



دوفصلنامه علمی - تخصصی

مطالعات زبان و ادبیات عربی

سال اول، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۲ش

صاحب امتیاز: جامعة المصطفیٰ العالمیه

محل انتشار: مجتمع آموزش عالی زبان، ادبیات و فرهنگ‌شناسی

مدیر مسئول: سیدحسین ساجد

سردبیر: سیدحمید جزایری

هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا):

سیدحمید جزایری / دانشیار گروه قرآن و علوم، مجتمع آموزش عالی قرآن و حدیث، دانشگاه بین‌المللی المصطفیٰ ﷺ، قم، ایران

محمد جنتی‌فر / دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران

سیدمحمدحسن جواهری / استادیار گروه قرآن‌پژوهی، پژوهشکده حکمت و دین‌پژوهی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران

حسین شیرافکن / استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، مجتمع آموزش عالی زبان، ادبیات و فرهنگ‌شناسی، دانشگاه بین‌المللی المصطفیٰ ﷺ، قم، ایران

سید محمود طیب‌حسینی / استاد گروه قرآن‌پژوهی، پژوهشکده علوم اسلامی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران

عبدالمطلب فریدی‌فر / استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، مجتمع آموزش عالی زبان، ادبیات و فرهنگ‌شناسی، دانشگاه بین‌المللی المصطفیٰ ﷺ، قم، ایران

علیرضا قائمی‌نیا / استاد گروه معرفت‌شناسی و علوم شناختی، پژوهشکده حکمت و دین‌پژوهی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ایران

علیرضا محمدرضایی / استاد گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده الهیات، پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران

عبدالله موحدی محب / دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران

مدیر اجرایی: رضا منتظری مقدم

ویراستار: سیدمهدی قافله‌باشی

مترجم عربی: انور پنام

مترجم لاتین: محمدحسین رجیبیان

صفحه‌آرا: عظیم قهرمانلو

شمارگان: الکترونیکی

قیمت: دسترسی آزاد (Open Access)

نشانی: قم، شهیدان شاهرودی، مجتمع آموزش عالی زبان، ادبیات و فرهنگ‌شناسی جامعة المصطفیٰ ﷺ العالمیه

کدپستی: ۳۷۱۳۷۱۳۷۸۹ | تلفن: ۰۲۵-۳۷۰۴۸۲۸۹ | www.pam.journals.miu.ac.ir

این دوفصلنامه در پایگاه‌های ذیل نمایه می‌شود:

سامانه مدیریت نشریات علمی جامعة المصطفیٰ ﷺ العالمیه

پایگاه مرجع دانش (سیویلیکا) (Civilica)

پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags)

پایگاه گوگل محقق (Google Scholar)

سازمان اسناد و کتابخانه ملی (Iranjournals)

مجله «مطالعات زبان و ادبیات عربی» که با هدف مرجعیت بخشی علمی در عرصه زبان قرآن، زیر نظر دانشگاه بین‌المللی المصطفیٰ[ؐ] مشغول فعالیت است، از نخبگان و فرهیختگان دانش زبان قرآن در محورهای ذیل مقاله می‌پذیرد:

۱. مطالعات دانش لغت، صرف، نحو و بلاغت با محوریت قرآن کریم؛
۲. مطالعات دانش زبان‌شناسی و معناشناسی با محوریت قرآن کریم؛
۳. مطالعات نقد شبهات زبانی قرآن کریم؛
۴. مطالعات ترجمه قرآن کریم.

«شیوه نگارش» نشریه به شرح ذیل است:

۱. فونت در متن فارسی و عربی «IRLotus 13» و انگلیسی «Times New Roman 11».
۲. ارجاع‌دهی بر اساس روش «APA».
۳. مقالات بایستی به زبان فارسی و کمتر از ۸۰۰۰ کلمه بوده، پیش‌تر در هیچ مجله یا نشریه‌ای منتشر نشده و یا برای چاپ به مجلات دیگر ارائه نشده باشد.
۴. درج شناسه پژوهشگر یا همان ارکید (Orcid) برای نویسندگان اختیاری است.
۵. از آن‌رو که داورها به صورت ناشناس اجرا می‌شود، نویسنده موظف است که مشخصات خود را از مقاله حذف کند.
۶. تمام مقالات توسط نرم‌افزار سمیم نور و همیاب مشابهت‌یابی می‌شود.
۷. توجه به این نکته ضروری است که در هنگام اصلاح مقاله، دیدگاه (کامنت) داوران را از روی فایل حذف نکرده، اصلاحات را با برجسته‌سازی (هایلایت) مشخص کنید و در باقی موارد که سخن داور را قابل نقد می‌دانید، حتماً با دیدگاهی (کامنتی) به سخن داور استدلال و پاسخ خود را مطرح سازید.
۸. پس از پذیرش نهایی، نویسنده بایستی چکیده مقاله را به انگلیسی و عربی ترجمه کند و در آخر مقاله، بخشی با عنوان «درباره نویسندگان» بیفزاید. در این بخش ضروری است که هر نویسنده به اندازه دو خط، درباره خود و فعالیت‌های پژوهشی-آموزشی خود توضیحی اجمالی دهد تا مخاطبان، بیشتر با وی آشنا شوند.
۹. گفتنی است که طبق قوانین نشریات، هیئت تحریریه این اختیار را دارند که پس از داور و پذیرش، در جلسه هیئت تحریریه مقاله را طبق صلاحدید نپذیرند.
۱۰. مقالات به شکل الکترونیکی و رایگان، از طریق سایت نشریه منتشر خواهد شد؛ البته مطالب منتشرشده، لزوماً بیان‌کننده دیدگاه‌های نشریه نیست.
۱۱. نشریه در تلخیص و ویرایش مقالات آزاد بوده، تمام حقوق مادی و معنوی متعلق به وی خواهد بود.

۱. مفهوم‌شناسی اسلوب تکرار و عدم تکرار موصول اسمی در قرآن کریم
 ۲۰-۵ محمد عشایری منفرد
۲. رهیافت ادبی نو در علت اختلاف عددی منادا و جواب آن در آیه «رَبِّ ارْجِعُونِ»
 ۴۲-۲۱ سیدحمید جزایری و علیرضا بابایی
۳. خوانش معناشناسانه واژه «ریب» در قرآن بر اساس نظریه «ایزوتسو»
 ۶۶-۴۳ سیدرضا میراحمدی، علی اکبر نورسیده و ابوالفضل ترابی
۴. بررسی نحوی خطاهای سجاوندی در انواع شش‌گانه وقف در کتاب «علل الوقوف»
 ۸۶-۶۷ حسین شیرافکن، کریم پارچه‌باف دولتی و علی جان احسانی
۵. مقایسه دقت و تنوع برگردان استعاره‌های پنج جزء اول قرآن در دو ترجمه «طبری» و «گرمارودی»
 ۱۰۶-۸۷ امیر توحیدی، علیرضا باقر و کوثر مؤیدی
۶. بازپژوهی تعریف بلاغت با رویکرد به واژگان غریب قرآن
 ۱۲۶-۱۰۷ مجتبی قربانی همدانی

مفهوم‌شناسی اسلوب تکرار و عدم تکرار موصول اسمی در قرآن کریم

محمد عشایری منفرد^۱

چکیده

قرآن کریم گاه موصول واحدی برای چند صله به کار می‌گیرد، همانند «الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا» و گاه نیز موصول را با حرف عاطفه تکرار می‌کند به مانند «الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا». دقیق بودن، اعجاز بیانی و الهی بودن زبان قرآن، اقتضا می‌کند که در پس هریک از این دو شیوه، معنایی خاص نهفته باشد. برخی مفسران در برداشت‌های تفسیری خود بین این دو روش فرقی نمی‌گذارند. برخی دیگر نیز گاه بین این اسلوب‌ها گسست می‌افکنند؛ بدین ترتیب مفسران در استظهارات تفسیری‌شان، نتوانسته‌اند تفاوت این دو اسلوب را به مثابه قاعده‌ای ثابت و فراگیر به کار ببندند. مسئله‌ای که در اینجا رخ می‌نماید این است که چگونه می‌توان معنای این اسلوب‌ها را به قاعده‌ای عام تبدیل کرد که بر همه آیات قرآن انطباق‌پذیر باشد. این مقاله به دنبال اثبات این فرضیه است که شیوه نخست (عدم تکرار موصول) همیشه بر وحدت ذات، و شیوه دوم (تکرار موصول با حرف عاطف) همیشه بر تعدد و تغایر ذات دلالت می‌کند؛ البته قاعده‌انگاری این دو دلالت، با مشکلاتی روبه‌رو است که این مقاله با رویکرد بینارشته‌ای و با بهره‌جستن از روش تفسیری - بلاغی این مشکلات را برطرف، و از قاعده‌انگاری این دلالت دفاع کرده است. این پژوهش با هدف ضابطه‌بخشی به فرایند اسلوب‌های موصولی قرآن کریم و با روش کتابخانه‌ای به انجام رسیده است.

واژگان کلیدی: تکرار موصول، تعدد صله، وحدت ادعایی، تغایر ادعایی، عطف تفسیر.

۱. دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، مجتمع آموزش عالی زبان، ادبیات و فرهنگ‌شناسی، جامعه‌المصطفی العالمیه، قم، ایران.
رایانامه: m_ashayeri@miu.ac.ir

مقدمه

عموم کاربران هر زبان، به پیراسته بودن گفتار و نوشتارشان از مسامحه یا غلط دستوری و لغوی توجه چندانی ندارند، ولی آفرینندگان متون و خطابه‌های ادبی، افزون بر دقت در گزینش واژه‌ها و ساختارها، به آرایش اجزای کلام نیز نگاهی ویژه دارند. این ویژگی، فهمندگان متون بلیغ را بر آن داشته است که در شناخت این متون، به ظرایف متنی و معناداری آن ظرایف توجه کنند.

قرآن کریم، معجزه زبانی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، سرشار از دقت‌ها و لطایفی است که در انتخاب واژه‌ها و اسلوب‌ها به کار رفته است. استفاده از اسلوب موصول و صله یکی از شیوه‌های پرکاربرد در قرآن کریم است که سه صورت دارد: گاه یک موصول با چند صله به کار می‌رود، مانند «الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا» (سوره حج، آیه ۵۷) و گاه موصول نیز تکرار می‌شود که در این صورت یا موصول‌ها به هم عطف می‌شوند، مانند «يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ» (سوره بقره، آیه ۴) و یا در پاره‌ای موارد تکرار موصول بدون حرف عطف است، مانند «الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ * الَّذِينَ هُمْ يُؤْأَوْنَ» (سوره ماعون، آیات ۴ و ۵).

بلیغ بودن متن قرآن، معجزه بودن زبان آن و الهی بودن الفاظ این کتاب آسمانی، اقتضا می‌کند که تفاوت این شیوه‌ها معنادار باشد. مفسران گاه به معناداری این اسلوب‌ها توجه دارند، اما این توجه، دائمی و قاعده‌وار نیست. مسئله‌ای که در اینجا رخ می‌نماید این است که چرا خداوند متعال گاه حرف موصول را تکرار، و گاه به متعدد کردن صله‌ها بسنده می‌کند. از نظر تفسیری باید چه ضابطه‌ای بر فهم معنای این اسلوب‌ها حاکم باشد و چه موانعی موجب شده است مفسران در پاره‌ای موارد این ضابطه معنایی را نادیده بگیرند؟

این مقاله با تمرکز بر دو شیوه نخست یعنی تکرار نشدن موصول و تکرار شدن موصول همراه با حرف عاطفه، می‌کوشد نشان دهد فهم این شیوه‌ها، ضابطه معنایی مشخصی دارد که می‌توان آن به قاعده‌ای تفسیری تبدیل کرد. البته قاعده‌انگاری این ضابطه، با مشکلاتی روبه‌رو است که در این مقاله برای حل آنها راهکارهایی ارائه می‌شود. نتیجه کاربردی پژوهش پیش رو نیز این است که مفسران و مترجمان، معناداری هریک از این دو روش را به الگوی تفسیری ثابت خود تبدیل نکنند. ساختار مقاله از دو بخش تشکیل شده که در هر بخش ضابطه معنایی یکی از این روش‌ها تبیین، و مشکلاتی که فراوی قاعده‌انگاری آن ضابطه وجود دارد، بررسی شده است.

مفهوم‌شناسی تکرارنشدن موصول برای صله‌های متعدد

برای بررسی معنای این اسلوب ابتدا باید ضابطه روشنی در معناداری آن ارائه کرد. سپس آیاتی را که ضابطه‌انگاری این معنا در آنها با مشکل مواجه می‌شود بررسی، و مشکلات ضابطه معرفی شده را حل کرد.

در قرآن کریم گاهی بدون اینکه موصول تکرار شود، صله‌های متعدد می‌آید؛ مانند آیه «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (سوره بقره، آیه ۳). از باب مقدمه برای ورود به مفهوم‌شناسی این اسلوب، باید دانست که هر موصول به کمک صله‌اش بر کسی یا چیزی با صفتی شناخته شده دلالت می‌کند. مثلاً در جمله «الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» (سوره انعام، آیه ۷۳) کلمه «الَّذِي» با صله ماضی‌اش بر موصوفی (خداوند) دلالت می‌کند که در زمان گذشته، به آفرینش آسمان‌ها و زمین متصف شده است. اگر کارکرد معنایی موصول از کارکرد معنایی صله تفکیک شود، باید گفت که «دلالت بر خود موصوف» کار اسم موصول است و «دلالت بر صفت یا صفات آن موصوف» نیز عمل صله یا صله‌هاست. تفکیک کارکرد معنایی موصول از کارکرد معنایی صله‌اش ما را به این نتیجه می‌رساند که «اسلوب یک موصول با چند صله» می‌خواهد نشان دهد همه این صله‌ها با هم صفت برای همان یک موصوف‌اند. به عبارت دیگر این اسلوب بر وحدت موصوف دلالت می‌کند. از باب نمونه در جمله «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ» (سوره انعام، آیه ۱) یک موصول و چند صله وجود دارد که یک موصوف را با دو صفت «خلقت آسمان‌ها و زمین» و «آفرینش ظلمات و نور» توصیف می‌کند تا نشان دهد که آفریننده آسمان‌ها و زمین و خالق تاریکی‌ها و نور، وجود واحدی است.

گفتنی است که مقاله پیش رو، برای بررسی معناداری این اسلوب در آیه‌ای خاص تدوین نشده است و بلکه هدف، آن است که اگر دلالت مزبور را به ضابطه‌ای عام و قاعده‌ای تفسیری تبدیل شود، در دیگر آیات قرآن با چه مشکلاتی مواجه خواهد شد؛ از این‌رو بایستی این مشکلات گردآوری و بررسی شود. برای روشن‌شدن مشکلات یادشده به نمونه‌ای از آنها اشاره می‌شود.

کتاب مقدسی که بر ما نازل شده با دیگر کتب آسمانی که بر اهل کتاب نازل شده است غیریت دارد. برای نشان دادن همین غیریت است که در آیه «يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ» (سوره بقره، آیه ۴) اسم موصول «ما» همراه با «واو» عاطفه تکرار شده است، ولی مشکل اینجاست که در آیه «وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ» (سوره عنکبوت، آیه ۴۶) برای آنچه بر ما نازل شده (الَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا) و آنچه بر اهل کتاب نازل شده (الَّذِي... أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ) یک موصول به کار رفته است.

هرچند دلالت این اسلوب بر «وحدت موصوف» روشن به نظر می آید، ولی زبان برخی آیات به گونه ای صورت بندی شده است که این دلالت روشن را با مشکلاتی مواجه، و قاعده انگاری آن را دشوار کرده است. در اینجا به دو نمونه از این مشکلات اشاره، و راه حلی نیز برای آنها ارائه می شود. ا. مشکل ناشی از یکسان انگاری وحدت حقیقی با وحدت ادعایی: چنان که پیش تر بیان شد، «تکرار نشدن موصول برای صله های متعدد» برای دلالت بر «وحدت» موصوف به کار می رود. اما آیاتی یافت می شود که از این روش بهره برده است، ولی به روشنی مشخص است که این صله ها، صفت برای موصوف واحد نیست، بلکه هریک موصوفی جداگانه را وصف می کند.

