه از عرب به شما رسیده است، اندک است و اگر همه آنچه داشتند به شما می‌رسید حتماً از دانش و شعر فراوانی بهره‌مند می‌شدید».^۱ البته مراد از نثر در اینجا نثر محاوره نیست؛ بلکه نثر فنی است که در خطابه‌ها کاربرد داشت.

از نشانه‌های وجود نقد در میان شاعران جاهلی، وجود انجمن‌های ادبی و اسواق العرب بود، در این انجمن‌ها شاعران به ارائه شعرهای خود می‌پرداختند و داورانی به نقد این اشعار مشغول می‌شدند، البته نقد ناقدان جاهلی از سر تحلیل و مبنا نبود؛ بلکه بیشتر جنبه غریزی داشت. ناقدان جاهلی هم به نقد لفظ می‌پرداختند و هم نقد معنا. برای اطلاع از گونه‌های نقد در عصر جاهلی می‌توان به تاریخ النقد الادبی عندالعرب اثر دکتر عبدالعزیز عتیق مراجعه کرد؛ اما ما اکنون در پی جنبش نقد ادبی هستیم که با نزول قرآن در میان عرب‌ها پدیدار شد.

در قرن اول و بخش زیادی از قرن دوم پژوهش‌های نقدی درباره مباحث زبانی قرآن صورت گرفت و از نیمه پایانی قرن دوم، قرآن‌پژوهان و ناقدان عرب به قرآن به مثابه یک متن توجه کردند و آثاری را در این زمینه پدید آوردند که پایه‌های نقد ادبی با رویکرد قرآنی را بنیاد نهاد. مهم‌ترین مسئله برای ناقدان عرب در بررسی متن قرآن مسئله اعجاز و گونه‌های آن در این متن بود. قائلان به اعجاز بلاغی از همان آغاز به دو جریان عمده تقسیم شدند:

۱. جریان اهل سنت: اینها معناگرا بودند، چون به باور آنان، کلام عبارت است از معنای موجود در نفس. به اعتقاد اینها کلام خداوند قدیم است و معنایی است در ذات خداوند؛

۲. جریان معتزله و شیعیان؛ اینها به لفظ و ساختار گرایش داشتند، چون کلام از نظر

۱. عبدالعزیز عتیق، تاریخ النقد الادبی به نقل از نزهة الالباء، ص ۱۷.

اینها همان واژگان و اصوات است و کلام خداوند هم مخلوق است که همان اصوات و واژگان قرآن کریم است.^۱

در حوزه اعجاز بلاغی نیز دو مکتب پا به عرصه گذاشتند:

۱. نخست به دست ابوالحسن رمانی؛

۲. دیگری به دست عبدالجبار معتزلی.

بررسی‌های نقدی در متن قرآن را می‌توان در دو حوزه عمده تقسیم کرد:

۱. بررسی‌های زبان شناختی؛

۲. بررسی‌های زیبایی‌شناختی.

مهم‌ترین مسئله در حوزه مسائل زبانی در قرآن، مسئله مجاز بوده است؛ از این رو مجاز، سرآغاز مباحث زبانی قرآن به شمار می‌آید. در این زمینه، نخستین اثری که می‌توان از آن نام برد، مجازالقرآن ابو عبیده است. ابو عبیده در این اثر به تحلیل واژگانی می‌پردازد و ابتدا از واژه «قرآن» آغاز می‌کند. از دیگر مباحث این کتاب بحث مجاز و گونه‌های آن و تقدیم و تأخیر، تشبیه، تمثیل، استعاره و کنایه است. ابو عبیده در هر مورد آیه یا آیاتی را مطرح می‌کند و به تحلیل مباحث زبانی آن می‌پردازد.

معانی القرآن فراء نیز از جنبه مباحث زبانی، تکمله کتاب مجاز القرآن است، چون هر دو اثر به سبک می‌پردازند. فراء با بررسی سوره‌ها و مباحث زبانی به طرح دیدگاه‌های خود می‌پردازد.

جاحظ در نظم القرآن هم برای نخستین بار به بحث نظم قرآن پرداخت. وی هم به واژگان می‌پرداخت و هم به مباحث بیانی مثل استعاره و تشبیه و مجاز. دیدگاه جاحظ درباره تشبیه در سبک قرآنی را می‌توان در نکات ذیل خلاصه کرد:

۱. تشبیه در قرآن (درباره با ذات خداوند، احوال فرشتگان، روز قیامت، بهشت و

۱. علی مهدی زیتون، اعجاز القرآن، ص ۳۳.

دوزخ) تصاویر ذهنی در قالب و ساختارهای مادی و محسوس برای اظهار معانی و تثبیت آن در دل و جان است.

۲. در غیر از موارد بالا، تشبیه مطابق بیان ادبی مطرح می‌شود؛

۳. لفظ «تشبیه» به آن صورتی که در بلاغت مطرح است ماندگار نشد؛ بلکه سه مدلول «بدل، مثل و تشبیه» را در برگرفت.

۴. مهم‌ترین انگیزه جاحظ در بحث تشبیه، ردّ آرای ظاهرگرایان بوده است تا آن را از حس‌گرایی و تجسیم برهاند.^۱

در میان اهل سنت می‌توان به کتاب مشکل القرآن ابن‌قتیبه اشاره کرد. ابن‌قتیبه اعجاز قرآن را در امور ذیل می‌دانست:

۱. نظم: یعنی پیوند و تألیف واژگان با هم و معانی آنها؛

۲. آهنگ موسیقایی: شامل نظم و ریتم درونی آیات. این آهنگ ناشی از همبستگی حروف در آهنگ و فاصله است؛

۳. قرآن با این ویژگی‌ها از هر اثر بیانی عرب برتر و از فنون بلاغی آنها والاتر است.

۴. به خاطر معانی و دانش‌هایی که دارد گنجینه‌ای است برای مسلمانان و دربردارنده شرایع آسمانی.

۵. به خاطر دلایل و جلوه‌های مختلف الوهیت و با بیان قوی، مایه عبرت مؤمنان است؛

۶. به خاطر تأثیر روانی موجب تحریک احساس و عاطفه می‌شود و شور و نشاط ایجاد می‌کند.^۲

قرآن کریم در تحوّل پژوهش‌های زبانی و نقد لغوی تأثیر بسزایی داشته است. علاقه مسلمانان به قرآن موجب شد تا به لغت و شعر عرب روی آورند که این حرکت

۱. محمد زغلول سلام، اثر القرآن فی تطور النقد العربی، ص ۹۲.

۲. همان، ص ۱۰۸ - ۱۱۱.

و جنبش فرهنگ‌نگاری در آغاز در خدمت تفسیر قرآن بوده است. به قول احمد امین «در قرآن و حدیث واژگانی آمده است که مسلمانان در پی تفسیر آن برمی‌آمدند و به همین جهت به حفظ اشعار و گردآوری لغات عربی همت می‌گماشتند تا واژه‌ای قرآنی را تفسیر نمایند و یا به آنها در فهم بیان قرآنی کمک نمایند».^۱ در این حوزه می‌توان از آثار ذیل نام برد: العین از خلیل بن احمد؛ غریب القرآن و معانی القرآن اثر فرّاء؛ غریب القرآن اثر ابو عبیده؛ غریب القرآن نوشته ابن قتیبه؛ الاضداد نگارش ابن انباری؛ الاضداد اصمعی؛ الاضداد از ابوحاتم سجستانی؛ الاضداد اثر ابن سکیت.

جنبش نقد ادبی که در سایه قرآن پا گرفت، تنها در حوزه واژگان و گردآوری لغات محدود نشد؛ بلکه به حفظ و گردآوری اشعار عرب نیز کمک کرد. مجموعه‌های شعری مهم مثل جمهرة اشعار العرب قرشی، مجموعه معانی الشعر اشناندانی و امثال آن همه در خدمت به قرآن و تلاش برای فهم آن بوده است. و بالاخره آثاری مستقل و تخصصی در حوزه اعجاز قرآن نوشته شد که به زبان و سبک قرآن می‌پرداختند. آثاری از محمد بن یزید واسطی، خطابی، رمانی و باقلانی که به بحث و بررسی‌های نقادانه متن قرآن می‌پرداختند.

در حوزه علوم بلاغی نیز آثاری چون نقد النثر اثر قدامه بن جعفر و الصناعین از ابوهلال عسکری پدید آمد که همگی تحت تأثیر متن قرآن بودند.

اما در حوزه مفهوم‌سازی و شکل‌گیری اصطلاحات نقدی می‌توان به اصطلاحات «لفظ و معنا، ترکیب، سطح آوایی، سطح معنایی، بحث فاصله، رابطه لفظ و دلالت، نظم، تألیف و ...» اشاره کرد که همگی برآمده از توجه و عنایت وافر به متن قرآن بوده است. در نمودار زیر مهم‌ترین مفاهیم نقدی وضع شده توسط قرآن‌پژوهان و دانشمندان حوزه اعجاز قرآن مشاهده می‌شود.^۲

۱. احمد امین، ضحی الاسلام، ج ۱، ص ۳۱۰.

۲. علی مهدی زیتون، اعجاز القرآن، ص ۴۴۷.

	رمانی	خطابی	باقلانی	عبدالجبار معتزلی
معنا	معنای واحد بیش از یک لفظ دارد	معنا در لفظ موجود است	معنا قبل از لفظ وجود دارد	معنای واحد بیش از یک لفظ دارد
لفظ	خادم معناست	حامل معناست	دلالت دقیق دارد	به جنبه آوایی عنایتی نداشت
ترکیب	دلالت بی‌شمار دارد و تناسب آوایی موجب مزیت می‌شود	رابطه و پیوند است و نظم‌دهنده لفظ و معنا	به ترکیب عنایتی نداشت	پیوند و انسجام مبتنی بر نحو، مایه مزیت و نوآوری است
مفهوم بلاغت	ارتباط و زیبایی‌شناسی آوایی	به بهره‌گیری از امکانات زبان توجه کرد	کلام وضع شده است برای اظهار نیات درونی	کلام همان، ارتباط است
تصاویر بلاغی	در تشبیه یکی جانشین دیگری شده وصف تشبیه، واضح است	به تشبیه و استعاره پرداخت	به دیدگاه قدما در تشبیه اعتقاد دارد	به تصاویر بیانی پرداخت

در هر حال تا قبل از نزول قرآن کریم و حتی در دو قرن نخست نمی‌توان از نظریه زیبایی‌شناسی و نقد ادبی عرب سخن گفت و به سیر تاریخی آن اشاره کرد. البته طبیعی است که عرب در دوره جاهلی، زیبایی و مسائل نقدی را به گونه‌ای دیگر می‌فهمیدند و از همان درک ساده برخوردار بودند که همه آدمیان در آن شریک‌اند؛ به عبارت دیگر، این آگاهی و شناخت نظام‌مند نبوده است؛ اما شعر که در حقیقت نوعی انفعال و اثرپذیری در برابر زشتی و زیبایی پدیده‌ها به شمار می‌رود؛ در میان عرب رواج داشته است؛ اما نقد زیبایی‌شناختی و نظریه نقدی این گونه نبوده است.

با نزول قرآن نسبت عرب‌ها با امور هنری، زیبایی‌شناسی و نقدی دچار تغییر شد. قرآن کریم به جلوه‌های زیبایی در هستی توجه داده و نگاه آنان به پدیده‌های اطرافشان را دچار تحول کرده است. خداوند از عرب‌ها خواست نسبت به پدیده‌های

پیرامون خود تأمل کنند و این خود موجب تغییر در نسبت و موضع آنان در برابر مباحث زیبایی‌شناسی شده است. عرب‌ها با توجه به آنچه در شعرشان آمده است و توصیف و تشبیهاتی که از پدیده‌ها کرده‌اند، چنین برمی‌آید: که از حس والایی برخوردار نبوده‌اند؛ یعنی احساسات در همان سطح ساده و مادی باقی مانده بود؛ ولی با نزول قرآن نگاه ایشان به پدیده‌ها تحول یافت و به تدریج از احساس ساده و مادی به احساسات لطیف‌تر و غیرمادی گرایش پیدا کرد.

دیدگاه‌ها درباره اعجاز متنی قرآن

متن قرآن به عنوان متنی که برای عرب‌ها و غیر عرب‌ها که با زبان و ساختار زبان ادبی عرب آشنا هستند معجزه است. گفتیم از همان آغاز نزول، عرب‌ها نسبت به زیبایی‌های این متن واکنش نشان دادند؛ ولی برای نخستین بار در نیمه قرن سوم هجری، محمد بن یزید واسطی با نوشتن کتاب اعجاز القرآن به بحث اعجاز قرآن پرداخت. پس از آن دیدگاه ابراهیم بن سیار نظام معتزلی تحت عنوان «صرفه» مطرح شد. در این دیدگاه باور بر آن است که خداوند کافران را از معارضه با قرآن باز داشته است؛ اما شاگردش جاحظ در ردّ سخن استاد کتاب نظم القرآن را نوشت و به اعجاز بیانی اشاره کرد.

در قرن چهارم، رویکرد بررسی متنی قرآن به بحث قانونمندی و نظم و ترتیب اختصاص داشت و مشهورترین قرآن‌پژوهان متن‌گرا چون خطابی، رمانی، ابوالحسن اشعری، محمد بن جریر طبری و ابوهلال عسکری ظاهر شدند. پس از آن در قرن پنجم نیز بحث درباره اعجاز ادامه یافت و سه تن از بزرگان قرآن‌پژوه به نام‌های عبدالجبار معتزلی، ابوبکر باقلانی و عبدالقاهر جرجانی به نظم و ساختار زبانی قرآن به عنوان یک متن شگفت، توجه کردند. از دیگر افراد در این دوره می‌توان به ابن‌حزم، شریف مرتضی، ابن‌سنان خفاجی و ابن‌سراجه اشاره کرد. در دوره‌های بعد به ترتیب می‌توان به بزرگان ذیل اشاره کرد:

قرن ششم: ابو حامد غزالی، قاضی عیاض، ابن رشد اندلسی، زمخشری، ابن عطیه اندلسی و شیخ طبری؛

قرن هفتم: فخرالدین رازی، سکاکی، آمدی، طوسی، حازم قرطاجنی و بیضاوی؛
قرن هشتم: ابن زملکانی، ابن تیمیّه، ابن قیم جوزی، ابن کثیر، ابن جزی کلبی، زرکشی، خطیب قزوینی، یحیی العلوی و شاطبی؛

قرن نهم: ابن خلدون، فیروزآبادی و مراکشی؛

قرن دهم: سیوطی، خطیب شریینی، زکریا انصاری، ابوالسعود و ابن کمال پاشا؛

قرن یازدهم: عبدالرحیم سیالکوتی و شهاب‌الدین خفاجی؛

قرن دوازدهم: احمد کواکبی، شمس‌الدین ضریر و سلیمان شافعی؛

قرن سیزدهم: شوکانی، آلوسی و صدیق‌خان.

در دوران بعد و تا کنون در جهان اسلام به متن قرآن به عنوان متنی در نهایت انسجام و استواری توجه شده است. اکنون به بررسی دیدگاه‌های مهم در طول قرن‌های یاد شده می‌پردازیم.

از مجموع آرای مطرح درباره اعجاز قرآن می‌توان به چند رویکرد مهم اشاره کرد:

۱. برخی اعجاز را به فصاحت لفظ قرآن برمی‌گردانند.

۲. برخی به دقت نظم باور دارند.

۳. برخی به صرفه اعتقاد دارند.

۴. برخی به اعتبار اخبار غیبی و خیر از آینده می‌دانند.

۵. برخی به محتوای آن توجه نشان می‌دهند.

۶. گروهی به طرح مباحث علمی در آن می‌پردازند.

خطابی:

وی برای تحلیل اعجاز متنی قرآن ابتدا کلام را تعریف می‌کند و آن را مبتنی بر سه

چیز می‌داند:

۱. لفظ حامل؛ ۲. معنای وابسته به آن؛ ۳. رابطه بین آن دو.^۱

در حقیقت، خطابی با این تقسیم‌بندی با عبارت لفظ حامل به ردّ نظریه طرفداران معنا و نظم پرداخته، و با عبارت معنای وابسته به آن به ردّ نظریه طرفداران لفظ و نظم علیه معنا، و با عبارت نظم به ردّ نظریه طرفداران لفظ و معنا با هم همت گماشته است. خطابی معتقد است قرآن در هر سه حوزه لفظ، معنا و رابطه بین آن دو در اوج است. به نظر او «معانی در قرآن در بالاترین وضع قرار دارد و واژگانی فصیح‌تر و شیرین‌تر و شیواتر از آن نیست و نظمی بهتر از آن با این انسجام زیبا و همبستگی و هماهنگی یافت نمی‌شود».^۲

به نظر وی راز اعجاز قرآن که عرب‌ها را از آوردن مثل آن ناتوان کرده است، به امور ذیل باز می‌گردد:

۱. عدم علم آنان به همه اسامی زبان عربی؛

۲. قصور فهم آنان از درک معانی پدیده‌های محمول بر آن واژگان؛

۳. ناآگاهی از استیفای تمام وجوه نظمی که انسجام واژگان و ارتباطشان با هم را شامل می‌شود؛

۴. عدم توانایی در گزینش افضل بر حسن.^۳

خطابی غیر از رویکرد زبانی و ادبی به وجه دیگری از اعجاز هم اشاره دارد که تأثیر روانی قرآن می‌باشد؛ وی می‌گوید:

«وجه دیگر اعجاز که تنها اندکی از مردم از آن خبر دارند، تأثیر آن بر جان و دل

است. کلامی غیر از قرآن - چه نظم و چه نثر - را نمی‌شنوی که وقتی به گوش

می‌رسد به دل، لذت و حلاوت و شکوه و عظمت را القا نماید».^۴

۱. خطابی، ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن، ص ۲۷.

۲. همان، ص ۲۴.

۳. همان.

۴. همان، ص ۶۴.

خطابی سپس به پاسخ نقدهایی می‌پردازد که به جنبه فصاحت قرآن در برخی آیات وارد کرده‌اند؛ نقدها و پاسخ خطابی را در جای خود نقل خواهیم کرد.

رمانی:

به نظر رمانی اعجاز قرآن در موارد ذیل است:

۱. ترک معارضه با وجود انگیزه و نیاز شدید عرب‌ها به آن؛
۲. تحدی برای عموم؛
۳. صرفه؛
۴. بلاغ؛
۵. اخبار غیبی؛
۶. عادت شکنی؛
۷. مقایسه آن با دیگر معجزات.^۱

رمانی به تعریف بلاغت پرداخته، می‌گوید: «بلاغت به معنای فهماندن معنا نیست، چون گاه دو نفر یک معنا را ابلاغ می‌کنند که یکی سخنور و بلیغ است و دیگری ناتوان؛ بلکه بلاغت رساندن معنا به قلب در بهترین و زیباترین شکل و لفظ، می‌باشد»؛^۲ پس بلاغت را به سه طبقه «اعلی»، «ادنی» و «متوسط» تقسیم می‌کند.

باقالانی:

وی وجوه اعجاز را در سه چیز می‌داند:

۱. در بردارنده اخبار غیبی است؛
۲. آورنده آن فردی اتمی بوده است؛

۱. همان، ص ۶۹.

۲. همان، ص ۹۸.

۳. دارای نظم شگفت است.^۱

به نظر باقلانی نبوت پیامبر 9 بر معجزه قرآن بنا شده است - هر چند پیامبر 9 دارای معجزات دیگر بوده است - لذا هر کس در شناخت وجوه خطاب و شیوه‌های بلاغت و فنی که اظهار فصاحت در آن ممکن است، آگاهی و دانایی داشته باشد، وقتی به قرآن گوش می‌سپارد، اعجاز آن را درمی‌یابد.^۲

از نشانه‌های اعجاز قرآن به نظر باقلانی، نظم آن است که به نظر او دارای وجوه ذیل است:

۱. بخشی از این نظم به جمله بازمی‌گردد؛ یعنی قرآن در گونه‌های آن دخل و تصرف کرده که از نظام رایج جمله‌های عربی خارج است.
۲. کلام عرب دارای این فصاحت، غرابت، تصرف بدیع، معانی لطیف، فواید بسیار، حکمت فراوان و تناسب در بلاغت نیست.
۳. نظم شگفت آن در تصرف گونه‌های کلام در بیان داستان، موعظه، احتجاج، حکمت‌ها، انذار، وعد، وعید، تبشیر، وصف، تعلیم اخلاق و
۴. کلام فصیحان و سخنوران در فصل و وصل، اوج و فرود، قریب و بعید متفاوت است؛ ولی قرآن چنین نیست.
۵. نظم قرآن، بلیغ و از کلام جن و انس بیرون است.
۶. خطاب در قرآن به بسط و اقتصار، جمع و تفریق، استعاره و تصریح تقسیم می‌شود.
۷. معانی قرآن برای شریعت و احکام، احتجاج در باب دین و انکار ملحدان بر همین واژگان زیبا و بدیع و هماهنگی و زیبایی است.^۳

۱. باقلانی، اعجاز القرآن، ص ۴۹ - ۵۱.

۲. همان، ص ۳۶.

۳. همان، ص ۶۱ - ۶۴.

قاضی عبدالجبار معتزلی:

به نظر او مهم‌ترین ویژگی قرآن در فصاحت آن است. هر کس از نظر شنوایی اشکال نداشته باشد و از دانش فصاحت بهره‌مند باشد، می‌تواند امتیاز و برتری عباراتی چون «والنجم اذا هوی * ما ضل صاحبکم و ما غوی * و ما ینطق عن الهوی...» را دریابد.^۱ به نظر عبدالجبار، عرب‌ها بسیار می‌کوشیدند و می‌خواستند تا مثل قرآن را بیاورند؛ ولی از این کار عاجز ماندند و اگر می‌دانستند توانایی آوردن سوره‌ای مثل سوره‌های قرآن را دارند حتماً این کار را می‌کردند؛ لذا شیوه مبارزه را تغییر دادند و به شیوه‌های نظامی و جنگ رو آوردند.^۲ پس به نظر او علت اعجاز، در فصاحت قرآن است.

عبدالقاهر جرجانی:

عبدالقاهر در بحث اعجاز قرآن به تئوری نظم شهره است. جرجانی معتقد است اعجاز قرآن نه در لفظ آن است و نه در ترکیب و نه در جملات آن؛ بلکه وجه اساسی اعجاز در نظم آن نهفته است. مراد از نظم می‌تواند در دو حوزه باشد:

۱. نظم در ویژگی‌های لفظی؛

۲. نظم در ویژگی‌های معنایی.

عبدالقاهر با این نظریه به نفی اعجاز در اخبار غیبی، صرفه، اعجاز در واژگان، اعجاز در معانی، فاصله‌ها، ریتم و امور دیگر پرداخت. وی با طرح مباحثی در نحو عربی و ارتباط و پیوستگی واژگان در نظم نحوی به نظم در کلمات و پیوند آنان با هم در قرآن می‌پردازد. نظم از نظر او یعنی «وابستگی واژگان به یکدیگر» و سپس به انواع وابستگی، اسم به اسم، اسم به فعل، حرف به اسم و فعل می‌پردازد و نتیجه می‌گیرد: «این‌ها راه‌ها و گونه‌های وابستگی واژگان به یکدیگر است که در علم نحو

۱. قاضی عبدالجبار، المعنی فی ابواب التوحید، ج ۱۶، ص ۲۴۷.

۲. همان.

می‌یابیم». ^۱ آنگاه به تعریف نظم می‌پردازد:

نظم آن است که کلامت را به گونه‌ای که با علم نحو تناسب داشته باشد وضع کنی و به قوانین و اصول آن عمل نمایی؛ روش‌های این علم را بدانی و از آن منحرف نگردی؛ گونه‌های خبر را بشناسی، گونه‌های شرط و جزا، گونه‌های حال، حروف، مواضع فصل و وصل، تقدیم و تأخیر، حذف، تکرار، اخبار و اظهار و ... ^۲.

یحیی بن حمزه علوی:

علوی صاحب کتاب معروف الطراز در این کتاب به طرح دیدگاه‌ها درباره اعجاز و سپس نقد هر یک می‌پردازد. وی با نقد دیدگاه صرفه، به اسلوب ممتاز، واژگان و اخبار غیبی می‌پردازد؛ مثلاً در نقد دیدگاهی که به اعجاز در سبک قرآن اعتقاد دارد، می‌گوید اگر سبک قرآن با دیگر سبک‌ها در شعر و خطبه متفاوت باشد این اشکال وجود دارد که اولاً مراد از سبک چیست؟ چون اگر مراد هر سبکی باشد، این باطل است؛ ولی اگر مراد اسلوب و سبک خاصی باشد که به فصاحت و بلاغت اختصاص دارد، اعجاز به واسطه سبک نیست؛ بلکه اعجاز قرآن به فصاحت و بلاغت است. در ضمن، سبک مانع آوردن سبک دیگر نمی‌شود، زیرا اگر چنان باشد معارضه قرآن با مثل خود جایز است، چون آوردن سبکی مشابه آن، آسان‌تر است. یا اگر وجه اعجاز در سبک باشد، نباید میان آیه «ولکم فی القصص حیاة» ^۳ و آن عبارت معروف عرب که «القتل انفی للقتل» تفاوتی باشد، چون سبک هر دو یکی است. ^۴

به نظر او اعجاز قرآن در سه امر ذیل است:

۱. فصاحت و واژگان قرآن: یعنی از تعقید و سنگینی مبراست و به راحتی بر زبان

جاری می‌شود و شیرین و گواراست.

۱. عبدالقاهر جرجانی، دلائل الاعجاز، ص ۸.

۲. همان، ص ۸۱-۸۳.

۳. البته در قصاص مایه زندگی است (بقره (۲) آیه ۱۷۹).

۴. یحیی العلوی، الطراز، ص ۵۸۲-۵۸۳.

۲. بلاغت در معانی: به علاوه بجا بودن هر مثال، داستان، خبر، امر، نهی، وعد و وعید؛
۳. زیبایی نظم و بافت.^۱

فخر رازی:

وی اعجاز را در فصاحت، اسلوب و سلامت از تمام عیوب می‌داند. او هم در ردّ صرفه می‌گوید اگر عرب‌ها در معارضه با آن ناتوان نبودند، هرگز تحدی را رها نمی‌کردند و به شمشیر و آبشخور مرگ رو نمی‌آوردند.^۲ فخر رازی در کتاب نهیة الایجاز فی درایة الاعجاز به نقد دیدگاه‌های نظام هم پرداخته و به نقد اعجاز سبکی هم اشاره کرده و وجه اخبار غیبی را نیز نپذیرفته است و رأی نهایی خود را در اعجاز به فصاحت آن می‌داند.^۳ وی در همین اثر به وجوه بلاغی و زیبایی سوره کوثر می‌پردازد.

زمخشری:

زمخشری در تفسیر کشاف به وجوه بلاغی و جنبه‌های زیبایی‌شناختی آیات می‌پردازد و اعجاز قرآن را در زیبایی آوایی با حفظ معنا، تناسب و تناسق واژگان و زیبایی معنوی می‌داند و نکته‌های بلاغی در بلاغت سنتی را مطرح می‌کند. وی معتقد است هر تغییر در ساختار زمان فعل، تغییر در ساختار مفرد، مثنی و جمع در اسامی و خروج از ساختار ظاهری کلام، به قصد بیان نکته‌ای بلاغی بوده است.^۴

ابن اثیر:

وی در کتاب ارزشمند المثل السائر به بیان ویژگی‌های لفظی و فصاحت و بلاغت

۱. همان، ص ۵۸۷.

۲. فخرالدین رازی، نهیة الایجاز فی درایة الاعجاز، ص ۷۸.

۳. همان، ص ۵۲.

۴. درویش الجندی، النظم القرآنی فی کشاف الزمخشری، صفحات مکرر.

آن می‌پردازد. ابن‌اثیر ابتدا به مسئله مهم واژگان می‌پردازد و بر آن است که در واژگان سه شرط مهم است:

۱. گزینش واژگان؛

۲. نظم و چینش آنها با واژگان هم‌نشین و همگن؛

۳. هدف و غرض از کلام.^۱

ابن‌اثیر با تقابل افکندن اشعار معروف عرب با آیات قرآن و مقایسه آنها با هم به این نتیجه می‌رسد که قرآن کریم در گزینش واژگان و نظم آنها از فصاحت و بلاغت بالایی برخوردار است و به این نتیجه می‌رسد که «تفاوت در تفاضل در ترکیب واژگان است نه مفردات، چون ترکیب دشوارتر است. مگر نه این است که واژگان مفرد قرآن را عرب‌ها هم به‌کار برده‌اند، ولی با توجه به ساختار و بافت قرآن، از کلام عرب‌ها برتر گشته است».^۲

در بیان دیدگاه گذشتگان به همین چند نمونه اکتفا می‌کنیم و اکنون به بیان دیدگاه چند تن از معاصران می‌پردازیم که آنها نیز در بیان وجه اعجاز قرآن به ساختار زبانی آن اشاره کرده‌اند.

سید قطب:

از کتاب التصوير الفنی فی القرآن چنین برمی‌آید که نویسنده این کتاب به جنبه‌های نوی از اعجاز متن می‌پردازد. سید قطب در این اثر به مباحث ادبی و زیبایی‌شناختی مثل تشخیص، تصویر، تجسیم، موسیقی و ریتم کلام می‌پردازد. وی در تحلیل موسیقایی برخی آیات به این نتیجه می‌رسد که «لازم نیست با اصطلاحات موسیقی آشنا باشیم تا تفاوت سبک را حس نماییم؛ بلکه سبک با محتوا آن قدر برابری دارد که آدمی درمی‌یابد این گفتار زیبا و تأثیرگذار است».^۱

۱. ابن‌اثیر، المثل السائر، الجزء الاول، ص ۱۴۲.

۲. همان، ص ۱۴۵.

۱. سید قطب، التصوير الفنی فی القرآن، ص ۸۸.

از مسائل مهم طرح شده در این کتاب، مسئله تناسب در تصویرگری است. در بیان تصویرگری در آیه مربوط به نوح 7 و پسرش می‌گوید:

تکوین موسیقی جمله با طول و عرض در عمق و ارتفاع همراه است تا در ترسیم ترس و وحشت عمیق، مشارکت ورزد. مدهای طولانی و متنوع در تکوین لفظی آیه در تکمیل آهنگ و شکل‌گیری آن و هماهنگی آن با فضای صحنه ترسناک و ژرف کمک می‌نماید.^۱

وی می‌گوید در اینجا نوعی تناسب وجود دارد که کلید رسیدن به تناسبی است که مراد از آن:

۱. وحدت تصویر؛

۲. توزیع اجزای تصویر مورد نظر؛

۳. رنگی که آن را ترسیم می‌نماید؛ یعنی مراد فضای کلی است که با ایده و موضوع تناسب دارد.^۲

احمد بدوی:

بدوی با طرح مراحل قرائت یک متن ادبی که عبارتند از «مشارکت در تجربه شاعر یا نویسنده، مرحله نقد واژگانی و سبکی و نقد معنا و آرای مطرح شده در متن»^۳ به تعریف سبک ادبی در قرآن می‌پردازد. به نظر او مراد از سبک ادبی، رویکردی است که به تحریک احساس و عاطفه و ایجاد سرور در دل و جان گرایش دارد. به نظر او قرآن نه تنها بر اندیشه‌ورزی؛ بلکه بر احساس و عواطف نیز تکیه دارد. این امر در تمام امور مثل وعد و وعید، امر و نهی، داستان‌ها، توصیف، تسبیح، احکام و براهین به چشم می‌خورد. قرآن با بلاغت خود تمام قوای بشری را مورد حمله قرار می‌دهد تا به

۱. همان.

۲. همان، ص ۸۹.

۳. احمد احمد بدوی، من بلاغة القرآن، ص ۲۴.

هدفش برسد که تهذیب نفس، عشق به کردار بایسته و ایمان به خداوند است.^۱ بدوی نیز به نظم و ساختار در قرآن که مایه امتیاز و اعجاز آن است اعتقاد دارد و می‌گوید:

کلمه به خودی خود در قاموس بر کلمه دیگر برتری ندارد. تنها برخی از واژگان در تلفظ آسان‌تر و راحت‌تر از دیگری هستند؛ مثل اینکه کلمه «الجرش» از «النفس» یا «مرتفعات» از «مستشزرات» بهتر نیست؛ اما آنچه که باعث می‌شود واژه‌ای بر واژه دیگر برتر گردد، نظم و ساختار عبارت است. ارتباط قبل و بعد واژگان موجب می‌شود که واژه‌ای جمال و جلال یابد.^۲

طالقانی:

هرچند رویکرد طالقانی در تفسیر پرتوی از قرآن رویکرد علمی و بیان مسائل علمی موجود در آیات است، ولی توجه بسیار زیاد به ساختار واژگان و تحلیل فقه‌اللغه‌ای آن دارد. از مسائل مهم در رویکرد طالقانی به قرآن، بحث موسیقی آیات و گزینش دقیق آنها در بافت قرآنی است. به نظر او نه تنها قرآن، بلکه متون دینی عموماً با موسیقی ارتباط وثیقی داشته‌اند. وی می‌گوید:

چند قرن پیش از میلاد مسیح 7 در ایران و هند، ادعیه و سرودهای مذهبی را با زمزمه یا آهنگ می‌خواندند. این طرز خواندن را مردم این دو کشور از پیشوایان خود با علاقه‌مندی بسیار می‌آموختند، زیرا عقیده داشتند که اگر این سخنان مقدس با تلفظ صحیح قدیمی و زیبایی خود ادا نشود، تأثیری ندارد.^۱

به نظر او حتی واژه «تجوید» از ریشه «جاد» معرب «گات» است؛ یعنی خواندن با آهنگ. غیر از قرائت ساده موزون که حتی الامکان در آن تلفظ کلمات و معانی آیات

۱. همان، ص ۳۷.

۲. همان، ص ۳۸.

۱. سید محمود طالقانی، پرتوی از قرآن، ج ۴، ص ۲.

مراعات می‌شده است، برای نشان دادن زیبایی آیات و تأثیر آنها بر جان اکثریت مردم که از درک معانی عاجز بودند، پنج قسم قرائت دیگر نیز وجود داشت:

۱. ترقیص: آهسته، بلند و بریده خواندن؛

۲. ترعید: با آهنگ لرزان خواندن؛

۳. تطریب: مدّ بی‌جا دادن برای مراعات آهنگ؛

۴. تحزین: سوزناک خواندن؛

۵. تحریف: تغییر دادن در کلمات و حرف آخر را انداختن برای حسن آواز.^۱

طالقانی در کشف راز اعجاز متنی قرآن، هم به واکاوی واژگانی و تحول آنها و سپس استقرار واژگان در متن قرآن می‌پردازد و هم به موسیقی، تناسب معنایی و گزینش دقیق واژگان، طول آیات آهنگ و ریتم واژگان اشارات دقیق دارد. وی در این باره بر این باور است که «ترکیب و هماهنگی کلمات با یکدیگر و با معانی و نمایاندن صورت و واقعیت مقصود است که قرآن را مانند وجود و ترکیب موجودات و نمودار شدن در صور گوناگون در آفرینش، معجزه ساخته؛ چنان‌که مانند ترکیب عناصر طبیعی اگر کلمه‌ای را تبدیل به کلمه مترادف آن نماییم یا حرفی را از جای خود برداریم یا فصل و وصل، وقف و حرکت، اوج و فرود و ایقاع کلمات رعایت نشود، در نظم و هماهنگی و رسانیدن معنا و مقصود اختلال پیش می‌آید».^۲

بازرگان:

بازرگان از منظری متفاوت هم با گذشتگان و هم با معاصران به متن قرآن نگرینسته است. نگاه دقیق علمی و ریاضی وی باعث شده است متن را از جهت انسجام ریاضی‌وار مورد بررسی قرار دهد. از نظر بازرگان، قرآن متنی است تاریخمند؛ یعنی وابستگی متن با حوادث پیرامون نزول بسیار است؛ اما او فراموش نمی‌کند که این

۱. همان، ص ۳.

۲. همان.

تاریخمندی مانع جاودانگی و عنصر شمول و فراگیری نمی‌شود. وی از جهت ساختار زبانی بر آن است که «در قرآن گویی عمدتاً و غالباً قافیه شکسته می‌شود و با استثنایی که در آهنگ عمومی آیات پیش می‌آید برجستگی خاص به جمله‌ای داده و توجه شنونده به آن سمت کشیده می‌شود»؛^۱ این همان ساختار شکنی در متن است.

از مباحث مطرح شده توسط ایشان که تازه می‌نماید، بررسی شاخص سوره یعنی بلندی و کوتاهی آیات یا طول متوسط آنهاست. وی با مقایسه سه سوره همزه، طه و مائده که به سه دوران مختلف هستند به این نتیجه می‌رسد که با پیشرفت زمان، طول متوسط آیات سوره ترقی کرده است. حتی این محاسبه و مقایسه درباره دیگر سوره‌ها که حدود سال نزول یا تقدم و تأخر نسبی آنها کم و بیش معلوم است، به این نتیجه رسید که «به زبان ریاضی، طول متوسط آیات تابع صعودی زمان است یا هر سوره که نازل شده است به طور متوسط مقدار کلمات آیات آن که طول متوسط می‌نامیم، بیشتر از سوره قبلی بوده و به تدریج با سن پیامبر 9 یا با پیشرفت اسلام، افزایش داشته است».^۲

معرفت:

مرحوم محمد هادی معرفت از قرآن پژوهان معاصر نیز به متن قرآن از دیدگاه زیبایی‌شناختی می‌نگریست و اعجاز متنی را در پیوند دقیق واژگانی، سبک، نظم و آهنگ کلمات می‌دانست. نویسنده در کتاب التمهید فی علوم القرآن از کشف زیبایی‌های لفظی و معانی آیات غفلت نکرده است. به نظر ایشان حوزه‌های زیبایی‌شناختی آیات به این قرار است:

۱. تعابیر دقیق و لطیف؛ یعنی هر واژه در جای خود قرار گرفته است که اگر جای

۱. مهدی بازرگان، سیر تحول قرآن، ص ۱۳.

۲. همان، ص ۱۵.

آن از بافت کلی خارج شود، نازیبا می‌گردد.

۲. زیبایی سبک و اسلوب شگفت: سبک قرآن بی‌نظیر است که نه با ساختار شعر عرب مطابقت دارد و نه با نثر آنها.
۳. روانی عبارات: عبارات قرآنی چون آب جاری است و چون نسیم می‌وزد، روح نواز است و جذاب و دلربا.
۴. تناسب نظم و آهنگ: جامع ویژگی‌های شعر و نثر، تحریک‌کننده احساسات و برانگیزاننده خرد است.
۵. ظهور معانی در آهنگ حروف: تناسب معنا با آهنگ واژه، یعنی لفظ و معنا چنان با هم تناسب دارد که با هم القای معنا می‌کنند.
۶. پیوستگی و انسجام در واژگان: به سان گردنبندی است که گوهرهای آن با نظمی خاص در کنار هم قرار گرفته اند؛ لفظ و معنا در بیان اغراض و تناسب آیات و عبارات شگفت‌انگیز است.
۷. زیبایی تشبیهات و تصویرگری: تشبیه قرآن بسیار استوار و جامع زیبایی‌های بدیع است؛ هم در تصویرگری دقیق و ظریف است و هم در بیان.
۸. زیبایی استعاره‌های آن و خیال‌پردازی: قرآن کریم در افاده معانی به انواع استعاره، کنایه و مجاز رو آورده است.
۹. کنایه‌های لطیف و تعریض‌های ظریف: کنایه‌های آن دقیق و لطیف است. کنایه آن از لطایف و تعریض آن از ظرافت خالی نیست.
۱۰. تازگی و ظرافت: در قرآن مباحث ادبی همراه معانی بلند با بیان تازه و ظریف با هم جمع شده‌اند.^۱

۱. محمدهادی معرفت، التمهید، ج ۵، ص ۱۰ - ۱۲.

بخش سوم

زیبایی شناسی آیات قرآن

فصل اول:

مؤلفه‌های زیبایی‌شناختی آیات

مؤلفه‌های زیبایی‌شناختی آیات را می‌توان در سه حوزه مطرح کرد:

۱. حوزه لفظ؛

۲. حوزه معنا؛

۳. حوزه پیوستگی آیات.

مراد از مؤلفه‌های زیبایی‌شناختی در حوزه لفظ تمام آن چیزهای است که با لفظ در ارتباط است و علاوه بر ویژگی اطلاع‌رسانی و انتقال پیام خداوند، از عناصر زیبایی‌شناختی نیز بهره‌مند است که کار انتقال را سریع‌تر، زیباتر، جذاب‌تر، ماندگارتر و اثرگذارتر می‌سازد. از جمله این عناصر می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. موسیقی

واژگان در قرآن با صداهای بلند و کوتاه، سکون و تشدید و مدّ، نوعی موسیقی ایجاد می‌کنند که گوش‌نواز و دلنشین است. واژگان در قرآن از حروفی تشکیل شده‌اند که علاوه بر رسانندگی معنا، دارای موسیقی زیبا و دلنشین است. با توجه به ویژگی هر حرف در علم تجوید، ورود این حروف در یک واژه و هم‌نشینی آنها با هم سبب

شکل‌گیری موسیقی خاص این واژگان می‌شود که در نهایت فضای کلام آهنگین می‌شود و تأثیرگذاری را بیشتر می‌کند.

می‌دانیم حروف در زبان عربی به دو قسم تقسیم می‌شوند:

۱. مهموس: حروفی که جوهر صوت از آنها بر نمی‌آید؛ مثل «هاء، خاء، حاء، کاف، شین، سین، تاء، صاد، ثاء و فا»؛
۲. مهجور: مثل «همزه، الف، عین، غین، قاف، جیم، یاء، ضاء، لام، نون، راء، طاء، دال، زا، ظاء، میم، واو، نون». ^۱ از این حروف صدا به تندی و درشتی برمی‌آید (مثل جیم)؛ برخی هم شدیدند و با شدت ادا می‌شوند (مثل دال)؛ برخی رخواه‌اند که با سستی و کندی تلفظ می‌شوند (مثل ذال)؛ پاره‌ای بین آن دو (مثل راء)؛ برخی مستعلیه‌اند که صدا به بلندی می‌گراید و با تفخیم ادا می‌شود (مثل صاد)؛ بعضی مستفله‌اند که صدا فرود می‌آید و با ترقیق تلفظ می‌شود (مانند سین)؛ پاره‌ای مطبقه‌اند و با گرفتگی صدا همراهند (مانند طا)؛ برخی منفتح‌اند و زبان باز می‌شود و صدا به آزادی بیرون می‌آید (مانند تاء)؛ بعضی مذلقه‌اند که از کناره‌های لب و زبان به سبکی و خفت ادا می‌شوند (مثل لام)؛ پاره‌ای نیز مصمته‌اند که نوعی سنگینی در مخرج حرف به هم می‌رسد (مثل باء).

علاوه بر این، تلفظ بعضی از حروف با قلقله و اضطراب است. (مثل قاف)، برخی با صفیر (مثل صاد)، پاره‌ای با پاشیدگی زبان (مثل شین)، بعضی با لرزش و ارتعاش آن (مثل راء) و در برخی گویا زبان از جا کنده می‌شود (مثل ضاد)، پاره‌ای با نیرو و بلندی و تیز ادا می‌شود (مثل همزه)، بعضی با خراش (مثل خاء)، برخی با گرفتگی در گلو (مثل حاء)، بعضی با غثه و درهم پیچیدن صدا در بینی (مثل نون)، پاره‌ای با لین و نرمی و کشش (مثل یاء)، برخی با نفث و فشاری که به نوک دندان‌های ثنایای بالا و

۱. سیبویه، الکتاب، ج ۱، باب ادغام.

پایین وارد می‌شود (مثل ثاء) و سرانجام بعضی با نفخ و دم (مثل فاء).^۱ موسیقی در واژگان قرآن به طبیعت واژگان در زبان عربی بازمی‌گردد. می‌دانیم فرهنگ عرب، فرهنگ شفاهی است و در فرهنگ شفاهی، شنیدن از اهمیت بالایی برخوردار است؛ چنان‌که گفتن و کیفیت ادای واژگان و هم‌نشینی حروف در واژگان نیز تأثیر بسزایی در انتقال پیام ایفا می‌کند؛ به همین جهت عرب‌ها به موسیقی و ارزش آن در تأثیر بر مخاطب اهمیت بسیار می‌دادند و در کلام آن را به عنوان یک ارزش کلامی به کار می‌بستند. «زیبایی صوتی و یا نظام ریتمیک بیش از هر چیز در هنگام نزول قرآن برای عرب‌ها گوش‌نواز بوده است و نسبت به این نظام موسیقایی توجه می‌کردند؛ تا جایی که آن را شعر می‌پنداشتند».^۲

از ویژگی‌های سبکی قرآن می‌توان به نظام موسیقایی آیات اشاره کرد که در حقیقت در کلام عرب که به آهنگ و موسیقی کلام اهمیت می‌دهد، بی‌سابقه است. این اهمیت آنجا خود را نشان می‌دهد که در فرهنگ شفاهی، شنیدن و گوش‌نقش اول را بازی می‌کنند؛ لذا «این پدیده موسیقایی در زبان عربی به همین فرهنگ شفاهی برمی‌گردد، چون ادبیات، ادبیات گوش‌است نه چشم، و وقتی که امتی در داوری متن زبانی به گوش تکیه می‌کند، گوش‌ها ویژگی تشخیص میان تفاوت‌های دقیق آوایی را کسب می‌نمایند».^۳

ویژگی موسیقایی قرآن که به آن صبغه اعجاز بخشیده است می‌تواند در حالات ذیل تجلی یابد:

۱. ویژگی لفظی که جذاب و گیرا است و در نظام آوایی و زیبایی لغوی آن متجلی

است.

۱. داوود العطار، التجوید و آداب التلاوة، به نقل از مقصود فراستخواه، زبان قرآن، ص ۱۳۸.

۲. عبدالعظیم زرقانی، مناهل العرفان، ص ۵۵۸.

۳. ابراهیم انیس، دلالة الالفاظ، ص ۱۹۵.

۲. مراد از نظام آوایی، هماهنگی و همخوانی حرکات و سکانات، مدّ، غنه، ارتباط و پیوند زیبا و باشکوهی است که گوش‌نواز است و به شیوه‌ای که هیچ کلام دیگر - چه نظم و چه نثر - نمی‌تواند مانند آن دل و جان را به سوی خود بکشاند. این نظام به هم پیوسته به گونه‌ای است که حتی اگر کسی عربی هم نداند او را به سوی خود می‌کشاند و احساس می‌کند در برابر لحن و آهنگی شگفت و ریتمی زیبا قرار گرفته است.

این نظام آوایی یا نظام ریتمیک، نخستین چیزی است که از همان آغاز برای عرب‌ها گوش‌نواز بوده است؛ گویا چنین نثری نشنیده‌اند، لذا گمان می‌برند قرآن شعر است.

۳. مراد از زیبایی واژگان قرآن، پدیده شگفتی است که قرآن در چینش حروف و ترکیب کلمات بدان متمایز است؛ یعنی اگر به حروف قرآن که از مخارج درست ادا شود گوش فرا دهیم، احساس لذت می‌کنیم؛ حروفی که دارای شدت و نرمی و لطافت است و آن را به حد اعجاز رسانده است.^۱

حروف در واژگان قرآن گاهی نقش فوق‌العاده‌ای را در موسیقی آن ایفا می‌کنند. تکرار حروف و ایجاد حالت موزون، نوعی سمفونی را به وجود می‌آورد که به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود.

سمفونی‌های قرآن^{۲ و ۳}

در سمفونی‌های قرآن ارزش‌های زیبایی‌شناختی فراوانی وجود دارد. یکی از این وجوه بسیار مهم، تناسب میان حروف و موزونی آیات آن است. گاهی این حروف به صورت موسیقی اعجاز آمیزی تجلی می‌شود و این موسیقی کاملاً متناسب با موضوع و محتوای آیه‌ای است که از حروف خاصی در آن استفاده شده است؛ به نمونه‌هایی از اشعار و آیات در ذیل اشاره می‌شود:

۱. عبدالعظیم زرقانی، مناهل العرفان، ص ۵۵۸ - ۵۵۹.

2. samphonies.

۳. محمد مهدی فولادوند، قرآن شناسی، ص ۴۲۸ - ۴۳۰.

۱. سمفونی با صدای «ر» (R) مثلاً در شعر سعدی:

روان تشنه برآساید از کنار فرات مرا فرات ز سر برگذشت و تشنه ترم
یا تکرار هشت بار حرف «ر» در آیات «فدعا ربه اني مغلوب فانتصر * ففتحنا
ابواب السماء بماء منهمر * و فجرنا الارض عیونا فالتقي الماء علی امر قد قدر».^۱
مصوت «ر» در اشاره به طوفان، حتی ریختن آب و هجوم سیل را در اذهان متصور
می‌کند.

۲. سمفونی با حرف «م» (M)؛ بدون اینکه احساس تصنع در تلفظ واژه‌ها مشهود
باشد؛ مثل آیه «قیل یا نوح اهبط بسلام منا و برکات علیک و علی امم ممن معک و امم
سنمتعهم ثم یمسهم منا عذاب الیم».^۲

۳. سمفونی با حرف «ل» (L) : در بیت حافظ، ملامت را با این حروف لمس می‌کنیم:

نه من ز بی‌علمی در جهان ملولم و بس ملامت علما هم ز علم بی‌عمل است
در آیات:

«و اوحی ربک الی النحل ان اتخذي من الجبال بیوتاً و من الشجر و مما یعرشون *
ثم کلي من کل الثمرات فاسلکي سبل ربک ذللاً یخرج من بطونها شراب مختلف الوانه
فیه شفاء للناس ان فی ذلک لآیه لقوم یتفکرون» زیر نیز حرف «ل» شانزده بار به طور
متناوب تکرار شده است؛^۳

۱. تا پروردگارش را خواند: «من مقلوب شدم؛ به داد من برس!» پس درهای آسمان را به آبی ریزان گشودیم
و از زمین چشمه‌ها جوشانیدیم تا آب (زمین و آسمان) برای امری که مقدر شده بود به هم پیوستند (قمر
۵۴) آیه ۱۰ - ۱۲).

۲. گفته شد: ای نوح، با درودی از ما و برکت‌هایی بر تو و بر گروه‌هایی که با تو، فرود آی! و گروه‌هایی هستند
که به زودی برخوردارشان می‌کنیم، سپس از جانب ما عذابی دردناک به آنان می‌رسد (هود ۱۱) آیه ۴۸).

۳. و پروردگارش تو به زنبور عسل وحی (الهام غریزی) کرد که از پاره‌ای از کوه‌ها و از برخی از درختان و از
آنچه داریست (و چفته‌سازی) می‌کنند، خانه‌هایی برای خود درست کن؛ سپس از همه میوه‌ها بخور، و
راه‌های پروردگارت را فرمانبردارانه ببوی (آنگاه) از درون (شکم) آن، شهدی که به رنگ‌های گوناگون
است بیرون می‌آید. در آن، برای مردم درمانی است. راستی در این (زندگی زنبوران) برای مردمی که تفکر
می‌کنند نشانه (قدرت الهی) است (نحل ۱۶) آیه ۶۸ - ۶۹).

۴. سمفونی با حرف (Z) که یادآور صدای آبریان بزرگ نظیر بالن‌ها به ویژه ماهی پنجاه - شصت تنی «عنبر» است؛ مانند «و ذالنون اذ ذهب مغاضباً فظن ان لن نقدر عليه فنادى في الظلمات ان لا اله الا انت سبحانك اني كنت من الظالمين * فاستجبت له و نجينا من الغم و كذلك ننجي المؤمنين»^۱.

گفتیم قرآن کریم نه شعر است و نه نثر؛ ولی دارای فاصله و موسیقی درونی است؛ فاصله‌ها در قرآن حکم قافیه در شعر را دارند و موجب موسیقی و آهنگ ویژه در آیات می‌گردند. ما به طور جداگانه به بحث فاصله و جنبه‌های زیبایی‌شناختی آن خواهیم پرداخت و اکنون به کارکرد موسیقایی آن اشاره خواهیم کرد.

«فاصله‌های متقارب در وزن موجب بی‌نیازی از تفعيله‌ها و تقفیه‌ها است»^۲ در سوره‌های کوتاه تأثیر موسیقایی فاصله را می‌توان احساس کرد؛ از جمله در سوره نجم:

«و النجم اذا هوى * ماضل صاحبكم و ما غوى * و ما ينطق عن الهوى *
ان هو الا وحي يوحى * علمه شديد القوى * ذومرة فاستوى * و هو بالافق
الأعلى * ثم دنا فتدلى * فكان قاب قوسين او ادنى * فاوحى الى عبده ما
اوحى * ما كذب الفؤاد ما رأى * أفتمارونه على ما يرى * و لقد رأى نزلت
اخرى * عند سدرة المنتهى * عندها جنة الماوى * اذ يغشى السدرت ما
يغشى * مازاغ البصر و ما طغى * لقد رأى من آياته الكبرى * افرايتم
اللات و العزى * و مناة الثالثة الاخرى * الكم الذكر و له الانثى * تلك اذا
قسمة ضيزى»^۱

۱. و «ذوالنون» را (یاد کن) آنگاه که خشمگین رفت و پنداشت ما هرگز بر او قدرتی نداریم، تا در (دل) تاریکی‌ها ندا در داد: «معبودی جز تو نیست، منزهی تو، راستی که من از ستمکاران بودم»؛ پس (دعای) او را برآورده کردیم و او را از اندوه رهایی‌بخشیم و مؤمنان را (نیز) چنین نجات می‌دهیم (انبیاء (۲۱) آیه ۸۷ - ۸۸).

۲. سید قطب، التصوير الفني في القرآن، ص ۸۰.

۱. سوگند به اختر (قرآن) چون فرود می‌آید (که) یار شما نه گمراه شده و نه در نادانی مانده است و از سر هوس سخن نمی‌گوید. این سخن به جز وحیی که وحی می‌شود نیست. آن را (فرشته) شدیدالقوی به او فرا
←

- در این آیات می‌توان به جنبه‌های موسیقایی ذیل اشاره کرد:
۱. این فاصله‌ها در وزن تقریباً - بر نظامی غیر نظام شعر عربی - مساوی‌اند؛
 ۲. در حروف قافیه کاملاً متحد و یکسان‌اند؛
 ۳. با توجه به دو مورد بالا دارای آهنگ و موسیقی یکسان‌اند؛
 ۴. حروف در کلمات با هم هماهنگی دارند؛
 ۵. کلمات در جمله‌ها، دارای تناسب و سازگاری‌اند؛
 ۶. آهنگ با توجه به متوسط بودن جمله‌های موسیقایی در طول، از نظر زمانی نیز متوسط‌اند؛

۷. با توجه به وحدت سبک موسیقی، متحدند؛

۸. با توجه به فضای سخن که به تسلسل روایی شبیه است، دارای روی روان است.^۱
- ساختار موسیقایی در این آیات چنان است که اگر کلمه‌ای جابه‌جا شود، در موسیقی آن ایجاد اخلال می‌کند و نظم آن فرو می‌ریزد؛ مثلاً در عبارات «أفرأیتم اللات والعزی * و مناة الثالثة الأخری» که اگر می‌گفت «أفرأیتم اللات و العزی و مناة الثالثة» قافیه دچار اشکال می‌شد و اگر می‌گفت «أفرأیتم اللات و العزی و مناة الاخری» وزن دچار اشکال می‌شد.^۱

□

آموخت؛ (سروش) نیرومندی که (مسلط) در ایستاد؛ در حالی که او در افق اعلی بود؛ سپس نزدیک آمد و نزدیک‌تر شد، تا (فاصله‌اش) به قدر (طول) در (انتهای) کمان یا نزدیک‌تر شد. آنگاه به بنده‌اش آنچه را باید وحی کند، وحی فرمود. آنچه را در دل دید انکار نکرد. آیا در آنچه دیده است با او جدال می‌کنید؟ و قطعاً بار دیگری هم او را دیده است، نزدیک سدره المنتهی؛ در همان جا که جنۃ المأوی است. آنگاه که درخت سدر را آنچه پوشیده بود، پوشیده بود. دیده (اش) منحرف نگشت و (از حد) درنگذشت. به راستی که (برخی) از آیات بزرگ پروردگار خود را بدید. به من خبر دهید از لات و عزی و منات آن سومین دیگر. آیا (به خیالتان) برای شما پسر است و برای او دختر؟ در این صورت، این تقسیم نادرستی است (نجم ۵۳) آیه ۱ - ۲۲).

۱. سید قطب، التصوير الفنی فی القرآن، ص ۸۰.

۱. همان، ص ۸۱.

همچنین یا اگر «اذأ» حذف می‌شد، باز آهنگ دچار اشکال می‌شد. البته این بدان معنا نیست که کلمات «اخری، الثالثة، اذأ» زائدند و تنها برای قافیه یا وزن آمده‌اند؛ بلکه در بافت و به خاطر نکات معنوی ضروری‌اند؛ یعنی لفظ برای ادای معنا در بافت آمده است و تناسب در آهنگ را نیز موجب می‌شود.^۱

در همین سوره به واژه‌ای برمی‌خوریم که ظاهراً از جهت ترکیب حروف ناسازگار به نظر می‌آید؛ ولی با توجه به بافت و موقعیتی که در آن قرار گرفته است، آهنگی زیبا دارد. مراد واژه «ضیزی» است که ظاهراً هم‌نشینی «ض» و «ز» موجب ثقل در تلفظ می‌شود.

این واژه یک بار در قرآن آمده و از شگفت‌ترین واژگان در قرآن است؛ اما دقت در گزینش و بافتی که این واژه در آن آمده، آن را متمایز کرده است. برخی در طعنه بر فصاحت قرآن کریم این واژه را فصیح ندانسته و آن را جزء واژگان غریب قرآن به شمار آورده‌اند. ابن‌اثیر در پاسخ به این طعنه، ابتدا واژگان را از جهت غرابت به سه دسته تقسیم می‌کند که دو قسم آن زیبا و یک قسم آن زشت است. دو قسم زیبا آن دسته از واژگانی هستند که از گذشته تا به امروز به کار می‌روند؛ لذا به آن واژگان دور از ذهن گفته نمی‌شود. یک قسم دیگر واژگانی هستند که تنها در گذشته کاربرد داشته و امروز از کاربرد افتاده است. این واژگان برای آنها غریب و دور از ذهن نبوده است؛ ولی برای ما دور از ذهن و غریب است.^۲

وی در پاسخ به طعنه و اعتراض آنان که واژه «ضیزی» را غیرفصیح می‌دانند، گفته است:

کاربرد واژگان رازی دارد که بزرگانی چون ابن‌سینا، فارابی، ارسطو و افلاطون آن را نمی‌دانند. واژه «ضیزی» در موقعیتی قرار گرفته است که هیچ چیز جای آن را

۱. همان.

۲. ابن‌اثیر، المثل السائر، الجزء الاول، ص ۱۴۹.

نمی‌گیرد. این سوره (سوره نجم) مسجوع به حرف «ی» می‌باشد و وقتی بت‌ها را ذکر می‌کند و سهم فرزندان را مطرح می‌نماید: (الکم الذکر و الانثی تلک اذاً قسمة ضیزی) این واژه هم به صورت همان حرف روی آمده که در تمام سوره آمده است؛ لذا اگر واژه‌ای دیگر بود با دیگر واژگان سوره همخوانی نداشت، چون از حرف روی سوره، خارج می‌شد.^۱

ابن‌اثیر وجود این واژه را با توجه به مراعات فاصله‌ها یا موسیقی توجیه می‌کند. تحلیل ابن‌اثیر صرفاً لفظی و با توجه به موسیقی کلام است و عنایتی به معنا ندارد. می‌توان به تحلیل ابن‌اثیر که تحلیل لفظی و موسیقایی است، نکته‌ای دیگر افزود. در میان معاصران، رافعی به این نکته توجه و به سازگاری لفظ و معنا اشاره کرده است. وی می‌گوید:

این آیه در بافت انکار عرب مشرک است و کلام ماقبل آن در باب تقسیم فرزندان توسط مشرکان است که فرشتگان را دختر و دختران را فرزندان خدا قرار داده بودند. خداوند این تقسیم‌بندی ظالمانه را منکر می‌شود. غرابت لفظ «ضیزی» با غرابت تقسیم‌بندی ظالمانه، سازگاری دارد. این غرابت در هیئت تلفظ واژه «ضیزی» انکار و ردّ را در آن به تصویر می‌کشد.^۲

در آیات ذیل هم‌نشینی حروف در کنار هم فضای موسیقایی ایجاد می‌کند که دلنشین و گوش‌نواز است:

۱. «یا اسفٰی علی یوسف»؛^۱

۲. «فادلی دلوه»؛^۲

۱. همان، ص ۱۵۶ - ۱۵۷.

۲. مصطفی صادق الرفاعی، اعجاز القرآن و البلاغة النبویة، ص ۲۶۱.

۱. ای دریغ بر یوسف! (یوسف ۱۲) آیه ۸۴.

۲. و دلوش را انداخت (همان، آیه ۱۹).

۳. «و هم ینهون عنه و ینأون عنه»؛^۱

۴. «هم یحسبون انهم یحسنون»؛^۲

۵. «ارجعی الی ربک راضیة مرضیة»؛^۳

۶. «و تعیها اذن واعیة»؛^۴

۷. «والذاریات ذرواً»؛^۵

۸. «یخافون یوماً تتقلب فیہ القلوب و الابصار».^۶

گاهی موسیقی در آیات به واسطه حذف حرفی در کلمه به وجود می‌آید که هیچ دلیلی برای حذف آن جز رعایت تناسب موسیقی وجود ندارد؛ مثلاً در آیه «واللیل اذا یسر. هل فی ذلک قسم لذلک حجر»^۷ حرف «ی» در فعلی «یسری» حذف شده است تا با کلمات «والفجر، عشر، الوتر، حجر» در آیات قبلی سازگار باشد.

یا در آیات «افرایتم ما کنتم تعبدون * انتم و اباؤکم الاقدمون * فانهم عدو لی الا رب العالمین * و الذی خلقنی فهو یتعبدون * و الذی و اذا مرضت فهو یشفین * و الذی هو یطعمنی و یسقین * یمیتنی ثم یحییئنی * و الذی اطعم ان یغفر لی خطیئتی یوم الدین».^۱ حذف «ی» در افعال «یهدین، یسقین، یشفین و یحییئنی» برای حفظ حرف

۱. و آنان (مردم را) از آن بازمی‌دارند و (خود نیز) از آن دوری می‌کنند (انعام (۶) آیه ۲۶).

۲. می‌بندارند کار خوب انجام می‌دهند (کهف (۱۸) آیه ۱۰۴).

۳. خشنود و خداپسند به سوی پروردگارت بازگرد (فجر (۸۹) آیه ۲۸).

۴. و گوشه‌های شنوا آن را نگاه دارد (حاقة (۶۹) آیه ۱۲).

۵. سوگند به بادهای ذره افشان (ذاریات (۵۱) آیه ۱).

۶. و از روزی که دل‌ها و دیده‌ها در آن زیر و رو می‌شود، می‌هراسند (نور (۲۴) آیه ۳۷).

۷. و به شب، وقتی سپری می‌شود. آیا در این، برای خردمند (نیاز به) سوگندی (دیگر) است (فجر (۸۹) آیه ۴-۵).

۱. آیا در آنچه می‌پرستیده‌اید تأمل کرده‌اید؟ شما و پدران پیشین شما؟ قطعاً همه آنها (جز پروردگار جهانیان) دشمن من هستند. آن کسی که مرا آفریده است و راهنمایی‌ام می‌کند، و آن کس که او به من خوراک می‌دهد و سیرابم می‌گرداند، و چون بیمار شوم او مرا درمان می‌بخشد، و آن کسی که مرا می‌میراند و سپس زنده‌ام می‌گرداند و آن کس که امید دارم روز یاداش، گناهم را بر من ببخشد (شعرا (۲۶) آیه ۷۵ - ۸۲).

قافیه است تا با «تعبدون، الاقدمون و الذی» سازگار باشد.^۱ گاهی هم از ساختار قیاس در زبان عربی با ملاحظه موسیقی پنهان در ترکیب، عدول می‌شود. در این آیات چنین شده است: «ذکر رحمة ربك عبده زکریا * اذ نادى ربه نداءً خفياً * قال رب انى وهن العظم منى و اشتعل الرأس شيبا و لم اکن بدعائك رب شقياً».^۲

اگر در این آیات مثلاً فقط کلمه «منى» را تغییر دهیم و بر کلمه «العظم» مقدم شود؛ یعنی «قال ربى انى وهن منى العظم» گردد، احساس می‌شود شبیه سکنه در وزن شعر شده است؛ اما اکنون در وضع فعلی با «انى» در صدر فقره، توازن می‌یابد و چنین می‌شود: «قال رب انى وهن العظم منى».^۳

واژگان در قرآن هم زیبا و گوش‌نوازند و هم با معنا سازگاری کامل دارند، مثلاً در آیات «والليل اذا عسعس * و الصبح اذا تنفس»^۴ رایحه معنا از هر دو واژه «عسعس» و «تنفس» به مشام می‌رسد. از واژه «عسعس» می‌توان فرارسیدن شب و طولانی بودن آن را دریافت و از واژه «تنفس» می‌توان رفتن صبح را حس کرد.

یا در آیه «يا ايتهنا النفس المطمئنة * ارجعي الى ربك راضية مرضية * فادخلي في عبادي * و ادخلي جنتي»، نکات موسیقایی ذیل وجود دارد:

۱. مدهای آن: یا، ها، جعی، الی، را، حلی، فی، عبا، دی، حُلی، ی؛

۲. تشدیدها: ایتنها، النفس، المطمئنة، ربك، ضیة، جنتی؛

۱. سید قطب، التصوير الفنى فى القرآن، ص ۸۲.

۲. (این) یادی از رحمت پروردگار تو (درباره) بنده‌اش زکریاست، آنگاه که (زکریا) پروردگارش را آهسته ندا کرد، گفت: پروردگارا، من استخوانم سست گردیده و (موی) سرم در پیری سپید گشته است و (ای) پروردگار من) هرگز در دعای تو ناامید نبودم (مریم (۱۹) آیه ۲ - ۴).

۳. سید قطب، التصوير الفنى فى القرآن، ص ۸۳.

۴. سوگند به شب چو پشت گرداند، سوگند به صبح چون دمیدن گیرد (تکویر (۸۱) آیه ۱۷ - ۱۸).

۱. ای نفس مطمئنه، خشنود و خداپسند به سوی پروردگارت بازگرد و در میان بندگان من درآی، و در بهشت من داخل شو (فجر (۸۹) آیه ۲۷ - ۳۰).

۳. کسره‌ها: جعی، ربک، خلی، فی، دی، خلی، یتی.

زیبایی این حرکات، تشدیدها، نون‌ها و مد‌ها زمانی بهتر فهمیده می‌شود که تصور کنیم مرده‌ای در کفن شده و در قبر گذاشته شده است و اشک‌هایی هم برای او ریخته می‌شود و فراقی که به دوستان دست می‌دهد و امید و شادی که در دل است که او به رحمت خداوندی وصل می‌شود. تمام این حالات با اندوه و اشک و آن آرزوی دور و دراز با این واژگان بیان می‌شود.^۱

گاهی در یک سوره با دو سبک موسیقی و با دو آهنگ مواجه هستیم که هر دو با جو سوره انسجام و سازگاری تام دارد. در بخش نخست سوره نازعات، حرکت سریع با موج کوتاه و ساختاری قوی آمده که با جو شتابده و تپنده و لرزش شدید همراه است: «والنازعات غرقاً * والناشطات نشطاً * والسابحات سبحاً * فالسابقات سبقاً * فالمدبرات امراً * يوم ترجف الراجفة * تتبعها الرادفة * قلوب يومئذ واجفة * ابصارها خاشعة * يقولون انا لمرودون في الحافرة * اذا كنا عظاماً نخرة * قالوا تلك اذن كرة خاسرة * فانما هي زجرة واحدة * فاذا هم بالساهرة».^۲

اما در بخش دوم این سوره با حرکت کند، موج آرام، طول موج متوسط که با فضای روایی و داستانی که بلافاصله در سوره می‌آید، هماهنگی دارد. این همان روایت «كرة خاسرة؛ زجرة واحدة و حديث الساهرة» است: «هل اتاك حديث موسى * اذ ناداه ربه بالواد المقدس طوي * اذهب الي فرعون انه طغي * فقل هل لك ان تزكي

۱. بکری شیخ امین، التعبير الفني في القرآن، ص ۱۸۱.

۲. سوگند به فرشتگانی که (از کافران) به سختی جان ستانند، و به فرشتگانی که جان (مؤمنان) را به آرامی می‌گیرند، و به فرشتگانی که (در دریای بی مانند) شناکان شناورند، پس در پیشی گرفتن (در فرمان خدا) سبقت گیرنده‌اند، و کار (بندگان) را تدبیر می‌کنند! آن روز که لرزنده بلرزد، و از پی آن لرزه‌ای دیگر افتد، در آن روز، دل‌هایی سخت هراسانند. دیدگان آنها فروافتاده، گویند: آیا (باز) ما به (مغاک) زمین برمی‌گردیم؟ آیا وقتی ما استخوان ریزه‌های پوسیده شدیم (زندگی را از سر می‌گیریم)؟ (و با خود) گویند: «در این صورت، این برگشتی زیان‌آور است. ولی در حقیقت، آن (بازگشت، بسته به) یک فریاد است (و بس). و به ناگاه آنان در زمین هموار خواهند بود (نازعات) (۷۹) آیه ۱ - ۱۴».

* و اهديك الى ربك فتخشي».^۱

گاهی هم بدون آشنایی با اصطلاحات موسیقی می‌توان تفاوت دو سبک را حس کرد؛ یعنی سبک دعا با خود دعا کاملاً هماهنگ است. در آیات ذیل که دعاست، با توجه به محتوای خواسته‌ها و نوع گفت‌وگو با خداوند، موسیقی آن عوض می‌شود. در این آیات، دعایی موج، آرام، بلند و فروتنانه، موسیقی خاص دارد:

«ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه فقتنا عذاب النار * ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته و ما للظالمين من انصار... ربنا و آتنا ما وعدتنا على رسلك و لا تخزنا يوم القيامة انك لا تخلف الميعاد».^۲

اما در آیات ذیل که دعای دیگری است، آهنگ و موسیقی نرم است و با محتوای آن که از زبان پیرمردی بیرون می‌آید، هماهنگ است:

«ربنا انك تعلم ما نخفي و ما نعلن و ما يخفي على الله من شيء في الارض و لا في السماء * الحمد لله الذي وهب لي على الكبر اسماعيل و اسحاق ان ربي لسميع الدعاء * رب اجعلني مقيم الصلوة من ذريتي ربنا و تقبل دعاء * ربنا اغفر لي و لوالدي للمؤمنين يوم يقوم الحساب».^۱

۱. آیا سرگذشت موسی بر تو آمد؟ آنگاه که پروردگارش او را در وادی مقدس «طوی» ندا درداد: به سوی فرعون برو که وی سربرداشته است، و بگو آیا سر آن داری که به پاکیزگی گرایی؟ و تو را به سوی پروردگارت راه نمایم تا پروا بداری؟ (همان، آیه ۱۵ - ۱۹).

۲. سید قطب، التصور الفني في القرآن، ص ۸۷.

۳. پروردگارا! اینها را بیهوده نیافریده‌ای، منزهی تو؛ پس ما را از عذاب آتش دوزخ در امان بدار. پروردگارا! هر کسی را تو در آتش درآوری، یقیناً رسوایش کرده‌ای و برای ستمکاران باورانی نیست. پروردگارا، و آنچه را که به وسیله فرستادگانت به ما وعده داده‌ای به ما عطا کن و ما را روز رستاخیز رسوا مگردان، زیرا تو وعده‌ات را خلاف نمی‌کنی (آل عمران (۳) آیه ۱۹۱ - ۱۹۴).

۱. پروردگارا! بی‌گمان تو آنچه را که پنهان می‌داریم و آنچه را که آشکار می‌سازیم می‌دانی و چیزی در زمین و آسمان بر خدا پوشیده نمی‌ماند. سپاس خدا را که با وجود سالخوردگی، اسماعیل و اسحاق را به من بخشید. به راستی، پروردگار من شنونده دعاست. پروردگارا! مرا برپادارنده نماز قرار ده، و از فرزندان من نیز. پروردگارا! و دعای مرا بپذیر. پروردگارا! روزی که حساب برپا می‌شود، بر من و پدر و مادرم و بر مؤمنان ببخشای (ابراهیم (۱۴) آیه ۳۸ - ۴۱).

شکل‌گیری موسیقی جمله، علاوه بر تموج، بر ژرفا و گستردگی آن نیز می‌افزاید و در آن ترس و اندوه نیز وجود دارد. در آیات ذیل به موسیقی طوفان گوش فرا می‌دهیم:

«و هي تجري بهم في موج كالجبال و نادى نوح ابنه و كان في معزلٍ يا بني اركب معنا و لا تكن مع الكافرين * قال ساوي الى جبل يعصمني من الماء قال لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم و حال بينهما الموج فكان من المغرقين»^۱.

موسیقی این عبارات با طول و عرض در عمق و ارتفاع همراه است تا در ترسیم ترس و وحشت عمیق مشارکت ورزد. مدهای طولانی و متنوع در تکوین لفظی آیه و در تکمیل آهنگ و شکل‌گیری و هماهنگی آن با فضای صحنه ترسناک و ژرف کمک می‌کند.^۲

موسیقی در جزء پایانی قرآن به واسطه کوتاهی عبارات قابل‌لمس‌تر است؛ لذا با نگاهی به سوره‌های این بخش به جنبه‌های موسیقایی آن می‌پردازیم. آنچه در پی می‌آید، بررسی جنبه‌های زیبایی‌شناختی و موسیقایی آیات این بخش است.

موسیقی در سوره‌هایی از جزء سی‌ام قرآن

قبل از پرداختن به جنبه‌های موسیقایی آیات این بخش از قرآن لازم است به تحلیل واژگانی آن اشاره شود.

۱. بسامد واژگانی که بیش از یک بار آمده است، ۲۷۵ واژه است.
۲. واژگانی که در این بخش تنها یک بار آمده‌اند، ۱۹۲ واژه‌اند.
۳. واژگانی که در این بخش از ریشه و ساختار واحد آمده‌اند، ۵۷ ماده‌اند.

۱. و آن (کشتی) ایشان را در میان موجی کوه‌آسا می‌برد، و نوح پسرش را که در کناری بود بانگ درداد: ای پسرک من، با ما سوار شو و با کافران مباش. گفت: به زودی به کوهی پناه می‌جویم که مرا از آب در امان نگاه می‌دارد. گفت: امروز در برابر فرمان خدا هیچ نگاه دارنده‌ای نیست، مگر کسی که (خدا بر او) رحم کند. و موج میان آن دو حایل شد و (پسر) از غرق‌شدگان گردید (هود (۱۱) آیه ۴۲ - ۴۳).

۲. سید قطب، التصوير الفني في القرآن، ص ۸۸.

۴. تعداد واژگان به کار رفته در این بخش از قرآن ۵۲۴ ماده است.

۵. بسامد واژگانی که در این بخش آمده‌اند به ترتیب عبارتند از:

(۱) ربّ: ۴۸ بار؛

(۲) روز (آخرت): ۳۷ بار؛

(۳) قول و مشقات آن: ۲۲ بار؛

(۴) لفظ جلاله «الله»: ۲۱ بار.^۱

چینش و تکرار حروف نوعی فضای موسیقایی ایجاد می‌کند که برای تصویر موقعیت اثرگذار است؛ از جمله تکرار حروف «سین» در سوره ناس:

«قل اعوذ برب الناس * ملك الناس * اله الناس * من شرّ الوسواس الخناس *
الذي يوسوس في صدور الناس * من الجنة والناس».^۲

آیات این سوره با طول سه ایقاع آغاز شده است: «قل، اعوذ، برب الناس» و به آیات کوتاه و تک ایقاعی ۲ و ۳ پیوسته شده و با ترتیب صفات «رب الناس، ملك الناس و اله الناس» اوج گرفته و به آیات ۴ و ۵ «من شرّالوسواس الخناس...» تنزل و امتداد یافته و به آیه کوتاه ۶ ختم شده است.

امواج حرکات و سکانات متنوع، صدای برخورد نون مشدّد و طنین پسین که در فصول این آیات آمده است، جوی از برخورد و معرکه‌ای را می‌نمایاند که میان نیروهای خیر و شر در میدان نفس انسانی در گرفته است و حرکات صوتی و هیئت فعل «یوسوس» ادامه این معرکه را اعلام می‌کند؛ معرکه‌ای که جن و انس را در برابر صفات «رب» به میدان می‌کشاند.^۱

یا موسیقی در آیات ذیل که با تکرار دو حرف «راء» و «فاء» با آهنگی که دارند

۱. محمود احمد نخله، لغة القرآن الکریم فی جزء عم، ص ۳۱۵.

۲. بگو پناه می‌برم به پروردگار مردم، پادشاه مردم، معبود مردم، از شرّ وسوسه‌گر نهانی؛ آن کسی که در سینه‌های مردم وسوسه می‌کند، از جن و (چه از) انس (ناس) (۱۱۴) آیه ۱ - ۶.

۱. سید محمود طالقانی، پرتوی از قرآن، ج ۴، ص ۳۱۲.

تصویر وحشتناک زلزله قیامت را به خوبی منعکس می‌کنند: «يوم ترجف الراجفة * تتبعها الرادفة * قلوب يومئذٍ واجفة».^۱

یا تکرار دو حرف «حاء» و «سین» در یک آیه مثل «و اذا الوحوش حشرت»^۲ که در گلو با تکرار این حروف ازدحام حیوانات را نشان می‌دهد.^۳

گاهی ادغام حروف با هم آهنگ خاصی ایجاد می‌کند؛ مثل «عم» که به جای عباراتی چون «عما» یا «عن ای شیء» است که با حذف و ادغام دو حرف در یکدیگر «میم» فشرده و پس از بیان، لب بسته می‌شود. لفظ و انعکاس صوت، مانند معنای لغوی، نمایاننده پیچیدگی و مرموز بودن مطلب مورد استفهام است که هنگام وصل آن به فعل بعد، اندک کشش شایسته است.^۴

اکنون به بررسی آهنگ، طول، لحن و وزن آیات در جزء سی‌ام می‌پردازیم. این ویژگی‌ها به ترتیب در سوره‌های این بخش به اختصار به این شرح است:^۱

سوره نبأ

عم يتسائلون: فعل با «تاء» و «الف زائده» و «واو و نون»، هماهنگ با پیوستگی و استمراری است که از معنای لغوی فعل برمی‌آید؛ چنان‌که هیچ فعل مترادفی دارای چنین هماهنگی با معنا نیست.

النبا العظیم:^۲ آهنگ کوتاه این عبارت که با حرکات فتحه پیش رفته و ناگهان با

۱. آن روز که لرزنده بلرزد، و از بی آن لرزه‌ای (دیگر) افتد، در آن روز دل‌هایی سخت هراسانند (نازعات (۷۹) آیه ۶-۸).

۲. و آنچه که وحوش را همی گرد آرند (تکویر (۸۱) آیه ۵).

۳. محمود احمد نحل، لغة القرآن الکریم فی جزء عم، ص ۳۴۹.

۴. سید محمود طالقانی، پرتوی از قرآن، ج ۴، ص ۴.

۱. همان، با تلخیص و اختصار.

۲. آن خبر بزرگ (نبأ (۷۸) آیه ۲).

حرکت کسره و میم بسته می‌شود، خود نمایانده عظمت و سکوت در برابر موصوف (ما) در «عم = عما» است.

الذی هم فیه مختلفون:^۱ این جمله اسمیه و وصفی، اختلاف ثابت و مستمر را نشان می‌دهد. دو جمله فعلیه پی‌درپی «کلا سیعلمون». و «ثم کلا سیعلمون»^۲ با طنین و حرکت خاص «کلا» و برخورد آن با «سین» مضارع و «ثم»، نمایانده برگشت و نفی، آنگاه استمرار مطلب است. بدین ترتیب، کلمات، ترکیبات و حرکات و حروف آخر آنها با معانی و واقعیات هماهنگ و مطابق است.

الم نجعل الارض مهاداً:^۳ روی (حرف آخر) از این آیه تا آخر سوره «الف» است. این نوع روی را به خصوص در این آیات می‌توان «اطلاق»^۴ نامید و این اطلاق صوتی با مضامین آیات هماهنگ است، زیرا این آیات با تحریک ذهن، جلوی فکر و نظر را باز می‌کند و از آیه «ان یوم الفصل کان میقاتاً»^۱ به بعد راه‌ها و مراحل آینده انسان را می‌نمایاند.

سراجاً وهاجاً:^۲ «وهاج» با «وقاد» مترادف نیست که فقط فروزندگی و منشأ پرتو حرارت باشد؛ بلکه بیش از آن «وهاج» مفید انتشار خواص و آثار دیگر است. با توجه به جمله کوتاه «سراجاً وهاجاً» می‌توان به اعجاز قرآن در توصیف و بیان

۱. (خبری) که درباره آن با هم اختلاف دارند (همان، آیه ۳).

۲. نه چنان است؛ به زودی خواهند دانست، باز هم نه چنان است؛ به زودی خواهند دانست (همان، آیه ۴ - ۵).

۳. آیا زمین را گهواره‌ای نگردانیدیم (همان، آیه ۶).

۴. تلفظ کلمه و جمله‌ای که به «میم» بسته شده است، امساک نامیده می‌شود و در مقابل آیاتی که به «نون» پایان یافته‌اند، ارسال نام گرفته‌اند. آیاتی مانند «طه» ما انزلنا علیک القرآن لتشقی» که به «الف» اصلی یا آیاتی که به «الف» در حال وقف و سکون (مثل آیات سوره نبأ) ختم می‌شوند، اطلاق نامیده می‌شود، بدان جهت که صوت یا نفسی که از ریه بیرون می‌آید، آزاد و بدون برخورد به مخارج صوتی رها می‌شود.

۱. قطعاً وعده گاه (ما با شما) روز داوری است (نبأ) (۷۸) آیه ۱۷).

۲. و چراغی فروزان قرار دادیم (همان، آیه ۱۳).

این حقیقت آشنا شد و آن را مقیاسی برای بیان عمومی قرآن از دیگر مطالب و حقایق دانست. ویژگی‌های این کلام به این قرار است:

۱. تفاوت «وهاج» با «وقاد».
۲. آمدن دو وصف متوالی که هر یک نمایاننده صورت و جهتی از موصوف است و وصف دوم مکمل وصف اول و هر دو مبین واقع است. «سراج» نمایاننده نور آن بر سطح زمین و دیگر سیارات است و «وهاج» نمایاننده تشعشع پیوسته درونی‌اش.
۳. مفعول اول «جعلنا» که «الشمس» است ذکر نشده است تا ذهن یکسره و بدون تبعیت از نام عمومی و توجه دادن به آن نام، متوجه صورت و واقعیت آن شود.
۴. هر دو وصف، نکره آمده است (سراجاً وهاجاً). نه معرفه که بر اهمیت و برتر بودن آن از تصور عموم، دلالت دارد.
۵. برخورد دو «جیم» با تنوین - که بین هر دو فاصله‌ای است و هر دو کلمه پی درپی است - موج خاصی را آشکار می‌سازد که هماهنگ با تشعشع و موج آفتاب است.
۶. طنین خاص «وهاجاً» که با برخورد «واو» به «های مشدّد» یعنی با فشار خارج شدن هوا از ریه و سپس امتداد یافتن با «الف» ساکن و متموج گردیدن با «جیم» منون (یا در حال سکون با امتداد الف رها می‌گردد) همه نشان‌دهنده هماهنگی با حرکت شدید تشعشع از درون آفتاب و رسیدن و برخورد به سطح و آنگاه آزاد شدن و موج برداشتن در فضا است.

ارتباط بیان و ساختار جمله با معنا

راز تعبیر قرآن که به جای «فلن نزیدکم الا عذاباً»،^۱ عبارت «فلن نزید لکم الا عذاباً»، را که تعبیر عرفی است نیاورده و لذا مفعول (فعل تزید) خود اشخاص و مخاطبان شده‌اند، همین است که چون عذاب از آثار وجودی و جزء سرشت شده، با

۱. جز عذاب، هرگز (چیزی) بر شما نمی‌افزایم (همان، آیه ۳۰).

تکامل شخصیت که قانون کلی و لازمه وجود تکامل انسانی است، آثار آن هم افزوده می‌شود.

این گونه تعبیر که در ساختارها و افعال «زاد» در جهات ایمان و کفر، ضلال تبار، سعیر، عذاب، نفور، طغیان، مرض، هدایت، خشوع و علم آمده، مفعول فعل مستقیماً به شخص و وجود آنها نسبت داده شده، مخصوص قرآن است؛ مثل «فزادتهم ایماناً»^۱ «مازادهم الا ایماناً»^۲ «ایکم زادته هذه ایماناً»^۳ «ازدادوا کفراً»^۴ «و لا تزد الظالمین الا ضلالاً»^۵ «و لا تزد الظالمین الا تباراً»^۶ «زدنا هم سعیراً»^۷ «زدنا هم عذاباً»^۸ «ومازادهم الا نفوراً»^۱ «فما یزیدهم الا طغیاناً»^۲ «فزادهم الله مرضاً»^۳ «زادهم هدی»^۴ «یزیدهم خشوعاً»^۵ «لئن شکرتم لازیدنکم»^۶ و «رب زدني علماً»^۷.

در این آیات و امثال آن که در قرآن بسیار است، مفعول «زاد» خود اشخاص هستند و اوصاف و آثار نفسانی به صورت تمییز ذکر شده‌اند که بیان جهت افزایش است.^۸

۱. بر ایمانشان می‌افزاید (توبه (۹) آیه ۱۳۴).
۲. و جز بر ایمان آنها نیفزود (احزاب (۳۳) آیه ۲۲).
۳. این سوره ایمان کدام یک از شما را افزود؟ (توبه (همان) آیه ۱۲۴).
۴. بر کفر (خود) افزودند (آل عمران (۳) آیه ۹۰).
۵. جز بر گمراهی ستمکاران می‌فزاید (نوح (۷۱) آیه ۲۴).
۶. جز بر هلاکت ستمگران می‌فزاید (همان، آیه ۲۸).
۷. شراره‌ای (تازه) برایشان می‌افزایم (اسراء (۱۷) آیه ۹۷).
۸. عذابشان را می‌افزایم (نحل (۱۶) آیه ۸۸).
۱. جز بر نفرتشان نیفزود (فاطر (۳۵) آیه ۴۲).
۲. جز بر طغیان آنها نمی‌افزاید (اسراء (۱۷) آیه ۶۰).
۳. و خدا بر مرضشان افزود (بقره (۲) آیه ۱۰).
۴. آنان را هر چه بیشتر هدایت بخشید (محمد (۴۷) آیه ۱۷).
۵. و بر فروتنی آنها می‌افزاید (اسراء (۱۷) آیه ۱۰۹).
۶. اگر واقعاً سیاست‌گذاری کنید (نعمت) شما را افزون خواهیم کرد (ابراهیم (۱۴) آیه ۷).
۷. بردانشم بیفزای (طه (۲۰) آیه ۱۱۴).
۸. سیدمحمود طالقانی، پرتوی از قرآن، ج ۴، ص ۵۰.

سوره مطففین

طول، لحن و وزن آیات این سوره با مضامین آن هماهنگ است که از طول کوتاه و لحن خفیف شروع و اوزان آن به «واو» و «باء» و «نون» پیش می‌ورد و از طول متوسط می‌گذرد. در بین فواصل به آیات کوتاه وزن «واو» و «یاء» و «میم» بسته ختم می‌شود. برخی از آیات با موج شدیدتر «کلا ان» به شدید «کلا بل» و شدید نسبی «ان» تحول می‌یابد و شدت مطلب مورد نظر را می‌نمایاند.

سوره انشقاق

طول، لحن و وزن آیات این سوره چنین است که طول پنج آیه اول، کوتاه که کمتر از سه کلمه است که با رنین «اذا» که به حرف بعد متصل می‌شود آغاز می‌شود و می‌گذرد و به تشدید و «تاء» ساکن منتهی و متوقف می‌شود. آهنگ متناسب این آیات با معانی آنها نماینده حوادث سریع و بی‌درپی دوره‌های نهایی جهان است. در همین بین که لحن سریع و بلیغ این آیات ذهن انسان را فرا می‌گیرد و آن را از مناظر حوادث آینده پر می‌کند، بانگ و طنین آرام و ممتد «یا ایها الانسان» به گوش می‌رسد که مقدار طول آن نصف پنج آیه قبل است. گویا اهمیت و ارزش نتیجه و علت غایی جهان را که می‌رساند انسان و نهایت کدح و تلاش او است.

از آیه هفت به تناسب دامنه مطالب، طول آیات بین دو تا پنج کلمه کوتاه و بلند می‌شود تا آخر آیه «الا الذین...» که دامنه آن تا هشت کلمه کشیده شده است. سه آیه ۶، ۷ و ۱۰ که بیانگر مواقف نهایی انسان است به وزن «هاء» ما قبل ساکن و مکسور منتهی می‌شود. دیگر آیات تا آیه ۱۶ که بیان احوال متغیر و اندیشه‌ها و تحولات انسان است با ارتفاعات و ریتم‌های یکنواخت به طنین «یاء» و «راء» یا «واو و راء» می‌رسند. از آیه ۱۶ تا ۱۹ که سرعت تحول اوضاع شب و روز را می‌نمایاند،

آیات کوتاه و با ایقاع خفیف و شدید آمده است که به فتحه‌های متوالی و پیوسته به صدای «قاف» ختم می‌شود.

از آیه ۲۰ تا آخر سوره، لحن و ایقاعات آیات متناسب با ملامت ملایم و آرام است که با اوزان کشیده «واو و نون» منتهی می‌شود؛ جز آیه ۲۴ که به «باء و میم» بسته می‌شود.^۱

سوره بروج

لحن، اوزان و مقادیر این آیات چنین است: آیه اول با اوج فتحه‌های متوالی و مد «السماء» و طنین برخورد حروف «ذ، ت، ب، ج» و حرکات متوالی فتحه و کسره و ضمه «ذات البروج»، نمایاننده قدرت و عظمت آسمان و انگیزاننده اندیشه است. آنگاه آیات پایایی کوتاه، یکسان با وزن «فعلول» (به ضم فاء) و روی‌های «واو، دال» به سرعت پیش می‌رود و روز موعود و شواهد و حوادث را می‌نمایاند.

آیه ۷ که پس از اعلام جرم، بیان عمل و گواهی مجرمان است، کشیده‌تر آمده است. «و هم علی ما یفعلون بالمؤمنین شهود».^۱

از آیه ۸ تا ۱۵ به تناسب بررسی سبب وقوع جنایت و صدور حکم درباره مجرمان و مؤمنان، طول دامنه آیات هم بیشتر شده است (و ما تقموا منهم الا ان يؤمنوا بالله العزیز الحمید... ان الذین فتنوا المؤمنین و المؤمنات ثم لم یتوبوا فلهم عذاب جهنم ولهم عذاب الحریق).^۲

تا آیه ۲۱ اوزان فعیل و حرف ما قبل مکسور و روی «دال» و گاهی تغییر آن به

۱. همان، ص ۳۰۰ - ۳۰۱.

۱. و خود بر آنچه بر (سر) مؤمنان می‌آوردند گواه بودند (بروج (۸۵) آیه ۷).

۲. و بر آنان عیبی نگرفته بودند، جز اینکه به خدای ارجمند ستوده ایمان آورده بودند. کسانی که مردان و زنان مؤمن را آزار داده و بعد توبه نکرده‌اند، ایشان را عذاب جهنم است، و ایشان را عذاب سوزان است (بروج (۸۵) آیه ۸ - ۱۰).

«قاف، کاف، طاء» از اوج «والسما» و سوگندهای عام به حضيض تحقق گراییده است. (هو الغفور الودود^۱؛ هل اتاك حديث الجنود^۲؛ فرعون و ثمود).
 از آیه ۱۲ تا آخر سوره تعداد آیات مانند اول سوره کوتاه شده که نمایش سریع و پی درپی از صفات قهر و لطف و افعال و کلام خداوند است؛ مثل آیات «ان بطش ربك لشديد» * انه هو بیدئ و یعید * و هو الغفور الودود^۳.
 جز آیه ۱۹ که به تناسب بیان حال قدری کشیده شده، سپس سوره با وزن خاص «مفعول» و روی خاص، «ظاء» بسته و ختم شده است.^۴

سوره طارق

طول آیات این سوره، کوتاه و متقارب است. آیه ۲ (و ما ادراك ما الطارق)^۱ هماهنگ با اندیشه و فاصله تحول از «الطارق» به «النجم الثاقب»^۲ با مد خاص آمده و برخی از آیات با تناسب مطالب قدری کشیده و آخرین آیه کشیده تر شده است (فمهل الکافرین امهلهم رویداً).^۳
 در آیات «انهم یکیدون کیداً * و اکید کیداً»^۴ نیز تکرار آوایی را ملاحظه می‌کنیم که تکرار حرف «کاف» با معنای آیات تناسب دارد. «قرآن در دو کلمه متوالی به تکرار آوا می‌پردازد تا نوعی جناس آوایی ایجاد نماید».^۵

۱. و اوست آن آمرزنده دوستدار (مؤمنان) (همان، آیه ۱۴).

۲. آیا حدیث (آن) سپاهیان بر تو آمده؟ (همان، آیه ۱۷).

۳. آری، عقاب پروردگارت سخت سنگین است. هم اوست که (آفرینش را) آغاز می‌کند و باز می‌گرداند. و اوست آن آمرزنده دوستدار (مؤمنان) (همان، آیه ۱۲ - ۱۴).

۴. سید محمود طالقانی، پرتوی از قرآن، ج ۴، ص ۳۲۱.

۱. و تو چه دانی که اخگر شبگرد چیست؟ (طارق ۸۶) آیه ۲.

۲. آن اختر فروزان (همان، آیه ۳).

۳. پس کافران را مهلت ده، و کمی آنان را به حال خود واگذار (همان، آیه ۱۷).

۴. آنان دست به نیرنگ می‌زنند. و (من نیز) دست به نیرنگ می‌زنم (همان، آیه ۱۵ - ۱۶).

۵. محمود احمد نحل، لغة القرآن الکریم فی جرعم، ص ۳۵۰.

حرکات کلمات و برخورد میان حرکات و آهنگی که از آنها برمی‌خیزد، متناسب با اوج و حسیض معانی است و پیوسته متغیر می‌شود؛ چنان‌که تا آیه ۴ در حال اوج یا تساوی است و از آیه ۵ با کسره‌های متناسب و پی‌درپی رو به حسیض می‌رود و گاهی اوج می‌یابد و به شدت می‌گراید.

اوزان آیات تا آیه ۱۰ پیوسته به وزن فاعل است؛ جز آیه ۵ که به آیه ۶ وابسته است. «خلق من ماء دافق* یخرج من بین الصلب و الترائب»^۱. حرف ماقبل آخر و حرف آخر (روی) پی‌در پی متغیر است. وحدت وزن هماهنگ با وحدت ساری در آیات و مظاهر مختلف آن است. اختلاف آخر آیات نمایانده اختلاف مظاهر و مطالب می‌باشد.

وزن آیات ۱۲ و ۱۲ (و السماء ذات الرجع* و الارض ذات الصدع)^۱ به تناسب تغییر مطالب به «فعل» و وزن آیات ۱۵ تا ۱۷، «انهم یکیدون کیداً* و اکید کیداً* فمهل الکافرین امهلهم رویداً»، با تنوین آخر به «فعلیل» در آمده است. دو حرف آخر سه آیه پایانی به «یاء و دال» ختم شده که هم‌قافیه با آیات تعظیم و تمدید و صفات سوره بروج است با اختلاف در وزن که اشعار به نوعی ارتباط در معنا دارد.^۲

سوره اعلی

آیات این سوره به صورت کلی، مقطع‌های خفیف فعلی (به فتح و ضم فاء و سکون عین) آمده‌است و اوزان آنها به سبب حرکات متنوع و آهنگ ناشی از برخورد حرکات با حروف تغییر می‌یابد و حالات مختلف را می‌نمایاند. طول آیات نیز به تناسب معانی بین دو کلمه تا پنج کلمه است و تموج آنها پیوسته خفیف و شدید می‌شود. آیه اول

۱. از آب جهنده‌ای خلق شده است (که) از صلب مردان و میان استخوان‌های سینه زن بیرون می‌آید (همان، آیه ۶-۷).

۱. سوگند به آسمان بارش انگیز! سوگند به زمین شکافدار (آماده کشت) (همان، آیه ۱۱-۱۲).

۲. طالقانی، پرتوی از قرآن، ج ۴، ص ۳۲۶-۳۲۷.

(سبح اسم ربك الاعلی) ^۱ با تموج به شدت انگیزنده و حرکات مختلف آمده است و آنگاه با حرکات کسره حرف سوم از کلمه اول و فتحه‌های متوالی و پیوسته و تشدید حرکات مراحل و فواصل خلق و اطوار آن را می‌نمایاند تا آیه ۵ (فجعل غشاء احوی) ^۲ با ضم و مدّ «غشاء» به نهایت خلق منتهی می‌شود. از آیه ۶ (سنقرئك فلا تنسی) ^۳ روی به خطاب برمی‌گردد. آیه ۷ (الا ما شاء الله انه يعلم الجهر و ما یخفی) ^۴ با طول و دامن‌های که دارد هماهنگ با دوام و طول مشیت است. ^۱

سوره غاشیه

طول و اوزان آهنگ آیات این سوره به تناسب معانی و تصویر اوضاع و احوال با طول متوسط چهار کلمه و واپسین وزن «فاعلة» شروع شده و با صدای حرکات متنوع تا آیه ۳ کوتاه می‌شود و به طول باز می‌گردد و چون موجی که گسترده و آهسته می‌شود به آیات ۶ و ۷ با واپسین‌های «فعلیل» و «مفعول» (من جوع) می‌رسد. پس از آیه ۸ (وجوه یومئذ ناعمة) ^۲ با طول مساوی به واپسین «فاعله» برمی‌گردد و به سرعت پیش می‌رود و از آیه ۱۳ به واپسین وزن «مفعول» می‌گراید. (واکواب موضوعة). ^۳ این آیات با طول‌ها، حرکات و آهنگ‌های متنوع هر یک از چهره‌ها و احوال دوزخیان و بهشتیان را در یک رشته پی‌درپی می‌نمایاند.

۱. نام پروردگار والای خود را به پاکی بستای (اعلی) (۸۷) آیه ۱).

۲. و پس (از چندی) آن را خاشاکی تیره‌گون گردانید (همان، آیه ۵).

۳. ما به زودی (آیات خود را به وسیله سروش غیبی) بر تو خواهیم خواند تا فراموش نکنی (همان، آیه ۶).

۴. جز آنچه خدا خواهد، که او آشکار و آنچه را که نهان است می‌داند (همان، آیه ۷).

۱. سید محمود طالقانی، پرتوی از قرآن، جزء دوم، ج ۴، ص ۲۴.

۲. در آن روز، چهره‌هایی شاداب‌اند (غاشیه ۸۸) آیه ۸.

۳. و قدح‌هایی نهاده شده است (همان، آیه ۱۴).

طول آیه ۱۷ (افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت)^۱ که انگیزاننده اندیشه و نمایاننده آفرینش است، بیش از دیگر آیات این سوره است که تا آیه ۲۰ و با واپسین وزن «فعلت» و ایقاعات آن پی‌درپی می‌آید. از آیه ۲۱ (فذكر انما انت مذكر)^۲ لحن آیات با حرکات و تشدیدهای خاص، انگیزاننده و تهدیدآمیز است و هر دو آیه به تناسب معنا و مقصود؛ آهنگ، وزن و ریتم خاص دارد.

آیات ۲۱ و ۲۲ (فذكر انما انت مذكر * لست عليهم بمصيطر) با واپسین وزن «مفعل» (با تشدید) و «مفعل» است.

آیات ۲۳ و ۲۴ (الا من تولى و كفر * فيعذبه الله العذاب الاكبر)^۱ با وزن «فعل» و «افعل» (با فتحه‌های متوالی) آمده‌اند.

آیات ۲۵ و ۲۶ (ان الينا اياهم * ثم ان علينا حسابهم)^۲ با وزن خفیف ممتد «فعال» که با فتحه آخر پیوسته به ضمیر «هم» است و با سکون میم آخر، سوره ختم و بسته می‌شود. این تنوع و تصویرها و لحن‌هایی است که در این سوره آمده، تفکر در آیات این سوره و دل دادن به نغمه‌های آن، نفوس را از آلودگی‌ها پاک و عقول را به عالم قرب و رحمت پروردگار نزدیک و حساب را آسان می‌کند.^۳

سوره فجر

لحن، وزن و طول آیات این سوره با تنوع معانی، متنوع آمده است که مجموعاً ده لحن و وزن است. قبل از پرداختن به الحان و اوزان این سوره لازم است به تنوع بیانی

۱. آیا به شتر نمی‌نگرند که چگونه آفریده شده است؟! (همان، آیه ۱۷).

۲. پس تذکرده، که تو تنها تذکردهنده‌ای (همان، آیه ۲۱ - ۲۲).

۱. مگر کسی که روی برگرداند و کفر ورزد. که خدا او را به آن عذاب بزرگتر عذاب کند (همان، آیه ۲۳ - ۲۴).

۲. در حقیقت بازگشت آنان به سوی ما است. آنگاه حساب (خواستن از) آنان برعهده ماست (همان، آیه ۲۵-۲۶).

۳. سید محمود طالقانی، پرتوی از قرآن، جز ۲، ج ۴، ص ۲۶.

آیات این سوره نظر افکنیم و سپس به موسیقی و لحن آن پردازیم. این سوره دارای تنوع بیانی به شرح ذیل است:

۱. «والفجر * و لیل عشر * والشفع والوتر * واللیل اذا یسر * هل فی ذلک قسم لذي حجر.»^۱
۲. «الم ترکیف فعل ربك بعاد * ارم ذات العماد * التي لم یخلق مثلها فی البلاد * و ثمود الذین جابوا الصخر بالواد * و فرعون ذی الاوتاد.»^۲
۳. «فصب علیهم ربك سوط عذاب.»^۱
۴. «ان ربك لبالمرصاد.»^۲
۵. «فاما الانسان اذا ما ابتلاه ربه فاكرمه و نعمه فیقول ربی اكرمن * و اما اذا ما ابتلاه فقدر علیه رزقه فیقول ربی اهانن.»^۳
۶. «كلا بل لا تكرمون الیتیم.»^۴
۷. «و لا تحاضون علی طعام المسکین.»^۵
۸. «و تأکلون التراث اکلا لما * و تحبون المال حباً جماً.»^۶

-
۱. سوگند به سپیده دم و به شب‌های ده‌گانه و به جفت و تاق و به شب وقتی سپری می‌شود. آیا در این، برای خردمند (نیاز به) سوگندی (دیگر) است؟ (همان، آیه ۱ - ۵)
 ۲. مگر ندانسته‌ای که پروردگارت با عاد چه کرد؟ صاحب (بناهایی چون) تیرک بلند. که مانندش در شهرها ساخته نشده بود. و با ثمود همانان که در دره، تخته‌سنگ‌ها را می‌پریدند. و با فرعون، صاحب خرگاه‌ها (و بناهای بلند) (همان، آیه ۶ - ۱۰).
 ۱. (تا آنکه) پروردگارت بر سر آنان تازیانه عذاب را فرو نواخت (همان، آیه ۱۳).
 ۲. زیرا پروردگارت تو سخت در کمین است (همان، آیه ۱۴).
 ۳. اما انسان هنگامی که پروردگارش او را می‌آزماید و عزیزش می‌دارد و نعمت فراوان به او می‌دهد، می‌گوید: پروردگارم مرا گرامی داشته است. و اما چون وی را می‌آزماید و روزی اش را بر او تنگ می‌گرداند. می‌گوید: پروردگارم مرا خوار کرده است (همان، آیه ۱۵ - ۱۶).
 ۴. ولی نه، بلکه یتیم را نمی‌نوازد (همان، آیه ۱۷).
 ۵. و بر خوراک (دادن) بینوا همدیگر را نمی‌انگیزید (همان، آیه ۱۸).
 ۶. و میراث (ضعیفان) را چپاولگرانه می‌خورید. و مال را دوست دارید، دوست داشتنی بسیار (همان، آیه ۱۹ - ۲۰).

۹. «کلا اذا دکت الارض دکاً دکاً»^۱؛
۱۰. «و جاء ربك و الملائكة صفاً صفاً»^۲؛
۱۱. «و جي يومئذ بجهنم»^۳؛
۱۲. «يومئذ يتذكر الانسان و اني له الذکری»^۴؛
۱۳. «يقول يا ليتني قدمت لحياتي»^۱؛
۱۴. «فيومئذ لا يعذب عذابه احد * ولا يوثق و ثاقه احد»^۲؛
۱۵. «يا ايها النفس المطمئنة»^۳؛
۱۶. «ارجعي الي ربك راضية مرضية»^۴؛
۱۷. «فادخلي في عبادي و ادخلي جنتي»^۵.

در این هفده قسمت، صرف نظر از تعداد آیات که سی آیه است، در هر یک آهنگ ویژه‌ای را احساس می‌کنیم که میان اجزای آیات ارتباط برقرار می‌کند؛ اما بی‌درنگ به آهنگی منتقل می‌شود که با ماقبل و بعدش در وزن و صوت فاصله، متفاوت است. هنوز مقطع «راء» در «والفجر» در گوش طنین‌انداز نشده است که در «لذی حجر» تکرار می‌شود، تا اینکه آهنگ به نوع دیگری منتقل می‌شود که پایه آن در آیه «الم» ترکیف فعل ربك بعاد، «دال» است. این مقطع ادامه می‌یابد تا اینکه هفت بار تکرار شده، در «فاکثروا فيها الفساد» پایان می‌یابد.

-
۱. نه چنان است، آنگاه که زمین، سخت در هم کوبیده شود (همان، آیه ۲۱).
 ۲. و (فرمان) پروردگارت و فرشته (ها) صف در صف آیند (همان، آیه ۲۲).
 ۳. و جهنم را در آن روز (حاضر) آوردند (همان، آیه ۲۳).
 ۴. آن روز است که انسان پند گیرد و (لی) کجا او را جای پند گرفتن باشد؟ (همان).
 ۱. گوید: کاش برای زندگانی خود (چیزی) پیش فرستاده بودم. (همان، آیه ۲۴)
 ۲. پس در آن روز هیچ کس چون عذاب کردن او عذاب نکند و هیچ کس چون در بند کشیدن او، در بند نکشد (همان، آیه ۲۵ - ۲۶).
 ۳. ای نفس مطمئنه (همان، آیه ۲۷).
 ۴. خشنود و خداپسند به سوی پروردگارت بازگرد (همان، آیه ۲۸).
 ۵. و در میان بندگان من در آی و در بهشت من داخل شو (همان، آیه ۲۹ - ۳۰).

پس از این به حرف «باء» در «فصب علیهم ربك سوط عذاب» می‌رسیم. مقطع «باء» تکرار نمی‌شود و مهم نیست به حرف «دال» بازمی‌گردد، چون معنا چنین اقتضا می‌کند؛ گرچه آهنگ و لحن چنین نمی‌خواهد، زیرا اساس و اصل، معناست و لفظ، تابع آن؛ لذا می‌فرماید «سوط عذاب* ان ربك لبالمصاد».

این چنین است که قرآن تصویر زبانی پنهان را مراعات می‌کند که همان معناست؛ هر چند شکل ظاهری آن را از دست نمی‌دهد، چون دو چهره یک چیز هستند. دو مقطع «باء» و «دال» به نفع مقطع دیگری وانهاده شده که اقتضای آن حذف مفعول است. در فعل «اکرمن و اهانن». بدین ترتیب بین فاصله‌ها و مقاطع و جمله‌ها در بلندی و کوتاهی و آهنگ و صوت، مغایرت وجود دارد. چون مهم‌ترین امر قابل توجه، تصویر اندیشه است و این اندیشه است که شکل و قالب بیرونی را موجب می‌شود و کمیت آیه را تعیین می‌کند.

مقطعی که با حرف «ب» می‌آید، با مقاطع پیشین متفاوت است: (فصب علیهم ربك سوط عذاب) ولی باز به مقطع «دال» بازمی‌گردد (ان ربك لبالمصاد)؛ لذا می‌بینیم که فاصله بین مقاطع شبیه به هم، هنگام انتقال از مقطعی به مقطع دیگر رخ می‌دهد و به حرف نزدیک به حرف ما قبل و ما بعد در آهنگ و صوت کامل می‌شود تا موجب آزار گوش نشود.

چنین سوره‌ای بیشتر به یک سمفونی شبیه است که از چند لحن تشکیل شده است و به هم پیوسته‌اند. قبل و بعد با هم پیوند سختی دارند که اگر کلمه‌ای حذف یا جابه‌جا شود، نظم آن دچار اختلال می‌شود و نوعی انحراف به وجود می‌آید که گوش‌نواز نیست یا لااقل موجب تغییر معنا می‌شود.^۱

اوزان و الحان سوره فجر

از آیه ۱ تا ۵ که سوگندها و شواهد قاطع و تعیین‌کننده نظام جهان و سرنوشت

۱. عبدالرؤف مخلوف، الباقلائی و کتابه اعجاز القرآن، ص ۲۲۶ - ۲۲۸.

انسان است، با ریتم‌ها و فاصله‌های «فعل» (فتح فاء و سکون عین) آمده است که به حرف «راء» ختم می‌شود و طول آن با تناسب دقیقی افزایش می‌یابد تا به آیه ۵ با وزن «فعل» به کسر فاء می‌رسد.

از آیه ۶ (ارم ذات العماد) لحن آیات و برخورد حروف و کلمات، تندتر و تهدیدآمیز آمده است و برای نمایاندن شواهد تاریخی پیوسته کشیده‌تر می‌شود و پایان آنها با وزن‌های «فعل» و «فعال» (به فتح و کسر فاء) آمده تا در پایان در آیه ۱۴ به وزن «مفعال» شده است؛

آیات ۱۵ و ۱۶ که بیان و تفصیل اندیشه دامنه‌دار انسان است، دارای لحن ملایم و طول بیشتر است. برخی این دو آیه را چهار آیه شمرده‌اند که در هر یک «فیقول» را جدا کرده‌اند.

آیات ۱۷ و ۱۸، کوتاه‌تر و لحن آغاز آنها «کلابل» و «لاتحاضون» تهدیدآمیز و پایان آنها که با وزن «فعل» آمده، رحمت‌انگیز است.

از آیه ۱۹ تا ۲۲، طول آیات کمتر و لحن قسمت‌های دوم هر آیه شدیدتر شده است و تشدیدها و تنوین‌های بی‌درپی و برخورد کلمات آخر با یکدیگر («اکلاً لماً»، «حَباً جَمّاً»، «دکادکاً» و «صفاً صفاً») جوّی کوبنده، سرزنش‌آمیز و هراس‌انگیز را مجسم می‌کند

آیه ۲۳ با طول و تفصیلی که دارد، رخ نمودن جهنم و حسرت انسان را می‌نمایاند. این آیه که از حرکت کسره و مدّ «باء» در «جیء» و فتحة اول «یومئذ» آغاز شده، خود نمایاننده پیش آمدن و روی برآوردن جهنم از زیر پرده طبیعت است.

آیه ۲۴ که پیوسته به آیه قبل است، با چند کلمه کوتاه و لحن آرام، آخرین آرزو و تأثر گناهکار را منعکس می‌کند که به آخرین کلمه هم‌وزن «فعالی» (حیاتی) برای همیشه خاموش می‌شود.

آیات ۲۵ و ۲۶ با طول بیشتر و حرکات متوالی و متناوب ضمه، فتحه و کسره و

تکرار حروف، محیط خشم و عذاب و به بند درآوردن دوزخیان را مجسم می‌کند و به تکرار اسم «احد» (هم‌وزن فَعَلَ) منتهی می‌شود؛ آیات ۲۷ و ۲۸، طنین طولانی، ممتد، موج و جذاب ندایی را منعکس می‌کند که در میان قهر و عذاب برخاسته و با کسره‌های متوالی «ارجعی، الی، ربک» این ندا تنزل یافته و با آخرین موج‌های «راضیه - مرضیه» و تاهای متصل به ساحل ضمیر مخاطب خاتمه می‌یابد. با توجه کامل به لحن و طنین این آیه و آیات «کلا اذا دکت الارض...» گویا دو جو متقابل را چشم می‌بیند و گوش می‌شنود و شعور درک می‌کند. آیات ۲۹ و ۳۰ که پیوسته به ندای «یا ایتها» هستند، با نغمه کوتاه، آرام و جاذبی که از حرکات کسره‌ها و فتحه‌های متوالی و تکرار «باء» برمی‌آید، پیوستگی مخاطب با مبدأ و جذب وی را می‌نمایاند. نفس مطمئنه در پس پرده رحمت و لطف پروردگار پنهان می‌شود و آیات بسته و سوره ختم می‌شود.^۱

سوره بلد

از آیه ۱ تا آیه ۷ (ایحسب ان لم یره احد)^۲ یکنواخت، هماهنگ، هم‌وزن و با فاصله‌های «فَعَلَ» (با دو فتحه متوالی) در آخر و دال آمده است که اگر ساکن خوانده شود، آیات بسته و مقید می‌شوند و اگر متحرک و متصل خوانده شود، پیوسته می‌شوند. در این بین آیه ۶ (يقول اهلکت مالاً لبدا)^۳ با وزن «فُعَلَ» (ضم فاء و الف اطلاق = لبدا) آمده که با حکایت حال ترک مال و مصرف کردن آن، هماهنگ و متناسب است. دامنه طول مجموع این آیات یکسان است و اندک گسترش یافته است. در این میان آیه ۳ (و والِدٍ و ما وِلْد)^۴ کوتاه‌تر شده است.

۱. سیدمحمود طالقانی، پرتوی از قرآن، جزء آخر، ج ۴، ص ۸۱ - ۸۲.

۲. آیا پندارد که هیچ کس او را ندیده است؟ (بلد (۹۰) آیه ۷).

۳. گوید: «مال فراوانی تباه کردم» (همان، آیه ۶).

۴. سوگند به پدری (چنان) و آن کسی را که به وجود آورد (همان، آیه ۳).

این اوزان و حرکات، هماهنگی و توازنی وصف ناشدنی با معانی و جو این آیات دارد و از آیه ۸ تا ۱۰ (الم نجعل له عینین* و لساناً و شفقتین* و هدیناه النجدین)^۱ دارا ی فتحه‌ها و سکون‌های متوالی و متناوب و فواصل «فَعَلَّیْنِ» است. موج دامنه‌داری که از این حرکات و فواصل بر می‌آید، نمایانندهٔ وسعت میدان و پیشرفت مطلب است که در این آیات گویا قدرت اثر این مدارک «عینین» و اعضا «لساناً و شفقتین» و هدایت «النجدین» را می‌نمایاند.

از آیه ۱۱ (فلا اقتحم العقبة)^۱ وزن و آهنگ آیات به صوت دیگر و طول متفاوت تغییر یافته و کلمه آخر با وزن «فعله» آمده است. فتحه‌های متوالی این آیه و آیه بعد و کشش و طول «و ما ادراک» حرکت به سوی طریق و طول راه را می‌نمایاند. لحن مشدد و کوتاه «فك رقیبة»^۲ با شدت و رهایی و گذشتن از «عقبة» هماهنگ است. طول دامنه‌دار آیه ۱۷ (ثم کان من الذین آمنوا و تواصوا بالصبر و تواصوا بالمرحمة)^۳ نمایانندهٔ وسعت میدان عمل پس از گذشت از عقبه و پیوستگی به کاروان ایمان است. سپس آیه ۱۸ (اولئك اصحاب المیمنة)^۴ لحن کوتاه تکریم و آیه طولانی ۱۹ (والذین کفروا بآیاتنا اصحاب المشأمة)^۵ لحن بیان و تفصیل دارد. سوره به آیه مجمل و سر بسته ۲۰ (علیهم نار موصدة)^۶ که نموداری از آتش در بسته دوزخ است به پایان می‌رسد و بسته می‌شود.^۷

۱. آیا دو چشمش نداده‌ایم؟ و زبانی و دلب؟ و هر دو راه (خیر و شر) را بدو نمودیم (همان، آیه ۸ - ۱۰).
۱. و (لی) نخواست از گردنه (عاقبت نگری) بالا رود! (همان، آیه ۱۱)
۲. بنده‌ای را آزاد کردن (همان، آیه ۱۳).
۳. علاوه بر این از زمره کسانی باشد که گرویده و یکدیگر را به شکیبایی و مهربانی سفارش کرده‌اند (همان، آیه ۱۷).
۴. اینان‌اند خجستگان (همان، آیه ۱۸).
۵. و کسانی که به انکار نشانه‌های ما پرداخته‌اند، آنان‌اند ناخجستگان شوم (همان، آیه ۱۹).
۶. بر آنان آتشی سرپوشیده احاطه دارد (همان، آیه ۲۰).
۷. سیدمحمود طالقانی، پرتوی از قرآن، جزء دوم، ج ۴، ص ۱۰۳ - ۱۰۴.

سوره شمس

بیشتر آیات این سوره، دارای طول متساوی است و برخی از آیات به تناسب تفریع و تفصیل و حکایت، طول بیشتری دارند؛ مثل آیه «فکذبوه فعقروها فدمدم علیهم ربهم بذنبهم فسویها»^۱ یا «فالهیما فجورها و تقواها».^۲ یا «فقال لهم رسول الله ناقة الله وسقیاها».^۳ این آیات با طول بیشتر و تفریع‌ها و فعل‌های متنوع و پی‌درپی و حرکات مشابه، سرعت و جریان حوادث را به صورت‌های گوناگون و به هم پیوسته می‌نمایانند. تا پایان این سوره، کلمات آخر بر وزن «فعلاء» یا «ها» آمده‌اند. هر یک از آیات قسم و جواب‌های آن، دارای دو ریتم متقاربانند و ریتم و برخورد اول اکثر آیات شدیدتر است؛ مثل: «والشمس و ضحاها»^۴ یا «والنهار اذا جلاها».^۵

این گونه ایفایها و ریتم‌ها و برخورد حروف و حرکات و سکون‌ها و طنین «فعلاها» جوی متموج، متحرک و متطور پدید می‌آورد که نمایانگر معانی آیات است. آهنگ خاص فعل «فدمدم» و طنین حرکات آن که به حرکت زیر و سکون «علیهم» منتهی می‌شود، حرکت رعدآسای عذاب و طوفان و فراگرفتن و فرود آمدن آن را مجسم می‌کند، پس از آن جنب و جوش و صدای گناهکاران و سرکشان، خاموش می‌شود و زندگی‌شان به پایان می‌رسد و جریان تاریخ با اعلام کوتاه «و لایخاف عقبها»^۶ پیش می‌رود.

۱. ولی دروغزش خواندند و آن (ماده شتر) را پی کردند و پروردگارشان به (سزای) گناهشان بر سرشان عذاب آورد و آنان را با خاک یکسان کرد (شمس ۹۱) آیه ۱۴.

۲. سپس پلیدکاری و پرهیزگاری اش را به آن الهام کرد (همان، آیه ۸).

۳. پس فرستاده خدا به آنان گفت: زنهار ماده شتر خدا و (نوبت) آب خوردنش را (حرمت نهید) (همان، آیه ۱۳).

۴. سوگند به خورشید و تابندگی اش (همان، آیه ۱).

۵. سوگند به روز چون (زمین را) روشن گرداند (همان، آیه ۳).

۶. و از پیامد کار خویش بیمی به خود راه نداد (همان، آیه ۱۵).

مؤلفه‌های زیبایی‌شناختی آیات ۲۵۷

در ضمن در این سوره می‌توان به توازی (قانون چهارم از قوانین ریتم و آهنگ) اشاره کرد. این حالت را می‌توان در قرینه‌هایی با ساختار ترکیبی واحد یافت. در سوره شمس، این توازی در آیات ۱ تا ۱۰ چنین است:

«والشمس و ضحاها

والقمر اذا تلاها

و النهار اذا جلاها

واللیل اذا یغشاها

والسماء و ما بناها

والارض و ما طحاها

و نفس و ما سواها

فألهمها فجورها و تقواها

قد افلح من زکاهها

و قد خاب من دساها».

توازی درونی در هر یک از قرینه‌ها: الشمس و القمر؛ النهار و اللیل؛ السماء و الارض؛ فجورها و تقواها؛ افلح و زکاهها؛ خاب و دساها.

توازی قرینه‌های هر مقطع به طور جداگانه:

مقطع نخست:

«والقمر اذا تلاها

و النهار اذا جلاها

واللیل اذا یغشاها

والسماء و ما بناها

والارض و ما طحاها

و نفس و ما سواها».

توازی قرینه‌ها در ابتدا با قسم و انتها با فعل یا ضمیر آن به دو وحدت دیگر تقسیم می‌شود؛ اولی با جمله قسم شروع می‌شود و جمله شرط:

«والقمر اذا تلاها

و النهار اذا جلاها

والليل اذا يغشاها».

دومی با جمله قسم که پس از آن جمله معطوف بر آن می‌آید:

«والسما و ما بناها

والارض و ما طحها

و نفس و ما سواها».

اگر در جزئیات قسم اول تأمل کنیم درمی‌یابیم توازی دقیق در هر بخش وجود دارد: ادات قسم؛ مُقسم به؛ ادات شرط؛ فعل شرط؛ ضمیر «ها».

در بخش دوم: ادات قسم؛ مقسم به؛ ادات عطف؛ اسم موصول (ما) و فعل؛ ضمیر «ها».

اما در مقطع دوم: جزئیات آن به این شکل توازی دارند:

حرف تحقیق (قد)؛ فعل ماضی؛ اسم موصول (من)؛ فعل ماضی؛ ضمیر «هاء»:

«قد افلح من زكاهها

و قد خاب من دسها»^۱.

سوره لیل

آیات این سوره دارای طول یکسان و کوتاه است و گاهی به تناسب معانی و تفصیل و اجمال به اندازه یک کلمه بیش و کم شده است.

اوزان آیات «مستفعل» و «فعل» و فواصل آنها «فعلی» است. با چنین لحن و آهنگ

۱. محمد الحسنای، الفاصلة فی القرآن، ص ۲۳۵ - ۲۳۶.

مشدد و مخفف، معانی، مفاهیم و مظاهر متقابل آنها تصویر و نمایانده شده است. مجموع آیات این سوره نموداری از اوضاع و مناظر دوگانه متقارب، متقابل و منشعب جهان و حیات است:

اللیل والنهار؛ یغشی و تجلی؛ الذکر و الانثی؛ اعطي و بخل؛ اتقي و استغني؛ صدق و کذب؛ لیسری و للعسری؛ الاخرة و الاولى؛ الاشقی و الاتقی؛ تلظي و یتزکي؛ وجه ربه الاعلی؛ لسوف یرضی.^۱

سوره ضحی

از آیه ۱ تا ۵ طول آیات چون طول شعاع نور «والضحی» و پرتو وحی و سایه رحمت شب به تدریج گسترش یافته است:

«والضحی * و اللیل اذا سجدی * ما ودعک ربک و ماقلی * و للاخرة خیر لک من الاولى * ولسوف یعطیک ربک فترضی».^۲

از یک کلمه کوتاه «والضحی» تا دو، سه و چهار کلمه بلند و با حرکات و ايقاعات آرام، فاصله‌های الف مقصوره که بعد از فتحه و فتحه‌ها آمده است، محیط سراسر محبت و لطف پیوسته را می‌نمایاند. از نخستین تابش نور و برآمدن روز و وزش نسیم و آرامش شب و آینده امید انگیز و رضایت بخش.

آیات ۶ تا ۸: (الم یجدک یتیماً فآوی * و وجدک ضالاً فهدی * و وجدک عائلاً فاغنی)،^۳ با همین فاصله‌ها و تصدیر استفهام دارای لحن تذکاری و انگیزنده است. سه

۱. سید محمود طالقانی، پرتوی از القرآن، ص ۵۳۵.

۲. سوگند به روشنایی روز! سوگند به شب چون آرام گیرد! (که) پروردگارت تو را وا نگذاشته و دشمن نداشته است و قطعاً آخرت برای تو از دنیا نیکوتر خواهد بود و به زودی پروردگارت تو را عطا خواهد داد، تا خرسند گردی (همان، آیه ۱ - ۵).

۳. مگر نه تو را یتیم یافت، پس پناه داد و تو را سرگشته یافت، پس هدایت کرد؟ و تو را تنگدست یافت و بی‌نیاز گردانید؟ (همان، آیه ۶ - ۸).

آیه آخر با تغییر اوزان فواصل دارای لحن متفوق و تنبیه و آمرانه است:
«فاما الیتیم فلا تقهر * و اما السائل فلا تنهر * و اما بنعمة ربك فحدث»^۱.

سوره انشراح

طول آیات این سوره یکسان و متوسط و دارای سه گونه لحن و فاصله است.
۱. تا آیه ۴ با فتحه و سکونهای متوالی (جز کلمه «وزرک» که به کسر واو آمده است) و فواصل «فعلل» و پی‌درپی آمدن کاف خطاب، فضایی از تنبیه و حکایت لطف را می‌نمایاند:

«الم نشرح لك صدرك * و وضعنا عنك وزرك * الذي انقض ظهرك * و رفعنا لك ذكرك»^۱.

۲. در آیات ۵ و ۶ «فان مع العسر يسرا * ان مع العسر يسرا»^۲ ناگهان آهنگ تغییر یافته و با طنین انگیزنده «ان» و حرکات کلمات و ایقاعات مختلف و فاصله «فعلاء» انگیزنده است و قانون و مسیر مختلف سخت زندگانی و آسانی‌هایی را می‌نمایاند.
۳. آهنگ آیه ۷ (فاذا فرغت فانصب)^۳ به آیات قبل برمی‌گردد و با فاصله «افعل» به صورت لحنی خفیف مانند آیات آخر «والضحی» آمرانه آمده و سوره بسته شده است. هر یک از آیات متضمن سه ایقاع و ریتم است که از ترکیب حروف و حرکات یک یا دو کلمه پیوسته برمی‌آید: «الم نشرح؛ لك؛ صدرك». همچنین است تا آخر آیات.^۴

۱. و اما (تو نیز به سپاس نعمت ما) یتیم را می‌بازار و گدا را مران و از نعمت پروردگار خویش (با مردم) سخن بگوی (ضحی ۹۳)، آیه ۹ - ۱۱).

۱. آیا برای تو سینه‌ها را نگشادایم و بار گرانت را از (دوش) تو برنداشتیم (باری) که (گویی) پشت تو را شکست. و نامت را برای تو بلند گردانیدیم (انشراح ۹۴) آیه ۱ - ۴).

۲. پس (بدان که) با دشواری، آسانی است. آری با دشواری، آسانی است (همان، آیه ۵ - ۶).

۳. پس چون فراغت یافتی به طاعت درکوش (همان، آیه ۷).

۴. سید محمود طالقانی، پرتوی از قرآن، ص ۱۶۱ - ۱۶۲.

سوره تین

طول آیات آن از آیه ۱ تا ۴ گسترش یافته است:

«والتین و الزیتون * و طور سینین * و هذا البلد الامین * لقد خلقنا الانسان في احسن تقویم».^۱

در آیه ۵ دوباره کوتاه شده است:

«ثم رددناه اسفل سافلین».^۲

آیه ۶ به منتهای طول رسیده است:

«الا الذین آمنو و عملوا الصالحات فلهم اجر غیر ممنون».^۳

آیات ۷ و ۸ به طول متوسط نسبی برگشته است:

«فما یکذیبک بعد بالذین * ایس الله باحکم الحاکمین».^۴

وزن آیات ۱ و ۶ «فعول» و باقی آیات بر وزن «فعلیل» با فاصله‌های واو و نون، یا دو نون، یاء و میم است. آهنگ مجموع طول و حرکات و فاصله‌های این آیات، گویا ظهور قدرت حکیمانه است و طلوع وحی را در افق ممتد و خط طولانی میان شرق و غرب و از شمال به سوی جنوب در برابر چشم می‌نمایاند که از سرزمین و سرشاخ‌های «التین و الزیتون» (دو سوگند کوتاه) طالع شده و با طنین «طور سینین» حرکات ضمه‌ها ما قبل واو و کسره‌ها و سکون‌های متوالی ارتفاع قله وحی و گسترش دامنه‌های آن گویا و نمودار است. همچنین است آهنگ و حرکات زیرین و زیرین «اسفل سافلین» که در آمدن در سطح پایین و جا گرفتن در آن را می‌نمایاند.

۱. سوگند به (کوه) تین و زیتون و طور سینا و این شهر امن (وامان) (که) به راستی انسان را در نیکوترین اعتدال آفریدیم (تین (۹۵) آیه ۱ - ۴).

۲. سپس او را به پست‌ترین (مراتب) پستی بازگردانیدیم (همان، آیه ۵).

۳. مگر کسانی را که گروهی و کارهای شایسته کرده‌اند، که پاداش بی‌منت خواهند داشت (همان، آیه ۶).

۴. پس چه چیز تو را بعد (از این) به تکذیب خدا وامی‌دارد؟ آیا خدا نیکوترین داوران نیست؟ (همان، آیه ۷-۸).

عبارات و الفاظ و حرکاتی که در آیات این سوره به نظم درآمده است و آهنگ‌هایی که از آنها برمی‌آید گام به گام، نمونه‌های قدرت و تقویم و تربیت را از زمین به آسمان و از محسوس به معقول تا آفرینش عالی انسان و هبوط و صعود آن پیش می‌برد و با هم می‌پیوندند. آنچه دربارهٔ نظم و جمال و ترکیب و آهنگ و جذب آیات گفته شده و می‌شود، آن قدرتی است که می‌توان احساس کرد و به بیان آورد؛ اما بیش از این مانند زیبایی‌ها و ترکیبات تجلیات خلقت، اثرش مشهود و توصیفش غیر ممکن است.^۱

سوره علق

آیات این سوره تقریباً یکسان و کوتاه و اوزان آنها به اختلاف معانی، مختلف آمده است. از آیه ۱ تا ۵ با وزن و فواصل واحد و قریب‌المخرج (لام و قاف، راء و میم، لام و میم) آمده است که با فواصل خلق، تعلیم و تکمیل هماهنگ است:

«اقرأ باسم ربك الذي خلق * خلق الانسان من علق * اقرأ و ربك الاكرم * الذي علم بالقلم».^۲

فواصل آیات ۶ تا ۱۴ با الف‌های به نسبت مقصوره آمده است که هماهنگ با معانی و ترکیب این آیات، میدان محدودی از اندیشه و عمل بازتر و حرکت پیشرفته را می‌نمایاند:

«كلا ان الانسان ليطغى * ان راه استغنى * ان الی ربك الرجعی * ارایت الذي ينهى * عبداً اذا صلی * ارایت ان كان علی الهدی * او امر بالتقوی * ارایت ان كذب و تولى * الم يعلم بان الله یری».^۴

۱. سید محمود طالقانی، پرتوی از قرآن، ص ۱۷۳.

۲. بخوان به نام پروردگارت که آفرید. انسان را از علق آفرید. بخوان و پروردگار تو کریم‌ترین (کریمان) است: همان کسی که به وسیله قلم آموخت (علق (۹۶) آیه ۱ - ۴).

۳. همان، آیه ۱۰.

۴. حقا که انسان سرکشی می‌کند همین که خود را بی‌نیاز پندارد. در حقیقت بازگشت به سوی پروردگار توست. آیا دیدی آن کس را که بازمی‌داشت، بنده‌ای را آنگاه که نماز می‌گزارد؟ چه پنداری اگر او بر

از آیه ۱۵ تا ۱۸، لحن آیات شدید و اوزان و فواصل «فاعله» تمثیلی از درگیری و سلطه حاکم و محکومیت و زبونی طاغی است:

«کلا لئن لم ینته لئنفساً بالناصیة * ناصیة کاذبة خاطئة * فلیدع نادیه * سندع الزبانیة»^۱، سوره با آیه ۱۹ که مشتمل بر کلمه محرک «کلا» و یک نهی (لا تطعه) و دو امر (اسجد و اقترب) است و به نهایت مخرج لب بالا با «باء» بسته می‌شود، پایان می‌یابد: «کلا لا تطعه و اسجد و اقترب»^۲.

پیوستگی و انسجام متنی سوره علق

در یک نظر ابتدایی شاید آیات این سوره با مطالب گوناگون و فواصل کوتاه‌اش مانند اشعار پراکنده و نامأنوس و غیرمرتبط بنماید؛ ولی با نظر عمیق و ذهن هوشیار، متضمن حقایقی عالی و منزّه از تخیلات شاعرانه و دارای ترکیب و آهنگ مرتبط و موزون است. این سوره که طلیعه وحی بوده، با امر انگیزاننده معانی آن که با کلمات و حرکات و فواصل ترکیب یافته است، اطوار خلق و تکمیل آن را می‌نمایاند. «اسم ربک» که سرآغاز دعوت و به تربیت اشاره دارد، با کسره‌های متوالی تنزل و سریان ربوبیت را در مظاهر خلق و آفرینش مطلق و آفرینش انسان از منشأ بسیار پست (خلق الانسان من علق) با آهنگ فته‌های متوالی و متناوب به صورت بارزی نمایانده و در تعلیم و تعلم انسان (علم بالقلم؛ علم الانسان ما لم یعلم) کامل شده است.

این مظاهر و اطوار اعجاب‌انگیز و خردانگیز باید ذهن انسان را جلب و او را در

□

هدایت باشد یا به پرهیزگاری و دارد (برای او بهتر نیست)؟ (و باز) آیا چه پنداری (که) اگر او به تکذیب پردازد و روی برگرداند (چه کیفری در پیش دارد)؟ مگر ندانسته است خدا می‌بیند؟ (علق ۹۶) آیه ۶-۱۴).
۱. زنه‌ار اگر باز نایستد، موی پیشانی (او) را سخت بگیریم؛ (همان) موی پیشانی دروغزن گناه‌پیشه را. (بگو) تا گروه خود را بخواند. بزودی آتش بانان را فرا خوانیم (همان، آیه ۱۵-۱۸).
۲. زنه‌ار فرمانش میر و سجده کن و خود را (به خدا) نزدیک گردان (همان، آیه ۱۹).

برابر این عظمت و تدبیر خاضع کند؛ ولی این انسان همین که خود را بی‌نیاز دید، نور فطرتش خاموش می‌شود و طغیان می‌کند. آهنگ و فواصل و ترکیب «کلا ان الانسان ليطغی» نمایاننده این واژگونی و سرپیچی در روش یکنواخت انسان است. آیه «ان الی ربك الرجعی» که آئینه جهان‌نما و مُشعر بر تهدید است، به سرعت می‌گذرد و شرح و نمونه‌های طغیان با استفهام‌ها و انکارها شروع می‌شود: (ارایت الذي ينهی...). باز آیه «الم يعلم بان الله یری» غفلت و بی‌خبری طاغی را بیان می‌کند. آهنگ شدید و خشم‌آلود «کلا لئن لم ینته لانسفعا بالناصیة» پایان زندگی طاغی را می‌نماید که مأموران غضب ربّ به امر او پیشانی مغرور او را با بینی پربادش گرفته، با روی سیاهش فرو می‌کوبند و می‌کشند. (هیچ کلمه‌ای نمی‌تواند جای «لنسفعا» را بگیرد؛ مثلاً کلماتی مثل «لناخذن و لنضربن»).

در این هنگام که طاغی با طغیانش به محاق می‌رود، جز صفت و نقش شوم و آموزنده «ناصیة کاذبة» از او در تاریخ نمی‌ماند. در آخرین نفس چشم به سوی یاران و همکاران خود برمی‌گرداند تا شاید به یاری‌اش بشتابند. «فلیدع نادیه» و در اطراف خود چیزی جز چهره خشمناک مأموران ربّ اعلی را نمی‌نگرد. «سندع الزبانیة» آخرین امیدش با صدایش و در سینه‌اش برای همیشه خاموش می‌شود. آنچه بر زبان‌ها و تاریخ از او می‌ماند، همان «کاذبة خاطئة» است. او به سوی درکات دوزخ می‌رود. قائم به رسالت باید از راه و روش و تمایلات طاغی سرپیچی کند و راه درجات قرب را پیش گیرد و به نجات خلق قیام کند: (کلا. لا تطعه. واسجد و اقترب).^۱

سوره قدر

این سوره نیز مانند هر سوره دیگر، آهنگ و بلاغت صوتی خاص خود را دارد و طول آیاتش جز آیه ۴ که بیان و تفصیل «لیلة القدر» است یکسان است. ترکیب‌ها،

۱. سید محمود طالقانی، پرتوی از قرآن، جزء ۲، ج ۴، ص ۱۸۹ - ۱۹۰.

علائم، کلمات، حروف، آهنگ مخارج حرکات و شدت و ضعف و کوتاهی و بلندی آنها و فاصله‌های آیات که برون «فعل» آمده، جوی از حرکت قرآن از مبدأ و نزول در شب قدر و تکریم آن و حرکت و تنزل فرشتگان و روح و نهایت امر را می‌نمایاند.

سوره بینه

همین که بیشتر آیات این سوره طولانی‌تر از عموم آیات مکی است، خود قرینه‌ای است که این سوره از سوره‌های مدنی است.

از آیه ۱ تا ۳، هماهنگی با فشرده‌گی و اوج معانی، آیات کوتاه‌تر شده و سپس بلند و کوتاه شده تا آخرین آیه که به منتهای طول نسبی رسیده است:

«لم یکن الذین کفروا من اهل الکتاب و المشرکین منفکین حتی تأتیهم البینة * رسول من الله یتلوا صحفاً مطهرة * فیها کتب قیمة.»^۱

کلمات آخر آیات جز آیات ۲ و ۸ بر وزن «فیعله» مشدد آمده که نمایاننده چگونگی فصل و قطع از سابق و شروع به مطلب بعدی است. این گونه قطع و فصل در همه کلمات آخر آیات (فصول) مشهود است. شاید هر وزنی برای نمایاندن نوع فصل یا پیوستگی آیات باشد که با تأمل و مقایسه، چگونگی اختلاف این فصول را می‌توان دریافت؛ اما اسرار تنوع این لحن‌ها و اوزان را جز خداوند که گوینده و سازنده آنهاست نمی‌داند.^۲

سوره زلزال

طول بیشتر آیات این سوره تقریباً یکسان است. از آیه اول با وزن شدید و

۱. کافران اهل کتاب و مشرکان دست‌بردار نبودند تا دلیلی آشکار برایشان آید؛ فرستاده‌ای از جانب خدا که (بر آنان) صحیفه‌هایی پاک را تلاوت کند، که در آنها نوشته‌های استوار است (بینه (۹۸) آیه ۱ - ۳).
۲. سید محمود طالقانی، پرتوی از قرآن، جزء ۲، ج ۴، ص ۲۱۵.

«مستفعلن، فعلل و فعلاها» آغاز شده و همین اوزان خفیف و کوتاه شده تا آیه ۶ که متضمن بیان تفصیلی است و طول بیشتری دارد، ادامه می‌یابد. آهنگ آیه نخست (اذا زلزلت الارض زلزالها)^۱ با حروف قریب‌المخرج و مکرر «د، ز، ض» و تکرار لام و صداها و حرکات بالا و پایین، لرزه‌های متنوع و پی‌درپی را می‌نمایاند. همچنین است حروف و حرکت آیات دیگر.

با دقت و بررسی فصول پنج آیه نخست که به «ها» ختم می‌شود، درمی‌یابیم نمایاننده وسعت و پیشرفت حوادث و تحولات آن است. آیه مفصل ۶ (یومئذ یصدر الناس اشتاتا لیروا اعمالهم)^۲ که با فاصله «هم» بسته می‌شود و دو آیه تفریعی ۷ و ۸ (فمن یعمل مثقال ذرة خیراً یره * و من یعمل مثقال ذرة شراً یره)^۳ که به فعل کوتاه «یره» ختم می‌شوند، تناسب آهنگی پایان کار خلق و برخورد نزدیک با اعمال دارد.^۴

سوره عادیات

طول آیات این سوره و اوزان و فواصل آنها به تناسب نمایانند معانی و مقاصد، مختلف آمده است. تا آیه ۳ مساوی (یازده حرف) آیات ۴ و ۵ (فأثرن به نقعاً * فوسطن به جمعاً)^۵ اندکی کوتاه‌تر (ده حرف) طول آیات ۶ و ۷ (ان الانسان لربه لکنود * و انه علی ذلك لشهید)^۶ بیشتر (شانزده حرف) و آیه ۹ (افلا یعلم اذا بعثر ما فی القبور)^۷ به منتهای طول نسبی رسیده و سپس به کوتاهی گراییده است. تا آیه ۵ با وزن

۱. آنگاه که زمین به لرزش (شدید) خود لرزانیده شود (زلزال ۹۹) آیه ۱).

۲. آن روز، مردم (به حال) پراکنده برآیند تا (نتیجه) کارهایشان به آنان نشان داده شود (همان، آیه ۶).

۳. پس هر که هم‌وزن ذره‌ای نیکی کند (نتیجه) آن را خواهد دید و هر که هم‌وزن ذره‌ای بدی کند (نتیجه) آن را خواهد دید (همان، آیه ۷-۸).

۴. سیدمحمود طالقانی، پرتوی از قرآن، جزء ۲، ج ۴، ص ۲۲۳.

۵. و با آن (یورش) گردی برانگیزند و بدان (هجوم) در دل گروهی درآیند (عادیات ۱۰۰) آیه ۴-۵).

۶. که انسان نسبت به پروردگارش سخت ناسپاس است و او خود بر این (امر) نیک گواه است (همان، آیه ۶-۷).

۷. مگر نمی‌داند چون آنچه در گورهاست بیرون ریخته شود. (همان، آیه ۹)

و فواصل شدید و رزمی آمده که با وزن «مستفعلات فعلاء» شروع و به وزن «مستفعل فعلاء» پایان یافته است. آهنگ این اسبان مجاهدان را با قدم‌های تند و جست و خیز و جهش و برق و نفس‌های پی‌درپی می‌نمایاند که در شب هنگام به سوی میدان جنگ می‌روند و صبحگاه بر سر سپاهیان دشمن می‌تازند و غبار برمی‌انگیزند و خود را به قلب آنها می‌رسانند. از آیه ۶ اوزان و فواصل «فعلول» و «فعلیل» به اختلاف آمده است.

سوره قارعه

آیات این سوره از یک کلمه «القارعة» شروع شده و گام به گام طولانی‌تر شده و تا آیه ۴ (یوم یكون الناس كالفرش المبثوث)^۱ به منتهای طول نسبی رسیده است. سپس هماهنگ با معانی آیات همی بلند و کوتاه گردیده تا با طول دو کلمه سوره پایان یافته است. اوزان و فواصل این آیات نیز در ارتفاع و انخفاض و شدت و خفت، تغییر یافته است. آهنگ حروف و حرکات «القارعة» و تکرار آن با فواصل مختلف ضربه‌ها و کوبندگی‌های پی‌درپی را پس از ضربه نخست می‌نمایاند، آنگاه با اوزان و طول متغیر، حوادث و دگرگونی‌های جهان و انسان نمودار می‌شود و به سرعت می‌گذرد.^۲

سوره تکاثر

آیات این سوره نیز در تنوع طول، شدت و فاصله‌ها، کوتاهی، دوام، پیچیدگی، وضوح، شدت و خفت مطالب آن را تمثیل می‌نماید. دو آیه نخست (الهاکم التکاثر* حتی زرتم المقابری).^۳ با تحرک و تموج شدید و فصل‌ها و اوزان، هم غفلت در امور را می‌نمایاند و هم کوتاهی آن را که ناگهان سر از گور در می‌آورند. (الها... کم؛

۱. روزی که مردم چون پروانه (های) پراکنده گردند (قارعه (۱۰۱) آیه ۴).

۲. سید محمود طالقانی، پرتوی از قرآن، جزء ۲، ج ۴، ص ۲۳۸.

۳. تفاخر به بیشتر داشتن شما را غافل ساخت تا کارتان (ویایتان) به گورستان رسید (تکاثر (۱۰۲) آیه ۱-۲).

التکائر؛ حتی زرتم المقابر). سپس آیات با تموجات شدید و خفیف و وزن دامنه‌دار «یفعلون» گسترده می‌شود تا آیه ۵ (کلا لو تعلمون علم یقین)^۱ که به وزن «فعلیل» می‌رسد. آیه ۶ (لترون الجحیم)^۲ که عبرت‌انگیز و جلب‌کننده اندیشه است، کوتاه آمده و با حرف میم که مخرج آن دو لب است، بسته شده است. سپس آیات گسترده شده تا سوره به منتهای طول نسبی و با مخرج میم، پایان یافته است.^۳

سوره عصر

این سوره که شامل یک سوگند، یک جواب و حکم و چهار فاصله و وصف است، با آهنگ محرک و شدید «والعصر» آغاز شده و با فصل‌ها و اوزان فعل (فتح و ضم فاء و سکون عین و حرف آخر راء) و طول متصاعد امتداد یافته است.

سوره همزه

این سوره با آیات کوتاه و فصل‌های متشابه و طنین خاص و هراس‌انگیز، دو رو و دو وضع متقابل و متعکس زندگی، خوی، اندیشه و اعمال کسانی را به شتاب از نظرها گذرانده است. «همزه، لمزه، جمع، حسابان و خلود» روی دیگر متقابل و متعکس آنها: «نبذة، طعم، نار، موقدة و موصدة» است. از آیه ۶ (نارالله الموقدة)^۴ که نمودار بُعد دورتر از انظار را دارد، آیات کوتاه‌تر و سریع‌تر شده‌اند.

سوره فیل

آیات این سوره هر یک به سه ایقاع، تنبیهی و خبری وزن خفیف (الم تر؛ کیف فعل؛

۱. هرگز چنین نیست، اگر علم یقین داشتید (همان، آیه ۵).

۲. به یقین دوزخ را می‌بینید (همان، آیه ۶).

۳. سیدمحمود طالقانی، پرتوی از قرآن، جزء ۲، ج ۴، ص ۲۴۴.

۴. تش افروخته خدا(یی) است (همزه ۱۰۴) آیه ۶.

ربک باصحاب الفیل) آمده است. فصل‌های دامنه داری که با یاء ما قبل مکسور و لام، پایان می‌یابند جلوی دید را برای نظر و عبرت باز می‌نمایند و آیات اندک‌اندک کوتاه و سریع می‌شوند تا آخرین و کوتاه‌ترین آیه با فصل و وزن مفعول، محکومیت ستمکاران و متجاوزان را می‌نمایند (فجعلهم کعصف مأكول).^۱

سوره ماعون

این سوره با استفهام عجیب و توصیف‌های مثبت و منفی و تکرار «الذی» و «الذین» هم روی باطنی «مکذبین» به دین را می‌نمایند که پرده دینداری و نمازگزاری پنهان می‌دارند و هم اصول ترتیب قرآن و هدف‌های آن را می‌شناساند. تا آیه ۴ (فویل للمصلین)^۲ با طول یکسان و هر آیه به تناسب مطالب، متضمن دو ایقاع خفیف و شدید است. (ارایت الذی - یکذب بالذین * فذلک الذی - یدع الیتیم * ولا یحض علی طعام المسکین)^۳. فاصله‌های آیات تا آیه ۵ «ین» و «ون» پیش می‌رود.

نمایش اوصاف مکذبان، از فاصله ناگهانی و کوتاه آیه ۵ (الذین هم عن صلاتهم ساهون)^۴ می‌گذرد و به نهایت طول نسبی و تفصیل آیه ۶ (الذین هم یراؤون)^۱ می‌رسد و با تغییر لحن و فاصله‌ها به «ون» شنونده را عبور می‌دهد تا به آیه کوتاه و یکسان ۷ (و یمنعون الماعون) پایان می‌یابد.^۲

۱. و (سرانجام خدا) آنان را مانند گاه جویده شده گردانید (فیل) (۱۰۵) آیه: ۵).

۲. پس وای بر نمازگزاران (ماعون) (۱۰۷) آیه ۴).

۳. آیا کسی را که (روز) جزا را دورغ می‌خواند، دیدی؟ این همان کسی است که یتیم را به سختی می‌راند. و به خوراک دادن بینوا ترغیب نمی‌کند. (ماعون) (۱۰۷)، آیه ۱ - ۳).

۴. (نمازگزارانی) که از نمازشان غافل‌اند (همان، آیه ۵).

۱. آنان که ریا می‌کنند (همان، آیه ۶).

۲. سید محمود طالقانی، پرتوی از قرآن، جزء ۲، ج ۴، ص ۲۷۵.

سوره کوثر

مخاطب در این سوره مثل سوره‌های «الضحی» و «انشراح» شخص رسول خداست. مخارج صوتی حروف و حرکات و ترکیبات و فاصله‌های این سوره، آهنگ و ایقاعات خاص و وصف‌ناشدنی دارد. هر آیه دارای دو ایقاع است که از حروف یک مخرج و قریب‌المخرج «ا، ن، ک، ل» متصل و منفصل و فواصل «راء» ما قبل فتحه ترکیب یافته است که از مجموع آنها آهنگ یکنواخت برمی‌آید.

آیه نخست (انا اعطیناک الکوثر)^۱ با حرکت کسره و نون مشدد و فتحه‌ها و سکون‌های متوالی آمده است که حرکت «اعطاء» را از مبدأ آنها تا نهایت نشان می‌دهد. صدای حروف و حرکات متنوع آیه ۲ (فصل لربک و انحر)^۲ نمایاننده دو امر متوالی است.

ایقاع اول آیه ۳ (ان شائتک هو الابر)^۳ اندک امتداد معنا و کوتاهی ایقاع دوم (هو الابر) قطع دنباله مضمون را می‌نمایاند. اوزان و کلمات خاص این سوره «اعطیناک، الکوثر، انحر، شانی و ابر» است. معانی عالی و پیشگویی قاطع را که در سه آیه کوتاه این سوره آمده و در آهنگ حروف و حرکات و کلمات خاص و متفاوت و متقابل نمودار شده است، نه می‌توان چنان‌که هست دریافت و نه وصف کرد و خود سرچشمه کوثر و نشانه کلام برتر و به عجز آوردن بشر است.

سوره کافرون

طول آیات این سوره تقریباً یکسان است. آیه نخست (قل یا ایها الکافرون)^۱ با دو

۱. ما تو را (چشمه) کوثر دادیم (کوثر ۱۰۸) آیه ۱.

۲. پس برای پروردگارت نمازگزار و قربانی کن (همان، آیه ۲).

۳. دشمنت خود بی‌تبار خواهد بود (همان، آیه ۳).

۱. بگو: ای کافران (کافرون ۱۰۹) آیه ۱.

ایقاع امر قاطع و نداء ممتد، هماهنگ با اعلام قاطع و رسا می‌باشد و فواصل دامنه‌دار «ون» این آیه و آیه ۲ (لاعبد ما تعبدون)^۱ استمرار در کفر و عبادت را می‌نمایاند. تغییر حرکات، کلمات و فصول آیات بعد، با تعبیرات و تأکیدات درباره یک مطلب قاطع و منفی هماهنگ است که به صورت‌های مختلف تبیین شده تا سوره به آخرین مقطع «ین»، پایان یافته است.

سوره نصر

پیوستگی معانی سوره: پس از اعلام و فرمان مؤکد و قاطع سوره کافرون که راه هر گونه تفاهم و اظهار تسامح و سازش با کافران را بست، گویا پیامبر ۹ را درباره پیشرفت سریع اسلام آن چنان که مورد انتظارش بود، نگران کرد. (شاید امر به استغفار اشاره به همین باشد). این سوره افق آینده و آمدن نصر و فتح را می‌نماید. صدای حروف و حرکات آیات این سوره، باز شدن این افق و پیوستگی نصر و فتح، و امتداد حیات و ابدیت دعوت را می‌نمایاند.

هر یک از آیات این سوره سه ايقاع (فصل کلمات) دارد: (اذا جاء؛ نصرالله؛ والفتح* و رایت الناس؛ یدخلون فی دین الله؛ افواجاً* فسبح بحمد ربك؛ واستغفره؛ انه کان توأباً).^۲

طول هر آیه و ايقاعات آن نسبت به سابق بیشتر و فصل آخر هر آیه به تناسب جو معانی، متغیر است. فصل آخر اولین آیه: با وزن فَعْل (فتح) منظری را می‌گذراند تا نظر وسیع دیگر (ورایت الناس) را بنمایاند که به فصل ممتد «افعالاً» (افواجاً) منتهی می‌شود.

۱. آنچه می‌پرستید نمی‌پرستم (همان، آیه ۲).

۲. چون یاری خدا و پیروزی فرا رسد. و ببینی مردم دسته‌دسته در دین خدا درآیند، پس به ستایش پروردگارت نیایشگر باش و از او آموزش خواه، که وی همواره توبه‌پذیر است (نصر (۱۱۰) آیه ۱-۳).

آیه ۳ با آهنگ دو امر انگیزنده و امتداد آخرین ایقاع «انه کان» و فصل «فعالا» (تواباً) افق حیات ممتد و بی‌پایان را می‌نمایاند.^۱

سوره تبت

تعبیرات، تشبیهات و کنایه‌ای که در آیات این سوره آمده است، با صدای برخورد مخارج و حروف، حرکات و فواصل همانند آخر آیات، چهره ابولهب و شکست‌خوردگی و زیانکاری و به باد رفتن کوشش و شعله آرزوها، درآمدن او و زنش در دوزخ، آن زن هیزم‌کش و ریسمان به دوش را با تصویرهای زنده‌ای نمایش می‌دهد. طول آیات این سوره تقریباً یکسان است.

حروف انفجاری مثل «ت» در آغاز سوره و پایان آیه به آن، نشان از کوبندگی و خشم گوینده و قاطعیت او دارد: (تبت یدا ابی لهب و تب).^۲ آهنگ سوره تند و کوبنده است و وزن تند «فعل» در «تبت» و «کب» حکایت از قطعیت در فرجام ابولهب دارد.

سوره اخلاص

پیوند و تناسب سوره: این اعلام جامع و خالص توحید و اخلاص (قل هو الله احد)^۱ که پس از سوره نصر و تبت در اواخر قرآن قرار داده شده است، شاید اشعار به این واقعیت داشته باشد که برای عامه مردم، محیط مساعد دریافت و ایمان به چنین توحید عالی، پس از دلایل و براهین و تربیت مقدماتی و ایجاد محیط باز فکری (قل ایها الکافرون) و پیروزی و شکست و در هم شکستن بت‌تراشان و بت‌ها (اذا جاء نصر الله و

۱. سید محمود طالقانی، پرتوی از قرآن، جزء ۲، ج ۴، ص ۲۹۲.

۲. بریده باد دو دست ابولهب و مرگ بر او باد (مسد) (۱۱۱) آیه ۱).

۱. بگو او خدایی است یکتا (اخلاص) (۱۱۲) آیه ۱).

الفتح) و کوتاه شدن دست آتش‌افروزان (تبت یدا ابي لهب) فراهم می‌شود. این سوره پس از امر اعلامی «قل» اسرار توحید و اسمای ربوبی را طبق آنچه هست و عقول فطری درمی‌یابد و با کلمات و الفاظ و حرکات خاص و ایقاعات شدید و خفیف و مقاطع محکم بیان می‌کند. ضمیر «هو» که ملفوظ به «هاء» بسیط است، اشاره به هستی مطلق و بسیط است که هیچ‌گونه تعیین نام و نشانی در آن مرتبه و دریافت اولی عقول ندارد؛ آنگاه در نام و عنوان مشدد و مدغم «الله» که نمایاننده پیوستگی ذات و صفات کمال است و در صفت ممتاز «احد» ظهور کرده و در مرتبه دیگر همان اسم جامع «الله» به صفت اضافی «الصمد» نسبت داده و تعریف شده و سپس اوصاف ربوبی در مرتبه نازل‌تر و نزدیک‌تر به دریافت‌ها و به صورت افعال منفی تنزل و گسترش یافته است. (لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفواً احد).^۱

با توجه به فاصله و اهمیت آن در قرآن به شیوه نوشتاری جدید می‌توان به

فاصله‌های آن چنین اشاره کرد:

«بسم الله الرحمن الرحيم

قل: هو الله احد

الله الصمد

لم یلد

و لم یولد

و لم یکن له کفواً احد».

سوره فلق

آن فتنه‌ها و تاریکی‌های متنوع، موحش و حیرت‌انگیز در تعبیرات، تشبیهات، معانی، آهنگ، طول، اوزان و فواصل آیات این سوره، در یک رشته پیوسته و به

۱. نه کس را زاده، نه زاییده و از کس است و او را هیچ همتایی نباشد (همان (۱۱۲) آیه ۳ - ۴).

صورت‌های متقابل و متقارن و بارز نمایش داده شده است؛ آن پرتو ربوبیتی که از گریبان «الفلق» می‌دمد، آن تاریکی ابهام‌انگیز که از «ما خلق» روی آورده است، آن «غاسق» نکره که از کمین بیرون می‌آید و حمله‌ور می‌شود و «اذا وقب» آن دمنندگان شدید و ساحران «النفاثات» آن «حاسد» نکره که سربرمی‌آورد و بی‌نقشه خود را می‌گیرد «اذا حسد».^۱

فضای این سوره، پناه بردن به خداوند است که در آن ابهام و پیچیدگی وجود دارد. یکی از معانی فلُق، «فجر» است، چون در پناه بردن به آن از تاریکی و ظلمت آنچه که خواهد آمد مثل «مما خلق، من الناس، النفاثات و الحسد» مناسب‌تر است.

نکره آمدن و شمول موجود در موصول، ابهام و تاریکی معنوی را محقق می‌سازد. شب و وسوسه زنان و حسادت که همگی مبهم و مرموزند، فضایی کاملاً تاریک و مبهم و ترسناک به وجود آورده است؛ اما چرا «رب الفلق»؟ چون با فضای تصویر هماهنگ باشد. آنچه که به ذهن متبادر می‌شود، پناه بردن از تاریکی به پروردگار «نور» است؛ اما ذهن در اینجا نیست؛ بلکه مهم حس دقیق تصویرگری است.^۲

نور، ابهام ترسناک را می‌زداید؛ ولی با فضای تاریکی و دمیدن در گره‌ها و با فضای حسادت تناسب ندارد. «فلق» معنای نور را از جهت ذهنی ادا می‌کند و سپس با فضای کلی از جهت تصویرگری سازگار است، چون مرحله قبل از درخشش نور، دربردارنده نور و ظلمت و دارای فضای مبهم و جادویی است.^۱

اجزای تصویر و محتویات صحنه:

۱. فلُق و غاسق: دو صحنه طبیعی‌اند؛

۲. نفاثات فی العقد و حاسد اذا حسد: آفریده و دو انسان‌اند؛

۱. سید محمود طالقانی، پرتوی از قرآن، جزء ۲، ج ۴، ص ۳۱۱.

۲. سید قطب، التصوير الفنی فی القرآن، ص ۹۰.

۱. همان، ص ۹۱.

۳. فلق و غاسق: دو صحنه متقابل در زمان‌اند؛

۴. نفاتات و حاسد: دو جنس متقابل در انسان.

این اجزای متناسب در تابلو پراکنده شده‌اند و با هم تقابل دقیق دارند. همه دارای یک رنگ هستند و همه پدیده‌های مبهم و ترسناک‌اند فضای کلی بر اساس این وحدت در اجزا و رنگ‌ها مبتنی است.^۱

سوره ناس

حروف روی در این سوره «سین» است که در نوشتار چنین می‌نماید:

«قل اعوذ برب الناس * ملك الناس * اله الناس * من شرالوسواس الخناس *

الذي يوسوس في صدورالناس * من الجنة و الناس».

آیات این سوره با طول سه ایقاع «قل، اعوذ، برب الناس»، آغاز، و به آیات کوتاه و یک ایقاعی آیات ۲ و ۳ پیوسته شده و با مراتب صفات «رب الناس، ملك الناس، اله الناس» اوج گرفته، به آیات ۴ و ۵ (من شرالوسواس الخناس) تنزل و امتداد یافته و به آیه کوتاه ۶ ختم شده است.