برای برون رفت از این مشکل باید توجه کرد که «وحدت»، همیشه حقیقی و خارجی نیست. گاه مخاطب می داند که در خارج، وحدتی در کار نیست و تنها کثرت و مغایرت وجود دارد. از این رو با وجود اینکه در انتظار تکرار موصول است، متکلم بلیغ برخلاف انتظار او، فقط یک موصول را همراه با چند صله به کار می برد. بدین سان که نشان دهد آن موصوف های متعدد، در حکم یک موصوف، و آن کثرت حقیقی را در حکم یک موجود می داند. بر اساس این الگو، برخورد به چنین مثال هایی نباید فهمنده متن را به این نتیجه برساند که از این شیوه نمی توان همواره وحدت موصوف را برداشت کرد، بلکه باید این اسلوب را دال بر وحدت حقیقی یا ادعایی بدانند و در تفسیر خود همیشه از آن الگو بهره گیرند.

بی تردید بین کتاب کریمی که بر پیامبر ﷺ ما نازل شده و آنچه بر پیامبران پیشین ﷺ نازل شده است نه تنها تغایر، بلکه تفاوت رتبی و ماهوی گسترده ای وجود دارد. خداوند متعال نیز در بسیاری از آیاتی که درباره قرآن و کتب آسمانی دیگر است، موصول را تکرار کرده است تا معلوم شود قرآن با دیگر کتب آسمانی تفاوت دارد و شأن و رتبه اش با آنها یکی نیست. برای مثال در آیات «وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ» (سوره بقره، آیه ۴) و «وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ» (سوره آل عمران، آیه ۱۹۹) با تکرار موصول بیان می کند که آنچه بر پیامبر ما ﷺ نازل شده، با آنچه بر پیامبران پیشین ﷺ نازل شده است، وحدت ندارد، بلکه تغایر و تفاوت روشنی میان شان وجود دارد.

مشکل یاد شده در آیه «وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِنَّا وَإِهْكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ» (سوره عنکبوت، آیه ۴۶) بروز می کند. بر اساس الگوی مزبور، خداوند در تعبیر «الَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ» ظاهراً از یک کتاب سخن می گوید که هم بر آنان و هم بر ما نازل شده است. روبه روشن شدن با این مشکلات نمی گذارد مفسر به همیشگی بودن دلالت این اسلوب خوش بین بماند.

برای حل این مشکل باید توجه داشت که خداوند در اینجا در مقام دعوت پیروان ادیان توحیدی، به هم‌گرایی و اتحاد در پرتو جدال احسن است. چنین مقامی اقتضا می‌کند که با عدم تکرار موصول، به مسلمانان پیام‌رسان که نه تنها خدای آنان و خدای شما یکی است، بلکه حتی کتاب آنان و کتاب شما نیز «مثل یک کتاب» است. یکی از مفسران در تفسیر این آیه می‌نویسد:

... بنابراین نیازی به تفرقه و نزاع [بین پیروان ادیان الهی] نیست؛ درحالی‌که همه ایشان به خدایی واحد ایمان دارند و مسلمانان، هم به آنچه بر خودشان نازل شده و هم به آنچه پیش‌تر نازل شده ایمان دارند و آنچه بر آنان نازل شده با آنچه بر اینان نازل شده، در ذات خود یک چیز بیش نیست ... (سید قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۵، ص ۲۷۴۵).

گفتنی است که این مفسر با وجود اینکه خود می‌بیند در متن آیه موصول تکرار نشده است، باز هم در تفسیری که برای آیه می‌نویسد، موصول را به این شکل تکرار می‌کند: «يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ» (سید قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۵، ص ۲۷۴۵)، تا تغایر حقیقی موجود بین قرآن و دیگر کتاب‌های آسمانی را نادیده نگرفته باشد. باین‌حال از تکرار نشدن معنادار موصول در متن آیه، نوعی وحدت ادعایی را نیز برداشت می‌کند و می‌نویسد: «هو فی صمیمه واحد» (سید قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۵، ص ۲۷۴۵).

از برخی مفسران تابعی نیز نقل شده است که معنای آیه «وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ» (سوره عنکبوت، آیه ۴۶) این است که به آنها بگویید: «بیایید به قرآنی که بر ما نازل شده و به تورات و انجیلی که بر شما نازل شده ایمان بیاوریم که هر دو از سوی خداوند نازل شده و هر دو تا زمان بعثت پیامبر ﷺ، یک شریعت ثابت‌اند» (شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۲۳۷). این تفسیر نیز هر چند با افزودن نکاتی، سعی می‌کند از برداشت‌های نادرست احتمالی جلوگیری کند، در عین حال پذیرفته است که از این اسلوب، «اتحاد» فهمیده می‌شود. برداشت مفسران دیگر نیز این آیه، آن است که آنچه بر ما نازل شده با آنچه بر شما نازل شده است، یکی است (ر.ک: فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۸، ص ۶۴؛ مدرسی، ۱۴۱۹ق، ج ۹، ص ۴۷۰).

در دعای عرفه آمده است: «صَدَقَ كِتَابُكَ اللَّهُمَّ وَنَبُوءُكَ وَبَلَّغْتَ أَنْبِيَائَكَ وَرُسُلَكَ مَا أُنْزِلَتْ عَلَيْهِمْ مِنْ وَحْيِكَ وَشَرَعْتَ لَهُمْ مِنْ دِينِكَ...» (ابن طاووس، ۱۳۷۶ش، ج ۲، ص ۷۸) که در ستایش پیامبران الهی ﷺ می‌گوید: «وحی‌ای را که بر آنان نازل شده و دینی را که بر ایشان تشریع شده است، همه را به مردم رساندند». وحی نازل شده (أُنْزِلَتْ عَلَيْهِمْ مِنْ وَحْيِكَ) و دین تشریع شده (شَرَعْتَ لَهُمْ مِنْ دِينِكَ)، دو صله‌اند که برای توصیف یک موصول اسمی به کار رفته‌اند. با توجه به اینکه «وحی» و «دین» دو چیزند، انتظار این بود که اسم موصول «ما» تکرار شود؛ درحالی‌که در اینجا تکرار نشده

است. گویا در اینجا نیز امام علیه السلام درصدد بیان این ادعاست که دست کم در این سیاق - که بیان می‌کند انبیا، مأموریت خود را در ابلاغ دین به‌خوبی انجام داده‌اند - «وحی» و «دین» شی‌ای واحدند که انبیای الهی آن را به‌نیک‌ی ابلاغ کرده‌اند.

درباره روشی که در این بخش از دعای عرفه به‌کار رفته، بیان دو نکته دیگر نیز شایسته است: نخست اینکه تفکیک «وحی» و «دین»، از مفاهیم دین‌شناختی جدید است. ممکن است در قرون نخستین اسلامی، این دو کلمه در این دو معنای تفکیک‌شده جدید به‌کار نرفته باشد. با توجه به اینکه دعای عرفه در قرن نخست اسلامی صادر شده است، شاید این دو کلمه در آن زمان هم‌معنا بوده یا معنای نزدیک به یکدیگر داشته، و یا دست کم دو مصداق خارجی گوناگون نداشته باشند تا تکرار اسم موصول (ما) ضرورت یابد. دوم اینکه در این بخش از دعا، تعبیر «أَنْزَلَتْ عَلَيْنَهُم» با حرف «مِنْ» تبیین و معلوم شده که منظور از آن همان «وحی» است؛ چنان‌که تعبیر «شَرَعَتْ لَهُمْ» نیز با حرف «مِنْ» تبیین و روشن شده که منظور از آن همان «دین» است و نصب چنین قرینه مشخص‌کننده‌ای موجب بی‌نیازی از تکرار اسم موصول «ما» شده است.

ب. مشکل ناشی از تحلیل ساختار آیه: گاه ساختار متن و رابطه کلمات یک آیه به نحوی است که مفسر، «دلالت موصول واحد بر وحدت موصوف» مخدوش می‌پندارد و نمی‌تواند به‌مثابه قاعده به آن بنگرد. از باب مثال در آیه «سَوَاءٌ مِنْكُمْ مَنْ أَسْرَ الْقَوْلَ وَمَنْ جَهَرَ بِهِ وَمَنْ هُوَ مُسْتَخَفٌّ بِاللَّيْلِ وَسَارِبٌ بِالنَّهَارِ» (سوره رعد، آیه ۱۰)، مفسر نخست به کلمه «سواء» برخورد می‌کند و با خود می‌اندیشد که این کلمه برای بیان تساوی دو چیز به‌کار می‌رود؛ بنابراین پس از آن باید دو چیز بیاید. از سوی دیگر در ادامه آیه و پس از کلمه «سواء» ابتدا دو چیز به‌کار رفته است و با هم مقایسه شده‌اند: یکی «مَنْ أَسْرَ الْقَوْلَ» و دیگری «مَنْ جَهَرَ بِهِ». از قضا کلمه «سواء» نیز آمده است تا بگوید کسی که آشکارا چیزی می‌گوید، با کسی که در نهان چیزی می‌گوید برای خدا مساوی است. ادامه آیه نیز ظاهراً درصدد بیان تساوی دو چیز دیگر نزد خداوند است: کسی که در تاریکی شب مخفیانه حرکت می‌کند (مَنْ هُوَ مُسْتَخَفٌّ بِاللَّيْلِ) و کسی که در روشنایی روز آشکارا حرکت می‌کند (سَارِبٌ بِالنَّهَارِ). مشکل این است که هرچند به اقتضای کلمه «سواء» متن به دو موصول نیاز دارد، اما فقط یک موصول به‌کار رفته است (سَوَاءٌ... مَنْ هُوَ مُسْتَخَفٌّ بِاللَّيْلِ وَسَارِبٌ بِالنَّهَارِ) و فهمنده متن به‌ناچار باید دو موصول در نظر بگیرد تا بتواند کلمه «سواء» را معنا کند.

مفسران برای حل این مسئله، راه‌های گوناگونی پیشنهاد کرده‌اند. برخی یک موصول در تقدیر گرفته‌اند، همانند «مَنْ هُوَ مُسْتَخَفٌّ بِاللَّيْلِ وَ [مَنْ هُوَ] سَارِبٌ بِالنَّهَارِ»، تا با تکرار موصول، موصوف دوم نیز در متن پدیدار شود (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، صص ۵۱۶-۵۱۷). این احتمال نیز داده

شده که منظور از «سارِب»، «مَنْ سَرَبَ» است و در نتیجه کلمه «سارِب» نه به «مُسْتَخَفٍ» که به «مَنْ» موصول عطف شده است. احتمال مزبور در صدد است کلمه «سارِب» را به موصوف مستقل دیگری تبدیل کند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، صص ۵۱۶-۵۱۷). عده‌ای دیگر با تمسک به برخی اشعار عربی تلاش کرده‌اند نشان دهند که «مَنْ» موصول، به تنهایی به معنای دو نفر هم به کار می‌رود و در اینجا منظور از «مَنْ هُوَ مُسْتَخَفٌ بِاللَّيْلِ وَ سَارِبٌ بِالنَّهَارِ» یک موصوف نیست، بلکه دو موصوف مراد است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، صص ۵۱۶-۵۱۷).

نگارنده بر آن است که هریک از این حذف و تقدیرها مصداق نوعی از هنجارگریزی (عدول از مقتضای ظاهر حال به خلاف مقتضای ظاهر حال) است که اگر انگیزه زیباشناختی و معنای ثانوی خاصی در ورای آن نباشد، پذیرفتنی نیست؛ یعنی مفسری که راه حل اول را ارائه می‌دهد، باید مشخص کند که چرا خداوند متعال در یک متن بلیغ، برای یادکرد از دو موصوف اول، «مَنْ» موصول را دو بار صریحاً ذکر کرد، اما برای یادکرد از دو موصوف دوم، آن را تنها یک بار ذکر، و برای بار دوم حذف کرد. در راه حل دوم نیز باید مشخص شود که چرا برای یادکرد از موصوف دوم به جای «مَنْ سَرَبَ» از «سارِب» استفاده کرده است. در راه حل سوم نیز باید مشخص شود که اگر «مَنْ» موصول گاهی بر دو نفر دلالت می‌کند، چرا خداوند در «مَنْ أَسْرَ... وَمَنْ جَهَرَ» به همان یک موصول بسنده نکرد تا هر دو مورد شبیه هم و یکدست شوند. پس بهتر است به سراغ راه حل دیگری برویم که برخی مفسران (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۶، ص ۳۵۸) نیز از آن سخن گفته‌اند. بر اساس این راه حل باید گفت که این آیه، اصلاً از تساوی بین دو چیز سخن نمی‌گوید، بلکه در صدد بیان تساوی سه چیز است: ۱. کسی که مخفیانه سخن می‌گوید (مَنْ أَسْرَ الْقَوْل)؛ ۲. کسی که آشکارا سخن می‌گوید (مَنْ جَهَرَ)؛ و ۳. شخص مزوری که در خلوت گناه می‌کند و در جلوت خود را گناه‌گیز نشان می‌دهد (مَنْ هُوَ مُسْتَخَفٌ بِاللَّيْلِ وَ سَارِبٌ بِالنَّهَارِ).

بنابراین در مواردی که حل مشکل منوط به بررسی و تجزیه دقیق اجزای جمله است، مفسر نباید با ساده‌انگاشتن ساختار متن، برای این قاعده مشکل‌آفرینی کند، بلکه باید با تجزیه و تحلیل دقیق اجزای متن، سعی کند به رابطه دقیق بین کلمات دست یابد و مشکلات را حل کند.

مفهوم‌شناسی تکرار شدن موصول همراه با «واو» عاطفه

در بررسی این اسلوب نیز ابتدا باید مبنای مشخصی را در معناداری آن ارائه کرد و سپس به حل مشکلاتی پرداخت که در برابر قاعده‌انگاری این دلالت وجود دارد. در اسلوب دوم موصول‌ها تکرار شده و در بین موصول‌های تکرار شده، حرف عطف نیز به کار رفته است. چنان‌که در تبیین اسلوب

اول نیز بیان شد، هر موصول نشانه یک موصوف جداگانه است؛ بنابراین تکرار موصول باید نشانه تغایر بین موصوف‌ها و در نتیجه تعدد آنها باشد. نمونه این شیوه کاربرد در آیه «لَتَسْمَعَنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذًى كَثِيرًا» (سوره آل عمران، آیه ۱۸۶) دیده می‌شود که کلمه «الذین» در آن دو بار ذکر شده است تا در مرتبه اول بر اهل کتاب و در مرتبه دوم بر مشرکان دلالت کند؛ بنابراین تکرار موصول، آن هم با حرف «واو»، نشانه تغایر اهل کتاب با مشرکان است. نمونه دوم در آیه «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» (سوره انفال، آیه ۷۲) یافت می‌شود. در این آیه برای موصول اول سه صله، و برای موصول دوم دو صله آمده است. بر اساس آنچه در اسلوب اول بیان شد، موصول اول از طایفه‌ای که سه صفت (ایمان، هجرت و جهاد) دارند سخن می‌گوید؛ چنان‌که موصول دوم نیز از طایفه‌ای دیگر که دارای دو صفت‌اند (پناه‌دادن برادران و یاری ایشان) سخن می‌گوید. روشن است طایفه نخست مهاجران و طایفه دوم نیز انصارند.

نمونه دیگر در سخنی بروز یافته که قرآن از حضرت ابراهیم علیه السلام نقل کرده است: «إِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ * الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ * وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ * وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ * وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِي * وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ» (سوره شعراء، آیه ۷۷-۸۲). آن حضرت در ستایش خداوند متعال می‌توانست بر سر همه صفات الهی فقط یک موصول بیاورد و نشان دهد که همه اینها صفاتی متعدد برای ذات واحد خداوند است، اما چند بار موصول را تکرار کرده و در بین موصول‌های مکرر «واو» آورده است. تکرار موصول در این آیه و دیگر آیات مشابهی که انتظار تکرار موصول در آنها نمی‌رود، موجب شده است که قاعده‌انگاری این اسلوب با مشکل مواجه شود.

دلالت اسلوب موصول‌های متعدد بر تغایر موصوف‌ها ادعای روشنی است، ولی قاعده‌دانستن آن به بروز مشکلاتی در برخی آیات می‌انجامد. پاره‌ای از مشکلات موجود بر سر راه قاعده‌انگاری دلالت این اسلوب بدین قرار است:

أ. مشکل ناشی از یکسان‌انگاری مغایرت ادعایی با مغایرت حقیقی: در برخی آیات با اینکه مغایرت حقیقی وجود ندارد و از این رو تکرار موصول هم انتظار نمی‌رود، با این همه موصول تکرار شده است.

برای برون‌رفت از این مشکل باید توجه شود که اگر موصول تکرار شده است، برای این است که ادعا شود شیء واحد در حکم دو یا چند شیء است. آنچه از نظر استظهاری و تفسیری برای مفسر اهمیت دارد، این است که بداند در این قبیل آیات چه نکته‌ای نهفته است که موجب شده

شیء واحدی نازل منزله دو یا چند شیء مغایر شود. کشف همین نکته تفسیری است که قاعده مزبور را از نظر تفسیری دارای اهمیتی دوچندان می‌کند.

سیدعلیخان مدنی برای حل این مشکل به جای تعبیر «مغایرت ادعایی» تعبیر دیگری به کار برده است. به اعتقاد او گاهی ممکن است شیء واحد عناوین متعددی داشته باشد و متکلم بلیغ، تکرر عنوان‌های صادق بر آن شیء را به منزله تکرر خود آن شیء انگاشته است (مدنی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۸۹). این سخن سیدعلیخان با آنچه در این مقاله مغایرت ادعایی نامیده می‌شود، منافاتی ندارد. در ادامه به دو نمونه از آیاتی اشاره می‌شود که موصول در آن، به دلیل وجود مغایرت ادعایی تکرار شده است.

نمونه نخست: «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنْزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ» (سوره انعام، آیه ۹۳). از قراین خارجی می‌دانیم که این آیه درباره عبدالله بن سعد ابی سرح نازل شده است که به دروغ ادعا کرد به او وحی می‌شود و کتابی مانند قرآن را نازل خواهد کرد (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۷، ص ۱۸۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۴، ص ۵۱۸). بر اساس ضابطه پیش گفته انتظار آن بود که در این آیه، تنها یک موصول همراه با سه صله ذکر شود تا نشان دهد، مدلول این موصول (مَنْ) شخص واحدی بوده که این سه صفت را داشته است؛ در حالی که این انتظار برآورده نشده و موصول دو بار تکرار شده که در مرتبه اول دو وصف علی‌البدل («افترى...» یا «قال أوحى إلی...») و در مرتبه دوم نیز یک وصف (قال سأنزل...) برای اش آمده است. اینکه خداوند برای دو صله اول یک موصول، و برای صله سوم موصولی جداگانه آورده است، فهمنده متن را کنجکاو می‌کند که بداند راز این تعدد نامتوازن چیست؟

برای حل این مشکل باید توجه کرد که در این آیه سه ظلم به عنوان بدترین ظلم‌ها معرفی شده است: ا. افترا بر خداوند؛ ب. ادعای دریافت وحی؛ و ج. وعده نازل کردن کتابی مانند قرآن.

دو ظلم اول به یکدیگر شبیه‌اند و با ظلم سوم تفاوت مؤثری دارند؛ چون ظلم اول و دوم به گونه‌ای است که شخص ظلم‌کننده وانمود می‌کند خداوندی خدا را پذیرفته و فقط در صدد رقابت با پیامبر ﷺ است. اما در ظلم سوم، شخص ظالم در صدد رقابت با خود خداست و صراحتاً به استهزای قرآن پرداخته و از در استکبار و استعلا در مقابل خداوند درآمده و وعده کرده است کتابی مانند قرآن نازل خواهد کرد. گویا خداوند متعال نیز بر اساس همین تفاوت، این سه ظلم را به دو دسته تقسیم کرده و برای توجه دادن به آن، دو ظلم نخست را با یک موصول، و ظلم سوم را با موصولی دیگر بیان کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۷، ص ۲۸۴).

با تکیه بر این برداشت می‌توان گفت خداوند متعال در این آیه می‌خواهد نشان دهد که هر چند

درواقع همه ظلم‌ها از یک ظالم مشخص سر زده است، اما گویا (ادعائاً) همان یک شخص در حین ارتکاب ظلم سوم (قال سائل...) به شخصی دیگر با هویتی دیگر تبدیل شده است. از قضا درک این قبیل مرادهای ادعایی، بخش مهمی از فرایند استظهار تفسیری است و ازاین جهت برای مفسر بسیار مفید است و علامه طباطبایی چون همین مغایرت ادعایی را برداشت کرده است، توانسته به آن نکته تفسیری زیبا در گسست ظلم اول و دوم از ظلم سوم دست یابد.

نمونه دوم: «وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ كَذَبُوا بَيْنَنَا وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَهُمْ بِرَبِّهِمْ يَغْدُلُونَ» (سوره انعام، آیه ۱۵۰). هرچند علامه طباطبایی نظریه «دالالت تکرار موصول بر تغایر» را در تفسیر بسیاری از آیات به کار گرفته، ولی در برخی موارد از یافتن تغایر ادعایی و تحلیل معنایی آن چشم پوشیده است. برای مثال بر اساس ضابطه «دالالت تکرار بر تغایر» در این آیه نیز باید بین «الَّذِينَ كَذَبُوا» و «الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ» نوعی تغایر ادعایی معنادار و تفسیرپذیر وجود داشته باشد، اما علامه نیز مانند بسیاری از مفسران دیگر بدون توجه به این قاعده بین «الَّذِينَ كَذَبُوا» و «الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ» هیچ تغایری را بیان نکرده است. علامه طباطبایی نه تنها به این تغایر ادعایی و کارکرد تفسیری آن بی توجهی کرده، بلکه در تبیین معنای آیه موصول دوم را حذف کرده است. گویا وی می خواهد این دو طایفه را یک طایفه معرفی کند. علامه می نویسد: «...وَهُمْ قَوْمٌ كَذَبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ الْبَاهِرَةِ، وَلَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَيَعْدِلُونَ بِرَبِّهِمْ» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۷، ص ۳۶۸). وی هیچ توضیحی نمی دهد که چرا موصولی را که در متن آیه وجود دارد در معناکردن آیه حذف کرده است. باین حال برخی مفسران این تغایر را به مثابه تغایری ادعایی، جدی گرفته اند؛ مثلاً علامه طبرسی می نویسد:

...اگرچه همه آنها کافر بودند، خداوند از آن کافران در قالب دو گروه یاد کرده است تا گونه های کفرشان را از هم تفکیک کند؛ زیرا نوعی از کفر (مثل کفر اهل کتاب) همراه با پذیرش آخرت، و نوع دیگری از آن (مثل کفر بت پرستان) همراه با انکار آخرت است (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۴، ص ۵۸۹).

ابن عاشور نیز با تکیه بر همین تغایر ادعایی به این برداشت رسیده که خداوند درصدد برجسته کردن کفرشان بوده است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۱۱۶).

ب. مشکل مغایرت در اغراض در عین وحدت مدلولی: گاه در جایی که هیچ گونه تعددی وجود ندارد، موصول ها تکرار شده اند و قرینه ای نیز وجود ندارد که نشان دهد، متکلم درصدد ادعای تغایر و تکرار است. به عبارت دیگر در ناحیه مدلول جمله (معنای اولیه) مغایرت و تکرار حقیقی یا ادعایی وجود ندارد. در چنین آیاتی نیز ممکن است گمان شود که نگاه قاعده وار به مفهوم شناسی، دالالت موصول های مکرر دچار مشکل شده است.

برای برون‌رفت از این مشکل باید توجه کرد که معنای مدلولی با معنای غرضی جملات تفاوت دارد. علامه طباطبایی گاه به اشاره یا تصریح بین این دو نوع معنا گسست افکنده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۸، ص ۸۱ و ج ۹، ص ۳۹۹). این گسست، بنیاد نظری دانش بلاغت نیز شمرده می‌شود؛ چون بلاغیان نیز بین معنای مدلولی جمله و غرضی که متکلم دارد تفاوت می‌نهند. به‌هرحال ممکن است معنای مدلولی موصول‌های تکرار شده هیچ تغییری نداشته باشد، ولی در غرض متکلم تغایر وجود داشته باشد؛ بدین معنا که متکلم با ذکر موصول اول یک غرض، و با ذکر موصول دوم غرضی دیگر را تعقیب کرده باشد.

نمونه روشن تغایر در اغراض، سخن حضرت ابراهیم^ع است که پیش‌تر نیز بدان اشاره شد: «إِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ * الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ * وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ * وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ * وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ * وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ» (سوره شعراء، آیه ۷۷-۸۲). در این آیات کلمه «الَّذِي» چهار بار تکرار شده و در همه آنها حضرت حق مراد است؛ یعنی از نظر مدلولی هیچ‌گونه تغایری بین این موصول‌ها وجود ندارد. اما ممکن است غرض هریک از این «الذی»ها با دیگری مغایر باشد.

برای درک دقیق تغایری که در اغراض این موصولات نهفته است، باید توجه داشت که اولاً همه این «الذی»ها نعت برای «رَبَّ الْعَالَمِينَ» هستند؛ ثانیاً بزرگان علوم ادبی یکی از اهداف نعت را ارائه استدلال دانسته‌اند (قزوینی و دیگران، بی‌تا، ج ۱، صص ۳۶۳-۳۶۴؛ سیوطی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۱۶)؛ ثالثاً به قرینه آنکه کلام در مقام احتجاج با منکران توحید بیان شده است، ابراهیم^ع با ذکر این صفات، افزون بر ستایش خداوند درصدد بوده است که دلیلی برای اثبات ربوبیت حضرت حق اقامه کند.

سه مقدمه یادشده این فرضیه را برای مفسر به وجود می‌آورد که شاید هریک از این چهار موصول همراه با صله‌اش، استدلالی مستقل برای اثبات ربوبیت خداوند است. علامه طباطبایی این فرضیه تفسیری را ثابت می‌داند و معتقد است سبب تکرار «الذی» همین است. گویا حضرت ابراهیم^ع با هریک از این موصول‌ها، آهنگ دلیلی مستقل برای اثبات ربوبیت داشته است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۵، ص ۲۸۴).

برای اثبات یا ابطال این فرضیه تفسیری، باید به صله‌های هریک از این موصولات توجه کرد تا روشن شود که آیا هریک می‌تواند دلیلی مستقل برای اثبات ربوبیت خداوند باشد. ظاهراً تأمل در صله‌ها نیز برداشت علامه را تأیید می‌کند؛ چنان‌که با دقت در تعبیر «الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ» مشخص می‌شود که تلفیقی از وصف خالقیت و هادی‌بودن خداوند، کافی است تا ربوبیت او را

اثبات کند. دقت در تعبیر «وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ» روشن می‌کند که جمع‌شدن سه وصف سیرکردن، سیراب‌کردن و شفادادن در هنگام بیماری در یک موجود، کافی است تا مقام ربوبیت او را اثبات کند. توجه به تعبیر «الَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ» نیز نشان می‌دهد که اگر صفت «بخشایش گناهان در روز جزا» در موجودی تحقق یابد، خودش به تنهایی کافی است تا مقام ربوبیت را برای او اثبات کند.

ج. مشکل عطف تفسیر: آنچه موجب می‌شود موصول‌های مکرر را بر معنای تغایر حمل کنیم، این است که «واو» یا حروف عاطفه دیگر (که بر تغایر دو طرف عطف با یکدیگر دلالت دارند) در بین موصول‌ها ذکر شده‌اند. مشکلی که در اینجا وجود دارد این است که حروف عاطفه گاهی به معنای عطف تفسیر حمل می‌شوند. البته حمل «واو» عاطف بر عطف تفسیر خلاف ظاهر است (خفاجی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۰۷)، اما در آن صورت دیگر بر تغایر معطوف با معطوف‌علیه دلالتی نخواهند داشت. این نکته، نظریه دلالت موصول‌های مکرر بر تغایر را نیز با مشکل مواجه می‌کند؛ زیرا در موصول‌های مکرر نیز ممکن است «واو» به معنای عطف تفسیر باشد و بدین ترتیب کلیت قاعده «دلالت تکرار موصولات بر تغایر» نیز مخدوش می‌شود. برای حل این مشکل، سزاوار است عطف تفسیر نیز به عنوان آخرین مانع بر سر راه این قاعده بررسی شود.

در عطف تفسیر، طرفین عطف هرچند معنایی واحد - یا تقریباً واحد - دارند، باز هم دو گونه تغایر میانشان وجود دارد: نخست تغایر لفظی دو واژه مترادف (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۷، ص ۲۴۸) و دیگری تغایر در ابهام و تفصیل؛ زیرا در عطف تفسیر معمولاً کلمه اول ابهامی دارد که با آمدن کلمه دوم زدوده می‌شود.

اصل در عطف این است که معطوف و معطوف‌علیه مغایرت معنایی داشته باشند؛ زیرا عطف یک معنا بر خودش جایز نیست. به باور برخی محققان، علت غیر مجاز بودن به‌کارگیری حرف عطف در موضع کمال اتصال و از مواضع فصل قلمداد شدن کاربرد آن نیز این نکته است که عطف شیء بر خودش خلاف ذوق سلیم است (دسوقی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۷۲). این اصل در ذهن برخی مفسران از حد اصل فراتر رفته و با تبدیل شدن به ضابطه، سبب انکار عطف تفسیر شده است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۵۴)، اما برخی دیگر آن را در حد اصل قبول کرده و عطف تفسیر را صرفاً شیوه‌ای مخالف اصل یا ظاهر دانسته‌اند (خفاجی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۰۷). اصل مغایرت طرفین عطف، مفسر را وامی‌دارد که تغایر پنهان در بین طرفین عطف را بیابد، اما این کوشش نباید چنان به افراط کشیده شود که مفسر به جای تغایریابی به تغایربافی پردازد، بلکه مفسر در مواردی که تغایر خردپسندی دیده نمی‌شود، باید بپذیرد که همان تغایر لفظی به عنوان شرط صحت عطف

کافی بوده و درعین حال این نکته را نیز از دست ندهد که گوینده بلیغ، کلمه‌ای را بر مترادف خود عطف کرده است تا به معنای ثانوی خاصی مانند تأکید، عطف معنای آشکار بر معنای پنهان (عطف جلی بر خفی)، تفصیل پس از اجمال و ازاین دست اشاره کرده باشد (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۷، ص ۵۴۷).

هرچند در این موارد، قاعده تغایر و تعدد اقتضا نمی‌کند که مفسر به تغایریابی افراطی بپردازد، اما ادعای عطف تفسیر همواره مفسر را ملزم می‌کند که دو بایسته تفسیری را رعایت کند: نخست اینکه ثابت کند که دو طرف عطف یک چیزند و مغایرتی ندارند (تا عطف تفسیر باورپذیر شود)؛ دوم اینکه توضیح دهد که چرا متکلم بلیغ شیء‌ای را بر خودش عطف کرده است. به هر حال متکلمان بلیغ هنگامی که اسلوبی خلاف مقتضای ظاهر حال به کار گیرند (هنجارگریزی)، به دنبال القای غیر مستقیم نکته‌ای هستند که آن نکته (معنای ثانوی) نباید از دید مفسر پنهان بماند.