امواج حرکات و سکنتات متنوع، صدای برخورد نون مشدد و طنین سین که در فصول این آیات آمده است، جوی از برخورد و معرکه‌ای را می‌نمایاند که میان نیروهای خیر و شر، در میدان نفس انسانی درگرفته است و حرکات صوتی و هیئت فعل «یوسوس» ادامه این معرکه را اعلام می‌کند.^۱

موسیقی درونی در قرآن

موسیقی در متن به دو دسته «موسیقی درونی» و «موسیقی بیرونی» تقسیم می‌شود.

۱. همان.

۱. سیدمحمود طالقانی، پرتوی از قرآن، جزء ۲، ج ۴، ص ۳۱۲.

موسیقی بیرونی ناشی از قافیه لفظ و سجع و تقسیم کلام به بخش‌های مساوی و وزن‌ها و بحرهای ساختگی است؛ اما موسیقی درونی ناشی از شکوه تعبیر و عظمت بیان است که از باطن کلام و درون است.

بحث موسیقی که از جنبه‌های زیبایی متن به شمار می‌آید ناشی از عواملی است، که وقتی در کنار هم قرار می‌گیرند موجب زیبایی متن می‌شوند. معیار زیبایی^۱ به انسجام و وحدت^۲ و یکپارچگی^۳ برمی‌گردد. شیء زیبا دارای بخش‌ها و اجزایی است که به عنوان یک کل^۴ عمل می‌کنند و انسجام^۵ از بر اثر نظم موجود در روابط اجزای این کل با یکدیگر به وجود می‌آید.^۶

در موسیقی کلام؛ تکرار، هارمونی، سجع، قافیه، آهنگ واژگان و هم‌نشینی حروف دخیل‌اند. متون با توجه به موسیقی بیرونی و درونی ممتاز و برجسته می‌شوند. «از آنجا که مدار موسیقی - به معنای عام کلمه - بر تنوع و تکرار استوار است، هر کدام از جلوه‌های متنوع و تکرار، در نظام آواها که از مقوله موسیقی بیرونی (عروضی) و کناری (قافیه) نباشد، در حوزه مفهومی این نوع موسیقی قرار می‌گیرد؛ یعنی مجموعه هماهنگی‌هایی که از رهگذر وحدت یا تشابه یا تضاد صامت‌ها و مصوت‌ها در کلمات یک شعر پدید می‌آید، جلوه‌هایی از این نوع موسیقی است».^۱

راز زیبایی متون و شاهکارهای ادبی، در موسیقی آنها است و همین سبب می‌شود این متون ماندگار شوند. موسیقی گاهی لازمه ذاتی یک متن می‌شود و عنصر زائدی

-
1. aesthetic value.
 2. unity.
 3. integration.
 4. totality.
 5. harmony.

۶. محمدرضا شفیعی کدکنی، موسیقی شعر، ص ۳۷۴.

۱. همان، ص ۳۹۲.

نیست؛ بلکه از عناصر مهم آن در کنار محتوا است. با شنیدن موسیقی یک متن آدمی به وجد می‌آید و همین، مایه نفوذ معنای آن در دل می‌شود. تفاوت شعر با نثر، یکی آن است که نثر شاید موسیقی بیرونی یعنی قافیه نداشته باشد؛ ولی از موسیقی درونی بهره‌مند است؛ لذا «استواری و انسجام و مبانی جمال‌شناسی بسیاری از شاهکارهای ادبی در همین نوع از موسیقی نهفته است. ناقدان شعر در تبیین جلوه‌های آن از اصطلاحاتی نظیر خوش‌نوایی^۱ و تنالیتی^۲ و موسیقائیت^۳ که هر کدام در دانش موسیقی مفهوم خاصی دارند، استفاده می‌کنند و صورت‌گرایان روسی آن را «ارکستراسیون»^۴ می‌خوانند».^۵

اما راز شگفت در ترکیب قرآنی آن است که نه شعر است و نه نثر و نه کلام مسجوع؛ بلکه ساختار ویژه‌ای از واژگان است که به شیوه‌ای در کنار هم چیده شده‌اند که بیانگر موسیقی درونی آنهاست.

تفاوت موسیقی درونی و بیرونی

به این بیت زیر از عمر ابن ابی‌ربیع که به موسیقی در شعرش مشهور بوده است توجه کنید.

قال لي صاحبي ليعلم مابي اتحب القتل اخت الرباب^۱

موسیقی این بیت، بیرونی است که شاعر با تقسیم کلام به بخش‌های مساوی آن را آورده و سپس هر عبارت را به یک قافیه بر باء ممدود بسته است. پس موسیقی این

1. euphony.
2. tonality.
3. musicality.
4. orchestration.

۵. محمدرضا شفیعی کدکنی، موسیقی شعر، ص ۳۹۲.

۱. همان، ص ۴۱۴.

بیت که از بیرون عبارت است نه درون آن ناشی از قافیه و بحر و وزن است؛ اما وقتی آیاتی چون «والضحیٰ * واللیل اذا سجدی» را می‌خوانیم، در برابر یک کلام هستیم که خالی از وزن و قافیه و مصراع است؛ اما با این همه، موسیقی از هر حرف آن جاری است.

به دو شعر ذیل (اولی از مولانا و دیگری از شاعری عرب‌زبان) گوش می‌سپاریم تا به موسیقی در این دو شعر پی ببریم:

یار مرا، غار مرا، عشق جگرخوار مرا
 یار تویی، غار تویی، خواجه نگهدار مرا
 نوح تویی، روح تویی، فاتح و مفتوح تویی
 سینه مشروح تویی بر در اسرار مرا
 آب تویی، کوزه تویی، آب ده این بار مرا
 دانه تویی، دام تویی، باده تویی جام تویی
 پخته تویی، خام تویی، خام بمگذار مرا

شعر دوم از یک صوفی زندیق مشرب اندلسی به نام ابن‌هود مرس (حسن بن علی اندلسی از شاهزادگان اندلس) است که به شام سفر کرده و در آنجا زیسته است وی شعری دارد که آن را به نوعی شگفت‌آور نامیده‌اند. شعر او نیز از موسیقی فوق‌العاده‌ای برخوردار است و شاید اندکی پس از مولانا می‌زیسته است و تحت تأثیر شعرهای او و مقلدان او قرار گرفته باشد.^۱

علم قومی بی جهل ان شأنی لاجل
 کم اناس اهتدوا بی و اناس بی ضلوا

۱. همان.

و استشاروا و اشاروا	برموا القول و خلوا
کل ابن لی ابن	و محل لی محل
انا جسم انا رسم	انا نفس انا عقل
انا سرّ انا جهل	انا علم انا جهل
انا حرب انا سلم	انا جزء انا کل
انا قبض انا بسط	انا عقد انا حسل
انا بعد انا قرب	انا هجر انا وصل
انا حلوا انا مرّ	انا حزن انا سهل

در قرآن کریم با اینکه نه شعر است و نه نثر به معنای معمول آن، ولی آیاتی در آن وجود دارد که وزن عروضی دارند:

«بسم الله الرحمن الرحيم»	(مفتعلن مفتعلن فاعلات)؛
۱. «الم اعهد اليكم يا بني آدم» ^۱	(مفاعيلن مفاعيلن مفاعيلن)؛
۲. «مثل العنكبوت اتخذت بيتاً» ^۱	(فاعلاتن مفاعلن فعلات)؛
۳. «زلزلة الساعة شي عظيم» ^۲	(مفتعلن مفتعلن فاعلان)؛
۴. «ثاني اثنين اذهما في الغار» ^۳	(فاعلاتن فاعلاتن فاع)؛
۵. «انا فتحنا لك فتحاً مبيناً» ^۴	(مستفعلن مستفعلن فاعلات)؛
۶. «سواء عليهم أأنذرتهم» ^۵	(فعولن فعولن فعولن فعولن)؛

۱. ای فرزندان آدم، مگر با شما عهد نکرده بودم (یس ۳۶) آیه ۶).
 ۱. داستان عنکبوت که (با آب دهان خود) خانه‌ای برای خویش ساخته (عنکبوت ۲۹) آیه ۴۱).
 ۲. زلزله رستاخیز امری هولناک است (حج ۲۲) آیه ۱).
 ۳. او نفر دوم از دو تن بود، آنگاه که در غار (ثور) بودند (توبه ۹) آیه ۴۰).
 ۴. ما تو را پیروزی بخشیدیم (چه) پیروزی درخشانی (فتح ۴۸) آیه ۱).
 ۵. چه بیمشان دهی، چه بیمشان ندهی، برایشان یکسان است (بقره ۲) آیه ۶).

۷. «السن بالسن و الجروح قصاص»^۱ (فاعلاتن مفاعلن فعلات)؛

۸. «و بالاسحارهم يستغفرون»^۲ (مفاعیلن مفاعیلن فعولن)؛

۹. «فرجعناك الى امك كي...»^۳ (فعالتن فعلاتن فعولن)^۴

در آیات ذیل همه عبارات دارای موسیقی مستقل است که برآمده از درون واژگان و به شیوه‌ای که متحیرانه است و آدمی متوجه نمی‌شود چگونه شکل گرفته است:^۵

۱. «الرحمن علی العرش استوی»^۶؛

۲. «قال رب اني وهن العظم مني و اشتعل الرأس شیباً و لم اكن بدعائك رب

شقیباً»^۷؛

۳. «ان الساعة آتیة اکاد اخفيها لتجزی کل نفس بما تسعی»^۱؛

۴. «انه من یأت ربه مجرمأ فان له جهنم لا یموت فیها و لا یحیی»^۲؛

آهنگ ریتمیک و زیبا در آیات ذیل ملاحظه می‌شود:

۱. «رفیع الدرجات ذوالعرش یلقی الروح من امره علی من یشاء من عباده لینذر یوم

التلاق»^۳؛

۱. دندان در برابر دندان است و زخم‌ها (نیز به همان ترتیب) قصاصی دارند (مائده (۵) آیه ۴۵).

۲. و در سحرگاهان (از خدا) طلب آمرزش می‌کردند (ذاریات (۵۱) آیه ۱۸).

۳. پس تو را به سوی مادرت باز گردانندیم تا... (طه (۲۰) آیه ۴۰).

۴. محمد مهدی فولادوند، قرآن‌شناسی، ص ۴۳۰ - ۴۳۱.

۵. محمد هادی معرفت، التمهید، ج ۵، ص ۱۷۰.

۶. خدای رحمان که بر عرش استیلا یافته است (طه (۲۰) آیه ۵).

۷. گفت: پروردگارا! من استخوانم سست گردیده و (موی) سرم از پیری سپید گشته است و (ای پروردگار من) هرگز در دعای تو ناامید نبوده‌ام (مریم (۱۹) آیه ۴).

۱. در حقیقت، قیامت فرارسنده است. می‌خواهم آن را پوشیده دارم، تا هر کس به (موجب) آنچه می‌کوشد جزا یابد (طه (۲۰) آیه ۱۵).

۲. در حقیقت، هر که نزد پروردگارش گناهکار رود جهنم برای اوست در آن نه می‌میرد و نه زندگی می‌یابد (همان، آیه ۷۴).

۳. بالا برنده درجات، خداوند عرش، به هر کس از بندگانش که خواهد آن روح (فرشته) را، به فرمان خویش می‌فرستد تا (مردم را) از روز ملاقات (با خدا) بترساند (غافر (۴۰) آیه ۱۵).

۲. «فالق الحب و النوى يخرج الحي من الميت و مخرج الميت من الحي»؛^۱
۳. «فالق الاصبح و جعل الليل سكناً و الشمس و القمر حساباً»؛^۲
۴. «يعلم خائنة الاعين و ما تخفي الصدور»؛^۳
۵. «لا تدركه الابصار و هو يدرك الأبصار»؛^۴
۶. «وسع ربنا كل شيء علماً»؛^۵

در آیات یک سوره مثل سوره نجم در آیات ۱-۲۲ نوعی هماهنگی و نظم شگفت را مشاهده می‌گفتیم که موسیقی هر عبارت با محتوا و طول آیات سازگاری تام دارد: «و النجم اذا هوى * ما ضل صاحبكم و ما غوى * و ما ينطق عن الهوى * ان هو الا وحي يوحى * علمه شديد القوى * ذومرة فاستوى * و هو بالا فاق الاعلى * ثم دنا فتدلى * و قاب قوسين او ادنى * فاوحى الى عبده ما اوحى * ما كذب الفؤاد ما رأى * افتمارونه على ما يرى * و لقدراه نزلة اخرى * عند سدره المنتهى * عندها جنة المأوى * اذ يغشي السدره ما يغشى * مازاغ البصرو ما طغى * لقد رأي من آیات ربه الكبرى * أفرايتم اللات و العزى * و مناة الثالثة الاخرى * الكم الذكرو له الأنثى * تلك اذا قسمة ضيزى».^۱

۱. شکافنده دانه و هسته است، زنده را از مرده و مرده را از زنده بیرون می‌آورد (انعام (۶) آیه ۹۵).
۲. شکافنده صبح است، و شب را برای آرامش و خورشید و ماه را وسیله حساب قرار داده (همان، آیه ۹۶).
۳. (خدا) نگاه‌های دزدانه و آنچه را که دل‌ها نهان می‌دارند، می‌داند (غافر (۴۰) آیه ۱۹).
۴. چشم‌ها او را در نمی‌یابند و اوست که دیدگان را درمی‌یابد (انعام (۶) آیه ۱۰۳).
۵. پروردگار ما از نظر دانش بر هر چیزی احاطه دارد (اعراف (۷) آیه ۸۹).
۱. سوگند به اختر (=قرآن) چون فرود می‌آید، (که) یار شما نه گمراه شده و نه در نادانی مانده است و از سر هوس سخن نمی‌گوید. این سخن به جز وحیی که وحی می‌شود نیست. آن را (فرشته) شدیدالقوی به او فرا آموخت، (سروش) نیرومندی که (مسلط) در ایستاد. در حالی که او در افق اعلی بود. سپس نزدیک آمد و نزدیک‌تر شد. تا (فاصله‌اش) به قدر (طول) در (انتهای) کمان یا نزدیک‌تر شد. آنگاه به بنده اش آنچه را باید وحی کند وحی کرد. آنچه را دل دید انکارش نکرد. آیا در آنچه دیده است با او جدال می‌کنید؟ و قطعاً بار دیگری هم او را دیده است. نزدیک سدره المنتهی؛ در همان جا که جنه المأوی است. آنگاه که درخت سدر را آنچه پوشیده بود، پوشیده بود. دیده (اش) منحرف نگشت و (از حد) درنگذشت. به راستی که (برخی) از آیات بزرگ پروردگار خود را بدید. به من خبر دهید از لات و عزى و منات آن سومین دیگر، آیا (به خیالتان) برای شما پسر است و برای او دختر؟ در این صورت، این تقسیم نادرستی است (نجم (۵۳) آیه ۱ - ۲۲).

در این سوره، فاصله‌ها در وزن (بر نظامی غیر از نظام شعر عربی) مساوی و در حرف قافیه کاملاً متحد و با آهنگ و ریتم موسیقی یکسان آمده‌اند؛ البته اینها تابع امر دیگری است که مثل وزن و قافیه ظهور نمی‌یابد، چون برآمده از هم‌نشینی حروف در کلمات و هماهنگی واژگان در جملات است. خاستگاه آن به حس درونی و ادراک موسیقی برمی‌گردد که هرچند فاصله‌ها و وزن‌ها متحد و یکسان باشند، بین ریتم‌ها تفاوت و جدایی می‌افکند.

ریتم موسیقی در اینجا زمان متوسط دارد که تابع متوسط بودن جمله موسیقایی در طول است و این هم به واسطه وحدت سبک موسیقی است.^۱

آیات قرآن بسته به موضوع و محتوای آنها با یک موسیقی ویژه می‌آیند. در آیات ذیل بسته به محتوا و موضوع آیات، واژگان و حروف و موسیقی آنها متفاوت می‌شود:

۱. واژگان و حروف نرم در دعای زکریا: «رب اني و هن العظم مني واشتعل الرأس شيباً، و لم اكن بدعائك رب شقياً»؛^۱

۲. جمله موسیقایی که از خشوع پیامبران سخن می‌گوید: «اذا تتلي عليهم آیات الرحمن خروا سجداً و بکیاً»؛^۲

۳. نعمة هراسناکی که به توصیف دیدار خداوند در روز قیامت می‌پردازد: «و عننت الوجوه للحي القيوم و قدخاب من حمل ظلماً»؛^۳

۴. در مقام عتاب: «يا ايها الانسان ما غرك بربك الكريم * الذي خلقك فسواك

۱. محمدهادی معرفت، التمهید، ج ۵، ص ۱۶۱.

۱. گفت: «پروردگارا، من استخوانم سست گردیده و (موی) سرم از پیری سپیده گشته است و (ای پروردگار من) هرگز در دعای تو ناامید نبوده‌ام (مریم ۱۹) آیه ۴».

۲. هرگاه آیات (خدای) رحمان برایشان خوانده می‌شد، سجده‌کنان و گریان به خاک می‌افتادند (همان، آیه ۵۸).

۳. و چهره‌ها برای آن (خدای) زنده پاینده خضوع می‌کنند، و آن کس که ظلمی بر دوش دارد نومید می‌ماند (طه ۲۰) آیه ۱۱۱.

فعدلك* في اي صورة ماشاء ركبك».^۱

۵. ریتم رحمانی که خداوند پیامبرش را در یک موسیقی گوارا و لذیذ مخاطب قرار می‌دهد و پرده‌های دل را در اختیار می‌گیرد: «طه. ما انزلنا عليك القرآن لتشقى* الا تذكرة لمن يخشى* تنزيلاً ممن خلق الارض و السماوات العلی»؛^۲

۶. درباره مجرمان و عذاب نازل شده بر آنان، موسیقی به صوتی تبدیل می‌شود که گوش را می‌خراشد و کلمه به صخره بدل می‌شود: «و انا ارسلنا عليهم ريحاً صرصراً في يوم نحس مستمر* تنزع الناس كانهم اعجاز نخل منقعر»؛^۳

۷. تسبیح فرشتگانی که از خداوند طلب مغفرت برای مؤمنان می‌کنند، واژگان به سان شمش طلا روان می‌گردند: «ربنا وسعت كل شيء رحمة و علماً فاغفر للذين تابوا و اتبعوا سبيلك»؛^۱

۸. در مقام بشارت، بشارت فرشتگان به مریم درباره تولد مسیح 7 : «يا مریم ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسي بن مریم و جیهاً في الدنيا و الاخره و من المقربين».^{۲ و ۳}

۱. ای انسان، چه چیز تو را درباره پروردگار بزرگوارت مغرور ساخته است؟ همان کسی که تو را آفرید و (اندام) تو را درست کرد و (آنگاه) تو را سامان بخشید. و به هر صورتی که خواست، تو را ترکیب کرد (انفطار (۸۲) آیه ۶ - ۸).

۲. طه. قرآن را بر تو نازل نکردیم تا به رنج آفتی؛ جز اینکه برای هر که می‌ترسد پندی باشد. (کنایه است) نازل شده از جانب کسی که زمین و آسمان‌های بلند را آفریده است (طه (۲۰) آیه ۱ - ۴).

۳. ما بر (سر) آنان در روز شومی، به طور مداوم تبدادی توفنده فرستادیم، (که) مردم را از جا می‌کند، گویی تنه‌های نخلی بودند که ریشه کن شده بودند (قمر (۵۴) آیه ۱۹ - ۲۰).

۱. پروردگارا، رحمت و دانش تو بر همه چیز احاطه دارد؛ کسانی را که توبه کرده و راه تو را دنبال کرده‌اند ببخش (غافر (۴۰) آیه ۷).

۲. ای مریم، خداوند تو را به کلمه‌ای از جانب خود، که نامش مسیح، عیسی بن مریم است مزده می‌دهد؛ در حالی که (او) در دنیا و آخرت آبرومند و از مقربان (درگاه خدا) است (آل عمران (۳) آیه ۴۵).

۳. محمد هادی معرفت، التمهید، ج ۵، ص ۱۶۲ - ۱۶۳.

فصل دوم:

فاصله در قرآن

فاصله در قرآن از مؤلفه‌های شکل‌گیری موسیقی در آیات است. قرآن کریم نثری است که فاصله در آن نقش قافیه در شعر را ایفا می‌کند و «فاصله یعنی کلمه آخر آیه مثل قافیه شعر و یا قرینه سجع است»^۱.
در تعریف فاصله، میان قرآن پژوهان اختلاف نظر است؛ ولی موارد مشترک ذیل را می‌توان در تمام آنها یافت:

۱. جایگاه فاصله در آخر آیات است؛
 ۲. در حروف و مقاطع همسانی دارند؛
 ۳. در زیباسازی معانی نقش دارند؛
 ۴. در آرام‌بخشی به کلام نقش ایفا می‌کنند؛
 ۵. با قافیه یا سجع مقایسه می‌شوند.^۲
- «فاصله‌های پایانی آیات، تصویری کامل از ابعادی هستند که جمله‌های آهنگین به آن ختم می‌شوند و با آیات در استقرار صوت، اتفاق و اتحاد شگفتی دارند که با نوع

۱. سیوطی، الاتقان، الجزء الثالث، ص ۳۲۲.

۲. محمد الحسنای، الفاصله فی القرآن، ص ۲۹.

صوت و وجهی که برای آن آمده است، سازگاری دارد. بیشتر فاصله‌ها با میم و نون پایان یافته‌اند که این حروف در موسیقی، طبیعی‌اند؛ یا به مدّ پایان یافته‌اند که این هم در قرآن، طبیعی است. اگر به هیچ یک از اینها پایان نیافته باشند (مثلاً به سکون حرف پایان یابند) ادامه جمله و تقطیع کلمات آن است.^۱

ساختار فاصله

فاصله بر حسب امور ذیل شکل می‌گیرد:

(۱) حرف روی؛

(۲) وزن یا طول قرینه؛

(۳) موقعیت فاصله؛

(۴) مقدار آن در آیه؛

(۵) میزان تکرار.^۲

اهمیت فاصله آن است که از منابع موسیقی و وجه اعجاز موسیقایی قرآن است، چون موجب آهنگی می‌شود که آیات را دلنشین می‌کند؛ لذا از جمله کارکردهای سازگاری لفظ و معناست؛ از این رو گذشتگان می‌کوشیدند فاصله را به قافیه در شعر تشبیه کنند. این تلاش «برای توجه دادن به آهنگ حروف و سازگاری لفظی است، نه عنایت به سازگاری معنایی و ارتباط ارگانیک آوایی بین مضمون و پایانه‌های آیات».^۳

فاصله را می‌توان بر حسب موارد یادشده قبلی تقسیم کرد:

۱. بر حسب حرف روی: فاصله در قرآن همیشه؛ آن‌گونه که در شعر و سجع است،

مقید به حرف روی نیست؛ یعنی فاصله سه قسم است.

۱. مصطفی صادق الرفاعی، اعجاز القرآن و البلاغة النبوية، ص ۱۷۸.

۲. محمد الحسنای، الفاضلة فی القرآن، ص ۱۴۴.

۳. عمر احمد مختار، دراسات لغویة، ص ۷۳.

(۱) متمائل یا متجانس: دارای مناسبت تام است و حروف روی آن به هم شبیه‌اند؛ مثل: «والطور * و کتاب مسطور * في رق منشور * و البيت المعمور»^۱ گاهی دو فاصله در یک یا چند حرف قبل از روی با هم هماهنگ‌اند که بدون تکلف و به روانی صورت می‌گیرد؛ مانند:

«الم نشرح لك صدرك * و وضعنا عنك وزرك * الذي انقض ظهرك * و رفعنا لك ذكرك»^۲

مثال برای مقید بودن به دو حرف قبل از روی:

«ما انت بنعمة ربك بمجنون * و ان لك لاجراً غير ممنون»^۳

مثال برای مقید بودن به سه حرف:

«ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون * و اخوانهم يمدونهم في الغي ثم لا يقصرون»^۴

(۲) فاصله متقارب: دارای مناسبت غیر تام است که حروف روی آن به هم نزدیک‌اند؛ مانند:

(الف) مثال میم و نون: «الرحمن الرحيم * مالك يوم الدين»^۵

(ب) مثال نزدیکی دال و نون: «ق. و القرآن المجيد * بل عجبوا ان جاءهم منذر منهم. فقال الكافرون هذا شيء عجيب»^۱

۱. سوگند به طور، و کتابی نگاشته شده در طوماری گسترده! سوگند به آن خانه آباد (خدا) (طور (۵۲) آیه ۱-۴).
 ۲. آیا برای تو سینه ات را نگشاده ایم؟ و بارگرات را از (دوش) تو برداشتیم؟ (باری) که (گویی) پشت تو را شکست. و نامت را برای تو بلند گردانیدیم (انشراح (۹۴) آیه ۱-۴).
 ۳. تو به لطف پروردگارت دیوانه نیستی، و بی‌گمان تو را پاداشی بی‌منت خواهد بود (قلم (۶۸) آیه ۲-۳).
 ۴. در حقیقت، کسانی که (از خدا) پروا دارند، چون وسوسه‌ای از جانب شیطان به ایشان رسد (خدا را) به یاد آورند و به ناگاه بینا شوند و یارانشان آنها را به گمراهی می‌کشاند و کوتاهی نمی‌کنند (اعراف (۷) آیه ۲۰۱-۲۰۲).
 ۵. (خداوند) رحمتگر مهربان، مالک (و پادشاه) روز جزا (فاتحه (۱) آیه ۲-۳).
 ۱. ق. سوگند به قرآن با شکوه، (که آنان نگر ویدند) بلکه از اینکه هشدار دهنده‌ای از خودشان برایشان آمد در شگفت شدند و کافران گفتند: این (محمد و حکایت معاد) چیزی عجیب است (ق (۵۰) آیه ۱-۲).

(۳) فاصله منفرد: حروف روی آن نه به هم شبیه‌اند نه نزدیک:

«فاما الیتم فلا تقهر * و اما السائل فلا تنهر * و اما بنعمة ربك فحدث»^۱.

۲. بر حسب وزن: فاصله از جهت وزن و بی‌وزنی و اجتماع وزن با عنصری دیگر

اقسامی دارد:

(۱) مطرف یا معطوف: آن است که در حروف روی متفق باشند نه در وزن:

«مالکم لا ترجون لله وقاراً * و قد خلقکم اطواراً»^۲؛

(۲) متوازی: رعایت دو کلمه اخیر در وزن و روی:

«فیها سرر مرفوعة * و اکواب موضوعة»^۳؛

(۳) متوازن: در مقاطع کلام و وزن رعایت شود:

«و نمارق مصفوفة * و زرابی مبثوثة»^۴؛

(۴) مرصع: دو فقره مقدم از چند کلمه مختلف تشکیل شده باشد و فقره دوم از سه

چیز مثل وزن، قافیه و قرینه:

«ان الابرار لفي نعیم * و ان الفجار لفي جحیم»^۵. یا «ان الینا ایابهم * ثم ان علینا

حسابهم»^۶؛

(۵) متماثل: دو فقره در وزن برابر باشند نه قافیه: «و آتینا هما الکتاب المستبین * و

هدینا هما الصراط المستقیم»^۱.

۱. و اما یتیم را میبازار، و گدا را مران و از نعمت پروردگار خویش (با مردم) سخن گو (ضحیٰ ۹۳) آیه ۹-۱۱).

۲. شما را چه شده است که از شکوه خدا بیم ندارید و حال آنکه شما را مرحله به مرحله خلق کرده است؟ (نوح ۷۱) آیه ۱۳-۱۴).

۳. تختهایی بلند در آنجاست و قدح‌هایی نهاده شده (غاشیه، آیه ۱۳-۱۴).

۴. و بالشهایی پهلوی هم (چیده) و فرش‌هایی (زربفت) گسترده (همان، آیه ۱۵-۱۶).

۵. قطعاً نیکان به بهشت اندرند و بی‌شک بدکاران در دوزخ‌اند (انفطار ۸۲) آیه ۱۳-۱۴).

۶. در حقیقت، بازگشت آنان به سوی ماست و آنگاه حساب (خواستن از) آنان به عهده ماست (غاشیه ۸۸) آیه ۲۵-۲۶).

۱. و آن دو را کتاب روشن دادیم، و هر دو را به راه راست هدایت کردیم (صافات ۳۷) آیه ۱۱۷-۱۱۸).

۳. فاصله بر حسب طول فقره: این خود بر سه قسم است.:

(۱) قصیر و موجز: کوتاه‌ترین فقره آن است که یک لفظ باشد یا از چند حرف تشکیل شده باشد:

«الم»؛ «حم»؛ «طسم»؛ «الرحمن»؛ «الحاقة»؛ «القارعة»؛

(۲) متوسط: «و النجم اذا هوى * ما ضل صاحبكم و ما غوى * و ما ينطق عن

الهوى * ان هو الا وحي يوحى»^۱:

(۳) طویل: «اذ يريكم الله في منامك قليلاً و او اراكم كثيراً لفشلتم و لتنازعتم في

الامر و لكن الله سلم انه عليهم بذات الصدور * و اذ يريكموهم اذا التقيتم في اعينكم قليلاً و يقللكم في اعينهم ليقتضي الله امراً كان مفعولاً و الى الله ترجع الامور»^۲.

۴. فاصله بر حسب طول قرینه: مراد از طول قرینه به نسبت قرینه دوم یا سوم است

و اقسام ذیل را دارد:

(۱) قرینه‌ها در تعداد کلمات مساوی باشند: «و اصحاب اليمين ما اصحاب اليمين *

في سدر مخضود * و طلع منظود * و ظل ممدود»^۳.

۲. قرینه‌ها از حیث بلندی و کوتاهی متفاوت باشند. این قسم خود انواعی دارد:

الف: دومی از اولی بلندتر باشد: «بل كذبوا بالساعة و اعتدنا لمن كذب بالساعة

سعيراً * اذا رأتهم من مكان بعيد سمعوا لها تغيظاً و زفيراً * و اذا التقوا منها مكاناً ضيقاً

۱. سوگند به اختر (= قرآن) چون فرود می‌آید (که) یار شما نه گمراه شده و نه در نادانی مانده است و از سر

هوس سخن گوید؛ این سخن به جز وحیی که وحی می‌شود نیست (نجم (۵۳) آیه ۱ - ۴).

۲. (ای پیامبر؛ یاد کن) آنگاه که خداوند آنان (سپاه دشمن) را در خوابت به تو اندک نشان داد، و اگر ایشان را

به تو بسیار نشان می‌داد، قطعاً سست می‌شدید و حتماً در کار (جهاد) منازعه می‌کردید؛ ولی خدا شما را به

سلامت داشت، چرا که او به راز دل‌ها داناست. و آنگاه که چون با هم برخورد کردید، آنان را در دیدگان

شما اندک جلوه داد و شما را (نیز) در دیدگان آنان کم نمودار ساخت تا خداوند کاری را که انجام شدنی

بود تحقق بخشد و کارها به سوی خدا بازگردانده می‌شود (انفال (۸) آیه ۴۳ - ۴۴).

۳. و یاران راست، یاران راست کدام‌اند؟ در (زیر) درختان کنار بی‌خار. و درخت‌های موز که میوه‌اش خوشه

خوشه روی هم چیده است. و سایه‌ای پایدار (واقعاً (۵۶) آیه ۲۷ - ۳۰).

مقرنین دعوا هنالك ثبوراً»^۱؛

ب: دومی از اولی کوتاه‌تر باشد: «افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت * والى السماء كيف رفعت»^۲؛

ج: اولی کوتاه و دومی و سومی مساوی باشند: «بل كذبوا بالساعة و اعتدنا لمن كذب بالساعة سعيراً * اذا راتهم من مكان بعيد سمعوا لها تغيظاً و زفيراً * و اذا التقوا منها مكانا ضيقاً مقرنين دعوا هنالك ثبوراً»؛

د: اولی و دومی برابر و سومی از آن دو طولانی‌تر باشد: «خذوه فغلوه * ثم الجحيم صلوه»^۳.

«خذوه» قرینه است و «غلوه» قرینه دوم که برابری و «ثم الجحيم صلوه» قرینه سوم که از ماقبل طولانی‌تر است.^۴

فاصله‌ها موجب موسیقی کلام و آیات قرآن می‌شوند و در جنبه‌های موسیقایی فاصله‌ها و مراعات آهنگ و سازگاری آهنگین، نکات ذیل مورد توجه است:

۱. ساختار بسیاری از فاصله‌ها بر وقف است تا به آهنگ خللی وارد نشود؛ لذا جمع بین فاصله‌های مختلف از جهت اعراب شایع است تا به اتحاد شکل آن در وقف توجه شود؛ مانند: «و انا خلقناهم من طين لازب»^۱ که «عذاب واصب»^۲ و «شهاب ثاقب»^۳ مقدم شده‌اند.

۱. بلکه (آنها) رستاخیز را دروغ خواندند. و برای هر کس که رستاخیز را دروغ خواند آتش سوزان آماده کردیم. چون (دوزخ) از فاصله‌ای دور آنها را ببیند، خشم و خروش از آن می‌شنوند و چون آنان را در تنگنایی از آن به زنجیر کشیده ببینند، آنجاست که مرگ (خود) را می‌خواهند (فرقان (۲۵) آیه ۱۱-۱۳).
۲. آیا به شتر نمی‌نگرند که چگونه آفریده شده است؟ و به آسمان که چگونه برافراشته شده است؟ (غاشیه (۸۸) آیه ۱۷-۱۸)

۳. بگیرید او را در غل کشید. آنگاه میان آتشش اندازید (حاقه (۶۹) آیه ۳۰-۳۱).

۴. محمد الحسناوی، الفاصله فی القرآن، ص ۱۴۶ تا ۱۵۴.

۱. ما آنان را از گلی چسبنده پدید آوردیم (صافات (۳۷) آیه ۱۱).

۲. عذابی دائم (همان، آیه ۹).

۳. شهابی شکافنده (همان، آیه ۱۰).

۲. بسیاری از فاصله‌ها به خاطر آواهای خاصی از حرف روی و پایان آن به حرف مد و نون در خواننده ایجاد ترنم می‌کنند، چون هر گاه قصد ترنم باشد، الف و واو و یاء را به آن می‌افزایند، چون قصد کشیدن صداست؛ مثل سوره بقره که ۲۶۸ آیه دارد و ۱۹۲ آیه نون دارند و ۱۵۴ آیه میم؛ سوره نساء که ۱۷۶ آیه دارد و ۵۶ آیه آن به میم ختم می‌شود و ۳۳ آیه به راء و ۲۸ آیه به لام و ۱۷ آیه به نون؛ سوره آل عمران که نون و سپس میم غلبه دارد؛ سوره الرحمن که ۷۸ آیه دارد و ۶۹ آیه نون و ۷ آیه میم و ۲ آیه را دارد.^۱

با توجه به ارزش ویژه «نون و میم»، در اواخر فاصله‌ها در قرآن به تناوب از آن استفاده شده است تا نوعی آهنگ را ایجاد کند که تابع نوع موضوع و بیان است؛ لذا بسامد اصوات در فاصله‌های قرآن به شرح ذیل است:

۱. نون: ۳۱۵۲۰ بار؛

۲. میم: ۷۴۲۰ بار؛

۳. راء: ۷۱۰ بار؛

۴. دال: ۳۰۸ بار؛

۵. یاء: ۲۴۵ بار؛

۶. اء: ۲۲۱ بار؛

۷. لام: ۲۱۱ بار.

کارکرد فاصله

فاصله در قرآن تنها به موسیقی آیات کمک نمی‌کند؛ بلکه به تغییراتی منجر می‌شود که برخی از ترکیب‌ها را از حالت عادی خارج می‌سازد، از جمله:

۱. عمر احمد مختار، دراسات لغویة، ص ۷۴.

۱. تقدیم و تأخیر: در آیه «قالوا آمنا برب هارون و موسی»^۱ که به خاطر مراعات الفی که بر سوره حاکم است در مقایسه با آیه «قالوا آمنا برب العالمین رب موسی و هارون»^۲ که برای رعایت فاصله به «هارون» ختم شده است، چون نون مسبوق به مد بر سوره شعراء حاکم است و قبل از این آیه هم به کلماتی چون «الغالبون، یأفکون و ساجدین» ختم شده‌اند.

و یا در آیه «ان علینا للهدی و ان لنا للاخره و الاولی»^۳ بیان قرآنی از تقدیم «الاولی» که مألوف و متبادر به ذهن است، برای رعایت فاصله عدول کرده است.^۴

۲. افزایش حرفی به خاطر رعایت فاصله: در آیه «و تظنون بالله الظنونا» چون بیشتر آیات به الف منقلب از تنوین ختم شده‌اند، بر نون الفی افزوده است تا با پایان فاصله‌ها سازگار باشد، چون قبل از آن «مسطوراً، غلیظاً، الیما و بصیراً» آمده است. همچنین یا آیات «و اضلونا السبیلاً»^۵ و «و اطعنا الرسولا»^۶.

گاهی هاء سکت به آخر کلمه اضافه می‌شود تا سازگاری فاصله‌ها با قبل و بعدش تحقق یابد؛ مثل: «فامه هاویه * و ما ادراک ماهیه * نار حامیه»^۷.

۳. حذف حروف عله: «واللیل اذا یسر»^۸ به جای «یسری» به خاطر وجود کسره در «الفجر، عشر و الوتر»^۹.

۱. گفتند: به پروردگار موسی و هارون ایمان آوردیم (طه (۲۰) آیه ۷۰).
۲. گفتند: به پروردگار جهانیان ایمان آوردیم، پروردگار موسی و هارون (شعراء (۲۶) آیه ۴۷ - ۴۸).
۳. همانا هدایت بر ماست و در حقیقت، دنیا و آخرت از آن ماست (لیل (۹۲) آیه ۱۲ - ۱۳).
۴. احمد مختار عمر، دراسات لغویة، ص ۷۵.
۵. و ما را از راه به در کردند (احزاب (۳۳) آیه ۶۷).
۶. و پیامبر را اطاعت می‌کردیم (همان، آیه ۶۶).
۷. پس جایش (هاویه) باشد. و تو چه دانی که آن چیست؟ آتشی است سوزنده (فارعه (۱۰۱) آیه ۹ - ۱۱).
۱. سیوطی، الاتقان، ج ۲، ص ۳۴۴.
۲. و به شب (سوگند) وقتی سیری شود (فجر (۸۹) آیه ۴).
۳. احمد محمد مختار، دراسات لغویة، ص ۷۵.

۴. صرف غیرمنصرف: «واکواب کانت قواریراً»^۱ که با ماقبلش «سروراً، حریراً، زمهریراً و تذلیلاً» و ما بعدش «تقدیراً، زنجیلاً و سلسیلاً» سازگار باشد؛
۵. تقدیم معمول بر عامل: (اهولاء ایاکم کانو یعبدون)^۲ یا معمولی که اصل تقدیم آن است (لنریک من آیاتنا الکبری) (اگر «الکبری» مفعول «نری» باشد) یا بر فاعل: (و لقد جاء آل فرعون النذر)^۳؛^۴
۶. حذف کاف ضمیر: «ماودعک ربک و ماقلی»؛^۵ «الم یجدک یتیمًا فأویٰ * وجدک ضالاً فهدی».^۶ که در اصل چنین بوده است: «قلاک، فأواک فهداک»؛
۷. مذکر آمدن اسم جنس: «اعجاز نخل منقعر»؛^۷
۸. مؤنث آمدن اسم جنس: «اعجاز نخل خاویة»؛^۸
۹. گزینش واژه غریب: «قسمة ضیزي»؛^۹ نفرمود: «جائره». یا در آیه «لینبذن فی الحطمة»^{۱۰} نفرمود: «جهنم، نار» یا «سأصلیه سقر»^{۱۱} و «انها لظی»؛^{۱۲}
۱۰. تغییر ساختار کلمه: «و طورسینین»^{۱۳} که در اصل «سیناء» بوده است؛^{۱۴}

۱. جام‌های بلورین (انسان (۷۶) آیه ۱۵).

۲. آیا اینها بودند که شما را می‌پرستیدند؟ (سبأ (۳۴) آیه ۴۰).

۳. تا به تو معجزات بزرگ خود را بنمایانیم (طه (۲۰) آیه ۲۳).

۴. و در حقیقت هشداردهندگان به جانب فرعونیان آمدند (قمر (۵۴) آیه ۴۱).

۵. سیوطی، الاتقاق، ج ۲، ص ۳۴۰.

۶. پروردگارت تو را وانگذاشته و دشمن نداشته است (ضحی (۹۳) آیه ۳).

۷. مگر نه تو را یتیم یافت، پس پناه داد؟ (همان، آیه ۶).

۸. و تو را سرگشته یافت، پس هدایت کرد؟ (همان، آیه ۷).

۹. تنه‌های نخلی که ریشه کن شده بودند (قمر (همان) آیه ۲۰).

۱۰. تنه‌های نخل‌های میان‌تهی (حاقه (۶۹) آیه ۷).

۱۱. تقسیم نادرست (نجم (۵۳) آیه ۲۲).

۱. قطعاً در آتش خردکننده فرو افکنده خواهد شد (همزه (۱۰۴) آیه ۴).

۲. زودا که او را به سقر در آورم (مدثر (۷۴) آیه ۲۶).

۳. (آتش) زبانه می‌کشد (معارض (۷۰) آیه ۱۵).

۴. و (سوگند به) طورسینا (تین (۹۵) آیه ۲).

۵. سیوطی، الاتقاق، ج ۲، ص ۳۴۴.

۱۱. عدول از ساختار ماضی به استقبال: «ففریقا کذبتم و فریقاً تقتلون»؛^۱ نفرمود «و فریقاً قتلتم»؛ اما در آیه دیگر این تساوی زمانی را برقرار کرده و فرموده است: «فریقاً تقتلون و تأسرون فریقاً».^{۲ و ۳}

به باور قرآن پژوهان «فواصل قرآن هم‌ه‌اش بلاغت و حکمت است، چون راهی برای افهام معانی است که در بهترین صورت به آن نیازمند است».^۴

جنبه‌های زیبایی‌شناختی فاصله

۱. نظام در فاصله: نظام یکی از قوانین ریتم است که در جنبه‌های مختلفی تجلی می‌یابد؛ از جمله:

(۱) شیوع و رواج فاصله در قرآن؛

(۲) پایبندی به وقف به ویژه وقف بر سکون.^۵

۲. تساوی: از قوانین ریتم و آهنگ است که جنبه زیبایی‌شناختی آن به جنبه قانون «نظام» شبیه است که موجب وحدت بخشی متن می‌شود؛^۱ مانند آیات ذیل:

(۱) «و العاديات ضبحاً * فالموريات قدحاً * فالمغيرات صبحاً * فأثرن به نفعاً * فوسطن به جمعاً».^۲

(۲) «اذا الشمس كورت * و اذا النجوم انكدرت * و اذا الجبال سيرت * و اذا

۱. گروهی را دروغگو خواندید و گروهی را کشتید (بقره ۲) آیه ۸۷).

۲. گروهی را می‌کشتید و گروهی را اسیر می‌کردید (احزاب ۳۳) آیه ۲۶).

۳. احمد مختار عمر، دراسات لغویة، ص ۷۶.

۴. رمانی، النکت فی اعجاز القرآن، ص ۹۰.

۵. محمد الحسناوی، الفاصلة فی القرآن، ص ۱۷۷.

۱. همان، ص ۲۲۹.

۲. سوگند به مادیانهایی که با همهمه تازانند، و با سم (های) خود برق (از سنگ) همی جهانند، و صبحگاهان هجوم آورند و با آن (یورش) گردی برانگیزند و بدان (هجوم) در دل گروهی درآیند (عادیات ۱۰۰) آیه ۱-۵).

العشار عطلت * و اذا الوحوش حشرت * و اذا البحار سجرت * و اذا النفوس زوجت * و اذا المؤودة سئلت * باي ذنب قتلت».^۱

۳. توازی: قانون چهارم از قوانین ریتم و آهنگ است. این حالت را می‌توان در قرینه‌هایی با ساختار ترکیب واحد یافت.^۲ در سوره شمس چنین است:
«و الشمس و ضحاها * و القمر اذا تلاها * و النهار اذا جلاها * و اللیل اذا یغشاها * و السماء و ما بناها * و الارض و ما طحاها * و نفس و ما سواها».^۳

توازی دقیق شبیه تکرار در سوره آل عمران چنین است:

(۱) «.... و لهم عذاب الیم»^۴ (۳ بار)؛

(۲) «.... و لهم عذاب عظیم»^۱ (۲ بار)؛

(۳) «.... ان کنتم مؤمنین»^۲ (۳ بار)؛

(۴) «.... ان کنتم صادقین»^۳ (۳ بار)؛

(۵) «.... هو العزیز الحکیم»^۴ (۳ بار)؛

(۶) «.... ما لهم من ناصرین»^۵ (۳ بار)؛

۱. آنگاه که خورشید به هم درپیچید و آنگه که ستارگان همی تیره شوند و آنگاه که کوه‌ها به رفتار درآیند. وقتی شتران ماده وانهاده شوند، و آنگه که وحوش را همی گرد آورند و دریاها آنگه که جوشان گردند، و آنگاه که جان‌ها به هم در پیوندند، پرسند جوزان دخترک زنده به گور، به کدامین گناه کشته شده است (تکویر (۸۱) آیه ۱ - ۹).

۲. محمد الحسناوی، الفاصلة فی القرآن، ص ۲۳۱.

۳. سوگند به خورشید و تابندگی اش، سوگند به ماه چون بی (خورشید) رود. سوگند به روز چون (زمین را) روشن گرداند، سوگند به شب چون پرده بر آن پوشد، سوگند به آسمان و آن کس که آن را برافراشت، سوگند به زمین و آن کس که آن را گسترده، سوگند به نفس و آن کس که آن را درست کرد (شمس (۹۱) آیه ۱ - ۷).

۴. و برای آنان عذابی دردناک است (آل عمران (۳) آیه ۱۷۷).

۱. و برای ایشان عذابی بزرگ است (همان، آیه ۱۰۵ - ۱۷۶).

۲. اگر مؤمنید (همان، آیه ۵۹ و ۱۳۹ و ۱۷۵).

۳. اگر راست می‌گویید (همان، آیه ۹۳ و ۱۶۸ و ۱۸۳).

۴. او شکست‌ناپذیر حکیم است (همان، آیه ۶ و ۱۸ و ۶۲).

۵. یاورانی نخواهند داشت (همان، آیه ۲۲ و ۵۶ و ۹۱).

- (۷) «.... هم فيها خالدون»^۱ (۲ بار)؛
(۸) «.... اتم مسلمون»^۲ (۲ بار)؛
(۹) «.... و ما كان من المشركين»^۳ (۲ بار)؛
(۱۰) «.... و الله بصير بالعباد»^۴ (۲ بار)؛
(۱۱) «.... و بسئس المهاده»^۵ (۲ بار)؛
(۱۲) «.... ان الله سريع الحساب»^۶ (۲ بار)؛
(۱۳) «.... و هم لا يظلمون»^۷ (۲ بار)؛
(۱۴) «.... و الله لا يحب الظالمين»^۸ (۲ بار)؛
(۱۵) «.... و الله يحب المحسنين»^۱
(۱۶) «.... و الله غفور رحيم»^۲ (۲ بار)؛
(۱۷) «.... ان الله غفور رحيم»^۳ (۲ بار)؛
(۱۸) «.... و الله سميع عليم»^۴ (۲ بار)؛
(۱۹) «.... قنا عذاب النار»^۵ (۲ بار)؛

۱. در آن جاويدان اند (همان، آیه ۱۰۷ و ۱۱۶).
۲. شما اسلام را گردن نهاده ايد (همان، آیه ۸۰ و ۱۰۲).
۳. از مشركان نبود (همان، آیه ۶۷ و ۹۵).
۴. و خداوند به (امور) بندگان بيناست (همان، آیه ۱۵ و ۲۰).
۵. و چه بد بستری است (همان، آیه ۱۲ و ۱۳۷).
۶. خدا زود شمار است (همان، آیه ۱۹ و ۱۹۹).
۷. و به آنان ستم نرسد (همان، آیه ۲۵ و ۱۶۱).
۸. و خداوند بيدادگران را دوست نمی دارد (همان، آیه ۵۷ و ۱۴۰).
۱. و خداوند نيكوکاران را دوست دارد (همان، آیه ۱۳۴ و ۱۴۸).
۲. و خداوند آمرزنده مهربان است (همان، آیه ۳۱ و ۱۲۹).
۳. و خداوند آمرزنده مهربان است (همان، آیه ۸۹ و ۱۵۵).
۴. و خداوند شنوای داناست (همان، آیه ۳۴ و ۱۲۱).
۵. ما را از عذاب آتش دوزخ در امان بدار (همان، آیه ۱۶ و ۱۹۱).

(۲۰) «...کن فیکون»^۱ (۲ بار)؛

(۲۱) «...لعلکم تفلحون»^۲ (۲ بار)؛

(۲۲) «.. علی الله فلیتوکل المؤمنون»^۳ و (۲ بار)؛

دلالت توازی: قرآن کریم دارای موسیقی فوق‌العاده‌ای است که در حروف، واژگان، ساختار ترکیب‌ها و فاصله‌ها قابل مشاهده است. به اعتقاد سید قطب «نظم قرآنی جامع بین مزایای شعر و نثر است. قید و بند قافیه واحد و تفعیله‌های کامل را ندارد؛ لذا در بیان تمام اغراض و اهدافش آزادی کامل دارد؛ در عین حال هم از موسیقی درونی شعر بهره می‌برد و هم از قرینه‌های فاصله‌های متقارب در وزن که از تفعیله‌ها و فاصله‌هایی که جای قافیه می‌آیند، بی‌نیاز شود»^۴.

مفاد سخن سید قطب که «قرینه‌های فاصله‌های متقارب در وزن موجب بی‌نیازی تفعیله‌ها می‌شود» چنین است:

(۱) موسیقی قرآن به اموری از جمله «قرینه‌های متقارب در وزن» برمی‌گردد.

(۲) نقش این قرینه‌های آهنگین بیشتر به نقش تفعیله‌ها شبیه است.

(۳) امکان استنباط وزن‌های موسیقی جدید را برای بیان هنری در ادب عربی از خلال «قرینه‌های متقارب در وزن» نشان می‌دهد.^۱

۴. توازن: این قانون در ادبیات، زمانی متجلی می‌شود که در دو فاصله قرینه، وزن

با اختلاف حرف آخر مراعات شود؛ مثل: «و نمارق مصفوفه* و زرابی ميثوثة»^۲.

«کمترین شرط توازن، وجود فاصله‌ها بر یک وزن است؛ اگر وزن در کلمه‌هایی

۱. (به آن می‌گویند) باش؛ پس می‌باشد (همان، آیه ۴۷ و ۵۹).

۲. امید است که رستکار شوید (همان، آیه ۱۳۰ و ۲۰۰).

۳. و مؤمنان باید تنها بر خدا توکل کنند (همان، آیه ۱۲۲ و ۱۶۰).

۴. سید قطب، التصوير الفني في القرآن، ص ۷۵ - ۷۶.

۱. محمد الحسنای، الفاصلة في القرآن، ص ۲۴۲.

۲. و بالش‌هایی پهلوی هم (چیده). و فرش‌هایی (زربفت) گسترده (غاشیه (۸۸) آیه ۱۵ - ۱۶).

فراهم گردد و کلمه با معادلش از حیث وزنی در تقابل باشد، زیباتر است»؛^۱ مثل «و آتینا هما الكتاب المستیین* و هدینا هما الصراط المستقیم».^۲
در بیت زیر از بحتری نیز می‌توان این حالت را نشان داد (البته در شعر به آن موازنه می‌گویند):

فَقِفْ مسعداً فیهن ان کنت عاذراً و سِرِّ مبعداً عنهن ان کنت عاذلاً
هر لفظ از حیث آوایی با لفظ دیگر توازن دارد؛ قِف با سِرِّ، مسعداً با مبعداً و عاذراً با عاذلاً؛ به عبارت دیگر مجموعه آواها و ترکیب آنها در مصرع نخست، در مصرع دوم هم متجلی می‌شود؛ البته این شعر بهترین صورت توازن نیست، چون الفاظ یا اجزاء واقعاً متعادل‌اند؛ اما فاصله‌ها بر حروفی با مخارج مختلف هستند.^۳
موازنه یا توازن بر دو گونه است:

(۱) کلی: در آن به اقسام کلام از آن جهت که هر یک «کل» هستند توجه می‌شود.
در موازنه کلی باید عناصر ذیل یافت شود:

- (الف) توافق: «و کلاً ضربنا له الامثال* و کلاً تبرنا تنبیراً»؛^۱
(ب) تضاد: «فلیضحکوا قليلاً و لیبکوا کثیراً»؛^۲
(ج) تکامل: «عبس و تولى* ان جاءه الاعمى»؛^۳
(د) اجمال و تفصیل و تقسیم: «ثم اورثنا الكتاب الذین اصطفینا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه و منهم مقتصد و منهم سابق بالخیرات باذن الله»؛^۴

۱. عزالدین اسماعیل، الاسس الجمالیة فی النقد العربی، ص ۲۲۴.
۲. و آن دو را کتاب روشن دادیم و هر دو را به راه راست هدایت کردیم (صافات (۳۷) آیه ۱۱۷ - ۱۱۸).
۳. عزالدین اسماعیل، الاسس الجمالیة فی النقد العربی، ص ۲۲۳.
۱. و برای همه آنان مثل‌ها زدیم و همه را زیر و زیر کردیم (فرقان (۲۵) آیه ۳۹).
۲. از این پس کم بخندید و بسیار گریه کنید. (توبه (۹) آیه ۸۲).
۳. چهره در هم کشید و روی گردانید که آن مرد نابینا پیش او آمد (عبس (۸۰) آیه ۱ - ۲).
۴. سپس این کتاب را به آن بندگان خود که (آنان را) برگزیده بودیم، به میراث دادیم، پس برخی از آنان بر خود ستمکارند و برخی از ایشان میانه رو، و برخی از آنان در کارهای نیک به فرمان خدا پیشگام‌اند (فاطر (۳۵) آیه ۳۲).

هـ) تدرج (تحول اجزا از ضعیف به قوی): «الله نور السموات و الارض، مثل نوره كمشكوة، فيها مصباح، المصباح في زجاجة، الزجاجه كانها كوكب دري».^۱
 ۲) جزئی: در آن به اجزای اقسام و جزئیات آن برای ایجاد رابطه بین آنها توجه می‌شود.

در این موازنه نیز باید عناصر ذیل یافت شود:

الف) تکرار: تکرار دو نوع است:

۱- در لفظ و معنا هر دو است؛ مثل: «اسرع» و «اسرع»؛

۲- در معناست نه لفظ؛ مثل: «اطعنی» و «لا تعصنی».

هر دو نوع به «مفید» و «غیرمفید» تقسیم می‌شوند. مراد از تکرار مفید آن است که نحویان می‌گویند. آنها لفظ مرکب از اسم با اسم، اسم با فعل و ... را تکرار مفید می‌دانند؛ اما در اینجا مراد از مفید آن است که برای معنایی تکرار رخ دهد و غیرمفید آن است که به قصد معنایی نباشد.^۲

تکرار مفید در کلام برای تأکید یا مبالغه و مدح و ذم است و غیرمفید هم در کلام به این مقاصد نمی‌آید؛ لذا به آن نیازی نیست.

نوع اول (تکرار در لفظ و معنا) خود به دو قسم مفید و غیرمفید تقسیم و قسم مفید شامل دو شاخه می‌شود:

الف) اگر تکرار در لفظ و معنا باشد، بر معنای واحد دلالت دارد و مراد از آن دو غرض متفاوت است؛ مثل «و اذ يعدكم الله احدي الطائفتين انها لكم و تودون ان غير ذات الشوكة تكون لكم و يرید الله ان يحق الحق بكلماته و يقطع دابر الكافرين ليحق الحق و يبطل الباطل و لو كره المجرمون».^۱

۱. خدا نور آسمان‌ها و زمین است مثل نور او چون چراغ دانی است که در آن چراغی و آن چراغ در شیشه‌ای و آن شیشه، گویا اختری درخشان است ((۲۴) نور آیه ۳۵).

۲. ابن‌اثیر، المثل السائر، الجزء الاول، ص ۱۵۸.

۱. و (به یاد آرید) هنگامی که خدا یکی از دو دسته (کاروان تجاری قریش یا سپاه ابوسفیان) را به شما وعده ←

شاهد «یحق الحق» و «لیحق الحق» است که تکرار شده اما مراد و غرض متفاوت است، چون اولی تمایز بخش بین دو اراده است و دومی برای بیان این غرض که همان انتخاب امر دارای شوکت غیر از یاری کردن آنها و خوار کردن دیگران که تنها به همین قصد انجام گرفته، بوده است.^۱

یا آیات «قل اني امرت ان اعبدا لله مخلصاً له الدين * و امرت لان اكون اول المسلمين * و قل اني اخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم * قل الله اعبد مخلصاً له ديني * فاعبدوا ما شئتم من دونه».^۲

تکرار چنین رخ داده است:

«قل اني امرت ان اعبدا لله مخلصاً له الدين... قل الله اعبد مخلصاً له ديني»؛ اما مراد متفاوت است، چون اولی خبر از آن می‌دهد که او از جانب خداوند مأمور به عبادت او و اخلاص ورزیدن در دینش است؛ اما دومی خبر از آن است که او تنها خدا را در عبادتش در نظر دارد و نیتش را برای او خالص می‌گرداند، چون در دومی معبود را بر عبادت مقدم کرده و در اولی مؤخر آورده است. از طرفی کلام در خود فعل و ایجاد کننده آن واقع شده و فعل به خاطر او انجام شده است؛ لذا «فاعبدوا ما شئتم من دونه» پس از آن آمده است.^۱

تکرار در سوره کافرون هم وجود دارد و برخی پنداشته‌اند تکرار در این سوره

□

داد که از آن شما باشد؛ ولی خدا می‌خواست حق (اسلام) را با کلمات خود ثابت، و کافران را ریشه‌کن کند تا حق را ثابت و باطل را نابود گرداند، هر چند بزهکاران خوش نداشته باشند (انفال (۸) آیه ۷ - ۸).

۱. ابن اثیر، المثل السائر، الجزء الاول، ص ۱۵۹.

۲. بگو، من مأمورم خدا را - در حالی که آیینم را برای او خالص گردانیدم - بپرستم و مأمورم نخستین مسلمانان باشم. بگو اگر به پروردگارم عصیان ورزم، از عذاب روزی هولناک می‌ترسم. بگو خدا را می‌پرستم در حالی که دینم را برای او بی‌آلایش می‌گردانم؛ پس هر چه را غیز از او می‌خواهید، بپرستید (زمر (۳۹) آیه ۱۱ - ۱۵).

۱. ابن اثیر، المثل السائر، الجزء الاول، ص ۱۵۸.

فایده‌ای ندارد؛ اما چنین نیست، چون در دو آیه نخست نفی بت‌پرستی از سوی پیامبر ۹ و عبادت پروردگار از جانب کافران در آینده مراد است؛ اما آیات ۳ و ۴ ناظر به مقایسه این عمل (بت‌پرستی و خداپرستی) میان پیامبر ۹ و کافران در گذشته است؛ یعنی بت‌پرستی در جاهلیت از سوی پیامبر ۹ مشاهده نشده است؛ پس چگونه ممکن است این عمل در دوران اسلامی از جانب ایشان سرزده باشد؟! با این بیان، فایده تکرار در سوره کافرون آشکار می‌شود.^۱

تکرار در لفظ و معنا که بر یک معنا دلالت دارد و مراد از آن یک چیز است. مانند «فقتل کیف قدر * ثم قتل کیف قدر».^۲

تکرار دلالت بر تعجب بر ارزیابی او دارد؛ مثل اینکه گفته شود: «قتله الله ما اشجعه»، یا آیه «اولي لك فأولي * ثم اولي لك فأولي».^۳ در این آیه تکرار برای تقریر و اثبات معناست و در چنین مواردی بلیغ‌تر از ایجاز و به همین جهت زیباتر است. همچنین است آیه «قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله و لا باليوم الآخر و لا يحرمون ما حرم الله و رسوله و لا يدينون دين الحق»^۱ که «لا يؤمنون بالله و لا باليوم الآخر» جایگزین «لا يدينون دين الحق» است، چون کسی که به خدا و آخرت اعتقاد ندارد به دین حق هم اعتقاد ندارد. این تکرار برای اثبات مذمت بر آنان است.^۲

در هر حال، تکرار در قرآن برای مقاصدی انجام می‌شود «و این شیوه در زبان عربی هم به کار می‌رود که در کلام خداوند آمده است. در قرآن داستان‌ها تکرار شده است و خداوند با این کار می‌خواسته ناتوانی عرب‌ها را در آوردن مثل آن اثبات

۱. همان، ص ۱۶۰.

۲. کشته بادا! چگونه (او) سنجید؟ (آری) کشته بادا! چگونه (او) سنجید؟ (مدثر) (۷۴) آیه ۱۹ - ۲۰.

۳. وای بر تو! پس وای (بر تو)! باز هم وای بر تو! (قیامت) (۷۵) آیه ۳۴ - ۳۵.

۱. با کسانی که به خدا و روز واپسین ایمان نمی‌آورند و آنچه را خدا و فرستاده‌اش حرام گردانیده‌اند حرام نمی‌دارند و متدین به دین حق نمی‌گردند. کارزار کنید (توبه) (۹) آیه ۲۹.

۲. ابن اثیر، المثل السائر، الجزء الاول، ص ۱۶۲.

نماید، چون یک قصه در چند جا تکرار شده است تا اعلام نماید آنها در آوردن مثل آن با این نظم و بیان عاجزند»^۱.

ب) تجنیس دوگانه: تجنیس دوگانه دارای اشکال ذیل است:

۱- دوگانگی محض:

«و ان الی ربك المنتهی* و انه هو اضحك و ابکی* و انه هو امات و احیا* و انه خلق الزوجین الذکر و الانثی* من نطفة اذا تمنی* و ان علیه النشأة الاخری* و انه هو اغنی و اقنی* و انه هو رب الشعری* و انه اهلك عاداً الاولی* و ثمود فما ابقى* و قوم نوح من قبل انهم كانوا هم اظلم و اطغی»^۲.

میان «اضحك و ابکی، اظلم و اطغی، امات و احیا» توازن صرفی و میان «اغنی و

اقنی» هم توازن صرفی و عروضی وجود دارد.

۲- دوگانگی سجعی: «فاذکرونی اذکرکم واشکروا لی و لا تکفرون»^۱ که بین

«اذکرونی» و «اشکروا لی» توازن عروضی است. (فاعلاتن)؛ یعنی تکرار سه حرف

«کاف، راء، واو».

۳- دوگانگی تقسیم شده: «رب المشرقین و رب المغربین»^۲ که تقسیم «رب

المشرقین» با «رب المغربین» در وزن صرفی و عروضی متوازن است.

۴- دوگانگی مرصع (جمع بین توازن و اتحاد روی): «رب المشرقین و رب المغربین».

۱. ابن فارس، الصحاحی فی فقه اللغة، ص ۲۰۹.

۲. و اینکه پایان (کار) به سوی پروردگار توسست. و هم اوست که می‌خنداند و می‌گریاند و هم اوست که می‌میراند و زنده می‌گرداند و هم اوست که دو نوع می‌آفریند. نر و ماده، از نطفه‌ای چون فروریخته شود و هم پدید آوردن (عالم) دیگر بر (عهده) اوست و هم اوست که (شمارا) بی‌نیاز کرد و سرمایه بخشید و هم اوست پروردگار ستاره «شعری» و هم اوست که عادیان قدیم را هلاک کرد. و ثمود را (نیز هلاک کرد) و (کسی را) باقی نگذاشت و پیش‌تر (از همه آنها) قوم نوح را، زیرا آنان ستمگرتر و سرکش‌تر بودند (نجم (۵۳) آیه ۴۲ - ۵۲).

۱. پس مرا یاد کنید، تا شما را یاد کنم و شکرانه‌ام را به جا آورید و با من ناسپاسی نکنید (بقره (۲) آیه ۱۵۲).

۲. پروردگار دو خاور و پروردگار دو باختر (همان، آیه ۱۷).

- ۵- دوگانگی مطابق: در آن موازنهٔ اضداد رعایت شده است؛ مثل:
- الف - «امن يهدىكم في ظلمات البر و البحر»^۱ که «البر» با «البحر» علاوه بر تجانس در حرف «باء» و «راء» هم توازن عروضی دارد و هم در معنا، مطابقه؛
- ب - «قل هل يستوي الاعمى والبصير * ام هل تستوي الظلمات و النور»^{۲ و ۳}

۱. یا آن کس که شما را در تاریکی‌های خشکی و دریا راه می‌نمایاند (کیست؟) (نحل (۱۶) آیه ۶۳).
۲. بگو: آیا نابینا و بینا یکسانند؟ یا تاریکی‌ها و روشنایی برابرند؟ (رعد (۱۳) آیه ۱۶).
۳. محمد الحسناوی، الفاصلة فی القرآن، ص ۲۵۰ - ۲۵۲.

تکرار

جنبه زیبایی‌شناختی تکرار

شباهت حروف روی در فاصله‌های سوره در یکنواخت بودن است. این امر در یازده سوره مفصل قرآن آمده که طولانی‌ترین آن سوره قمر است. این سوره ۵۵ آیه دارد و حروف ساکن «راء» در آن آمده است. سوره‌های قدر، عصر و کوثر هم این روی را دارند؛ مانند «انا اعطیناک الکوثر» فصل لربک وانحر* ان شانتک هوالبتر». گاهی التزام بخشی از آیه مثل «و هم لا یحزنون» که شش بار در سوره بقره آمده است موجب زیبایی آن می‌شود.

التزام یعنی تکرار در حروف فاصله‌ها؛ مثل تکرار آیه «فبای آلاء ربکما تکذبان» در سوره الرحمن که در ۷۸ آیه، ۳۱ بار تکرار شده است؛ و یا تکرار «ویل یومئذ للمکذبین» در سوره مرسلات.^۱

تناسب لفظ و معنا

تفاوت عمده متون ادبی با متون غیرادبی در به‌کارگیری واژگان و تناسب آن با معنایی

۱. همان، ص ۲۷۷.

است که یک شاعر یا ادیب قصد انتقال آن را دارد. در کلام عادی از آنجا که قصد تنها انتقال پیام و افهام معناست، با هر واژه‌ای مقصود برآورده می‌شود؛ اما در کلام ادبی، علاوه بر ارسال پیام، جنبه‌های زیبایی‌شناختی آن نیز مد نظر است. متون ادبی در پی بهره‌برداری از تمام توانمندی‌های واژگان در انتقال معنا هستند. در کلام ادبی می‌توان از زبان روزمره و منطق زبان عادی خارج شد؛ لذا واژگان و به‌کارگیری آنها و تناسب آنها با معنا، از مسائل مهم در یک متن ادبی است.

قرآن کریم از این جهت در میان متون ادبی عرب بسیار دقیق و شگفت است. تناسب لفظ و معنا در قرآن را می‌توان در سه حوزه بررسی کرد:

۱. تناسب آوایی - معنایی؛
۲. گزینش دقیق واژگان؛
۳. معنای تصویری.

۱. تناسب آوایی - معنایی

واژگان، حامل معنا هستند و چون بار معنایی را به دوش می‌کشند، هماهنگی لفظ و معنا از جنبه آوایی یکی از عوامل مؤثر در تبیین معناست. واژگان بسته به موضوع و معنایی که برای آنها وضع می‌شوند، از آوایی ترکیب می‌شوند که گوینده توانمند در انتخاب آن بر زیبایی متن می‌افزاید، لذا واژگان جنگ و نبرد و صحنه‌های درگیری جنگجویان، با واژگان بزم و شادی متفاوت است. به همین جهت قرآن پژوهان از گذشته به این نکته توجه و واژگان را به دو دسته تقسیم می‌کردند:

- (۱) واژگان جزیل: در مواقع جنگ و تهدید و بیم و هراس به کار می‌روند؛
- (۲) واژگان لطیف: در توصیف شور و اشتیاق و ایام فراق و دوستی و ... کاربرد دارند.^۱

۱. ابن اثیر، المثل السائر، الجزء الاول، ص ۱۶۸.

تکرار ۳۰۵

در متن ادبی، دلالت عبارات، ناشی از اموری است که اجتماع آنها موجب می‌شود
آن متن زیبا جلوه کند؛ مانند :

(۱) واژگان؛

(۲) دلالتی که ناشی از اجتماع و ترتیب واژگان در متن است؛

(۳) آهنگ و موسیقی که ناشی از مجموعه آهنگ‌های واژگان است.

لذا بیان قرآن به مثابه یک متن، بر عناصر ذیل مبتنی است:

(۱) واژگان فصیح با حروف و حرکات منسجم و موقعیت آن در عبارت؛

(۲) معانی رسا و موافق و سازگار؛

(۳) آهنگ ناشی از مجموعه آهنگ‌های واژگان و اصوات آنها؛

(۴) تصویرهایی که واژگان منسجم و سازگار ایجاد می‌کنند؛

(۵) نظم شگفت قرآن که موجب ارتباط آنها با هم می‌شود.^۱

ابن‌اثیر نیز در بحث واژگان سه شرط را در نظر داشت:

(۱) گزینش واژگان؛

(۲) نظم آنها با واژگان هم‌نشین و هم‌گن؛

(۳) هدف از کلام.^۲

چون واژگان با معانی‌شان قرابت دارند، دلالت‌های خاصی از آنها درمی‌یابیم
که گاهی ارزش زیبایی‌شناختی دارند و گاهی مفهوم ساختاری و گاهی تأثیر
موسیقایی و آوایی، لذا هر لفظ که دربردارنده تصویر ذهنی است با لفظ دیگر از جهت
شدت و ضعف و وضوح و ابهام متفاوت است. هر لفظ می‌تواند دلالت‌هایی داشته
باشد.

۱. صالح عبدالفتاح الخالدی، اعجاز القرآن البیانی، ص ۱۲۸.

۲. ابن‌اثیر، المثل السائر، الجزء الاول، ص ۱۴۲.

انواع دلالت

- (۱) دلالت آوایی: از طبیعت آوا، آهنگ و نغمه‌اش را می‌گیرد و این از بیوستگی حروف با یکدیگر استنباط می‌شود؛
 - (۲) دلالت اجتماعی: دلالتی که یک کلمه از کلمه دیگر با توجه به فهم مشخص و ویژه به آن منتقل می‌شود؛
 - (۳) دلالت روانی: دلالتی که لفظ با بازتاب و تأثیر بر روان آن را افاده می‌کند و تأثیری ویژه بر روان دارد که لفظی معادل آن چنین تأثیری ندارد؛
 - (۴) دلالت حاشیه‌ای: دلالتی که همراه با واژه است و هر شنونده بسته به تجربه‌هایش آن را متوجه می‌شود، البته این به فرهنگ و تجربه هر شنونده بستگی دارد.^۱
- قرآن کریم از تمام توانمندی‌های واژگان در رسانایی معنا بهره برده و همین ویژگی باعث شده است عرب‌ها به محض شنیدن آن واژگان سخت تحت تأثیر آن قرار گیرند. قرآن کریم وقتی به تصویرگری صحنه قیامت می‌پردازد، از واژگانی با آوایی متناسب با آن استفاده می‌کند که واژگان فخیم و جزیل هستند؛ مثل آیه «و نفخ فی الصور فصعق من فی السموات و من فی الارض الا من شاء الله ثم نفخ فیهِ اخری فاذا هم قیام ینظرون * و اشرقت الارض بنور ربها و وضع الكتاب و جیء بالنبیین و الشهداء و قضی بینهم الحق و هم لا یظلمون * و وفیت کل نفس ما عملت و هو اعلم بما یفعلون...»^۲ که به احوال قیامت و آدمیان اشاره دارد.

۱. محمدحسین علی الصغیر، نظریة النقد العربی، ص ۴۳ - ۴۴.

۲. و در صورت دمیده می‌شود؛ پس هر که در آسمان‌ها و هر که در زمین است بی‌هوش درمی‌افتد، مگر کسی که خدا بخواهد؛ سپس بار دیگر در آن دمیده می‌شود و به‌ناگاه آنان در پای ایستاده می‌نگرند و زمین به نور پروردگارش روشن گردد و کارنامه (اعمال در میان) نهاده شود، و پیامبران و شاهدان را بیاورند، و میانشان حق داوری گردد و مورد ستم قرار نگیرند. و هر کس (نتیجه) آنچه انجام داده است به تمام بیابد و او به آنچه می‌کند داناتر است (زمر (۳۹) آیه ۶۸ - ۷۰).

تکرار ۳۰۷

از طرفی وقتی موضوع رحمت و لطف و دستگیری خداوند است، عبارات و واژگان از حروفی لطیف و نرم تشکیل می‌شوند که مهربانی و رحمت را القا می‌کنند؛ مثل آیات «والضحیٰ* واللیل اذا سجدی* ماودعك ربك و ماقلی* وللاخرة خیر لك من الاولی* ولسوف یعطیک ربك فترضی...»^۱ که در خطاب به پیامبر 9 آمده‌اند. هم‌نشینی آواها در واژگان موجب القای معنایی می‌شوند که واژگان دیگر (به همان معنا) نمی‌توانند آن نقش را ایفا کنند؛ این ویژگی را دلالت آوایی می‌گویند؛ لذا هر واژه با حروف ویژه‌ای که در آن هست استقلالی دارد که با دیگر واژگان هم‌معنا متفاوت می‌شود. این تفاوت در چند وجه خود را می‌نمایاند:

(۱) تأثیر بر جان و روان؛

(۲) تأثیر بر حجم معنا؛

(۳) جلب توجه عاطفی.^۲

اینک چند نمونه از دلالت آوایی:

(۱) «متشاکسون» در آیه «ضرب الله مثلاً رجلاً فیه شرکاء متشاکسون»^۳ این واژه در مقام بیان مخاصمه و عناد و جدل است، شاید واژه «متخاصمون» بخشی از معنای آن را ادا کند؛ اما آوا و آهنگ خشن موجود در این واژه که از اجتماع حروفی مثل «ت» و «ش» و «س» پدید آمده، بیش از خصومت و جدل و مناقشه است، و در واقع دشمنی و خصومت و خشونت را به اوج نهایت خود می‌رساند.^۴

۱. سوگند به روشنایی روز، سوگند به شب چون آرام گیرد، (که) پروردگارت تو را وا نگذاشته و دشمن نداشته است. و قطعاً آخرت برای تو از دنیا نیکوتر خواهد بود. و به زودی پروردگارت تو را عطا خواهد داد، تا خرسند گردی (ضحیٰ ۹۳) آیه ۱ - ۵.

۲. محمدحسین علی الصغیر، نظریة النقد العربی، ص ۴۵.

۳. خدا مثلی زده است؛ مردی است که چند خواجه ناسازگار در (مالکیت) او شرکت دارند (زمر ۳۹) آیه ۲۹).

۴. محمدحسین علی الصغیر، نظریة النقد العربی، ص ۴۶.

(۲) یا واژه «طغیان» در آیه «اللّٰهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمْدَهُمُ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ»^۱: این واژه از طغیان و خروش آب گرفته شده است، طغیان یعنی تردد و این ساختار بر اضطراب و حرکت دلالت دارد؛ لذا کافران از حق اعراض کرده و متحیر و سرگردان شده‌اند، تردد در کفر، همان طغیان است.^۲

(۳) «دیار»: در آیه «و قال نوح رب لا تذر علی الارض من الکافرین دیاراً»^۳: واژه «دیار» از دوران می‌آید؛ وقتی گفته می‌شود در خانه دیاری نیست، یعنی کسی نیست که در آن حرکت کند. بین لفظ «دیار» (حرکت - دوران) با آدمی تناسب وجود دارد.^۴

(۴) «رجف» در آیه «یوم ترجف الراجفه»^۵: «رجف» حرکت شیء را گویند. «رجفة» یعنی زلزله. حرکت و تردد و اضطراب در ساختار واژه، با معنای آن تناسب دارد.^۶

(۵) «صرصر» در آیه «فارسلنا علیهم ریحاً صرصراً فی ایام النحسات»^۷: کلمه «صرصر» از «صریر» است که تکرار حرف در واژه به تکرار و زیادت معنا اشعار دارد. گفته می‌شود: صر یصر صریراً، صرصر یصرصر صرصره. ریح صرصره یعنی باد با صدای شدید. تناسب لفظ و معنا در تکرار آن است.^۸

(۶) «اوهن»: در آیه «ان اوهن البیوت لبیت العنکبوت»^۹: فعل «اوهن» و «اوهی» تقریباً یک معنا دارند و «اوهن» با توجه به هم‌نشینی حروف حلقی با نون و غنه‌ای که دارد با الف مقصوره سازگاری ندارد. این کلمه وقتی به گوش می‌رسد، با توجه به

۱. خدا (است که) ریشخندشان می‌کند و آنان را در طغیانشان فرو می‌گذارد تا سرگردان شوند (بقره (۲) آیه ۱۵).

۲. ناصر کاظم سراجی، الطبری و منهجه فی التفسیر اللغوی، ص ۱۲۰.

۳. و نوح گفت: پروردگارا! هیچ کس از کافران را بر روی زمین مگذار (نوح (۷۱) آیه ۲۶).

۴. ناصر کاظم سراجی، الطبری و منهجه فی التفسیر اللغوی، ص ۱۲۲.

۵. آن روز که لرزنده بلرزد (نازعات (۷۹) آیه ۶).

۶. ناصر کاظم سراجی، الطبری و منهجه فی التفسیر اللغوی، ص ۱۲۳.

۷. پس برآنان تبدادی توفنده در روزهایی شوم فرستادیم (فصلت (۴۱) آیه ۱۶).

۸. ناصر کاظم سراجی، الطبری و منهجه فی التفسیر اللغوی، ص ۱۲۴.

۹. و در حقیقت، سست‌ترین خانه‌ها همان خانه عنکبوت است (عنکبوت (۲۹) آیه ۴۱).

پیوستگی نون به این حروف تأثیری می‌گذارد که از آن ضعف بسیار احساس می‌شود، نه صرف ضعف و ناتوانی.^۱

(۷) «کَلَّ» در آیه «و هو کَلَّ علی مولاہ»^۲ که به معنای سربار است؛ اما واژه «کَلَّ» نسبت به واژه‌های دیگر دارای شدت و عظمت و سنگینی بیشتر است. پژواک ناشی از حرف کاف و تشدید و طنینی که بر جان و روان و گوش ایجاد می‌شود، این معنا را القا می‌کند؛ یعنی این چنین انسانی هیچ خیری در او نیست و امید به اصلاح او نمی‌رود.^۳

(۸) «صر» در آیه «کمثل ریح فیها صر»^۴ این واژه با دلالت آوایی که دارد، هیچ کلمه دیگری جایگزین آن نخواهد شد. در تلفظ این واژه، با اصطکاک دندان‌ها و زبان و سروصدایی که حرف «ص» با «راء» مشدد دارد، آهنگی ایجاد می‌شود که ترس و وحشت از آن به گوش می‌رسد و گویا هیچ گرما و حمایتی در کار نیست و بدین‌گونه وجود آدمی را متزلزل می‌کند.^۵

از دیگر ویژگی‌های واژگان قرآنی در حوزه تناسب و پیوستگی لفظ و معنا، تقارب و نزدیکی ساختار به خاطر تقارب معناست که آن را «همخوانی ساختار و معنا» می‌نامیم، این ویژگی را می‌توان در واژگان ذیل یافت:^۶

(۱) رجز و رجس: در آیه «فانزلنا علی الذین ظلموا رجزاً من السماء»^۷ «رجز» (به کسر راء) یعنی «عذاب» و به لهجه حجاز غیر از «رجس» است، چون «رجس» به معنای بوی بد و فاسد است.

۱. محمدحسین علی الصغیر، نظریة النقد العربی، ص ۴۶.

۲. و او سربار خداوندگارش می‌باشد (نحل، آیه ۷۶).

۳. محمدحسین علی الصغیر، نظریة النقد العربی، ص ۴۶.

۴. مثل بادی است که در آن سرمای سختی است (آل عمران، آیه ۱۱۷).

۵. محمدحسین علی الصغیر، نظریة النقد العربی، ص ۴۶.

۶. سراجی، ناصر کاظم، الطبرسی و منهجه فی التفسیر اللغوی، ص ۱۳۰ - ۱۳۸.

۷. و ما (نیز) بر آنان که ستم کردند، عذابی از آسمان فرو فرستادیم (بقره (۲) آیه ۵۹).