نمونه‌ای از عطف تفسیر را که متکلم بلیغ، معنای ثانوی خاصی را در آن گنجانده است در آیه «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَجِصِّ قُلْ هُوَ أَذًى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَجِصِّ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ...» (سوره بقره، آیه ۲۲۲) می‌توان دید. در این آیه «نزدیک نشدن به زنان» بر «کناره‌گیری از آنان» عطف شده، درحالی که معلوم است اینها دو چیز مغایر نیستند، بلکه یک چیزند. ابن عاشور وقتی تغایر درخور توجهی بین طرفین عطف نمی‌یابد، می‌پذیرد که این عطف از نوع عطف تفسیر است و البته از وجود معنای ثانوی در آن نیز غفلت نمی‌کند و درباره آن می‌نویسد:

جمله «لا تقرّبوهن» مؤکدی برای جمله «فَاعْتَزِلُوا» است و اگر برخلاف انتظار زبانی در بین آنها حرف عطف ذکر شده، برای آن است که این حکم شرعی مهم نشان داده شود تا نهی از نزدیکی (لا تقرّبوهن) به صورت مستقل به تشریعات سابق عطف شود (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۸۴).

حاصل اینکه در اسلوب تکرار موصول نیز مانند دیگر مواردی که در آنها حرف عاطفه به کار رفته، ممکن است عطف تفسیر رخ دهد. در چنین مواردی مفسر باید دو نکته را رعایت کند: نخست اینکه اگر در کنار یک موصول تکرار شده قرینه قانع کننده‌ای وجود داشت، بپذیرد که آن مورد از قاعده «دلالت موصول‌های مکرر بر تغایر» مستثنا شده است؛ دوم اینکه در روش تفسیری خود به این نکته نیز پایبند باشد که در کلامی به دقت و زیبایی قرآن، چنین موارد استثنائی‌ای حتماً باید معنای ثانوی داشته باشند.

نتیجه

هنگامی که موصول برای صله‌های متعدد تکرار نمی‌شود، گوینده درصدد است تا ذات واحدی را حکایت کند و نشان دهد که همین ذات واحد به تعداد صله‌ها صفت داشته است. این مقاله نشان داد که تبدیل کردن دلالت این اسلوب بر این معنا به قاعده‌ای تفسیری با دو مانع روبه‌رو است: نخست اینکه گاه موصول تکرار نشده، اما مفسر اطمینان دارد که مراد گوینده نه بیان ذات واحد که حکایت از ذوات متعدد است؛ دوم اینکه گاه قرینه لفظی مانند کلمه «سواء»، وجود دارد که نشان می‌دهد باید دو ذات حکایت شود، ولی باز هم موصول تکرار نشده است. در بررسی این موانع روشن شد که حل مشکل نخست به این است که مفسر، معنای «وحدت ادعایی» را از تکرارنشدن موصول برداشت کند و درباره مشکل دوم نیز باید ساختار نحوی جمله دقیق‌تر بررسی شود.

از سوی دیگر زمانی که موصول با حرف عاطفه تکرار می‌شود، ذوات متعدد و مغایری را حکایت می‌کند. این دلالت نیز برای تبدیل شدن به قاعده‌ای تفسیری با سه مانع مواجه است: مشکل نخست هنگامی شکل می‌گیرد که مفسر «تعدد و مغایرت ادعایی» را نادیده بگیرد؛ مشکل دوم آنجا پدید می‌آید که مفسر «تعدد و تغایر در اغراض» را نادیده بگیرد؛ مانع سوم نیز مسئله عطف تفسیر است. هریک از این مشکلات و موانع به‌تنهایی می‌تواند قاعده‌انگاری این دلالت را با مشکل مواجه کنند. در بررسی مشکل اول و دوم مشخص شد که مفسر باید تعدد ادعایی و معناداری اغراض را توجه داشته باشد. در مشکل سوم نیز مشخص شد که اگر قرینه روشنی بر عطف تفسیر وجود داشته باشد، باید از قاعده دست کشید، ولی درعین حال استثناسدن آن مورد از این قاعده الزامات روش‌شناختی دیگری برای مفسر به وجود می‌آورد که مفسر باید در روش تفسیری خود به آن پایبند باشد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). روح المعانی. دار الکتب العلمية.
۳. ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۳۷۶ش). الإقبال بالأعمال الحسنة. دفتر تبلیغات اسلامی.
۴. ابن عاشور، محمد بن طاهر. (۱۴۲۰ق). التحرير و التنوير. مؤسسة التاريخ العربي.
۵. ابوحیان، محمد بن یوسف. (۱۴۲۰ق). البحر المحيط في التفسير. دار الفكر.
۶. خفاجی، احمد بن محمد. (۱۴۱۷ق). غناية القاضي و كفاية الراضي. دار الکتب العلمية.
۷. دسوقي، محمد. (بی تا). حاشية الدسوقي على مختصر المعانی. المكتبة العصرية.
۸. زمخشري، محمود. (۱۴۰۷ق). الكشف عن حقائق غوامض التنزيل. دار الكتاب العربي.
۹. سيد قطب، ابن ابراهيم شاذلي. (۱۴۲۵ق). في ظلال القرآن. دار الشروق.
۱۰. سيوطي، جلال الدين. (۱۴۰۵ق). همع الهوامع (شرح جمع الجوامع). الرضى-زاهدى.
۱۱. شوکانی، محمد. (۱۴۱۴ق). فتح القدير. دار ابن كثير.
۱۲. طباطبائی، سيد محمد حسين. (۱۳۹۰ق). الميزان في تفسير القرآن. مؤسسة الاعلمى للمطبوعات.
۱۳. طبرسى، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البيان في تفسير القرآن. ناصر خسرو.
۱۴. طبرى، محمد بن جرير. (۱۴۱۲ق). جامع البيان في تفسير القرآن. دار المعرفة.
۱۵. فضل الله، محمد حسين. (۱۴۱۹ق). من وحى القرآن. دار الملاك.
۱۶. قزوینی، و ديگران. (بی تا). شروح التلخيص. دار الإرشاد الإسلامی.
۱۷. مدرسى، محمد تقی. (۱۴۱۹ق). من هدى القرآن. دار محبى الحسين عليه السلام.
۱۸. مدنى، سيد عليخان. (۱۴۰۹ق). رياض السالكين في شرح صحيفة سيد الساجدين. دفتر انتشارات اسلامی.
۱۹. مغنيه، محمد جواد. (۱۴۲۴ق). تفسير الكاشف. دار الکتب الإسلامية.

رهیافت ادبی نو در علت اختلاف عددی منادا و جواب آن در آیه «رَبِّ ارْجِعُونِ»

سیدحمید جزایری^۱ و علیرضا بابایی^۲

چکیده

در نگرش بیشتر مفسران، واژه «رَبِّ» در آیه «رَبِّ ارْجِعُونِ» (سوره مؤمنون، آیه ۹۹) منادا، و جمله «ارْجِعُونِ» جواب آن است. به طور طبیعی جواب ندا باید از نظر عدد با منادی یکی باشد و فعل در این آیه، بایستی به شکل مفرد به کار می‌رفت. از آنجاکه «ارْجِعُونِ» به هیئت جمع آمده، هم‌نشینی این دو تعبیر در جمله پیش‌گفته سؤال‌برانگیز شده است. بیشتر مفسران شیعه و سنی بر این باورند که مخاطب «ارْجِعُونِ» خداوند است و فعل به انگیزه احترام و تعظیم به صورت جمع آمده است؛ ولی با توجه به اینکه این تعبیر در زبان عربی به‌ویژه در قرون گذشته رایج نبوده است، تفسیر مزبور، از قبیل تحلیل ادبی قرآن با الگوی شاذ خواهد بود که شایسته نیست و ضعف این تفسیر را نشان می‌دهد. مقاله پیش رو بر آن است که با ارائه گزارشی کامل به روش توصیفی - تحلیلی از دیدگاه دانشمندان شیعه و سنی درباره آیه و بررسی و نقد آن‌ها، رهیافتی نو و هم‌راستا با هنجارهای زبانی برای حل این مشکل ارائه کند. بر اساس الگوی گفتاری که در تفاهم عرفی بین کاربران زبان ثابت است، دو نفر که نمایندگی گروهی را برعهده دارند، هنگام گفت‌وگو و خطاب قراردادن یکدیگر از ضمیرهای جمع استفاده می‌کنند؛ درحالی‌که روی سخن هریک با شخص مقابل است و فقط از او نام می‌برد.

واژگان کلیدی: رَبِّ ارْجِعُونِ، ملانکه، تعظیم، خطاب جمع، مولدان.

۱. دانشیار گروه قرآن و علوم، مجتمع آموزش عالی قرآن و حدیث، جامعة المصطفی العالمیه، قم، ایران.

رایانامه: s.h.jazayeri@miu.ac.ir

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، مجتمع آموزش عالی زبان، ادبیات و فرهنگ‌شناسی، جامعة المصطفی

العالمیه، قم، ایران/ نویسنده مسئول.

رایانامه: a.babaei.pr@miu.ac.ir

مقدمه

اعجاز لفظی قرآن کریم از جمله اندیشه‌های است که دانشمندان اسلامی بر آن اجماع دارند. خداوند متعال در قرآن، چگونگی گزارش سرگذشت پیشینیان را ستایش می‌کند و می‌فرماید: «ما به وسیله آیات وحی، رویدادهای گذشتگان را به بهترین شکل داستان‌سرایی می‌کنیم» (سوره یوسف، آیه ۳).

از دیگر سو به عقیده ادیبان و مفسران، الگوهای رایج و منحصر به فردی که «مولدان» در شعرها و نثرهای خود به کار بسته‌اند، شایسته استدلال نیست و تحلیل ادبی عبارت‌های قرآن با چنین الگوهایی نادرست است. «مولدان» شاعرانی‌اند که از ابتدای خلافت بنی‌عباس در سال ۱۳۲ قمری به بعد شعر سروده‌اند؛ مانند «متنبی»، «بشار بن برد» و «ابونواس» (زیدان، ۱۳۷۹ ش، ج ۹، صص ۵۱۴-۵۲۲).

علت عدم اعتبار این اشعار از آن رو است که فصاحت قرآن اقتضا دارد که تک تک جمله‌های آن بر پایه دستور زبان رایج ساخته شده، از هرگونه شیوه گفتاری که با هنجارهای ساختاری رایج بیگانه است به دور باشد (خطیب قزوینی، بی‌تا، ص ۱۵). در حالی که ساختارشناسی آیات با هنجارهای انحصاری مولدان موجب تضعیف ساختار آن می‌شود و فصاحت آن را خدشه‌دار می‌کند (ابن جنی، بی‌تا، ج ۱، ص ۷۹). یکی از الگوهای منحصر به فرد مولدان، خطاب شخص مفرد با واژگان جمع به انگیزه تعظیم و احترام اوست. چنین شیوه‌ای در قرون گذشته میان سخنوران و سرایندگان فصیح و بلیغ عرب رایج نبوده است (رضی الدین استرآبادی، ۱۳۸۴ ش، ج ۴، ص ۱۸). به همین دلیل بیشتر مفسران که در تحلیل ادبی آیه «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ* لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ» (سوره مؤمنون، آیات ۹۹-۱۰۰)، الگوی پیش‌گفته را به کار گرفته و فعل جمع «ارْجِعُونِ» را چه به صورت قطعی و چه به صورت ظنی برای تعظیم و احترام دانسته‌اند، اشتباه کرده و آیه را دستخوش شبهه خروج از وصف فصاحت قرار داده‌اند. مقاله حاضر بر آن است که با گردآوری داده‌های کتابخانه‌ای و با بررسی توصیفی-تحلیلی دیدگاه‌های مطرح درباره آیه، رهیافتی نو و همسو با هنجارهای زبانی در جهت گشودن گره پیش‌گفته عرضه، و شبهه رکاکت سخن را از آن برطرف کند. هرچند این پژوهش از پیشینه عمومی تفسیر و کتاب‌های ادبی امامیه و اهل سنت برخوردار است، در هیچ یک از آنها نویایی رویکردهای شاخص فریقین، ارزیابی ادله و ارائه رهیافتی مناسب برای برون‌رفت از مشکل ادبی آیه، مسئله اصلی پژوهشگران نبوده است. همچنین در پژوهش‌های نشریافته به زبان فارسی و عربی مقاله‌ای با محوریت این مسئله یافت نشد. نکته پایانی اینکه برای آیه موضوع بحث، اختلاف در قرائت ذکر نشده است.

دیدگاه‌های گوناگون درباره آیه و ارزیابی آن‌ها

با مراجعه به کتاب‌های ادبی و تفسیری مرتبط با آیه «قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ * لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحاً فِيمَا تَرَكْتُ» (سوره مؤمنون، آیات ۹۹-۱۰۰) با مسئله محوری «دلیل ناسازگاری منادا و جواب آن از نظر تعداد»، در مجموع چهار نگرش تفسیری یافت می‌شود که درخور توجه است. دو گمانه دیگر نیز در منابع دانشمندان اهل سنت آمده است که صرفاً رهیافتی نحوی برای حل مسئله بدون هیچ‌گونه شاهی در انتساب آن به گوینده است. ازاین‌رو اهمیتی ندارد و از بیان آن خودداری می‌شود.

نگرش نخست: جمع آوردن جواب منادا به قصد تعظیم مخاطب

مخاطب در «رَبِّ» و «ارْجِعُونِ» خدای متعال است و گوینده سخن (شخص گنهگار) به هدف تعظیم و احترام و برای جلب مهربانی و رحمت الهی، جواب ندا را به شکل جمع به کار برده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۲۱۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۰۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۳، ص ۲۹۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۲۶۳؛ ابن عاشور، بی تا، ج ۱۲، ص ۲۳۶). این اسلوب در زبان فارسی نیز کاربرد دارد و زمانی که بخواهند با شخصی عالی مقام سخن بگویند، به جای لفظ «تو» از واژه جمع (شما) استفاده می‌کنند. همچنین در مقام غیبت و تکلم نیز این کاربرد مرسوم است (دهخدا، ۱۳۷۷ش، ج ۹، ص ۱۴۴۴۵). ادیبان شیعه و سنی این روش را درباره ضمیر متکلم مع‌الغیر (نحن و نا) پذیرفته‌اند، ولی در ضمیرهای غایب و مخاطب اختلاف نظر دارند و پژوهشگران معتقدند که پیشینه آن حداکثر به شعر و نثر مولدان می‌رسد و چنین کاربردی در نوشته‌های کهن و اصیل مانند قرآن کریم و شعرهای دوران جاهلیت یافت نمی‌شود.

نگرش دوم: نقل سخن دیگران با فعل جمع به قصد تعظیم خود

مخاطب در «رَبِّ» و «ارْجِعُونِ» خدای متعال است و خداوند جواب ندا را به قصد تعظیم و احترام خودش به شکل جمع به کار برده است؛ چنان‌که در آیه‌های دیگر نیز نمونه آن یافت می‌شود؛ مانند «إِنَّا نَحْنُ الذَّكْرُ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (سوره حجر، آیه ۹) (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۷ش، ج ۷، ص ۱۸۵؛ ابن قتیبه، بی تا، ص ۱۷۹).

ارزیابی دو نگرش نخست

از آنجاکه تعظیم و احترام پروردگار در این دو نگرش، انگیزه خطاب جمع بوده و محققان این انگاره را نپذیرفته‌اند، هردو نگرش را در کنار هم بررسی می‌کنیم. ادیبان و مفسران درباره کاربرد این اسلوب اختلاف نظر دارند. بیشتر آنان از جمله شریف لاهیجی، شبر، مجلسی و فیض کاشانی از بین دانشمندان شیعه، و زمخشری، ابن شجری، فخر رازی، عکبری، بیضاوی، ابن هشام، سبکی، سیوطی و آلوسی از بین اندیشمندان اهل سنت به جواز آن معتقدند و برخی مانند شیخ طوسی، شیخ رضی الدین استرآبادی و علامه طباطبایی از صاحب‌نظران شیعه، و تفتازانی و ابن مسعود (م ۷۰۰ ق) از علمای اهل سنت به منع چنین الگویی اعتقاد دارند (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳ ش، ج ۳، ص ۲۵۰؛ شبر، ۱۴۰۷ ق، ج ۴، ص ۲۹۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۶، ص ۲۱۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸ ق، ج ۲، ص ۸۳۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۳، ص ۲۰۲؛ ابن شجری، ۱۴۱۲ ق، ج ۳، ص ۱۱۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۳، ص ۲۹۳؛ عکبری، بی تا، ص ۲۷۷؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ج ۴، ص ۹۵؛ ابن هشام، بی تا، ج ۱، ص ۳۲۵؛ سبکی، بی تا، ج ۱، ص ۵۲۲؛ سیوطی، ۱۴۱۶ ق، ص ۳۵۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۹، ص ۲۶۳؛ طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۵۲؛ رضی الدین استرآبادی، ۱۳۸۴ ش، ج ۴، ص ۱۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۰، ص ۱۷۴؛ تفتازانی، بی تا، ص ۱۳۳؛ ابن مسعود، بی تا، ص ۹۹). شایان توجه است که دیدگاه نویسنده، گرایش منع این سخن است که در ادامه به بررسی دلایل جواز و نقد آن پرداخته می‌شود.