(۲) لَفْح و نَفْح: در آیه «تَلْفَحُ وِجْوهَهُمُ النَّارُ وَ هُمْ كَالْحُوتِ»^۱ «لَفْح» از جهت اثرگذاری بهتر است، چون وزش باد گرم است و نَفْح، وزش باد سرد.
 (۳) هَمْز و لَمْز: در آیه «وَيَلْ لِكُلِّ هَمْزَةٍ لَمْزَةٌ»^۲ تفاوت «همز» و «لمز» در آن است که «همزة» بسیار طعنه‌زننده به دیگری به ناحق است؛ ولی «لمزة» به همین معناست؛ با این تفاوت که «همز» در غیاب است و «لمز» با اشاره و حرکت چشم در روبه‌رو.

اختلاف حرکت و اختلاف معنا

(۱) عَدَل و عَدَل: در قرآن آمده است: «وَلَا يَأْخُذُ مِنْهَا عَدْلٌ»^۳ و «أَوْ عَدَلٌ ذَلِكَ صِيَامًا»^۴ «عَدَل» مثل هر چیز را از جنس آن را گویند و «عَدَل» بدل هر چیز را که از جنس آن نیست.

(۲) ضَيْق و ضَيْق: «وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ»^۵ «ضَيْق» در معاش و مسکن و «ضَيْق» در قلب است.

(۳) رَجَس و رَجَس: «رَجَسَ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ»^۶ «رَجَس» اسمی است برای هر عملی که زشت و ناپسند باشد و «رَجَس» یعنی باد شدید.

(۴) عَوَج و عَوَج: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَصَدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ مِنْ آمَنٍ تَبْغُونَهَا عِوَجًا»^۱ «عَوَج» کج شدن هر چیزی به سوی دیوار و امثال آن را گویند. «عَوَج» کج شدن از راه راست؛ مثل کژی در دین و گفتار «عَوَج» در راه و دین است؛ مثل آیه

۱. آتش چهره آنها را می‌سوزاند و آنان در آنجا ترشرویند (مؤمنون (۲۳) آیه ۱۰۴).

۲. وای بر هر بدگوی عیبجویی (همزه (۱۰۴)، آیه ۱).

۳. و نه به جای وی بدلی گرفته می‌شود (بقره (۲) آیه ۳۸).

۴. یا معادلش روزه بگیرد (مائده (۵) آیه ۹۵).

۵. و از آنچه نیرنگ می‌کنند، دل تنگ مدار (نحل (۱۶) آیه ۱۲۷).

۶. پلیدند و از عمل شلیطان‌اند (مائده (۵) آیه ۹۰).

۱. بگو و ای اهل کتاب چرا کسی را که ایمان آورده است، از راه خدا باز می‌دارید؟ (آل عمران (۳) آیه ۹۹).

تکرار ۳۱۱

«الذین یصدون عن سبیل الله و یبغونها عوجاً»؛^۱ ولی «عوج» در آفرینش است، گفته می‌شود در پای او کژی است (فی ساقه عوج) و گفته می‌شود «فی دینه عوج».
(۵) ذُلٌّ و ذُلٌّ: «اذلة علی المومنین اعزه علی الکافرین».^۲ ذُلٌّ: ضد سختی و دشواری است؛ یعنی فرمانبرداری و «ذُلٌّ» ضد عزت و بزرگی است؛ یعنی خواری و استخفاف.

گسترش در ساختار و گسترش معنا

(۱) ملکوت: ملکوت به معنای «ملک» است؛ اما به خاطر واو و تاء، مبالغه در معناست. ملکوت فقط برای امور بزرگ به کار می‌رود؛ مثلاً در آیات «و کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات و الارض»^۳ و «فسبحان الذی بیده ملکوت کل شیء و الیه ترجعون».^۴

(۲) سقی و اسقی: «اسقی» از «سقی» برتر است، چون همزه به آن اضافه شده است؛ مانند «و ان لکم فی الانعام لعیبة نسقیکم مما فی بطونه».^۵ فرق «اسقی» با «سقی» آن است که وقتی یک بار آب داده شود گفته می‌شود «سقیته» و اگر همیشه آب دهد گفته می‌شود «سقیته».

(۳) اقترب و قرب: «اقتربت الساعة و انشق القمر».^۱ در «اقترب» مبالغه است، مثل «اقتدار» از قدرت که از جهت معنایی دارای مبالغه است.

(۴) کبار: «و مکروا مکراً کباراً». در «کبار» مبالغه است؛ یعنی بسیار بزرگ، چون

۱. همانان که (مردم را) از راه خدا باز می‌دارند و آن را کج می‌خواهند (اعراف (۷) آیه ۴۵).

۲. (اینان) با مؤمنان فروتن (و) بر کافران سرفرازند (مائده (۵) آیه ۵۴).

۳. و این گونه ملکوت آسمان‌ها و زمین را به ابراهیم نمایانندیم (انعام (۶) آیه ۷۵).

۴. پس (شکوهمند) و پاک است آن کسی که ملکوت هر چیزی در دست اوست و به سوی که باز گردانیده می‌شوید (یس (۳۶) آیه ۸۳).

۵. در دام‌ها قطعاً برای شما عبرتی است، به شما می‌نشانیم از آنچه در (لابه‌لای) شکم آنهاست (نحل (۱۶) آیه ۶۶).

۱. نزدیک شد قیامت و از هم شکافت ماه (قمر (۵۴) آیه ۱).

ترتیب آن چنین است: کبیر ← کبار ← کُبار؛ لذا وقتی عرب بادیه‌نشین این آیه را شنید، گفت: «ما افصح ربک یا محمد».

گاهی واژه‌ای در قرآن به کار می‌رود که می‌تواند کلمه دیگری نیز جایگزین آن شود؛ ولی در گزینش این چنین واژگان رعایت موسیقی نیز شده است؛ مثلاً در آیه «و تنزیلاً ممن خلق الارض و السموات العلی * الرحمن علی العرش استوی * له ما فی السموات و ما فی الارض و ما بینهما و ما تحت الثری». ^۱ کلمه «ثری» به معنای زمین است که به جای تراب استفاده شده که در ضمن با موسیقی لفظی در فاصله آیات هماهنگ است. ^۲

ترکیب و هم‌نشینی حروف هم در ایجاد معنا دخیل‌اند؛ مانند:

(۱) ترکیب «ظاء و شین» در کلمه «شواظ» در آیه «یرسل علیکما شواظ من نار و نحاس فلا تنتصران»؛ ^۳

(۲) حروف «شین و هاء» در کلمه «شهیق» در آیه «و للذین کفروا بربهیم عذاب جهنم و بئس المصیر اذا القوا فیها سمعوا لها شهیقاً و هی تفور». ^۴

(۳) حرف «ظ» در کلمه «تلظی» در آیه «فانذرتکم نارا تلظی». ^۱ این حروف خود صدای آتش را که شعله‌ور و خشمگین است، الهام می‌کنند. ^۲

(۴) حرف «خاء» در آیه «و تری الفلک فیه مواخر لتبتغوا من فضله و لعلکم

۱. (کتابی است) نازل شده از جانب کسی که زمین و آسمان‌های بلند را آفریده است. خدای رحمان که بر عرش استیلا یافته است. آنچه در آسمان‌ها و آنچه در زمین و آنچه در میان آن دو و آنچه زیر خاک است از آن اوست (طه (۲۰) آیه ۴ - ۶).

۲. احمد احمد بدوی، من بلاغة القرآن، ص ۶۰.

۳. بر سر شما شراره‌هایی از (نوع) تخته آهن و مس فرو فرستاده خواهد شد و (از کسی) یاری نتوانید طلبید (رحمن (۵۵) آیه ۳۵).

۴. و کسانی که به پروردگارشان کفر بورزند، عاقبتی ناخوشایند داشته، دچار عذاب جهنم می‌شوند. چون در آنجا افکنده شوند از آن خروشی می‌شنوند، در حالی که می‌جوشد (ملک (۶۷) آیه ۷).

۱. پس شما را به آتشی که زبانه می‌کشد هشدار می‌دهم (لیل (۹۲) آیه ۱۷).

۲. احمد احمد بدوی، من بلاغة القرآن، ص ۶۹.

تکرار ۳۱۳

تشکرون»،^۱ که به گوش، صدای شکستن موج‌ها به وسیله کشتی را القا می‌کند.^۲ گاهی معنای واژگان به وسیله زیبایی‌های لفظی و جناس و ساختار واژه‌ها با هم به ذهن مخاطب منتقل می‌شود، چون یک معنا را می‌توان به واژگان و عبارات متعددی بیان کرد که برخی از برخی دیگر بهتر و زیباتر و گوش‌نوازتر است. در آیه «وجنی الجنین دان»^۳ اگر می‌گفت «و ثمرالجنین قریب» از نظر جناس و همخوانی آوایی تناسب نداشت. همچنین این برای رعایت فاصله هم هست. این آیه دارای چهار ویژگی است:

(۱) ثمر، لفظ عام است که بر زمان رسیدن دلالت ندارد و برخلاف «جنی» که میوه رسیده و تازه را گویند؛

(۲) تجانس و مشاکله لفظی بین «جنی» و «جنین» (جی و نون)؛

(۳) تجانس بین «دان» و «ین» در «جنین» و نزدیکی مخرج دال و تاء؛

(۴) مراعات فاصله.^۴

در آیه «انا نخاف من ربنا یوماً عبوساً قمطیراً»^۵ سنگینی مخرج «طاء» سنگینی روز قیامت را نشان می‌دهد.

در قرآن به تک‌واژگانی برمی‌خوریم که هم بر آهنگ و موسیقی خاص دلالت دارند و هم میان آنها با معنا تناسب تام برقرار است، از جمله می‌توان به فعل «اذا قلت» اشاره کرد که در بیان حالت روحی - روانی مخاطبان آن دقیق است: «یا ایها الذین آمنوا مالکم اذا قیل لکم انفروا فی سبیل الله اذنا قلت علی الارض»^۱ اگر به جای آن می‌گفت «تسائلتم»

۱. و کشتی را در آن، موج شکاف می‌بینی تا از فضل او (روزی خود را) جست‌وجو کنید و امید که سپاس بگزارید (فاطر (۳۵) آیه ۱۲).

۲. احمد احمد بدوی، من بلاغة القرآن، ص ۷۰.

۳. و چیدن میوه (از) آن دو باغ (به آسانی) در دسترس است (رحمن (۵۵) آیه ۵۴).

۴. محمدهادی معرفت، التمهید، ج ۵، ص ۶۸.

۵. ما از پروردگارانمان از روز عبوسی سخت هراسناکیم (انسان (۷۶) آیه ۱۰).

۱. ای کسانی که ایمان آورده‌اید، شما را چه شده است که چون به شما گفته می‌شود، «بسیج شوید» کندی به خرج می‌دهید؟ (توبه (۹) آیه ۳۸).

آن آهنگ و تناسب معنایی از دست می‌رفت و آن تصویر مطلوب گم می‌شد.^۱ این فعل با ترکیب حروف و وزنی که دارد، کندی و سستی کردن را بهتر می‌نمایاند.

همچنین در فعل «انلزمکوها» در آیه «ارایتم ان کنت علی بینة من ربی و آتانی رحمه من عنده فعمیت علیکم. انلزمکوها و انتم لها کارهون».^۲ اکراه با ادغام این ضمایر در تلفظ به تصویر کشیده شده است؛ مثل ادغام «کارهون» با آنچه که نسبت به آن کراهت می‌ورزند و به آن بسته شده‌اند و از آن هم نفرت دارند.^۳

هم‌نشینی حروف در یک واژه، حالت خشم و آرامش، نعمت و عذاب را نیز نشان می‌دهد؛ گویا آواها در تعیین معنا نقش اساسی ایفا می‌کنند؛ مثلاً در کلمه «یصطرخون» در آیه «و الذین کفروا لهم نار جهنم لا یقضی علیهم فیموتوا و لا یخفف عنهم من عذابها كذلك نجزي کل کفور* و هم یصطرخون فیها».^۴ با آهنگ خشنی که دارد، خشونت فریادی که از هر سو سر داده می‌شود را به تصویر می‌کشد؛ یعنی از حنجره‌هایی که صوت خشن دارند. در ضمن، بی‌توجهی به این فریاد که کسی به آن توجه ندارد نیز القا می‌شود؛ علاوه بر این، تصویر آن عذاب سخت که در آن فریاد برمی‌آورند نیز احساس می‌شود.^۱

گاهی در قرآن کلمات به گونه‌ای انتخاب می‌شوند که تلفظ آن، معنا را القا می‌کند؛ مثلاً در آیه «ان منکم لمن لیبطن»^۲ فعل «لیبطن» که به کندی تلفظ می‌شود، معنای آن

۱. سید قطب، التصور الفنی فی القرآن، ص ۷۲.

۲. اگر از طرف پروردگارم حجتی روشن داشته باشم و مرا از نزد خود رحمتی بخشیده باشد که بر شما پوشیده است، آیا ما (باید) شما را در حالی که به آن اکراه دارید، به آن وادار کنیم (هود (۱۱) آیه ۲۸).

۳. سید قطب، التصور الفنی فی القرآن، ص ۷۲.

۴. و (لی) کسانی که کافر شده‌اند، آتش جهنم برای آنان خواهد بود. حکم به مرگ برایشان (جاری) نمی‌شود تا بمیرند و به عذاب آن از ایشان کاسته شود، (آری) هر ناسپاسی را چنین کیفر می‌دهیم و آنان در آنجا فریاد بر می‌آورند (فاطر (۳۵) آیه ۳۶ - ۳۷).

۱. سید قطب، التصور الفنی فی القرآن، ص ۷۳.

۲. و قطعاً از میان شما کسی است که کندی به خرج دهد (نساء (۴) آیه ۷۲).

نیز که درنگ کردن است، القا می‌شود و این فعل کندی را به نهایت می‌رساند. در کلمه «نضاختان» در آیه «فیها عینان نضاختان»،^۱ به واسطه حرف مشدد «ض» و هم‌نشینی «خ» و «ت» و مد آن، جوشش آب چشمه احساس می‌شود. گاهی نیز تکرار دو حرف در کنار هم معنای آن را نیز القا می‌کند؛ مثلاً تکرار «ح» و «ز» در کلمه «زحزح» در آیه «فمن زحزح عن النار ادخل فی الجنة فقدفان»^۲ بهترین کلمه برای به تصویر کشیدن صحنه دور شدن و یا دور کردن است. گاهی معنای کلمه با ساختار آن دقیقاً در ارتباط است، در آیه «یوم یدعون الی نار جهنم دعاً»^۳ لفظ «دع» تصویرگر مدلول آن با آهنگ آن است. کلمه «دع» یعنی به زور به پشت افتادن که معمولاً شخص به طور غیرعادی صدای «ع» را بیرون می‌دهد. این صدا با آهنگ آن برابر است.^۴ گاهی تکرار یک حرف در یک سوره سبب می‌شود معنای کلی سوره به واسطه همان تکرار به ذهن متبادر شود، به تکرار سین در سوره الناس توجه شود: «قل اعوذ برب الناس * ملك الناس * اله الناس * من شر الوسواس الخناس * الذي یوسوس فی صدور الناس * من الجنة والناس». تکرار نه مرتبه حرف سین در این سوره، معنای وسوسه را که مفاد اصلی سوره است، به ذهن متبادر می‌کند.

۲. گزینش دقیق واژگان

از جنبه‌های شگفت آیات قرآن کریم - به اعتراف تمام آنان که با این متن و ظرافت‌های آن آشنا هستند - گزینش دقیق واژگان است. واژگان چنان در قرآن بجا به کار رفته‌اند که در افاده معنا بسیار رسا هستند.

۱. در آن دو (باغ) دو چشمه همواره جوشان است (رحمن) (۵۵) آیه ۶۶.

۲. پس هر که را از آتش به دور دارند و در بهشت درآوردند قطعاً کامیاب شده است (آل عمران) (۳) آیه ۱۸۵.

۳. روزی که به سوی آتش جهنم کشیده می‌شوند (جهه) کشیدنی (طور) (۵۲) آیه ۱۳.

۴. سید قطب، التصور الفنی فی القرآن، ص ۷۵.

از نظر ابو حیان «لفظ نیکو با معنای نیکو سنجیده می‌شود». بلاغت هم یعنی صدق در معانی با همخوانی اسم، فعل و حروف و گزینش واژگان همگن و دوری گزیدن از کژی»^۱.

«گزینش واژگان و چینش آنها با واژگان همگن»^۲ را از مؤلفه‌های فصاحت دانسته‌اند؛ لذا گاهی دو لفظ بر یک معنا دلالت دارند و هر دو هم نیکو هستند و بر یک وزن هم آمده‌اند؛ اما هیچ یک نمی‌توانند جای دیگری را بگیرند. مراد از گزینش واژه می‌تواند دو چیز باشد:

۱. ساختار واژه؛ ۲. جایگاه واژه در بافت.

قرآن کریم از این دو جهت دارای برجستگی ویژه است. «امتیاز آن بر دیگر کلام‌ها، دقت شگفت در گزینش واژه است که تناسب لفظی و معنوی در آن رعایت شده است. متن قرآن چنان به هم پیوستگی دارد که امکان تغییر واژه‌ای در بافت و ساختار آن وجود ندارد. علاوه بر این، لحن کلام نیز در آن وجود دارد که آهنگ واژه با کیفیت مفاد آن یعنی وعده و وعید، ترغیب و ترهیب، امر و نهی، پند و حکمت... تناسب دارد»^۳.

در آیه «لکل جعلنا منکم شرعاً و منهاجاً»^۱ «منهاج» به «شرع» عطف شده است. «شرع» را به آغاز هر چیزی می‌گویند؛ ولی «منهاج» به بخش گسترده آن. در زبان عربی هم آمده است: شرع فلان فی کذا ← اذا ابتداء؛ اما انهاج البلی فی الثوب ← اذا اتسع فیه.^۲

دقت در گزینش واژه از جهت دلالت و مواد آن در آیه «فان طبن لکم عن شیء منه نفساً فکلوه هنیئاً مریناً»^۳ قابل مشاهده است. واژه «طبن» دال بر این است که مطلب امر

۱. عقیف الهینسی، فلسفة الفن عند التوحیدی، ص ۵۵.

۲. ابن اثیر، المثل السائر، الجزء الاول، ص ۱۴۲.

۳. محمد هادی معرفت، التمهید، ج ۵، ص ۳۵.

۱. برای هر یک از شما (امت‌ها) شریعت و راه روشنی قرار داده‌ایم (مأئده (۵) آیه ۴۸).

۲. محمد هادی معرفت، التمهید، ج ۵، ص ۲۶.

۳. اگر به میل خودشان چیزی از آن را به شما واگذاشتند، آن را حلال و گوارا بخورید (نساء (۴) آیه ۴).

تکرار ۳۱۷

دشواری است و باید احتیاط کرد. نفرمود «ان وهبن او سمحن»، چون می‌خواست اعلام کند نفس از مواهب پاک دوری نکند.^۱

فصاحت واژگان از دیرباز مد نظر قرآن پژوهان بوده است. خطابی علت اعجاز را وجود فصیح‌ترین واژگان در بهترین نظم و درست‌ترین معانی می‌دانست.^۲ او به پاسخ انتقاداتی می‌پردازد که در آنها بر قرآن از حیث فصاحت و گزینش واژگان ایراد گرفته‌اند.^۳ وی ابتدا آیات مورد نظر را ذکر و سپس به پاسخ آن نقدها می‌پردازد. آیات مورد نظر چنین است:

(۱) در قرآن آمده است: «فاکله الذئب»؛^۴ حال آنکه درباره درندگان «افترس» به کار می‌برند؛ ولی «اکل» عام است.

(۲) در آیه «ذلک کیل یسیر»^۵ باید گفت «یسر و عسر» درباره کیل و وزن به کار نمی‌رود.

(۳) در آیه «و انطلق الملاً منهم ان امشوا و اصبروا علی آلهتکم»^۱ به کار بردن فعل «امشوا» در اینجا بلیغ نیست و بهتر بود گفته شود «ان امضوا و انطلقوا» که بلیغ است.

(۴) در قرآن آمده است: «هلک عني سلطانیة»^۲ که لفظ «هلاک» برای اعیان و اشخاص به کار می‌رود و برای معانی کمتر کاربرد دارد.

(۵) در قرآن آمده است: «انه لحب الخیر لشدید».^۳ در کلام فصیح گفته نمی‌شود «انا لحب زید شدید»؛ بلکه گفته می‌شود «انا شدید الحب لزید».

۱. درویش الجندی، النظم القرانی فی کشاف الزمخشری، ص ۳۳.

۲. خطابی، ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن، ص ۲۵.

۳. همان، ص ۲۶ - ۴۸ به اختصار.

۴. آنگاه گرگ او را خورد (یوسف ۱۲) آیه ۱۷.

۵. و این (پیمانۀ اضافی نزد عزیز) پیمانۀ ای ناچیز است (همان، آیه ۶۵).

۱. و بزرگان نشان روان شدند (و گفتند) بروید و بر خدایان خود ایستادگی کنید (ص ۳۸) آیه ۶.

۲. قدرت من از (کف) من رفت (حاقه ۶۹) آیه ۲۹.

۳. و راستی او سخت شیفته مال است (عادیات ۱۰۰) آیه ۸.

۶) در آیه «والذین هم للزکاة فاعلون»^۱ اشکال این است که کسی نمی‌گوید «فعل زید الزکاة»؛ بلکه می‌گویند «زکی الرجل ماله» یا «ادی زکاة ماله».

۷) کسی نمی‌گوید «جعلت لفلان وداً وحباً» به معنای «احبته»؛ بلکه می‌گویند «وددته و احبته»؛ اما در قرآن آمده است: «ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات سیجعل لهم الرحمن وداً»^۲.

۸) فعل «ردف» بدون لام می‌آید؛ مثل «ردفه یردفه»؛ ولی در آیه «قل عسی ان یردکم بعض الذی تستعجلون» با لام آمده است.^۳

۹) در قرآن آمده است: «و من یردیه بالحاد بظلم»^۴ که «بالحاد» با حرف «باء» آمده است و بدون حرف باء بهتر بود.

۱۰) در قرآن حذف و اختصار فراوان است که موجب اشکال در فهم معنا می‌شود؛ مثل آیه «ولو ان قراناً سیرت به الجبال او قطعت به الارض او کلم به الموتی»^۱ که پاسخ آن نیامده است یا در آیه «حتی اذا جاءوها و فتحت ابوابها»^۲.

خطابی در پاسخ به این نقدها و استواری متن قرآن در گزینش واژگان پاسخ‌های ذیل را داده است:

۱) اکل و افترس: افترس فقط برای حیوانات درنده به کار می‌رود و «فرس» به معنای شکستن گردن است. برادران یوسف «اکل» را به گرگ نسبت دادند، چون می‌خواستند بگویند تمام پیکر او را خورد و حتی استخوانی را هم به جا نگذاشت و از

۱. و آنان که زکات می‌پردازند (مؤمنون ۲۳) آیه ۴.

۲. کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند، به زودی (خدای) رحمان بر آنان محبتی (در دل‌ها) قرار می‌دهد (مریم ۱۹) آیه ۹۶.

۳. بگو شاید برخی از آنچه را به شتاب می‌خواهید در پی شما باشد (نمل ۲۷) آیه ۷۲.

۴. و هر که بخواهد در آنجا به ستم (ازحق) منحرف شود (حج ۲۲) آیه ۲۵.

۱. و اگر قرآنی بود که کوه‌ها بدان روان می‌شد یا زمین بدان قطعه قطعه می‌شد یا مردگان بدان به سخن درمی‌آمدند (باز هم در آنان اثر نمی‌کرد) (رعد ۱۳) آیه ۳۱.

۲. تا چون بدان رسند و درهای آن (به رویشان) گشوده شود (زمر ۳۹) آیه ۷۳.

طرفی از پدرشان می‌ترسیدند که مبادا پیگیر موضوع شود؛ اما فعل «افترس» این معنا را نمی‌رساند؛ لذا موقعیت داستان با «اکل» سازگارتر است.

۲) کیل یسیر: معنای «کیل» مقرون است به ذکر «البعیر المکیل» و مصادر جای اسم مفعول را می‌گیرند؛ مثل «هذا درهم ضرب الامیر و هذا ثوب نسج الیمن» (یعنی مضروب الامیر و نسیج الیمن) یا اینکه بگوییم «کیل یسیر» یعنی سریع، چون برادران پشت در مانده بودند و یوسف را بر دیگران مقدم داشت، یا اینکه «کیل» در اینجا به معنای نرخ است.

۳) فعل «امشوا»: مشی در اینجا بهتر و به معنای نزدیک‌تر است، چون قصد و مراد از آن استمرار بر عادت جاری و سرشت پیشین است و بدون سختی انجام می‌شود که به ثبات و صبر شبیه‌تر است، چون فرمود: «واصبروا علی آلهتکم».

۴) هلک عنی سلطانیة: می‌گویند هلاک تنها درباره اعیان و اشخاص به کار می‌رود؛ ولی نمی‌دانند که گاهی استعاره از حقیقت بلیغ‌تر است؛ مثل آیه «و آیه لهم اللیل نسلخ منه النهار»^۱ که «سلخ» استعاره است و از «تخرج منه النهار» بلیغ‌تر. در ضمن، سلطان در اینجا به معنای حجت و برهان است.

۵) حب الخیر: «شدید» در این آیه به معنای بخیل است. گفته می‌شود «رجل شدید و متشدد» یعنی بخیل. در شعر طرفه بن عبد هم آمده است:

اری الموت یعام الکرام و یصطفی عقیله مال الفاحش المتشدد

لام در «لحب» به معنای «لاجل حب الخیر» است؛ یعنی به خاطر مال دوستی، بخیل است؛

۶) للزکاة فاعلون: گفته‌اند برای زکات «اداء، ایتاء و اعطاء» به کار می‌رود؛ مثل «ادی فلان زکاة ماله» یا «زکی ماله». این عبارات در بیان مراد این آیه رسا نیست و تنها افاده حصول اسم می‌کند و از آن خبر می‌دهد؛ ولی معنا و مراد کلام، مبالغه در

۱. و نشانه‌ای (دیگر) برای آنها شب است که روز را (مانند پوست) از آن برمی‌کنیم (یس ۳۶) آیه ۳۷.

ادای زکات و مواظبت بر آن است؛ تا جایی که صفت لازم آنها و فعل منسوب به آنها شده است. برخی هم گفته‌اند زکات در اینجا به معنای عمل صالح است؛

(۷) درباره «سبجعل لهم الرحمن ودا» گفته‌اند که در عربی گفته نمی‌شود «جعلت لفلان ودا» به معنای «وددته»؛ اما معنای آیه آن است که خداوند در دل مؤمنان دوستی قرار می‌دهد، یعنی در دل مؤمنان دوستی می‌آفریند؛ مثل «والله جعل لكم من انفسكم ازواجاً»^۱.

(۸) اما درباره «ردف لكم» که این فعل دارای دو لهجه «ردفته» و «ردفت له» است، مثل «نصحته و نصحت له».

(۹) درباره «و من یرد فیه بالحد بظلم»، حرف جر «باء» فراوان در کلام عرب که قرآن به آن نازل شده است وجود دارد؛ هر چند در کلام متأخران اندک است؛

(۱۰) درباره حذف و اختصار در آیه «ولو ان قراناً سیرت به الجبال...» باید گفت ایجاز در اینجا درست است و مخل معنا نیست و حذف آنچه که در کلام نیازی به آن نیست، نوعی بلاغت است، چون مذکور بر محذوف دلالت دارد. معنای آیه این است: «ولو ان قراناً سیرت به الجبال او قطعت به الارض او کلم به الموتی لکان هذا القرآن»؛ یا گفته شده است حذف در چنین مواردی بلیغ‌تر از ذکر است، چون آدمی به امر محذوف توجه نشان می‌دهد.

گاهی گزینش یک واژه در قرآن و مکان آن در آیه، به بافت معنایی که در آن قرار گرفته است بستگی دارد؛ مثلاً در ۲۵ مورد در قرآن کلمه «سمع» بر «بصر» مقدم شده است (مثل آیات آیات: ۷ و ۲۰ بقره، ۵۸ و ۱۳۸ نساء، ۴۶ انعام، ۳۱ یونس، ۲۰ هود، ۷۸ و ۱۰۸ نحل، ۱ و ۳۶ اسراء، ۴۶ طه، ۶۱ و ۷۵ حج، ۲۳ مؤمنون، ۲۸ لقمان، ۹ سجده، ۲۰ و ۵۶ غافر، ۲۰ و ۲۲ فصلت، ۱۱ شوری، ۲۶ احقاف، ۵۸ مجادله، ۲۳ ملک و ۲ انسان) چون «از نظر کالبدشناسان و متخصصان در وظایف الاعضاء، دستگاه

۱. و خدا برای شما از خودتان همسرانی قرار داد (نحل (۱۶) آیه ۷۲).

تکرار ۳۲۱

سمعی ما پیچیده‌تر، حساس‌تر، دقیق‌تر، نازک‌تر از سیستم بینایی است، زیرا قادر است اصوات مجرد موسیقی و نغمه‌های متداخل را درک کند. یک مادر که نگران کودک خود است از میان صدها صدای درهم و برهم فریاد کودک خود را تشخیص می‌دهد؛ در حالی که چشم او قادر نیست فرزندش را به آسانی در دل ازدحام از دیگران تشخیص دهد.^۱

گاهی دو واژه در معنا هیچ تفاوتی ندارند؛ ولی بسته به بافتشان جایگزینی آنها ممکن نیست؛ مثلاً دو واژه «مکه» و «بکه» که هر دو بر یک مکان دلالت دارند، در بافتی که مکه آمده است، نمی‌توان «بکه» را گذاشت. «بکه» همان مکه است و از «تباک» می‌آید؛ یعنی ازدحام، چون مردم برای طواف در آنجا ازدحام می‌کردند؛^۲ پس به خاطر ازدحام مکه در مراسم حج برای طواف و سعی به آن بکه گفته‌اند. در سوره آل عمران واژه «بکه» به کار رفته است: «ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة مبارکاً و هدی للعالمین * فيه آیات بینات مقام ابراهیم و من دخله کان آمناً و لله علی الناس حج البيت من استطاع الیه سبیلاً و من کفر فان الله غنی عن العالمین».^۱ در این سوره بافت باعث شده است از «مکه» به «بکه» عدول کند، چون مراد در این آیه، از دحام مردم در ایام حج است و در ادامه از وجوب حج بر مسلمانان سخن گفته است؛ اما در سوره فتح (و هو الذي کف ایدیهم عنکم و ایدیکم عنهم بیطن مکه من بعد ان اظفرکم علیهم)^۲ واژه مکه آمده است نه بکه، چون اسم مشهور آن است و سوره فتح هم بشارت به فتح

۱. محمد مهدی فولادوند، قرآن‌شناسی، ص ۴۱۳.

۲. راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ص ۸۴۰.

۱. در حقیقت، نخستین خاندهای که برای (عبادت) مردم نهاده شده، همان است که در مکه است و مبارک، و برای جهانیان (مایه) هدایت است. در آن نشانه‌هایی روشن است؛ (از جمله) مقام ابراهیم است و هر کس در آن درآید در امان است و برای خدا حج آن خانه بر عهده مردم است، (البته بر) کسی که بتواند به سوی آن راه یابد. و هر که کفر ورزد، یقیناً خداوند از جهانیان بی‌نیاز است (آل عمران (۳) آیه ۹۶ - ۹۷).

۲. و اوست همان کسی که در دل مکه (پس از پیروز کردن شما بر آنان) دست‌های آنها را از شما و دست‌های شما را از ایشان کوتاه گردانید (فتح (۴۸) آیه ۲۴).

مکه است که کمتر از دو سال پس از نزول سوره فتح انجام شد. اما واژه مکه هم از فعل «مک» یعنی مکیدن و امتصاص است، چون گناه حاجیان توبه‌کننده را می‌مکد و از بین می‌برد.^۱

قرآن کریم در گزینش واژگان بسیار دقیق است و گویا این واژه برای همین مقام و مکان آفریده شده است. هر واژه برای ادای معنایی وضع شده است؛ لذا در قرآن ترادف وجود ندارد؛ بلکه هر واژه معنایی تازه دارد؛ مثلاً در آیه «و اذا نجیناکم من آل فرعون یسومونکم سوء العذاب یذبحون ابناءکم و یتحیون نساءکم و فی ذلکم بلاء من ربکم عظیم». ^۲ فعل «یذبحون» به جای «یقتلون» آمده است، تا تصویرگر دقیق حادثه باشد، چون قتل بسیار اتفاق می‌افتد و «یقتلون» از حیث دلالت بر حادثه، ضعیف است.^۳

واژه، «عبوس و قمطیر» در آیه «انا نخاف من ربنا یوماً عبوساً قمطیراً فوقاهم الله شر ذلک الیوم و لقاهم نضرة و سروراً»،^۱ بسیار دقیق به کار رفته‌اند؛ واژه «عبوس» برای بیان حالت نگاه کافران به آن روز آمده است، چون با چهره‌ای عبوس و درهم کشیده آن را می‌یابند. روزی تیره و تار که آدمی امید و آرزویش را از دست می‌دهد. واژه «قمطیر» هم چنین است که با حروفی چون قاف و طاء، سنگینی آن روز را می‌رساند. «نضرة و سروراً» هم بیان دقیقی است از حالت احساس مؤمنان و روشنی چهره و شادی درونی آنان.^۲

دو فعل «یعلمون و یشعرون» در آیات ذیل با دقت بسیار به کار رفته است؛ مثلاً در

۱. صالح عبدالفتاح الخالدی، اعجاز القرآن البیانی، ص ۱۳۴.

۲. و (به یاد آرید) آنگاه که شما را (از جنگ) فرعونیان رهاندیم. (آنان) شما را سخت شکنجه می‌کردند، پسران شما را سر می‌بریدند، و زن‌هایتان را زنده می‌گذاشتند و در آن (امر، بلا و) آزمایشی بزرگ از جانب پروردگارتان بود (بقره (۲) آیه ۴۹).

۳. احمد احمد بدوی، من بلاغة القرآن، ص ۵۸.

۱. ما از پروردگاران از روز عبوسی سخت هراسناکیم؛ پس خدا (هم) آنان را از آسیب آن روز نگاه داشت و شادابی و شادمانی به آنان ارزانی داشت (انسان (۷۶) آیه ۱۰ - ۱۱).

۲. احمد احمد بدوی، من بلاغة القرآن، ص ۵۸.

تکرار ۳۲۳

اموری که تنها به عقل برمی‌گردد از فعل «یعلمون» استفاده شده است؛ ولی در اموری که حواس نیز در آن مدخلیت دارند، از «یشعرون»:

(۱) «الا انهم هم السفهاء و لكن لا يعلمون»^۱ که سفاقت امری مربوط به عقل و خردورزی است؛

(۲) «و اتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم من قبل ان ياتيكم العذاب بغتة و انتم لا تشعرون»^۲ عذاب نسبت به آنچه که حس می‌شود نازل می‌گردد.

دو صفت متفاوت برای یک موصوف در قرآن آمده است که نشان از دقت در گزینش واژگان دارد؛ یعنی در دو موقعیت دو واژه متفاوت آمده است که هر یک در موقعیتی که قرار گرفته‌اند دقیقاً به معنای مورد نظر کمک می‌کنند. این دو صفت درباره زمین به صورت «ارض هامة» و «ارض خاشعة» آمده‌اند.

در آیه دیل، ترکیب «ارض هامة» آمده است:

«يا ايها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقه ثم من مضغة مخلقة و غير مخلقة لنبين لكم و نقر في الارحام مانشاء الی اجل مسمي ثم نخرجكم طفلا ثم لتبلغوا اشدكم و منكم من يتوفي و منكم من يرد الی ارض الی العمر لكي لا يعلم من بعد علم شيئاً و تري الارض هامة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت و ربت و انبتت من كل زوج بهيج»^۱.

۱. هشدار که آنان همان کم خردانند؛ ولی نمی‌دانند (بقره (۲) آیه ۱۳).

۲. و پیش از آن که به‌طور ناگهانی و در حالی که حدس نمی‌زنید شما را عذاب در رسد، نیکوترین چیزی را که از جانب پروردگارتان به سوی شما نازل آمده است پیروی کنید (زمر (۳۹) آیه ۵۵).

۱. ای مردم اگر درباره برانگیخته شدن در شکید، پس (بدانید) شما را از خاک آفریده‌ایم، سپس از نطفه، سپس از علقه، آنگاه از مضغه، دارای خلقت کامل و (احیاناً) خلقت ناقص تا (قدرت خود را) بر شما روشن گردانیم و آنچه را اراده می‌کنیم تا مدتی معین در رحم‌ها قرار می‌دهیم و آنگاه شما را (به صورت) کودک برون می‌آوریم، سپس (حیات شما را ادامه می‌دهیم) تا به حد رشدتان برسید، و برخی از شما (زودرس) می‌میرد و برخی از شما به غایت پیری می‌رسد؛ به گونه‌ای که پس از داشتن (بسی چیزها) چیزی نمی‌دانید و زمین را خشکیده می‌بینی و (الی) چون آب بر آن فرود آوریم به جنبش در می‌آید و نمو می‌کند و از هر نوع (رستنی‌های) نیکو می‌رویاند (حج (۲۲) آیه ۵).

در این فضای رستاخیز و زنده شدن مردگان است که تصویر زمین «هامدة» با آن تناسب دارد که هیچ حرکت و جنبشی در آن نیست. وقتی در زبان عربی گفته می‌شود «همدت النار» یعنی «خمدت» (خاموش شد). «همدالثوب» یعنی «کهنه و فرسوده گشت و تکه‌تکه شد».

اما صفت «خاشعة» برای زمین، در آیه ذیل آمده است:

«و من آیاته الليل و النهار و الشمس و القمر لا تسجدوا للشمس و لا للقمر و اسجدوا لله الذي خلقهن ان كنتم اياه تعبدون * فان استكبروا فالذين عند ربك يسبحون له بالليل و النهار و هم لا يسأمون * و من آیاته انك تري الارض خاشعة فاذا انزلنا عليهم الماء اهتزت و ربت. ان الذي احياها لمحبي الموتى انه على كل شيء قدير»^۱.

فضای این آیه، پرستش و بندگی و خشوع و خضوع و تضرع در برابر خداوند است که تصویر زمین «خاشعة» با آن خشوع و بندگی تناسب دارد.^۱ گاهی غرابت و فضای غریب محتوای آیه با حروف و واژگانی که در آن به کار رفته است از حیث غرابت لفظی و استعمال تاء در آنها، تناسب تام دارد. در آیه ذیل که درباره حالت یعقوب 7 پدر یوسف 7 است، آمده است: «تالله تفتأ تذكر يوسف حتى تكون حرضاً»^۲.

«تاء» غریب‌ترین لفظ برای قسم است. فعل «تفتأ» هم کاربرد بسیار اندکی در میان

۱. و از نشانه‌های (حضور) او شب و روز و خورشید و ماه است، نه برای خورشید سجده کنید و نه برای ماه، و آن خدایی را سجده کنید که آنها را خلق کرده است؛ اگر تنها او را می‌پرستید. پس اگر کبر ورزیدند، کسانی که در پیشگاه پروردگار تواند شبانه‌روز او را نیایش می‌کنند و خسته نمی‌شوند. و از (دیگر) نشانه‌های او این است که تو زمین را افسرده می‌بینی و چون باران بر آن فرو ریزیم به جنبش در آید و برمد. آری، همان کسی که آن را زندگی بخشید، قطعاً زنده کننده مردگان است. در حقیقت او بر هر چیزی تواناست (فصلت (۴۱) آیه ۳۷ - ۳۹).

۱. محمدهادی معرفت، التمهید، ج ۵، ص ۶۶.

۲. به خدا سوگند که پیوسته یوسف را یاد می‌کنی تا بیمار شوی (یوسف (۱۲) آیه ۸۵).

افعال ناقصه دارد. «حرض» هم با توجه به فضای آیه که بیان حالت شگفت و غریب یعقوب است، تناسب دارد.^۱

دفع یک شبیهه

نحویان عرب در تحلیل‌های نحوی گاهی به حروفی در عبارات عربی برمی‌خوردند که آن را زائد می‌دانستند. متأسفانه این ادعا به آیات قرآن نیز کشیده شد و حروفی را در قرآن از حروف زائد به شمار آورده‌اند. آنان در قرآن پانزده حرف را زائد می‌دانند که با توجه به گزینش دقیق و ظریف حروف و واژگان در زبان قرآن، این مسئله به فصاحت آن لطمه می‌زند. این‌اثیر در تحلیل آیه‌ای در قرآن که به زعم برخی از نحویان حرف «ان» در آن تکرار شده است، در تبیین عدم زیادت آن و تحلیل بلاغی آن به این نکته اشاره می‌کند که «فایده وضع لفظ آن است که بر معنایی دلالت کند و اگر لفظی در کلام فصیح آمده باشد، بهتر آن است که حمل بر معنا شود و اگر پس از بررسی و تحقیق و کنکاش معنایی یافت نشد، آنگاه حکم می‌شود که زائد است؛ اما اگر کسی در قرآن به زائده بودن حرفی معتقد باشد، باید بگوییم که اعجاز آن را خدشه‌دار کرده است».^۱

آیه مورد نظر ابن‌اثیر، این است: «فاصبح في المدينة خائفاً يترقب فاذا الذي استنصره بالامس يستصرخه قال له موسى انك لغوي مبين* فلما ان اراد ان يببطش بالذي هو عدو لهما قال يا موسى اتريد ان تقتلني كما قتلت نفساً بالامس»^۲ که در عبارت «فلما ان اراد ان يببطش» حرف «ان» دو بار تکرار شده است.

۱. محمدهادی معرفت، التمهید، ج ۵، ص ۶۸.

۱. ابن‌اثیر، المثل السائر، الجزء الاول، ص ۱۶۵.

۲. صبحگاهان در شهر بیمناک و در انتظار (حادثه‌ای) بود. ناگاه همان کسی که دیروز از وی یاری خواسته بود (باز) با فریاد از او یاری خواست. موسی به او گفت: به راستی که تو آشکارا گمراهی. و چون خواست به سوی آنکه دشمن هر دویشان بود حمله آورد، گفت: ای موسی آیا می‌خواهی مرا بکشی؛ چنان که دیروز شخصی را کشتی؟ (قصص (۲۸) آیه ۱۸ - ۱۹).

نحویان برآند که «ان» اولی زائد است و اگر حذف شود به معنا خللی وارد نمی‌شود؛ چنان‌که در آیه «فلما ان جاء البشیر القاه علی وجهه»^۱ هم اگر حذف شود به معنا صدمه‌ای نمی‌رسد.

ابن اثیر در طعنه‌ای به نحویان می‌گوید:

نحویان نتوانستند در باب فصاحت و بلاغت سخن بگویند و اگر «ان» از آیه حذف شود، بر فوریت فعل دلالت می‌کند و اگر باقی بماند چیزی نیست تا دلالت کند که فعل بر فوریت دلالت دارد؛ بلکه تراخی و کندی در آن است. تکرار «ان» بر این دلالت دارد که موسی ۷ در قتل دوم شتاب نکرده بود؛ چنان‌که در مورد اولی چنین کرده و لذا کندی به خرج داده است.^۲

مفهوم زائد بودن حرف

نحویان درباره زائد بودن حرفی در جمله یا آیات قرآن، به طور کلی سه موضع دارند:

۱. جمهور نحویان بر آن‌اند که از حیث اعراب، زائد است؛ یعنی کارکرد اعرابی ندارد و اگر از جمله حذف شود، کلام بدون آن تام است و تنها برای تأکید و تقویت کلام است؛ یعنی زیادت در معنا نیست. مراد آن است که در اعراب زائد است و در تقریر معنا نقش ایفا می‌کند.

۲. برخی بر آن‌اند که هم در اعراب زائد است و هم در معنا؛ یعنی به معنای جمله چیزی نمی‌افزاید و چه باشد و چه نباشد تأثیری ندارد.

۳. گروهی معتقدند این حروف زائد دارای کارکرد زیبایی‌شناختی هستند و به قصد زیباسازی ساختار بیانی در جمله آورده شده‌اند. جمله با وجود این حروف دارای بلاغتی بیشتر است و آهنگ آن زیباتر و بیان آن باشکوه‌تر می‌شود.^۱

۱. پس چون مژده رسان آمد آن (پیراهن) را بر چهره او انداخت (یوسف (۱۲) آیه ۹۶).

۲. ابن اثیر، المثل السائر، الجزء الاول، ص ۱۶۴.

۱. احمد احمدی بدوی، من بلاغة القرآن، ص ۱۷۵.

تکرار ۳۲۷

برخی از زبان‌شناسان بر آن‌اند که آنچه را نحویان زائد نامیده‌اند بی‌هیچ شک و تردیدی می‌توان گفت تنها برای تأکید یا آهنگ و موسیقی یا یک پدیده سبکی نیست؛ بلکه معنا آن را اقتضا کرده یا حکمت بیانی سبب آن شده و حکمت عقلانی چنین حکم کرده است، چون اگر از کلام حذف شود، پاره‌ای بنیادین از معنا از بین می‌رود.^۱

علت اعتقاد به زائد بودن حرف

نخستین بار فراء و ابو عبیده به زائد بودن حرف اشاره کرده‌اند و علل ذیل را می‌توان مبنای توجیه آنها برشمرد:

۱. قاعده نحوی را اصل قرار دادن و سپس آیات را بر آن تطبیق کردن؛
۲. قیاس شعر با قرآن؛
۳. قیاس آیه‌ای بر آیه دیگر از جهت معنا؛
۴. تصویر معنای واژه قرآنی و تطبیق آیه بر این تصور؛
۵. قیاس برخی از آیات بر برخی دیگر از جهت اعراب؛
۶. تصور حکم اعرابی واژه‌ای در آیه و تطبیق آیه بر آن؛
۷. بی‌توجهی به بافت و روایت و تفسیر برخی از واژگان قرآنی؛
۸. دست یازیدن به قرائتی شاذ و اصل قرار دادن آن؛
۹. عدم تفکیک بین سبک‌های عربی؛
۱۰. فراموشی و بی‌توجهی؛
۱۱. حکم آیه با رأیی بدون اندیشه و تدبیر؛
۱۲. بی‌توجهی به اسلوب تضمین.^۱

۱. بنت الشاطی، الاعجاز الیبانی للقرآن، ص ۱۲۵.

۱. احمد احمد بدوی، من بلاغة القرآن، ص ۱۷۴ - ۱۷۵.

نقش زیبایی‌شناختی حروف زائد

این حروف شاید از نظر نحویان زائد باشند؛ ولی از نظر زیبایی‌شناختی می‌توانند به زیباسازی جمله کمک کنند؛ یعنی حروف زائد دارای کارکرد سبک‌شناختی، زیبایی‌شناختی، بلاغی و بیانی هستند و در معنا و مضمون و جوهر و موضوع تأثیر دارند. از جهت زیبایی‌شناختی می‌توان به دو کارکرد آنها اشاره کرد:

۱. زیباسازی و استوارسازی ساختار بیان قرآنی به طوری که آن حرف به ساختار، زیبایی شکوه و تأثیر و جذابیت می‌بخشد؛
۲. ژرف‌بخشی معنا و تقریر حقیقتی که جمله بیانگر آن است یا مضمون آیه را تأکید می‌کند.^۱

کارکرد سبکی - مضمونی حروف در برخی از آیات

در آیات ذیل، نحویان به زائد بودن حرف و گاهی اسم اعتقاد دارند که در حقیقت زائد نبوده و برای مقصد دیگری غیر از مقصد نحوی در آیات آمده‌اند. این آیات به شرح ذیل‌اند:

۱. در آیه «اذا السماء انشقت»^۲ «اذا» زائد نیست؛ بلکه شرطی است که جوابش حذف شده است تا جان آدمی در تقریر گرفتن آن به هر سویی رهنمون گردد و یا به آنچه در دو سوره تکویر و انفطار آمده است بسنده کند، چون در دو سوره قبلی جواب «اذا» آمده است. جواب در سوره تکویر، آیه «علمت نفس ما احضرت»^۳ و در سوره انفطار، آیه «علمت نفس ما قدمت و اخرت» است.^۴

۱. صالح عبدالفتاح الخالدی، اعجاز القرآن الیانی، ص ۱۷۴.

۲. آنگاه که آسمان از هم بشکافت (انشقاق) (۸۴) آیه ۱.

۳. هر نفس بداند چه فراهم دیده (تکویر) (۸۱) آیه ۱۴.

۴. هر نفسی آنچه را پیش فرستاده و باز پس گذاشته است، بداند (انفطار) (۸۲) آیه ۵.

۲. در آیه «فبما رحمة من الله لنت لهم»^۱ گفته‌اند «ما» زائد است؛ یعنی از حیث اعرابی زائد است و کارکرد اعرابی ندارد؛ اما این زائد بودن از حیث نحوی (اعرابی) با خود نوعی تصویر به همراه دارد؛ یعنی اگر از کلام حذف شود، زیبایی آن از بین می‌رود. مراد آیه، تصویر نرمی و مهربانی پیامبر ۹ نسبت به قومش است. این مد «ما» توصیف لفظی است تا بر نرمی و مهربانی تأکید کند و آن را بزرگ جلوه دهد؛ علاوه بر اینکه تلفظ آن موجب انعطاف و توجه می‌شود. از طرفی فاصله بین حرف جر باء و مجرور یعنی «رحمة» موجب تدبر در معنا می‌شود و فکر را به ارزش رحمت و مهربانی سوق می‌دهد.^۱

۳. یا در آیه «فلما ان جاء البشير القاه على وجهه فارتد بصيراً»^۲ گفته‌اند «ان» زائد است؛ اما مراد آیه تصویر فاصله‌ای است که میان وجود بشارت‌دهنده به جای یوسف ۷ و آمدن وجود دارد که به خاطر فاصله و دوری بین یوسف ۷ و پدر بوده است. گویا در انتظار، پریشانی و اضطراب است و این نون با غنه‌ای که دارد توصیف طربناکی به خاطر آمدن یوسف ۷ است.^۳

۴. گاهی در عربی، حروف به جای یکدیگر به کار می‌روند و نحویان پنداشته‌اند آن حرف موجود زائد است؛ مثلاً در آیه «ربنا اني اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك الحرام ربنا ليقموا الصلاة فاجعل افئدة من الناس تهوي اليهم»^۴ گفته‌اند «الی» زائد است؛ اما «تهوی» متضمن معنای «تمیل» است که به «الی» متعدی می‌شود.^۵

۱. احمد احمد بدوی، من بلاغة القرآن، ص ۹۸.

۱. محمد هادی معرفت، التمهيد، ج ۵، ص ۱۵۵.

۲. پس چون مژده رسان آمد، آن (پیراهن) را بر چهره او انداخت، پس بینا گردید (یوسف ۱۲) آیه ۹۶.

۳. محمد هادی معرفت، التمهيد، ج ۵، ص ۱۵۵.

۴. پروردگارا! من (یکی از) فرزندانم را در دره‌ای بی‌کشت نزد خانه محترم تو، سکونت دادم. پروردگارا! تا نماز را برپا دارند. پس دل‌های برخی از مردم را به سوی آنان گرایش ده (ابراهیم ۱۴) آیه ۳۷.

۵. احمد احمد بدوی، من بلاغة القرآن، ص ۹۸.

۵. در آیه «والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء»^۱ گفته‌اند «باء» زائد است؛ لذا «انفسهن» مرفوع چون تأکید برای ضمیر فعل «یتربصن» است و نون در فعل، ضمیر متصل در محل رفع و فاعل است؛ یعنی «المطلقات يتربصن ثلاثة قروء». باید گفت «باء» در آیه، زائد نیست؛ بلکه کارکرد مهمی در سبک و معنا دارد. «انفسهن» را نمی‌توان تأکید برای ضمیر قرار داد که در محل رفع و فاعل است؛ نه از جهت ساختار و نه از جهت معنا، چون اگر برای تأکید ضمیر رفع قبل از آن آمده باشد، شرط آن است که قبل از ضمیر منفصل بیاید و اگر ضمیری نیامد نمی‌توان آن را تأکید ضمیر متصل حساب کرد. در آیه هم ضمیر منفصل نیست تا کلمه تأکید آن باشد و اگر قصد تأکید بود باید می‌گفت «والمطلقات يتربصن هن انفسهن»؛ اما از حیث معنا نیز دلیلی برای تأکید ضمیر فاعل «یتربصن» نیست، چون تأکید هنگام التباس و برای از بین بردن اشتباه است؛ بنابراین در آیه ابهامی وجود ندارد و بدون تردید مراد از فاعل «تربص» همان «المطلقات» است؛ پس «باء» در جمله اصالت دارد و زائد نیست. برای فهم اصالت باء و زائد نبودن آن به فعل «تربص» در قرآن نظر می‌افکنیم تا دریابیم شیوه بیان قرآنی در استعمال آن چیست فعل «تربص» در قرآن بیشتر با حرف جر باء متعددی شده است؛ مثل:

(۱) «قل هل تربصون بنا الا احدي الحسنين و نحن نتربص بكم ان يصبكم الله بعذاب»؛^۱

(۲) «و من الاعراب من يتخذ ما ينفق مغرمًا و يتربص بكم الدوائر»؛^۲

(۳) «و الذين يتوفون منكم ازواجاً يتربصن بانفسهن اربعة اشهر»؛^۳

۱. و زنان طلاق داده شده، باید مدت سه پاکی انتظار کشند (بقره (۲) آیه ۲۲۸).

۱. بگو آیا برای ما جز یکی از این دو نیکی را انتظار می‌برید؟ در حالی که ما انتظار می‌کشیم که خدا عذابی به شما برساند (توبه (۹) آیه ۵۲).

۲. و برخی از آن بادیه‌نشینان کسانی هستند که آنچه را (در راه خدا) هزینه می‌کنند، خسارتی (برای خود) می‌دانند و برای شما پیشامدهای بد انتظار می‌برند (همان، آیه ۹۸).

۳. و کسانی از شما که می‌میرند و همسرانی به جا می‌گذارند، (همسران) چهار ماه و ده روز انتظار می‌برند (بقره (۲) آیه ۲۳۴).

(۴) «ام یقولون شاعر نتربص به ریب المنون».^۱

در تمام این آیات، «باء» هم از حیث لفظ و هم از لحاظ معنا اصالت دارد و زائد نیست؛^۲

۶. گفته‌اند «من» در آیه «الم تر ان الله یزجی سحاباً ثم یؤلف بینہ ثم یجعلہ رکاماً فتری الودق یرج من ظلاله و ینزل من السماء من جبال فیها من برد فیصیب به من یشاء و یرصفه عن من یشاء»^۱ سه بار آمده است: «من السماء» و «من جبال» و «من برد». علمای بیان اتفاق نظر دارند «من» اولی اصالت دارد و زائد نیست و برای ابتدائیت آمده و بیانگر آن است که خداوند ابتدای نزول تگرگ را از آسمان آغاز کرده و مراد از «سما» در اینجا ابر است، چون بالای سر ما است؛ اما «من» در «من جبال» و «من برد» هم زائد است؛ حال آنکه در این موارد هم اصالت دارد و هم از جهت اعراب و هم معنا زائد نیست. درباره «من جبال» اختلاف نظر است که آیا ابتدائیه است یا تبعیضیه. «من» سوم را هم ابتدائیه و هم تبعیضیه و هم بیانیه ذکر کرده‌اند؛ اما بهتر آن است بگوییم «من» دوم تبعیضیه است و «من» سوم بیانیه و در ضمن، شبه جمله «من جبال» بدل اشمال از «السماء» است و شبه جمله «من برد» در محل نصب و مفعول به برای «ینزل»؛ یعنی «ینزل برداً من بعض جبال السحاب التی فی السماء».

از جهت معنا در هر سه مورد معنای عبارت چنین است: «من السماء» یعنی ابتدا نزول باران از ابری است که در آسمان است؛ پس «من» اصالت دارد و زائد نیست.

«من» تبعیض در شبه جمله دوم (من جبال) یعنی «این آب نازل شده از ابر از

۱. یا می‌گویند: شاعری است که انتظار مرگش را می‌بریم (و چشم به راه بد زمانه بر اویم) (طور (۵۲) آیه ۳۰).

۲. صالح عبدالفتاح الخالدی، اعجاز القرآن الیاتی، ص ۱۷۷.

۱. آیا ندانسته‌ای که خدا (ست که) ابر را به آرامی می‌راند، سپس میان (اجزای) آن پیوند می‌دهد، آنگاه آن را متراکم می‌سازد، پس دانه‌های باران را می‌بینی که از خلال آن بیرون می‌آید و (خداست که) از آسمان از کوههایی (از ابر یخ زده) که در آنجاست تگرگی فرو می‌ریزد و هر که را بخواهد بدان گزند می‌رساند و آن را از هر که بخواهد بازمی‌دارد (نور (۲۴) آیه ۴۳).

برخی کوه‌هاست» و در شبه جمله سوم (فیها من برد) یعنی جنس این چیزی که از برخی ابرها نازل می‌شود، تگرگ است.^۱

کارکرد حرف از جهت ذکر و حذف

در قرآن آیاتی وجود دارد که گاهی با حرفی آمده‌اند و در جایی همان حرف در آیه حذف شده است. ذکر و حذف یک حرف در آیه به خاطر بافتی است که در آن قرار گرفته است؛ مثلاً در آیاتی که درباره تسبیح موجودات در آسمان‌ها و زمین است، ساختار فعل ماضی، مضارع و امر است و گاهی فعل مفعول دارد و گاهی به وسیله حرف جر لام متعدی شده است؛ مثل:

(۱) «ان الذین عند ربك لا یستکبرون عن عبادته و یسبحونه و له یسجدون». ^۱ در این آیه، فعل، مفعول مستقیم گرفته است.

(۲) در آیات «یاایها الذین آمنوا اذکروا الله ذکراً کثیراً * و سبحوه بکرة و اصیلاً»^۲ و «سبح اسم ربك الاعلی»^۳ باز مفعول گرفته است.

اما در آیات ذیل به وسیله حرف جر لام متعدی شده‌اند:

(۱) «سبح لله ما فی السموات و الارض و هو العزیز الحکیم»؛^۴

(۲) «سبح لله ما فی السموات و ما فی الارض و هو العزیز الحکیم».^۵

۱. صالح عبدالفتاح الخالدی، اعجاز القرآن الیباتی، ص ۱۸۰.

۲. به یقین کسانی که نزد پروردگار تو هستند، از پرستش او تکبر نمی‌ورزند و او را به پاکی می‌ستایند و برای او سجده می‌کنند (اعراف (۷) آیه ۲۰۶).

۳. ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خدا را یاد کنید، یاد بسیار و صبح و شام او را به پاکی بستایید (احزاب (۳۳) آیه ۴۱ - ۴۲).

۴. نام پروردگار والای خود را به پاکی بستای (اعلی (۸۷) آیه ۱).

۵. آنچه در آسمان‌ها و زمین است، خدا را به پاکی می‌ستایند، و اوست ارجمند حکیم (حدید (۵۷) آیه ۱).
 آنچه در آسمان‌ها و زمین است تسبیح‌گوی خدای هستند و اوست شکست‌ناپذیر سنجیده‌کار (حشر (۵۹) آیه ۱).

تکرار ۳۳۳

کارکرد لام در ساختار و معنا میان دو آیه متفاوت است. لام در آیه نخست، لام تقویت یا تعدیه است، چون وصول فعل به مفعول را تقویت می‌کند. در حقیقت به واسطه آن به مفعول می‌رسد؛ این از حیث کارکرد نحوی. اما از حیث کارکرد بلاغی به اعتقاد زمخشری برای تأکید است و مثل لام «نصحت له» است. در آیه دوم، فعل لام برای تأکید است؛ بر خلاف «سبحت الله».^۱

یا اینکه بگوییم لام برای تعلیل است؛ یعنی «احدث التسييح لاجل الله و علة التسييح ابتغاء وجه الله» است. یا لام تبیین؛ یعنی فایده آن زیادت بیان در ارتباط معمول به عاملش است. یا اینکه این لام را لام اخلاص بنماییم؛ یعنی توجه تسبیح‌کننده به تسبیح خود نسبت به خداوند؛ یعنی آن را برای خداوند می‌خواهد و در پی اخلاص است و از او پاداش می‌طلبد.^۱

تفاوت دو فعل «جعلناه» و «لجعلناه» در آیه «افرايتم ما تحرثون * ءانتم تزرعونه ام نحن الزارعون * لو نشاء لجعلناه حطاماً فظلمتم تفكهون * انا لمغرمون * بل نحن محرومون * افرايتم الماء الذي تشربون * ءانتم انزلتموه من المزن ام نحن المنزلون. لو نشاء جعلناه اجاجاً فولوا تشكرون».^۲ یک بار با زرع و بار دیگر با آب آمده و به معنای سیوررت و تحول است. در ضمن، هر دو، دو مفعول دارند: «ضمير و حطاماً» در اولی و «ضمير و اجاجاً» در دومی.

درباره ذکر و حذف لام در این دو فعل، چهار حکم می‌توان داد:

۱. سید حلّی، الاتقان، ج ۴، ص ۳۵۳.

۱. صالح عبدالفتاح الخالدی، اعجاز القرآن البیانی، ص ۱۸۸.

۲. آیا آنچه را کشت می‌کنید ملاحظه کرده‌اید؟ آیا شما آن را (بی یاری ما) زراعت می‌کنید یا ما مییم که زراعت می‌کنیم؟ اگر بخواهیم قطعاً آن خاشاک می‌کنیم؛ پس در افسوس (و تعجب) می‌افتید (و می‌گویید) «و واقعاً ما زیان زده ایم. بلکه ما محروم شدگانیم». آیا آبی را که می‌نوشتید دیده‌اید؟ آیا شما آن را از (دل) ابر سپید فرود آورده‌اید یا ما فرود آورنده‌ایم؟ اگر بخواهیم آن را تلخ می‌گردانیم، پس چرا سپاس نمی‌دارید؟ (واقعاً) (۵۶) آیه ۶۳ - ۷۰.

۱. سخن در موضع نخست درباره کشاورزی و زراعت است. مردم به کشاورزی می‌پردازند و تلاش آنها ملحوظ است و علت مادی و مستقیم آن به شمار می‌آیند؛ لذا با لام تأکید آمده و بر جواب شرط وارد شده است و این تأکید با تلاش و کارشان تناسب دارد.

اما در مورد دوم درباره ریزش باران از ابر است که آدمیان را در آن سهمی نیست؛ یعنی آنها باران را نازل نمی‌کنند؛ بلکه به امر خداوند چنین می‌شود؛ لذا لام تأکید حذف شده است، چون انگیزه‌ای برای تأکید جمله نیست.

۲. خسارت در نبود کردن زراعت بیش از خسارت در شور کردن آب است و غم مردم در از بین رفتن زراعت، از اندوهشان در شور کردن آب بیشتر است؛ پس از دست دادن زراعت و ثمر، از از دست دادن آب بیشتر است؛ به همین جهت با لام تأکید آمده و همین لام در مورد مسئله آب حذف شده است.

۳. خوردن بر آشامیدن از نظر مردم مقدم است؛ به همین خاطر موضوع سخن که غذاست مؤکد شده است؛ ولی سخن درباره نوشیدن با تأکید نیامده است.^۱

۴. اگر زراعت از بین رود، اصلاحش ممکن نیست؛ لذا نه ثمری است و نه خوردنی؛ پس با لام تأکید آمده است؛ اما آب شور را می‌توان اصلاح کرد و از آن بهره برد؛ لذا با لام تأکید نیامده است.^۲

اختلاف بیان در دو آیه، علی‌رغم وحدت موضوعی به واسطه ذکر یا حذف حرف جر «من» این آیه که در قرآن فراوان به کار رفته و درباره توصیف بهشت است، ولی در یک آیه، مثل «جنات تجري من تحتها الانهار»^۳ حرف جر «من» ذکر شده است؛ ولی همین مضمون در آیه «تجري تحتها الانهار»^۴ حذف شده است.

۱. زمخشری، الاتقان، ص ۴۶۷.

۲. صالح عبدالفتاح الخالدی، اعجاز القرآن الیبانی، ص ۱۹۵ - ۱۹۶.

۳. باغ‌هایی که از زیر درختان آنهاجوی‌ها روان است (بقره (۲) آیه ۲۵).

۴. از زیر درختان آن نهرها روان است (توبه (۹) آیه ۱۰۰).

در آیه نخست، نعمت از آیه دوم بزرگ‌تر است؛ لذا «من» بر شبه جمله وارد شده و چون نعمت در آیه دوم کمتر است با حذف «من» همراه شده است.

«من» در آیه نخست ابتدائیه و معنای عبارت این است که ابتدای جریان رودخانه‌ها از زیر درختان بهشت است. بدون تردید منظره جوشش رودها زیباتر و نعمت مکانی که ابتدای جوشش چشمه و جریان آب از آنجاست کامل‌تر و بهتر است و این تخصیص نعمت به وسیله «من» ابتدائیه فهمیده می‌شود.

اما باغ‌های آیه دوم از نعمتی کمتر برخوردارند، چون آب‌ها از آن می‌گذرند و جریان دارند و به باغ‌های دیگر می‌روند و جمال و زیبایی جریان رودها از جوشش آنها کمتر است؛ لذا «من» حذف شده است.^۱

گاهی حذف یک حرف هجا در فعلی دارای نکته‌ای است که باید به آن توجه کرد و این نشان می‌دهد هیچ حرفی نه در قرآن زائد است و نه بی دلیل حذف شده است. این دقت و ظرافتی که در چنین متنی وجود دارد نشان از آن است که از جانب خداوند و معجزه جاوید است. گویا قرآن به سان طبیعت از چنان نظم و انسجامی برخوردار است که کمترین تغییر در آن موجب اختلال در معنا و مراد آیات می‌شود؛ چنان‌که کمترین تغییر در عالم موجب ویرانی آن می‌شود. نظم و پیوستگی واژگان و جایگاه ویژه و بسیار دقیق در این متن، به زیبایی آن می‌افزاید.

دو فعل «تسطع» و «تستطع» تنها با یک حرف «تا» اختلاف دارند. این حذف از سر سهو صورت نگرفته است؛ بلکه در آن دقتی با توجه به معنا و بافت صورت گرفته است که موجب شگفتی می‌شود.

در ماجرای حضرت موسی 7 و خضر 7 در سوره کهف سه فعل شگفت از خضر صادر شده است که موجب خشم و اعتراض موسی 7 می‌شود:

۱. سوراخ کردن کشتی؛

۱. صالح عبدالفتاح الخالدی، اعجاز القرآن الیانی، ص ۱۹۹.

۲. کشتن پسر بچه؛

۳. ساختن دیوار.

خضر قبل از تأویل این امور به موسی گفت: «هذا فراق بيني و بينك سانبك تأويل مالم تستطع عليه صبراً»^۱؛ ولی پس از تأویل حقیقت کارها فرمود: «و ما فعلته عن امري ذلك تأويل ما لم تستطع عليه صبراً»^۱. سؤال این است که چرا در آیه نخست حرف «تاء» حذف نشده ولی در آیه دوم حذف شده است؟ پاسخ آن است که فعل «تستطع» در آیه نخست با بافت تناسب دارد، چون موسی 7 سه فعل عجیب از خضر مشاهده کرده و دچار حیرت و در پی تفسیر آن برآمده بود؛ گویا دچار اندوه و تشویش روانی شده و سخت مشتاق فهم حقیقت و حکمت اعمال خضر بوده است. بافت با سنگینی روانی و حالت موسی 7 هماهنگی دارد؛ لذا «تستطع» آمده است که ساختار سنگین فعل با پنج حرف با آن حالت روانی تناسب دارد.

اما در آیه دوم «تسطع» با چهار حرف آمده است که با کاهش احساسات موسی 7 و از بین رفتن حالت غم و اندوه و اندیشناکی اش تناسب دارد؛ یعنی فعل بسته به حالت روانی موسی 7 آمده است.^۲

یا دو فعل «اسطاعوا و استطاعوا» در آیاتی آمده‌اند که سخن درباره سدی است که ذوالقرنین برای ایستادگی در برابر هجوم قوم یاجوج و ماجوج از آهن و سرب ذوب شده، ساخته است: «آتوني زبر الحديد حتى اذا ساوي بين الصدفين قال انفخوا حتى اذا جعله ناراً قال آتوني افرج عليه فطراً * فما اسطاعوا ان يظهروه و ما استطاعوا له نقباً»^۳.

۱. این (بار، دیگر وقت) جدایی میان من و توست. به زودی تو را از تأویل آنچه که نتوانستی بر آن صبر کنی آگاه خواهم ساخت (کهف (۱۸) آیه ۷۸).

۱. و این (کارها) را من خودسرانه انجام ندادم. این بود تأویل آنچه که نتوانستی بر آن شکیبایی ورزی (همان، آیه ۸۲).

۲. صالح عبدالفتاح الخالدي، اعجاز القرآن البياني، ص ۲۴۳.

۳. برای من قطعات آهن بیاورید، تا آنگاه که میان دو کوه برابر شد گفت: بدمید تا وقتی که آن (قطعات) را آتش گردانید. گفت: مس گداخته برایم بیاورید تا روی آن بریزم. (در نتیجه، اقوام وحشی) نتوانستند از آن (مانع) بالا روند و نتوانستند آن را سوراخ کنند (همان آیه ۹۶ - ۹۷).

تکرار ۳۳۷

وقتی یا جوج و مأجوج سد را در برابرشان دیدند، کوشیدند تا از آن بالا روند یا آن را از بین ببرند؛ ولی نتوانستند.

فعل در جمله نخست (فما اسطاعوا ان يظهروه) با حذف «تاء» آمده است تا با معنای جمله تناسب داشته باشد، چون معنای جمله، عدم توانایی یا جوج و مأجوج در بالا رفتن از سد بوده است. به یاد داشته باشیم که سد از آهن و سرب ساخته شده بود که فلز نرمی است و امکان بالارفتن از آن نیست. بالا رفتن از سد نیاز به مهارت و چابکی دارد و هرچه شخص چابک‌تر باشد بهتر بالا می‌رود؛ لذا «تاء» از «اسطاعوا» حذف شده است تا با چابکی بالا رفتن از سد تناسب داشته باشد. گویا فعل «اسطاعوا» با حذف تاء با چابکی بالا رفتن از سد مشارکت دارد.

اما در جمله دوم «استطاعوا» باز هم با معنا تناسب دارد، چون جمله، نفی قدرت یا جوج و مأجوج در شکافتن و سوراخ کردن است؛ از طرفی این کار نیاز به تلاش و زحمت فراوان دارد که با سختی و شدت و به‌کارگیری ابزار سنگین همراه است؛ بنابراین سختی کار با سنگینی فعل «استطاعوا» و راحتی کار با فعل «اسطاعوا» تناسب دارد.^۱

۳. معنای تصویری

متون دینی، متون ادبی ویژه‌ای هستند و در اثرگذاری بر مخاطب از اسلوب خاص و ساختار زبانی شعرگونه استفاده می‌کنند. یکی از این ابزارها در انتقال معنا، تصویر است (درباره تصویر و کارکردهای آن در جای خود سخن خواهیم گفت). آنچه اینجا مدنظر است، معنایی است که در آیات به تصویر کشیده شده‌اند در معانی قرآن همیشه به صورت انتزاعی بیان نشده‌اند، بلکه با سبکی ویژه آن به تصویر کشیده شده‌اند. به نمونه‌هایی از این آیات که معنا در آنها به تصویر کشیده است عبارت‌اند از:

۱. صالح عبدالفتاح الخالدی، اعجاز القرآن الیانی، ص ۲۴۴ - ۲۴۵.

۱. معنا: بیان این مطلب که کافران هرگز به رضای پروردگار نایل و وارد بهشت نمی‌شوند و رضایت و دخول غیر ممکن است. این معنای ذهنی است؛ ولی سبک قرآن در تصویرگری آن چنین است:

تصویر: «ان الذین کذبوا بآیاتنا و استکبروا عنها لا تفتح لهم ابواب السماء و لا یدخلون الجنة حتی یلج الجمل فی سم الخیاط»^۱. در این مقام عمداً بجای «ریسمان» از واژه «جمل» استفاده شده است.

۲. معنا: اعمال و کردار کافران تباه می‌شود و گویا اصلاً وجود نداشته است.
تصویر: تصویر این معنا با حرکت و حیات همراه است. بادی که در روزی طوفانی می‌وزد و خاکستر را به هوا می‌پراکند: «و قدمنا الی ما عملوا من عمل فجعلناه هباءً منثوراً»^۲؛ «مثل الذین کفروا بربههم اعمالهم کرماد اشتدت به الريح فی یوم عاصف لا یقدرون مما کسبوا علی شیء»^۳.

۳. معنا: صدقه‌ای که برای ریا داده می‌شود و همراه آن منت و آزار باشد، هیچ فایده‌ای ندارد:

تصویر: «یا ایها الذین آمنوا لا تبطلوا صدقاتکم بالمن و الاذی کالذی ینفق ماله رثاء الناس و لا یؤمن بالله و الیوم الاخر فمثله کمثل صفوان علیه تراب فاصابه و ابل فترکه صلداً»^۴.

۱. در حقیقت کسانی که آیات ما را دروغ شمردند و از (پذیرفتن) آنها تکبر ورزیدند، درهای آسمان را برایشان نمی‌گشایند و در بهشت در نمی‌آیند مگر آنکه شتر در سوراخ سوزن داخل شود (اعراف (۷) آیه ۴۰).

۲. و به هر گونه کاری که کرده‌اند می‌پردازیم و آن را (چون) گردی پراکنده می‌سازیم (فرقان (۲۵) آیه ۲۳).
۳. مثل کسانی که به پروردگار خود کافر شدند کردارهایشان به خاکستری می‌ماند که بادی تند در روزی طوفانی بر آن بوزد از آنچه به دست آورده‌اند هیچ (بهره ای) نمی‌توانند برد (ابراهیم (۱۴) آیه ۱۸).
۴. ای کسانی که ایمان آورده‌اید، صدقه‌های خود را با منت و آزار باطل نکنید؛ مانند کسی که مالش را برای خودنمایی به مردم انفاق می‌کند و به خدا و روز بازپسین ایمان ندارد. پس مثل او همچون مثل سنگ خارایی است که روی آن خاکی (نشسته) است و رگباری به آن رسیده و آن (سنگ) را سخت و صاف بر جا نهاده است (بقره (۲) آیه ۲۶۴).

۴. معنا: خداوند اجابت‌کننده دعاست و خدایان قدرتی ندارند و خیررسان نیستند. تصویر: «له دعوة الحق والذين يدعون من دونه لا يستجيبون لهم بشيء الا كباسط كفيه الى الماء ليبلغ فاه و ما هو ببالغيه و ما دعاء الكافرين الا في ضلال»^۱.
- این تصویر جذاب و تحریک‌کننده احساس و عاطفه است؛ شخصی که دستانش را برای آب دراز کرده و آب هم به او نزدیک است و می‌خواهد بنوشد؛ ولی نمی‌تواند.
۵. معنا: بت‌هایی که در برابر خداوند پرستش می‌شوند، نه می‌شنوند و نه پاسخ می‌گویند، چون از درک عاجزاند. تصویر: «مثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع الا دعاء و نداء صم بكم عمي فهم لا يعقلون»^۱.
- این خدایان و بت‌ها صداها را تشخیص نمی‌دهند و مراد آن را در نمی‌یابند. تصویر گروهی است که بت‌ها را می‌خوانند و صدایشان مبهم به بت‌ها می‌رسد؛ یعنی غفلت دعاکنندگان و بیهوده بودن کارشان، در کنار غفلت مدعوان و غیرممکن بودن در پاسخ‌گویی آنان قرار داده شده است.^۲
۶. معنا: ضعف و ناتوانی بت‌ها و ضعف پناهگاهی که بت‌پرستان به آن پناه می‌برند. تصویر: «مثل الذين اتخذوا من دون الله اولياء كمثل العنكبوت اتخذت بيتاً و ان اوهن البيوت لبيت العنكبوت لو كانوا يعلمون»^۳.

۱. دعوت حق برای اوست و کسانی که (مشرکان) جز او می‌خوانند، هیچ جوابی به آنان نمی‌دهند، مگر مانند کسی که دو دستش را به سوی آب بگشاید تا (آب) به دهانش برسد، در حالی که (آب) به (دهان) او نخواهد رسید، و دعای کافران جز برهدر نباشد (رعد(۱۳) آیه ۱۴).

۲. و مثل (دعوت‌کننده) کافران چون مثل کسی است که حیوانی را که جز صدا و ندایی (مبهم، چیزی) نمی‌شنود بانک می‌زند (آری) کنند لال‌اند، کورند (بقره (۲) آیه ۱۷۱).

۳. سید قطب، التصوير الفنی فی القرآن، ص ۳۱ - ۳۳.

۴. داستان کسانی که غیر از خدا دوستانی اختیار کرده‌اند، همچون داستان عنکبوت است که (با آب دهان خود) خانه‌ای برای خویش ساخته است، و در حقیقت اگر می‌دانستند، سست‌ترین خانه‌ها همان خانه عنکبوت است (عنکبوت (۲۹) آیه ۴۱).

۷. معنا: مشرکان بی‌ریشه‌اند و ماندگاری ندارند.

تصویر: «و من یشرك بالله فکانما خرمن السماء فتخطفه الطیر او تهوی به الريح في مکان سحیق».^۱

۸. معنا: بیان حالات روحی - روانی و سرگردانی شرک پس از توحید و پریشانی احساس میان هدایت و گمراهی است.

تصویر: «اندعو من دون الله ما لا ینفعنا و لا یضرنا و نرد علی اعقابنا بعد اذ هدانا الله کالذی استهوته الشیطان فی الارض حیران له اصحاب یدعو الی الهدی».^۲

۹. معنا: بیان حالت کسانی که خداوند زمینه معرفت را برایشان آماده می‌سازد ولی از آن گریزانند و سرگردان زندگی می‌کنند.

تصویر: «واتل علیهم نبأ الذی آتیناه آیاتنا فانسلخ منها فابتعد الشیطان فکان من الغاوین * و لوشئنا لرفعنا بها و لکنه اخلد الی الارض و اتبع هواه فمثله کمثل الکلب ان تحمل علیه یلهث او تترکه یلهث».^۳

در این آیه، تحقیر و حقارت در تصویر روشن و تصویر نیز دارای حرکت و پویایی است.

۱۰. معنا: بیان حالت تزلزل در عقیده و پریشانی.

۱. و هر کس به خدا شرک ورزد چنان است که گویا از آسمان فرو افتاده و مرغان (شکاری) او را ربوده‌اند یا باد او را به جایی دور افکنده است (حج ۲۲) آیه ۳۱.

۲. آیا به جای خدا چیزی را بخوانیم که نه سودی به ما می‌رساند و نه زبانی. و آیا پس از اینکه خدا ما را هدایت کرده است از عقیده خود بازگردیم؟ مانند کسی که شیطانها او را در بیابان از راه به در برده‌اند و حیران (برجا مانده) است؟ برای او یارانی است که وی را به سوی هدایت می‌خوانند (انعام ۶) آیه ۷۱.

۳. و خبر آن کس را که آیات خود را به او داده بودیم برای آنان بخوان که از آن عاری شد؛ آنگاه شیطان، او را دنبال کرد و از گمراهان شد و اگر می‌خواستیم، قدر او را به وسیله آن (آیات) بالا می‌بردیم؛ اما او به زمین (دنیا) گرایید و از هوای نفس خود پیروی کرد؛ از این رو داستان او چون داستان سگ است (که) اگر بر آن حمله ور شوی زبان از کام برآورد و اگر آن را رها کنی (بازهم) زبان از کام برآورد (اعراف ۷) آیه ۱۷۵ - ۱۷۶.

تصویر: «و من الناس من یعبداً الله علی حرف فان اصابه خیر اطمان به و ان اصابته فتنة انقلب علی وجهه خسر الدنيا و الاخرة»^۱.

این همان چیزی است که به آن تجسم یا عینیت بخشی می‌گوییم. این اصطلاح به معنای بیان ماهیات، اندیشه‌ها، عواطف به صورت عینی و در شکل نقاشی و تصویر و تشبیه‌های محسوس است.^۲ عینیت بخشی معنا، پاره‌ای از تصویرگری است که در حقیقت جلوه حسی بخشیدن به امر معنوی شمرده می‌شود. ابزار به کار گرفته شده در عینیت بخشی در قرآن، واژگانی برگرفته از طبیعت جامد و طبیعت متحرک است. «کمتر تصویری را در قرآن می‌توان یافت که به قصد هنری که لازمه اش سکوت و سکون است به تصویر ساکت و ساکن پردازد. بیشتر تصاویر متحرک و ظاهرند؛ حرکتی با تپش حیات و پرحرارت»^۳؛ مثلاً مفهوم گناه در قرآن به صورت بار سنگینی به عینیت در می‌آید. (و هم یحملون اوزارهم علی ظهورهم)؛^۴ و لا تزروا زرعاً و لا تزرعوا زرعاً الا فی ارضیهم (و ایها الذین آمنوا دخلوا فی السلم كافة).^۵ روح که از امور کاملاً مجرد در این عالم است، به سان پدیده‌ای عینیت می‌یابد که در یک حرکت محسوس به گلو می‌رسد: (فلو لا اذا بلغت الحلقوم).^۶

در آیات ذیل گویا حق به سان بمبی است که بر باطل اصابت می‌کند (بل نقذف

۱. و از میان مردم کسی است که خدا را فقط بر یک حال (و بدون عمل) می‌پرستد؛ پس اگر خیری به او برسد بدان اطمینان یابد و چون بلایی بدو رسد روی برتابد در دنیا و آخرت زیان دیده است (حج (۲۲) آیه ۱۱).

۲. احمد یاسوف، جمالیات المفردة القرآنية، ص ۱۰۱.

۳. سید قطب، التصوير الفني فی القرآن، ص ۶۰.

۴. آنان بار سنگین گناهشان را به دوش می‌کشند (انعام (۶) آیه ۳۱).

۵. و هیچ باربرداری بار (گناه) دیگری را بر نمی‌دارد (همان، آیه ۶۴).

۶. ای کسانی که ایمان آورده‌اید، همگی به اطاعت (خدا) درآید (بقره (۲) آیه ۲۰۸).

۷. پس چرا آنگاه که (جان شما) به گلو می‌رسد (واقعاً (۵۶) آیه ۸۳).

بالحق علی الباطل فیدمغه^۱ و گویا ترس همچون بمب در دل فرو می‌افتد (و قذف فی قلوبهم الرعب)^۲ و یا اینکه آرامش مثل ماده‌ای است که بر پیامبر ۹ و مؤمنان نازل می‌شود (ثم انزل سکینته علی رسوله و علی المؤمنین)^۳ یا اینکه تواضع و فروتنی دارای بال است (و اخفض لهما جناح الذل من الرحمة)^۴.

پس تجسیم یا عینیت‌بخشی یعنی اینکه خواننده جسم و هیئت مادی و محسوس را در تصویر قرآن که طبعاً خیال‌انگیز است، حس کند.

تجسیم در قرآن دو نوع است:^۵

۱. تجسیم به شکل تشبیه و تمثیل: مانند تشبیه امر معنوی ذهنی به شیء مجسم و محسوس برای تبیین آن امر ذهنی و قابل فهم کردن آن؛ مثل تشبیه بت‌ها به لانه عنکبوت در آیه «مثل الذین اتخذوا من دون الله اولیاء کمثل العنکبوت اتخذت بیتاً و ان اوهن البیوت لبیت العنکبوت».^۶ سخن درباره برگرفتن ولایت غیر خداوند و کاملاً امری ذهنی و معنوی است و تجسیم در اینجا صرفاً برای تشبیه و تمثیل و تقریب به ذهن آمده است.

۲. تجسیم به شیوه تغییر و تحول: تجسیم در این نوع، حقیقی است؛ ولی نه از باب تشبیه و تمثیل؛ یعنی تصویر مجسم در آن، حقیقتی مادی است؛ مثلاً درباره صحنه‌های قیامت، حسابرسی، عذاب، نعمت و ثواب و عقاب می‌فرماید: «قد خسرالذین کذبوا

۱. بلکه حق را بر باطل فرو می‌افکنیم پس آن را در هم می‌شکنند (انبیاء (۲۱) آیه ۱۸).

۲. و در دل‌هایشان هراس افکند (احزاب (۳۳) آیه ۲۶).

۳. آنگاه خدا آرامش خود را بر فرستاده خود و بر مؤمنان فرود آورد (توبه (۹) آیه ۲۶).

۴. و از سر مهربانی بال فروتنی بر آنان بگستر (اسراء (۱۷) آیه ۲۴).

۵. صالح عبدالفتاح الخالدی، اعجاز القرآن البیانی، ص ۳۴۰.

۶. داستان کسانی که غیر از خدا دوستانی اختیار کرده‌اند، همچون داستان عنکبوت است که (با آب دهان خود) خانه‌ای برای خویش ساخته و در حقیقت سست‌ترین خانه‌ها همان خانه عنکبوت است (عنکبوت (۲۹) آیه ۴۱).

تکرار ۳۴۳

بلقاء الله حتى اذا جاءتهم الساعة بغتة قالوا يا حسرتنا على ما فرطنا فيها و هم يحملون
اوزارهم على ظهورهم الا ساء ما يزرعون»^۱
آیه از خسران کافران و منکران سخن می گوید و به تصویر هنری بر خسارت آنها
از راه تجسیم می پردازد.

۱. کسانی که لقای الهی را دروغ انگاشتند، قطعاً زیان دیدند. تا آنگاه که قیامت به ناگاه بر آنان در رسد،
می گویند: ای دریغ بر ما بر آنچه درباره آن کوتاهی کردیم. و آنان بارسنگین گناهانشان را به دوش
می کشند. چه بد است باری که می کشند؛ (انعام (۶) آیه ۳۱).

فصل چهارم:

تصویر

از جمله سازوکارهای زبان در متن ادبی، تصویر هنری است. «ایماژ^۱ یا تصویر، مجموعه‌ای امکانات بیان هنری است که در شعر مطرح است و زمینه اصلی آن را انواع تشبیه، استعاره، اسناد مجازی، رمز و گونه‌های مختلف ارائه تصاویر ذهنی می‌سازد».^۲ آنچه را که در نقد کلاسیک عرب، صور خیال می‌نامیدند، به نوعی همان تصویرگرایی^۳ به منزله نهضتی است که در قرن بیستم در غرب مطرح شد. تصویرگرایان می‌کوشند اندیشه و حالات درونی را به زبان شعری روشن و محکم بیان کنند. آنها اصولی را برای تصویرگرایی وضع کرده‌اند که برخی از آنها به قرار ذیل است:

۱. به‌کارگیری زبان گفتار؛
۲. به‌کارگیری زبان تصویر؛
۳. آفرینش وزن‌های نو؛
۴. تمرکز که جوهر اصلی شعر است؛

1. image.

۲. محمدرضا شفیعی کدکنی، صورخیال در شعر فارسی، ص ۱۵.

3. imagism.

۵. برخورد مستقیم با «شیء» خواه عینی و خواه ذهنی.^۱

بحث تصویر هنری در حقیقت همان مباحث کلاسیک لفظ و معنا و شکل و مضمون است، چون لفظ، یعنی ساختار و شکل ظاهری اثر ادبی و معنا همان اندیشه‌ای است که افاده غرض می‌کند؛ لذا متن به دو دلالت تقسیم می‌شود:

۱. دلالت بیرونی مربوط به ساختار؛

۲. دلالت درونی مربوط به مضمون.

اعجاز قرآن سبب شد ناقدان عرب به مسئله لفظ و معنا و اهمیت هر یک بپردازند. پرسش این بود که اعجاز در قرآن به کدام جنبه آن برمی‌گردد؛ به لفظ و تألیف آن یا معنا و دلالت یا هر دو یا چیزی فراتر از این دو؟ همین پرسش سبب شد چهار گروه در برابر آن صف‌آرایی کنند:

۱. طرفداران لفظ (جاحظ و ابو‌هلال عسکری)؛

۲. طرفداران لفظ و معنا (ابن‌قتیبه و قدامة بن جعفر)؛

۳. گروهی که میان لفظ و معنا تفکیک قائل نشده‌اند (ابن‌رشیق و ابن‌اثیر)؛

۴. گروهی که لفظ و معنا را جدا کرده و به رابطه موجود بین آن دو اعتقاد داشته‌اند

(عبدالقاهر جرجانی).^۲

ناقدان کلاسیک عرب به خاطر بررسی زیبایی‌های هنری قرآن، ناگزیر به مسئله تصویر هم پرداختند. جاحظ «شعر را گونه‌ای تصویر می‌دانست».^۳ جرجانی هم «شعر را صنعت و گونه‌ای تصویر قلمداد می‌کرد».^۴ ابن‌اثیر واژه تصویر را در خصوص امر محسوس به کار می‌برد و میان آن و معنا تقابل می‌افکند و تشبیه را که از ارکان صور خیال است به چهار قسم ذیل تقسیم می‌کرد:

۱. عربعلی رضایی، واژگان توصیفی ادبیات، ص ۱۵۵.

۲. محمدحسین علی‌الصغیر، نظریة النقد العربی، ص ۲۷.

۳. جاحظ، البیان و التبیین، ج ۳، ص ۱۳۲.

۴. عبدالقاهر جرجانی، دلائل الاعجاز، ص ۳۶۵.

۱. تشبیه معنا به معنا؛ مثل «زید اسد» که غرض بیان حالت زید در شهامت و دلیری است؛

۲. تشبیه معنا به تصویر؛ مثل «والذین کفروا اعمالهم کسراب بقیعة»؛^۱

۳. تشبیه تصویر به تصویر؛ مثل «و عندهم قاصرات الطرف عین کانهن بیض مکنون»؛^۲

۴. تشبیه تصویر به معنا؛ مثل بیت ذیل از ابوتمام:

و فتکت بالمال الجزیل و بالعدا فتک الصباة بالمحب المغرم^۳

این اثر خود این قسم را لطیف‌ترین اقسام چهارگانه می‌داند، چون تصویر را به غیر تصویر منتقل کرده است.

در نقد جدید هم به تصویر عنایتی ویژه شده و از جمله ابزاری است که یک ادیب از آن برای انتقال اندیشه و عاطفه‌اش به خوانندگان و شنوندگان کمک می‌گیرد. گفته‌اند: «تصویر نسخه‌ای زیبایی‌شناختی است که زبان ابلاغ در آن با دو هیئت حسی و احساسی اجسام یا معانی، با ساختاری جدید که موهبت و استعداد و تجربه مبدع را املا می‌کند، حاضر می‌شود. این امر مطابق یک تعادل هنری بین دو طرف مجاز و حقیقت است».^۴

تصویر هنری، مفهوم اصلی تئوری زیبایی‌شناسی است و هنر نمی‌تواند از تصویرسازی چشم بیوشد، زیرا تصویرسازی روح حتمی و ذات و خصلت ویژه و اصلی آن است.^۱ تصویر هنری دارای ویژگی‌هایی است؛ از جمله اینکه:

۱. در حالی که هر نظریه علمی را می‌توان به هر شکلی توضیح داد، بدون اینکه به

۱. و کسانی که کفر ورزیدند، کارهایشان چون سرابی در زمینی هموار است (نور (۲۴) آیه ۳۹).

۲. و نزدشان (دلبرانی) فروهشته نگاه و فراخ دیده باشند. (از شدت سپیدی) گویا تخم شتر مرغ (زیر پر) اند (صافات (۳۷) آیه ۴۸ - ۴۹).

۳. ابن‌اثیر، المثل السائر، الجزء الاول، ص ۳۹۸.

۴. عبدالله الضائع، الخطاب الشعری الحداثی، ص ۹۸.

۱. میخائیل اوریانیکف، زیبایی‌شناسی نوین، ص ۲۱۶.

محتوای آن خللی وارد آید، تصویر هنری فقط به شکل معینی وجود دارد؛ یعنی به آن شکلی که هنرمند به آن داده است؛ مثلاً جنگ و صلح تولستوی را نمی‌توان بدون آنکه تصویر هنری آن از میان نرود، به شعر بیان کرد.

۲. یک تصویر هنری معروف نمی‌تواند کهنه و متروک شود؛ در حالی که یک نظریه علمی می‌تواند کهنه و منسوخ شود؛ یعنی مفهوم علمی پیشرفته و گسترده‌تری جانشین آن شود؛ به همین دلیل در تصویرگری هنری نه گوگول جانشین پوشکینی شد و نه بالزاک جانشین شکسپیر یا دانتِه.^۱

تصویر تنها یک شگرد ادبی و هنری نیست؛ بلکه در انتقال اندیشه و معنای اثر نیز بسیار مؤثرگذار است. «زبان تصویر تقریباً مؤثرتر از هر وسیله ارتباطی دیگر، دانش را نشر می‌دهد. زبان تصویر به انسان امکان می‌دهد که تجربه کند و تجربیاتش را در شکلی قابل مشاهده مستند سازد».^۲

تصویر هنری را می‌توان به مثابه ابزار انتقال اندیشه و احساس به دو معنا گرفت:

۱. آنچه که در برابر موضوع ادبی قرار می‌گیرد و در خیال و عبارت ظاهر می‌شود؛

۲. آنچه که در برابر سبک قرار می‌گیرد و به وحدت تحقق می‌یابد و بر کمال، تألیف و تناسب مبتنی است.^۳

تصویر با خیال ارتباطی تنگاتنگ دارد و برخی تصویر و خیال را یکی می‌دانند، چون هم از نظر لغت و هم از نظر اصطلاح با هم یکی هستند؛ لذا تنها به دلالت بصری محدود نمی‌شود. «تصویر زاییده‌ی واژه‌ای است که از آن مشتق شده است؛ یعنی واژه Imagination به معنای قوه‌ی تخیل و تصویر»؛^۱ اما اندک تفاوتی میان خیال و تصویر می‌توان قائل شد و آن اینکه «خیال به معنای مجموعه تصرفات بیانی و مجازی در

۱. همان، ص ۲۲۱ - ۲۲۲.

۲. جئورگی کییس، زبان تصویر، ص ۱۶.

۳. محمدحسین علی الصغیر، نظریة النقد العربی، ص ۱۸.

۱. محمد الصباغ، التصوير الفنی فی الحدیث النبوی، ص ۴۸۹.

شعر است و تصویر شامل هر گونه بیان برجسته و مشخص»^۱.
 در هر حال، تصویر یعنی تمام عناصر ساختار به گونه‌ای که به ازای مضمون قرار می‌گیرد و کاملاً با آن متحد می‌شود و امکان جداسازی آن دو از هم نیست؛ از این رو بررسی هر متنی باید در چارچوب روابطی باشد که متن از جهت ساختارها، تصویرها و رمزها در بر دارد. به همین جهت زبان، صرفاً واژگان جدید و قائم به ذات نیست؛ بلکه مهم‌تر از آن، روابط تودرتوی متن است.
 پس تصویر هنری همان ساختار بیرونی است که از حالت درونی حکایت می‌کند. تصویر یعنی ایجاد هماهنگی و تناسب میان اندیشه و سبک، یا زبان و احساس. به وسیله تصویر است که می‌توان یک مفهوم ذهنی و انتزاعی را برای مخاطب تبیین کرد؛ لذا بررسی هر متن ادبی باید در چارچوب روابطی باشد که زبان متن از جهت ساختار، تصاویر و رمزها آن را می‌سازند. زبان یک متن صرفاً واژگانی نیست؛ بلکه مهم‌تر از آن، روابط تودرتوی واژگان است. یکی از مهم‌ترین رابطه‌ها در واژگان متنی، رابطه تصویری است؛ لذا گفته‌اند تصویر در بیان حالت یا رخدادی است با تمام اجزای آن یا مظاهر محسوس آن و تابلویی است متشکل از واژگان یا قطعه‌های وصفی در ظاهر؛ ولی در بیان شعری، الهام‌بخش جلوه‌های بسیار است. تصویر دارای قدرت الهام‌بخش و فراتر از قدرت آهنگ و ریتم است، چون هم الهام‌بخش اندیشه است و هم عاطفه.^۲
 نقش رسانه‌ای تصویر در یک متن ادبی، از دیگر عناصر بیشتر و کارکرد تصویر در متن مفهوم ساختن معنا است. تصویر در حقیقت «همان شکل هنری است که الفاظ و واژگان آن را برمی‌گیرند و پس از آن که شاعر آنها را در بافت بیانی به نظم می‌کشد تا به بیان تجربه شعری در متن بپردازد و در این رهگذر از انرژی زبان در دلالت و ترکیب، آهنگ، حقیقت، مجاز، ترادف، تضاد، مقابله، جناس و دیگر ابزار هنری بهره می‌گیرد»^۱.

۱. محمدرضا شفیعی کدکنی، صور خیال در شعر فارسی، ص ۲۱.

۲. جان هاسیرز و راجر اسکراتن، فلسفه هنر و زیبایی‌شناسی، ص ۲۳ - ۲۴.

۱. عبدالاله الضائع، الخطاب الشعری الحداثی، ص ۹۹.

تصویر در قرآن

گفتیم قرآن یک متن ادبی است که سازوکارهای زبان عربی را به کار بسته است. اینکه قرآن از کدام گونه از انواع ادبی است، باید گفت قرآن نثر فنی است، «چون اصل کلام، نثر است نه شعر، و نثر هم از شعر برتر است؛ به همین جهت، کتاب‌های مقدس همه به نثر نازل شده‌اند و وحدت در آن آشکار و از تکلف به دور است»؛^۱ بنابراین نباید از سر ابهام‌گویی گفت قرآن نه شعر است و نه نثر؛ بلکه قرآن نثر است؛ هر چند که «قافیة آیات آن بس قوی و تکان‌دهنده است.»^۲ «قرآن نه تنها به خاطر اینکه خالی از وزن و قافیه است، شعر نیست، بلکه برخلاف نثر قبل و بعد از اسلام، از شعر موزون هم خالی است.»^۳

تصویر هنری در قرآن با توجه به مواد، مبانی و طبیعت آن، کارکرد ویژه‌ای دارد؛ به عبارت دیگر، تصویر هنری در قرآن از بافت آن جدا نیست. تصویر در قرآن برای تصویر نیست؛ لذا می‌توان به موارد ذیل به عنوان مؤلفه‌های تصویر هنری در قرآن اشاره کرد.

مؤلفه‌های تصویر هنری در قرآن

۱. اندیشه دینی است. اندیشه دینی: یعنی ابزار بیان اغراض دینی است،
۲. واقع‌گرایی: واقعیت گاهی حوادث هنگام نزول و گاهی به صورت قصه بیان شده است. تصویر قرآنی جمع بین حقیقت و هنر است.
۳. خیال: تصویر قرآنی، تحریک‌کننده خیال مخاطب است تا معنا را از طریق حس و وجدان و اندیشه و احساس دریابد.

۱. عقیف الیهنسی، فلسفة الفن عند التوحید، ص ۱۱۵.

۲. تیتوس بورکهارت، مبانی هنر معنوی، ص ۷۷.

۳. زکی مبارک، النثر الفنی فی القرن الرابع، ص ۴۵.

۴. عاطفه: تصویر بدون عاطفه ارزش ندارد. تصویر در قرآن در تأثیر بر مخاطب در اوج است؛ چون احساس دینی و شعور انسانی را با هم تحریک می‌کند.
۵. زبان: زبان عربی با ویژگی‌های هنری خود از دیگر زبان‌ها متمایز است و به قول عقاد، زبان تصویر هنری یا زبان مجاز است.
۶. ریتم یا آهنگ: آهنگ در قرآن بسته به بافت و معنای کلی، کند، تند، شدید و آرام می‌شود.^۱

قرآن کریم در بیان موضوع‌ها، شیوه تصویر بیانی خیال‌انگیز را به کار بسته و آن را قاعده بیانی قرار داده است؛ لذا با خواندن آیات در خیال آدمی مناظر هنری نقش می‌بندد و گویا تصاویر، صحنه‌ها و تابلوها را صحنه نمایش می‌بیند. به اعتقاد سید قطب «تصویر، ابزار برگزیده در سبک قرآن است. قرآن به وسیله تصویر حسی - خیالی به بیان معنای ذهن و حالت روانی و حادثه محسوس و صحنه ظاهری و از الگوهای انسانی و طبیعت بشری می‌پردازد، از این هم بالاتر می‌رود و به آن زندگی و حرکت و پویایی می‌بخشد؛ لذا معنای ذهنی، هیئت یا حرکت است و حالت روانی، تابلو یا صحنه‌ای است و الگوهای انسانی، زنده و پویا و طبیعت بشری، مجسم و مشهود. حوادث، قصه‌ها و مناظر به صورت زنده، پویا و متحرک در قرآن جلوه‌گر می‌شوند».^۱ با توجه به آنچه گذشت می‌توان ویژگی‌های تصویر هنری در قرآن را چنین خلاصه کرد:

۱. تخییل حسی؛
۲. تجسیم هنری؛
۳. تناسب هنری؛
۴. حیات بارز و آشکار؛

۱. عبدالسلام الراغب، وظیفه الصورة الفنية، ص ۴۵ - ۵۳

۱. سید قطب، التصوير الفني في القرآن، ص ۳۲.

۵. حرکت پویا.

مهم‌ترین ویژگی تصویر قرآنی از جهت کارکرد و نوع، صبغه دینی داشتن آن است؛ اما به طور کلی بر دو نوع است:

۱. تصویر مفرد؛

۲. تصویر بافت.

تصویر مفرد، همان تصویر بلاغی است؛ لذا زیبایی تصویر قرآنی به تناسب بین اجزای تصویر مفرد و تناسب و سازگاری تصویر مفرد با بافت کلی و تناسب این ساختار هنری مبتنی بر تصویر موجود در سبک قرآنی باز می‌گردد.^۱

کارکرد تصویر در قرآن از آن نظر اهمیت یافته است که عرب در روزگار نزول قرآن به درجه‌های فصحاحت رسیده بود و در شعر و شاعری ید طولایی داشته و از حیث بیان و زبان‌آوری به اوج رسیده بود. تصویر در قرآن از دو عنصر «تناسب» و «هماهنگی» بهره می‌برد که دارای درجات متعدد است؛ از جمله:

۱. تناسب و هماهنگی در تألیف عبارات با گزینش واژگان و آنگاه نظم و چینش

آنها در نظامی ویژه که به بالاترین درجه فصاحت می‌رسد؛

۲. آهنگ و موسیقی ناشی از گزینش واژگان و نظم آنها؛

۳. نکته‌های بلاغی و سازگار با بافت؛ مثلاً فاصله «و هو علی کل شیء قدیر» پس

از کلامی درباره قدرت؛

۴. تسلسل معنایی میان اغراض در بافت آیات و تناسب در انتقال از غرضی به

غرض دیگر.^۱

در هنر به ویژه هنر بیانی، غایت آن است که مخاطب به دو قوه عقل و احساس

تحریک شود و با برانگیختن شور و عاطفه وی پذیرای پیام شود؛ لذا تصویر در یک

۱. عبدالسلام الراغب، وظیفه الصورة الفنية، ص ۵۶.

۱. سید قطب، التصوير الفني فی القرآن، ص ۶۸.

متن ادبی عهده‌دار این کارکرد است و غایت هنر را که «بیدار کردن هر گونه احساس خفته، تمایلات و شور و اشتیاق و سرشار نمودن دل و جان و پروراندن عاطفه انسانی است»^۱ به منصفه ظهور برساند.

زبان قرآن که زبان هدایت و ایمان و شورانگیزی است، فراوان از ابزارهای زبانی در شوریدن درون مخاطبان خود بهره برده است. استفاده فراوان از توانمندی‌های زبان از جمله تشبیه، استعاره، مجاز، تمثیل و تصویر همه در راستای یک هدف بوده و آن برانگیختن عاطفه‌ها و شوراندن درون بوده است. عبارات شیوا، آهنگ پر جاذبه و اسلوب بدیع و بلاغت خارق‌العاده قرآن چنان بود که نه تنها مؤمنان بلکه دشمنان خود را نیز سخت مجذوب می‌کرد.

تصویر از شیوه‌هایی مختلف کمک می‌گیرد و در قرآن به گونه‌ای است که خواننده فراموش می‌کند؛ این کلامی است که خوانده می‌شود؛ بلکه به شکل حادثه یا منظره‌ای جلوه می‌کند. به عبارتی در خود حیات است نه حکایت از حیات»^۲.

گفتیم مهم‌ترین ویژگی تصویر قرآنی، دینی بودن آن است، اما غرض دینی با غرض هنری در آن متحد و به هم پیوسته است؛ اما کارکرد دینی تصویر محدود نیست؛ بلکه در بردارنده نگرش اسلامی به زندگی، هستی و انسان است که در آن تصویرها و صحنه‌ها برای تحقق غرض دینی با بافت سازگاری دارد. اینک به گونه‌هایی از تصویر در قرآن کریم می‌پردازیم:

۱. تشخیص یا انسان‌انگاری^۱ که نوعی مجاز است که در آن به اشیا یا اندیشه‌های مجرد، ویژگی‌ها و کردار انسانی بخشیده می‌شود.^۲ در قرآن کریم آسمان و زمین به عنوان موجود عاقل مورد خطاب قرار می‌گیرند و پاسخ هم می‌گویند (ثم استوی الی

۱. گنورک هگل فردریش، مقدمه‌ای بر زیباشناسی، ص ۹۱.

۲. سید قطب، التصوير الفنی فی القرآن، ص ۲۹.

1. personification.

۲. عربعلی رضایی، واژگان توصیفی ادبیات، ص ۲۵۸.

السماء و هي دخان فقال لها و للارض ائتيا طوعاً و كرهاً قالتا أتينا طائعين.^۱ جهنم نیز به سان انسان و حیوانی سیری ناپذیر می شود که گناهکاران را از دور می بیند و خشم می گیرد: (یوم نقول لجهنم هل امتلات و تقول هل من مزید).^۲ باد به سان زنی باردار به تصویر کشیده می شود (و ارسلنا الريح لواقع)،^۳ باد حامل آب است و بیان قرآنی به آن زندگی حیوانی - انسانی بخشیده است که لفاع می کند و فرزند می زاید.^۴

حالات روانی نیز به سان آدمیان آرام می گیرند و به هیجان می آیند و سخن می گویند و ساکت می شوند و می آیند و می روند (و لما سکت من موسی الغضب اخذ الاالواح^۵؛ فلما ذهب عن ابراهیم الروح و جاءت البشری یجاد لنا فی قوم لوط).^۶ گاهی قرآن از مرز تشخیص عادی فراتر می رود و به امور معنوی، هیئت مادی و جسمانی می بخشد. در آیه «ربنا فرغ علينا صبراً»^۱ صبر که امری است معنوی، به ماده جسمانی بدل و در دل مؤمنان ریخته می شود و درد و اندوه و ترس را از دل و جان نشان می زاید.^۲

پدیده‌هایی چون ستاره‌ها نیز به موجودی چون آهو تشبیه می شوند: «فلا اقسام بالخنس* الجوار الكنس* واللیل اذا عسعس* و الصبح اذا تنفس».^۳ در این آیات، به

۱. سپس آهنگ (آفرینش) آسمان کرد، و آن بخاری بود. سپس به آن و به زمین فرمود: «خواه یا ناخواه بیایید.» آن دو گفتند: «فرمان پذیر آمدیم» (فصلت (۴۱) آیه ۱۱).
۲. آن روز که (ما) به دوزخ می گوئیم: «آیا پرشده؟» و می گوید: «آیا باز هم هست؟» (ق (۵۰) آیه ۳۰).
۳. و باده را باردار کننده فرستادیم (حجر (۱۵) آیه ۲۲).
۴. سید قطب، التصوير الفنی فی القرآن، ص ۶۸.
۵. و چون خشم موسی فرو نشست، الواح را برگرفت (اعراف (۷) آیه ۱۵۴).
۶. پس وقتی ترس ابراهیم زایل شد و مزده (فرزنددار شدن) به او رسید، درباره قوم لوط با ما (به قصد شفاعت) چون و چرا می کرد (هود (۱۱) آیه ۷۴).
۱. پروردگارا! بر (دل‌های) ما شکیبایی فرو ریز (بقره (۲) آیه ۲۵۰).
۲. عبدالسلام الراغب، وظیفه التصورة الفنیة، ص ۶۹.
۳. نه سوگند به اختران گردان (کز دیده) نهان شوند و از نو بر آیند. سوگند به شب چون پشت گرداند. سوگند به صبح چون دمیدن گیرد (تکویر (۸۱) آیه ۱۵ - ۱۸).

ستاره‌ها حیات و جان بخشیده شده است؛ یعنی آهوی قد برافراشته که حرکت می‌کند و در لانه‌اش آرام می‌گیرد. شب هم به سان شخصی است که حرکت می‌کند و در تاریکی پشت می‌کند. صبح هم مثل موجودی زنده نفس می‌زند.

۲. حس آمیزی^۱ در آمیختن حواس را گویند؛ مثل حس و درک برخی از آواها از گذر رنگ‌ها و بوها. حس آمیزی در واقع نوعی مجاز است که از آمیزش دو حس ایجاد می‌شود.^۲ در آیات قرآن. حس آمیزی از نوع مجاز فراوان به کار رفته است. تصویر امور معقول و ذهنی به امور حسی و درهم آمیختن حس‌ها با هم، از شگردهای بیانی این کتاب در بیان مفاهیم است؛ مثلاً در تشبیه اعمال کافران به سراب در بیابان یا زمین هموار است که تشنه‌ای آن را آب می‌پندارد و چون به آن می‌رسد چیزی نمی‌یابد (والذین کفروا اعمالهم کسراب بقیعة یحسبه الظمان ماء حتی اذا جائه لم یجده شیئاً)^۱ یا تشبیه کردار کافران به خاکستری که در یک روز طوفانی در هوا پراکنده می‌شود (مثل الذین کفروا برهم اعمالهم کرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف لا یقدرن مما کسبوا).^۲

گاهی یک مفهوم برای اثرگذاری بیشتر به یک حس ارتباط می‌یابد که به راحتی برای آدمی قابل تصور است؛ مثل به حس در آوردن مفهوم عذاب به غلظت و سنگینی در آیه «و من ورائه عذاب غلیظ»^۳ یا تصویر حسی روز به سنگین بودن در آیه «ویذرون وراهم یوماً ثقیلاً»^۴ یا حالت روحی - روانی مشرکان با حسی در آمیخته

1. synesthesia.

۲. عربعلی رضایی، واژگان توصیفی ادبیات، ص ۳۳۳.

۱. و کسانی که کفر ورزیدند کارهایشان چون سرابی در زمینی هموار است که تشنه، آن را آبی می‌پندارد تا چون بدان رسد آن را چیزی نیابد (نور (۲۴) آیه ۳۹).

۲. مثل کسانی که به پروردگار خود کافر شدند، کردارهایشان به خاکستری می‌ماند که بادی تند در روزی طوفانی بر آن بوزد. از آنچه به دست آورده‌اند هیچ (بهره‌ای) نمی‌توانند ببرد (ابراهیم (۱۴) آیه ۱۸).

۳. عذابی سنگین به دنبال دارد (همان، آیه ۱۷).

۴. و روزی گرانبار را (به غفلت) پشت سر می‌افکنند (انسان (۷۶) آیه ۲۷).

می‌شود که دریافت این حس اثرگذارتر از مفهوم آن است؛ مثلاً می‌فرماید مشرکان گویا چنان‌اند که از آسمان فروافتاده‌اند و مرغان شکاری آنها را ربوده یا باد آنها را به جایی دور افکنده است (و من یشرك بالله فکانما خر من السماء فتخطفه الطیر او تهوی به الريح في مكان سحیق).^۱

۳. نام آوا^۲: القای صوتی خاص در ارتباط با موضوع کلام است. در اصطلاح زبان‌شناسی واژه‌ای است که میان لفظ و معنای آن رابطه‌ای طبیعی برقرار باشد.^۳ این اصطلاح در میان زبان‌شناسان کلاسیک عرب به نام تناسب یا تطابق لفظ و معنا معروف بوده و ابن‌جنی در کتابش بخشی را به همین عنوان اختصاص داده است.^۴ قرآن کریم هم از این تناسب آوایی - معنایی استفاده کرده است. عبارت «تؤزهم ازاً» در آیه «الم تر انا ارسلنا الشیاطین علی الکافرین تؤزهم ازاً»^۱ که به معنای تحریک کردن بوده و میان لفظ و معنا تناسب برقرار است، گویا لفظ «ازاً» حس تحریک در وجود آدمی ایجاد می‌کند و اگر هاء و همزه را که مخارج مشترک دارند در نظر بگیریم، با «هز - یهز» که به همان معناست، برابر است؛ اما ضبط آن با همزه به آن علت است که همزه از هاء بر روان آدمی اثرگذارتر است.^۲

یا واژه‌ای چون «یصطرخون» در آیه «و هم یصطرخون فیها»^۳ که به گوش صدای خشن و کوبنده‌ای می‌رسد، آهنگ واژه خود معنا را القا می‌کند.^۴ یا «الصاخة و الطامة»

۱. و هر کس به خدا شرک ورزد چنان است که گویا از آسمان فرو افتاده و مرغان (شکاری) او را ربوده‌اند یا باد او را به جایی دور افکنده است (حج (۲۲) آیه ۳۱).

2. onomatopoeia.

۳. عربعلی رضایی، واژگان توصیفی ادبیات، ص ۲۴۲.

۴. ابن‌جنی، الخصائص، ص ۱۴۵

۱. آیا ندانستی که ما شیطان‌ها را بر کافران گماشته‌ایم تا آنان را (به گناهان) تحریک کنند (مریم (۱۹) آیه ۸۳).

۲. ابن‌جنی، الخصائص، ص ۱۴۶.

۳. و آنان در آنجا فریاد برمی‌آوردند (فاطر (۳۵) آیه ۳۷).

۴. یاسوف، احمد، جمالیات المفردة القرآنیة، ص ۷۳.

که از اوصاف روز قیامت‌اند. واژه «صاخة» خود گویا پرده گوش را با سنگینی و خشنونت آهنگی که دارد و هوا را می‌شکافت تا به پرده گوش برسد، پاره می‌کند. همچنین است واژه «طامة» که با صدا و طینینی که دارد، به‌سان طوفانی است که همه چیز را درمی‌نوردد.^۱

گاهی یک حرف در واژه‌های القای معنایی می‌کند که با معنای آیه تناسب دارد؛ به عنوان نمونه، حرف «طاء» در آیه «فأنذرتکم ناراً تلظى»^۲ و «فاء» در آیه «سمعوا لها تغیظاً و زفیراً»^۳ که صدای خشمناک آتش را القا می‌کند یا حرف «صاء» در آیه «انا ارسلنا علیهم ریحاً صرصراً»^۴ صدای تندباد را با خود دارد یا حرف «خاء» در آیه «و تری الفلک فیہ مواخر»^۱ صدای شکافته شدن امواج دریا به وسیله کشتی را القا می‌کند.^۲ در آیه «انلزمکموها و انتم لها کارهون»^۳ اکراه و اجبار با ادغام ضمائر در تلفظ به تصویر کشیده است.^۴

۴. حرکت: حرکت از نشانه‌های یک موجود زنده است. حرکت، نشانه وجود روح در پدیده‌هاست. در حوزه ادبیات و متن‌گاهی واژگان از چنین ویژگی برخوردارند که ارتباط تنگاتنگی با حالت احساسی پیدا می‌کند. در فلسفه هنر معاصر برخی برآنند که «زیبایی برتر در حرکات غیر از خود حرکات است و ناشی از افق اراده و عواطف است و برای تحلیل درست آن ناگزیر باید به این افق صعود کنیم»؛^۵ مثلاً واژه «اثاقلتم»

۱. سید قطب، التصوير الفنی فی القرآن، ص ۷۳.

۲. پس شما را به آتشی که زبانه می‌کشد هشدار دادم (لیل (۹۲) آیه ۱۴).

۳. خشم و خروش از آن می‌شنوند (فرقان (۲۵) آیه ۱۲).

۴. ما بر سر آنها به طور مداوم تند بادی توفنده فرستادیم (قمر (۵۴) آیه ۱۹).

۱. و کشتی را در آن موج شکاف می‌بینی (فاطر (۳۵) آیه ۱۲).

۲. احمد احمد بدوی، من بلاغة القرآن، ص ۶۹.

۳. آیا ما (باید) شما را در حالی که بدان اکراه دارید، به آن وادار کنیم؟ (هود (۱۱) آیه ۲۸).

۴. سید قطب، التصوير الفنی فی القرآن، ص ۷۵.

۵. همان.

در آیه «یا ایها الذین آمنوا ما لکم اذا قیل لکم انفروا فی سبیل الله اثاقلتم الی الارض»^۱ خود واژه «حرکت کُند» را القا می‌کند. یا «زحزح» در آیه «فمن زحزح عن النار و ادخل الجنة فقد فاز»^۲ تکرار حرف «ح» و «ز» بهترین حروف برای تصویرگری صحنه دور کردن است. در معنا و مفهوم آیه «ان منکم لمن لیبطئن»^۳ واژه «لیبطئن» که در تلفظ به کندی تلفظ می‌شود، معنا را نیز به کندی القا می‌کند. واژه «تخطف» در آیه «تخافون ان یتخطفکم الناس»^۴ القای معنای ربودن را که فعلی با حرکت سریع و تند است با هم‌نشینی حروف «خاء» و «ط» و حرکت مشدد آن می‌نمایاند.

گاهی واژه با حرکت کند فاعلان تناسب دارد؛ مثلاً کلمه «مشوا» در آیه «کلما اضاء لهم مشوا فیه»^۱ با حالت روانی منافقان تناسب دارد. «مشی» و گام زدن در این آیه با ترس از قهر و خشم طبیعت و شدت تاریکی و باران و رعد و برق که در آیه قبل آمده است، تناسب دارد. این واژه بیانگر ناتوانی روندگان است.^۲

گاهی حرکت به وسیله صوت به تصویر کشیده می‌شود. در واژه «یتمطی» در آیه «ثم ذهب الی اهله یتمطی»،^۳ صوت در اینجا با تصویر رابطه دارد، چون دهان با باز شدن آرام می‌گیرد و با مباحات و تفاخر همراه است.^۴

تصویر و بافت

تصویر در حقیقت نتیجه تناسب بیان انتقال اندیشه و بیان روان‌شناختی آن از جهت

۱. ای کسانی که ایمان آورده‌اید، و شما را چه شده است که چون به شما گفته می‌شود «در راه خدا بسیج شوید» کندی به خرج می‌دهید (توبه (۹) آیه ۳۸).
۲. پس هر که را از آتش به دور دارند و در بهشت درآورند، قطعاً کامیاب شده است (آل عمران (۳) آیه ۱۸۵).
۳. و قطعاً از میان شما کسی است که کندی به خرج می‌دهد (نساء (۴) آیه ۷۳).
۴. می‌ترسیدید مردم شما را بریابند (انفال (۸) آیه ۲۶).
۱. هر گاه که بر آنان روشنی بخشد، در آن گام زنند (بقره (۲) آیه ۲۰).
۲. احمد یاسوف، جمالیات المفردة القرآنیة، ص ۱۵۷.
۳. پس خرامان به سوی اهل خویش رفت (قیامت (۷۵) آیه ۳۳).
۴. احمد یاسوف، جمالیات المفردة القرآنیة، ص ۱۵۹.

سبک است. «آمیختگی لفظ و معنا و خیال را تصویر ادبی گویند».^۱ اهمیت تصویر آن است که با بافت خود تناسب داشته باشد. در برابر تصویر جزئی که در بلاغت کلاسیک همان تصویر بلاغی است، تصویر بافتی قرار دارد. که بیانگر نظام روابط پیچیده در سبک قرآنی است که بر تصویر جزئی مبتنی است، «تصویر بافتی از تصویر صحنه، تابلو، تصویر کلی و سپس تصویر مرکزی آغاز می‌گردد».^۲

مثال برای تصویر صحنه: «هو الذي يرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته حتى اذا اقلت سحاباً ثقالاً سقناه لبلد ميت فانزلنا به الماء فاخرجنا به من كل الثمرات كذلك تخرج الموتى لعلكم تذكرون».^۱

در این صحنه نمی‌توان از خلال پژوهش‌های سنتی بلاغی بر آن حکم کرد که به انواع تصویر بلاغی معروف توجه دارد؛ بلکه باید نظری فراگیر به این بافت داشت که صحنه‌ای با نشانه‌ها و روابط مشخص را ترسیم می‌کند. در این صحنه «فرستادن باد»، «ابر»، «باران ریزان»، «گیاه روینده» و «زمین مرده» را می‌بینیم. این اجزاء در درون بافت برای ایجاد صحنه مورد نظر وجود دارند که دو کارکرد دینی و هنری دارند.

«نظام روابط بین عناصر صحنه مورد نظر در بافت، روشن است؛ بادها، ابرهای سنگین را می‌آورند تا باران بر سرزمین خشکیده ببارد و گیاهان برویند و میوه دهند. رابطه بین عناصر صحنه، قوی است که رابطه سبب و مسبب، مقدمه و نتیجه برای اثبات معجزه زندگی پس از مرگ است».^۲

۱. محمدعلی علی‌الصغیر، نظریة النقد العربی، ص ۱۹.

۲. عبدالسلام الراغب، وظیفه الصورة الفنية، ص ۷۹.

۱. و اوست که بادها را پیشاپیش (باران) رحمتش مژده‌رسان می‌فرستد تا آنگاه که ابرهای گرانبار را بردارند، آن را به سوی سرزمین مرده برانیم، و از آن باران فرود آوریم و از هر گونه میوه‌ای (از خاک) برآوریم. بدینسان مردگان را (نیز از قبرها) خارج می‌سازیم؛ باشد که شما متذکر شوید (اعراف (۷) آیه ۵۷).

۲. عبدالسلام الراغب، وظیفه الصورة الفنية، ص ۸۰.

تصویر تابلو

این تصویر از چند صحنه متفاوت تشکیل شده است که به معنای مشترک و تأثیر روانی واحدی منجر می‌شود؛ مثلاً در آیه «فتول عنهم يوم يدع الداع الى شيء نكر * خشعاً ابصارهم يخرجون من الاجداث كأنهم جراد منتشر * مهطعين الى الداع يقول الكافرون هذا يوم عسر»^۱ صحنه‌های «جمعیت خارج شده از قبرها»، «ملخ‌های پراکنده شده»، «چشمان به زمین فروهشته» و «حرکت به سوی فراخواننده محشر» وجود دارد که صحنه آخر با عبارت «هذا يوم عسر» همراه با سختی و رنج است. این صحنه‌ها، تابلویی کامل از احوال کافران در قیامت را ترسیم می‌کند که از خارج شدن از قبر آغاز می‌شود و به تأثیر روز قیامت بر جانیشان پایان می‌یابد. و «هدف ترساندن از روز قیامت است؛ اما می‌بینیم که چگونه صحنه‌ها در بافت درون یک تابلو برای بیان معنای ترس و سختی و هدف آن یعنی تأثیر روانی مطلوب با هم سازگار هستند»^۱.

تصاویر تقابلی

از ویژگی‌های تصویر قرآنی، تصویر تقابلی است که هدف آن تحریک ذهن و فعال کردن قوه خیال است. تقابل بین تصاویر، متنوع است. گاهی در تصویر هر دو حاضرند و گاهی هر دو در گذشته‌اند و گاهی هم برعکس. تصاویر تقابلی بیشتر در تصویرگری بهشت و عذاب در روز قیامت است:

۱. پس از آنان، روی برتاب. روزی که داعی (حق) به سوی امری وحشتناک دعوت می‌کند. در حالی که دیدگان خود را فروهشته‌اند، چون ملخ‌های پراکنده از گورها (ی خود) برمی‌آیند به سرعت سوی آن دعوتگر می‌شتابند. کافران می‌گویند: امروز (چه) روز دشواری است (قمر (۵۴) آیه ۶ - ۸).
۱. عبدالسلام الراغب، وظیفه الصورة الفنية، ص ۸۱.

۱. تصویر عذاب: «هل اتاك حديث الغاشية * وجوه يومئذ خاشعة عاملة ناصبة * تصلي ناراً حامية * تسقي من عين آنية * ليس لهم طعام الا من ضريع لايسمن و لا يغني من جوع»^۱؛

۲. تصویر نعمت: «وجوه يومئذ ناعمة * لسعيها راضية * في جنة عالية * لا تسمع فيها لاغية»^۲.

این تصاویر در بافت در برابر و در کنار هم قرار دارند. این دو تصویر برای نعمت و عذاب قیامت هستند.

گاهی قرآن کریم به بیان تقابل سریع و گذرا در تصویر می‌پردازد؛ مثل آیه «و من آیاته خلق السموات و الارض ما بث فیهما من دابة و هو علی جمعهم اذا یشاء قدیر»^۱ در برابر تصویر پراکندگی، تصویر جمع قرار داد که به سرعت در جهت خیال‌انگیزی و تأثیر احساسی در قرآن آمده است. این دو تصویر بزرگ در یک بافت و در یک آیه است.

گاهی تقابل در دو تصویر، مرکب از دو حالت در هر تصویر است؛ مثل آیه «اولم یهدکم اهلکننا من قبلهم من القرون یمشون فی مساکنهم ان فی ذلک لآیات افلا تسمعون * اولم یروا انا نسوق الماء الی الارض الجزر فنخرج به زرعاً تاکل منه انعامهم و انفسهم افلا یبصرون»^۲.

۱. آیا خیر «غاشیه» به تو رسیده است؟ در آن روز چهره‌هایی زبون‌اند. که تلاش کرده، رنج (بیهوده) برده‌اند. (ناچار) در آتشی سوزان درآیند. از چشمه‌های داغ نوشانیده شوند. خوراکی جز خار خشک ندارند (که) نه فریه کند و نه گرسنگی را بازدارد (غاشیه ۸۸) آیه ۱ - ۷.

۲. در آن روز، چهره‌هایی شاداب‌اند، از کوشش خود خشنودند. در بهشت برین‌اند، سخن بیهوده‌ای در آنجا نشنوند (همان، آیه ۸ - ۱۱).

۱. و از نشانه‌های (قدرت) اوست آفرینش آسمان‌ها و زمین و آنچه از (انواع) جنبنده در میان آن دو پراکنده است، و او هرگاه بخواهد برگرد آوردن آنان تواناست (نور ۲۴) آیه ۲۹.

۲. آیا برای آنان روشن نگردیده است که چه بسیار نسل‌ها را پیش از آنان نابود گردانیدیم (که اینان) در سراهایشان راه می‌روند؟ قطعاً در این (امر) عبرت‌هاست مگر نمی‌شنوند؟ آیا ننگریسته‌اند که ما باران را به سوی زمین با برمی‌رانیم و به وسیله آن کشته‌ای را برمی‌آوریم که دام‌هایشان و خودشان از آن می‌خورند؟ مگر نمی‌بینند؟ (سجده ۳۲) آیه ۲۶ - ۲۷.

تقابل در اینجا میان مسکن از بین رفته پس از زندگی و آبادانی و زمین آباد و بارور پس از مرگ و خشکسالی است.

گاهی تقابل میان تصویر حاضر و گذشته است؛ مثل آیه «اولم یرالانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين»^۱. نطفه، تصویر گذشته است و در برابر آن تصویر حال حاضر انسان قرار دارد که دشمنی می‌ورزد؛ پس تقابل در دو تصویر وجود دارد که خیال را برای حاضر کردن تصویر گذشته آدمی در آفرینش تحریک می‌کند تا تصویر گذشته‌اش را در کنار تصویر حاضر قرار دهد که دشمنی می‌ورزد و ایمان نمی‌آورد.^۱ گاهی تقابل بین تصویر حاضر و روز قیامت و تصویر گذشته در دنیا است، مثل تصویری که از اصحاب شمال ارائه می‌دهد: «و اصحاب الشمال ما اصحاب الشمال* في سموم و حميم* و ظل من یحموم* لا یبارد و لا کریم* انهم کانوا قبل ذلك مترفین»^۲. تصویر حاضر عذاب، در برابرش تصویر نعمت و رفاه در گذشته قرار دارد.

۱. آیا آدمی ندانسته است که ما او را از نطفه‌ای آفریده‌ایم، پس به‌ناگاه وی ستیزه‌جویی آشکار شده است؟ (یس (۳۶) آیه ۷۷).

۱. عبدالسلام الراغب، وظیفه الصورة الفنية، ص ۸۹.

۲. و یاران چپ؛ کدام‌اند یاران چپ؟ در (میان) باد گرم و آب داغ و سایه‌ای از دود تار نه خنک و نه خوش واقعه (۵۶) آیه ۴۱ - ۴۵).

فصل پنجم:

التفات در قرآن

از ویژگی‌های متنی آیات قرآن کریم که برگرفته از زبان عربی است، صفتی است در کلام که به آن «التفات» گویند. التفات یعنی انتقال کلام از حاضر به غایب، از غایب به حاضر و از ماضی به مستقبل و از مستقبل به ماضی. در حقیقت، صفت التفات نوعی ویژگی سبک‌شناختی است که گوینده در کلام به آن روی می‌آورد و با تغییر ساختار کلام به آن تنوع می‌بخشد.

در زبان عربی، عادت گویندگان و خطیبان بوده است که در کلام به تفنن رو آورند یا به قول زمخشری برای توجه دادن مخاطب و شنونده دست به چنین کاری بزنند.^۱ این‌اثیر در بحث التفات به نقد این دیدگاه می‌پردازد و می‌گوید اگر انتقال در کلام از سبکی به سبک دیگر برای توجه دادن مخاطب باشد، این خود دلیلی است که شنونده از اسلوب و سبک واحد ملول می‌شود و گوینده به گونه‌ای رو می‌آورد تا او را به نشاط آورد. این هنوز عیب کلام است نه وصف آن، چون اگر کلام زیبا بود، نباید شنونده ملول می‌شد.^۲

۱. زمخشری، همان، ج ۲، ص ۴.

۲. ابن اثیر، المثل السائر، الجزء الاول، ص ۵.

در قرآن کریم، انتقال از غیبت به خطاب و برعکس، فراوان رخ داده است و به نظر ابن اثیر، این انتقال و تغییر سبک تنها بدان خاطر است که فایده‌ای در بر دارد و آن فایده اقتضا می‌کند چنین تغییر سبکی رخ دهد و این فراتر از انتقال سبکی به سبک دیگر است، به نظر او انتقال از حالت غیبت به خطاب، برای بزرگداشت مقام مخاطب است و انتقال از خطاب به غیبت هم عکس آن.^۱

امروزه به صفت التفات تنها از جهتی که گذشتگان به آن توجه داشته‌اند نگریده نمی‌شود. «التفات یعنی اینکه شاعر معنایی را برگیرد و قبل از آنکه پایان یابد، از آن عدول نموده و سپس به آن بازگردد و آن را کامل نماید که این عدول از باب مبالغه در معنای نخست و زیبا نمودن آن است».^۲

انواع و حالات التفات

۱. از غیبت به خطاب: مثلاً در آیات «الحمد لله رب العالمين * الرحمن الرحيم * مالك يوم الدين * اياك نعبد و اياك نستعين».^۳ از غیبت به خطاب عدول شده است؛ «اياك نعبد...» پس از «الحمد لله رب العالمين». علت آن را ذکر کرده اند که «عبارت را با خطاب آورده است تا صراحت و تقرب داشته باشد به ذات حق».^۴

همچنین یا در آیه «قالوا اتخذ الرحمن ولداً لقد جئتم شيئا اداً»^۵ عبارت «لقد جئتم» خطاب پس از غیبت «قالوا» است که «برای تشبیه جرئت و گستاخی آنها بر خداوند

۱. همان، ص ۶.

۲. حسن طبل، اسلوب الالتفات، ص ۱۳.

۳. ستایش خدا را که پروردگار جهانیان، (خداوند) رحمتگر مهربان، مالک (و پادشاه) روز جزا (است). تو را می‌پرستم تنها و بس، به جز تو نجویم یاری زکس (حمد (۱) آیه ۱ - ۴).

۴. ابن اثیر، المثل السائر، الجزء الاول، ص ۶.

۵. و گفتند (خدای) رحمان فرزندی اختیار کرده است. واقعاً چیزی زشتی را (بر زبان) آوردید (مریم (۱۹) آیه ۸۸ - ۸۹).

است؛ یعنی سخن جسارت‌آمیزی گفته‌اند»^۱.

۲. از خطاب به غیبت: در آیه «یا ایها الناس انی رسول الله الیکم جمیعاً الذی له ملک السموات و الارض لا اله الا هو یتی و یمیت فآمنوا بالله و رسوله النبی الامی الذی یؤمن بالله و کلماته و اتبعوه لعلکم تهتدون...»^۲ فرمود: «آمنوا بالله و رسوله» و نفرمود: «آمنوا بالله و بی» تا به «انی رسول الله» عطف شود و تا صفاتی که بر آن جریان یافته است بر او نیز جریان یابد و آگاه کند که ایمان به او و پیروی از او لازم است؛ یعنی همان شخصی که به پیامبر امی موصوف است. علت دیگر برای رعایت انصاف و دوری از تعصب بوده است.^۳

۳. از مستقبل به فعل امر و از ماضی به فعل امر: این کار تنها برای توسع در کلام نیست؛ بلکه به قصد تعظیم حال کسی است که فعل مستقبل بر آن جریان یافته است یا بزرگداشت امر آن؛ مثلاً در آیه «یا هود ما جئنا ببینه و ما نحن تارکی آلہتنا من قولک و ما نحن لک بمؤمنین * ان نقول الا اعتراض بعض آلہتنا بسوء قال انی اشهد الله و اشهدوا انی بریء مما تشرکون».^۴ فرمود: «اشهد الله و اشهدوا» و نفرمود «و اشهدکم» تا برابر آن و حتی به معنای آن باشد، «چون شهادت دادن به خداوند و براءت از شرک، اصل ثابت است؛ اما شهادت آنها چیزی جز سستی نبوده و از حقیقت بی توجهی به کارشان بوده است؛ لذا از لفظ اول به خاطر اختلاف بین آن دو عدول کرده و به لفظ امر روی آورده است».^۵

۱. ابن اثیر، المثل السائر، الجزء الاول، ص ۶.

۲. ای مردم، من پیامبر خدا به سوی همه شما هستم؛ همان (خدایی) که فرمانروایی آسمان‌ها و زمین از آن اوست. هیچ معبودی جز او نیست که زنده می‌کند و می‌میراند. پس به خدا و فرستاده او (که پیامبر درس نخوانده ایست که به خدا و کلمات او ایمان دارد) بگروید و او را پیروی کنید؛ امید که هدایت شوید (اعراف (۷) آیه ۱۵۸).

۳. ابن اثیر، المثل السائر، الجزء الاول، ص ۱۳.

۴. اما هود، برای ما دلیل روشنی نیاوردی و ما برای سخن تو دست از خدایان خود بر نمی‌داریم و تو را باور نداریم. (چیزی) جز این نمی‌گوییم که بعضی از خدایان ما به تو آسیبی رسانده‌اند گفت: من خدا را گواه می‌گیرم و شاهد باشم که من از آنچه جز او شریک وی می‌گیرید بیزارم (هود (۱۱) آیه ۵۳ - ۵۴).

۵. ابن اثیر، المثل السائر، الجزء الاول، ص ۱۴.

کارکرد التفات

التفات تنها یک تغییر و تنوع سبکی نیست؛ بلکه غرضی غیر از مسئله سبکی در آن وجود دارد که بیشتر ناظر به مخاطب و معناست. «مراد از به‌کارگیری این نوع از کلام، بیشتر به عنایت بر معنای مورد نظر است؛ معنایی که شعبه‌های فراوان دارد و التفات بنا به موقعیت صورت می‌گیرد»^۱؛ اما غرضی غیر از آن، که متوجه مخاطب باشد یعنی به نشاط آوردن مخاطب نیز مد نظر است، چون تغییر سبک باعث می‌شود مخاطب بهتر به سخن گوش فرا دهد.^۲

جنبه سبک‌شناختی التفات

ما در سبک‌شناسی با سه مسئله مهم روبه‌رو هستیم:

۱. گزینش؛

۲. انحراف؛

۳. بافت.

از طرفی در یک ارتباط چند عنصر وجود دارد:

۱. فرستنده؛

۲. پیام؛

۳. گوینده.

سبک یعنی نتیجه گزینش آگاهانه بین امکاناتی که زبان به گوینده می‌دهد. این گزینش یا در حوزه لفظ و واژگان است یا نظام نحوی. گاهی گوینده یا نویسنده از قواعد معمول زبان عدول می‌کند که آن را انحراف از قاعده و الگوی زبان گویند. التفات در

۱. همان، ص ۱۶.

۲. حسن طبل، اسلوب الالتفات، ص ۱۴.

حقیقت نوعی انحراف از فرم زبان است. گاهی انحراف از بافت کلام صورت می‌گیرد که آن را انحراف سبکی می‌نامند؛ پس التفات یعنی اینکه گوینده یا نویسنده، آگاهانه به آن دست می‌بازد. این انحراف سبکی می‌تواند در حوزه‌های مختلف صورت گیرد.

حوزه‌های التفات در قرآن

۱. ساختار؛ ۲. عدد؛ ۳. ضمائر؛ ۴. ادوات؛ ۵. ساختار نحوی؛ ۶. واژگان.

ساختار

مراد از التفات در ساختار، مخالفت ساختارهای افعال (ماضی، مضارع و امر) یا ساختار اسمی یا میان ساختاری از ساختارهای اسم و ساختاری از ساختارهای فعل است.

۱. ساختار فعلی: در دو فعل «نزل» و «انزل»:

(۱) «نزل عليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه و انزل التوراة و الانجيل»؛^۱
 (۲) «يا ايها الذين آمنوا آمنوا بالله و رسوله و الكتاب الذي نزل على رسوله و الكتاب الذي انزل من قبل»؛^۲
 مفسران درباره «نزل و انزل» گفته‌اند «نزل» بر نزول تدریجی دلالت دارد؛ ولی «انزل» بر نزول دفعی؛ اما این نظریه در آیاتی مثل «و قال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة»^۳ و «و قرآننا فرقناه لتقرا على الناس على مكث و نزلنا تنزیلاً»^۴ نقض می‌شود.

۱. این کتاب را در حالی که مؤید آنچه (از کتاب‌های آسمانی) پیش از خود می‌باشد به حق (و به تدریج) بر تو نازل کرد و تورات و انجیل را... (آل عمران (۳) آیه ۳).
 ۲. ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به خدا و پیامبر او و کتابی که بر پیامبرش فرو فرستاد و کتاب‌هایی که قبلاً نازل کرده بگروید (نساء (۴) آیه ۱۳۶).
 ۳. و کسانی که کافر شدند گفتند: چرا قرآن یکجا بر تو نازل شده است؟ (فرقان (۲۵) آیه ۳۲).
 ۴. و قرآنی (با عظمت را) بخش بخش (بر تو) نازل کردیم تا آن را به آرامی بر مردم بخوانی و آن را به تدریج نازل کردیم (اسراء (۱۷) آیه ۱۰۶).

اگر تنزیل به معنای نزول تدریجی بود، نباید «و نزلناه» بر «فرقناه» عطف شود؛ اما راز آن این است که در «نزل» معنای مبالغه است ولی نه به معنای نزول تدریجی؛ ولی «انزل» صرفاً بر نزول دلالت دارد و نه تأکید است و نه مبالغه.^۱

۲. ساختار اسمی: «حیات» و «حیوان» هر دو به یک معنا هستند؛ اما در «حیوان» مبالغه است؛ علاوه بر اینکه بر حرکت و جنبش دلالت دارد. در آیه «و ما هذه الحياة الدنيا الا لهو و لعب و ان الدار الاخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون»^۲ نکته زیبا آن است که «در انتقال به ساختار حیوان، مبالغه در تحقق معنای حیات است؛ یعنی آن زندگی شایسته است که زندگی باشد».^۳

همچنین «شاکرا» و «کفوراً» در آیه «انا هدیناه السبیل اما شاکراً و اما کفوراً»^۴ اسم فاعل برای دلالت بر شکر به کار رفته و از آن به ساختار مبالغه برای بیان کفر عدول شده است. این التفات در آن واحد، دو هدف را محقق می‌سازد:

۱) توازی یا توازن آهنگی بین فاصله: چون قبل و بعد این آیه، فاصله‌ها بر روی راء با الف اطلاق است؛ یعنی «مذکوراً، بصیراً و سعیراً»؛ لذا تغییر از «کافراً» به «کفوراً» صورت گرفته است، چون با «کافراً» توازن در فاصله آیه با قرینه‌ها در آیه از بین می‌رفت.

۲) مبالغه که مربوط به ساختار دوم است و این نشان از فاصله زیادی است که آدمی به شکر و ناسپاسی رو می‌آورد؛ یعنی در مسیر سپاس یک گام برمی‌دارد و در راه ناسپاسی، گام‌هایی. این عدول از ساختار در حقیقت تأکید بر معنایی است که آیات در پی بیان روان آدمی هستند؛^۵ چنان‌که در قرآن آمده است: «قلیل من عبادي

۱. حسن طبل، اسلوب الالتفات، ص ۶۷.

۲. این زندگی دنیا جز سرگرمی و بازیچه نیست، و زندگی حقیقی همانا (در) سرای آخرت است؛ ای کاش می‌دانستند (عنکبوت ۲۹) آیه ۶۴.

۳. حسن طبل، اسلوب الالتفات، ص ۸۷.

۴. ما راه را به او نمودیم، یا سپاسگزار خواهد بود و یا ناسپاسگزار (انسان ۷۶) آیه ۳.

۵. طبل حسن، اسلوب الالتفات، ص ۹۰.

الشکور»^۱ و «ان الانسان لظلوم كفار»^۲.

۳. زمان افعال:

(۱) ماضی به مضارع؛ مانند:

الف) «الم تر ان الله سخر لكم ما في الارض جميعاً و يمسك السماء ان تقع على الارض الا باذنه ان الله بالناس لرؤف رحيم»^۳؛

ب) «الم تر ان الله انزل من السماء ماء فتصبح الارض مخضرة ان الله لطيف خبير»^۴؛

ج) «الم تر ان الله انزل من السماء ماء فسلكه ينا بيع في الارض ثم يخرج به زرعاً مختلفاً الوانه ثم يهيح فتراه مصفراً ثم يجعله حطاماً ان في ذلك لذكرى لاولي الاالباب»^۵.

در هر سه آیه از ساختار ماضی به مضارع عدول شده است:

سخر ← يمسك

انزل ← ثم يخرج

انزل ← فتصبح

در این ساختارها هم تفاوت در ادای معناست و هم دلالت بر حدث دارد؛ یعنی در ساختار ماضی، امر قطعی است؛ ولی در ساختار مضارع، امر متجدد است و هر لحظه رخ می‌دهد.

۱. و از بندگان من اندکی سپاسگزارند (سبأ (۳۴) آیه ۱۳).

۲. قطعاً انسان ستم‌بیشه ناسپاس است (ابراهیم (۱۴) آیه ۳۴).

۳. آیا ندیده‌ای خدا آنچه را در زمین است به نفع شما رام گردانید و کشتی‌ها در دریا به فرمان او روان‌اند و آسمان را نگاه می‌دارد تا (مبادا) بر زمین فرو افتد مگر به اذن خودش (باشد). در حقیقت، خداوند نسبت به مردم سخت رؤف و مهربان است (حج (۲۲) آیه ۶۵).

۴. آیا ندیده‌ای که خدا از آسمان، آبی فرو فرستاد و زمین سرسبز گردید؟ آری، خداست که دقیق و آگاه است (همان، آیه ۶۳).

۵. مگر ندیده‌ای که خدا از آسمان، آبی فرود آورد پس آن را به چشمه‌هایی که در (طبقات زیرین) زمین است راه داد، آنگاه به وسیله آن کشتزاری را که رنگ‌های آن گوناگون است بیرون می‌آورد، سپس خشک می‌گردد، آنگاه آن را زرد می‌بینی، سپس آن را خاشاک می‌گرداند. قطعاً در این (دگرگونی‌ها) برای صاحبان خرد عبرتی است (زمر (۳۹) آیه ۲۱).

«اما هدف از این انحراف، جلب توجه آدمی و برانگیختن تأمل و اندیشه‌ورزی وی است؛ چنان‌که در آغاز آیات با استفهام تقریری «الم تر» آمده است».^۱

(۲) مضارع به ماضی: در آیه «ان یتفقو کم یكونوا لکم اعداء و یبسطوا الیکم ایدیهم و الستهم بالسوء و ودوا لو تکفرون»^۲ از ساختار مضارع (یکونوا - یبسطوا) به ساختار ماضی که «ودوا» به آن عطف شده، عدول شده است.

زمخشری می‌گوید: گویا گفته است «ودوا قبل کل شیء کفر کم و ارتداء کم»؛ یعنی آنها می‌خواهند در دین و دنیا به شما ضرر وارد کنند؛ مثل کشتن و آبروریزی و کافر گردانیدن؛ ولی کافر گردانیدن برای آنها مهم‌تر است، چون می‌دانند که این برای شما مهم است».^۳

(۳) مضارع به امر:

آیه «قال انی اشهد الله و اشهدوا انی بریء مما تشرکون»^۴ سخن هود به قومش است و در پاسخ به تکذیب و تمسخر آنها و ادعای باطل‌شان چنین بیان داشته است. در این آیه از «اشهد» (فعل مضارع) به «اشهدوا» (امر) عدول شده که برای بیان فاصله زیاد بین دو شهادت است و دلالت بر این دارد که شهادت و گواهی دوم حقیقی نیست و حضرت از باب تمسخر به آنان فرمان داده است.^۵

عدد

گاهی عدول در اعداد اتفاق می‌افتد که این هم به قصدی صورت می‌گیرد؛ مثلاً در

۱. حسن طیل، اسلوب الالتفات، ص ۹۷.

۲. اگر بر شما دست یابند، دشمن شما باشند و بر شما به بدی دست و زبان بکشایند و آرزو دارند کافر شوید (ممتحنه (۶۰) آیه ۲).

۳. زمخشری، همان، ج ۴، ص ۸۶.

۴. من خدا را گواه می‌گیرم و شاهد باشید که من از آنچه جز او شریک وی می‌گیرید بی‌زارم (هود (۱۱) آیه ۵۴).

۵. طیل حسن، اسلوب الالتفات، ص ۱۰۲.

آیه «و اتخذوا من دون الله آلهة ليكونوا لهم عزاً كلا سيكفرون بعبادتهم و يكونون عليهم ضداً»^۱ از جمع به مفرد عدول شده است؛ یعنی اسم یکون که به «آلهه» برمی‌گردد، ضمیر جمع ولی خبر آن مفرد (ضداً) آمده است؛ یعنی در حقیقت به جای اضداد آمده است که ظاهر بافت اقتضا می‌کرد جمع باشد، البته این عدول ناظر به دو هدف ذیل هم بوده است:

۱. رعایت آهنگ و موسیقی بین فاصله آیات، چون با «ضداً» فاصله آیه با آیات قبل برابر می‌شود و فاصله‌ها «مداً - فرداً - عزاً» بوده است.
۲. بر یکپارچگی موضع خدایان در روز قیامت در دشمنی با کافرانی که به عبادت آنها پرداخته‌اند، دلالت دارد. «ضد» که مفرد آمده است، با وحدت معنایی هم‌خوانی دارد.^۲

میان تشبیه و جمع: در آیه «هذان خصمان اختصموا في ربهم»^۳ فعل دارای ضمیر جمع است نه مثنی. زمخشری معتقد است «خصم» صفت است که گروه یا دسته به آن وصف می‌شوند؛ گویا گفته است «هذان فوجان او فریقان مختصمان»، «هذان» برای لفظ است؛ ولی «اختصموا» برای معنا.^۴

اما راز این عدول آن است که این آیه برای بیان سرنوشت دو گروه «مؤمن» و «کافر» در قیامت است؛ چنان‌که در ادامه آن فرمود: «فالذین كفروا قطعتم لهم ثيابهم من نار یصیب من فوق رؤوسهم الحمیم * یصهر به ما فی بطونهم و الجلود».^۵

۱. و به جای خدا معبودانی اختیار کردند تا برای آنان (مایه) عزت باشد. نه چنین است، به زودی (آن معبودان) عبادت ایشان را انکار می‌کنند و دشمن آنان می‌گردند (مریم ۱۹) آیه ۸۱ - ۸۲).

۲. حسن ظیل، اسلوب الالتفات، ص ۱۱۴.

۳. این دو (گروه) دشمنان یکدیگرند که درباره پروردگارشان با هم ستیز می‌کنند (حج ۳۲) آیه ۱۹).

۴. زمخشری، همان، ج ۳، ص ۲۹.

۵. و کسانی که کفر ورزیده‌اند جامه‌هایی از آتش برایشان بریده شده است (و) در بالای سرشان آب جوشان ریخته می‌شود. آنچه در شکم آنهاست با پوست (بدن) شان به آن گداخته می‌گردد (حج ۲۲) آیه ۱۹ - ۲۰).

و در آیات بعدی فرمود: «ان الله يدخل الذين آمنوا و عملوا الصالحات جنات تجري من تحتها الانهار يحملون فيها من أساور من ذهب و لؤلؤاً و لباسهم فيها حرير»^۱.
در آیه قبل از این هم از روز قیامت سخن به میان آمده است که روز جدایی گروه‌ها و ادیان است: (ان الذين آمنوا و الذين هادوا و الصابئين و النصاري و المجوس و الذين اشركوا ان الله يفصل بينهم يوم القيامة ان الله على كل شيء شهيد)^۲.
کلمه «اختصاص» که در آن عدول از مثنی به جمع صورت گرفته و به ساختار ماضی «اختصموا» آمده است، بر این دلالت دارد که خصومت بین دو گروه قبل از اشاره به آنها (هذان خصمان) رخ داده است؛ به عبارت دیگر، این دو گروه که در آیه آنها اشاره شده است همان گروه‌ها و مذاهبی هستند که در آیه قبل مشخص شده‌اند؛ لذا مثنی بودن (هذان خصمان) برای دلالت بر آن گروه‌ها در روز قیامت است و پس از جدایی، به دو گروه مؤمن و کافر تقسیم شده‌اند. مراد حالتی است که آن گروه‌ها در دنیا داشته‌اند و دارای نام‌های مختلف و مذاهب متعدد بوده‌اند.^۳

ضمایر:

۱. بین غیبت و خطاب: در آیه «لولا اذا سمعتموه ظن المؤمنون و المؤمنات بأنفسهم خيراً و قالوا هذا افك مبين»^۴ «ظن» در «ظن المؤمنون» به اسم ظاهر «المؤمنون» اسناد داده شده است و اسم ظاهر هم غایب محسوب می‌شود و از ضمیر مخاطب عدول شده است؛ یعنی نگفت «ظننتم». این عدول در تجسم مبالغه در عتاب

۱. خدا کسانی را که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند در باغ‌هایی که از زیر (درختان) آن نهرهای روانی است در می‌آورد. در آنجا با دستبندهایی از طلا و مروارید آراسته می‌شوند و لباسشان در آنجا از پرنیان است (همان، آیه ۲۳).

۲. کسانی که ایمان آوردند و کسانی که یهودی شدند و صابئی‌ها و مسیحیان و زرتشتیان و کسانی که شرک ورزیدند، البته خدا روز قیامت میانشان داوری می‌کند، زیرا خدا بر هر چیزی گواه است (همان، آیه ۱۷).

۳. حسن ظیل، اسلوب الالتفات، ص ۱۲۵.

۴. چرا هنگامی که آن (بهتان) را شنیدید، مردان و زنان مؤمن گمان نیک به خود نبردند و نگفتند. این بهتانی آشکاراست (نور (۲۴) آیه ۱۲).

خداوند به مخاطبان نقش خود را ایفا می‌کند؛ یعنی تحول از خطاب «سمعموه» به «ظن المؤمنون»^۱.

در سوره حمد: در آیه «ایاک نعبد» از ساختار غایب به خطاب منتقل شده است. توجیه این امر را می‌توان چنین بیان کرد:

(۱) سه آیه نخست، حمد و ثنای پروردگار و ثنا در ساختار غایب بهتر است؛ اما در آیه ۴ (ایاک نعبد) دعا است و در دعا ساختار حضور بهتر است.

(۲) نمازگزار هنگام شروع نماز، با پروردگار بیگانه است؛ لذا با واژگان غایب به حمد و ثنا می‌پردازد. تا اینکه پروردگار به او می‌گوید مرا ستودی و به پروردگاری من به عنوان رحمتگر و صاحب روز جزا اقرار کردی و تو خوب بنده‌ای هستی و ما حجاب را از تو برمی‌داریم و با ساختار خطاب با ما حرف بزن و بگو: «ایاک نعبد».

(۳) ذکر صفات خداوند، علم و آگاهی به معلوم را در پی دارد که بزرگ و بلند مرتبه است و شایسته ثناء و غایت فروتنی و کمک خواستن در امور مهم است؛ لذا آن معلوم مشخص با آن صفات چنین خطاب می‌شود: ایاک (تنها تو را) ای که دارای چنین صفاتی، به پرستش و یاری می‌خوانیم.

(۴) بنده در شروع به نماز قصد قربت دارد و پس از شروع به انواع حمد و ثنا، کرم باری اقتضا می‌کند اجابت کند؛ و به همین جهت او را از مقام غیبت به حضور منتقل می‌سازد.

(۵) در آغاز آفرینش، غیبت بوده و به خاطر عظمت باری، حجاب بین بندگان و او بوده است و چون او را شناختند و توسل به قربت جستند به وسیله حمد و ثنا، شایستگی خطاب یافتند.^۲

۲. بین غیبت و تکلم: در آیه «قل یا ایها الناس انی رسول الله الیکم جمیعاً الذی له

۱. حسن طبل، اسلوب الالتفات، ص ۱۳۱.

۲. همان، ص ۱۳۴ - ۱۳۵.

ملك السموات و الارض لا اله الا هو يحيى و يميت فآمنوا بالله و رسوله النبي الامي...»^۱ پیامبر 9 در اعلام رسالتش به مردم به ساختار تکلم سخن گفته (انی رسول الله اليکم) و سپس به ساختار غیبت (اسم ظاهر) در دعوت به ایمان تغییر یافته است (فآمنوا بالله و رسوله). اگر سبک و سیاق آیه به یک شیوه بود، باید چنین می‌گفت: «فآمنوا بالله و بی».

علت این تغییر و انحراف می‌تواند موارد ذیل باشد:

(۱) دفع تهمت از شخص پیامبر 9؛ یعنی ایشان به ایمان به خودش فرا نمی‌خواند؛ بلکه به عنوان رسول و فرستاده فرامی‌خواند که خداوند او را برگزید تا شریعتش را به او برساند.

(۲) بیان به وسیله اسم ظاهر (رسوله) زمینه‌ساز پیروی از او به عنوان پیامبری امی است که به خدا و سخنانش ایمان دارد. اینها صفاتی هستند که در اقناع مردم به آنچه آنها را فرامی‌خواند، اثرگذار است.^۲

در آیات «وجعلنا في الارض رواسي ان تميد بهم و جعلنا فيها فجاءاً سبلاً لعلهم يهتدون* و جعلنا السماء سقفاً محفوظاً و هم عن آياتها معرضون* و هو الذي خلق الليل و النهار و الشمس و القمر كل في فلك يسبحون».^۳ آیه سوم با ساختار غیبت (هو الذي خلق) آمده و از ساختار تکلم (خلقنا) منحرف شده است. همچنین در این آیات

۱. بگوای مردم، من پیامبر خدا به سوی همه شما هستم؛ همان (خدایی) که فرمانروایی آسمان‌ها و زمین از آن اوست. هیچ معبودی جز او نیست که زنده می‌کند و می‌میراند؛ پس ایمان آورید به خدا و فرستاده او که پیامبر درس نخوانده‌ای است... (اعراف (۷) آیه ۱۵۸).

۲. حسن طبل، اسلوب الالتفات، ص ۱۳۸.

۳. و در زمین کوه‌هایی استوار نهادیم تا مبادا (زمین) آنان (مردم) را بجنباند و در آن راه‌هایی فراخ پدید آوردیم؛ باشد که راه یابند. و آسمان را سقفی محفوظ قرار دادیم، و (لی) آنان از (مطالعه در) نشانه‌های آن اعراض می‌کنند. و اوست آن کسی که شب و روز و خورشید و ماه را پدید آورده است. هر کدام از این دو در مدار (معین) شناورند (انبیاء (۲۱) آیه ۳۱ - ۳۳).

نوعی انحراف واژگانی نیز وجود دارد و آن فعل «جعل» است که سه بار در دو آیه تکرار شده است.

هر دو فعل بر پیدایی و ایجاد دلالت دارند؛ پرسش این است که چه فرقی بین آنهاست؟ اگر این تفاوت همان راز انحراف از جعل به خلق است، چه رابطه‌ای بین این انحراف و انحراف از طریق تکلم به غیبت وجود دارد؟

گفته‌اند فرق بین «خلق» و «جعل» آن است که «خلق» متضمن ابداع و نوآوری از عدم، اما «جعل» متضمن انشا و پیدایی پدیده‌ای از پدیده‌ای موجود است یا صیوروت و انتقال از حالتی به حالت دیگر است.^۱

نکته دیگر در تفاوت دو فعل آن است که این تفاوت در بافت‌های قرآنی مثل این آیات درباره توجه به صحنه‌های هستی و نشانه‌های آن برای اثبات قدرت خداوند و رهنمونی برای بندگان برای پی بردن به رحمت خداوندی است. با تأمل در این بافت‌ها مشخص می‌شود این صحنه‌ها و نشانه‌هایی که با فعل «جعل» می‌آیند، تأکید بر جنبه محسوس است؛ اما با فعل «خلق» توجه به جنبه محسوس نیست؛ بلکه به جنبه ماورای آفرینش یعنی حکمت ظریف و تدبیر پنهان است.^۲

در دو آیه نخست با فعل «جعل» به وضعیت‌های محسوس توجه شده است؛ یعنی بلندی کوه‌ها، دره‌ها، ارتفاع آسمانی؛ اما در آیه سوم که با فعل «خلق» آمده، به جنبه محسوس مثل شب و روز و خورشید و ماه توجه شده است؛ بلکه به قدرت پنهانی اشاره کرده است که به واسطه آن شب و روز می‌آیند و خورشید و ماه در گردش‌اند.

بنابراین پس از عدول و انحراف از فعل «جعل» به «خلق» در این آیات به عدم تطابق و توجه به شکل محسوس در دو آیه نخست و با عنایت به آنچه که در ورای آن یعنی اسرار و حکمت نهفته است، بازمی‌گردد؛ لذا می‌توان گفت عدول از ضمیر متکلم

۱. راغب اصفهانی، المفردات، ص ۹۴.

۲. حسن طیل، اسلوب الالتفات، ص ۱۴۰.

در «جعل» به ضمیر غایب در «خلق» در حقیقت نوعی سازگاری و تناسب در شیوه تکلم - که با حضور و مشاهده تناسب دارد - با حسی بودن استدلال بر عظمت خداوند در دو آیه نخست دارد و با روش غیبت که با پنهان کردن مقارن و با عقلانیت در آیه سوم متناسب و هماهنگ است.^۱

۳. بین تکلم و خطاب: در این شکل تنها یک آیه در قرآن وجود دارد، چون این گونه التفات در زبان نیز به خاطر توازی یا تباین تام میان دو موقعیت خطاب و تکلم، کم اتفاق می‌افتد. در یک موقعیت یا بافت قابل تصور نیست که یک فرد هم متکلم باشد و هم مخاطب؛ یعنی هم فرستنده پیام باشد و هم گیرنده آن. در آیه «اتبعوا من لا یسألکم اجراً و هم مهتدون * و مالی لا اعبد الذی فطرني و الیه ترجعون».^۲ این شکل از التفات رخ داده است. درباره التفات در این آیه چند نظر وجود دارد:

(۱) برخی معتقدند که این مورد از موارد التفات نیست، چون میان خطاب در آیه نخست و تکلم در آیه دوم اتحاد معنا یا جهت وجود ندارد، زیرا متکلم همان شخص مؤمن است و خطاب به قوم او است نه خودش؛ علاوه بر اینکه اسناد و فعل به ضمیر جمع برمی‌گردد.

(۲) آنان که به التفات در این آیه اعتقاد دارند، در تعیین صورت آن اختلاف نظر دارند. در آیه التفات از تکلم به خطاب است، چون دو ضمیر در اینجا متکلم هستند؛ اما بار دیگر از ذات متکلم به ضمیر مخاطب تعبیر شده و مقتضای ظاهر بافت آن است که بگوید: «و الیه ارجع». در این تعبیر، شیوه شدت تحذیر به قومش و آگاهی بخشی به این نکته نهفته است که آنها به سوی خدا بازمی‌گردند.