دلایل جواز کار بست خطاب جمع به انگیزه احترام و نقد آن‌ها

کسانی که این نوع کار بست را در زبان عربی جایز می‌شمارند به دو منبع قرآن و اشعار عربی استدلال کرده‌اند.

دلیل نخست: قرآن کریم

در برخی آیه‌ها برای یک یا دو نفر، ضمیر جمع به کار رفته است که این آیات را می‌توان در سه دسته جای داد؛ ۱. آیات غیبت؛ ۲. آیات خطاب؛ و ۳. آیات تکلم. این استشهاد در دسته نخست و سوم از باب قیاس خطاب به غیبت و تکلم، و در دسته دوم از باب انباشتگی شواهد است. دسته نخست: برای اثبات جواز چنین کاربستی در ضمیرهای غایب به دو آیه استدلال شده است: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا» (سوره احزاب، آیه ۳۶).

«فَمَا آمَنَ لِمُوسَى إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِنْ قَوْمِهِ عَلَى خَوْفٍ مِنْ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِمْ أَنْ يَفْتِنَهُمْ» (سوره

یونس، آیه ۸۳).

در آیه نخست ضمیر «أمرهم» به «الله ورسوله» باز می‌گردد و هدف از جمع بسته‌شدن آن، احترام است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۱، ص ۲۰۲). همچنین در آیه دوم نیز ضمیر «مَلَائِهِمْ» به فرعون به غرض تعظیم برمی‌گردد (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۶، ص ۹۴؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۱۹۷۵). با مقایسه دو ضمیر غیبت و خطاب و نادیده‌گرفتن خصوصیت در اولی، حکم جواز این نوع کار بست در دومی نیز پذیرفتنی خواهد بود (سیالکوتی، ۱۳۶۲ش، ص ۲۳۳). این قیاس از نوع «قیاس مساوی» است که بین دو همانند برقرار می‌شود (سیوطی، بی‌تا، ص ۱۰۱).

در نقد این دلیل باید گفت که استدلال به هردو آیه از دو ناحیه صغرا و کبرا دارای اشکال است. اما از نظر صغروی، در آیه نخست بازگشت ضمیر در «أمرهم» به خدا و رسول دارای اشکال معنوی است و به تناقض‌گویی در بیان حکم شرعی منجر می‌شود؛ زیرا «الْخِیرَةُ» اسم مصدر به معنای گزینش است (مدنی شیرازی، ۱۳۸۴ش، ج ۷، ص ۴۰۸). اگر ضمیر «أمرهم» به «الله ورسوله» بازگردد، بدین معناست که آنها نمی‌توانند در امر خدا و رسول انتخابی داشته باشند و آن را برگزینند؛ درحالی‌که این خلاف مقصود است. آیه در مقام بیان این حکم الهی است که اگر خدا و رسولش برای عبد مؤمن (زن یا مرد) امری را قضاوت و انتخاب کردند، دیگر آنها حق ندارند از داشته‌ها و یافته‌های خودشان چیزی را برگزینند. به همین دلیل عده‌ای از مفسران شیعه و سنی هردو ضمیر «لهم» و «أمرهم» را به «مُؤْمِنٍ وَ مُؤْمِنَةٍ» بازگردانده و علت جمع را «اراده عموم از مرجع به دلیل وقوع در حیّز نفی» دانسته‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۱۹۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۵۴۰؛ سیوطی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۲۶).

در آیه دوم نیز دو اشکال صغروی به تفسیر و استدلال پیش گفته وارد است. اشکال نخست: این عبارت خداوند متعال است، نه گزارش سخن اطرافیان فرعون. درحالی‌که تعظیم فرعون تنها از سوی کسی که او را بزرگ می‌شمارد شدن است، نه از سوی خداوند متعال و مؤمنان که فرعون را حقیر و بی‌ارزش می‌دانند. به همین دلیل نمی‌توان گفت که ضمیر، به منظور تعظیم فرعون به صورت جمع به کار رفته است (بغدادی، ۱۴۱۸ق، ج ۹، ص ۱۴۹). اشکال دوم: مفسران شیعه و سنی، هفت وجه دیگر در بیان علت جمع بودن ضمیر در عبارت «مَلَائِهِمْ» بیان کرده‌اند؛ بنابراین استدلال به آیه برای اثبات قاعده پیش گفته بی‌نتیجه خواهد شد.

مهم‌ترین وجه از وجوه هفت‌گانه که نگرش معیار نزد نگارنده نیز است، این است که ضمیر «هم» به فرعون و اصحابش بازگردد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۱۳؛ فراء، بی‌تا، ج ۱،

ص ۴۷۷). وجه دیگر اینکه قبل از «فرعون» واژه «آل» در تقدیر باشد و ضمیر «هم» به مضاف مقدر باز گردد که تقدیر عبارت چنین خواهد بود: «عَلَى خَوْفٍ مِنْ [آل] فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِمْ»؛ چنان‌که در آیه «وَسُئِلَ الْقَرْيَةَ» (سوره یوسف، آیه ۸۲) واژه «أهل» قبل از «القرية» در تقدیر است. این وجه را فراء مطرح کرده (فراء، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۷۷) و در سایر کتاب‌های تفسیری از وی گزارش شده (عکبری، بی‌تا، ص ۱۹۷) و نحاس آن را ارزیابی کرده است. او در کتاب «اعراب القرآن»، خود این وجه را بر مبنای سیبویه و خلیل نادرست دانسته است (نحاس، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۱۵۵). ابوحنیان در «البحر المحیط» به شرح اشکال پرداخته و گفته است:

هر حذفی نیاز به قرینه روشن‌کننده دارد تا به وسیله آن، محذوف مورد نظر شناسایی شود. در آیه «وَسُئِلَ الْقَرْيَةَ» (سوره یوسف، آیه ۸۲) قرینه عقلی اقتضای تقدیر مضاف دارد، ولی در آیه مورد نظر، هیچ قرینه‌ای برای تقدیر مضاف وجود ندارد (ابوحنیان، ۱۴۲۰ق، ج ۶، ص ۹۴).

ممکن است گفته شود که جمع بودن ضمیر در «مَلَائِهِمْ» قرینه‌ای برای تقدیر مضاف است، ولی از آنجاکه نگرش‌های دیگری برای ضمیر «هم» وجود دارد، قرینه بودن آن برای تقدیر مضاف پذیرفتنی نیست (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ص ۱۵۹).

اما اشکال کبروی استدلال به دو آیه مزبور این است که اگر حکم در موردی اختلافی بود، نمی‌توان آن را قیاس کرد. به عبارت دیگر مورد اختلافی نمی‌تواند مقیس علیه باشد (سیوطی، بی‌تا، ص ۱۱۱). در اینجا نیز چون حکم «جمع آوردن ضمیر غایب به هدف تعظیم» اختلافی است، نمی‌توان ضمیر مخاطب را با آن قیاس کرد. افزون بر اینکه یکی از شرایط صحت قیاس، این است که حکم در مقیس علیه به وسیله علتی جامع، واجب شده باشد؛ بنابراین قیاس در احکام جوازی جریان ندارد (سیوطی، بی‌تا، ص ۱۲۴). در بحث ما نیز «تعظیم و احترام» که علت حکم «کار بست ضمیر جمع در ضمائر غیبت» است، این حکم را به صورت جوازی ثابت می‌کند؛ نه وجوبی. از این رو نمی‌توان آن را در قالب قیاس به ضمیر خطابی سرایت داد.

بنابراین بر فرض چشم‌پوشی از اشکال صغروی و پذیرش کار بست ضمیر جمع غایب برای مفرد به انگیزه تعظیم و احترام، این حکم افزون بر اختلافی بودن، جوازی است و قابلیت مقیس علیه واقع شدن برای ضمیر خطابی را ندارد. از این رو استدلال به هردو آیه برای اثبات جواز کار بست ضمیر جمع به جای مفرد مخاطب در آیه «رَبِّ ارْجِعُونِ» به قصد تعظیم، با اشکال جدی روبه‌روست. به همین دلیل است که به باور محقق رضی‌الدین استرآبادی، چنین اسلوبی در شعر و نثر عربی فصیح به‌ویژه در قرآن کریم، درباره ضمائر مخاطب وجود ندارد (رضی‌الدین استرآبادی، ۱۳۸۴ش، ۴، ص ۱۸).

دسته دوم: سه آیه در قرآن یافت می‌شود که در آن ضمیر مخاطب برای فرد واحد به صورت جمع به کار رفته است:

«وَقَالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرْتُ عَيْنٍ لِي وَلَكَ لَا تَقْتُلُوهُ» (سوره قصص، آیه ۹)؛

«يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتَيْنِ» (سوره طلاق، آیه ۱)؛

«فَلِمَ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّما أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ» (سوره هود، آیه ۱۴).

در آیه نخست، عبارت «لَا تَقْتُلُوهُ» گفتار زن فرعون است خطاب به همسرش که برای احترام و جلب رضایت او به صورت جمع آورده است (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳ش، ج ۳، ص ۴۵۶ و ج ۱۰، ص ۳۷؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۷۲). ابن شهر آشوب این گمانه را به نقل از ابن جریر یا ابن جریر (۱۵۰ق) گزارش کرده است (ابن شهر آشوب، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۷۴). در آیه دوم نیز ضمیر جمع در «طَلَّقْتُمُ» به انگیزه تعظیم برای پیامبر ﷺ به کار رفته است (شبر، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۲۳۱؛ نحاس، ۱۴۲۱ق، ج ۴ ص ۲۹۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۵۲). همچنین در آیه سوم، ضمیر «لکم» به رسول خدا ﷺ برگشته است؛ چراکه این آیه در ادامه آیه قبلی است که فرموده است: «قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ»؛ بنابراین خطاب جمع در آن از باب تعظیم و احترام است (شبر، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۰۳؛ ملاحویش، ۱۳۸۲ق، ج ۳، ص ۱۰۴). در نقد این دلیل باید گفت که بررسی‌ها نشان می‌دهد، به دلیل وجود اشکال در انگیزه تعظیم در برخی از این آیات و نیز وجود نگرش‌های تفسیری دیگر در هر سه آیه، استدلال به آیات مزبور درست نیست.

اما اشکال آیه نخست آن است که به چه علت، ضمیر «لک» قبل از عبارت مورد نظر، به صورت مفرد آمده است، در حالی که اگر قرار بر احترام باشد، باید هردو ضمیر به صورت جمع بیاید. افزون بر اینکه گمانه‌های دیگری درباره مرجع این ضمیر وجود دارد که در صورت پذیرش آنها به عنوان احتمال تفسیری، استدلال قائلان به جواز، باطل خواهد شد. یکی از احتمالات یاد شده این است که ضمیر جمع به فرعون و مأموران او بازگردد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۱۱؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵ش، ج ۲۲، ص ۳۰۱؛ طنطاوی، بی تا، ج ۱۰، ص ۳۸۲). احتمال دیگر اینکه ضمیر جمع به مأموران برگردد؛ زیرا همسر پادشاه، جایگاهی ویژه دارد و می‌تواند مستقلاً مأموران را امر و نهی کند (ابن عاشور، بی تا، ج ۲۰، ص ۲۲). البته این تفسیر نه تنها صرفاً در حد یک احتمال نیست، بلکه پذیرش هم‌نشینی دو ضمیر مفرد و جمع («لک» و «لَا تَقْتُلُوهُ») را آسان می‌کند و بنابراین رجحان دارد.

در تفسیر آیه دوم نیز مفسران شیعه و سنی، پنج نگرش دیگر را در بیان علت اختلاف منادا و فعل شرط در افراد و جمع مطرح کرده‌اند که پذیرش هریک از آنها برای نادرستی استدلال قائلان

به جواز کافی است. وجهی که اهمیت بسیاری دارد و نظریه معیار نزد نگارنده نیز است و آیه «رَبِّ اَرْجِعُون» بر اساس آن تفسیر می‌شود، این است که بگوییم علت توجه خطاب به رسول خدا ﷺ در آغاز سوره، پیشوای امت بودن اوست. پس مطالب مربوط به همه امت را می‌توان به شخص او خطاب کرد و گفت‌وگو با او را به منزله گفت‌وگو با همه امت دانست. در این خطاب‌ها که در سخنان مردم نیز رواج دارد، بزرگ قوم که بر همه مقدم است مخاطب قرار داده، از آنجاکه عموم پیروان و زیردستان او منظور است، الفاظ را به صیغه جمع مخاطب می‌آورند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۳۱۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۵۲)؛ بنابراین با وجود احتمالات تفسیری دیگر، استدلال به آیه برای اثبات جواز کار بست ضمیر جمع به هدف تعظیم، همچنان با اشکال همراه است.

استناد به آیه سوم نیز با دو اشکال روبه‌روست. نخست اینکه اگر در این آیه بنای گوینده بر تعظیم است، به چه علت در آیه قبل، یعنی «قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَعْظَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِيْنَ»، فعل امر «قُلْ» به صورت مفرد آمده است؛ ناهمگونی این دو عبارت نشان‌دهنده اختلاف مخاطبان است. دوم اینکه درباره این آیه نیز احتمالات دیگری وجود دارد که با وجود آنها استدلال به آیه ضعیف خواهد شد. احتمالات مزبور به قرار ذیل اند:

أ. ضمیر «لکم» خطاب به مشرکان است و این عبارت، ادامه مفعول به «قُلْ» در آیه قبل است. در این صورت ضمیر فاعلی در «يَسْتَعْجِلُوْا» به یاوران آنها باز می‌گردد و معنای آیه چنین می‌شود: «ای پیامبر، به مشرکان بگو: ده سوره مانند قرآن بیاورید...» (سوره هود، آیه ۱۳) [همچنین بگو: پس اگر خدایان، یاوران و تمام آنچه فکر می‌کنید می‌توانند کمک‌حالتان باشند، شما را در آوردن مثل قرآن اجابت نکردند، پس بدانید که آنچه نازل شده است به علم خداست و اینکه معبودی جز او نیست. پس آیا شما گردن می‌نهدید؟] (سوره هود، آیه ۱۴) (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۳۶؛ ثعالبی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۲۷۶). شیخ طوسی این احتمال را به مجاهد بن جبیر (م ۱۰۴ق) و ابوعلی جبائی (م ۳۰۳ق) نسبت داده است (طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۴۵۷).

ب. ضمیر «لکم» خطاب به پیامبر ﷺ و مسلمانان است و ضمیر فاعلی در «يَسْتَعْجِلُوْا» به مشرکان باز می‌گردد (طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۴۵۷؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۲۶۹).

ج. ضمیر «لکم» خطاب به پیامبر ﷺ از باب گفت‌وگو با رئیس است که اگرچه فرد واحد است، به دلیل ریاست و نمایندگی از طرف گروه خود، جمع در نظر گرفته شده است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۲، ص ۸). نگرش معیار نزد نگارنده همین احتمال سوم است.