(۳) به اعتقاد برخی، التفات از خطاب در آیه «اتبعوا من لا یسألکم اجراً» به تکلم

۱. همان، ص ۱۴۱.

۲. از کسانی که پاداش از شما نمی‌خواهند و خود (نیز) بر راه راست قرار دارند پیروی کنید. آخر چرا کسی را نپرستم که مرا آفریده است و (همه) شما به سوی او بازگشت می‌یابید؟ (یس (۳۶) آیه ۲۱ - ۲۲).

است و در صدر آیه دوم (و ما لي لا اعبد الذي فطرني) باز مقتضای ظاهر بافت آن است که به دلیل «والیه ترجعون» بگوید: «و ما لكم لا تعبدون الذی فطركم». فایده التفات در این دیدگاه، اظهار دلجویی مؤمن به مخاطبان است که کلام را در معرض نصیحت به خود آورده و حال آنکه نصیحت آنها را می‌خواسته است.^۱

۴. اظهار و اضمار: این حالت به سه صورت رخ می‌دهد:

- ۱) قرار گرفتن ضمیر به جای اسم ظاهر: در آیات «قل هو الله احد»^۲ و «فانها لا تعمي الابصار و لكن تعمي القلوب التي في الصدور»^۳. خروج از مقتضای ظاهر است؛ یعنی چیزی نیست که در آیه اول ضمیر شأن به آن بازگردد یا ضمیر در آیه دوم.
- ۲) اظهار ماسبق اظهاره: در آیات «فبدل الذين ظلموا قولاً غير الذي قيل لهم فانزلنا على الذين ظلموا رجزاً من السماء بما كانوا يفسقون»^۴ و «بالحق انزلناه و بالحق نزل»^۵ و «اولئك حزب الله الا ان حزب الله هم المفلحون»^۶ مقتضای ظاهر در آیه نخست: «فانزلنا عليهم»، و در آیه دوم «و به نزل» و در آیه سوم «انهم هم المفلحون» است؛
- ۳) اظهار ضمیر: در آیه «وعجبوا ان جاءهم منذر منهم و قال الكافرون هذا ساحر كذاب»^۷ ابتدای آیه با ضمیر «عجبوا» آمده و مقتضای ظاهر آن است که ضمیر تکرار و گفته شود «قالوا»؛ ولی به جای آن «الكافرون» آمده است.^۱

۱. حسن طبل، اسلوب الالتفات، ص ۱۵۰.

۲. بگو او خدایی است یکتا (اخلاص (۱۱۲) آیه ۱).

۳. در حقیقت چشم‌ها کور نیست؛ لیکن دل‌هایی که در سینه‌هاست کور است (حج (۲۲) آیه ۴۱۱).

۴. اما کسانی که ستم کرده بودند (آن سخن را) به سخن دیگری (غیر از آنچه به ایشان گفته شده بود) تبدیل کردند و ما (نیز) بر آنان که ستم کردند به سزای این که نافرمانی پیشه کرده بودند عذابی از آسمان فرو فرستادیم (بقره (۲) آیه ۵۹).

۵. و آن (قرآن) را به حق فرود آوردیم و به حق فرود آمد (اسراء (۱۷) آیه ۱۰۵).

۶. اینان‌اند حزب خدا. آری حزب خداست که رستگاران‌اند (مجادله (۵۸) آیه ۲۲).

۷. و از اینکه هشداردهنده‌ای از خودشان برایشان آمده است در شگفت‌اند و کافران می‌گویند: این ساحری شیاد است (ص (۳۸) آیه ۴).

۱. حسن طبل، اسلوب الالتقان، ص ۱۵۳.

۵. بین تذکیر و تأنیث: زمانی تذکیر و تأنیث ضمیر و عکس آن تحقق می‌یابد که مرجع یکی ضمیر باشد، چون التفات زمانی است که اتحاد معنا یا جهت بین دو امر مورد التفات و اعراض از آن وجود داشته باشد. نکته بعدی اینکه در حوزه ضمیر، زمانی انحراف و عدول رخ می‌دهد که مرجع بتواند مذکر و مؤنث بیاید؛ یعنی تأنیث آن مجازی باشد نه حقیقی؛ مثلاً در آیه «فاذا مس الانسان ضر دعانا ثم اذا خولناه نعمة منا قال انما اوتيته على علم بل هي في فتنة و لكن اكثر هم لا يعلمون»؛^۱ ضمیر عائد به «نعمه» در «انما اوتيته» مذکر آمده و سپس به ضمیر مؤنث «بل هي فتنة» انحراف یافته است. در توجیه آن گفته‌اند ضمیر مذکر با توجه به معنای نعمت است، چون مراد، چیزی از نعمت است؛ اما تأنیث آن با توجه به لفظ آن است.

اما عدول به تأنیث ضمیر نعمت در «بل هي فتنة» برای توجه دادن انسان به حقیقتی است که از آن غفلت شده است، یعنی آن چیزی که به آن دست یافته و او را فریب داده است چیزی جز نعمت از جانب خداوند نیست که به بنده عطا کرده است تا او را بیازماید.^۲

التفات در حوزه واژگان

التفات در حوزه واژگان میان واژگانی است که دایره معنایی آنها در هم تنیده است؛ یعنی قدر مشترک معنایی دارند، ولی هر یک ویژگی‌هایی منحصر به فرد در بیان دارند که با دیگری مشترک نیست. یک واژه ممکن است دارای دلالت‌های متعدد باشد. «واژه، مهم‌ترین واحد معنایی به شمار می‌آید، چون تشکیل‌دهنده مهم‌ترین سطح

۱. و چون انسان را آسبیبی رسد ما را فرامی‌خواند، سپس چون نعمتی از جانب خود به او عطا کنیم می‌گوید: «تنها آن را به دانش خود یافته‌ام. نه چنان است؛ بلکه آن آزمایشی است؛ ولی بیشترشان نمی‌دانند (زمر ۳۹) آیه ۴۹».

۲. حسن ظیل، اسلوب الالتفات، ص ۱۶۵.

اساسی واحدهای معنایی است؛ تا جایی که برخی آن را کوچک‌ترین واحد معنایی به شمار آورده‌اند.^۱

برای یافتن معنای واژه، تنها این کافی نیست که به فرهنگ لغت مراجعه کنیم. این مطلب اگر درباره برخی از واژگان درست باشد، دربارۀ بسیاری چنین امکانی وجود ندارد، لذا معناشناسان به انواع معنا اعتقاد دارند.

انواع معنا:

۱. معنای اصلی یا مرکزی: گاهی هم معنای تصویری - مفهومی^۲ یا ادراکی^۳ هم نامیده می‌شود. این معنا همان اعمال اصلی ارتباط زبانی و نماینده حقیقی کارکرد اصلی زبان یعنی تفاهم و انتقال اندیشه‌هاست؛

۲. معنای اضافی یا عرضی (ثانوی یا تضمنی): معنایی که لفظ از طریق آنچه که در کنار معنای تصویری خالص به آن اشاره دارد، صاحب می‌شود. این معنا زائد بر معنای اصلی است و صفت ثابت و فراگیر آن نیست؛ بلکه با تغییر فرهنگ و زمان یا تجربه تغییر می‌یابد.

۳. معنای سبکی: نوعی از معنا است که پاره‌ای از زبان را با توجه به شرایط اجتماعی سخنگویان و منطقه جغرافیایی وابسته به آن در بر می‌گیرد. به ندرت می‌توان کلمه‌ای را یافت که در معنای اصلی و سبکی با هم تطابق داشته باشد. این امر برخی از زبان‌شناسان را واداشت تا بگویند «ترادف حقیقی وجود ندارد».

۴. معنای روانی: اشاره به دلالت‌های یک لفظ نزد فرد دارد؛ بنابراین یک معنای فردی - شخصی است و در نتیجه یک معنای مقید در رابطه با سخنگوست.

۱. احمد مختار عمر، معناشناسی، ص ۳۶.

2. conceptual meaning.

3. cognitive.

۵. معنای ارجاعی: نوعی از معناست که به کلمه‌هایی با قدرت خاص بر الهام وابسته است؛^۱ مثلاً در آیه «لقد ارسلنا نوحاً الى قومه فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاماً فاخذهم الطوفان و هم ظالمون»^۲ تمییز در عبارت به لفظ «عام» آمده است نه «سنة» که هر دو به معنای سال هستند؛ اما تفاوت و عدول آنها در چیست؟ شاید یک علت آن پرهیز از تکرار لفظ «سنة» بوده است.^۳

اما با توجه به معنای دقیق این دو واژه می‌توان به راز آن پی برد؛ کلمه «سنة» در فرهنگ لغت به سالی اطلاق می‌شود که در آن قحطی و سختی است؛ ولی «عام» به سالی که در آن فراوانی و برکت است؛ لذا در آیه «ثم يأتي من بعد ذلك عام فيه يغاث الناس وفيه يعصرون»^۴ آمده است. با توجه به این تفاوت درمی‌یابیم نوح 7 در آن سال‌های طولانی با دشواری و رنج روبه‌رو بوده است که ۹۵۰ سال به درازا کشید؛ اما بقیه مدت استثنای شده که با راحتی همراه بوده و هلاک کافران و نجات او با مؤمنان در آن رخ داده است.^۵

انحراف در ساختار نحوی

مراد از انحراف در ساختار نحوی، تحول یا گسست در بافت مؤلفه‌های نحوی است؛ یعنی اعاده عنصری از عناصر ساختار نحوی بر سبک مخالف آنچه که در بافت آمده است؛ به گونه‌ای که بیان، آن را در این مخالفت و انحراف ادا می‌کند؛ مثل تحول در

۱. احمد مختار عمر، معنائشناسی، ص ۳۹ - ۴۱.

۲. و به راستی نوح را به سوی قومش فرستادیم، پس در میان آنان ۹۵۰ سال درنگ کرد، تا طوفان آنها را در حالی که ستمکار بودند فرا گرفت (عنکبوت (۲۹) آیه ۱۴).

۳. زمخشری، کشاف، ج ۳، ص ۱۸۶.

۴. آنگاه پس از آن سالی فرا می‌رسد که به مردم در آن سال باران می‌رسد و در آن آب میوه می‌گیرند (یوسف (۱۲) آیه ۴۹).

۵. حسن طبل، اسلوب الالتفات، ص ۲۱۲.

ساختار جمله اسمیه و فعلیه و بر عکس یا فعل مجهول پس از معلوم و ...؛ مثلاً در آیه «و نادى اصحاب الجنة اصحاب النار ﴿۳۸﴾ ان قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقاً فهل وجدتم ما وعد ربكم حقاً نعم فأذن مؤذن بينهم ان لعنة الله على الظالمين»^۱ از ذکر مفعول «وعد» به حذف آن «وعد ربکم» عدول شده است، چون بافت اگر به یک سبک بود باید گفته شود: «فهل وجدتم ما وعدکم ربکم». علت این حذف را می‌توان یکی از موارد ذیل گفت:

۱. از باب ایجاز و تخفیف به خاطر ذکر در فعل نخست و بی‌نیازی در فعل دوم بوده است.

۲. به خاطر مخالفت میان وعده اهل بهشت و اهل دوزخ، چون فعل دوم شامل تمام وعده‌ها به بندگان می‌شود؛ مثل رستاخیز، حسابرسی، ثواب، عقاب و دیگر احوال قیامت و وعده خاص کافران نیست؛ بلکه مطلق و عام است؛ اما وعده نخست درباره بهشت است؛ یعنی وعده ویژه مؤمنان.

۳. برای نشان دادن تفاوت بین احترام و تکریمی که مؤمنان به آن دست می‌یابند و اهانتی که کافران با آن مواجه می‌شوند. ذکر مفعول دلیلی است بر اینکه مؤمنان به این وعده خطاب شده‌اند و مزید بر شرافت و بزرگی احوال آنهاست؛ اما حذف آن سقوط منزلت کافران است که شایسته خطاب خداوند نیستند.

۴. فاصله، حدی زیاد است بین تلقی کافران و مؤمنان در دنیا از وعده خداوند. ذکر مفعول اول بیانگر آن است که مؤمنان این وعده را با دل و جان آگاه دریافت و تصدیق کرده‌اند؛ ولی حذف در فعل دوم اشاره دارد به اینکه کافران از شنیدن آن کر بوده‌اند و گویا آن وعده در یک وادی است و کافران به خاطر گمراهی‌شان در وادی دیگر.^۱

۱. و بهشتیان دوزخیان را آواز می‌دهند: «ما آنچه را پروردگاران به ما وعده داده بود درست یافتیم؛ آیا شما نیز آنچه را پروردگارتان وعده کرده بود راست و درست یافتید؟» می‌گویند: «آری» پس آوازدهنده‌ای میان آنان آواز در می‌دهد: «لعنت خدا بر ستمکاران باد» (اعراف (۷) آیه ۱۴۴).

۱. حسن طبل، اسلوب الالتفات، ص ۱۹۱ و ۱۹۳.

عدول از جمله فعلیه به جمله اسمیه: در آیه «و اذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا و اذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزءون».^۱ درباره سخن منافقان به مؤمنان از جمله فعلیه «آما» استفاده شده و سپس به جمله اسمیه «انا معکم» عدول کرده است که به بیان سخن آنان به شیاطین و دوستانشان در کفر و نفاق می پردازد. این انحراف با تحول از خالی بودن جمله نخست از تأکید به جمله دوم همراه است که مؤکد است. «علت آن این است که منافقان در برابر مؤمنان جز ادعای ایمان، توانی ندارند و محرکی برای آنها وجود ندارد؛ اما خطاب ایشان به هم‌کیشان خود که از ثبات بر کفر و نفاق خبر می دهند، با تأکید همراه است».^۲

۱. و چون با کسانی که ایمان آورده‌اند برخورد می‌کنند. می‌گویند: «ایمان آوردیم» و چون با شیطان‌های خود خلوت کنند، می‌گویند: «در حقیقت ما با شما ییم؛ ما فقط (آنان را) ریشخند می‌کنیم» (بقره (۲) آیه ۱۴).

۲. حسن طیل، اسلوب الالتفات، ص ۲۰۷.

فصل ششم:

زیبایی‌های بیانی

مجاز

مجاز، گونه‌ای از بیان است که هرگاه توانمندی طبیعی زبان به پایان می‌رسد، به آن رو می‌آوریم، مجاز در تمام زبان‌ها وجود دارد و در زبان عربی از دوران کهن وجود داشته است؛ تا جایی که گفته‌اند زبان عربی، زبان مجاز است. مجاز از آنجا شروع می‌شود که زبان از تنگنای لفظ رها می‌شود و در عالم خیال سیر می‌کند. خاستگاه مجاز، گسترش در کلام و اثرپذیری از احساس و عاطفه است. معانی در ساختار مجازی زبان، دلپذیرتر و لطیف‌تر از زبان حقیقت است.

موضع قرآن پژوهان درباره وجود مجاز در قرآن، متفاوت است؛ برخی مثل ابن‌القاص از شافعیه و ابن‌حویز از مالکیه منکر وجود مجاز در قرآن‌اند. به اعتقاد اینها، مجاز قرینه دروغ و قرآن از دروغ منزّه است.^۱ در میان معتزله نیز ابومسلم اصفهانی منکر وجود مجاز در قرآن بوده است. سیوطی در پاسخ این گروه می‌گوید: «این سخن باطل است، چون اگر مجاز از قرآن حذف شود، بخشی از زیبایی آن حذف می‌گردد و همه بلیغان

۱. سیوطی، الاتقان، ج ۲، ص ۱۲۰.

بر آن هستند که مجاز از حقیقت بلیغ‌تر است.^۱ همچنین «اگر قرآن از مجاز خالی باشد، باید از تأکید و حذف هم خالی باشد و حذف مجاز موجب حذف زیبایی آن می‌شود».^۲ این جتنی هم بر آن است که مجاز در کلام رخ نمی‌دهد و از حقیقت به آن به سه قصد عدول می‌شود:

۱. گسترش؛

۲. تأکید؛

۳. تشبیه.^۳

صاحب‌الطراز در پاسخ به این دیدگاه‌ها می‌گوید:

گروهی پنداشته‌اند که زبان تماماً حقیقت‌نماست و منکر مجاز گشته و معتقد هستند که در قرآن هم مجاز رخ نداده است. برخی هم بر این باورند که زبان تماماً مجاز است و حقیقت در آن راه ندارد. این دو دیدگاه خالی از اشکال نیست؛ هم انکار حقیقت در زبان افراط است و هم انکار مجاز، تفریط. اما نمی‌توان منکر وجود مجاز در قرآن بود، وقتی در قرآن آیه «و اسأل القرية»^۴ وجود دارد و یا آیه «و اخفض لهما جناح الذل»^۵ یعنی این عبارات مجاز هستند. از طرفی منکر وجود حقایق هم در قرآن نمی‌توان شد و مجاز بدون حقیقت هم غیرممکن است. درست آن است که بگوییم زبان و قرآن هر دو مشتمل بر حقیقت و مجاز هستند. آن دسته از واژگان که در جای خود قرار گرفته‌اند، حقیقت و آن دسته که در غیر جایگاه خود قرار دارند، مجاز می‌باشند.^۱

۱. همان.

۲. زرکشی، البرهان، ج ۲، ص ۲۵۵.

۳. ابن جنی، الخصائص، ج ۲، ص ۴۴۲.

۴. از (مردم) شهر بیرس (یوسف (۱۲) آیه ۸۲).

۵. بال فروتنی بر آنان بگستر (اسراء (۱۷) آیه ۲۴).

۱. یحیی العلوی، الطراز، ص ۴۴.

سیوطی در الاتقان بیست نوع مجاز را در قرآن برشمرده است. این انواع در حوزه مجاز لغوی است که لفظ در غیر ما وضع له به کار رفته است؛ به عنوان نمونه به چند نوع اشاره می‌شود:

۱. مجاز به حذف: مثل آیه «و اسأل القرية» که مراد اهل آن است؛
 ۲. اطلاق اسم بر جزء خود: مثل «یجعلون أصابعهم في آذانهم»^۱ که در حقیقت «اناملهم» هستند؛
 ۳. اطلاق جزء بر کل: در آیه «و یبقی وجه ربك»^۲ یعنی «ذاته» مراد است. یا در آیه «وجوه یومئذٍ خاشعةٌ † عامله ناصبة»^۳ مراد تمام جسم است، چون نعمت و عذاب برای کل جسم است؛
 ۴. اطلاق اسم خاص بر عام: در آیه «انأ رسول رب العالمین»^۴ مراد رسولان است؛
 ۵. اطلاق اسم عام بر خاص: در آیه «و یتستغفرون لمن فی الارض»^۵ مراد مؤمنان است؛ به دلیل آیه «و یتستغفرون للذین آمنوا»^۶؛
 ۶. اطلاق مسبب بر سبب: «و ینزل لكم من السماء رزقاً»^۷ که مراد باران است که علت رزق است.^۱
- گاهی مجاز در اسناد رخ می‌دهد که در قرآن بیشتر این نوع مجاز وجود دارد که به آن مجاز عقلی گویند.

۱. سرانگشتان خود را در گوش‌هایشان نهند (بقره ۲) آیه ۱۹).

۲. و ذات پروردگارت باقی خواهد ماند (رحمن ۵۵) آیه ۲۷).

۳. در آن روز چهره‌هایی زبون‌اند، که تلاش کرده رنج (بیهوده) برده‌اند (غاشیه ۸۸) آیه ۲ - ۳).

۴. ما پیامبر پروردگار جهان‌انیم (شعرا ۲۶) آیه ۱۶).

۵. و برای کسانی که در زمین هستند، آمرزش می‌طلبند (شوری ۴۲) آیه ۵).

۶. و برای کسانی که گرویده‌اند طلب آمرزش می‌کنند (غافر ۴۰) آیه ۷).

۷. و برای شما از آسمان روزی می‌فرستد (غافر ۴۰) آیه ۱۳).

۱. سیوطی، الاتقان، ج ۲، ص ۱۹۰.

گونه‌های مجاز عقلی

۱. سببیت: در آیه «اذا تُلِّثُ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا»^۱ زیادت ایمان به آیات الهی نسبت داده شده است؛ حال آنکه اصل در ایمان و زیادت آن، توفیق الهی است؛ پس زیادت ایمان و نسبت دادن آن به آیات، مجاز عقلی است، چون سبب آن است.
۲. زمانیت: یعنی فعل به زمان نسبت داده شود و حال آنکه زمان، فاعل نیست. در آیات «والضحیٰ ﴿۳۵﴾ و اللیل اذا سجیٰ»^۲ «سجیٰ» به معنای «آرامش یافت» است. شب اگر به سکون و آرامش وصف شده، از سر مجاز است، چون قابل حرکت نیست تا گاهی به آرامش توصیف شود و گاهی به حرکت؛ پس مراد سکون و آرامش مردم است.
۳. مکانیت: یعنی فعل به مکان نسبت داده شود و حال آنکه مکان اثرگذار نیست. در آیه «مثل الجنة التي وعد المتقون تجري من تحتها الانهار»^۳ جوی‌ها و نهرها، ظرف آب و قرارگاه آن هستند و ثابت و غیرقابل حرکت. آب در آن جریان می‌یابد و وقتی حرکت به جوی‌ها اسناد داده می‌شود، مجاز است، چون آب حرکت می‌کند نه جوی.
۴. فاعلیت: یعنی ساختار مفعول به جای فاعل آید؛ مثل آیه «و اذا قرأت القرآن جعلنا بینک و بین الذین لایؤمنون بالآخره حجاباً مستوراً»^۴ «مستور» به معنای «ساتر» است و عدم انتقال از وضع اصلی در زبان برای آن است که مجاز لغوی باشد. مراد «حجاباً ساتراً» است؛ یعنی اطلاق ساختار مفعول و اراده فاعل.

۱. چون آیات او بر آنان خوانده شود بر ایمانشان بیفزاید (انفال (۸) آیه ۲).

۲. سوگند به روشنایی روز، سوگند به شب چون آرام گیرد (ضحیٰ (۹۳) آیه ۱ - ۲).

۳. وصف بهشتی که به پرهیزکاران وعده داده شده (این است که) از زیر (درختان) آن نهرها روان است (رعد (۱۳) آیه ۳۵).

۴. و چون قرآن بخوانی، میان تو و کسانی که به آخرت ایمان ندارند پرده‌ای پوشیده قرار می‌دهیم (اسراء (۱۷) آیه ۴۵).

۵. مفعولیت: یعنی اسناد ساختار فاعل به مفعول. در آیه «فهو في عيشة راضية»^۱ مراد «عیشه مرضیه» است، چون رضا بر آن واقع می‌شود و از آن صادر نمی‌شود. مراد آن است که زندگی‌ای که صاحب زندگی از آن راضی است.^۲

حوزه‌های مجاز

مجاز در قرآن در حوزه‌های لفظی (مرسل) یا عقلی نیست؛ بلکه در حوزه‌های ذیل نیز اتفاق می‌افتد:

۱. طبیعت:

۱) آسمان و زمین: آسمان و زمین در برخی از آیات انسان‌انگارانه آمده که خود مجازاند:

الف) گریستن آسمان، فعلی انسانی است: «فما بکت علیهم السماء»؛^۳

ب) آسمان، تسبیح کننده است: «تسبیح له السموات السبع»؛^۴

ج) فرمانبرداری آسمان و زمین: «أن تقوم السماء و الارض بأمره».^۵

۲) خورشید و ماه: در آیات ذیل خورشید و ماه هم انسان‌انگارانه به کار رفته است:

الف) سجده کردن خورشید: «الم تر ان الله یسجد له الشمس»؛^۱

ب) فرمانبرداری خورشید و ماه: «و من خلق السموات... و سخر الشمس و القمر».^۲

۱. پس وی در زندگی خوش خواهد بود (قارعه (۱۰۱) آیه ۷).

۲. محمدحسین علی‌الصغیر، اصول البیان العربی، ص ۶۰ - ۶۳.

۳. و آسمان بر آنان زاری نکرد (دخان (۴۴) آیه ۲۹).

۴. آسمان‌های هفت‌گانه او را تسبیح می‌گویند (اسراء (۱۷) آیه ۴۴).

۵. که آسمان و زمین به فرمانش برآیند. (روم (۳۰) آیه ۲۵).

۱. آیا ندانستی که خداست که ... و خورشید برای او سجده می‌کند (حج (۲۲) آیه ۱۸).

۲. خورشید و ماه را (چنین) رام کرده است (عنکبوت (۲۹) آیه ۶۱).

۳) ستارگان:

سجده کردن ستارگان: «ألم تر ان الله يسجد له... النجوم»^۱.

۴) شب: در آیات ذیل، شب به صورت انسان‌انگارانه به کار رفته است:

الف) «و لا ألیل سابق النهار»^۲؛

ب) «و اللیل إذا أدبر»^۳؛

ج) «و اللیل اذا یسر»^۴؛

د) «و اللیل اذا یغشی»^۵.

۵) روز: روز دارای چهره است (وجه النهار)^۶ یا مانند انسان دارای حس بینایی

است (هو الذی جعل... و النهار مبصراً)^۷.

۶) بامدادان که نفس می‌کشد: «و الصبح اذا تنفس»^۸.

۲. دیگر حوزه‌ها

رنگ و پدیده‌های طبیعی؛ مناظر؛ چهارپایان؛ پرندگان؛ حشرات؛ گیاهان؛ سنگ‌ها؛ اعضای بدن انسان (مثل سر و صورت، گردن، پشت، دست و پا)؛ تغذیه؛ بهداشت؛ بیماری؛ عمر و سالخوردگی؛ فعالیت‌های روحانی و ذهنی انسان؛ مسکن؛ وسایل گرما؛ روشنایی؛ زندگی شهری؛ صنعت و فرآورده‌های صنعتی؛ کشاورزی؛ سرگرمی؛ مجازات؛ جنگ؛ ...^۱.

۱. آیا ندانستی که خداست که برای او سجده می‌کنند... ستارگان... (حج (۲۲) آیه ۱۸).

۲. و نه شب بر روز پیشی جوید (یس (۳۶) آیه ۴۰).

۳. و سوگند به شامگاه چون پشت کند (مدثر (۷۴) آیه ۳۳).

۴. و سوگند به شب وقتی سیری شود (فجر (۸۹) آیه ۴).

۵. سوگند به شب چون پرده افکند (لیل (۹۲) آیه ۱).

۶. آغاز روز (آل عمران (۳) آیه ۷۲).

۷. دوست کسی که... و روز را روشن گردانید (یونس (۱۰) آیه ۶۷).

۸. سوگند به صبح چون دمیدن گیرد (تکویر (۸۱) آیه ۱۸).

۱. صباغ، پوشش‌های گفتاری در قرآن، صفحات مکرر.

ویژگی‌های سبکی مجاز در قرآن

در مجاز لفظی، لفظ به شکل و هیئت پیشین خود باقی است و حروف، آوا و هیئت آن هیچ تغییری نمی‌کند و معنا، همان معناست و باز چیزی از آن کم نمی‌شود. تنها معنا غیر از معنایی است که در دلالت ثانوی تازه به آن افزوده شده است؛ لذا حد فاصل میان معنای اولیه و ثانویه همان قرینه است و قرینه‌ها هم یا حالی‌اند یا مقالی؛ مثلاً در آیه «وإذا رأيتهم تعجبك أجسامهم»^۱ گفته‌اند مراد اطلاق کل بر جزء است؛ یعنی چهره‌شان تو را به تعجب وا می‌دارد،^۲ چون تمام جسم دیده نمی‌شود؛ بلکه تنها چهره دیده می‌شود. این تأویل، از روح آیه دور است. اگر جسم به‌طور کامل دیده نمی‌شود، اما انسان به یک نظر هم که شده است می‌تواند زیبایی را ببیند که موجب شگفتی می‌شود. مراد آیه این نیست که چهره‌شان تو را به شگفتی وامی‌دارد؛ بلکه مراد آن است که آن ستبری جسم و آن جلوه قدرت و زیبایی چهره و شادابی تو را به شگفتی وا می‌دارد.^۳

گاهی در قرآن استعمال حقیقی با استعمال مجازی مقرون می‌شود که برای تأکید بر حقیقتی بزرگ‌تر است و تصویر، نشانه بارزی از نشانه‌های حوادث مهم جهان است؛ مانند «وإذا الشمس كورت * و إذا النجوم انكدرت * و إذا الجبال سیرت * و إذا العشار غطت * و إذا الوحوش حشرت * و إذا البحار سجرت * و إذا النفوس زوجت * و إذا المؤمنة سئلت * باي ذنب قتلت * و إذا الصحف نشرت * و إذا السماء كسطت * و إذا الجحيم شعرت * و إذا الجنة أزلفت * علمت نفس ما أحضرت»^۱ که در این چهارده

۱. و چون آنها را ببینی، هیكل‌هایشان تو را به تعجب وا می‌دارد (منافقون (۶۳) آیه ۴).

۲. سیوطی، الاتقان، ج ۲، ص ۱۲۲.

۳. محمدحسین علی‌الصغیر، اصول البیان العربی، ص ۹۱.

۱. آنگاه که خورشید به هم در پیچد و آنگاه که ستارگان همی تیره شوند و آنگاه که کوه‌ها به رفتار آیند، وقتی شتران ماده وانهاده شوند و آنگاه که وحوش را همی گردآورند، دریاها آنگاه که جوشان گردند و آنگاه که جان‌ها به هم در پیوندند، پرسند جوزان دخترک زنده به گور «به کدامین گناه کشته شده است؟» و آنگاه که نامه‌ها زهم بکشایند و آنگاه که آسمان زجا کنده شود و آنگاه که جحیم را برافروزانند و آنگاه که بهشت را پیش آورند، هر نفس بدانند چه فراهم دیده (تکویر (۸۱) آیه ۱ - ۱۴).

آیه، دوازده آیه آن به ساختار مجهول آمده است: «كُوِّرَتْ، سُيِّرَتْ، عَطَّلَتْ، حُشِرَتْ، سُجِّرَتْ، زُوِّجَتْ، سُلِّتْ، قَتَلَتْ، نَشِرَتْ، كَشَطَتْ، سَعَّرَتْ و أزلفت».

خواننده درمی‌یابد فاعل حقیقی خداوند است که این حوادث به قدرت و اراده او و هدایت فرشتگان توسط او در اجرای فرمانش، رخ می‌دهد. این خداوند است که به این امور پراکنده نظم می‌دهد. «اما ویژگی‌های سبکی این متن به فاعل و به وجود آورنده این افعال مربوط نمی‌شود؛ بلکه عنایت به خود فعل و جلب توجه به آن است تا عبرت و آگاهی بیشتر و بهتر صورت گیرد»^۱.

در تعابیر مجازی، فعل به غیر فاعل حقیقی اش اسناد داده می‌شود. گویا فعل به این فاعل پیوند خورده و فاعل غیرحقیقی آن را انجام داده است؛ هرچند این فاعل قدرت و توانایی نداشته باشد؛ مانند آیات ذیل:

۱. «اقتربت الساعة وانشق القمر»^۲؛

۲. «يوم تمور الساعة موراً * و تسير الجبال سيراً»^۳؛

۳. «اذا السماء انفطرت * و اذا الكواكب انتثرت»^۱.

۴. «فارتقب يوم تأتي السماء بدخان مبين»^۲.

دو نکته در این آیات وجود دارد.

۱. این اسناد برای بزرگ‌نمایی حادثه و اندیشناک کردن مردم است.^۳

۲. نکته بعد، راز بیانی آن است؛ یعنی اسناد حادثه به غیر ایجادکننده آن و ساختار

مجهول یا اسناد مجازی یا اثرپذیری بر خودکار بودن هستی دلالت دارد که کاملاً آماده

۱. محمدحسین علی‌الصغیر، اصول البیان العربی، ص ۹۴.

۲. نزدیک شد قیامت و از هم شکافت ماه (قمر) (۵۴) آیه ۱).

۳. روزی که آسمان سخت در تب و تاب افتد، و کوه‌ها (جمله) به حرکت درآیند (طور) (۵۲) آیه ۹ - ۱۰).

۱. آنگاه که آسمان زهم بشکافتد، و آنگه که اختران پراکنده شوند (انفطار) (۸۲) آیه ۱ - ۲).

۲. پس در انتظار روزی باش که آسمان دودی نمایان برمی‌آورد (دخان) (۴۴) آیه ۱۰).

۳. محمدحسین علی‌الصغیر، اصول البیان العربی، ص ۹۵.

آن حادثه بزرگ است. تمام موجودات مسخر آن قدرت هستند؛ یعنی به فرمان نیاز دارند نه فاعل، و تأکید بر توجه خود حادثه و آگاهی یافتن به آن است.^۱

پدیده سبکی دیگر در مجاز قرآن، آن است که مجاز لغوی در قرآن بر این پدیده با تمام ابعاد بر انعطاف‌پذیری زبانی تأکید دارد؛ مثلاً در آیه «والله محیط بالكافرين»^۲ به راحتی می‌بینیم کلمه «محیط» از معنای اصلی‌اش خارج نشده است؛ بلکه در سطح مجاز، در بردارنده دلالت جدیدی است که از معنای سنتی فراتر رفته است. احاطه خداوند در این آیه به معنای احاطه مکانی، سایه‌ای، جسمی، یا احاطه گردنبند برگردن، دستبند بر دست یا انگشتر بر انگشت نیست؛ بلکه احاطه مجازی و فراتر از احاطه‌های متعارف است، پیداست که مراد، احاطه قدرتمند بر قدرت. مثل احاطه صاحب مقام بر زیردستان مراد است.^۳

ویژگی‌های روان‌شناختی مجاز قرآن

در قرآن کریم به مجازهای فراوانی در حوزه کارکردها و فعالیت‌های جسمانی و نیازهای بدن و فعالیت آن برمی‌خوریم که اینها نشان از توجه و اهمیت مسائل جسمانی و روانی آدمی است. البته در کنار مجازها در این حوزه، آیات فراوانی وجود دارد که به معنای حقیقی به کار رفته‌اند و ما در اینجا به نمونه‌هایی از کارکرد مجازی این امور اشاره می‌کنیم:

۱. گسستن پیمان: «ثم ینقضون عهدهم»؛^۱
۲. شکستن سوگند: «و إن نکثوا ایمانهم»؛^۲

۱. همان.

۲. و خدا بر کافران احاطه دارد (بقره (۲) آیه ۱۹).

۳. محمدحسین علی‌الصغیر، اصول البیان العربی، ص ۹۶.

۱. هر بار پیمان خود را می‌شکنند (انفال (۸) آیه ۵۶).

۲. و اگر سوگندهای خود را شکستند (توبه (۹) آیه ۱۲).

۳. دور کردن؛ دفع کردن: «قل فادرؤا عن انفسکم الموت»؛^۱

۴. ریختن؛ خالی کردن: «ربنا افرغ علينا صبراً»؛^۲

۵. پر کردن: «و لملئت منهم رعباً»؛^۳

۶. پوشاندن: «یوم یغشاهم العذاب»؛^۴

۷. پوشاندن (در مسائل زناشویی): «فلما تغشاه»؛^۵

نکته قابل ملاحظه این است که درباره فعالیت‌های روحی و ذهنی آدمی تعداد مجازها اندک است. این امر شاید «نشان‌دهنده ویژگی دیگری از روانشناسی پیامبر اسلام 9 باشد که بیش از هر شخصیتی اهل عمل بوده و از طرفی تعداد قابل توجه مجازهای مربوط به انسان به روشنی نشانگر اهمیتی است که قرآن برای آدمی قائل می‌باشد و نیز اینکه نجات و رستگاری وی بخش عمده‌ای از رسالت رسول خدا را دربرمی‌گیرد»^۱.

اما اینکه متن ادبی با روان آدمی هماهنگ باشد، کار آسانی نیست. همچنین روان آدمی، متن ادبی را بطلبد، نفس آدمی سرکش است و یک متن عادی بر آن چیره نمی‌شود؛ مگر اینکه نمایانگر بالاترین ویژگی‌های جذب خودکار و جنبه روان‌شناختی متوازن را داشته باشد و جان آدمی به آن رو کند.

زیبایی متن، فضای مناسب در روان آدمی به وجود می‌آورد که موجب توجه او به متن می‌شود؛ به همین خاطر مجاز در قرآن با انتقال لفظ از صورتی به صورت دیگر به گونه‌ای که تصویرگر منتقل می‌کند، عهده‌دار چنین کاری است. در مجاز است که

۱. بگو مرگ را از خودتان دور کنید (آل عمران (۳) آیه ۱۶۸).

۲. پروردگارا! برای (دل‌های) ما شکیبایی فروریز (بقره (۲) آیه ۲۵۰).

۳. و از مشاهده آنها آکنده از بیم می‌شدی (کهف (۱۸) آیه ۱۸).

۴. آن روز که عذاب آنها را فروگیرد (عنکبوت (۲۹) آیه ۵۵).

۵. پس چون (آدم) با او (حوا) درآمیخت (اعراف (۷) آیه ۱۸۹).

۱. صباغ، پوشش‌های گفتاری در قرآن، ص ۲۲۴.

می‌توان متن ادبی را بی آنکه با معنای اصلی تعارض داشته باشد به سوی معنای مورد نظر سوق داد، این کار به وسیله تحریک نفس، برافروخن عاطفه، شعله‌ور کردن احساس درد و حالت نفرت و علاقه صورت می‌گیرد.

۱. رهنمون کردن نفس به شوق و اشتیاق در بیان مجازی در عبارت «قاصرات الطرف» در آیه «وعندهم قاصرات الطرف عین * کانهنّ بیض مکنون». این حادثه، با تمام جنبه‌های تصویری جذاب آن، حقیقی است؛ اما در توصیف و بیان از زنان به «قاصرات الطرف» تعبیر شده که حالتی است مربوط به تحریک نفس و ایجاد علاقه به این زنان. زنان بهشتی به زیبایی چشم که همیشه به همسرانشان نگرانند، توصیف شده‌اند که نشانه پاکی و شرمندگی است؛ علاوه بر اینکه تشبیه حسّی به «بیض مکنون» بنا به عادت عرب در توصیف زنی که سخت حجاب برگرفته است، نیز وجود دارد.

۲. ایجاد نفرت: در این حالت، نفس آدمی از آن تصویر دوری می‌جوید؛ تا جایی که اشمئزاز از آن هویدا است؛ مثلاً دلالت مجازی فرستادن باد عقیم (نازا) بر قوم عاد که ویرانگر است، چنین است: «و فی عادٍ اذ اُرسِلنا علیهم الریح العقیم. ما تذر من شیء اُتت علیه الا جعلته کالرمیم».^۱

بادی که سخت ویرانگر است و چیزی را فرو نمی‌گذارد؛ تمام ویرانگری به آن نسبت داده شده است.^۲

این ویژگی را در تصویرهای قرآن کریم نیز می‌توان یافت. تصویر هنری در قرآن بر جان و روان آدمی نیز اثر می‌گذارد و موجب انفعالات مختلفی مثل بیم و امید، عشق و نفرت، اقدام و بی‌عملی و ... می‌شود.

۱. و نزدشان (دلبرانی) فروهشته نگاه و فراخ دیده باشند (از شدت سپیدی) گویا تخم شترمرغ (زیر پر) اند (صافات (۳۷) آیه ۴۸ - ۴۹).

۱. و در (ماجرای) عاد (نیز) چون بر (سر) آنها آن باد مهلک را فرستادیم. به هرچه می‌وزید آن را چون خاکستر استخوان مرده می‌گردانید (ذاریات (۵۱) آیه ۴۱ - ۴۲).

۲. محمدحسین علی‌الصغیر، اصول البیان العربی، ص ۹۸.

قرآن خود از تأثیر تصویر بر روان آدمی سخن می‌گوید: «انّھا بقرة صفراء فاقع لونها تسرُّ الناظرین».^۱ سرور، حالت روانی است که از تأثیر تصویر رنگ زاییده می‌شود. التذاذ چشم از تصویر حسی با حالت احساسی، یعنی شدت تأثیر تصویر در آن وجود دارد. آیه «و فیها ما تشتهیه الانفس و تلذّ الاعین»^۲ چنین است. آدمی تحت تأثیر تصویر است، چون تصویر، بیان امر حسی برای معنا است که به یک باره درک نمی‌شود؛ بلکه درک آن امری تدریجی است.

در معناشناسی یکی از تئوری‌های بررسی معنا، نظریه تصویری^۳ یا نظریه عقلانی^۴ است که توسط فیلسوف انگلیسی جان لاک در قرن هفدهم مطرح شد. به اعتقاد او «استعمال کلمه‌ها باید اشاره حسی به اندیشه‌هایی باشد که آن‌ها را بیان می‌کنند و محتوای مستقیم و خاص آنها هستند».^۱

آدمی از تعبیر مجازی به معانی مجرّد و از استعاره به اصل آن و از مشابه به مشبه منتقل می‌شود و این به وسیله استدلالی است که ذهن را قوی می‌سازد و آن را برای شناخت روابط مشابه یا تناسب بین صحنه‌های تصویر و کارکرد آن فعال می‌کند. مجاز و تصویر در قرآن کریم دارای چنین کارکردی هستند؛ البته تفاوت بین تصویر قرآنی با تصویر ادبی آن است که «تصویر قرآنی» احساس دینی را در کنار احساس انسانی برمی‌انگیزاند و ژرفای وجود آدمی را تحریک می‌کند تا او را بر حقایق زندگی و وجود بیدار سازد.^۲ با وجود این، تصاویر قرآنی خالی از مضمون نیستند و در پی تبیین حقایق اساسی در زندگی هستند؛ لذا تصویرهای قرآنی به جان مؤمن و کافر تأثیر

۱. آن ماده گاوی است زرد یکدست و خالص که رنگش بینندگان را شاد می‌کند (بقره (۲) آیه ۶۹).

۲. و در آنجا آنچه دل‌ها آن را بخواهند و دیدگان را خوش آید (هست) (زخرف (۴۳) آیه ۷۱).

3. Ideational Theory یا Image Theory.

4. Mentalistic Theory.

۱. احمد مختار عمر، معناشناسی، ص ۵۵.

۲. عبدالسلام الراغب، وظیفه الصورة الفنية، ص ۱۱۰.

یکسان دارد. توازن بین امور حسی و معنوی در دنیای تصویر قرآنی چنین است و تمرکز بر تصویر حسی، ابزاری از ابزارهای بیم دادن است؛ مثلاً در آیه «کَلِمًا نَضْجَتْ جُلُودَهُمْ بَدَلْنَا هُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ»^۱ از تصویر حسی بهره برده است.

ویژگی‌های عقلانی مجاز قرآن

در تعبیر قرآن گاهی اموری هستند که درک آنها چندان به تلاش زیادی نیاز ندارد و اگر نیازمند به تلاش باشد به وسیله قرینه‌هایی قابل درک می‌شوند و موجب رفع ابهام می‌شود؛ ولی گاهی اشاراتی هستند که از حد ظاهر فراتر می‌روند و جنبه‌های دقیق و ظریفی به خود می‌گیرند. عباراتی چون: یدالله، عین‌الله، وجه‌الله، عرش، کرسی، استواء، آمدن و... واقعاً معانی غیرظاهری دارند و نیازمند به تفسیر و تأویل‌اند. بسیاری از مفسران به این امور پرداخته و هر یک دیدگاه و آرای ویژه در این باره ارائه داده‌اند؛ «اما اگر به مجاز و کارکردهای مجازی روی می‌آوردند، درمی‌یافتند که مجاز عهده‌دار این مشکلات خواهد بود».^۱ در قرآن کریم آمده است:

۱. «و یبقی وجه ربك ذوالجلال و الاکرام»؛^۲

۲. «کل شیء هالک الا وجهه»؛^۳

۳. «و قالت الیهود یدالله مغلوله غُلت ایدیهم و لُعِنوا بما قالو بل یداه مبسوطتان»؛^۴

۴. «تجری بأعیننا»؛^۵

۱. هر چه پوستشان بریان گردد، پوست‌های دیگری برجایش نهیم تا عذاب را بچشند (نساء (۴) آیه ۵۶).

۱. محمدحسین علی‌الصغیر، اصول البیان العربی، ص ۱۰۶.

۲. و ذات با شکوه و ارجمند پروردگارت باقی خواهد ماند (رحمن (۵۵) آیه ۲۷).

۳. جز ذات او همه چیز نابود شونده است (قصص (۲۸) آیه ۸۸).

۴. و یهود گفتند: «دست خدا بسته است»؛ دست‌های خودشان بسته باد و به (سزای) آنچه گفتند، از رحمت

خدا دور شوند، بلکه هر دو دست او گشاده است (مائده (۵) آیه ۶۴).

۵. زیر نظر ما روان بود (قمر (۵۴) آیه ۱۴).

۵. «ثم استوي الى السماء فسوّاهنّ سبع سماوات»^۱؛

۶. «وجاء ربك و الملائكة صفاً صفاً»^۲.

در این آیات خداوند، دست، چشم و صورت دارد و فعل حرکتی هم به او نسبت داده شده است.

در آیات اول و دوم، وجه به این اعتبار اطلاق شده که برترین عضو است که شخص یا موجودی به آن توصیف می‌شود و مراد ذات مقدس بدون ارادهٔ تجسم یا ترکیب یا کیفیت است.^۳ این تعابیر در دو حوزه، قابل توجیه است:

۱. زبان قرآن با سازوکارهای زبان عربی و نیز در سنت عرب است که دست و صورت را در تعابیرش می‌آورد ولی مراد ذات است؛ چه این ذات به وجه و صورت توصیف شود و چه نشود. این حالت به آن اعتبار است که صورت، برترین ویژگی است که در حقایق پدیده‌ها بدون ادراک جهتی در آن تصور می‌شود.

۲. دیگر نگرش عقلانی بر این نکته دلالت دارد که خداوند فراتر از ممکنات است و اگر دارای صورت حقیقی بود، حتماً ممکن بود و این خلاف ذات ابدی و ازلی او شمرده می‌شود.^۱

در آیه سوم از دست و دستان سخن رفته است. که نباید دست را به اعضا و جوارح تفسیر کرد؛ بلکه تعبیر بدون توجه به یک یا دو دست، بیان قدرت و سیطره و چیرگی از یک سو و بخشش و کرم از سوی دیگر است، چون میان این ویژگی‌ها و دست، رابطه و مناسبت وجود دارد و قدرت و توانایی و همچنین بخشش از دست ناشی می‌شود. این شیوه بیان از ساختار زبان عربی خارج نیست، چون عرب‌ها هم می‌گویند «لفلان علیّ ید» که مراد نعمت است؛ هرچند طرف، دست نداشته باشد.

۱. سپس به (آفرینش) آسمان پرداخت و هفت آسمان را استوار کرد (بقره (۲) آیه ۲۹).

۲. و (فرمان) پروردگارت و فرشته (ها) صف در صف آیند (فجر (۸۹) آیه ۲۲).

۳. محمدحسین علی‌الصغیر، اصول البیان العربی، ص ۱۰۷.

۱. همان.

در آیه چهارم نیز مراد چشم نیست؛ بلکه به معنای نظارت، کنترل و سرپرستی است. در آیه پنجم تعبیر مجازی است که مراد از آن چیرگی و تمکن و نفوذ و حاکمیت بر جهان پیدا و ناپیدا است.

در مجازهای عقلی در قرآن به وسیله عقل و استدلال عقلانی است که رابطه مجازی را کشف می‌کنیم، چون مجاز عقلی، به اعتبار دو طرف مسند و مسندالیه است و مجاز در جمله رخ می‌دهد. برای این مجاز می‌توان حالات ذیل را در نظر گرفت که تنها پس از تبیین عقلانی، درک روابط آن ممکن است:

۱. هر دو طرف حقیقی باشد؛ وقتی هر دو طرف مجاز را مجزا فرض می‌کنیم، هیچ رابطه‌ای با مجاز ندارند؛ بلکه با اسناد و انضمام با هم، مجاز شکل می‌گیرد؛ مثلاً در آیه «و أخرجت الارض أتقالها»^۱ «اخراج» امری است حقیقی و «ارض» هم حقیقی؛ پس مجاز عقلی از اقتران آنها و اسناد «اخراج» به زمین استنباط می‌شود، چون خارج‌کننده حقیقی، خداوند است نه زمین.

۲. هر دو طرف مجاز باشند؛ در آیه «فما ربحت تجارتهم»^۲ «ریح» مجازی است و مراد از آن سود و افزوده ثروت در خرید و فروش و تجارت نیست. «تجارت» هم مجاز است، چون مراد تجارت به معنای معمول نیست؛ بلکه مراد از سود، تحقق معنای مجازی یعنی ضرر و زیان ندیدن در عمر و مراد از تجارت هم، پشیمانی و توبه و کردار نیک است.

همچنین در آیه «اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم و ماكانوا مهتدين»^۳ «شراء» مجاز است و مراد خرید و فروش حقیقی نیست و «ضلالت» هم اگر

۱. و زمین بارهای سنگین خود را برون افکند (زلزله (۹۹) آیه ۲).

۲. داد و ستدشان سود (ی به بار) نیاورد (بقره (۲) آیه ۱۶).

۳. همین کسانی‌اند که گمراهی را به (بهای) هدایت خریدند، در نتیجه داد و ستدشان سود (ی به بار) نیاورد و هدایت یافته نبودند (همان).

حقیقی باشد، باز با هدایت قابل معاوضه نیست؛ پس هر دو اسناد مجازی است.^۱

۳. هر دو طرف مجاز متفاوت باشند: در آیه «تُوتِي أَكْلَهَا كُلِّ حِينٍ»^۲ نسبت دادن خوردن به درخت، مجازی است، چون عطاکننده و دهنده، خداوند است؛ اما خوردن حقیقی است؛ یعنی میوه درخت؛ پس یک طرف مجاز و طرف دیگر حقیقت است.

همچنین در آیه «بلى من كسب سيئة و أحاطت به خطيئة فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون»^۳ «کسب» و «احاطت» هر دو مجازند و «سيئة» و «خطيئة» هر دو حقیقت. نسبت «کسب» به انسان در «سيئات»، مجازی است، چون «سيئات»، حقیقتاً کسب کردنی نیست؛ اما حکم اسناد نسبت عقلانی دارند؛ گویا صاحب آن عملش موجب خسران شده و نتیجه این کسب، سيئة است. همچنین در اسناد احاطه به «خطيئة»، «إحاطه» جا و مکانی لازم دارد (مثل احاطة انگشتر به انگشت و دستبند به دست)؛ پس اولی مجاز است و دومی حقیقت، و مجاز عقلی در اسناد رخ داده است.^۱

تشبیه در قرآن

از شیوه‌های بیان در قرآن کریم «تشبیه» است. تشبیه در قرآن چنان فراوان است که باعث شده است برخی از قرآن‌پژوهان کتاب مستقلی درباره تشبیه در قرآن بنویسند؛ مثل الجمان فی تشبیهات القرآن از ابن‌ناقیبا. در عموم آثاری که به مباحث زبانی پرداخته‌اند به تشبیه نیز اشاراتی فراوان شده است.

تشبیه یعنی «یکی از دو چیز به امر حسی یا عقلی جانشین دیگری شود. تشبیه یا در گفتار است یا در امور روانی؛ در جمله‌ها مانند «زیدٌ شدیدٌ كالأسد» که از حیث

۱. محمدحسین علی‌الصغیر، اصول البیان العربی، ص ۱۲۴.

۲. میوه‌اش را هر دم می‌دهد (ابراهیم (۱۴) آیه ۲۵).

۳. آری، کسی که بدی به دست آورد و گناهش او را در میان گیرد، پس چنین کسانی اهل آتش‌اند و در آن ماندگار خواهند بود (بقره (۲) آیه ۸۱).

۱. محمدحسین علی‌الصغیر، اصول البیان العربی، ص ۱۲۵.

گفتاری مشابه، به مشبه به پیوند خورده است؛ اما در امور روانی به معنای گفتار تکیه می‌شود؛ مثل تشبیه قدرت کسی به قدرت کس دیگر، چون قدرت قابل مشاهده نیست؛ اما از باب تشبیه جای دیگری را می‌گیرد.^۱

پس تشبیه رابطه‌ای بین دو چیز از باب اتحاد یا اشتراک آن دو در صفت، حالت یا مجموعه‌ای از صفات یا حالات است. این رابطه، یا به مشابهت حسی است یا مشابهت در حکم یا مقتضای ذهنی که میان آن دو رابطه برقرار می‌سازد. گفته‌اند تشبیه دارای سه ویژگی است:

۱. مبالغه: مبالغه یعنی امر ضعیف را قوی نشان می‌دهد.
۲. بیان: بیان به این معنا است که در جمله «زیدُ أسد» او را به شهامت، قدرت، جرئت و گستاخی وصف می‌کند.
۳. ایجاز: ایجاز بیانگر این نکته است که به واسطه تشبیه، همه این امور به ایجاز بیان می‌شود.

تشبیه را می‌توان به اعتبار طرفین تشبیه به چهار قسم تقسیم کرد:

۱. هر دو حسی باشند: «و القمر قدرناه منازل حتی عاد کالعرجون القديم»؛^۲ «کانهم أعجاز نخلٍ منقعر»؛^۳
۲. هر دو عقلی باشند: «ثمّ قستّ من بعد ذلك فهي کالحجارة او أشدّ قسوة».^۴
۳. مشبه به حسی و مشبه عقلی: «مثل الذین کفروا بربهم اعمالهم کرمادٍ اشتدت به الريح».^۵

۱. رمانی، النکت فی الاعجاز القرآن، ص ۷۴.

۱. ابن اثیر، الکامل، ج ۲، ص ۱۲۳.

۲. و برای ماه منزل‌هایی معین کرده‌ایم، تا چون شاخک خشک خوشه خرما برگردد (یس (۳۶) آیه ۳۹).

۳. گویا تنه‌های نخلی بودند که ریشه‌کن شده بودند (قمر (۵۴) آیه ۲۰).

۴. سپس دل‌های شما بعد از این (واقعه) سخت گردید؛ همانند سنگ یا سخت‌تر از آن (بقره (۲) آیه ۷۴).

۵. مثل کسانی که به پروردگار خود کافر شدند، کردارهایشان به خاکستری می‌ماند که بادی تند بر آن بوزد (ابراهیم (۱۴) آیه ۱۸).

۴. مشبه به عقلی و مشبه، حسی: این قسم در قرآن نیامده است، چون عقل بهره‌مند از حس است و محسوس، اصل معقول است و چنین تشبیهی مستلزم آن است که اصل را فرع و فرع را اصل قرار دهیم.^۱

ویژگی‌های تشبیه قرآنی

۱. جامع بین مشبه و مشبه به، یا حس است یا نفس و روان آدمی، در تشبیهات قرآن، حس و نفس هر دو نقش دارند، و حتی شاید بتوان برای نفس، نقش بیشتری قائل شد. فایده تشبیه در قرآن بیشتر به مشبه باز می‌گردد، زیرا تصویر و تبیین آن مراد است؛ لذا همیشه مشبه از مشبه به قوی تر و روشن تر است؛ مثل آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نَوْرٍ مُّبَارَكٍ يُنِيرُ الصُّورَ كَمَا يُنِيرُ الْكَوْكَبَ»^۱ نور علی نور.

۲. عناصر تشبیه برگرفته از طبیعت است و این همان راز ماندگاری آن است و تا زمانی که طبیعت باقی است، آن هم ماندگار خواهد ماند؛ لذا در قرآن تشبیه مصنوعی نیست؛ مثلاً تشبیه کردار آدمی به سراب که هر انسانی در هر روزگاری با آن آشناست در آیه «وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا»^۲ همچنین در آیه «ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبَهُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ إِذَا أَشَدَّ قَسْوَةً»^۳ واژه

۱. سیوطی، الاتقان، ج ۲، ص ۱۴۴.

۱. خدا نور آسمانها و زمین است. مثل نور او چون چراغدانی است که در آن چراغی و آن چراغ در شیشه‌ای است. آن شیشه گویا اختری درخشان است که از درخت خجسته زیتونی که نه شرقی است و نه غربی، افروخته می‌شود؛ نزدیک است روغنش هر چند که بدان آتشی نرسیده باشد روشنی بخشد. روشنی بر روی روشنی است (نور (۲۴) آیه ۳۵).

۲. و کسانی که کفر ورزیدند، کارهایشان چون سرابی در زمینی هموار است که تشنه، آن را آبی می‌پندارد، تا چون بدان رسد آن را چیزی نیابد (نور (۲۴) آیه ۳۹).

۳. سپس دل‌های شما بعد از این (واقعاً) سخت گردید همانند سنگ یا سخت‌تر از آن (بقره (۲) آیه ۷۴).

«قساوت» سنگ‌های سخت را به ذهن متبادر می‌کند.^۱

۳. تشبیه در قرآن، عنصری اضافی نیست؛ بلکه عنصری اساسی به شمار می‌آید که معنا بدون آن ناقص است و اگر از جمله حذف شود، معنا از بین می‌رود؛ مثل آیه «صُمُّ بَكْمٌ عَمِيٌّ فَهَمُّ لَا يَرْجِعُونَ».^۲

۴. دیگر ویژگی قرآن، دقت و ظرافت آن است؛ مثلاً در آیه «مَثَلُ الَّذِينَ حَمَلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا»^۱ اگر می‌گفت «كَمَثَلِ الْحِمَارِ الَّذِي لَا يَعْقِلُ» کافی بود؛ ولی برای دقت بیشتر، آنها را به الاغانی تشبیه کرده است که بار کتاب دارند ولی از آن بی‌خبرند.

همچنین در آیه «فَمَالِهِمْ عَنِ التَّذْكَرَةِ مُعْرِضِينَ كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُسْتَنْفِرَةٌ فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ»^۲ شاید در تصویر إعراض کافران تنها تشبیه کردن به الاغ کافی بود؛ ولی برای دقت بیشتر در نفرت آنها از دعوت پیامبر 9 و شتابزدگی‌شان، آنها را در دور شدن از حق به الاغانی تشبیه کرده است که از شیر می‌گریزند.^۳

کارکرد تشبیه

۱. تأثیر روانی

تشبیه در قرآن کریم از تأثیر بر جان و روان خواننده و شنونده خالی نیست. شاید علت آن این است که خداوند از رازهای درون آدمی آگاه است. در آیه «وَالْقَمَرُ قَدْرَنَاهُ

۱. احمد احمد بدوی، من بلاغة القرآن، ص ۱۹۶.

۲. کرنند، لالند، کورند؛ بنابراین به راه نمی‌آیند (بقره (۲) آیه ۱۸).

۱. مثل کسانی که (عمل به) تورات بر آنان بار شد (و به آن مکلف گردیدند) آنگاه آن را به کار نیستند، همچون مثل خری است که کتاب‌هایی را بر پشت می‌کشد (جمعه (۶۲) آیه ۵).

۲. پس چرا از این تذکار رو گردانند؟ (به) خران رمنده‌ای مانند که از پیش شیری گریزان شده است (مدثر (۷۴) آیه ۴۹ - ۵۱).

۳. احمد احمد بدوی، من بلاغة القرآن، ص ۱۹۹.

منازل حتی عادکالعرجون القديم»^۱ ماه به شاخه خرما تشبیه شده است. تشبیه قرآن تصویری بیانگر احساس بصری و احساس روانی است، چون ماه که مایه زیبایی آسمان است از منزلگاهش همیشه در حرکت است تا اینکه پس از این زیبایی و روشنایی خیره‌کننده که تاریکی شب را می‌زداید و وحشت آن را به انس بدل می‌کند، به قدری لاغر و خمیده می‌شود که چشم به سختی آن را می‌بیند.^۲

بنابراین «جامع بین دو طرف تشبیه اگر از تأثیرگذاری روانی خالی باشد، تشبیه در جایگاه بایسته خود قرار نمی‌گیرد و عنایت مورد نظر آن که پنهان را آشکار نمودن و دور را نزدیک کردن است تا با روان آدمی سازگار گردد، برآورده نمی‌شود»^۱.

در آیه «والذین كفروا اعمالهم كسرابٍ بقیعةٍ یحسبه الظمآنُ ماءً حتی اذا جاءهم لم یجده شیئاً و وجدالله عندة فوفاه حسابه و الله سریع الحساب»^۲ این آیه پس این مطلب می‌آید که مؤمنان از روزی بیم دارند که دل‌ها و چشم‌ها در آن روز به تب و تاب می‌افتند و خداوند به آنها پاداش می‌دهد. در آیه، تقابلی میان پاداش مؤمنان و جزای کردار کافران است که آن را به سراب تشبیه کرده است. رمانی این تشبیه را از چند جهت مورد بررسی قرار داده است:

(۱) توجه به عنصر بیان که تشبیه مسئله‌ای را که به فکر دریافت می‌شود به شکل تصویری ارائه می‌دهد که به حس درک می‌شود. این حالت بارزترین حالت تشبیه در تصویر محسوس است؛ تصویر سرابی که در بیابان است و تشنه در پی آن می‌رود. معنای ذهنی در اینجا به صورت تصویری متحرک و پویا جلوه می‌کند و اندیشه و

۱. و برای ماه منزل‌هایی معین کرده‌ایم تا چون شاخک خشک خوشه خرما برگردد (یس (۳۶) آیه ۳۹).

۲. احمد احمد بدوی، من بلاغة القرآن، ص ۱۹۲.

۱. زرکشی، البرهان، ج ۳، ص ۴۱۵.

۲. و کسانی که کفر ورزیدند، کارهایشان چون سرابی در زمینی هموار است که تشنه، آن را آبی می‌بندارد، تا چون بدان رسد آن را چیزی نیابد و خدا را نزد خویش یابد و حسابش را تمام به او دهد و خدا زودشمار است (نور (۲۴) آیه ۳۹).

خیال به حادثه، بیابان، گرما، تشنگی، رنج و زحمت بدل می‌شود.

(۲) بیرون کشیدن صفت مشترک که دو طرف تشبیه را با هم جمع می‌کند. تصویر شخص تشنه، بیهودگی را در جان می‌نشانند. این مسئله در تشنگی کافر و نیاز شدید به آب و فریب خوردن به سراب و رنج و ناامیدی وی به تصویر کشیده شده است.

(۳) دقت در عناصری که تصویر از آن شکل گرفته است، چون دقت در گزینش این عناصر به تصویر بار معنایی بیشتری می‌بخشد و در بیان توانمندتر می‌شود؛ مثلاً گزینش واژه «ظمان»، به جای «بیننده» به تصویر عمق می‌بخشد.

(۴) ساختار و ویژگی‌های بیانگر پنهانی‌های معنا. زیبایی و شکوه تشبیه در آیه - به قول رمانی - به زیبایی نظم و شیوایی واژگان و فایده بسیار و دلالت درست برمی‌گردد.^۱ تشبیه کافران و بت پرستان به عنکبوت که لانه‌ای بس سست دارد. در آیه «مثل الذین اتخذوا من دون الله اولیاء کمثل العنکبوت اتخذت بیتاً و ان اوهن البیوت لبیت العنکبوت لوکانوا یعلمون»^۲ برگرفته از محیط ملموس عرب است که به ضعف و ناتوانی و ناپایداری اشاره دارد.

تشبیه امور معنوی و پاکیزه و عمل انسانی و شایسته و سخنی پاک و راستین به امور طبیعی مثل تصویر درختی پاک به رشد و بالندگی و سایه‌اش یا امور ناپاک به درختی ناپاک، همه برای اثرگذاری بر روان آدمی است؛ مثل آیه «الم تر کیف ضرب الله مثلاً کلمة طيبة کشجرة طيبة اصلها ثابت و فرعها فی السماء * توتی اکلها کلّ حین باذن ربّها و یضرب الله الامثال للناس لعلهم یتذکرون * و مثل کلمة خبیثة کشجرة خبیثة اجتثت من فوق الارض مالها من قرار».^۳

۱. محمدکریم الکوّاز، الاسلوب فی الاعجاز البلاغی، ص ۳۹۵.

۲. داستان کسانی که غیر از خدا دوستانی اختیار کرده‌اند همچون داستان عنکبوت است که با آب دهان خود خانه‌ای برای خویش ساخته است، و در حقیقت اگر می‌دانستند، سست‌ترین خانه‌ها همان خانه عنکبوت است (عنکبوت ۲۹) آیه ۴۱).

۳. آیا ندیدی خدا چگونه مثل زده «سخنی پاک که مانند درختی پاک است که ریشه‌اش استوار و شاخه‌اش در

۲. صحنه‌های قیامت

تشبیه در تصویرگری روز قیامت (بهشت و جهنم) نقش مهمی ایفا می‌کند. قرآن کریم از مظاهر طبیعی و پدیده‌های عینی در آن حادثه بزرگ سخن می‌گوید؛ مانند حالت کوه‌ها و از هم پاشیدگی آنها در «و تكون الجبال كالعهن المنفوش»^۱ و شکافته شدن آسمان و سرخ شدن فضا در آیه «فاذا انشقت السماء فكانت وردة كالدهان»^۲. جهنم با آن عظمت و قدرت سوزندگی که دارد و عقل نمی‌تواند آن را تصور کند و شراره‌های آن مثل شراره‌های آتش دنیا نیست، به کمک تشبیه در قرآن به تصویر کشیده می‌شود: «أنها ترمي بشرير كالقصر كانه جمال صفر»^۳.

وسعت و گستردگی بهشت هرگز به ذهن نمی‌آید و بیان هم توان تعیین حد و مرز آن را ندارد و باز تشبیه است که به کمک آن می‌آید: «و جنة عرضها السماوات و الارض»^۴. قرآن کریم برای بیان فنای جهانی که سرسبز و خرم و رنگارنگ است، به تشبیه پناه می‌برد. در بیان آن به بیان کشتزاری می‌پردازد که سرسبز و خرم است ولی زرد و پژمرده شده و باد، خاشاک آن را به هوا پرتاب می‌کند: «واضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الارض فأصبح هشيماً تذروه الرياح و كان الله على كل شيء مقتدرًا»^۵ یا آیه «اعلموا انما الحياة الدنيا لعب و لهو و زينة و تفاخر

□

آسمان است؟ میوه‌اش را هر دم به اذن پروردگارش می‌دهد» و خدا مثل‌ها را برای مردم می‌زند، شاید آنان بند گیرند. و مثل «سخنی ناپاک چون درختی ناپاک است که از روی زمین کنده شده و قراری ندارد» (ابراهیم (۱۴) آیه ۲۴ - ۲۶).

۱. و کوه‌ها مانند پشم زده شده رنگین شود (قارعه (۱۰۱) آیه ۵).
۲. پس آنگاه که آسمان از هم شکافت و چون چرم گلگون گردد (رحمن (۵۵) آیه ۳۷).
۳. (دوزخ) چون کاخی (بلند) شراره می‌افکند، گویی شترانی زرد رنگند (مرسلات (۷۷) آیه ۳۲ - ۳۳).
۴. و بهشتی که پهنایش (به قدر) آسمان‌ها و زمین است (آل عمران (۳) آیه ۱۳۳).
۵. و برای آنان زندگی دنیا را مثل بزن که مانند آبی است که آن را از آسمان فرو فرستادیم؛ سپس گیاه زمین با آن درآمیخت و (چنان) خشک گردید که بادهای آن را پراکنده کردند، و خداست که همواره بر هر چیزی تواناست (کهف (۱۸) آیه ۴۵).

بینکم و تکاثر فی الاموال و الاولاد کمثل غیثٍ اعجب الکفار نباته ثم یهیج فتراه مصفراً
ثم یکون حطاماً»^۱.

استعاره

استعاره در حقیقت جمع بین مجاز و تشبیه است، چون مجازی است که علاقه آن مشابهت باشد. حقیقت استعاره آن است که کلمه از یک پدیده معروف، عاریه گرفته شود برای پدیده‌ای که شناخته شده نیست و حکمت آن آشکار کردن امور پنهان یا آنچه که چندان آشکار نیست، به خاطر مبالغه است؛^۱ مثلاً در آیه «إِنَّه فی ام‌الکتاب»^۲ حقیقت آن «انه فی اصل الکتاب» است که لفظ «ام» برای «اصل» به عاریت گرفته شده است. همچنین یا در آیه «و اخفیض لهما جناح الذل»^۳ مراد از «ذل» مهربانی کردن است.^۴

قرآن به عنوان یک متن ادبی از استعاره بهره‌ها برده است، «چون زبان بالضروره استعاری است؛ یعنی روابط ناشناخته اشیا را نشان می‌دهد و شناخت آنها را تداوم می‌بخشد تا اینکه کلماتی که آنها را نشان می‌دهند، به جای اینکه نشانه‌هایی برای تصاویر فکری کامل باشند، به مرور نشانه‌هایی برای اجزا و درجات فکر شوند».^۵

اگر از استعاره در متن به خوبی استفاده شود یک امتیاز مهم سبکی است و موجب زیبایی متن می‌شود. استعاره، هنری بیانی است که در آن دو امر متفاوت کنار هم می‌نشینند و موجب وحدت میان اضداد می‌شود. این شیوه بیانی از دو چیز تعبیری تازه

۱. بدانید که زندگی دنیا در حقیقت بازی و سرگرمی و آرایش و فخر فروشی شما به یکدیگر و فزون جویی در اموال و فرزندان است (مثل آنها) چون مثل بارانی است که کشاورزان را رستنی آن به شگفتی اندازد سپس خشک شود و آن را زرد بینی آنگاه خاشاک شود (حدید (۵۷) آیه ۲۰).

۱. سیوطی، الاتقان، ج ۲، ص ۱۴۹.

۲. همانا که آن در کتاب اصلی (لوح محفوظ) است (زخرف (۴۳) آیه ۴).

۳. وبال فروتنی بر آنان بگستر (اسراء (۱۷) آیه ۲۴).

۴. سیوطی، الاتقان، ج ۲، ص ۱۴۹.

۵. آی. اریچاردز، فلسفه بلاغت، ص ۱۰۰.

ارائه می‌دهد که شنونده یا خواننده با استعمال حقیقی آن را حس نمی‌کند و در زبان عربی فراوان از آن استفاده می‌شود و از ویژگی‌های بارز این زبان است. در استعاره، اشیای بی‌جان، جاندار می‌شوند و متن را از زیبایی و تصویر سرشار می‌کنند.

ویژگی‌های هنری استعاره

۱. استعاره متن را از جمود لفظی محدود، به حرکت و روانی در بیان و انعطاف‌پذیری در کاربرد منتقل می‌سازد؛ مثلاً در آیهٔ «و اشتعل الرأس شیباً»^۱ مستعارمنه: «آتش»، مستعارله «پیری» (معنای حسی) و وجه شبه حسی است؛ یعنی شعله‌افروزی که آن دو را با هم متحد کرده است.

آدمی در برابر بلاغت و شیوایی بیان و ظرافت معنا و روانی واژگان متحیر می‌شود، چون انتقال این احساس در عباراتی چون «و ازداد الرأس شیباً» و «شاب رأسی» یافت نمی‌شود.

۲. در استعاره به موجوداتی که کاری انجام نمی‌دهند ویژگی فعلی بخشیده می‌شود و به موجوداتی ناتوان، توانمندی؛ مثلاً در آیات: «إذا ألقوا فيها سمعوا لها شهيقاً وهي تفور»^۲ تکاد تمیز من الغیظ كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير»^۳ به چیزی که عاقل نیست ویژگی عقلانی و به چیزی که از آن عمل یا اقدامی سر نمی‌زند، اقدام و عمل بخشیده شده است.

۳. ایجاد هراس و دقت در مبالغه و شدت تأثیر نیز در استعاره نمایان می‌شود، مثلاً در آیه «ذرنی و من خلقت وحیداً»^۴ مراد این است که عذاب و عقوبت را رها کن؛ اما

۱. و (موی) سرم از پیری سپید گشته است (مریم ۱۹) آیه ۴).

۲. چون در آنجا افکنده شوند، از آن خروشی می‌شنوند در حالی که می‌جوشد. نزدیک است از خشم شکافته شود. هر بار که گروهی در آن افکنده شوند، نگاهبانان آن از ایشان پرسند: مگر شما را هشدار دهنده‌ای نیامد؟ (ملک ۶۷) آیه ۷ - ۸).

۳. مرا با آنکه (او را) تنها آفریدم واگذار (مدثر ۷۴) آیه ۱۱).

مبالغه در تهدید است و شدت و سختی در وعید.

۴. استعاره موجب نمایاندن حیات در جامدات و حرکت در موجودات می‌شود. گویا شخصی است که سخن می‌گوید و توانمندی که به عمل می‌پردازد؛ مثل آیه: «ثم استوی السماء وهي دخانٌ فقال لها و للارض أتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين»^۱ که در این آیه، توسع در زبان و مبالغه در ایجاز و تفتن در تصویرگری و حرکت در آسمان و زمین و توانمندی شنیدن و پاسخ دادن نمایان است. تصویر در آیه هیئت و حالت کسی است که درک می‌کند و می‌شنود و سخن می‌گوید.

۵. در استعاره تقریب وصفی، مراعات مناسبت و اشاره به رابطه بین اصل و نقل استعاری ملاحظه می‌شود؛ مثل آیه «و آية لهم الليل نسلخ منه النهار»^۲ که این وصف برای چیزی است که به چشم درمی‌آید نه حقیقت معنا، چون شب و روز دو اسمی هستند که بر این جو اطلاق می‌شوند؛ یکی بر تاریکی و غروب خورشید و دیگری بر طلوع آن، در حقیقت دو چیزی نیستند که یکی از دیگری بیرون آید. «سلخ» در مورد چیزی به کار می‌رود که اجزای آن به هم پیوسته باشند؛ گویا صبح (هنگام طلوع) به دنباله شب بسته شده است؛ لذا از «نخرج» بهتر است، چون «سلخ» بر پیوند و اتصال در آن دو دلالت دارد و از «اخراج» معنادارتر است.^۳

تصویرگری به وسیله استعاره

در بلاغت سنتی استعاره را با توجه به ارکان آن به اقسامی تقسیم کرده‌اند که ارکان استعاره عبارت‌اند از:

۱. سپس آهنگ (آفرینش) آسمان کرد و آن بخاری بود؛ پس به آن و به زمین فرمود: «خواه یا ناخواه بیاید».
- آن دو گفتند: «فرمان‌پذیر آمدیم» (فصلت (۴۱) آیه ۱۱).
۲. و نشانه‌ای (دیگر) برای آنها شب است که روز را (مانند پوست) از آن بر می‌کنیم (یس (۳۶) آیه ۳۷).
۳. محمد حسین علی الصغیر، اصول البیان العربی، ص ۱۱۷ - ۱۲۰.

۱. مستعار منه (مشبه به)؛

۲. مستعار له (مشبه)؛

۳. مستعار (لفظ منقول).

میان مستعار منه و مستعار له باید رابطه و جامعی باشد که توجیه‌گر ارتباط آن دو باشد. بر همین اساس استعاره به اقسام ذیل تقسیم می‌شود:

۱. استعاره محسوس به محسوس با جامع محسوس:

در آیه «و ترکنا بعضهم یومئذ یموج فی بعض»^۱ اصل موج، حرکت آب است که از سر استعاره برای حرکت آدمیان به کار برده شده و جامع، سرعت و اضطراب است. همچنین در آیه «و الصبح اذا تنفس»^۲ که خارج شدن تدریجی نفس را برای بیرون آمدن نور از مشرق هنگام سپیده دم به کار برده و جامع هم از پی هم آمدن تدریجی است که همه اینها از امور محسوس‌اند.

۲. استعاره محسوس به محسوس با جامع عقلی: گفته‌اند این قسم از قسم قبلی لطیف‌تر است؛ مثل آیه «و آیه لهم اللیل نسلخ منه النهار»^۳ که مستعار منه «سلخ» یعنی پوست کردن گوسفند است و مستعار له، بیرون آمدن نور از جای شب که هر دو حسی‌اند و جامع آن امر عقلانی است که از ترتب امری بر امری دیگر و حصول آن در پی حصول دیگری حاصل می‌شود؛ مثل ترتب ظهور گوشت برکنده شدن و ظهور تاریکی بر پدیدار شدن روشنایی. ترتب هم امری عقلانی است، یا آیه «و جعلناها حصیداً»^۴ که اصل حصید، گیاه و جامع، هلاک شدن است که امری عقلانی است.

۱. و در آن روز آنان را رها می‌کنیم تا موج آسا بعضی با برخی درآمیزند (کهف (۱۸) آیه ۹۹).

۲. سوگند به صبح چون دمیدن گیرد (تکویر (۸۱) آیه ۱۸).

۳. و نشانه‌ای (دیگر) برای آنها شب است که روز را (مانند پوست) از آن بر می‌کنیم (یس (۳۶) آیه ۳۷).

۴. و آن را دروده کردیم (یونس (۱۰) آیه ۲۴).

۳. استعاره معقول به معقول با جامع عقلی: ابن‌ابی‌الاصبع گفته است از لطیف‌ترین استعاره‌هاست؛ مثل آیه «مَنْ بَعَثْنَا مِنْ مَرْقَدِنَا»^۱ که مستعارمنه «رُقَاد» (خوابیدن)، مستعارله مرگ و جامع عدم ظهور فعل که همگی امور عقلانی‌اند. و آیه «و لَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ»^۱ که مستعار سکوت، مستعارمنه ساکت و مستعارله خشم و غضب است.

۴. استعاره محسوس به معقول با جامع عقلی: مثل آیه «مَسْتَهْمُ الْبِأَسَاءِ وَالضَّرَاءِ»^۲ که «مَسْ» (در حقیقت برای اجسام است) برای سختی استعاره شده و جامع، پیوستگی است.

یا آیه «بَلْ تُقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ»^۳ که «قذف و دمع» (پرتاب کردن و نابودکردن) مستعارله و مستعار هستند، که هر دو محسوس و حق و باطل مستعارله که هر دو معقول‌اند.

و نیز آیه «فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ»^۴ که «صدع» که شکستن شیشه و محسوس است، استعاره برای تبلیغ شده که امری است عقلانی و جامع هم اثرگذاری است.

۵. استعاره معقول به محسوس با جامع عقلی مثل در آیه «إِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاءُ»^۵ که مستعارمنه تکبر و امری عقلانی است و مستعارله فراوانی آب که حسی و جامع استعلا و برتری یافتن که امری عقلی است.^۶

در آیات ذیل استعاره صورت گرفته است که هر یک با دقت در پی القای معنای خاصی هستند:

۱. چه کسی ما را از آرامگاهمان برانگیخت؟ (یس (۳۶) آیه ۵۲).

۱. و چون خشم موسی فرو نشست (اعراف (۷) آیه ۱۵۴).

۲. آنان دچار سختی و زیان شدند (بقره (۲) آیه ۲۱۴).

۳. بلکه حق را بر باطل فرو می‌افکنیم، پس آن را درهم می‌شکند (انبیاء (۲۱) آیه ۱۸).

۴. پس آنچه را بدان مأموری آشکار کن (حجر (۱۵) آیه ۹۴).

۵. ما چون آب طغیان کرد (حاقة (۶۹) آیه ۱۱).

۶. سیوطی، الاتقان، ج ۳، ص ۱۵۱ و ۱۵۲.

۱. در آیه «واتلُّ عليهم نبأ الذي آتيناها فانسلخ منها»^۱ فعل «انسلخ» استعاره است و تعبیر دقیقی از میزان بی‌توجهی کامل نسبت به آیات خداوند است. این درحقیقت، تصویر حالت جان‌کندن سخت و بیانگر ضعیف‌شدن تدریجی نور هدایت از قلب است.