بنابراین استدلال به هر سه آیه برای اثبات جواز کار بست ضمیر جمع برای مفرد مخاطب به

انگیزه تعظیم با اشکال جدی روبه‌روست. به‌همین دلیل محقق رضی الدین استرآبادی چنین اسلوبی را درباره ضمایر مخاطب در شعر و نثر عربی فصیح به‌ویژه در قرآن کریم نفی کرده است (رضی الدین استرآبادی، ۱۳۸۴ش، ج ۴، ص ۱۸).

دسته سوم: در برخی از آیات، ضمیر متکلم وحده با هدف تعظیم به‌صورت جمع به‌کار رفته است؛ مانند «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (سوره حجر، آیه ۹). در این آیه و آیات مشابه آن، ضمیر مفرد به‌صورت جمع آمده است تا نشان‌دهنده عظمت متکلم باشد (عکبری، بی‌تا، ص ۲۷۷). بر پایه باور عده‌ای، از آنجاکه نحویان و مفسران بر این کاربست اجماع دارند، راه قیاس ضمیر خطاب به آن و اثبات چنین کاربرتی در ضمیر خطاب هموار است (طبرسی، ۱۳۷۷ش، ج ۷، ص ۱۸۵؛ حمیری، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۲۴۳؛ خفاجی، ۱۴۱۸ق، ص ۲۱۳). این مقایسه نیز مانند مورد پیشین، از نوع «قیاس مساوی» است که بین دو همانند برقرار شده است (سیوطی، بی‌تا، ص ۱۰۱).

صغرای این استدلال بی‌اشکال است؛ زیرا حکم جواز کاربست ضمیر جمع در ضمیر تکلم به هدف تعظیم و احترام نزد مفسران و ادیبان اجماعی است و حتی برای شیخ رضی الدین استرآبادی نیز ثابت است (رضی الدین استرآبادی، ۱۳۸۴ش، ج ۴، ص ۱۸)، ولی کبرای آن، یعنی قیاس ضمیر خطاب به تکلم، دو اشکال دارد.

اشکال نخست: چنان‌که بیان شد، یکی از شرایط صحت قیاس، بایستگی حکم در مقیاس‌علیه توسط علت جامع است. به عبارت بهتر آن علتی که حکم مورد نظر را در مقیاس‌علیه جاری می‌کند، باید به‌صورت علت موجب باشد و حکم را به‌صورت وجوبی و نه جوازی، جریان دهد (سیوطی، بی‌تا، ص ۱۲۴)، اما چنین شرطی در این قیاس وجود ندارد. تعظیم و احترام که علت کاربست ضمیر جمع در ضمایر تکلم است، این حکم را به‌صورت جوازی ثابت می‌کند؛ نه وجوبی؛ بنابراین نمی‌توان آن را به ضمیر خطابی سرایت داد.

اشکال دوم: بر اساس اجماع نحویان و مفسران، به‌کارگیری ضمیر جمع در تکلم برای یک نفر، استعمال مجازی از نوع استعاره است؛ زیرا یک فرد به انگیزه احترام و تعظیم به یک جماعت تشبیه و تنزیل می‌شود و با حذف ادات تشبیه، لفظ مشبه‌به (ضمیر جمع) برای مشبه (مفرد) به‌کار می‌رود (رضی الدین استرآبادی، ۱۳۸۴ش، ج ۴، ص ۱۸؛ صبان، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۶۱؛ ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۲). همچنین بر پایه اجماع علمای دانش بیان، تنها شرط درستی مجاز، موافقت با طبع سلیم است؛ بنابراین اگر مجازی با طبع سلیم موافق نباشد، به‌کارگیری آن نادرست خواهد بود (قزوینی، بی‌تا، ص ۲۴۰). به عقیده نگارنده با توجه به دو نکته پیش‌گفته، استفاده از دلیل مقایسه

برای اثبات جواز استعمال مجازی صحیح نیست؛ زیرا درستی کاربرد مجازی به پذیرش طبع مستقیم ادبی منوط است و با مقایسه نمی‌توان آن را به نظایرش سرایت داد. براین‌اساس نمی‌توان حکم «جواز کاربرد مجازی ضمیر جمع» را در تکلم، به خطاب سریان داد.

دلیل دوم: شعر عربی

شعر عرب، دومین منبع صاحب‌نظران در جواز «کاربرد ضمیر جمع برای مخاطب مفرد به هدف تعظیم و احترام» است. در پاره‌ای ابیات دیده شده که شاعر با این اسلوب به مخاطب خود احترام گذاشته و از ضمیر جمع استفاده کرده است. در ادامه به دو نمونه اشاره می‌کنیم.

أ. فَإِنْ شِئْتَ حَرَمْتُ النِّسَاءَ سِوَاكُمْ وَأَنْ شِئْتَ لَمْ أَطْعَمْ نَقَاحًا وَلَا بَرْدًا

اگر بخواهی، زنان را بر غیر خود حرام می‌کنی و اگر بخواهی غذای گرم و سرد را نمی‌خورم. این شعر از عبدالله بن عمرو العرجی (۱۲۰ق) از سرایندگان قرشی است. شاعر در این بیت ضمیر جمع خطاب (سواکم) را به قصد تعظیم و احترام برای مخاطب مفرد (به قرینه «شئت») به‌کار برده است (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۲، ص ۲۶۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۳، ص ۲۹۳؛ سبکی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۲۲).

ب. فَلَا تَحْسِبِي أَنِّي تَخْشَعْتُ بَعْدَكُمْ لَشَيْءٍ وَلَا أَنِّي مِنَ الْمَوْتِ أَفْرَقُ

نپندار که من از بعد شما در مورد چیزی ترس و واهمه دارم و نپندار که از مرگ دور افتاده‌ام. این شعر نیز از جعفر بن علبه الحارثی از شعرای حماسی در زمان حکومت بنی‌امیه و بنی‌عباس است. شاعر ضمیر جمع (بعدکم) را برای مخاطب مفرد (به قرینه «فلا تحسبی») استفاده کرده و هدفش تعظیم و احترام مخاطب است (ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۱۸، ص ۱۰۰).

با استدلال به این دو بیت و مانند آنها می‌توان جواز استفاده ضمیر جمع برای مخاطب مفرد به انگیزه تعظیم و احترام را در زبان عربی اثبات، و آیه «رَبِّ ارْجِعُونِ» را با همین اسلوب تفسیر کرد. آلوسی در پایان بحث از ادله جواز، منع چنین کاربردی را از اندیشه‌های ویژه رضی‌الدین استرآبادی و تابعان او دانسته است. وی از ابوعلی فارسی‌نگرش جواز این استعمال را گزارش کرده و نوشته است: «ابوعلی فارسی در «فقه اللغة» گوید: از سنن عرب است که یک نفر را به انگیزه تعظیم با لفظ جمع مورد خطاب قرار می‌دهند» (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۰، ص ۲۵۸).

ارزیابی استدلال به شعرها نشان می‌دهد که این دلیل هم از دو ناحیه صغرا و کبرا دارای اشکال است. اشکال کبروی اینکه برخی از این مستندات شعری از سرایندگان ناشناخته است و محققان علوم ادبی، استدلال به شعر چنین شاعرانی را نمی‌پذیرند؛ زیرا ممکن است از مولدان یا از کسانی باشند که سخنانشان درخور استدلال و مقایسه نیست. به‌همین دلیل برای کشف هنجارهای ادبی

باید نام سرایندگان و بازه زمانی زندگی و سرودن آنها معلوم باشد (سیوطی، بی تا، ص ۷۱). همچنین سایر آن سروده‌ها از جمله دو بیت پیش‌گفته از شاعران اسلامی و مولد است. برای نمونه عبدالله بن عمرو العرجی که در سال ۱۲۰ قمری از دنیا رفته و فقط دوران اسلام را درک کرده است؛ بنابراین از شعرای اسلامی است. جعفر بن علبه الحارثی نیز در زمان بنی‌امیه به دنیا آمده و بخشی از حیات شعری خود را در زمان خلافت بنی‌العباس سپری کرده و در شمار شعرای مولد است. استدلال به سخن مولدان برای اثبات هنجارهای ادبی مورد اختلاف است و بیشتر محققان درستی استشهاد به کلام آنان را نمی‌پذیرند و معتقدند سخن مولدان به دلیل آمیزش با غیر، از دایره سخن عرب فصیح بیرون رفته است؛ در نتیجه اعتماد به کلام آنها برای تأسیس هنجارهای ادبی برای تحلیل قرآن نادرست است (رضی‌الدین استرآبادی، ۱۳۸۴ ش، ج ۴، ص ۱۸؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ ق، ج ۳، ص ۶۹۰؛ بغدادی، ۱۴۱۸ ق، ج ۹، ص ۱۴۸؛ فیومی، ۱۴۱۴ ق، ج ۲، ص ۴۴۴؛ حسن، ۱۳۶۷ ش، ج ۱، ص ۴۰۹). به همین دلیل است که علامه طباطبایی وجه تعظیم را نادر و غیر قابل تطبیق با قرآن می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۵، ص ۶۷).

در این میان عده‌ای به تفصیل باور دارند. عبدالقاهر جرجانی استدلال به سخن مولدان را برای اثبات محسنات لفظی و معنوی جدید در علم بدیع جایز می‌داند (جرجانی، بی تا، ص ۲۰۵). ابن جنی نیز چنین استشهادی را فقط در الگوهای علم بیان مثل تشبیه و استعاره جایز می‌شمارد (ابن جنی، بی تا، ج ۱، ص ۷۹)؛ بنابراین اجماعی که سیوطی در «الإقتراح» درباره نادرستی استدلال به کلام مولدان گزارش کرده، به لغت، صرف و نحو مربوط است (سیوطی، بی تا، ص ۷۰).

زمخشری به تفصیل دیگری باور دارد. او استدلال به کلام برخی هم‌دوره‌های مولدان را که خالص مانده و گفتارشان دستخوش تغییر نشده است، جایز می‌شمارد؛ چنان‌که خود او در «الکشاف» به اشعار ابوتمام (۲۳۱ ق) و دیگران استشهاد کرده است (سیوطی، بی تا، ص ۷۰). زمخشری در تفسیر آیه «وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا» (سوره بقره، آیه ۲) دو احتمال برای فعل «أَظْلَمَ» مطرح کرده است: یکی اینکه فعل لازم و به معنای تاریک شدن باشد. دیگر اینکه فعل متعدی و به معنای تاریک کردن باشد. او معنای اول را ظاهر آیه دانسته و برای معنای دوم، دو شاهد آورده است: یکی قرائت یزید بن قطیب که «أَظْلِمَ» را به صیغه مجهول خوانده است و دیگری بیتی از ابوتمام که مصرع نخستش چنین است: «هُمَا أَظْلَمَا حَالِي ثُمَّ أَجْلَيَا»؛ با این توضیح که «أَظْلَمَا» فعل متعدی، و «حَالِي» مفعول به آن است. وی در توضیح شاهد دوم علت جواز استشهاد به سخنان این افراد را چنین بیان کرده است:

ابوتمام گرچه از شاعران مولد^۱ است و به سخنانش در تأسیس هنجارهای ادبی استناد نمی‌شود، ولی از دانشمندان زبان عربی است و سروده او را می‌توان به منزله سروده‌های شاعران و سخنوران قابل اعتماد گذشته دانست و به آنها استدلال کرد (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۸۶).

سپس برای این ادعای خود شاهی آورده است: «آیا گفتار دانشمندان را ندیدی که گفته‌اند دلیل بر مطلب، بیت حماسه است. پس به دلیل اعتماد به روایت حماسه و اتقان آن قانع شده‌اند» (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۸۶)، ولی میرسیدشریف جرجانی در مقام اعتراض به این شاهد زمخشری برآمده و چنین پاسخ داده است که ما نمی‌توانیم سخنان ابوتمام و غیر او را از سروده‌های مورد اعتماد بدانیم؛ زیرا قبول روایت از آنان نیازمند استواری و میزان دقتشان در نقل سخن دیگران است؛ درحالی‌که اعتبار سخن و استدلال به آن نیازمند اطمینان از آگاهی گوینده از وضع لغت و احاطه او بر هنجارهای واژگان عربی است. زمانی که ملاک اعتبار دو چیز متفاوت باشد، جایگزینی هریک با دیگری نادرست است (جرجانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۲۱). به نظر می‌رسد اعتراض جرجانی وارد، و نظر زمخشری خالی از استحکام باشد.

چنان‌که روشن است، هیچ یک از این دو تفصیل به اشکال کبروی ما خللی وارد نمی‌کند؛ زیرا اولاً مسئله ما در حیطه دانش نحو است، و ثانیاً سرایندگان مورد استدلال جزء افراد مورد اعتماد زمخشری و طرفداران او نیستند. درباره بیت نخست نیز باید گفت اگرچه شاعری اسلامی آن را سروده است که نزد بیشتر محققان حجیت و اعتبار دارد، اثبات هنجار زبانی با یک بیت، به دلیل احتمال وجود ضرورت شعری، صحیح نیست.

اما اشکال صغروی استدلال به ابیات پیش‌گفته این است که در این شعرها نیز، همانند آنچه در بخش استدلال به آیات قرآن بیان شد، گمانه‌های دیگری درباره انگیزه بیان ضمیر جمع خطابی وجود دارد؛ ازجمله اینکه خطاب جمع در این شعرها به دلیل وجود مخاطبان گوناگون، و خطاب مفرد در آنها از گونه گفت‌وگو با رئیس گروه است. با وجود چنین احتمالی، دیگر نمی‌توان به این شعرها برای اثبات هنجار مدنظر استدلال کرد.

بنابراین با هیچ‌یک از ادله یادشده نمی‌توان جواز «کار بست ضمیر جمع برای مخاطب مفرد به انگیزه تعظیم» را اثبات کرد. چنان‌که بیان شد، در قرآن کریم در جایگاه‌های گوناگون برای انبیای الهی ضمیر مفرد به کار رفته است؛ درحالی‌که آنان شایسته تکریم‌اند و بر اساس مبنای پیش‌گفته، هنگام خطاب آنان باید از ضمیر جمع استفاده می‌شد که این خود شاهد دیگری بر نادرستی این کار بست از منظر هنجارهای ادبی قرآن و عربی فصیح است.

۱. محدث در کلام زمخشری به معنای مولد است و به مولدان، محدثان نیز اطلاق می‌شود.

حاصل ارزیابی دو نگرش نخست در تفسیر آیه «رَبِّ ارْجِعُونِ» این است که احتمال خطاب جمع در «ارْجِعُونِ» به انگیزه تعظیم و احترام با قواعد عربی فصیح و بلیغ سازگار نیست.

نگرش سوم: جمع آوردن به قصد تکرار و پافشاری

مخاطب در «رَبِّ» و «ارْجِعُونِ» خدای متعال است و غرض از هیئت جمع، تکرار و پافشاری در درخواست بازگشت است (طبرسی، ۱۳۷۷ ش، ج ۷، ص ۱۸۵؛ مدنی شیرازی، بی تا، ص ۷۲؛ سبکی، بی تا، ج ۱، ص ۵۲۲؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ ق، ج ۵، ص ۱۳۵). در دو کتاب النجم الثاقب و الاطول از این غرض با عنوان مبالغه یاد شده است (المهدی، بی تا، ج ۱، ص ۲۵۶؛ ابن عرب شاه، بی تا، ج ۱، ص ۴۱۸)؛ یعنی گوینده با به کار بردن هیئت جمع، درخواست بازگشت به دنیا را با مبالغه بیان می کند. از آنجا که مبالغه به معنای اصطلاحی آن^۱ فقط در جملات اخباری تحقق می یابد و در جملات انشایی مانند امر و نهی جریان ندارد، عنوان مبالغه در اینجا به معنای تأکید و اصرار زیاد است و چنین اندیشه ای، به مثابه نگرشی جداگانه بیان نمی شود.

برای توضیح بیشتر این وجه بایستی به سخنان شیخ رضی الدین استرآبادی در کتاب شرح الرضی الدین استرآبادی علی الکافیة مراجعه کرد. یکی از انواع استعاره در کلمات محقق رضی، استعاره کلمه؛ اعم از اسم ذات یا وصف و فعل به لحاظ هیئت تثنیه و جمع. به عبارت دیگر گاهی یک کلمه در هیئت تثنیه و جمع آمده، ولی معنای مجازی از آن اراده شده است. ایشان در باب ویژگی های اسم که یکی از آنها تثنیه و جمع است، می نویسد: یکی از خصوصیات اسم که آن را از دو همانندش (فعل و حرف) جدا می کند، وقوع هیئت تثنیه و جمع در آن است؛ در حالی که حرف، مثلاً و جمع ندارد و تثنیه و جمع در فعل ها به اعتبار فاعلشان است. این هنجار با برخی نثرهای عربی مانند آیه «رَبِّ ارْجِعُونِ» (سوره مؤمنون، آیه ۹۹) که فعل جمع برای فاعل مفرد به کار رفته است، نقض نمی شود؛ زیرا هیئت جمع در این آیه، استعاره از تکرار به منظور پافشاری در فعل است. از آن رو که این هیئت، به دلیل شباهتش با تأکید لفظی به سبب همانندی مفرد ها در لفظ، برای معنای تأکید، تقریر و اصرار استعمال شده است. این کار بست مجازی با علاقه مشابهت و به صورت استعاره به کار رفته است. پس «ارْجِعُونِ» به معنای «ارْجِعنی ارْجِعنی ارْجِعنی» (حتماً حتماً بازگردان) و «إِضْرِبْ» به معنای «إِضْرِبْ إِضْرِبْ» (حتماً بزن) است؛ بنابراین تثنیه و جمع برای

۱. معنای اصطلاحی مبالغه عبارت است از بیان یک ادعا به حدی که وقوعش به حکم عقل محال یا دور از واقع باشد (ابن ناظم، ۱۴۲۲ ق، ص ۲۳۰).

فعلی که فاعل آن یک نفر است، همانند واژگان «لبیک»، «سعدیک» و «کرتین» در آیه «ثُمَّ اَرْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ» (سوره ملک، آیه ۴)، مجاز است و هیئت تشبیه یا جمع در آن، برای بیان تأکید و تقریر در چارچوب استعاره به کار رفته است (رضی الدین استرآبادی، ۱۳۸۴ش، ج ۱، ص ۴۹).

ارزیابی نگرش سوم

آلوسی در روح المعانی بر الگوی پیش گفته اشکالی را از خفاجی و بدون ذکر منبع گزارش کرده است. به گفته خفاجی، این گونه کار بست مجاز بدون علاقه است و چگونگی دلالتش بر مقصود گوینده روشن نیست. ناصواب بودن این توجیه از آنجا آشکار می شود که بر اساس آن، ضمیری واجب الاستتار (مفرد مخاطب) به ضمیر واجب الإظهار (جمع مخاطب) تبدیل می شود. سپس خفاجی اضافه می کند که نوع دیگری از استعاره در زبان وجود دارد که چون در حیطه معانی نیست، در کتاب های بلاغی ذکر نشده و آن استعاره لفظ برای لفظ است. این نوع استعاره در ضمائر شیوع دارد؛ مانند استعاره ضمیر متصل مجروری برای ضمیر متصل مرفوعی در «کفی به». محل بحث ما نیز همین گونه است. چند ضمیر مستتر به یک ضمیر جمع تغییر کرده و به فعل متصل شده است و ضمیر جمع برای دلالت بر تکرار فعل به جای تأکید کردن آن نشسته است؛ بدون اینکه مجازگویی در معنا صورت گرفته باشد (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۲۶۲).

علامه طباطبایی نیز در مقام اشکال برآمده و بدون ذکر دلیل، این نگرش را نادرتر از احتمال تعظیم دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۶۷).

با خوانش دقیق سخن شیخ رضی الدین استرآبادی توجه ایشان به اشکال خفاجی روشن می شود. نجم الاثمه خود به مشابَهت لفظی هیئت تشبیه و جمع با تأکید لفظی و استعاره در واژه اعتراف کرده است؛ بنابراین این الگو را جزء استعاره در لفظ دانسته و از دایره معانی خارج کرده است، ولی اینکه این نوع استعاره در گفتار علمای علم بیان نیامده است، دلیل بر نادرستی آن و تطبیق نشدنش با برخی آیات و اشعار عربی نیست.

نگرش چهارم: ملائک؛ مخاطبان فعل جمع

در آیه شریف، دو مخاطب وجود دارد: یکی خدای متعال در «رَبِّ» و دیگری ملائکه در «اِرْجِعُونِ». گنهکاران در روز قیامت بعد از دیدن کردار خود و کیفری که در انتظارشان است، خدای متعال را صدا می زنند و از او یاری می خواهند؛ سپس از فرشتگان و مأموران الهی درخواست می کنند که به دنیا بازگردانده شوند (طوسی، بی تا، ج ۷، ص ۳۹۴؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۷،

ص ۵۸۴). این حالت در زندگی روزمره انسان‌ها نیز رواج دارد که هنگام پیش‌آمد ناگوار، نخست از خدای رحیم درخواست کمک می‌کنند، سپس مردم را برای یاری صدا می‌زنند و گویند: «ای خدا؛ مردم، به دادم برسید» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ق، ج ۱۰، ص ۵۰۵). طبری در جامع البیان فی تفسیر القرآن بنا بر گزارش ابن جریر یا جریر (۱۵۰ق) این تفسیر را به پیامبر اکرم ﷺ منسوب می‌داند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۸، ص ۴۱)، ولی ابوالحسن نیشابوری (۴۶۸ق) در التفسیر البسیط، استناد چنین روایتی را به ابن جریر شبهه‌انگیز می‌شمارد (نیشابوری، ۱۴۳۰ق، ج ۱۶، ص ۶۱). نگارنده نیز در منابع شیعه و اهل سنت چنین روایتی را نیافته است. نکته پایانی اینکه از بین این نگرش‌ها تنها این احتمال، آن هم به ادعای طبری، مستند روایی دارد و سایر نگرش‌ها بر پایه زیبایی‌شناسی مفسران ارائه شده است.

ارزیابی نگرش چهارم

در بین نگرش‌های پیش‌گفته تنها احتمالی که هیچ مفسر و ادیبی به آن اشکال نکرده، احتمال چهارم است؛ بنابراین نگرش چهارم در مسئله اختلاف عددی منادا به پذیرش نزدیک است. همچنین بر پایه این احتمال، عبارت «ارْجِعُونِ» جواب ندا نیست، بلکه جمله‌ای جدید به شمار می‌آید که بر اساس التفات، خطاب را از پروردگار به ملائکه جابه‌جا کرده است. چنان‌که در آیه «يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنْبِكِ» (سوره یوسف، آیه ۲۹)، جمله نخست خطاب به حضرت یوسف ﷺ، و جمله دوم خطاب به زلیخاست؛ بی‌آنکه زلیخا پیش‌تر منادا واقع شده باشد. این شیوه باعث می‌شود پیوستگی ظاهر کلام حفظ شود؛ زیرا نخست به ذهن می‌رسد که هردو جمله به یک نفر گفته شده است. هرچند این نگرش پذیرفتنی است، اما با تبادر اولیه آیه سازگار نیست؛ زیرا آنچه در وهله نخست به ذهن متبادر می‌شود، اتحاد مخاطب در عبارت «رَبِّ ارْجِعُونِ» است. پس برای کنارگذاشتن این تبادر باید دلیل کافی وجود داشته باشد. در آیه ۲۹ سوره یوسف، دلیل عدول از تبادر اولیه اختلاف صیغه فعل‌ها از نظر تذکیر و تأنیث است، بلکه حتی باید گفت این اختلاف صیغه، مانع استقرار تبادر اولیه است. به عبارت دیگر به محض توجه به صیغه‌ها، خیالی بودن تبادر نخستین معلوم می‌شود، اما در آیه محل بحث، با وجود اختلاف «رَبِّ» و «ارْجِعُونِ» در افراد و جمع، تبادر اولیه مبنی بر اتحاد مخاطب پابرجا می‌ماند. این مسئله به این دلیل است که ذکر جواب ندا بعد از منادا، امری مرسوم است.

نگرش معیار در مسئله علت اختلاف عددی منادا و جواب آن در آیه

«رَبِّ ارْجِعُونِ»

آنچه نزد نگارنده در آیه محل بحث صحیح‌تر به نظر می‌رسد، همان گمانه‌ای است که عده‌ای درباره آیه «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ» (سوره طلاق، آیه ۱) گفته‌اند. چنان‌که بیان شد، عده‌ای درباره علت اختلاف منادا و جواب آن می‌گویند که چون پیامبر اکرم ﷺ پیشوای امت است، پس مطالب مربوط به همه امت را می‌توان به شخص ایشان خطاب کرد و گفت‌وگو با آن حضرت را به منزله گفت‌وگو با همه امت دانست. این‌گونه خطاب‌ها در مناظره دو یا چند نفره رواج دارد؛ خطابی که مخصوص بزرگ گروه و فرد پیشتاز است، ولی منظور از آن خود او و عموم پیروان و زیردستان اوست و به‌همین دلیل واژگان به صیغه جمع آورده می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۳۱۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۵۲). تفسیر یادشده را می‌توان بر آیه «رَبِّ ارْجِعُونِ» (سوره مؤمنون، آیه ۹۹) نیز تطبیق داد. از نظر هنجارهای زبانی این مطلب در بین کاربران زبان پرکاربرد است که هنگام گفت‌وگوی دو نماینده بر سر مسائل مهم، ندای نخستین قبل هر جمله‌ای به صورت مفرد آورده شود، ولی فعل‌ها به صورت جمع به کار رود؛ مثلاً می‌گویند: «آقای فلانی، ما چنین می‌کنیم و... شما باید چنان کنید و...». نشانه عمومیت اسلوب زبانی مزبور نیز این است که اگر در میان گفت‌وگو، یکی از افراد گروه که به صورت غیر مستقیم مورد خطاب و توجه گوینده است به گوینده بی‌اعتنایی کند و سخن او را نپذیرد، با واکنش منفی گوینده روبه‌رو می‌شود و خواهد شنید: «مگر با تو صحبت می‌کنم؟!». همچنین در مذاکره یک فرد مستقل با نماینده یک گروه، شکل جمع را فقط فرد مستقل به کار می‌برد و ضمیرهای خطابی در کلام نماینده گروه یا ضمیرهای تکلم در سخن فرد مستقل به صورت مفرد به کار می‌رود؛ زیرا او مستقل است و نمایندگی گروهی را به عهده ندارد. به‌همین دلیل در آیه «رَبِّ ارْجِعُونِ» فرد مستقل (گنهکار) نخست خدای متعال را که خالق، پروردگار و رئیس مأموران عذاب است و تمام کارها به دستور او انجام می‌شود، صدا می‌زند و سپس درخواست خود را به صورت جمع بیان می‌کند؛ زیرا فاعل مباشر (ملائکه) و غیر مباشر (خدای متعال) را در نظر گرفته است؛ بنابراین عبارت «ارْجِعُونِ» در آیه، جمله جواب نداست و مخاطب آن نیز همان منادا یعنی «رَبِّ» است و شکل جمع در آن به دلیل رعایت الگوی زبانی در مناظره بین دو نماینده به کار رفته است.

انگیزه‌های بلاغی گوناگونی در استفاده از این اسلوب وجود دارد. ازجمله اهمیت پیام ابلاغی، تأکید بر تحقق آنچه خواسته شده است، مسئول کردن مخاطب اصلی در رسیدگی به خواسته، بالابردن شأن و منزلت مخاطب اصلی، نشان دادن عجز گوینده در رسیدن به خواسته، که در آیه مورد نظر انگیزه اخیر بیشتر نمود دارد. زمانی که فرد گنهکار خود را در چنگال ملائکه عذاب

گرفتار می‌بیند و نجات از عذاب را ناممکن می‌پندارد، به دامن خداوند متعال چنگ می‌زند و او را می‌خواند تا لطف و مهربانی خدا را جلب کند؛ سپس خواسته خود را به صورت جمع خطاب به خدای متعال (خطاب مستقیم) و ملائکه (خطاب غیرمستقیم) ارائه می‌دهد تا هم از فاعل مباشر و هم از غیر مباشر، ارجاع به دنیا را برای جبران آنچه از او ترک شده است، درخواست کرده باشد.

با این اسلوب زبانی می‌توان اشکال گردآمدن حرف خطاب مفرد در اسم اشاره و ضمیر جمع خطابی در برخی از آیات را پاسخ داد؛ آیاتی مانند: «ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (سوره بقره، آیه ۵۲) و «ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيَكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ» (سوره آل عمران، آیه ۱۸۲). حرف خطاب متصل به اسم اشاره که بر جنس و عدد مخاطب دلالت دارد، به منزله ندای مخاطب اصلی است؛ یعنی کسی که روی سخن با اوست. ضمیرهای خطابی جمع نیز به شنوندگان فرعی و کسانی که محتوای آیه به آنها تعلق دارد بازمی‌گردد. از آنجاکه روی سخن برخی آیه‌ها با پیامبر اکرم ﷺ است و درون‌مایه آنها به همه مسلمان‌ها ارتباط دارد، شخص آن حضرت به طور مستقیم مخاطب قرار گرفته است و این امر گاهی با اسلوب ندا (یا أَيُّهَا النَّبِيُّ) و گاهی با حرف خطاب متصل به اسم اشاره تحقق یافته است؛ بنابراین اختلاف حرف خطاب و ضمیر مخاطب به لحاظ عدد در این دسته آیات، ناهمگونی‌ای به وجود نمی‌آورد. تقسیم مخاطب به دو گونه اصلی و فرعی، و توجه به تفاوت معنایی آنها که برگرفته از هنجارهای زبانی است و در تمام زبان‌ها جریان دارد، می‌تواند گره تفسیری این گونه آیات را باز کند.

نتیجه

درباره تفسیر آیه «رَبِّ ارْجِعُونِ» و مسئله علت اختلاف منادا و جواب آن به لحاظ تعداد، نظریات مختلفی ارائه شده است. برخی در پاسخ به این ناهمگونی، انگیزه تعظیم را در صیغه جمع مطرح کرده و با استشهاد به آیات قرآن و اشعار عرب کوشیده‌اند جواز کار بست چنین اسلوبی را اثبات کنند که با مخالفت محققان از جمله شیخ رضی الدین استرآبادی روبه‌رو شده‌اند. بر اساس دیدگاه محقق رضی در زبان عربی فصیح به‌ویژه قرآن کریم، هیچ‌گاه ضمیر جمع برای مخاطب مفرد به هدف تعظیم و احترام به کار نرفته است، بلکه این اسلوب تنها در شعر و نثر مولدان مشاهده می‌شود و از این رو در تأسیس قواعد ادبی نمی‌توان بدان استناد کرد.

محقق رضی استعاره‌بودن هیئت مثنی و جمع از تکرار را مطرح کرده و جمع فعل «ارْجِعُونِ» را یکی از مصادیق این اسلوب دانسته است که جمعی از ادیبان و مفسران، از جمله علامه طباطبایی با آن مخالفت کرده‌اند. عده‌ای دیگر نیز بدون بیان شاهد تفسیری و صرفاً برای حل مسئله از رهگذر

دانش نحو، به حذف منادا یا مقسوم‌علیه رو آورده‌اند.