این استعاره که وجه‌شبه آن از امر حسی به عقلی صورت گرفته است، نقش مهمی در ترسیم این صحنه از حالت یک فرد در متلاشی شدن عناصر خیر و نیکی نزد او و خالی شدن کامل از آن ایفا می‌کند و اشاره به کیفیت کنده شدن پوست گوسفند دارد.^۱

۲. در آیه «فاذاقها الله لباس الجوع والخوف»^۲ به اعتقاد شریف رضی، استعاره است، چون حقیقت چشیدن در غذا و نوشیدنی‌هاست نه در لباس و پوشیدن. این کلام برای بیان عذاب و بلای فراگیر بر آنان است و در زبان عربی به کسی که به سبب خطایی دچار عذاب می‌شود، گفته می‌شود «ذُقْ غَبْ فَعَلِكْ»؛ هرچند عذاب وی به چشیدن حس نمی‌شود. گویا خداوند ترس و گرسنگی را از باب عذاب بر آنان پوشاند. خداوند در این آیه می‌توانست بگوید: «فاذاقهم ذلك» (تلخی را به آنها چشانند) اما فرمود «لباس الجوع» چون مراد توصیف آن حالت فراگیر بر آنان است؛ مثل لباس بر بدن؛ یعنی تلخی رنج و گرسنگی، درد و ترس و وحشت، بدحالی، رنگ‌پریدگی و ضعف جسمانی به لباسی می‌ماند است که آنان را فراگرفته است.^۳

هدف از استعاره‌های قرآنی، عینیت بخشیدن به مفاهیم ذهنی و مجرد است. «از نگاه تصویرگرانه، استعاره بهترین ابزار است که خواننده را وادارد تا معنا را به طور کامل حس نماید و مناظر را برای چشم خود عینی نماید و صداها را به گوش منتقل

۱. و خبر آن کسی را که آیات خود را به او داده بودیم برای آنان بخوان، که از آن عاری گشت (اعراف (۷) آیه ۱۷۵).

۱. محمدحسین علی‌الصغیر، اصول البیان العربی، ص ۱۲۳.

۲. و خدا، طعم گرسنگی و هراس را به (مردم) آن چشانید (نحل (۱۶) آیه ۱۱۲).

۳. شریف رضی، تلخیص البیان فی مجازالقرآن، ص ۱۹۶.

نماید و امور معنوی را محسوس و ملموس کند.^۱

تصویر به استعاره بر نوعی از ادراک تکیه دارد که پدیده‌ها در آن از ویژگی‌های معمولشان خارج می‌شوند و تصویر تازه‌ای می‌گیرند؛ مثلاً در ویژگی جهنم می‌فرماید: «اذا رأتهم من مكانٍ بعيدٍ سمعوا لها تغیظاً و زفیراً»^۲ که جهنم را به حیوانی خشمگین تشبیه کرده است که از شدت خشم حرکت می‌کند و سپس حیوان را برای آن استعاره آورده است که تصویر، ترس و هراس را با این حالت عجیب و دلهره‌آور برمی‌انگیزاند. در اینجا تشبیه از بین رفته و مشبه در جنس مشبه‌به وارد شده است و خیال به مرحله بالایی از تشبیه صعود می‌کند.^۳

کنایه

«کنایه» ذکر ملزوم و اراده لازم است و گفته‌اند کنایه بلیغ‌تر از تصریح است.^۴ در کنایه، قصد گوینده، اثبات معنایی است که آن را به لفظی که برای آن وضع شده است بیان نمی‌کند؛ بلکه به معنای معادل آن اشاره می‌کند یا گاهی وصف چیزی جانشین آن می‌شود؛ مثلاً در قرآن آمده است: «و حملناه علی ذات الواح و دسر»^۵ که مراد کشتی است، یا در آیات «و السموات مطویات بیمینه»^۶ یا «الرحمن علی العرش استوی»^۷ که کنایه از قدرت و چیرگی است.^۸

۱. احمد بدوی احمد، من بلاغة القرآن، ص ۲۱۱.

۲. چون (دوزخ) از فاصله‌ای دور آنان را ببیند، خشم و خروشی از آن می‌شنوند (فرقان (۲۵) آیه ۱۲).

۳. محمدکریم الکواز، الاسلوب فی الاعجاز البلاغی، ص ۴۰۶.

۴. سیوطی، الاتقان، ج ۳، ص ۱۰۵۹.

۵. و او را بر (کشتی) تخته دار و میخ آجین سوار کردیم (قمر (۵۴) آیه ۱۳).

۶. و آسمان‌ها در پیچیده به دست اوست (زمر (۳۹) آیه ۶۷).

۷. خدای رحمان که بر عرش استیلا یافته است (طه (۲۰) آیه ۵).

۸. سیداحمد هاشمی، جواهر البلاغة، ص ۳۴۷.

خاستگاه کنایه

زبان، محمل اندیشه است و به وسیله آن به انتقال اندیشه و احساس خود می‌پردازیم. آنچه را در ذهن و دل آدمی می‌گذرد نمی‌توان به زبان آورد؛ لذا گاهی ناگزیریم همان اندیشه و احساس را به بیانی انتقال دهیم که هم به مراد رسیده باشیم و هم مخاطب دچار احساسات بد و ناپسند نشود و اخلاق را رعایت کرده باشیم.

قرآن کریم کتاب هدایت است و هدایتگری باید در بهترین و پاک‌ترین زبان صورت گیرد؛ یعنی بدون جریحه‌دار کردن احساس و عواطف و ایجاد نفرت در طبع و روان آدمیان به انتقال معنا بپردازد؛ به همین جهت کنایه از روش‌های مؤثری است که در عین حال هم به زبان گسترش می‌دهد و هم ادب حفظ می‌شود.

از سوی دیگر راز ماندگاری یک سخن، نمادین و سمبلیک بودن آن است؛ زبان قرآن هم زبان نمادین است، چون به زبان بشر نازل شده و زبان بشر هم سرشار از نماد، رمز، کنایه، مثل و... است.

برای کنایه اسباب و عللی ذکر کرده‌اند؛ از جمله:

۱. توجه دادن به قدرت: «هوَالذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ»^۱ که کنایه از حضرت آدم 7 است.

۲. رها کردن لفظ و بیان به چیزی زیباتر: «إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَ تِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِي نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ»^۲ «نَعْجَةٌ» (میش) بنا به عادت عرب، کنایه از زن و ترک تصریح به ذکر نام زنان بهتر است؛ لذا در قرآن تنها نام مریم 3 آمده است.

۳. تصریح به ذکر آنچه که زشت و ناپسند است: کنایه از جماع و آمیزش به

۱. اوست آن کس که شما را از نفس واحدی آفرید (اعراف (۷) آیه ۱۸۹).

۲. این (شخص) برادر من است، او را ۹۹ میش و مرا یک میش است (ص (۳۸) آیه ۲۳).

ملاست، مباشرت و ... یا «سرّ» در آیه «و لکن لا تواعدوهن سرّاً»^۱ و «غشیان» در آیه «فلما تغشاها»،^۲ «غائط» کنایه از بول در آیه «أوجاء احدٌ منکم الغائط...»^۳ «غائط» در اصل به زمین و مکان مطمئن گویند.

۴. قصد مبالغه: «أو من ینشأ فی الحلیة و هو فی الخصام غیر مبین»^۴ کنایه از زنان است که در رفاه و آرایش بستن به سر می‌برند، یا در آیه «بل یداه مبسوطتان»^۵ کنایه از بخشش زیاد است.

۵. به قصد اختصارگویی: مثلاً کنایه از الفاظی متعدد به لفظ «فعل» مثل «لبسّس ماکانوا یفعلون»^۶ و «فإن لم تفعلوا و لن تفعلوا»^۷.

۶. آگاهی دادن از فرجام کار: «تبت یدا ابی لهب»^۸ یعنی دوزخی و فرجامش آتش است.^۹

۷. توجه به موصوف: «و رفع بعضهم درجات»^{۱۰} یعنی محمد ۹ که به قصد بالا بردن منزلت حضرت ۹ است.

۸. برای پرهیز از خشونت: «و مالی لا اعبد الذی فطرنی»^{۱۱} یعنی «و مالکم لا تعبدون»؛

۱. ولی با آنان قول و قرار پنهانی مگذارید (بقره ۲) آیه ۲۳۵).

۲. پس چون (آدم) با او (حوا) درآمیخت (اعراف ۷) آیه ۱۸۹).

۳. یا یکی از شما از قضای حاجت آمد (مائده ۵) آیه ۶).

۴. آیا کسی (را شریک خدا می‌کنند) که در زرو زیور پرورش یافته و در (هنگام) مجادله بیانش غیرروشن است؟ (زخرف ۴۳) آیه ۱۸)

۵. بلکه هر دو دست او گشاده است (همان) آیه ۶۴).

۶. راستی چه بد بود آنچه می‌کردند (همان، آیه ۷۹).

۷. پس اگر نکردید - و هر گز نمی‌توانید کرد (بقره ۲) آیه ۲۴).

۸. بریده با دو دست ابولهب (مسد، ۱۱۱) آیه ۱).

۹. سیوطی، الاتقان، ج ۳، ص ۱۵۹ - ۱۶۱).

۱۰. و درجات بعضی از آنان را بالا برد (بقره ۲) آیه ۲۵۳).

۱۱. آخر چرا کسی را نپرستم که مرا آفریده است؟ (یس ۳۶) آیه ۲۲).

۹. واداشتن دشمن به تسلیم شدن: در آیه «لئن اشرکت لیحبطن عملک»^۱ خطاب به پیامبر ۹ است؛ ولی مراد شخص دیگر است.
۱۰. اهانت و توبیخ: در آیه «و اذا المؤودة سُئلتُ ❦ بأی ذنب قُتلت»^۲ پرسش برای اهانت قاتل آن است.
۱۱. برای مذمت: در آیه «انما یتذکر اولوالالباب»^۳ تعریضی است به سرزنش کافران است، یعنی آنها در حکم چهارپایانی هستند که متذکر نمی‌گردند.^۴

کنایه از دیدگاه زبان‌شناسی

کنایه در حقیقت نوعی گسترش معنایی است؛ یعنی تعدد مدلول‌های یک دالّ که ناشی از تعامل دو عنصر سبکی یعنی «گزینش» و «نظم» شمرده می‌شود.^۵ زبان به طور عادی چنان است که هر دالّ دارای مدلول خاص خود است؛ اما در حوزه ادبیات این قانون شکسته می‌شود و یک دالّ دارای چند مدلول می‌شود. این همان مسئله گسترش معنایی است.

در آیه «ثم استوی الی السماء و هی دخانٌ فقال لها و للارض ائتینا طوعاً او کرهاً قالتا ایتینا طائعتین»^۶ نسبت دادن گفتار به زمین و آسمان از باب گسترش معناست، چون این دو فاقد گفتارند و گفتار ویژگی آدمی است. نسبت مجاز با گسترش معنایی آن تحقق می‌یابد و این «گسترش معنایی بر تمام انواع گونه‌های مجاز واقع می‌شود»^۱.

۱. اگر شرک ورزی حتماً کردارت تباه خواهد شد (زمر (۳۹) آیه ۶۵).

۲. پرسند چوزان دخترک زنده به گور: به کدامین گناه کشته شده است (تکویر (۸۱) آیه ۸-۹).

۳. تنها خردمندانند که عبرت می‌گیرند (رعد (۱۳) آیه ۱۹۹).

۴. سیوطی، الاتقان، ج ۳، ص ۱۶۵.

۵. محمد کریم الکواز، الاسلوب فی الاعجاز البلاغی، ص ۴۱۰.

۶. سپس آهنگ (آفرینش) آسمان کرد و آن بخاری بود. پس به آن و به زمین فرمود «خواه یا ناخواه بیایید».

آن دو گفتند: «فرمان‌پذیر آمدیم» (فصلت (۴۱) آیه ۱۱).

۱. یحیی العلوی، الطراز، ج ۱، ص ۱۹۷.

در مبحث مجاز، تعبیر مجازی بر انتقال کلمه از معنای اصلی آن به معنای دیگر مبتنی است و این انتقال منوط به روابط ویژه‌ای است که معنای منقول‌منه را به معنای منقول‌الیه مرتبط می‌سازد و گاهی این رابطه از باب مشابهت است که استعاره به وجود می‌آید و گاهی غیرمشابهت که موجب پیدا شدن مجاز می‌شود؛ اما در کنایه چنین نیست؛ بلکه کنایه آن است که معنای اصلی لفظ مراد نیست؛ بلکه معنایی دیگر (لازم) که از پی آن استنباط می‌شود، مراد است و معنای اصلی نشانه معنای دیگر است؛ مثلاً در آیه «الملك يومئذ الحق و كان يوماً على الكافرين عسيراً* و يوم يعض الظالم على يديه يقول يا ليتني اتخذت مع الرسول سبيلاً»^۱ مراد از گزیدن دست توسط ظالم، آن حرکت مادی نیست که آدمی آن را می‌بیند، چون این حرکت ذاتاً ارزشی ندارد؛ بلکه ارزش واقعی به چیزی مربوط است که با آن حرکت مرتبط و لازمه آن یعنی احساس پشیمانی کردن و حسرت خوردن بر گذشته؛ لذا معنایی که از کنایه برداشت می‌شود، از نظر اهل نظر مورد اختلاف است آیا در حوزه مجاز قرار می‌گیرد یا غیر آن؟

برخی مثل فخررازی آن را مجاز نمی‌دانند. او بر این اعتقاد است که «کنایه عبارت است از اینکه لفظی ذکر شود و معنای دوم را که همان معنای مراد است، افاده نماید؛ مثلاً وقتی می‌گوییم «فلان کثیر الرماد» زیادی خاکستر دلیلی است بر اینکه او بخشنده است. این واژگان در معنای اصلی‌شان به کار رفته‌اند؛ اما قصد گوینده معنای دوم است که لازمه معنای نخست، یعنی بخشنده بودن است و چون در کنایه توجه به معنای اصلی لازم است، پس مجاز نیست».^۲

برخی معتقدند کنایه، مجاز است و در حوزه مجاز جا می‌گیرد و حتی از ارکان آن است؛ مثلاً صاحب الطراز معتقد است معنای مراد از کنایه، همان معنای اصلی لفظ

۱. آن روز فرمانروایی به حق از آن (خدای) رحمان است و روزی است که برکافران بسی دشوار است و روزی است که ستمکار دست‌های خود را می‌گردد (و) می‌گوید: ای کاش با پیامبر راهی برمی‌گرفتم (فرقان (۲۵) آیه ۲۶ - ۲۷).

۲. فخرالدین رازی، نه‌ایة الایجاز، ص ۷۲ - ۵۲

نیست؛ وگرنه دلیلی برای آوردن کنایه نیست تا زمانی که مراد، معنای اصلی نباشد؛ پس باید به مجاز بودن آن معتقد بود، چون مجاز از نظر او آن است که لفظ برخلاف معنای موضوع له در لغت، دلالت کند.^۱

۳. ابن‌اثیر معتقد است کنایه هم حقیقت است و هم مجاز. از نظر او در آیه «اؤ لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً»^۲ هم بر حقیقت حمل می‌شود هم بر مجاز، و معنا در هر دو صورت درست است.^۳

از نظر زبان‌شناسی، دلالت کنایه و ارزش آن به بافت مربوط است. این بافت است که دلالت آن را مشخص می‌کند؛ مثلاً در آیه «و حملناه على ذات ألواحٍ ودسر»^۴ کنایه از کشتی است؛ اما بافت آیه نشان می‌دهد مراد کشتی‌ای است که به وسیله تخته و چوب محکم شده است و این با موقعیت دشواری که در آن آمده است تناسب دارد. در آیات دیگر آمده است: «فتفتحنا ابواب السماء بماءٍ منهمرٍ * و فجرنا الارض عيوناً فالتقى الماء على أمرٍ قدقُدرٍ * و حملناه على ذات الواحٍ و دسر».^۵

کنایه از جهت مکنی‌عنه بر سه قسم است:

۱. کنایه از صفت: مراد از صفت، صفت معنوی است مثل بخشش، آزادگی، شجاعت و... نه صفت از دیدگاه نحویان؛ مثلاً در آیه «و لاتجعل يدك مغلولة الى عنقك و لاتبسطنها كل البسط فتتعد ملوماً محسوراً»^۱ از دو صفت معنوی «بخل» و «تبذیر»

۱. یحیی‌العلوی، الطران، ج ۱، ص ۳۷۶.

۲. یا با زنان آمیزش کرده‌اید و آب نیافته‌اید، پس بر خاکی پاک تیمم کنید (نساء ۴) آیه ۴۳.

۳. ابن‌اثیر، الکامل، ج ۳، ص ۵۱.

۴. و او را بر «کشتی» تخته دار و میخ آجین سوار کردیم (قمر ۵۴) آیه ۱۳.

۵. پس درهای آسمان را به آبی ریزان گشودیم و از زمین چشمه‌ها جوشانیدیم تا آب (زمین و آسمان) برای امری که مقدر شده بود به هم پیوستند و او را بر (کشتی) تخته‌دار و میخ آجین سوار کردیم (لقمان ۳۱) آیه ۱۱ - ۱۳.

رک: محمدکریم الکواز، الاسلوب فی الاعجاز البلاغی، ص ۳۶۲.

۱. و دستت را به گردنت زنجیر مکن و بسیار (هم) گشاده‌دستی منما تا ملامت شده و حسرت زده بر جا مانی (اسراء ۱۷) آیه ۲۹.

سخن رفته است؛ اما ادب قرآن آن دو را به نام ذکر نکرده است؛ بلکه با تصویر هنری دقیق به کنایه از آن دو سخن گفته است؛ یعنی ترک تصریح و ذکر به اشاره و تلمیح، بخل را به داستان بسته و بی‌تحرك و تبذیر را به داستان بازی وصف کرده است که هیچ چیز در آن قرار نمی‌گیرد.

در زبان عربی مثل هر زبان دیگر وقتی نمی‌شود چیزی را به طور مستقیم بیان کرد، به بیان غیرمستقیم روی آورده و الفاظ و اصطلاحاتی وضع می‌شود که کنایه از آن است؛ مثلاً به جای زن، از درخت، نخل، تخم‌مرغ و نعجه (میش) استفاده می‌شود. در ماجرای حضرت داود ۷ چنین شده است: «انّ هذا اخي له تسع و تسعون نعجة ولي نعجة واحدة». ^۱ یا در آیه «و لما سُقَط في ايديه»؛ ^۲ یعنی از شدت پشیمانی و حسرت بر عبادت گوساله چنین تعبیری درباره آنان آورده شده است، چون کسی که پشیمان می‌شود، دستش را گاز می‌گیرد و گویا دستش سقوط کرده و چون دهانش در آن واقع شده است. ^۳

۲. کنایه از موصوف: مراد از موصوف، اسم ذات است؛ مثلاً در آیه «ويوم يحشر» اعداء الله الى النار فهم يوزعون * حتی اذا ما جاؤها شهد عليهم سمعهم و ابصارهم و جلودهم بما كانوا يعملون» ^۴ نوعی بیان پاک به کار رفته که جلود جای چیزی قرار گرفته که به خاطر ادب ذکر نشده است.

یا از لفظ زشت به بیانی مؤدبانه توجه می‌شود که بر همان معنا دلالت دارد؛ مثل آیه «مالمسيح بن مريم الارسول قد خلت من قبله الرسل و امه صديقة كانا ياكلان الطعام».

۱. و این (شخص) برادر من است. او را ۹۹ میش و مرا یک میش است (ص(۳۸)، آیه ۲۳).

۲. و چون انگشت ندامت گزیدند (اعراف(۷) آیه ۱۴۹).

۳. محمدحسین علی الصغیر، اصول البیان العربی، ص ۱۴۹.

۴. و (یاد کن) روزی را که دشمنان خدا به سوی آتش گرد آورده و بازداشت (و دسته دسته تقسیم) می‌شوند تا چون بدان رسند گوششان و دیدگانشان و پوستشان به آنچه می‌کرده‌اند، ضدشان گواهی دهند (فصلت(۴۱) آیه ۱۹ - ۲۰).

۱. مسیح، بسر مریم جز پیامبری نبود که پیش از او (نیز) پیامبرانی آمده بودند و مادرش زنی بسیار راستگو بود. هر دو غذا می‌خوردند (مائده(۵) آیه ۷۵).

۳. کنایه از نسبت: مراد اثبات امری برای امر دیگر یا نفی آن است. مقصود از این کنایه، تخصیص صفت به موصوف نه از طریق اثبات صفت به صراحت، بلکه از طریق کنایه است؛ مثلاً آیات «القارعة* مالمقارعة* و ما ادريك مالمقارعة»^۱ دربارهٔ روز قیامت است که به کنایه بیان شده و با نسبت دادن اوصاف، و تأکید به آن اوصاف از قیامت سخن گفته است. در حقیقت چیزی را برای چیزی اثبات کرده است؛ یعنی قیامت با ترس و وحشت و دلهره‌اش، دل‌ها را پریشان و مضطرب می‌کند. تخصیص صفت به موصوف به واسطهٔ حرف؛ صفت کوبیدن و موصوف قیامت است.^۲

۱. کوبنده. چیست کوبنده؟ و تو چه دانی کوبنده چیست؟ (قارعة (۱۰۱) آیه ۱ - ۳).

۲. محمدحسین علی الصغیر، اصول البیان العربی، ص ۱۵۱.

فصل هفتم:

زیبایی‌های بدیعی

بدیع در قرآن

قرآن به مثابه یک متن ادبی برای انتقال پیام از سازوکارهای زبانی مثل بدیع استفاده می‌کند، چون هدایت ذهنی و انتقال مفاهیم و معنا گاهی به وسیله صناعات ادبی مثل وزن، قافیه، تجانس آوایی، همگنی مصوت‌ها و نظایر آن صورت می‌گیرد.

متون دینی از این ویژگی‌ها استفاده می‌کنند. «در سرودها و نیایش‌ها و دعا‌های مقرر، زبان زیبا و عاطفی به وضوح می‌تواند به مثابه وسیله‌ای برای بیان آن عواطف عمل کند و افرادی که از سرودها و دعاها بهره می‌جویند به واقع آنها را احساس می‌کنند».^۱

درباره به‌کارگیری صنایع بدیعی در متون، یک دیدگاه افراطی هم وجود دارد. برخی از فیلسوفان، صناعات شعری را نه تنها در بهترین حالات، تزینی می‌دانند، بلکه استفاده از آنها را عملاً نادرست دانسته و معتقدند رسیدن به درکی صحیح از واقعیت را کاهش می‌دهد. جان لاک معتقد بود در گفتارهایی که در آنها بیشتر لذت می‌جوییم تا

۱. گوردن گراهام، فلسفه هنرها، ص ۲۳۵.

آگاهی و فهم، کاربرد چنین پیرایه‌هایی (استعاره، تشبیه و امثال آن) را مشکل می‌توان نقص دانست؛ با این حال اگر از چیزها آن‌طور که هستند سخن بگوییم، باید بپذیریم تمام فن بدیع، سوای نظم و وضوح، تمام اطلاق‌های ساختگی و مجازی واژگان که بلاغت ابداعشان کرده است، جز با جا بازکردن برای آرای نادرست و برانگیختن انفعالات به کار نمی‌آیند و بدین وسیله قوه داوری را به راه غلط می‌اندازند و بدین ترتیب اینها در واقع نیرنگ‌بازانی تمام عیار به شمار می‌روند؛ بنابراین هر قدر هم فن خطابه آنها را در رجزخوانی‌ها و خطابه‌های عامه‌پسند به طرزی در خور تحسین و رواداشتنی عرضه بدارد، یقیناً در تمام گفتارهایی که مدعی آگاهی‌بخشی یا تعلیم هستند باید به کلی از آنها دوری کرد.^۱

صرف نظر از این دیدگاه که متون ادبی و متون دینی را خالی از صنایع بدیعی می‌پسندد، قرآن کریم به عنوان یک متن تمام عیار که لفظ و معنا را به طور شگفت در کنار هم قرار داده و از افاده معنا از طریق این صنایع بهره برده، دارای فنون بدیعی بسیار است که برخی از آنها به این قرار است:

۱. طباق:

طباق آن است که دو معنای متضاد با هم آیند و بر دو نوع «حقیقی» و «مجازی» است و هریک نیز به دو قسم «لفظی» و «معنوی» تقسیم می‌شوند.^۲

طباق حقیقی بر سه قسم است:

(۱) طباق سلب: «و ان یرؤا سبیل الرشده لایتخذوه سبیلاً و ان یرؤا سبیل الغی یتخذوه سبیلاً»^۳؛

۱. همان، ص ۲۳۲.

۲. ابن ابی‌الاصبع، بدیع القرآن، ص ۱۳۴.

۳. و اگر راه صواب را ببینند آن را برنگزینند و اگر راه گمراهی را ببینند آن را راه خود قرار دهند (اعراف) (۷) آیه ۱۴۶.

(۲) طباق ایجاب: «أنه هو اضحك و ابكي و أنه هو أمات و أحیی و انه خلق الزوجین الذکر و الأنثی»؛^۱

(۳) طباق تردید: «و عسی أن تکرهوا شیئاً و هو خیر لکم و عسی ان تحبّوا شیئاً و هو شر لکم».^۲

کارکرد طباق

قرآن کریم از طباق فراوان استفاده کرده است و معمولاً در حوزه‌های ذیل کاربرد دارد:

(۱) پندگیری و عبرت‌آموزی آنگاه که از سرگذشت امت‌های پیشین سخن می‌گوید:

مثل آیه

«ذلک من أنباء القرى نقصه علیک، منها قائمٌ و حصید»؛^۳

(۲) بیان قدرت خداوند: «فجعلنا عالیها سافلها»؛^۴

(۳) تفکیک بین دو نوع مختلف: «أفمن یمشی مکباً علی وجهه أهدی أمن یمشی

سویاً علی صراطٍ مستقیم»؛^۵

(۴) نمایش حقایق، به گونه‌ای که از یک سو متضمن مدح است و از سوی دیگر ذم:

«یخرجهم من الظلمات الی النور»؛^۶

۱. و هم اوست که می‌خنداند و می‌گریاند. و هم اوست که می‌میراند و زنده می‌گرداند. و هم اوست که دو نوع

می‌آفریند: نر و ماده (نجم (۵۳) آیه ۴۳ - ۴۵).

۲. و بسا چیزی را خوش نمی‌دارید و آن برای شما خوب است و بسا چیزی را دوست می‌دارید و آن برای شما بد است (بقره (۲) آیه ۲۱۶).

۳. این از خبرهای آن شهرهاست که آن را بر تو حکایت می‌کنیم. بعضی از آنها (هنوز) بر سر پا هستند و (بعضی) بر باد رفته‌اند (هود (۱۱) آیه ۱۰۰).

۴. و آن (شهر) را زیر و زبر کردیم (حجر (۱۵) آیه ۷۴).

۵. پس آیا آن کسی که نگونسار راه می‌بیماید هدایت یافته‌تر است یا آن کسی که ایستاده بر راه راست می‌رود (ملک (۶۷) آیه ۲۲).

۶. آنان را از تاریکی‌ها به سوی روشنایی به در می‌برد (بقره (۲) آیه ۲۵۷).

(۵) پرده‌برداری از رفتار گروهی که از حق گمراه شدند: «فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه و إن تصبهم سيئة يطيروا بموسى و من معه»^۱.

۲. توریه:

توریه آن است که لفظ محتمل دو معنا باشد و سخنور یکی از دو احتمال را به کار برد و دیگری را فروگذارد؛ در حالی که مقصودش معنایی است که فرو گذاشته، نه معنایی که به کار برده است.^۲

در آیه «و السماء بنیناها باید و إنا لموسعون»^۳ مراد از «آیدی» معنای بعید یعنی قدرت است و قرینه آن را «بنیناها» آورده است، چون ساختن به دست است.^۴ توریه تنها یک امر بدیعی نیست؛ بلکه در توجیه متشابهات قرآن نیز نقشی برجسته دارد؛ مثلاً در آیات زیر تنها یک زیبایی ظاهری به حساب نمی‌آید؛ بلکه غیر از آن به نکته‌ای تازه می‌توان رسید:

(۱) «أن اصنع الفلك بأعیننا»^۵. در این آیه مراد از «أعین» چشم نیست؛ بلکه به معنای رعایت و سرپرستی و حفظ کردن است.

(۲) در آیه «کلّ من علیها فان * و یبقی وجه ربك ذوالجلال و الاکرام»^۶. مراد از

۱. پس هنگامی که نیکی (و نعمت) به آنان رو می‌آورد می‌گفتند: «این برای (شایستگی) خودماست» و چون

گزندی به آنان می‌رسید به موسی و همراهانش شگون بد می‌زدند (اعراف (۷) آیه ۱۳۱).

رک: محمد المصطفی عبدالعظیم ابراهیم، خصائص التعبیر القرآنی، الجزء الثانی، ص ۴۱۸.

۲. ابن ابی‌الاصبع، بدیع القرآن، ص ۱۹۵.

۳. و آسمان را به قدرت خود برافراشتیم و بی‌گمان (آسمان) گستریم (ذاریات (۵۱) آیه ۴۷).

۴. محمد المصطفی عبدالعظیم، ابراهیم، خصائص التعبیر القرآنی، الجزء الثانی، ص ۴۲۲.

۵. زیر نظر ما کشتی را بساز (مؤمنون (۲۳) آیه ۲۷).

۶. هر چه بر (زمین) است فانی شونده است، و ذات باشکوه و ارجمند پروردگارت باقی خواهد ماند

(رحمن (۵۵) آیه ۲۶ - ۲۷).

وجه، ذاتی است که تنها او خود از آن خبر دارد.

- (۳) «و لقد خلقنا الانسان و نعلم ما توسوس به نفسه و نحن اقرب اليه من حبل الوريد»^۱ که قرب در آیه، قرب علمی است نه مکانی.
- (۴) در آیه «و انهم عندنا لمن المصطفين الأخيار»^۲ «عند» به معنای معنوی است نه مکانی.^۳

۳. مشاکله:

مشاکله یعنی ذکر چیزی به غیر لفظ آن به خاطر اینکه تحقیقاً یا تقدیراً همراه آن رخ می‌دهد؛^۴ مانند:

- (۱) «جزاء سيئة سيئة مثلها»^۵؛
- (۲) «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا بمثل ما اعتدى عليكم»^۶؛
- (۳) «و يمكرون و يمكر الله و الله خير الماكرين»^۷.

مشاکله، تنها یک مسئله لفظی نیست؛ بلکه نکته‌های بلاغی و معنایی نیز دارد؛ مثلاً در آیه «جزاء سيئة سيئة مثلها» از باب مجاز مرسل و علاقه آن سببیت است، چون علت سیئه است. این تعبیر اقتضا دارد فاعل بدی باید به او بدی شود، زیرا نفس از اینکه به او بدی شود، می‌ترسد.

-
۱. و ما انسان را آفریده‌ایم و می‌دانیم نفس او چه وسوسه‌ای به او می‌کند و ما از شاه‌رگ (او) به او نزدیک‌تریم (ق) (۵۰) آیه ۱۶).
۲. و آنان در پیشگاه ما جداً از برگزیدگان نیکان‌اند (ص) (۳۸) آیه ۴۷).
۳. محمد المصطفی‌ عبدالعظیم ابراهیم، خصائص التعبير القرآنی، الجزء الثانی، ص ۴۲۳.
۴. سیوطی، الاتقان، ج ۳، ص ۳۲۲.
۵. و جزای بدی، مانند آن بدی است (شوری) (۴۲) آیه ۴۰).
۶. پس هر که بر شما تعدی کرد، همان گونه که بر شما تعدی کرده است بر او تعدی کنید (بقره) (۲) آیه ۱۹۴).
۷. و نیرنگ می‌زدند، و خدا تدبیر می‌کرد؛ خدا بهترین تدبیرکنندگان است (انفال) (۸) آیه ۳۰).

۴. جناس

تشابه دو لفظ به هم را جناس گویند و فایده آن توجه کردن به این تشابه لفظی است؛ مثل «و یوم تقوم الساعة یقسم المجرمون مالبتوا غیر ساعة»^۱.

انواع جناس

(۱) جناس خطی (اختلاف حروف در نقطه‌ها): «و الذی هو یطعمنی و یسقین * و اذا مرضتُ فهو یشفین»^۲. جناس بین «یسقین و یشفین»؛

(۲) جناس ناقص (اختلاف دو کلمه در تعداد حرف): «و التفت الساق بالساق * الی ربك یومئذ المساق»^۳ و «ثم کُلی من کل الثمرات»^۴؛

(۳) جناس مضارع (اختلاف در حرف قریب المخرج): «و هم ینهون عنه و ینأون»^۵؛

(۴) جناس لفظی (اختلاف به حرفی که از حیث لفظ مناسب دیگری باشد):

«ض - ظ» در

«وجوة یومئذ ناضرة * الی ربها ناظرة»^۶؛

(۵) جناس اشتقاق (دو حرف در دو ریشه اشتقاقی باشند): «فروح و ریحان و جنات

نعیم»^۱.

۱. و روزی که رستاخیز برپا شود، مجرمان سوگند یاد می‌کنند که جز ساعتی (بیش) درنگ نکرده‌اند (روم (۳۰) آیه ۵۵).

۲. و آن کس که او به من خوراک می‌دهد و مرا سیراب می‌گرداند و چون بیمار شوم او مرا درمان می‌بخشد (شعرا (۲۶) آیه ۷۹ - ۸۰).

۳. و (محتضر را) ساق به ساق دیگر در پیچید، آن روز است که به سوی پروردگارت سوق دادن باشد (قیامت (۷۵) آیه ۲۹ - ۳۰).

۴. سپس از همه میوه‌ها بخور (نحل (۱۶) آیه ۶۹).

۵. و آنان (مردم را) از آن باز می‌دارند و (خود نیز) از آن دوری می‌کنند (انعام (۶) آیه ۲۶).

۶. در آن روز چهره‌هایی شادابند، به سوی پروردگار خود می‌نگرند (قیامت (۷۵) آیه ۲۲ - ۲۳).

۱. (در) آسایش و راحت و بهشت پر نعمت (خواهند بود) (واقعہ (۵۶) آیه ۸۹).

جناس، زیبایی لفظی است نه معنوی؛ لذا قرآن کریم به خاطر عنایت به معنا گاهی از جناس صرف نظر و به معنا توجه می‌کند؛ مثلاً در آیه «و ما أنت بمؤمنٍ لنا و لو کنا صادقین»^۱ می‌توانست «مصدق» به جای مؤمن بیاید که هم رعایت تجنیس می‌شد و هم به آن معنا بود. در پاسخ گفته‌اند «مؤمن» معنای «مصدق» را ندارد، چون در «مصدق» فقط تأیید است؛ ولی در «مؤمن» علاوه بر تأیید، امان دادن هم هست.^۲

کارکرد جناس

جناس دو کارکرد دارد: ۱. کارکرد معنایی؛ ۲. کارکرد لفظی. جناس از جهت معنا، موجب جلب توجه خواننده یا شنونده به معنا می‌شود؛ اما از حیث لفظی موجب زیبایی متن و گوش سپردن شنونده به کلام می‌شود.

مؤلفه‌های زیبایی در جناس

زیبایی جناس آن است که بتوان آن را به سه امر ذیل بازگرداند:

۱. تناسب الفاظ در صورت، کلی یا جزئی. این تناسب لفظی موجب نشاط می‌شود؛
۲. هماهنگی موسیقایی که از شباهت کلمات ناشی می‌شود و گوش نواز است؛
۳. عملی است جذاب که نویسنده یا گوینده بسته به تفاوت دریافت مخاطب به کار می‌گیرد.^۳

تناسب لفظ و معنا

از ویژگی‌های متن ادبی آن است که واژگان با معنا تناسب آوایی داشته باشند.

۱. ولی تو ما را هر چند راستگو باشیم باور نمی‌داری (یوسف (۱۲) آیه ۱۷).

۲. سیوطی، الاتقان، ج ۳، ص ۳۱۳.

۳. محمد المصطفی عبدالعظیم، ابراهیم، خصائص التعبير القرآنی، الجزء الثاني، ص ۴۴۳.

نویسنده یا شاعر توانا کسی است که بتواند معنای مورد نظر را با آواهای متناسب با آن بیاورد یا «هرگاه معنا، غریب است، واژگان آن هم غریب و اگر معنا نوظهور است، الفاظ آن هم نوظهور باشد و هرگاه معنا متداول است، الفاظ هم معروف و متداول باشد»؛^۱ مثلاً در آیه «قالوا تالله تفتأ تذكر يوسف حتى تكون حرضاً»^۲ ادات قسم از غریب‌ترین قسم آن است، زیرا «تا» کمتر استعمال می‌شود و در میان افعال ناقصه، «تفتأ» را به کار برده که نادرترین آن است. همچنین واژه «حرض» نسبت به تمام الفاظی که به معنای هلاکت به کار می‌برند، نادرتر است. با رعایت جایگزینی الفاظ در کلام و تناسب لفظ و معنا چنین کاربردی شکل گرفته است.^۳

گاهی هم‌نشینی واژگان در یک جمله چنان است که به سبب تناسب با یکدیگر زیبایی‌آفرین می‌شوند؛ مثلاً در آیه «فأرسلنا عليهم الطوفان و الجراد و القمل و الضفادع و الدم آياتٍ مفضلات»^۴ که هم‌نشینی پنج واژه «طوفان»، «جراد»، «قمل»، «ضفادع» و «دم» چنان است که با پس و پیش کردن هر یک آن نظم و زیبایی به هم می‌ریزد. گاهی نیز حروفی که در یک واژه به کار می‌روند با معنای آن تناسب دارند؛ اگر آیه از عذاب سخن می‌گوید، حروف آن نیز خشن است و اگر در توصیف بهشت باشد، واژگان نرم و لطیف انتخاب می‌شوند. در آیه «اقتربت الساعة و انشق القمر»^۵ توالی حرف قاف همراه با قلقله و تشدید و سکون‌های پی‌درپی به آیه حالتی بخشیده است که موجب هراس می‌شود و با معنای آن که نزدیک شدن قیامت و شکافته شدن ماه را خیر می‌دهد، تناسب دارد.

۱. ابن ابی‌الاصبع، بدیع القرآن، ص ۱۷۲.

۲. (پسران او) گفتند: به خدا سوگند، پیوسته یوسف را یاد می‌کنی تا بیمار شوی (یوسف ۱۲) آیه ۸۵.

۳. ابن ابی‌الاصبع، بدیع القرآن، ص ۱۷۲.

۴. پس بر آنان طوفان و ملخ و کنه ریز و غوک‌ها و خون را به صورت نشانه‌هایی آشکار فرستادیم (اعراف ۷) آیه ۱۳۳.

۵. نزدیک شد قیامت و از هم شکافت ماه (قمر ۵۴) آیه ۱.

همچنین در آیه «ألم يجدك يتيماً فأوى و وجدك ضالاً فهدى»،^۱ توالی حروف ساکن و مدّ همراه با پرسش در آغاز جمله، فضای متناسبی با معنای آیه که سرشار از مهر و عطوفت و محبت است به وجود آورده است.

گاهی معنای غریب با لفظ غریب همراه است؛ مثلاً در آیات «كأنهم حُمُرٌ مستنفرة * فَرَّتْ من قسوره»،^۲ «طلعها كأنه رؤس الشياطين»^۳ و «تلك اذا قسمة ضيزى»^۴ «قسوره» یعنی شیر که شیر از آن بیشتر استعمال دارد؛ اما با توجه به غرابت حالت گریز سرکشان از دعوت به هدایت و اطاعت، سازگارتر است.

«رؤس الشياطين» را کسی به کار نبرده است؛ اما مثالی است برای میوه‌های عجیب‌ترین درختی که در دوزخ می‌روید؛ لذا واژه غریب با حالت عجیب تناسب دارد.

در واژه «ضیزی» غرابت واژه با غرابت تقسیم دختران برای خداوند و پسران برای کافران، تناسب دارد.^۵

نمونه‌ای از آیات و سوره‌ها با توجه به جنبه زیبایی‌شناختی آنها

در این قسمت به آیات و سوره‌هایی پرداخته می‌شود که از جهت رعایت جنبه‌های زیبایی‌شناختی، نمونه‌ای اعلاّی اعجازند؛ مثلاً سوره کوشر با اینکه سه آیه دارد، دارای نکات زیبایی‌شناختی در لفظ، معنا، گزینش واژگان، ساختار و ترکیب است که موجب حیرت خواننده می‌شود. آیات و نکات زیبایی‌شناختی این سوره و برخی سوره‌های دیگر به این شرح است:

۱. مگر نه تو را یتیم یافت پس پناه داد و تو را سرگشته یافت پس هدایت کرد؟ (ضحی ۹۳) آیه ۶ - ۷.
۲. (به) خران رمنده‌ای مانند که از پیش شیری گریزان شده است (مدثر ۷۴) آیه ۵۰ - ۵۱.
۳. میوه‌اش گویی چون کله‌های شیاطین است (صافات ۳۷) آیه ۶۵.
۴. در این صورت این تقسیم نادرستی است (نجم ۵۳) آیه ۲۲.
۵. محمد المصطفیٰ عبدالعظیم، ابراهیم، خصائص التعبير القرآنی، الجزء الثاني، ص ۴۴۸.

۱. «أنا اعطيناك الكوثر»

- (۱) واژه «کوثر» بر این دلالت دارد که «عطیة» بسیار است و به بخشنده بزرگی تکیه دارد. مراد از کوثر، فرزندان امت وی تا قیامت است.
- (۲) شروع با جمله اسمیه بر اختصاص دلالت دارد؛ یعنی تقدیم محدث عنه بر اثبات خبر تأکید دارد.
- (۳) جمع آوردن ضمیر متکلم بر عظمت ربوبی اشعار دارد.
- (۴) جمله باحرف تأکید شروع شده است.
- (۵) زمان فعل، ماضی است که بر این دلالت دارد که هر دو وجه دنیا و آخرت را در بر می‌گیرد.
- (۶) موصوف کوثر، حذف شده است تا بر شمول دلالت کند.
- (۷) صفت را به گونه‌ای آورده است که خود بر فراوانی دلالت دارد.
- (۸) کوثر را با «ال» معرفه آورده است تا فراگیر باشد و معنای کثرت را کامل کند.

۲. «فضل لربك و النحر»

- (۱) «فاء» استعاره از معنای سبب برای دو معنا است:
 - الف) انعام کثیر را علت شکرگذاری و عبادت قرار داده است؛
 - ب) آن را بی‌توجهی به سخن دشمن قلمداد کرده است؛
- (۲) مراد از لام، تعریض به آیین عاص بن وائل و امثال او است که عبادت و «نحر» را برای غیر خدا انجام می‌دادند و می‌دهند.
- (۳) به دو عبارت معنوی و مادی (نماز و کشتن شتر) اشاره کرده است.
- (۴) حذف لام دوم به خاطر دلالت لام نخست بر آن است.
- (۵) رعایت سجع که طبیعی است نه متکلف و مصنوع.

- ۶) «لربک» دارای دو نکته زیبایی‌شناختی است:
الف) عدول کلام از ضمیر به اسم ظاهر؛
ب) اظهار کبریایی و آشکار شدن عزت سلطان او.
۷) عبادت از آن خداوند است.

۳. «ان شائک هو الابر»

- ۱) توجه دادن به کار خود و عدم توجه به دشمن.
۲) ذکر صفت به جای اسم تا شامل هر کسی شود که دست به چنین کاری می‌زند.
۳) ابتدای جمله با حرف تأکید آمده است.
۴) خبر را معرفه آورده است تا قطع نسل برای دشمن باشد.^۱

۴. نکته‌های بلاغی در آیه «انک انت الاعلی»^۲

- ۱) «ان» برای اثبات مابعد است؛
۲) تکرار ضمیر «انک انت» که بدون تکرار در بیان غلبه و چیرگی موسی 7 گویا نبود؛
۳) لام تعریف در «الاعلی» که اگر نکره می‌آمد، آنگاه برای هر یک از همگنان موسی 7 صلاحیت می‌یافت؛
۴) وزن «أفضل» که بر تفضیل دلالت دارد و لذا نفرمود «العالی»؛
۵) اثبات غلبه از سر بزرگی و برتری، چون غرض از «أعلی» یعنی «أغلب» و این معنا در «أعلی» زیاد است؛

۱. فخرالدین رازی، نهاية الایجاز، ص ۳۷۶ - ۳۸۰.

۲. تو خود برتری (طه) ۲۰ آیه ۶۸.

۶) استیناف؛ یعنی آیه «لاتخف إنك انت الاعلی» و نفرمود «لأنك أنت الاعلی»؛ یعنی علت حذف ترس را بزرگ و برتر بودن او قرار نداده است؛ بلکه اول بیم و هراس را از او نفی کرد (لاتخف) و سپس در کلام جدید فرمود: «انك انت الاعلی».^۱

۵. انواع صنایع بدیعی واژه «ثم» در آیه «وإن یقاتلوکم یؤلوکم الادبار ثم لا ینصرون».^۲

واژه «ثم» در این آیه دارای نکات بدیعی «ایضاح، اِدماج، احتراس، تنکیت، تعلیق، مطابقه معنوی، مقارنه، ایغال، ترشیح، ایجاز، افتنان، حسن نسق، تهذیب، حسن بیان و مثل سائر» است که اگر به جای آن حرف واو می‌آمد، تمام این نکات زیبایی‌شناختی از بین می‌رفت.

۱) ایضاح: عطف آخر کلام به اول آن به وسیله «ثم» تحقق یافته است تا و مفید مژده به مؤمنان است که دشمنانشان همیشه خوار و شکست خورده‌اند؛ لذا جزم فعل مضارع ممتنع شد تا بر استقبال دلالت کند و معنای مراد کامل شود.

۲) ادماج: ادماج تکمیل در ایضاح است و لفظ ایضاح، آشکار و لفظ تکمیل مندرج در آن است و جز بعد از تفسیر و شرح کامل ظاهر نمی‌شود؛

۳) احتراس: اگر کلام آخر با واو عطف می‌شد، آن کس که دوست ندارد به سوی مرگ بشتابد، می‌پندارد مؤمنان در همان حالت - نه غیر آن - موعود به یاری هستند و پس از آن حالت، ممکن است دشمن یاری شود، زیرا برتری در جنگ متناوب است و چنان تصویری موجب عقب‌نشینی وی از جنگ می‌شود؛ پس خداوند جمله دوم را با «ثم» به اولی عطف کرد تا از بروز چنان پنداری جلوگیری کند؛

۴) تنکیت: نکته‌ای است که موجب ترجیح عطف به «ثم» نه سایر حروف عطف

۱. ابن اثیر، المثل السائر، الجزء الاول، ص ۲۱.

۲. و اگر با شما بجنگند، به شما پشت نمایند سپس یاری نیابند (آل عمران (۳) آیه ۱۱۱).

شده است؛ زیرا «ثمّ» مقتضی معنای مهلت است که با معنای استقبال به منظور تکمیل معنای مراد سازگار است؛

(۵) مطابقه معنوی: تحقق آن به سبب اجتماع وعد و وعید در غیر آن دو لفظ است.

(۶) مقارنه: به سبب اقتران افتنان - که وعد و وعید و مدح و هجا بر آن دلالت

دارد - به مطابقه تحقق یافته است.

(۷) ایغال: تحقق فن ایغال به سبب این است که معنای کلام با عبارت «یوگوم

الادبار» تمام می‌شود و چون کلام نیازمند فاصله‌ای است که مناسب فاصله‌های آیات باشد، این فاصله معنایی دیگر به آیه بخشیده است که به سبب آن معنای کلام تمام و کامل می‌شود؛

(۸) ترشیح: ترشیح به سبب «ثمّ» تحقق یافته که فعل دومی را که به سبب آن به فعل

اول عطف شده است، آماده معنای استقبال می‌کند.

(۹) ایجاز: سبب آن دلالت این الفاظ هفتگانه بر معانی نفسانی و معانی بدیعی است.

(۱۰) افتنان: به واسطه این است که وعد و وعید در آیه به این مطلب اشاره دارد که

آن افرادی که وعد برای آنان مطرح شده، شایسته مدح و کسانیه که وعید درباره آنان عنوان گردیده است، سزاوار سرزنش هستند؛

(۱۱) حسن نسق: سبب آن انتخاب عطف به ثمّ نه دیگر حروف عطف است.

(۱۲) تهذیب: در تقدیم آنچه باید مقدم و تأخیر آنچه که باید مؤخر شود، تحقق یافته است.

تقدیم به وعده نصرت به مؤمنان و تأخیر وعید کفار به شکست در آینده که به

سبب سازگاری میان حرف عطف «ثمّ» با معطوف تحقق یافته است، زیرا ساختار فعل معطوف، مضارع است که بر زمان حال و استقبال دلالت دارد.

(۱۳) حسن بیان: به آن سبب است که آن آیه، مژده به مؤمنان را با بیان آشکار

می‌سازد که دل‌هایشان را پایدار و سینه‌هایشان را روشن می‌گرداند و ایشان را همیشه

بر جنگ علیه مشرکان می‌شوراند و آن بشارت همراه با آراسته‌ترین عبارتی است که بر معنای مقصود دلالت دارد و معنا را با نزدیک‌ترین و آسان‌ترین روش‌ها، به فهم می‌رساند.

۱۴. مثل سائر: یعنی این سخن در قالب مثلی ظاهر شده که متناسب با هر واقعه شبیه به شأن نزول آن آیه است.^۱

۶. جنبه‌های زیبایی‌شناختی و بلاغی آیه ۴۴ سوره هود

این آیه هفده کلمه‌ای، از جهت جنبه‌های زیبایی‌شناختی و بلاغی، مشتمل بر بیست نوع از انواع بدیعی است که در اصطلاح علم بدیع به این صنعت، «ابداع» گفته می‌شود. ابداع یعنی هر لفظی از الفاظ کلام به تنهایی و به تناسب استعداد کلام و مفاد و معنای آن، اصل و سرچشمه یک یا دو عنصر بدیعی باشد.^۲

آیه چنین است: «و قیل یا ارض ابلعی ماءك و یا سماء اقلعی و غیض الماء و قضي الامز و استوت علی الجودی و قیل بعداً للقوم الظالمین».^۳

آیه به بیان حوادث پس از طوفان نوح می‌پردازد که زمین آب را می‌بلعد و آسمان صاف می‌شود و کشتی بر کوه جودی لنگر می‌اندازد و زمین از لوٹ مشرکان پاک می‌شود. این تصور حسی در جان آدمی اثر می‌گذارد و او را به خضوع در برابر فرمان‌های خداوند فرامی‌خواند. باران فراوان و آب طغیانگر زمین را درمی‌نوردد؛ اما اندکی بعد آرام می‌گیرد و طبیعت آرامش خود را باز می‌یابد. این فرمان به طبیعت داده شده است؛ اما نه کسی صدایی را شنیده و نه گوینده‌ای آن را دیده است؛ لذا آغاز آیه با فعل مجهول «قیل» است.

۱. ابن ابی الاصبیح، بدیع القرآن، ص ۳۲۱ - ۳۲۲.

۲. همان، ص ۳۸۲.

۳. و گفته شد ای زمین، آب خود را فرو بر، و ای آسمان، (از باران) خودداری کن. و آب فروکاست و فرمان گزارده شد و (کشتی) بر جودی قرار گرفت و گفته شد: مرگ بر قوم ستمکار (هود) (۱۱) آیه ۴۴.

ندا با حرف «پاء» آمده است نه همزه (یا ارض)؛ چون با همزة «أرض» موجب سنگینی در تلفظ می‌شود؛ علاوه بر اینکه «یا» بیشتر باعث جلب توجه می‌شود. «ارض» را نکره آورده است تا حقارت آن را نشان دهد و موقعیت در اینجا تصغیر و تحقیر را طلب می‌کند.

«ابلعی»: سرعت و شتاب در کار ایجاب می‌کند «بلع» آورده شود. «ایتها»: نیامده است، چون با مقتضای سخن که سرعت و شتاب است، اطالة کلام را موجب شود.

«ماءک»: «ماء» به ضمیر زمین اضافه شده است که خود شایسته جذب و بلعیدن آب آن است.

«ابلعی و اقلعی» تناسب موسیقایی دارند.

«غیض» به ساختار مجهول آمده است تا تصویرگر احساس بینندگان این منظره طبیعی باشد؛ یعنی خود زمین چنین می‌کند و گویا فاعلی در کار نیست. «استوی» آمده است نه «رست»، چون کلمه «استوی» بر ثبات و استواری دلالت دارد. «قیل» مجهول است و اشاره به این دارد که از زبان بسیاری از انسان‌ها بازگو می‌شود؛ گویا همه جای زمین، این سخن را تکرار می‌کنند.

«بعداً» آمده است نه «هلاکاً» که مراد دور کردن ایشان از فاسد کردن زمین و مسخره‌کردن مؤمنان است. همچنین به ذکر موصوف پرداخته است، چون مقام، نفرین به کسانی نیست که ظلم می‌کنند؛ بلکه سخن از کسانی است که به خودشان ظلم کرده‌اند.^۱

اما صنایع بدیعی به کار رفته در این آیه به شرح ذیل است:

(۱) مناسبت تام: میان دو فعل «ابلعی و اقلعی»؛

۱. احمد احمد بدوی، من بلاغة القرآن، ص ۵۵ - ۵۶.

- (۲) مطابقت لفظی: در دو کلمه «أرض و سماء»؛
- (۳) استعاره: «ابلی و اقلعی» برای زمین و آسمان؛
- (۴) مجاز: در «یا سماء» که حقیقت آن «یا مطر السماء» است؛
- (۵) اشاره: در «غیض الماء» که خداوند با این دو لفظ معانی بسیاری را بیان داشته است، زیرا آب فرو نمی‌رود مگر هنگامی که باران آسمان بایستد و زمین، آب‌های جاری از چشمه‌ها را ببلعد و در نتیجه، آب‌های جمع‌شده روی زمین کاهش یابد؛
- (۶) ارداف: در «استوت علی الجودی» که خداوند از استقرار کشتی بر این مکان و نشستن آن بدون انحراف و کجی به منظور آرامش اهل کشتی با لفظی نزدیک به حقیقت خیر داده است؛
- (۷) تمثیل: در جمله «فُضی الامر» تحقق یافته است که با آن جمله، نابودی نابودشدگان و رهایی‌یافتگان را با لفظی بیان داشته که نسبت به لفظ ارداف تا حدی از لفظ معنای حقیقی دور است؛
- (۸) تعلیل: چون فرورفتن آب، علت استقرار کشتی است؛
- (۹) صحت تقسیم: خداوند حالات آب را در زمان کاهش فرابوشانده است، زیرا حالت کاهش جز این نیست که آب آسمان حبس و چشمه‌های زمین بسته و آب جاری روی آن کاهش یابد؛
- (۱۰) احتراص: در قسمت «قیل بعداً للقوم الظالمین» خداوند به واسطه آن جمله، از پندار کسی که می‌پندارد چه بسا هلاک شامل کسانی شده است که سزاوار هلاکت نبوده‌اند، از این پندار جلوگیری کرده است.
- (۱۱) انفصال: اگر کسی بگوید از لفظ «قوم» بی‌نیازی حاصل می‌شود، چون اگر گفته شود «قیل بعداً للظالمین» کلام کامل است؛ پاسخ آن است که چون قبل از آن جمله، در آغاز کلام، آیه «و کلما مر علیه ملا من قومه سخروا منه»^۱ ذکر شده است و

۱. و هر بار که اشرافی از قومش بر او می‌گذشتند، او را مسخره می‌کردند (هود(۱۱) آیه ۳۸).

پیش از آن به نوح فرمود: «و لا تخاطبني في الذين ظلموا انهم مغرقون»^۱ بلاغت ایجاب می‌کند تقدیم «قوم» که «ال» آن برای عهد است آورده شود تا مشخص شود قوم هلاکت یافته همان قومی هستند که نامشان در «کَلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأْ مِنْ قَوْمِهِ» آمده است؛ (۱۲) مساوات: واژگان آیه نه زیاد است و نه کمتر از معنای آن؛

(۱۳) حسن نسق: عطف برخی از رویدادها با برخی دیگر با بهترین ترتیب و مطابق وقوع آنها یکی پس از دیگری تحقق یافته است؛ یعنی به زمین فرمان داد آب را فرورد و در پی آن، نباریدن آسمان بر زمین، خیر کاهش آب، فرمان هلاکت افراد و نجات عده‌ای دیگر، استقرار کشتی بر آن و نفرین هلاک شدگان، بر آیه پیشین عطف شده است؛

(۱۴) تناسب لفظ و معنا: زیرا لفظ دیگری شایستگی ندارد جایگزین هیچ‌یک از واژگان آن شود؛

(۱۵) ایجاز: از آن جهت که خداوند همه داستان را با واژگانی اندک در کوتاه‌ترین عبارت و با الفاظی نه طولانی بیان داشته است؛

(۱۶) تسهیم: یعنی بخش اول آیه تا «اقلعی»، آخر آیه را طلب می‌کند؛

(۱۷) تهذیب: یعنی تک تک واژگان به صفات حسن متصف است و مخارج حروف هر یک آسان و فصیح و از الفاظ زشت، خالی و ترکیب واژگان از تعقید و پیچیدگی مبرا است؛

(۱۸) حسن بیان: یعنی شنونده در معنای کلام درنگ نمی‌کند و چیزی از آن بر او مشکل نمی‌شود؛

(۱۹) تمکین: فاصله آیه در جایگاه خود استقرار دارد و در مکان خود جایگزین شده است؛ یعنی فاصله با تکلف و تدبر دریافت نمی‌شود؛

۱. و درباره کسانی که ستم کرده‌اند با من سخن مگوی، زیرا آنان غرق شدنی‌اند (همان، آیه ۳۷).

زیبایی‌های بدیعی ۴۳۵

۲۰) انسجام: جریان کلام به آسانی و با دلنشینی لفظ و ظرافت آن، منسجم و همراه است؛

۲۱) ابداع: در ضمن همه آیه تحقق یافته است؛ یعنی در هر لفظ یک یا دو نوع از انواع بدیع حاصل شده است.^۱

۷. جنبه‌های زیبایی‌شناختی در آیات ۲۶ و ۲۷ سوره بقره

در آیات

«ان الله لا يستحيي أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها فأما الذين امنوا فيعلمون أنه الحق من ربهم و اما الذين كفروا فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلاً يضل به كثيراً و يهدي به كثيراً و ما يضل به إلا الفاسقين* الذين ينقضون عهداً الله من بعد ميثاقه و يقطعون ما أمر الله به أن يوصل و يُفسدون في الارض اولئك هم الخاسرون»^۲ نیز می‌توان به جنبه‌های زیبایی‌شناختی ذیل دست یافت:

۱) مشاکله: ذکر شیء به لفظی غیر از آنکه تحقیقی یا تقدیری است، در عبارت «ان الله لا يستحيي أن يضرب مثلاً ما» مشاکله تقدیری است؛ یعنی کافران گفته‌اند خدای محمد ۹ خجالت نمی‌کشد به مگسی مثال می‌زند، چون در جای دیگر فرموده است: «لئن يخلقوا ذباباً»^۱ لذا از باب مقابله این گونه آورده است؛ پس حقیقت عبارت یعنی ترک کردن که در تفسیر آن می‌توان گفت خداوند مثال زدن به پشه را ترک نمی‌کند؛

۱. ابن ابی الاصبیح، بدیع القرآن، ص ۳۸۲ - ۳۸۴.

۲. خدای را از اینکه به پشه‌ای یا فروتر (یا فراتر) از آن مثل زند، شرم نیاید؛ پس کسانی که ایمان آورده‌اند می‌دانند که آن (مثل) از جانب پروردگارشان بجاست؛ ولی کسانی که به کفر گراییده‌اند می‌گویند: «خدا از این مثل چه قصد داشته است؟» (خدا) بسیاری را با آن گمراه و بسیاری را با آن راهنمایی می‌کند؛ و (لی) جز نافرمانان را با آن گمراه نمی‌کند؛ همانانی که پیمان خدا را پس از بستن آن می‌شکنند و آنچه را خداوند به پیوستنش امر فرموده است می‌گسلند و در زمین به فساد می‌پردازند؛ آنان که زیانکارانند (بقره ۲) آیه ۲۶ - ۲۷).

۱. هرگز (حتی) مگسی نمی‌آفریند (حج ۲۲) آیه ۷۳).

آن‌گونه که انسان‌ها به خاطر کوچکی آن و شرم و خیال خود از چنین عملی خودداری می‌ورزند.

(۲) ابهام: «ما» در عبارت «مابعوضه فما فوقها» که «ما» اولی ابهامیه است و هرگاه با اسم نکره آید ابهام و گستردگی آن بیشتر می‌شود.

(۳) توجیه: در عبارت «فما فوقها» که بالا بودن دارای دو معناست:

(۱) فراتر رفتن از معنایی که برای ما آمده است (کوچکی و کمی)؛

(۲) بیشتر از آن در حجم.

توجیه یعنی اینکه لفظ دو معنا داشته باشد و قرینه‌ای برای هیچ یک نیاید؛ ولی با تأمل می‌شود دریافت هر دو معنا مورد نظر است؛

(۴) حسن تقسیم: مردم را نسبت به ضرب‌المثل پشه در کوچکی و حقارت یا زیادت

در حجم به دو دسته تقسیم کرده است:

(۱) مؤمن که تصدیق می‌کند؛

(۲) کافر که تکذیب می‌نماید؛

(۵) مقابله: «امنوا» در برابر «کفروا» و «یضل» در برابر «یهدی».

(۶) تعطف: در سه موضع «مثلاً و مثلاً»، «یضلّ و یضلّ» و «کثیراً و کثیراً».

(۷) تبیین پس از ابهام: در عبارت «یُضِلُّ به کثیراً و یهدی به کثیراً» گمراه و هدایت

شده را مشخص نکرده است؛ ولی دوباره فرمود: «و ما یُضِلُّ به الا الفاسقین» که گمراه را مشخص کرده است.

(۸) صحت تفسیر: «فاسقین» را چنین تفسیر کرده است: «الذین ینقضون عهدالله من

بعد میثاقه و یقطعون ما امر الله...».

(۹) نزاهت: خداوند که قصد مذمت و توهین آنها را داشت، از الفاظ زشت و ناپسند

استفاده نکرده و تنها فرموده است آنان پیمان‌شکنی و ترک فرمان کرده و به فساد پرداخته‌اند؛

۱۰) تکافؤ دو رکن طباق، مجاز باشند نه حقیقت. ارکان مقابله نیز مجازی‌اند در آیه دوم ینقضون عهدالله من بعد میثاقه و یقطعون ما أمرالله به أن یوصل تکافؤ وجود دارد و میان پیمان‌شکنی و پیمان و قطع و وصل تقابل است که هر دو مجازی‌اند. ۱۱) ترشیح: در عبارت «ینقضون عهدالله» که گسستن در امور حسی است و «عهد» امر معنوی و برای آن ویژگی ریسمان را آورده است که آنها عهد را از سر استعاره، ریسمان می‌دانستند.

۱۲) تسجیع: در دو فاصله «و ما یضلّ به الا الفاسقین» و «اولئک هم الخاسرون» آشکار است. دو فاصله در حرف نون مسبوق به حرف مد متحداند؛

۱۳) تزییل: در عبارت «اولئک هم الخاسرون» که تزییل و تأکید اوصاف فاسقان است. ۱۴) انسجام: کلام به گونه‌ای است که چون آب جریان دارد. با واژگان زیبا و روان و تألیف و ترکیب سالم که بر دل و جان اثر می‌گذارد.

۱۵) مجاز: از نظر آنان که مجاز را هم از گونه‌های بدیعی دانسته‌اند در این آیه، مثل نقض برای ابطال و میثاق برای پیمان و قطع برای ترک کردن، مجاز است.^۱ همچنین در آیه «قال هی راودتني عن نفسي و شهد شاهد من أهلها إن کان قمیضه قُدّ من قبل فصدقت و هو من الکاذبین * و إن کان قمیضه قُدّ من دبر فکذبت و هو من الصادقین»^۱ عبارات به روانی و راحتی و هر یک با یکی از ویژگی‌های بدیعی آمده‌اند: ۱) مناقضه: یعنی در اینجا گوینده از جهت معنا غیر خود را نقض می‌کند. زن عزیز ادعا کرد یوسف 7 قصد او کرده و در عبارت «هی راودتني عن نفسي» این معنا را نقض کرده است.

۱. محمدالمصطفی عبدالعظیم ابراهیم، خصائص التعبیر القرآنی، ج ۲، ص ۴۵۶ - ۴۶۰.
۱. (یوسف) گفت: او از من کام خواست و شاهدهی از خانواده آن زن شهادت داد: «اگر پیراهن او از جلو چاک خورده، زن راست گفته و او از دروغگویان است و اگر پیراهن او از پشت دریده شده، زن دروغ گفته و او از راستگویان است» (یوسف (۱۲) آیه ۲۶ - ۲۷).

- (۲) کنایه: در عبارت «راودتني عن نفسي» که حقیقت آن این است که او از من طلب کار زشتی کرد، چون مرادده یعنی با دیگری در نزاع باشی و چیزی را بخواهی غیر از آنچه که او می‌خواهد.
- (۳) نزاهت: در عبارت «راودتني عن نفسي» دوری گزیدن از الفاظ زشت است، زیرا کام گرفتن را به مرادده تعبیر کرده است.
- (۴) جناس اشتقاق: در «شهد شاهد» که به یک ریشه برمی‌گردند.
- (۵) حسن تفسیر: عبارت «ان كان قميصه قد من قبل فصدقت و هو من الكاذبين» و آیه بعد از آن، تفسیر شهادتی است که عبارت پیشین به آن اشاره کرده است.
- (۶) مزاجه: بین شرط و جزای شرط. پاره شدن جامه از پشت و از روبه‌رو بر هر دو صدق و کذب مترتب است.
- (۷) مقابله: میان قُبُل و دُبُر و صدق و کذب.
- (۸) عکس و تبدیل: صدق را یک بار مقدم و بار دیگر مؤخّر آورده است و همچنین کذب را.
- (۹) تمکین: فاصله‌ها در هر دو مورد در جای خود آمده‌اند.
- (۱۰) تسجیع: فاصله‌ها در هر دو مورد به هم شبیه‌اند: «کاذبین» و «صادقین».^۱

۱. محمدالمصطفی عبدالعظیم ابراهیم، خصائص التعبير القرآنی، ج ۲، ص ۴۶۵ - ۴۶۷.

كتاب نامه

١. ابراهيم، محمد المصطفى عبدالعظيم، *خصائص التعبير القرآنى*، چاپ اول، مكتبة وهبة، قاهره، بى تا.
٢. ابن جنى، عثمان، *الخصائص*، تحقيق محمدعلى النجار، قاهره، ١٩٥٢م.
٣. ابن منظور، *لسان العرب*، نشر ادب الحوزة، قم، ١٤٠٥ق.
٤. ابن ابى الأصبغ، *بديع القرآن*، ترجمة سيدعلى ميرلوحى، چاپ اول، آستان قدس، مشهد، ١٣٦٨.
٥. ابن اثير، *المثل السائر فى ادب الكاتب و الشاعر*، تحقيق محمد محبى الدين عبدالحميد، قاهره، ١٣٥٨ق.
٦. ابن انبارى، عبدالرحمان كمال الدين، *لمح الأدلة فى أصول النحو*، تصحيح سعيد الأفغانى، دارالفكر، بيروت، ١٣٩١ق.
٧. ابن هشام، *السيرة النبوية*، تحقيق مصطفى السقا، ابراهيم الأنبارى و عبدالحفيظ شلبى، دارالخلود، بيروت، بى تا.
٨. ابن خلدون، *المقدمة*، داراحياء التراث العربى، بيروت، بى تا.
٩. ابن فارس، *الصاحبى فى فقه اللغة*، تحقيق مصطفى شويى، مؤسسة بدران، بيروت، ١٩٦٤م.
١٠. ابن هشام، *شرح شذور الذهب فى معرفة كلام العرب*، تحقيق محمدياسر شرف، چاپ اول، مكتبة لبنان، ١٩٩٠م.

۱۱. احمد نحلته، محمود، *لغة القرآن الكريم فسی جزء عم*، چاپ اول، دارالنهضة العربية، بیروت، ۱۹۸۱م.
۱۲. احمد، بدوی، احمد، *من بلاغة القرآن*، چاپ دوم، مطبعة نهضة مصر، قاهره، بی تا.
۱۳. احمدی، بابک، *حقیقت و زیبایی*، چاپ پنجم، نشر مرکز، تهران، ۱۳۸۰.
۱۴. _____، *ساختار و تأویل متن*، چاپ هشتم، نشر مرکز، تهران، ۱۳۸۵.
۱۵. _____، *آفرینش و آزادی*، چاپ اول، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۷.
۱۶. ادوار، پل، *تاریخ مسائل زیباشناسی*، ترجمه سیدمحسن فاطمی، چاپ اول، حوزه هنری، تهران، ۱۳۶۷.
۱۷. ادونیس، *الشعرية العربية*، دارالآداب، چاپ اول، بیروت، ۱۹۸۵م.
۱۸. اسماعیل، عزالدین، *الأسس الجمالية فی النقد العربی*، چاپ اول، دارالفکر العربی، قاهره، ۱۹۵۵م.
۱۹. اصفهانی، راغب، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق گیلانی، چاپ مرتضویه، تهران، بی تا.
۲۰. _____، *مفردات الفاظ القرآن فی غریب القرآن*، چاپ دوم، المكتبة المرتضوية، تهران، ۱۳۶۲.
۲۱. الیاده، میرچاه، *فرهنگ و دین*، گروه مترجمان، چاپ اول، طرح نو، تهران، ۱۳۷۴.
۲۲. امین احمد، *ضحی الاسلام*، لجنة التألیف، قاهره، ۱۹۳۸م.
۲۳. آنیس، ابراهیم، *دلالة الالفاظ*، چاپ اول، المكتبة الانجلو المصرية، قاهره، ۱۹۶۳م.
۲۴. اوریانیکف، میخائیل، *زیبایی‌شناسی نوین*، ترجمه مهدی پرتوی، چاپ اول، امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۷.
۲۵. ایزوتسو، توشیهیکو، *ساختمان معنایی مفاهیم دینی - اخلاقی در قرآن*، ترجمه فریدون بدره‌ای، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۹.
۲۶. باربور، ایان، *علم و دین*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲.

۲۷. بازرگان، مهدی، *سیر تحول قرآن*، شرکت سهامی انتشار، تهران، بی‌تا.
۲۸. بازرگانی، بهمن، *ماتریس زیبایی*، چاپ اول، نشر اختران، تهران، ۱۳۸۱.
۲۹. باقلانی، ابوبکر محمدبن طیب، *اعجازالقرآن*، تحقیق احمد صقر، دارالمعارف، مصر، بی‌تا.
۳۰. بلاغی، عبدالحجّة، *حجّة التفاسیر و بلاغ الاکسیر*، چاپ اول، چاپ حکمت، قم، ۱۳۴۵.
۳۱. بهرامپور، شعبانعلی، *گفتمان و تحلیل گفتمانی*، به اهتمام محمدرضا تاجیک، چاپ اول، انتشارات فرهنگ گفتمان، ۱۳۷۸.
۳۲. بورکهارت، تیتوس، *مبانی هنر معنوی*، ترجمه حوزة هنری، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۶.
۳۳. پالمر، ریچارد، *علم هرمنوتیک*، ترجمه سعید حنایی کاشانی، چاپ اول، نشر هرمس، تهران، ۱۳۷۷.
۳۴. پترسون، مایکل و دیگران: *عقل و اعتقادات دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چاپ دوم، طرح‌نو، تهران، ۱۳۷۷.
۳۵. پرتوی، مهدی، *زیباشناسی نوین*، چاپ دوم، امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۶.
۳۶. تودوروف، تزوتان، *بوطیقای ساختارگرا*، ترجمه محمدنبوی، چاپ اول، انتشارات آگه، تهران، ۱۳۷۹.
۳۷. تولستوی، لئون، *هنرچیست؟* ترجمه کاوه دهگان، چاپ چهارم، امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۲.
۳۸. جاحظ، ابوعثمان، *الحيوان*، تصحیح عبدالسلام هارون، مکتبة الحاجی، قاهره، ۱۹۵۲م.
۳۹. _____، *البيان و التبیین*، دارالکتب العلمیة، بیروت، بی‌تا.
۴۰. جرجانی، عبدالقاهر، *دلائل الاعجاز*، تحقیق محمود محمدشاکر، چاپ دوم، خانجی، قاهره، ۱۹۸۹م.
۴۱. _____، *اسرار البلاغة*، شرح و تعلیق محمد عبدالمنعم خفاجی، چاپ دوم، مکتبة القاهرة، ۱۹۷۶م.
۴۲. جعفری، محمدتقی، *زیبایی و هنراز دیدگاه اسلام*، وزارت ارشاد، بی‌تا.
۴۳. الجندی، درویش؛ *النظم القرآنی فی کشف الزمخشری*، دارنهضة، قاهره، ۱۹۶۹م.

۴۴. چوبینه، سجاد: دین و هنر www.Firooze.Com.
۴۵. الحسنای، محمد؛ *الفاصله فی القرآن*، چاپ دوم، المکتب الاسلامی، بیروت، ۱۹۸۶م.
۴۶. الحکیم، محمداقر، *علوم القرآن*، چاپ چهارم، مرکز الطباعة و النشر للمجمع العالمی لاهل البيت، ۱۴۲۵م.
۴۷. الخالدي، صالح عبدالفتاح، *اعجاز القرآن البياني و دلائل مصدره الرباني*، چاپ سوم، دارعمان، ۲۰۰۴م.
۴۸. خطابی و رمانی، *ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن*، تحقیق محمدخلف الله و محمد زغلول سلام، دارالمعارف، مصر، بی تا.
۴۹. الدایه، فایز، *علم الدلالة*، چاپ دوم، دارالفکر المعاصر، بیروت، ۱۹۹۶م.
۵۰. رازی، فخرالدین، *نهایه الایجاز فی درآیه الاعجاز*، تحقیق بکری شیخ‌امین، چاپ اول، دارالعلم للملایین، بیروت، ۱۹۸۵م.
۵۱. الراغب، عبدالسلام، *وظیفه الصورة الفنية فی القرآن الکریم*، چاپ اول، فصلت للدراسات و الترجمة، ۲۰۰۱م.
۵۲. الرافعی، مصطفی صادق، *اعجاز القرآن و البلاغة النبوية*، المکتبة العصرية، بیروت، بی تا.
۵۳. رامیار، محمود، *تاریخ قرآن*، امیرکبیر، چاپ سوم، تهران، ۱۳۴۹.
۵۴. رضایی، عربعلی، *واژگان توصیفی ادبیات*، فرهنگ معاصر، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۲.
۵۵. رضی، شریف، *تلخیص البیان فی مجاز القرآن*، مؤسسه الطبع و النشر وزارة الثقافة، تهران، بی تا.
۵۶. رمانی، ابوالحسن، *النکت فی اعجاز القرآن* (در مجموعه: *ثلاث رسائل فی اعجاز قرآن*)، دارالمعارف، قاهره، ۱۳۷۶م.
۵۷. ریچاردز. آی.ا، *فلسفه بلاغت*، ترجمه محمدعلی آسیابادی، چاپ اول، نشر قطره، تهران، ۱۳۸۲.

كتاب نامه ٤٤٣

٥٨. زبيدي، مرتضى، تاج العروس، دارصادر، بيروت، ١٩٦٦م.
٥٩. زرقاني، عبدالعظيم، *مناهل العرفان في علوم القرآن*، تصحيح امين سليم الكردي، چاپ اول، داراحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩٥م.
٦٠. زركشي، بدرالدين، *البرهان في علوم القرآن*، چاپ دوم، دارالمعرفة، بيروت، ١٩٧٧م.
٦١. زغلول سلام، محمد، *اثر القرآن في تطور النقد العربي*، چاپ دوم، دارالمعارف، مصر، بی تا.
٦٢. زكي العشماوي، علي، *فلسفة جمال في الفكر المعاصر*، چاپ اول، دارالنهضة العربية، بيروت، بی تا.
٦٣. زمخشري، جارالله، *اساس البلاغة*، تحقيق عبدالرحيم محمود، دارالمعرفة، بيروت، بی تا.
٦٤. زيتون، علي مهدي، *اعجاز القرآن و أثره في تطور النقد الادبي*، چاپ اول، دارالمشرق، بيروت، ١٩٩٢م.
٦٥. ساغروانيان، جليل، *فرهنگ اصطلاحات زبان شناسی*، نشرنيما، مشهد، ١٣٦٩.
٦٦. سامرايي، ابراهيم، *زبان شناسی تطبيقي*، ترجمه سيدحسين سيدي، چاپ اول، دانشگاه سبزوار، ١٣٧٦.
٦٧. ستاري، جلال، *هويت ملي و هويت فرهنگي*، چاپ اول، نشر مركز، تهران، ١٣٨٠.
٦٨. سراجي، ناصر كاظم، *الطبرسي و منهجه في التفسير اللغوي*، چاپ اول، دارالمرتضى، بيروت، ٢٠٠٠م.
٦٩. سكاكي، يوسف بن ابي بكر، *مفتاح العلوم*، چاپ اول، مطبعة البايي و الحلبي، مصر، ١٩٣٧م.
٧٠. سيبويه، الكتاب، دارالكتاب العربية، بيروت، ١٩٦٨م.
٧١. سيدقطب، *التصوير الفني في القرآن*، دارالشروق، بيروت، بی تا.
٧٢. سيدمحمد عمار، احمد، *نظريه الاعجاز القرآني*، چاپ اول، دارالفكر، دمشق، ١٩٨٨م.

۴۴۴ زیبایی‌شناسی آیات قرآن

۷۳. سیوطی، جلال‌الدین، *الاتقان فی علوم القرآن*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دارالتراث، قاهره، ۱۳۷۸ق.
۷۴. _____، *المزهر فی علوم اللغة و انواعها*، تصحیح محمداحمد جادالمولی، چاپ اول، دارالجیل، بیروت، بی تا.
۷۵. _____، *الاقتراح فی علم اصول النحو*، تحقیق احمدمحمدقاسم، چاپ اول، نشر ادب الحوزه، قم، ۱۳۹۶ق.
۷۶. شاله، فیلیسین، *شناخت زیبایی*، ترجمه علی‌اکبر بامداد، چاپ سوم، کتابخانه طهوری، تهران ۱۳۴۷.
۷۷. شریعتی، محمدتقی، *تفسیر نوین*، شرکت سهامی انتشار، تهران، بی تا.
۷۸. شعبانی، رضا، *چیستی هنر*، چاپ اول، مرکز پژوهش‌های اسلامی، تهران، ۱۳۷۸.
۷۹. شفیع کدکنی، محمدرضا، *صور خیال در شعر فارسی*، چاپ چهارم، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۷۰.
۸۰. _____، *موسیقی شعر*، چاپ هشتم، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۸۴.
۸۱. شلتق، علی، *الفن و الجمال*، چاپ اول، المؤسسة الجامعية للدراسات، بیروت، ۱۹۸۲م.
۸۲. شمیسا، سیروس، *کلیات سبک‌شناسی*، چاپ دوم، انتشارات فردوسی، تهران، ۱۳۷۳.
۸۳. شیخ امین بکری، *التعبیر الفني فی القرآن*، چاپ اول، دارالشروق، بیروت، ۱۹۷۳م.
۸۴. صباغ، پوشش‌های گفتاری در قرآن، چاپ اول، ترجمه سیدمحمد حسین مرعشی، نگاه معاصر، تهران، ۱۳۸۵.
۸۵. الصباغ، محمد، *التصویر الفني فی الحدیث النبوی*، چاپ اول، المکتب الاسلامی، ۱۹۸۳م.
۸۶. صفوی، کورش، *از زبان‌شناسی به ادبیات*، چاپ اول، نشر چشمه، تهران، ۱۳۷۳.
۸۷. صلح‌جو، علی، *بختی در مبانی ترجمه*، درباره ترجمه، چاپ سوم، نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۰.

كتاب نامه ٤٤٥

٨٨. الضائع، عبدالله، *الخطاب الشعري الحدائوي و الصورة الفنية*، چاپ اول، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩م.
٨٩. طالقاني، سيد محمود، *پرتوي از قرآن*، چاپ چهارم، شركت سهامی انتشار، تهران، ١٣٦٢.
٩٠. طباطبائي، محمد حسين، *الميزان في تفسير القرآن*، انتشارات جامعه مدرسين، قم، بی تا.
٩١. _____، *قرآن در اسلام*، چاپ سوم، بنياد علوم اسلامي، قم، ١٣٦١.
٩٢. طبرسي، ابوعلی فضل بن حسن، *مجمع البيان في تفسير القرآن*، تصحيح هاشم رسولي محلاتي و فضل الله يزدي، دارالمعرفة، بيروت، بی تا.
٩٣. طبل، حسن، *اسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية*، چاپ اول، مدينة، ١٩٩٠م.
٩٤. طوسي، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق احمد حبيب حقير عاملي، چاپ اول، مكتبة الاعلام الاسلامي، بيروت ١٤٠٩ق.
٩٥. عباديان، محمود، *فصلنامه زيباشناخت*، شماره ١، پاييز و زمستان، تهران، ١٣٧٨.
٩٦. عبدالديع لطفی، *التركيب اللغوي للادب*، چاپ اول، مكتبة لبنان، ١٩٩٧م.
٩٧. عبدالجبار قاضي، *المعنى في ابواب التوحيد*، تصحيح و تعليق امين الخولي، مصر، ١٩٦٠م.
٩٨. عتيق عبدالعزيز، *تاريخ النقد الادبي عند العرب*، چاپ چهارم، دارالنهضة العربية، بيروت، ١٩٨٦م.
٩٩. علوي حسيني موسوي، محمدكريم، *كشف الحقائق*، چاپ سوم، چاپ عبدالمجيد، تهران، ١٣٩٦ق.
١٠٠. العلوي، يحيى بن حمزه، *الطراز*، مراجعة و ضبط محمد عبدالسلام شاهين، چاپ اول، دارالكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٥م.
١٠١. على الصغير، محمد حسين، *نظرية النقد العربي (رؤية قرآنية معاصرة)*، چاپ اول، دارالمؤرخ العربي، بيروت، ١٩٩٩م.

۱۰۲. _____، *اصول البيان العربی*، چاپ اول، دارالمورخ العربی، بیروت، ۱۹۹۹م.
۱۰۳. غزالی، ابو حامد، *احیاء علوم الدین*، دارالفکر العربی، بیروت، ۱۳۹۵ق.
۱۰۴. _____، *کیمیای سعادت*، چاپ ششم، انتشارات علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۷۴.
۱۰۵. فالر، راجر، *یاکوبسون رومن*، لاج دیوید، *زبان‌شناسی و نقد ادبی*، ترجمه مریم فروزان و حسین پاینده، چاپ اول، نشرنی، تهران، ۱۳۶۹.
۱۰۶. فراستخواه، مقصود، *زبان قرآن*. چاپ اول، انتشارات علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۷۶.
۱۰۷. فروغی، محمدعلی، *سیر حکمت در اروپا*، چاپ چهارم، انتشارات صفی علیشاه، تهران، ۱۳۶۸.
۱۰۸. فولادوند، محمد مهدی، *قرآن شناسی*، چاپ اول، انتشارات فردا، تهران، ۱۳۸۱.
۱۰۹. فیروزآبادی، مجدالدین، *القاموس المحيط*، چاپ پنجم، بیروت، بی تا.
۱۱۰. قذور، احمد محمد، *میادی اللسانیات*، چاپ دوم، دارالفکر المعاصر، بیروت، ۱۹۹۹م.
۱۱۱. کانت، ایمانوئل، *نقد قوه حکم*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، چاپ سوم، نشرنی، تهران، ۱۳۸۳.
۱۱۲. کرین، هانری، *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، ترجمه انشاء الله رحمتی، چاپ اول، انتشارات جامی، تهران، ۱۳۸۴.
۱۱۳. الکواز، محمد کریم، *الاسلوب فی الاعجاز البلاغی للقرآن الکریم*، چاپ اول، دارالکتب ابوظبئیة، بنغازی، ۱۴۲۶ق.
۱۱۴. کیبیس، جنورگی، *زبان تصویر*، ترجمه فیروزه مهاجر، چاپ اول، انتشارات سروش، ۱۳۶۸.
۱۱۵. گراهام، گوردن، *فلسفه هنرها (درآمدی بر زیباشناسی)*، ترجمه مسعود علیا، چاپ اول، انتشارات ققنوس، تهران، ۱۳۸۳.
۱۱۶. لطفعلی پورساعدی، کاظم، *مجله زبان‌شناسی*، سال نهم، شماره اول، بهار و تابستان ۷۱.
۱۱۷. مبارک زکی، *النشر الفنی فی القرن الرابع*، چاپ اول، المكتبة المصرية، بیروت، بی تا.

کتاب نامه ۴۴۷

۱۱۸. مجتهد شبستری، محمد، *هرمنوتیک کتاب و سنت*، چاپ اول، طرح نو، تهران، ۱۳۷۵.
۱۱۹. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار أئمة الاطهار*، چاپ دوم، مؤسسه الوفاء، بیروت، ۱۴۰۳ق.
۱۲۰. المخزومی، مهدی، *المدرسة الكوفی و منهجها فی دراستها اللغة و النحو*، مطبعة البابی الحلبي، قاهرة، ۱۹۵۸م.
۱۲۱. مختار عمر، احمد، *دراسات لغوية فی القرآن الکریم و قراءاته*، چاپ اول، عالم الکتب، قاهره، ۲۰۰۱م.
۱۲۲. ———، *معناشناسی*، ترجمه سیدحسین سیدی، چاپ دوم، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۸۶.
۱۲۳. مخلوف، عبدالرؤوف، *الباقلائی و کتابه اعجاز القرآن*، چاپ اول، دارمکتبه الحیاة، بیروت، ۱۹۷۸م.
۱۲۴. مطلق، محمود، *هنر و ماوراء طبیعت*، چاپ اول، دفتر نشر معارف، تهران، ۱۳۸۱.
۱۲۵. معرفت، محمدهادی، *التمهید فی علوم القرآن*، چاپ دوم، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۶ق.
۱۲۶. مولوی، جلال الدین، *مثنوی معنوی*، انتشارات میلاد، تهران، ۱۳۷۵.
۱۲۷. نراقی، احمد، *رساله دین شناخت*، چاپ اول، طرح نو، تهران، ۱۳۷۸.
۱۲۸. نصر، حسین، *معرفت و معنویت*، ترجمه انشاءالله رحمتی، چاپ اول، نشر سهروردی، ۱۳۸۰.
۱۲۹. نصری، عبدالله، *راز متن*، چاپ اول، آفتاب توسعه، ۱۳۸۱.
۱۳۰. نویا پل، *تفسیر قرآنی و پیدایش زبان عرفانی*، ترجمه اسماعیل سعادت، چاپ اول مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۳.
۱۳۱. نهج البلاغه، *تصحیح صبحی صالح*، دارالهجرة، قم، بی تا.

۴۴۸ زیبایی‌شناسی آیات قرآن

۱۳۲. هاسپرز، جان و راجر اسکراتین، *فلسفه هنر و زیبایی‌شناسی*، ترجمه یعقوب آژند، چاپ اول، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۱۳۳. هاشمی، سیداحمد، *جواهرالبلاغه*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
۱۳۴. آذرنوش، آذرتاش، *فرهنگ معاصر عربی فارسی*، ترجمه آذرتاش آذرنوش، چاپ سوم، نشرنی، تهران، ۱۳۸۲.
۱۳۵. البهنسی، عقیف، *فلسفه الفن عند التوحیدی*، چاپ اول، دارالفکر، دمشق، ۱۹۸۷م.
۱۳۶. هگل، فردریش، *مقدمه بر زیبایی‌شناسی*، ترجمه محمود عبادیان، چاپ چهارم، آوازه، ۱۳۶۳.
۱۳۷. همتی، همایون، «تجربه زیبایی‌شناختی» www.irankultur.Com
۱۳۸. _____، «زیبایی‌شناسی و دین» www.irankultur.Com
۱۳۹. هنملینگ، أسوالد، *چیستی هنر*، ترجمه علی رامین، چاپ اول، انتشارات هرمس، تهران، ۱۳۷۷.
۱۴۰. هیک، جان، *فلسفه دین*، ترجمه بهرام راد، انتشارات الهدی، ۱۳۷۲.
۱۴۱. ویل دورانت، *لذات فلسفه*، ترجمه عباس زریاب، چاپ هفتم، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۷۸.
۱۴۲. یاسوف، احمد، *جماليات المفردة القرآنية*، دارالمکتبی، چاپ اول، دمشق، ۱۹۹۴م.

نمايه آيات

فاتحه

- فاتحه: ١ الحمد لله رب العالمين ١٥٢
- فاتحه: ١-٤ الحمد لله رب العالمين * الرحمان الرحيم * مالك يوم الدين * نستعين ٣٦٣
- فاتحه: ٢ و٣ الرحمن الرحيم * مالك يوم الدين ٢٨٦

بقرة

- بقرة: ١٩٠-١٩٥ و قاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم و لاتعدوا ان الله لا يحب المعتدين ٨٦
- بقرة: ١٥٣-١٥٥ يا ايها الذين آمنوا استعينوا بالصبر و الصلوة ان الله مع الصابرين * و لاتقولوا ٨٣
- بقرة: ٢٤٤-٢٤٥ و قاتلوا في سبيل الله و أعلموا ان الله سميع عليم * من ذا الذي يقرض ٨٣
- بقرة: ٢٦-٢٧ ان الله لا يستحيي أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها فأما الذين امنوا ٢٣٥
- بقرة: ١٤ و اذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا و اذا خلوا الي شياطينهم قالوا انا معكم ٣٨١
- بقرة: ١٦ اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم و ماكانوا مهتدين ٣٩٦
- بقرة: ٢٣ ان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسوره من مثله ١٨٨
- بقرة: ٤٩ و اذا نجيناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب يذبحون ابناءكم و ٣٢٢
- بقرة: ٨١ بلى من كسب سيئة و أحاطت به خطيئة فاولئك اصحاب النار هم فيها ٣٩٧
- بقرة: ٨٧ افكلما جاءكم رسول بما لا تهوى انفسكم استكبرتم ففريقاً كذبتهم و ١٥٤
- بقرة: ١٠٩ و د كثير من اهل الكتاب لو يردوكم من بعد ايمانكم كفاراً حسداً ١٣١
- بقرة: ٤٣ و أقيموا الصلوة و آتوا الزكاة ٩٨
- بقرة: ٢ هدي للمتقين ١٥١
- بقرة: ٢٨ كيف تكفرون بالله و كنتم امواتاً فأحياكم ١٣١

١٧١	بقره: ١٧١	مثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع الا دعاء و نداء صم بكم..... ٣٣٩
٤٦	بقره: ٤٦	الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم..... ١٣٠
٧٨	بقره: ٧٨	ان هم الا يظنون..... ١٣٠
٢١٦	بقره: ٢١٦	و عسى أن تكرهوا شيئاً و هو خير لكم و عسى ان تحبّوا شيئاً و هو شر لكم..... ٤٢٠
٨٩	بقره: ٨٩	فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به..... ١٣٢
١٤٣	بقره: ١٤٣	و كذلك جعلناكم امة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس..... ٩١
١٠	بقره: ١٠	فزادهم الله مرضاً..... ٢٤٣
١٣٨	بقره: ١٣٨	صبغة الله و من أحسن من الله صبغة..... ٦٤, ٦٣
٢٦٤	بقره: ٢٦٤	يا ايها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن و الاذى كالذي ينفق ماله رئاء..... ٣٣٨
٦	بقره: ٦	سواء عليهم أن نذرتهم..... ٢٧٩
١٨٢	بقره: ١٨٢	فمن خاف من موص جفنأ..... ١٢٩
١٧	بقره: ١٧	رب المشرقين و رب المغربين..... ٣٠١
١٥	بقره: ١٥	الله يستهزيء بهم و يمدهم في طغيانهم يعمهون..... ٣٠٨
١٣	بقره: ١٣	الا انهم هم السفهاء و لكن لا يعلمون..... ٣٢٣
١٨٦	بقره: ١٨٦	فاذا سألك عبادي عني فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان..... ١٦٤
٣٨	بقره: ٣٨	و لا يؤخذ منها عدل..... ٣١٠
٢٢٩	بقره: ٢٢٩	الا أن يخافا الا يقيما حدودالله..... ١٢٩
٢٥	بقره: ٢٥	جنات تجري من تحتها الانهار..... ٣٣٤
٢٠	بقره: ٢٠	كلما اضاء لهم مشوا فيه..... ٣٥٧
٢٤٩	بقره: ٢٤٩	يظنون انهم ملاقوا الله..... ١٣٠
٢٤٩	بقره: ٢٤٩	قال الذين يظنون انهم ملاقوا الله..... ١٣١
٨٧	بقره: ٨٧	ففريقا كذبتهم و فريقاً تقتلون..... ٢٩٣
١٧٩	بقره: ١٧٩	ولكم في القصاص حياة..... ٢١٥
١٩	بقره: ١٩	يجعلون أصابعهم في آذانهم..... ٣٨٤
١٦	بقره: ١٦	فما ربحت تجارتهم..... ٣٩٦
١٨	بقره: ١٨	ضمُّ بكم عمي فهم لا يرجعون..... ٤٠٠

نمايه آيات ٤٥١

٣٩٥.....	ثم استوى الى السماء فسوّاهنّ سبع سماوات	بقرة: ٢٩
٤١٢.....	فإن لم تفعلوا و لنّ تفعلوا	بقرة: ٢٤
٣٩٣.....	أنها بقرة صفراء فاقع لونها تسرُّ الناظرين	بقرة: ٦٩
٣٤١.....	يا ايها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة	بقرة: ٢٠٨
٣٣٠.....	والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء	بقرة: ٢٢٨
٣٣٠.....	و الذين يتوفون منكم ازواجاً يتربصن بأنفسهن اربعة اشهر	بقرة: ٢٣٤
٣٠١، ١٣٣.....	فاذكروني اذكركم و اشكروالي و لا تكفرون	بقرة: ١٥٢
٤٢٢.....	فمن اعتدي عليكم فاعتدوا بمثل ما اعتدي عليكم	بقرة: ١٩٤
٤٠٨.....	مستهم البأساء و الضراء	بقرة: ٢١٤
٤١٢.....	و لكن لا تواعدوهن سرّاً	بقرة: ٢٣٥
٤١٢.....	و رفع بعضهم درجات	بقرة: ٢٥٣
٤٢٠.....	يخرجهم من الظلمات الى النور	بقرة: ٢٥٧
٣٧٦، ٣٠٩.....	فانزلنا على الذين ظلموا رجزاً من السماء	بقرة: ٥٩
٣٩٩، ٣٩٨.....	ثمّ قستّ من بعد ذلك فهي كالحجارة او أشدّ قسوة	بقرة: ٧٤
٣٩١، ٣٥٣.....	ربنا فرغ علينا صبراً	بقرة: ٢٥٠

آل عمران

٢٣٧.....	آل عمران: ١٩١-١٩٤ ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه فقنا عذاب النار * ربنا انك من
٣٢١.....	آل عمران: ٩٦-٩٧ ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركاً و هديّ للعالمين
٣٦٦.....	آل عمران: ٣ نزل عليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه و انزل التوراة و الانجيل
٢٨٣.....	آل عمران: ٤٥ يا مريم ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم و جيبها في
١٣٤.....	آل عمران: ٩٧ و لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً و من كفر فان الله
٣١٠.....	آل عمران: ٩٩ قل يا اهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله من آمن تبغونها عوجاً
١٧٧.....	آل عمران: ٧٠ يا اهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله
١٢٩.....	آل عمران: ١٧٠ لا خوف عليهم و لا هم يحزنون
٢٩٤.....	آل عمران: ١٨ و ١٨ و ٦٢ هو العزيز الحكيم
٢٩٥.....	آل عمران: ١٢ و ١٣٧ و بئس المهاده

٤٥٢ زيبايى شناسى آيات قرآن

- آل عمران: ١٥ و ٢٠ و الله بصير بالعباد ٢٩٥
- آل عمران: ١٦ و ١٩١ قنا عذاب النار ٢٩٥
- آل عمران: ١٩ و ١٩٩ ان الله سريع الحساب ٢٩٥
- آل عمران: ٢٢ و ٥٦ و ٩١ ما لهم من ناصرين ٢٩٤
- آل عمران: ١٤٨ فأتاهم الله ثواب الدنيا و حسن ثواب الاخرة ١٧٣
- آل عمران: ٢٥ و ١٦١ و هم لا يظلمون ٢٩٥
- آل عمران: ١٩٥ ولا كفرو عنهم سيئاتهم ١٣٣
- آل عمران: ٣١ و ١٢٩ و الله غفور رحيم ٢٩٥
- آل عمران: ٣٤ و ١٢١ و الله سميع عليم ٢٩٥
- آل عمران: ٩٠ ازدادوا كفراً ٢٤٣
- آل عمران: ٤٧ و ٥٩ كن فيكون ٢٩٤
- آل عمران: ٥٧ و ١٤٠ و الله لا يحب الظالمين ٢٩٥
- آل عمران: ٥٩ و ١٣٩ و ١٧٥ ان كنتم مؤمنين ٢٩٤
- آل عمران: ٦٧ و ٩٥ و ما كان من المشركين ٢٩٥
- آل عمران: ٨٠ و ١٠٢ انتم مسلمون ٢٩٥
- آل عمران: ٨٩ و ١٥٥ ان الله غفور رحيم ٢٩٥
- آل عمران: ٩٣ و ١٦٨ و ١٨٣ ان كنتم صادقين ٢٩٤
- آل عمران: ١٠٥ و لهم عذاب عظيم ٢٩٤
- آل عمران: ١٠٧ و ١١٦ هم فيها خالدون ٢٩٥
- آل عمران: ١٢٢ و ١٦٠ على الله فليتوكل المؤمنون ٢٩٤
- آل عمران: ١١٧ كمثل ريح فيها صر ٣٠٩
- آل عمران: ١٣٠ و ٢٠٠ لعلكم تفلحون ٢٩٤
- آل عمران: ١٣٤ و ١٤٨ و الله يحب المحسنين ٢٩٥
- آل عمران: ٧٢ و جهة النهار ٣٨٧
- آل عمران: ١٧٧ و لهم عذاب اليم ٢٩٤
- آل عمران: ١٣٣ و جنة عرضها السماوات و الارض ٤٠٣

نمايه آيات ٤٥٣

- آل عمران: ١١١ و إن يقاتلوكم يُؤلّوكم الادبار ثم لا ينصرون..... ٤٢٩
آل عمران: ١٦٨ قل فادرؤا عن انفسكم الموت ٣٩١
آل عمران: ١٨٥ فمن زحزح عن النار ادخل في الجنة فقد فاز ٣١٥، ٣٥٧

نساء

- نساء: ٨٢ افلا يتدبرون القرآن و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً ١١٤
نساء: ٨٣ و اذا جاءهم امر من الأمن او الخوف ١٢٩
نساء: ١٧٤ قد جاءكم برهان من ربكم ١١٤

انعام

- انعام: ٣١ قد خسروا الذين كذبوا بقاء الله حتى اذا جاءتهم الساعة بغتة قالوا يا حسرتنا ٣٤٢
انعام: ٧١ اندعو من دون الله ما لا ينفعنا و لا يضرنا و نرد على اعقابنا بعد اذ هداانا الله ٣٤٠
انعام: ٣١ و هم يحملون اوزارهم على ظهورهم ٣٤١
انعام: ٦٤ و لا تزروا زرة و زر اخرى ٣٤١
انعام: ٢٦ و هم يئنون عنه و يناون ٢٣٤، ٤٢٣

اعراف

- اعراف: ١٧٥-١٧٦ واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فابتعد الشيطان فكان من ٣٤٠
اعراف: ٢٠١-٢٠٢ ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون ٢٨٦
اعراف: ٨٣-٨٤ فأنجيناها و أهلها الا امرأته كانت من الغابرين و أمطرنا عليهم مطراً فانظر ١٠٢
اعراف: ٤٠ ان الذين كذبوا بآياتنا و استكبروا عنها لا تفتح لهم ابواب السماء و ٣٣٨
اعراف: ٥٧ هو الذي يرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته حتى اذا اقلت سحاباً ثقالاً ٣٥٨
اعراف: ٣١ يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد ٦٣
اعراف: ١٣١ فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه و إن تصبهم سيئة يطبروا بموسى و من معه ٤٢١
اعراف: ١٣٣ فأرسلنا عليهم الطوفان و الجراد و القمل و الضفادع و الدم آيات مفصلات ٤٢٥
اعراف: ١٤٣ و لما جاء موسى لميقاتنا و كلمه ربه قال رب أرني أنظر اليك ١٦٣
اعراف: ١٤٤ و نادى اصحاب الجنة اصحاب النار ﴿ ان قد وجدنا ما وعدنا ربنا ٣٨٠
اعراف: ١٤٦ و ان يروا سبيل الرشدي لا يتخذوه سبيلاً و إن يروا سبيل الغي يتخذوه سبيلاً ٤١٩

اعراف: ١٥٨	قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعاً الذي له ملك السموات..... ٣٧٢
اعراف: ١٥٨	يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعاً الذي له ملك السموات و الارض..... ٣٦٤
اعراف: ٥٧	وهو الذي يرسل الرياح بُشراً بين يدي رحمته..... ١٠٣
اعراف: ١٨٠	ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها و ذروالذين يُلحدون في أسمائه..... ١٠٠
اعراف: ٢٠٦	ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته و يسبحونه و له يسجدون..... ٣٣٢
اعراف: ٤٥	الذين يصدون عن سبيل الله و يبغونها عوجاً..... ٣١١
اعراف: ٨٩	وسع ربنا كل شيء علماً..... ٢٨١
اعراف: ١٤٩	ولما سُقِط في ايديهم..... ٤١٦
اعراف: ١٧٥	واتلُ عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها..... ٤٠٩
اعراف: ١٥٤	ولما سكت عن موسى الغضب..... ٣٥٣، ٤٠٨
اعراف: ١٨٩	فلما تغشَّاهَا..... ٣٩١، ٤١٢

انفال

انفال: ٤٣-٤٤	اذ يريكم الله في منامك قليلاً و او اراكم كثيراً لفشلتم و لتنازعتم في الامر... ٢٨٨
انفال: ٨٧	و اذ يعدكم الله احدي الطائفتين انها لكم و تودون ان غير ذات الشوكة تكون... ٢٩٨
انفال: ٣١	قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا..... ٩٢
انفال: ٤٦	و لاتنازعوا فتفشلوا و تذهب ريحكم و اصبروا..... ١٠٣
انفال: ٢٦	تخافون ان يتخطفكم الناس..... ٣٥٧
انفال: ٢	اذا ثلثت عليهم آياته زادتهم ايماناً..... ٣٨٥
انفال: ٥٦	ثم ينقضون عهدهم..... ٣٩٠
انفال: ٣٠	و يمكرون و يمكرالله و الله خير الماكرين..... ٤٢٢

توبه

توبه: ٢٩	قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله و لا باليوم الاخر و لا يحرمون ما حرم الله..... ٣٠٠
توبه: ٣٨	يا ايها الذين آمنوا مالكم اذا قيل لكم انفروا في سبيل الله انا قلتم..... ٣١٣، ٣٥٧
توبه: ٥٢	قل هل تربصون بنا الا احدي الحسنيين و نحن نترصد بكم ان يصبكم..... ٣٣٠
توبه: ١٠٣	ان صلاتك سكن لهم..... ١٨٠
توبه: ٤٠	ثاني اثنين اذهما في الغار..... ٢٧٩

نمايه آيات ٤٥٥

١٢٤	توبه:	ايكم زادته هذه ايماناً.....	٢٤٣
٢٦	توبه:	ثم انزل سكينته على رسوله و على المؤمنين.....	٣٤٢
١٣٤	توبه:	فزادتهم ايماناً.....	٢٤٣
٨٢	توبه:	فليضحكوا قليلاً و ليبكوا كثيراً.....	٢٩٧
١٢	توبه:	و إن نكتوا ايمانهم.....	٣٩٠
٩٨	توبه:	و من الاعراب من يتخذ ما ينفق مغرماً و يترصب بكم الدوائر.....	٣٣٠
١٠٠	توبه:	تجري تحتها الانهار.....	٣٣٤

يونس

٢٢	يونس:	حتى اذا كنتم في الفلك و جرين بهم بريح طيبة و فرحوا بها جاءتها ريح.....	١٠٣
٢٤	يونس:	و جعلناها حصيداً.....	٤٠٧
٦٧	يونس:	هو الذي جعل... و النهار مبصراً.....	٣٨٧

هود

٤٣-٤٢	هود:	و هي تجري بهم في موج كالجبال و نادى نوح ابنه و كان في معزلٍ يا.....	٢٣٨
٥٤-٥٣	هود:	يا هود ما جئتنا ببينة و ما نحن تاركي آلهتنا من قولك و ما نحن لك.....	٣٦٤
٢٨	هود:	ارايتم ان كنت على بينة من ربي و آتاني رحمه من عنده.....	٣١٤
٤٤	هود:	و قيل يا ارض ابلي ماءك و يا سماء اقلعي و غيض الماء و قضي الامر.....	٤٣١
٤٨	هود:	قيل يا نوح اهبط بسلام منا و بركات عليك و على امم ممن معك و امم.....	٢٢٩
٧٤	هود:	فلما ذهب عن ابراهيم الروح و جاءت البشرية يجادلنا في قوم لوط.....	٣٥٣
١٣	هود:	ام يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله.....	١٨٨
٥٤	هود:	قال اني اشهد الله و اشهدوا اني بريء مما تشركون.....	٣٦٩
٣٧	هود:	و لاتخاطبني في الذين ظلموا انهم مغرورون.....	٤٣٤
٣٨	هود:	و كلما مر عليه ملا من قومه سخروا منه.....	٤٣٣
١٠٠	هود:	ذلك من أنباء القرى نقصه عليك، منها قائمٌ و حصيد.....	٤٢٠

يوسف

٢٦-٢٧	يوسف:	قال هي راودتني عن نفسي و شهد شاهد من أهلها إن كان قميصه قد.....	٤٣٧
-------	-------	---	-----

١٤٧.....	انا انزلناه قرآناً عربياً.....	يوسف: ٢
٢٣٣.....	فادلي دلوه.....	يوسف: ١٩
٢٠٢.....	فلما استياسوا منه خلصوا نجياً.....	يوسف: ٨٠
٢٣٣.....	يا اسفى علي يوسف.....	يوسف: ٨٤
٣١٧.....	فاكله الذئب.....	يوسف: ١٧
٣١٧.....	ذلك كيل يسير.....	يوسف: ٦٥
٣٢٤.....	تالله تفتأ تذكر يوسف حتى تكون حرضاً.....	يوسف: ٨٥
٣٧٩.....	ثم يأتني من بعد ذلك عام فيه يغاث الناس و فيه يعصرون.....	يوسف: ٤٩
٤٢٤.....	و ما أنت بمومن لنا و لو كنا صادقين.....	يوسف: ١٧
٤٢٥.....	قالوا تالله تفتأ تذكر يوسف حتى تكون حرضاً.....	يوسف: ٨٥
٣٢٩، ٣٢٦.....	فلما ان جاء البشير القاه علي وجهه.....	يوسف: ٩٦
٣٨٤، ٣٨٣.....	و اسأل القرية.....	يوسف: ٨٢

ابراهيم

٢٣٧.....	ارنا انك تعلم ما نخفي و ما نعلن و ما يخفي على الله من شيء في الارض.....	ابراهيم: ٣٨-٤١
٤٠٢.....	الم تر كيف ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت و فرعها في ...	ابراهيم: ٢٤-٢٦
٣٩٨، ٣٥٤، ٣٣٨.....	مثل الذين كفروا بربهم اعمالهم كرماد اشتدت به الريح في يوم.....	ابراهيم: ١٨
٣٢٩.....	ربنا اني اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك الحرام ربنا.....	ابراهيم: ٣٧
١٧٧.....	الم ترالي الذين بدلوا نعمة الله كفراً.....	ابراهيم: ٢٨
٢٤٣.....	لئن شكرتم لازيدنكم.....	ابراهيم: ٧
١٨٩، ١٦٤.....	و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه.....	ابراهيم: ٤
٣٥٤.....	و من ورائه عذاب غليظ.....	ابراهيم: ١٧
٣٩٧.....	تؤتي أكلها كل حين.....	ابراهيم: ٢٥
٣٦٨، ١٣٣.....	ان الانسان لظلوم كفار.....	ابراهيم: ٣٤

نحل

٢٢٩.....	و اوحى ربك الى النحل ان اتخذي من الجبال بيوتاً و من الشجر و مما.....	نحل: ٦٨-٦٩
١١٤.....	و انزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم لعلهم يتفكرون.....	نحل: ٤٤

نمايه آيات ٤٥٧

٩٩.....	قال هذا من فضل ربي ليبلوني أشكراً أم أكفراً.....	نحل: ٤٠
١١٦.....	و نزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء.....	نحل: ٨٩
١١٤.....	و هذا لسان عربي مبين.....	نحل: ١٠٣
٢٤٣.....	زدنا هم عذاباً.....	نحل: ٨٨
٣٠٢.....	امن يهديكم في ظلمات البر و البحر.....	نحل: ٦٣
٣١١.....	و ان لكم في الانعام لعبرة نسقيكم مما في بطونه.....	نحل: ٦٦
٣٠٩.....	و هو كل على مولاه.....	نحل: ٧٦
٣٢٠.....	والله جعل لكم من انفسكم ازواجاً.....	نحل: ٧٢
٣١٠.....	و لا تك في ضيق مما يمكرون.....	نحل: ١٢٧
٤٢٣.....	ثم كُلي من كل الثمرات.....	نحل: ٦٩
٤٠٩.....	فاذاقها الله لباس الجوع و الخوف.....	نحل: ١١٢

اسراء

١٩٧.....	ولقد صرفنا للناس في هذا القرآن من كل مثل فأبي اكثر الناس الا كفوراً.....	اسراء: ٨٩-٩٣
٤١٥.....	و لا تجعل يدك مغلولة الى عنقك و لا تبسطها كل البسط فتتعد ملوماً.....	اسراء: ٢٩
٣٨٥.....	و اذا قرأت القرآن جعلنا بينك و بين الذين لا يؤمنون بالاخره حجاباً.....	اسراء: ٤٥
١٣٣.....	و اذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون الا اياه فلما نجيتكم الى البر.....	اسراء: ٦٧
١٠٢.....	أم أمئثم أن يُعيدكم فيه تارةً أخرى فيرسل عليكم قاصفاً من الريح.....	اسراء: ٦٩
٩٢.....	لئن اجتمعت الانس و الجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله.....	اسراء: ٨٨
٩٦.....	او يكون لك بيت من زخرفٍ او ترقي في السماء و لن نومن لرفيك.....	اسراء: ٩٣
٣٦٦.....	و قرآناً فرقناه لتقرأ على الناس على مكث و نزلنا تنزيلاً.....	اسراء: ١٠٦
١٥٤.....	ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم.....	اسراء: ٩
١٣٢.....	ان كان بكم رحيماً.....	اسراء: ٦٦
١٣٢.....	كان الانسان كفوراً.....	اسراء: ٦٧
١٥١.....	هو شفاء و رحمة للعالمين.....	اسراء: ٨٢
٢٠١.....	و ما نرسل بالآيات الا تخويفاً.....	اسراء: ٥٩
٢٤٣.....	فما يزيدهم الا طغياناً.....	اسراء: ٦٠

٤٥٨ زيبايى شناسى آيات قرآن

٢٤٣	زدنا هم سعيراً.....	اسراء: ٩٧
٢٤٣	يزيدهم خشوعاً.....	اسراء: ١٠٩
٣٨٦	تسبح له السموات السبع.....	اسراء: ٤٤
٣٧٦	و بالحق انزلناه و بالحق نزل.....	اسراء: ١٠٥
٤٠٤، ٣٨٣، ٣٤٢	و اخفض لهما جناح الذل من الرحمة.....	اسراء: ٢٤

كهف

٣٣٦	آتوني زبر الحديد حتي اذا ساوي بين الصدفين قال انفخوا حتي اذا جعله.....	كهف: ٩٧-٩٦
٤٠٣	واضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات.....	كهف: ٤٥
٦٤	المال و البنون زينة الحياة الدنيا.....	كهف: ٤٦
١٨٠	لقد قلنا اذا شططاً.....	كهف: ١٤
٢٣٤	هم يحسبون انهم يحسنون.....	كهف: ١٠٤
٣٩١	و لملت منهم رعباً.....	كهف: ١٨
٣٣٦	هذا فراق بيني و بينك سانبئك تأويل ما لم تستطع عليه صبراً.....	كهف: ٧٨
٣٣٦	و ما فعلته عن امري ذلك تأويل ما لم تستطع عليه صبراً.....	كهف: ٨٢
٤٠٧	و تركنا بعضهم يومئذ يموج في بعض.....	كهف: ٩٩

مريم

٢٣٥	ذكر رحمة ربك عبده زكريا * اذ نادى ربه نداءً خفياً * قال رب اني.....	مريم: ٤-٢
٣٧٠	و اتخذوا من دون الله آلهة ليكونوا لهم عزاً كلا سيكفرون بعبادتهم و يكونون.....	مريم: ٨٢-٨١
١٦٤	فانما يسرناه بلسانك لتبشر به المتقين و تنذر به قوماً لداً.....	مريم: ٩٧
١٢٨	هب لي من لدنك ولياً.....	مريم: ٥
٢٨٢	اذا تتلي عليهم آيات الرحمن خروا سجداً و بكيأ.....	مريم: ٥٨
٣٦٣	قالوا اتخذ الرحمن ولداً لقد جئتم شيئاً اداً.....	مريم: ٨٩-٨٨
٣١٨	ان الذين آمنوا و عملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن وداً.....	مريم: ٩٦
٢٨٠، ١٤٤	قال رب، اني وهن العظم مني و اشتعل الرأس شيباً.....	مريم: ٤
٣٥٥	الم ترانا ارسلنا الشياطين على الكافرين تؤزهم ازاً.....	مريم: ٨٣

طه

طه: ٤-١	طه. ما انزلنا عليك القرآن لتشقى* الا تذكرة لمن يخشى* تنزيلاً..... ٢٨٣
طه: ٤-٦	و تنزيلاً ممن خلق الارض و السموات العلى* الرحمن على العرش..... ٣١٢
طه: ٤٣-٦٥	قالوا ان هذان لساحران يريدان ان يخرجاكم من ارضكم بسحرهما..... ١٥٥
طه: ٧٥	و من يأتيه مؤمناً قد عمل الصالحات فاولئك لهم الدرجات العلى..... ٩٠
طه: ٧٤	انه من يأتي ربه مجرمًا فان له جهنم لا يموت فيها و لا يحيى..... ٢٨٠
طه: ١٥	ان الساعة آتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى..... ٢٨٠
طه: ٢٣	لنريك من آياتنا الكبرى..... ٢٩٢
طه: ٤٠	فرجعناك الى امك كي..... ٢٨٠
طه: ١١٤	رب زدني علماً..... ٢٤٣
طه: ٧٠	قالوا آمنا برب هارون و موسى..... ٢٩١
طه: ١١١	و عنت الوجوه للحى القيوم و قدخاب من حمل ظلماً..... ٢٨٢
طه: ٥	الرحمن على العرش استوى..... ٢٨٠، ٤١٠
طه: ٦٨	إنك أنت الاعلى..... ٤٢٨، ٤٢٩

انبياء

انبياء: ٣١-٣٣	و جعلنا في الارض رواسي ان تميد بهم و جعلنا فيها فجاجاً سبلاً لعلمهم..... ٣٧٣
انبياء: ٨٧-٨٨	و ذالنون اذ ذهب مغاضباً فظن ان لن نقدر عليه فنادى في الظلمات ان..... ٢٣٠
انبياء: ٣٣	و هو الذي خلق الليل و النهار و الشمس و القمر كل في فلك يسبحون..... ٩٦
انبياء: ٩٤	فمن يعمل من الصالحات و هو مؤمن فلا كفران لسعيه و انا له كاتبون... ١٣٢، ١٧٧
انبياء: ٣٠	اولم يرالذين كفروا ان السموات و الارض كانتا رتقاً..... ١٣١
انبياء: ١٨	بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه..... ٣٤١، ٤٠٨

حج

حج: ٥٨-٦٠	و الذين هاجروا في سبيل الله ثم قتلوا و ماتوا ليرزقنهم رزقاً حسناً... ٨٤
حج: ١٩-٢٠	فالذين كفروا قطعت لهم ثيابهم من نار يصيب من فوق رؤوسهم الحميم..... ٣٧٠
حج: ٥	و ترى الارض هامدةً فاذا أنزلنا عليها الماء اهتزت و ربّت و أنبتت من كل..... ٦٣

٥: حج	يا ايها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من ٣٢٣
١١: حج	و من الناس من يعبد الله على حرف فان اصابه خير اطمان به وان ٣٤١
١٧: حج	ان الذين آمنوا و الذين هادوا و الصابئين و النصاري و المجوس و الذين ٣٧١
٢٣: حج	ان الله يدخل الذين آمنوا و عملوا الصالحات جنات تجري من ٣٧١
٣١: حج	و من يشرك بالله فكأنما خر من السماء فتخطفه الطير او تهوى ٣٥٥، ٣٤٠، ١٠٣
٦٥: حج	الم تر ان الله سخر لكم ما في الارض جميعاً و يمسك السماء ان تقع على ٣٤٨
٦٣: حج	ألم تر ان الله انزل من السماء ماءً فتصبح الارض مخضرةً ٣٤٨، ١٥٤
١: حج	زلزلة الساعة شي عظيم ٢٧٩
٢٥: حج	و من يرد فيه بالحاد بظلم ٣١٨
١٩: حج	هذان خصمان اختصموا في ربهم ٣٧٠
٧٣: حج	لن يخلقوا ذباباً ٤٣٥
٤١١: حج	فانها لا تعمي الابصار و لكن تعمي القلوب التي في الصدور ٣٧٦
١٨: حج	الم تر ان الله يسجد له الشمس ٣٨٧، ٣٨٦

مؤمنون

مؤمنون: ٧٥	و لو رحمناهم و كشفنا ما بهم من ضُرٍّ لَلَّجُوا في طغيانهم ٩٢
مؤمنون: ٤	والذين هم للزكاة فاعلون ٣١٨
مؤمنون: ١٠٤	تلفح وجوههم النار و هم كالحون ٣١٠

نور

نور: ١٢	لولا اذا سمعتموه ظن المؤمنون و المؤمنات بأنفسهم خيراً و قالوا هذا افك ٣٧١
نور: ٢٤	يوم تشهد عليهم ألسنتهم و أيديهم و ارجلهم بما كانوا يعملون ٩١
نور: ٣٥	الله نور السموات و الارض، مثل نوره كمشكاة، فيها مصباح، ٣٩٩، ٢٩٨
نور: ٣٩	والذين كفروا اعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء ٤٠١، ٣٩٩، ٣٥٤، ٣٤٦
نور: ٤٣	الم تر ان الله يزجي سحاباً ثم يؤلف بينه ثم يجعله ركاماً فترى الودق ٣٣١
نور: ٥٥	وعد الله الذين آمنوا منكم و عملوا الصالحات ليستخلفنهم في ٨٤
نور: ٢١	و لو لا فضل الله عليكم و رحمته ما زكي منكم من احد أبداً ٩٨
نور: ٣٧	يخافون يوماً تتقلب فيه القلوب و الابصار ٢٣٤

فرقان

- فرقان: ١١-١٣ بل كذبوا بالساعة و اعتدنا لمن كذب بالساعة سعيراً * اذا رأتهم ٢٨٨، ٢٨٩
فرقان: ٢٦-٢٧ الملك يومئذ الحق و كان يوماً على الكافرين عسيراً * و يوم يعرض ٤١٤
فرقان: ٨ و قالوا مال هذا الرسول يأكل الطعام و يمشي في الأسواق... قال ١٥٣
فرقان: ٢٠ ما أرسلنا قبلك من المرسلين الا انهم ليأكلون الطعام و يمشون في الأسواق ٩٢
فرقان: ٧ ما بهذا الرسول يا كل الطعام و يمشي في الاسواق ٩٢
فرقان: ٥٢ فلا تطع الكافرين و جاهدهم به جهاداً كبيراً ٨٣
فرقان: ٣٩ و كلاً ضربنا له الامثال * و كلاً تبرنا تتبيراً ٢٩٧
فرقان: ٢٣ و قدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثوراً ٣٣٨
فرقان: ١٢ سمعوا لها تغيظاً و زفيراً ٣٥٦
فرقان: ٣٢ و قال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة ٣٦٦

شعراء

- شعراء: ٧٥-٨٢ افرايتم ما كنتم تعبدون * انتم و اباؤكم الاقدمون * فانهم عدو لي الا رب ٢٣٤
شعراء: ١٩٨-١٩٩ لو نزلناه على بعض الاعجميين فقرأه عليهم ما كانوا به مؤمنين ١٨٩
شعراء: ١٩ و فعلت فعلتك التي فعلت ١٥٤
شعراء: ٢٢٧ الا الذين آمنوا و عملوا الصالحات و ذكروا الله كثيراً و انتصروا من بعد ما ٨٣
شعراء: ١٧٣ و أفطرنا عليهم مطراً فساء مطر المنذرين ١٠٢
شعراء: ٤٧-٤٨ قالوا آمنا برب العالمين رب موسى و هارون ٢٩١
شعراء: ١٩٥ بلسان عربي مبين ١٤٧
شعراء: ١٦ انا رسول رب العالمين ٣٨٤
شعراء: ٧٩-٨٠ و الذي هو يطعمني و يسقيني * و اذا مرضت فهو يشفين ٤٢٣

نمل

- نمل: ٧٢ قل عسى ان يكون ردف لكم بعض الذي تستعجلون ٣١٨

قصص

- قصص: ١٨-١٩ فاصبح في المدينة خائفاً يترقب فاذا الذي استنصره بالامس يستصرخه ٣٢٥

- قصص: ٧ و أوحينا الى ام موسى أن أرضعيه فاذا خفت عليه فألقيه في اليم ولا تخافى... ٢٠٢
 قصص: ٧٦ ان قارون كان من قوم موسى فبغى عليهم و آتيناها من الكنوز مادام مفاتحه... ١٢٣
 قصص: ٦٨ و ربك يخلق ما يشاء و يختار ما كان لهم الخيرة... ٩٢
 قصص: ٨٨ كل شيء هالك الا وجهه... ٣٩٤

عنكبوت

- عنكبوت: ٥٠-٥١ و قالو لولا أنزل عليه آيات من ربه قل انما الآيات عند الله و أنا نذير... ١٩٧
 عنكبوت: ١٤ و لقد ارسلنا نوحاً الى قومه لبت فيهم الف سنه الا خمسين عاماً... ١٥٤
 عنكبوت: ٤١ مثل الذين اتخذوا من دون الله اولياء كمثل العنكبوت... ٣٠٨، ٣٣٩، ٣٤٢، ٤٠٢
 عنكبوت: ٤٩ بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم و ما يجحد بآياتنا... ١٩٨
 عنكبوت: ٦٤ و ما هذه الحياة الدنيا الا لهو و لعب و ان الدار الآخرة لهي الحيوان لو... ٣٦٧
 عنكبوت: ٧ و الذين آمنوا و عملوا الصالحات لنكفرن عنهم سيئاتهم... ٩٩
 عنكبوت: ٢٧ و آتيناها أجره في الدنيا و إنه في الآخرة لمن الصالحين... ٩٠
 عنكبوت: ٦٩ و الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا و ان الله مع المحسنين... ٨٥
 عنكبوت: ٥٥ يوم يغشاهم العذاب... ٣٩١
 عنكبوت: ٦١ و من خلق السموات... و سخر الشمس و القمر... ٣٨٦

روم

- روم: ١٦ فاولئك في العذاب محضرون... ٩٠
 روم: ٤٦ و من آياته أن يرسل الرياح مبشرات و ليذيقكم من رحمته... ١٠٣
 روم: ٤٨ الله الذي يرسل الرياح فتثير سحاباً فيبسطه في السماء... ١٠٤
 روم: ٢٥ أن تقوم السماء و الارض بأمره... ٣٨٦
 روم: ٥٥ و يوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة... ٤٢٣

لقمان

- لقمان: ١١-١٣ ففتحننا ابواب السماء بماء منهمر* و فجّرنا الارض عيوناً فالتقي الماء... ٤١٥

سجده

- سجده: ٢٦-٢٧ اولم يهدكم اهلكننا من قبلهم من القرون يمشون في مساكنهم ان في ذلك... ٣٦٠

نمايه آيات ٤٤٣

سجده: ٧ الذي أحسن كل شيء خلقه ٤٣

احزاب

احزاب: ٤١-٤٢٢ يا ايها الذين آمنوا اذكروا الله ذكراً كثيراً * و سبحوه بكرة و اصيلاً ٣٣٢

احزاب: ٢٢ ما زادهم الا ايماناً ٢٤٣

احزاب: ١٩ فاذا جاء الخوف ١٣٠، ١٢٩

احزاب: ٢٦ فريقاً تقتلون و تأسرون فريقاً ٢٩٣

احزاب: ٦٦ و اطعنا الرسول ٢٩١

احزاب: ٦٧ و اضلونا السبيلاً ٢٩١

سبأ

سبأ: ٣١ و قال الذين كفروا لن نؤمن بهذا القرآن ١٣١

سبأ: ٤٠ اهولاء اياكم كانوا يعبدون ٢٩٢

سبأ: ١٣ قليل من عبادي الشكور ٣٦٧

فاطر

فاطر: ٣٦-٣٧ و الذين كفروا لهم نار جهنم لا يقضي عليهم فيموتوا و لا يخفف عنهم ٣١٤

فاطر: ٩ الله الذي ارسل الرياح فتثير سحاباً فسقناه الى بلدٍ ميتٍ فأحيينا به ١٥٣

فاطر: ٣٢ ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه و منهم ٢٩٧

فاطر: ٢٩ يرجون تجارة لن تبور ١٧٨

فاطر: ٤٢ وما زادهم الا نفوراً ٢٤٣

فاطر: ١٢ و تري الفلك فيه مواخر لتبتغوا من فضله و لعلكم تشكرون ٣١٢، ٣٥٦

فاطر: ٣٧ و هم يصطرخون فيها ٣٥٥

يس

يس: ٢١-٢٢ اتبعوا من لا يسألكم اجرا و هم مهتدون * و مالي لا اعبد الذي ٣٧٥

يس: ١-٣ يس و القرآن الكريم * انك لمن المرسلين ٩١

يس: ٦ الم اعهد اليكم يا بني آدم ٢٧٩

يس: ٨٣ فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء و اليه ترجعون ٣١١

٣٧٥.....	اتبعوا من لا يسألكم اجراً.....	يس: ٢١
٣٨٧.....	ولا الليل سابق النهار.....	يس: ٤٠
٤١٢.....	و مالي لا اعبد الذي فطرني.....	يس: ٢٢
٣٩٨.....	والقمر قدرناه منازل حتي عاد كالعرجون القديم.....	يس: ٣٩
٣٦١.....	اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين.....	يس: ٧٧
٤٠٨.....	من بعثنا من مرقدنا.....	يس: ٥٢
٤٠٧، ٤٠٦، ٣١٩.....	و آيه لهم الليل نسلخ منه النهار.....	يس: ٣٧

صافات

٢٩٧، ٢٨٧.....	صافات: ١١٧-١١٨ و آتينا هما الكتاب المستبين* و هدينا هما الصراط المستقيم.....	
٦٣.....	صافات: ٦ إنا زيننا السماء الدنيا بزينة الكواكب.....	
٩٠.....	صافات: ٥٧ و لو لا نعمة ربي لكنت من المحضرين.....	
٢٨٩.....	صافات: ٩ عذاب واصب.....	
٢٨٩.....	صافات: ١٠ شهاب ثاقب.....	
٢٨٩.....	صافات: ١١ و انا خلقناهم من طين لازب.....	
٤٢٦.....	صافات: ٦٥ طلعتها كأنه رؤوس الشياطين.....	
٣٩٢، ٣٤٦.....	صافات: ٤٨-٤٩ و عندهم قاصرات الطرف عين كانهم بيض مكنون.....	

ص

١١٣.....	ص: ٢٩ كتاب أنزلنا اليك مبارك ليدبروا آياته و ليتذكروا اولوالألباب.....	
١٠١.....	ص: ٢٨ أم نجعل المتقين كالفجار.....	
٣٧٦، ١٥٣، ١٣١.....	ص: ٤ و عجبوا ان جاءهم منذر منهم و قال الكافرون هذا ساحر.....	
١٣٠.....	ص: ٢٤ ظن داوود.....	
١٨٠.....	ص: ٢٢ فاحكم بيننا بالحق و لا تشطط.....	
٣١٧، ٩٢.....	ص: ٦ و انطلق الملاء منهم ان امشوا و اصبروا على آلهتكم.....	
٤٢٢.....	ص: ٤٧ و انهم عندنا لمن المصطفين الأخيار.....	
٤١٦، ٤١١.....	ص: ٢٣ ان هذا أخي له تسع و تسعون نعجةً ولي نعجة واحدة.....	

نمايه آيات ٤٦٥

زمر

٢٩٩.....	١٥-١١	زمر:
٣٠٦.....	٧٠-٦٨	زمر:
٣٦٨.....	٢١	زمر:
١١٤.....	٢٣	زمر:
٣٧٧.....	٤٩	زمر:
٣٢٣.....	٥٥	زمر:
١٢٨.....	٣	زمر:
١٦٤.....	٢٨	زمر:
٣٠٧.....	٢٩	زمر:
٣١٨.....	٧٣	زمر:
٤١٠.....	٦٧	زمر:
٤١٣.....	٦٥	زمر:

غافر

٢٨٣.....	٧	غافر:
٢٨٠.....	١٥	غافر:
٩٠.....	٥١	غافر:
٢٨١.....	١٩	غافر:
٣٨٤.....	٧	غافر:
٣٨٤.....	١٣	غافر:

فصلت

٣٢٤.....	٣٧-٣٩	فصلت:
٤١٦.....	٢٠-١٩	فصلت:
٤١٣، ٤٠٦، ٣٥٢.....	١١	فصلت:
١٨٩.....	٤٤	فصلت:
٩٢.....	٢٤	فصلت:

- فصلت: ٣ كتاب فصلت آياته قرآناً عربياً لقوم يعلمون ١٦٤
فصلت: ١٦ فارسلنا عليهم ريحاً صرصراً في ايام النحسات ٣٠٨

شورى

- شورى: ٢٨ وهو الذي يُنزل الغيث من بعد ما قنطوا وينشر رحمته وهو الولي الحميد ١٠١
شورى: ٤٨ وانا اذا اذقنا الانسان منارحمة فرح بها و ان تصبهم سيئة بما قدمت ايديهم ... ١٣٢
شورى: ٧ كذلك او حيننا اليك قرآناً عربياً لتنذر ام القرى و من حولها ١٨٩، ١٦٤
شورى: ٤٨ فان الانسان كفور ١٣٢
شورى: ٥١ ما كان لبشر ان يكلمه الله وحيأ او من وراء الحجاب ١٦٣
شورى: ٥ ويستغفرون لمن في الارض ٣٨٤
شورى: ٤٠ جزاء سيئة سيئة مثلها ٤٢٢

زخرف

- زخرف: ٤ وانه في أم الكتاب لدينا لعليّ حكيم ١١٦
زخرف: ٣١ لو لا نُزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم ٩٢
زخرف: ٣ انا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون ١٦٤
زخرف: ١٨ أو من ينشأ في الحلية و هو في الخصام غير مبين ٤١٢
زخرف: ٧١ و فيها ما تشتهيئه النفس و تلذّ الاعين ٣٩٣

دخان

- دخان: ١٢ ربنا اكشف عنا العذاب إنا مؤمنون ٩١
دخان: ٥٨ فانما يسرناه بلسانك لعلهم يتذكرون ١٦٤
دخان: ١٠ فارتقب يوم تأتي السماء بدخان مبين ٣٨٩
دخان: ٢٩ فما بكت عليهم السماء ٣٨٦

جاثية

- جاثية: ٣٢ ان نظن الا ظنا ١٣٠

محمد

- محمد: ١٧ زادهم هدى ٢٤٣

نمايه آيات ٤٦٧

فتح

- فتح: ٢٤ و هو الذي كف ايديهم عنكم وايديكم عنهم بيطن مكة من بعد ان اظفركم ٣٢١
- فتح: ١ انا فتحنا لك فتحاً مبيناً ٢٧٩

حجرات

- حجرات: ٧٠ ولكن الله حبب اليكم الايمان و زينته في قلوبكم ٦٤

ق

- ق: ٢-١ ق. والقرآن المجيد * بل عجبوا ان جاءهم منذر منهم. فقال الكافرون ٢٨٦
- ق: ١٦ ولقد خلقنا الانسان و نعلم ما توسوس به نفسه و نحن اقرب اليه من ٤٢٢
- ق: ٢١ و جاءت كل نفسٍ معها سائق و شهيدٌ ٩١
- ق: ٣٠ يوم نقول لجهنم هل امتلات و تقول هل من مزيد ٣٥٣

ذاريات

- ذاريات: ٤١-٤٢ و في عادٍ اذ أرسلنا عليهم الريح العقيم. ما تذر من شيء اُتت عليه الا ٣٩٢
- ذاريات: ١ والذاريات ذرواً ٢٣٤
- ذاريات: ١٨ و بالاسحارهم يستغفرون ٢٨٠

طور

- طور: ٣٥-٣٧ ام خلقوا من غير شيء ام هم الخالقون * ام خلق السموات و الارض ١٩٦
- طور: ٤٣ أم لهم اله غير الله سبحانه الله عما يشركون ٩٦
- طور: ١-٤ والطور * و كتاب مسطور * في رق منشور * و البيت المعمور ٢٨٦
- طور: ١٣ يوم يدعون الى نار جهنم دعاً ٣١٥
- طور: ٣٠ ام يقولون شاعر نتربص به ريب المنون ٣٣١
- طور: ٩-١٠ يوم تمور الساعة موراً * و تسير الجبال سيراً ٣٨٩

نجم

- نجم: ١-٢٢ و النجم اذا هوى * ما ضل صاحبكم و ما غوى * و ما ينطق عن ٢٨١، ٢٣٠
- نجم: ١-٤ و النجم اذا هوى * ما ضل صاحبكم و ما غوى * و ما ينطق عن الهوى ٢٨٨
- نجم: ٤٢-٥٢ و ان الى ربك المنتهى * و انه هو اضحك و ابكى * و انه هو امات و احيا ٣٠١

٤٦٨ زيبايى شناسى آيات قرآن

- نجم: ٤٣-٤٥ أنه هو اضحك و ابكى و أنه هو أمات و أحيى و انه خلق الزوجين الذكر ٤٢٠
 نجم: ٢٣ ان يتبعون الا الظن ١٣٠
 نجم: ٦ ذومرّة فاستوى ١٧٩
 نجم: ٢١-٢٢ الكم الذكر و الاثنى تلك اذا قسمة ضيزي ٢٣٣
 نجم: ٢٢ تلك اذا قسمة ضيزي ٤٢٦

قمر

- قمر: ١٠-١٢ فدعا ربه اني مغلوب فانتصر * ففتحننا ابواب السماء بماء منهمر ٢٢٩
 قمر: ٨-٦ فتول عنهم يوم يدع الداع الى شيء نكر * خشعاً ابصارهم يخرجون ٣٥٩
 قمر: ١٩-٢٠ و انا ارسلنا عليهم ريحاً صرصراً في يوم نحس مستمر * تنزع الناس ٢٨٣
 قمر: ٤١ و لقد جاء آل فرعون النذر ٢٩٢
 قمر: ١٩ انا ارسلنا عليهم ريحاً صرصراً ٣٥٦
 قمر: ١٤ تجري بأعيننا ٣٩٤
 قمر: ٢٠ كانهم أعجاز نخلٍ منقعرٍ ٢٩٢، ٣٩٨
 قمر: ١٣ و حملناه على ذات الواح و دسر ٤١٠، ٤١٥
 قمر: ١ اقتربت الساعة و انشق القمر ٣١١، ٣٨٩، ٤٢٥

رحمان

- رحمان: ٣٥ يرسل عليكم شواظ من نار و نحاس فلا تنتصران ٣١٢
 رحمان: ٥٤ وجني الجنتين دان ٣١٣
 رحمان: ٦٦ فيها عينان نضاختان ٣١٥
 رحمان: ٢٦-٢٧ كلّ من عليها فان * و يبقي وجه ربك ذوالجلال و الاكرام ٤٢١
 رحمان: ٣٧ فاذا انشقت السماء فكانت وردة كالدهان ٤٠٣
 رحمان: ٢٧ و يبقي وجه ربك ٣٨٤، ٣٩٤

واقعه

- واقعه: ٦٣-٧٠ افرايتم ما تحرثون * ءانتم تزرعونه ام نحن الزارعون * لو نشاء لجعلناه ٣٣٣
 واقعه: ٤١-٤٥ و اصحاب الشمال ما اصحاب الشمال * في سموم و حميم * و ظل من ٣٦١
 واقعه: ٢٧-٣٠ و اصحاب اليمين ما اصحاب اليمين * في سدر مخضود * و طلح ٢٨٨

نمايه آيات ٤٤٩

- واقعه: ٧٧-٧٩ انه لقرآن كريم * في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون ١١٦
واقعه: ٨٣ فلو لا اذا بلغت الحلقوم ٣٤١
واقعه: ٨٩ فروح و ريحان و جنات نعيم ٤٢٣

حديد

- حديد: ٢٠ اعلمو انما الحياة الدنيا لعب و لهو و زينة و تفاخر بينكم و تكاثر ١٣٤، ٤٠٣
حديد: ٢٣ و لا تفرحوا بما آتاكم والله لا يحب كل مختال فخور ١٢٤
حديد: ١ سبح لله ما في السموات و الارض و هو العزيز الحكيم ٣٣٢

مجادله

- مجادله: ٢٢ اولئك حزب الله الا ان حزب الله هم المفلحون ٣٧٤

حشر

- حشر: ٢١ لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية الله و تلك ١١٤
حشر: ١ سبح لله ما في السموات و ما في الارض و هو العزيز الحكيم ٩٦، ٣٣٢

ممتحنه

- ممتحنه: ٢ ان يتفوقكم يكونوا لكم اعداء و يبسطوا اليكم ايديهم و السننهم بالسوء ٣٤٩

جمعه

- جمعه: ٥ مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفاراً ٤٠٠

تغابن

- تغابن: ١٤-١٥ يا ايها الذين آمنوا ان من ازواجكم و اولادكم عدواً لكم فاحذروهم ٨٤
تغابن: ٣ و صوركم فأحسن صوركم ٦٣

ملك

- ملك: ٧-٨ اذا ألقوا فيها سمعوا لها شهيقاً و هي تفور * تكاد تميز من الغيظ كلما ألقى ٤٠٥
ملك: ٧ و للذين كفروا بربهم عذاب جهنم و بس المصير اذا ألقوا فيها سمعوا لها ٣١٢
ملك: ٢٢ أ فمن يمشي مكباً على وجهه أهدى أمن يمشي سوياً على صراط مستقيم ٤٢٠

قلم

- قلم: ٢-٣ ما انت بنعمة ربك بمجنون * و ان لك لاجراً غير ممنون ٢٨٤

حاقه

حاقه: ٦	و أما عادٌ فأهلكوا بريحٍ صرصرٍ عاتبةً.....	١٠٣
حاقه: ١٢	و تعيها اذن واعيةً.....	٢٣٤
حاقه: ٣٠-٣١	خذوه فغلوه * ثم الجحيم صلوه.....	٢٨٩
حاقه: ٧	اعجاز نخل خاديةً.....	٢٩٢
حاقه: ٢٩	هلك عني سلطانيه.....	٣١٧
حاقه: ١١	إنا لما طغي الماء.....	٤٠٨

معارج

معارج: ٥	فاصبر صبراً جميلاً.....	٤٤
معارج: ١٥	انها لظي.....	٢٩٢

نوح

نوح: ٢٤	ولا تزد الظالمين الا ضلالاً.....	٢٤٣
نوح: ٢٨	ولا تزد الظالمين الا تباراً.....	٢٤٣
نوح: ١٣-١٤	مالكم لا ترجون لله وقاراً * و قد خلقكم اطواراً.....	٢٨٧
نوح: ٢٦	وقال نوح رب لا تذر على الارض من الكافرين دياراً.....	٣٠٨

مزمل

مزمل: ٢٠	ان ربك يعلم أنك تقوم ادني من ثلثي الليل و نصفه و ثلثه و طائفة من الذين.....	٨٥
مزمل: ١٠	و اصبر على ما يقولون و اهجرهم هجرأً جميلاً.....	٤٤

مدثر

مدثر: ١٨-٢٥	انه فكر و قدر * فقتل كيف قدر * ثم قتل كيف قدر * ثم نظر * ثم عبس.....	١٩٤
مدثر: ٤٩-٥٠	فمالهم عن التذكرة معرضين كأنهم حممٌ مستنفرة فرت من قسوره.....	٤٠٠
مدثر: ٣١	و ما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة.....	١٢٤
مدثر: ١٩-٢٠	فقتل كيف قدر * ثم قتل كيف قدر.....	٣٠٠
مدثر: ٢٦	سأصليه سقر.....	٢٩٢
مدثر: ١١	ذرني و من خلقتُ وحيداً.....	٤٠٥

نمايه آيات ٤٧١

- مدثر: ٣٣ و الليل إذا أدبر ٣٨٧
مدثر: ٥٠-٥١ كأنهم حُمر مستنفرة * فَرَّتْ من قسوره ٤٢٦

قيامت

- قيامت: ٣٤-٣٥ اولى لك فأولى * ثم اولى لك فأولى ٣٠٠
قيامت: ٣٣ ثم ذهب الى اهله يتمطى ٣٥٧
قيامت: ٢٢-٢٣ وجوه يومئذٍ ناضرة * الى ربها ناظرة ٤٢٣
قيامت: ٢٩-٣٠ و التفت الساق بالساق * الى ربك يومئذ المساق ٤٢٣

انسان

- انسان: ١٠-١١ انا نخاف من ربنا يوماً عبوساً قمطريراً فوقاهم الله شر ذلك اليوم و لقاها ٣٢٢
انسان: ١٥ واكواب كانت قواريراً ٢٩٢
انسان: ١٠ انا نخاف من ربنا يوماً عبوساً قمطريراً ٣١٣
انسان: ٣ انا هديناه السبيل اما شاكراً و اما كفوراً ٣٦٧
انسان: ٢٧ و يذرون وراءهم يوماً ثقيلاً ٣٥٤

مرسلات

- مرسلات: ٣٢-٣٣ أنها ترمي بشررٍ كالقصرٍ كانه جمال صفر ٤٠٣

نبأ

- نبأ: ٣٠ يوم يقوم الروح و الملائكة صفاً ١٠٤
نبأ: ٤-٥ ثم كلا سيعلمون ٢٤١
نبأ: ١ عم يتساءلون ٢٤٠
نبأ: ٢ النبأ العظيم ٢٤٠
نبأ: ٣ الذي هم فيه مختلفون ٢٤١
نبأ: ٦ الم نجعل الارض مهاداً ٢٤١
نبأ: ١٧ ان يوم الفصل كان ميقاتاً ٢٤١
نبأ: ٣٠ فلن نزيدكم الا عذاباً ٢٤٢
نبأ: ١٣ سراجاً وهاجاً ٢٤٢، ٢٤١

نازعات

- نازعات: ١-١٤ والنازعات غرقاً * والناشطات نشطاً * والسابحات سبوحاً * فالسابقات ٢٣٦
 نازعات: ١٥-١٩ هل اتاك حديث موسى * اذ ناداه ربه بالواد المقدس طوى * اذهب الى ٢٣٦
 نازعات: ٦-٨ يوم ترجف الراجفة * تتبعها الرادفة * قلوب يومئذٍ واجفة ٢٤٠
 نازعات: ٦ يوم ترجف الراجفه ٣٠٨

عبس

- عبس: ١-٢ عبس و تولى * ان جاءه الاعمى ٢٩٧

تكوير

- تكوير: ١-١٤ اذ الشمس كورت * و اذا النجوم انكدرت * و اذ الجبالُ سيرت * ٣٨٨
 تكوير: ١-٩ اذ الشمس كورت * و اذا النجوم انكدرت * و اذا الجبال سيرت * و اذا ٢٩٣
 تكوير: ١٥-١٨ فلا اقسم بالخنس * الجوار الكنس * والليل اذا عسعس * و الصبح اذا ٣٥٣
 تكوير: ١٩-٢٠ انه لقول رسول كريم * ذي قوة عند ذي العرش مكين ١٠٥
 تكوير: ١٧ والليل اذا عسعس ١٢٣
 تكوير: ١٧-١٨ والليل اذا عسعس * و الصبح اذا تنفس ٢٣٥
 تكوير: ٥ و اذا الوحوش حشرت ٢٤٠
 تكوير: ١٤ علمت نفس ما احضرت ٣٢٨
 تكوير: ٨-٩ و اذا الموودة سُئلت * بأي ذنب قُتلت ٤١٣
 تكوير: ١٨ و الصبح اذا تنفس ٤٠٧، ٣٨٧، ١٢٣

انفطار

- انفطار: ٦-٨ يا ايها الانسان ما غرك بربك الكريم * الذي خلقك فسواك فعدلك * في ٢٨٢
 انفطار: ١٣-١٤ ان الابرار لفي نعيم * و ان الفجار لفي جحيم ٢٨٧
 انفطار: ٥ علمت نفس ما قدمت و اخرت ٣٢٨
 انفطار: ١-٢ اذا السماء انفطرت * و اذا الكواكب انتثرت ٣٨٩

مطففين

- مطففين: ٣٦ هل ثوب الكفار ١٧٣

نمايه آيات ٤٧٣

انشقاق

- انشقاق: ١٤ انه ظن ١٣٠
انشقاق: ١ اذا السماء انشقت ٣٢٨

بروج

- بروج: ٨-١٠ و ما تقموا منهم الا ان يؤمنوا بالله العزيز الحميد... ان الذين فتنوا ٢٤٥
بروج: ١٤-١٦ و هو الغفور الودود ذو العرش المجيد فعال لما يريد ١٠٥
بروج: ٢١-٢٢ بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ ١٠٥
بروج: ٧ و هم على ما يفعلون بالمؤمنين شهود ٢٤٥
بروج: ١٤ هوا الغفور الودود ٢٤٦
بروج: ١٧ هل اتاك حديث الجنود ٢٤٦

طارق

- طارق: ١٥-١٧ انهم يكيدون كيداً* و اكيد كيداً* فمهل الكافرين امهلهم رويداً ٢٤٧
طارق: ١٥-١٦ انهم يكيدون كيداً* و اكيد كيداً ٢٤٦
طارق: ١١-١٢ و السماء ذات الرجع* و الارض ذات الصدع ٢٤٧
طارق: ٦-٧ خلق من ماء دافق* يخرج من بين الصلب و الترائب ٢٤٧
طارق: ٢ و ما ادراك ما الطارق ٢٤٦
طارق: ٣ النجم الثاقب ٢٤٦
طارق: ١٧ فمهل الكافرين امهلهم رويداً ٢٤٦

اعلى

- اعلى: ٥ فجعله غثاء احوى ٢٤٨
اعلى: ٦ سنقرئك فلا تنسى ٢٤٨
اعلى: ٧ الا ما شاء الله انه يعلم الجهر و ما يخفى ٢٤٨
اعلى: ١ سيح اسم ربك الاعلى ٣٣٢، ٢٤٨

غاشيه

- غاشيه: ١-٧ هل اتاك حديث الغاشية* و جوه يومئذ خاشعة عاملة ناصية* تصلي ناراً ... ٣٦٠

- غاشيه: ٨-١١ وجوه يومئذ ناعمة * لسعيها راضية * في جنة عالية * لاتسمع فيها لاجية .. ٣٦٠
 غاشيه: ١٧-١٨ افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت * والى السماء كيف رفعت ٢٨٩
 غاشيه: ٢١-٢٢ فذكر انما انت مذكر * لست عليهم بمصيطر ٢٤٩
 غاشيه: ٢٣-٢٤ الا من تولى و كفر * فيعذبه الله العذاب الاكبر ٢٤٩
 غاشيه: ٨ وجوه يومئذ ناعمة ٢٤٨
 غاشيه: ١٤ واكواب موضوعة ٢٤٨
 غاشيه: ١٧ افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت ٢٤٩
 غاشيه: ٢١ فذكر انما انت مذكر ٢٤٩
 غاشيه: ١٣-١٤ فيها سرر مرفوعة * و اكواب موضوعة ٢٨٧
 غاشيه: ٢-٣ وجوه يومئذ خاشعة * عاملة ناصبة ٣٨٤
 غاشيه: ٢٥-٢٦ ان الينا اياهم * ثم ان علينا حسابهم ٢٨٧، ٢٤٩
 غاشيه: ١٥-١٦ و نمارق مصفوفة * وزرابي مبثوثة ٢٩٦، ٢٨٧

فجر

- فجر: ١-٥ والفجر * وليال عشر * والشفع والوتر * والليل اذا يسر * هل في ١٥٥، ٢٥٠
 فجر: ٦-١٠ الم تركيف فعل ربك بعاد * ارم ذات العماد * التي لم يخلق مثلها في البلاد .. ٢٥٠
 فجر: ٢٧-٣٠ يا ايها النفس المطمئنة * ارجعي الي ربك راضية مرضية * فادخلي ٢٣٥
 فجر: ١٥-١٦ فاما الانسان اذا ما ابتلاه ربه فاكرمه و نعمه فيقول ربي اكرمن * و اما اذا ٢٥٠
 فجر: ٤-٥ والليل اذا يسر. هل في ذلك قسم لذي حجر ٢٣٤
 فجر: ١٩-٢٠ و تأكلون التراث اكلا لما * و تحبون المال حباً جماً ٢٥٠
 فجر: ٢٥-٢٦ فيومئذ لا يعذب عذابه احد * ولا يوثق و ثاقه احد ٢٥١
 فجر: ٢٩-٣٠ فادخلي في عبادي و ادخلي جنتي ٢٥١
 فجر: ١٣-١٤ سوط عذاب * ان ربك لبالمرصاد ٢٥٢
 فجر: ١٧ كلا بل لا تكرمون البيتيم ٢٥٠
 فجر: ١٨ و لا تحاضون على طعام المسكين ٢٥٠
 فجر: ٢٣ و جي يومئذ بجهنم ٢٥١
 فجر: ٢٣ يومئذ يتذكر الانسان و اني له الذكرى ٢٥١

نمايه آيات ٤٧٥

٢٥١	يقول يا ليتني قدمت لحياتي	فجر: ٢٤
٢٥١	يا ايها النفس المطمئنة	فجر: ٢٧
٢٥١، ٢٣٤	ارجعي الي ربك راضية مرضية	فجر: ٢٨
٢٥٢، ٢٥٠	فصب عليهم ربك سوط عذاب	فجر: ١٣
٢٥٢، ٢٥٠	ان ربك لبالمرصاد	فجر: ١٤
٢٥٤، ٢٥١	كلا اذا دكت الارض دكاً دكاً	فجر: ٢١
٣٩٥، ٢٥١	وجاء ربك و الملائكة صفاً صفاً	فجر: ٢٢
٣٨٧، ٢٩١	و الليل اذا يسر	فجر: ٤

بلد

٢٥٥	ثم كان من الذين آمنوا و تواصلوا بالصبر و تواصلوا بالمرحمة	بلد: ١٧
٢٥٥	الم نجعل له عينين* و لساناً و شفقتين* وهدينا النجدين	بلد: ٨-١٠
٢٥٤	و والدٍ و ما ولد	بلد: ٣
٢٥٤	يقول اهلكت مالاً لبداً	بلد: ٦
٢٥٤	ايحسب ان لم يره احد	بلد: ٧
٢٥٥	فلا اقتحم العقبة	بلد: ١١
٢٥٥	فك رقبة	بلد: ١٣
٢٥٥	اولئك اصحاب الميمنة	بلد: ١٨
٢٥٥	والذين كفروا بآياتنا اصحاب المشأمة	بلد: ١٩
٢٥٥	عليهم نار موصدة	بلد: ٢٠

شمس

٢٩٤	و الشمس و ضحاها* و القمر اذا تلاها* و النهار اذا جلاها* و الليل اذا	شمس: ٧-١
١٠١	و نفسٍ و ماسواها، فألهمها فجورها و تقواها	شمس: ٧-٨
٢٥٤	فقال لهم رسول الله ناقة الله و سقيها	شمس: ١٣
٢٥٤	فكذبوه فعقروها فدمدم عليهم ربهم بذنبهم فسويها	شمس: ١٤
٢٥٤	و لا يخاف عقبها	شمس: ١٥
٢٥٧، ٢٥٤	و الشمس و ضحاها	شمس: ١

٤٧٦ زيبايى شناسى آيات قرآن

شمس: ٢	والقمر اذا تلاها	٢٥٨، ٢٥٧
شمس: ٤	والليل اذا يغشاها	٢٥٨، ٢٥٧
شمس: ٥	والسما و ما بناها	٢٥٨، ٢٥٧
شمس: ٦	والارض و ما طحها	٢٥٨، ٢٥٧
شمس: ٨	فالهمها فجورها و تقواها	٢٥٧، ٢٥٦
شمس: ٧	و نفس و ماسواها	٢٥٨، ٢٥٧
شمس: ٩	قد افلح من زكاها	٢٥٨، ٢٥٧
شمس: ١٠	و قد خاب من دساها	٢٥٨، ٢٥٧
شمس: ٣	والنهار اذا جلاها	٢٥٨، ٢٥٧، ٢٥٦

ليل

ليل: ١٢-١٣	ان علينا للهدى و ان لنا للاخره و الاولى	٢٩١
ليل: ١٧	فانذرتكم نارا تلظى	٣١٢
ليل: ١٤	فانذرتكم نارا تلظى	٣٥٦
ليل: ١	و الليل اذا يغشى	٣٨٧

ضحى

ضحى: ١-٥	والضحى * و الليل اذا سجدى * ما ودعك ربك و ما قلى * و للاخره ... ٢٥٩، ٣٠٧	
ضحى: ٦-٨	الم يجدك يتيماً فأوى * و وجدك ضالاً فهدى * و وجدك عائلاً فاغنى	٢٥٩
ضحى: ٩-١١	فاما اليتيم فلا تقهر * و اما السائل فلا تنهر * و اما بنعمة ربك	٢٨٧، ٢٦٠
ضحى: ٣	ماودعك ربك و ما قلى	٢٩٢
ضحى: ٦	الم يجدك يتيماً فأوى	٢٩٢
ضحى: ٦-٧	الم يجدك يتيماً فأوى و وجدك ضالاً فهدى	٤٢٦
ضحى: ١-٢	والضحى * و الليل اذا سجدى	٣٨٥، ٢٧٨

انشراح

انشراح: ١-٤	الم نشرح لك صدرك * و وضعنا عنك و زرك * الذي انقض ظهرك	٢٨٦، ٢٦٠
انشراح: ٥-٦	فان مع العسر يسرا * ان مع العسر يسرا	٢٦٠
انشراح: ٧	فاذا فرغت فانصب	٢٦٠

تئين

٢٦١	والتين و الزيتون * و طور سينين * و هذا البلد الامين * لقد خلقنا	تئين: ١-٤
٦٣	لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم	تئين: ٤
٢٦١	فما يكذبك بعد بالدين * اليس الله باحكم الحاكمين	تئين: ٧-٨
٢٦١	ثم رددناه اسفل سافلين	تئين: ٥
٢٦١	الا الذين آمنو و عملوا الصالحات فلهم اجر غير ممنون	تئين: ٦

علق

٢٦٢	كلا ان الانسان ليطغى * ان راه استغنى * ان الى ربك الرجعى * ارايت	علق: ٦-١٤
٢٦٢	اقراً باسم ربك الذي خلق * خلق الانسان من علق * اقرأ و ربك الاكرم	علق: ١-٤
٢٦٣	كلا لئن لم ينته لنسفعاً بالناصية * ناصية كاذبة خاطئة * فليدع نادية	علق: ١٥-١٨
٢٦٣	خلق الانسان من علق	علق: ٢
٢٦٤	كلا ان الانسان ليطغى	علق: ٦
٢٦٤	ان الى ربك الرجعى	علق: ٨
٢٦٤	ارايتم الذي ينهى	علق: ٩
٢٦٤	الم يعلم بان الله يري	علق: ١٤
٢٦٤	كلا لئن لم ينته لنسفعاً بالناصيه	علق: ١٥
٢٦٤	سندع الزبانيه	علق: ١٨
٢٦٣	كلا لا تطعه و اسجد و اقترب	علق: ١٩

قدر

١٠٤	تنزل الملائكة و الروح	قدر: ٤
-----	-----------------------------	--------

بينه

٢٦٥	لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب و المشركين منفكين حتى تأتيتهم	بينه: ١-٣
-----	--	-----------

زلزال

٢٦٦	فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره * و من يعمل مثقال ذرة شراً يره	زلزال: ٧-٨
٢٦٦	اذا زلزلت الارض زلزالها	زلزال: ١

- زلزال: ٦ يومئذ يصدر الناس اشتاتاً ليروا اعمالهم ٢٦٦
 زلزال: ٢ و أخرجت الارض أثقالها ٣٩٦

عاديات

- عاديات: ٥-١ و العاديات ضبحاً * فالموريات قدحاً * فالمغيرات صبحاً * فأثرن به .. ٨٣، ٢٩٣
 عاديات: ٦ ان الانسان لربه لکنود ١٧٦
 عاديات: ٥-٤ فأثرن به نقعاً * فوسطن به جمعاً ٢٦٦
 عاديات: ٧-٦ ان الانسان لربه لکنود * و انه على ذلك لشهيد ٢٦٦
 عاديات: ٩ افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور ٢٦٦
 عاديات: ٨ انه لحب الخير لشديد ٣١٧

قارعه

- قارعه: ٤ يوم يكون الناس كالفراش المبثوث ٢٦٧
 قارعه: ٩-١١ فامه هاويه * و ما ادراك ماهيه * نار حاميه ٢٩١
 قارعه: ٧ فهو في عيشة راضية ٣٨٦
 قارعه: ٥ و تكون الجبال كالعهن المنفوش ٤٠٣
 قارعه: ٣-١ القارعة * ما القارعة * و ما ادريك ما القارعة ٤١٧

تكاثر

- تكاثر: ٢-١ الهاكم التكاثر * حتى زرتم المقابر ٢٦٧
 تكاثر: ٥ كلا لو تعلمون علم اليقين ٢٦٨
 تكاثر: ٦ لترون الجحيم ٢٦٨

همزه

- همزه: ٦ نارالله الموقدة ٢٦٨
 همزه: ٤ لينبذن في الحطمة ٢٩٢
 همزه: ١ ويل لكل همزة لمزة ٣١٠

فيل

- فيل: ٥ فجعلهم كعصف مأكول ٢٦٩

ماعون

٢٦٩	ارايه الذي - يكذب بالدين * فذلك الذي - يدع اليتيم * ولا يحض.....	ماعون: ٣-١
٢٦٩	فويل للمصلين.....	ماعون: ٤
٢٦٩	الذين هم عن صلاتهم ساهون.....	ماعون: ٥
٢٦٩	الذين هم يراؤون.....	ماعون: ٦
٢٦٩	و يمنعون الماعون.....	ماعون: ٧

كوثر

٢٧٠	فصل لربك و انحر.....	كوثر: ٢
٢٧٠	ان شائتك هو الاثر.....	كوثر: ٣
٣٠٣	انا اعطيناك الكوثر * فصل لربك و انحر * ان شائتك هو الاثر.....	كوثر: ٣-١
٤٢٧، ٢٧٠	انا اعطيناك الكوثر.....	كوثر: ١

كافرون

٢٧٠	قل يا ايها الكافرون.....	كافرون: ١
٢٧١	لاعبد ما تعبدون.....	كافرون: ٢

نصر

٢٧١	اذا جاء؛ نصر الله؛ والفتح * و اريت الناس؛ يدخلون في دين الله؛ افواجا.....	نصر: ٣-١
٢٧٢	اذا جاء نصر الله و الفتح.....	نصر: ١

مسد

٤١٢، ٢٧٢	تبت يدا ابي لهب و تب.....	مسد: ١
----------	---------------------------	--------

اخلاقص

٢٧٣	لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفواً احد.....	اخلاص: ٣-٤
٣٧٦، ٢٧٢	قل هو الله احد.....	اخلاص: ١

ناس

٣١٥، ٢٧٥	قل اعوذ برب الناس * ملك الناس * اله الناس * من شر الوسواس.....	ناس: ١-٦
----------	--	----------

Research Centre for Political Thought and Sciences
Academy of Islamic Sciences and Culture

www.pub.isca.ac.ir E-mail: nashr@isca.ac.ir

Iran, Qum

P.O.Box 37185/3688 Tel +98 25 37832833 Fax +98 25 37832833