به عقیده نگارنده تنها نظر پذیرفتنی، وجه چهارم است که بر اساس آن در آیه محل بحث دو خطاب وجود دارد: یکی خطاب به پروردگار و استغاثه به او، و دیگری خطاب به ملائکه و درخواست رجوع به دنیا. این نگرش با تبادل اولیه از آیه مخالف است و به همین دلیل به نگرش معیار رو آورده شد. نگارنده در پایان، رهیافتی نو برای حل مسئله ارائه داد که در تفسیر آیات مشابه نیز مطرح شده است. این اسلوب گفتاری ثابت است که هنگام مذاکره بین دو نماینده یا رئیس گروه، از صیغه‌های جمع استفاده می‌شود؛ درحالی‌که روی سخن هریک، فقط شخص مقابل است و هنگام ندا فقط شخص مقابل نام برده می‌شود. شایسته ذکر است که این اسلوب گفتاری در آیه مزبور نیز به کار رفته است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن. (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم (محقق: أسعد محمد الطیب). مكتبة نزار مصطفى الباز.
۳. ابن جنی، عثمان. (بی تا). الخصائص. دار الكتب العلمية.
۴. ابن شجرى، هبة الله. (۱۴۱۲ق). أمالي ابن الشجري. مكتبة الخانجي.
۵. ابن شهر آشوب، مازندرانی. (۱۴۱۰ق). متشابه القرآن ومختلفه. بيدار.
۶. ابن عاشور، محمد. (بی تا). التحرير والتنوير. بی جا.
۷. ابن عرب شاه، ابراهيم. (بی تا). الأطول. دار الكتب العلمية.
۸. ابن مسعود، احمد بن علی. (بی تا). مراح الأزواح (مصحح: علی محمد مصطفى). دار الحیاء التراث العربی.
۹. ابن ناظم، بدرالدین. (۱۴۲۲ق). المصباح في المعاني والبيان والبدیع. دار الكتب العلمية.
۱۰. ابن هشام، عبدالله. (بی تا). أوضح المسالك (محقق: محمد محی الدین عبدالحمید). المكتبة العصرية.
۱۱. ابوحیان، محمد. (۱۴۲۰ق). البحر المديد في تفسير القرآن المجید (محقق: صدقی محمد جمیل). دار الفكر.
۱۲. آلوسی، سید محمود. (۱۴۱۵ق). روح المعاني في تفسير القرآن العظيم (محقق: علی عبدالباری عطية). دار الكتب العلمية.
۱۳. بغدادی، عبدالقادر. (۱۴۱۸ق). خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب (محقق: محمد نبیل طریفی). دار الكتب العلمية.
۱۴. بیضاوی، عبدالله. (۱۴۱۸ق). أنوار التنزيل وأسرار التأويل (محقق: محمد عبدالرحمن المرعشلی). دار إحياء التراث العربی.
۱۵. تفتازانی، مسعود بن عمر. (۱۴۲۵ق). المطول. دار إحياء التراث العربی.
۱۶. جرجانی، عبدالقاهر. (بی تا). أسرار البلاغة في علم البيان. دار الكتب العلمية.
۱۷. جرجانی، میرسید شریف. (بی تا). حاشية على الكشف. بی جا.
۱۸. حسن، عباس. (۱۳۶۷ش). النحو الوافي. ناصر خسرو.
۱۹. حمیری، نشوان. (۱۴۲۰ق). شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم (مصحح: مطهر بن علی

- ارياني، و يوسف محمد عبدالله، و حسين بن عبدالله عمرى). دار الفكر.
٢٠. خطيب قزوينى، محمد. (بى تا). الإيضاح في علوم البلاغة. دار الكتب العلمية.
٢١. خفاجى، احمد. (١٤١٨ق). شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل. دار الكتب العلمية.
٢٢. دهخدا، على اكبر. (١٣٧٧ش). لغت نامه. دانشگاه تهران.
٢٣. رضى الدين استرآبادى، محمد بن حسن. (١٣٨٤ش). شرح الرضى الدين استرآبادى على الكافية. مؤسسة الصادق.
٢٤. زمخشري، محمود. (١٤٠٧ق). الكشف عن حقائق غوامض التنزيل. دار الكتاب العربى.
٢٥. زيدان، جرجى. (١٣٧٩ش). تاريخ تمدن اسلام (مترجم: على جواهر كلام). اميركبير.
٢٦. سبكى، على بن عبد الكافى. (بى تا). عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح. المكتبة العصرية.
٢٧. سيالكوتى، عبد الحكيم. (١٣٦٢ش). حاشية السيكالكوتى على كتاب المطول. الرضى الدين استرآبادى.
٢٨. سيوطى، جلال الدين. (١٤١٦ق). تفسير الجلالين. مؤسسة النور.
٢٩. سيوطى، جلال الدين. (بى تا). الإقتراح. أدب الحوزه.
٣٠. شبر، سيد عبدالله. (١٤٠٧ق). الجوهر الثمين في تفسير الكتاب المبين. مكتبة الالفين.
٣١. شريف لاهيجى، محمد بن على. (١٣٧٣ش). تفسير شريف لاهيجى (محقق: مير جلال الدين حسيني ارموى). داد.
٣٢. صادقى تهرانى، محمد. (١٣٦٥ش). الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن. فرهنگ اسلامى.
٣٣. صبان، محمد. (بى تا). حاشية الصبان على شرح الأشمونى على ألفية ابن مالك (محقق: عبد الحميد هندوى). المكتبة العصرية.
٣٤. طباطبايى، سيد محمد حسين. (١٤١٧ق). الميزان في تفسير القرآن. دفتر انتشارات اسلامى.
٣٥. طبرسى، فضل بن حسن. (١٣٧٧ش). تفسير جوامع الجامع. دانشگاه تهران.
٣٦. طبرى، ابوجعفر. (١٤١٢ق). جامع البيان في تفسير القرآن. دار المعرفة.
٣٧. طريحي، فخر الدين. (١٣٧٥ش). مجمع البحرين (محقق: سيد احمد حسيني). كتابفروشى مرتضى.
٣٨. طنطاوى، سيد محمد. (بى تا). التفسير الوسيط للقرآن الكريم. بى جا.
٣٩. طوسى. محمد بن حسن. (بى تا). التبيان في تفسير القرآن. دار إحياء التراث العربى.
٤٠. عكرى، عبدالله. (بى تا). التبيان في إعراب القرآن. بيت الأفكار الدولية.
٤١. فخر رازى، ابو عبدالله. (١٤٢٠ق). مفاتيح الغيب. دار إحياء التراث العربى.
٤٢. فراء، ابوزكرياء. (بى تا). معاني القرآن (محقق: أحمد يوسف نجاتى، و محمد على نجار، و عبد الفتاح اسماعيل شلبى). دار المصرية.

۴۳. فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۱۸ق). الأصفی فی تفسیر القرآن (محقق: محمدحسین درایتی، و محمدرضا نعمتی). دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۴. فیومی، احمد. (۱۴۱۴ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی. مؤسسة دار الهجرة.
۴۵. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. دار إحياء التراث العربی.
۴۶. مدنی شیرازی، سیدعلی خان. (۱۳۸۴ش). الطراز الأول والکناز لما علیه من لغة العرب المعول. مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث.
۴۷. مدنی شیرازی، سیدعلی خان. (بی تا). الحدائق الندية فی شرح الفوائد الصمدية. ذوی القربی.
۴۸. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۱ق). الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل. مدرسه امام علی بن ابی طالب ﷺ.
۴۹. ملاحویش، عبدالقاهر. (۱۳۸۲ق). بیان المعانی. الترقی.
۵۰. المهدي، صلاح بن علی. (بی تا). النجم الثاقب. مؤسسة الإمام زيد بن علی الثقافية.
۵۱. نحاس، ابوجعفر. (۱۴۲۱ق). إعراب القرآن. دار الكتب العلمية.
۵۲. نیشابوری، محمود. (۱۴۱۶ق). إيجاز البيان عن معاني القرآن (محقق: حنیف بن حسن القاسمی). دار الغرب الإسلامي.

خوانش معناشناسانه واژه «ریب» در قرآن بر اساس نظریه «ایزوتسو»

سیدرضا میراحمدی^۱، علی اکبر نورسیده^۲ و ابوالفضل ترابی^۳

چکیده

برای ترجمه بایستی معنای واژگان به دقت کشف شود و مترجم برای این کار باید از معناشناس کمک بگیرد. ایزوتسو برای استخراج معنای واژگان قرآنی به جست و جوی معنای این واژگان در شعر جاهلی پرداخت و روش های هفت گانه «تعریف بافتی»، «جانشینی واژگان»، «واژگان متضاد»، «میدان معنایی»، «صورت منفی واژگان»، «ترادف عبارات» و «کاربرد در بافت غیردینی» را به کار گرفت. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی معناشناسانه واژه «ریب» با بهره گیری از چهار شیوه نخست می پردازد. یافته های پژوهش نشان می دهد واژه «ریب» در شعر جاهلی به همراه دنباله هایی همچون «منون»، «حوادث»، «زمان» و «دهر» به معنای مرگ، اتفاقات سخت، حادثه های ناخوشایند و از این دست کاربرد داشته است، اما در قرآن یک بار عبارت «ریب المنون» دیده می شود. در میان مفاهیم دینی و اعتقادی، واژه «ریب» در قرآن کاربردهایی دارد که معنای درست آن شک از روی دشمنی و کینه توزی است؛ بنابراین به منظور انتقال کامل آحاد معنایی به زبان مقصد، افزودن دنباله توصیفی «کینه توزانه» برای آن پیشنهاد شده است.

واژگان کلیدی: قرآن، معناشناسی، ایزوتسو، ریب، شک کینه توزانه.

۱. دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران.

رایانامه: rmirahmadi@semnan.ac.ir

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران/ نویسنده مسئول.

رایانامه: noreSIDEH@semnan.ac.ir

۳. دانش آموخته کارشناسی ارشد رشته زبان و ادبیات عربی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران.

رایانامه: torabi.abolfazl@semnan.ac.ir

مقاله حاضر برگرفته از پایان نامه مقطع کارشناسی ارشد است.

مقدمه

معناشناسی (Semantics) دانشی است که مترجمان را یاری می‌دهد تا در هنگام ترجمه، معادلی مناسب برای واژگان زبان مبدأ بیابند و به‌کار گیرند. اگر ترجمه را به‌مثابه معماری در نظر بگیریم، معناشناس فردی است که بهترین آجرها را انتخاب می‌کند تا عملیات ساختمان‌سازی به بهترین شکل اجرا شود. ایزوتسو (Izutsu) از معناشناسانی است که پژوهش‌هایی را به‌صورت تخصصی در حوزه واژگان قرآنی انجام داده است. وی هفت روش در معناشناسی واژگان قرآنی ارائه می‌دهد که در ادامه بیان خواهد شد.

با توجه به اهمیت واژه‌هایی مانند «زعم»، «مریة»، «ظن»، «حسبان»، «ریب» و «شک» و از این قبیل در حوزه معرفت‌شناختی، ضرورت دارد معنای آنها از یکدیگر تفکیک شود تا تأثیر خود را در زبان مقصد به‌درستی نشان دهد. از آنجاکه هریک از واژگان پیش‌گفته مؤلفه‌ای خاص دارد، باید دقت لازم در انتقال معنای آنها به زبان مقصد صورت گیرد؛ زیرا اگر این مؤلفه‌ها در معادل‌های یافته‌شده در زبان مقصد نباشد، تأثیر واژگان یادشده را در زبان مبدأ نمایان نمی‌کند.

با توجه به بسامد ۳۶ باره واژه «ریب» در قرآن کریم، در این پژوهش بر آنیم که با به‌کارگیری برخی از این هفت روش، معنای صحیحی از واژه به‌دست آوریم. از این‌رو پرسش‌های ما در جستار پیش رو بدین قرار است:

کاربرد واژه «ریب» قبل و بعد از دوره نزول قرآن چه تغییراتی داشته است؟ معادل دقیق واژه «ریب» در قرآن بر اساس روش ایزوتسو چیست؟ پیش‌انگاره ما این است که «ریب» قبل از قرآن (در شعر جاهلی) به‌معنای شک منفی به‌کار رفته است. فرض دیگر اینکه «شک آلوده به کفر یا نفاق» معادلی مناسب برای واژه «ریب» است.

پیشینه تحقیق

ایزوتسو افکار خود را در باب معناشناسی واژگان قرآنی در دو کتاب «خدا و انسان در قرآن» و «مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید» ارائه کرده است. او در اثر دومش هفت روش برای معناشناسی واژگان قرآنی معرفی، و معنای برخی از آنها را به‌تفصیل بررسی کرده است که ریشه «ریب» در آن میان نیست.

عطاءاله و موسوی در مقاله مفهوم‌شناسی ریب در قرآن و روایات اهل بیت علیهم‌السلام شکی را «ریب» می‌دانند که از اضطراب روانی ناشی شده باشد، ولی این حالت روانی به عرصه معارف قلبی و

حوزه روان‌شناسی مربوط است، نه حوزه معرفت‌شناسی؛ درحالی‌که «شک» مفهومی عام دارد و هردو حوزه را شامل می‌شود. نویسندگان این مقاله تنها به تشریح مفهوم «ریب» پرداخته‌اند که در ترجمه قرآن یاری‌کننده است، ولی معادلی برای مفهوم تشریح‌شده برای کاربرد در ترجمه عرضه نکرده‌اند.

در مقاله ارتباط معنایی تقوا و ریب در آیه ۲ سوره بقره،^۱ جلالوند و علوی‌مهر معتقدند که «ریب» شک ساده نیست تا از طریق آگاهی زدوده شود. انسان مریب از حقیقت امر آگاه است و راه هدایت الهی را کتمان و انکار می‌کند.

امانی در مقاله نقد ترجمه‌های الهی‌قمشه‌ای، فولادوند و خرّمشاهی از قرآن بر اساس تجزیه بر آحاد واژگان (بررسی موردی واژه‌های ریب، ذبح و خشیه در سوره بقره)، «ریب» را دارای آحاد معنایی تردید، ترس، دل‌نگرانی و تهمت دانسته است و با بررسی معادل‌هایی که الهی‌قمشه‌ای، فولادوند و خرّمشاهی برای این واژه برگزیده‌اند، به این نتیجه رسیده است که آنان در ترجمه «ریب» به آحاد معنایی واژه توجه چندانی نداشته، معادل‌های ایشان معمولاً با دیگر واژه‌های قریب‌المعنی تفاوتی ندارد.

مشهدی در الترادف في القرآن حدود مرز معانی واژگان مطرح‌شده را مشخص کرده، اما او نیز معادلی در زبان فارسی برای واژه «ریب» پیشنهاد نکرده است. پژوهش‌هایی که در بخش پیشینه مطرح شد به مفهوم‌شناسی واژه «ریب» مربوط است، لیکن پژوهش پیش رو با استفاده از روش ایزوتسو درصدد است تا مناسب‌ترین معادل فارسی «ریب» را روشن سازد.

آرای ایزوتسو

نظریات متفاوتی در حوزه معناشناسی ارائه شده است، اما ایزوتسو معناشناسی است که با تمرکز بر قرآن، هفت روش را برای تجزیه و تحلیل معانی واژگان قرآنی عرضه کرده که بدین قرار است:

۱. یافتن معنای دقیق واژه به‌طور عینی از روی بافت آن و از راه توصیف لفظی؛ این روش را می‌توان «تعریف بافتی» یا «تعریف متنی» نامید.
۲. جایگزینی یک واژه با واژه‌ای دیگر در بافتی یکسان یا بافتی که از لحاظ ساختمان صوری

۱. این مقاله در مجله سراج منیر پذیرش شده و به عنوان مقاله آماده انتشار در وبگاه مجله قرار گرفته است.

مشابه بافت واژه نخست است؛

۳. رسیدن به ساخت معنایی یک واژه و اصطلاح از روی متضاد آن؛

۴. دستیابی به ساخت معنایی یک واژه مبهم مانند X از روی صورت منفی آن (X-);

۵. بهره‌گیری از «حوزه» یا «میدان معنایی» که به هر مجموعه‌ای از روابط معنایی دارای طرح در میان دسته‌های مختلف واژه‌های یک زبان اطلاق می‌شود؛

۶. کشف رابطه معنایی در میان دو واژه از طریق موازنه ساختمان دستوری یا مترادف عبارات؛

۷. آشکارشدن جنبه‌های کاملاً مادی و ناسوتی واژگان از طریق استعمال آنها در بافت‌های غیردینی قرآن (ایزوتسو، ۱۳۹۴ ش، صص ۷۳-۸۳).

ایزوتسو برای هر واژه، یک میدان معنایی تشکیل می‌دهد و در این میدان برای واژگان کانونی و کلیدی اهمیت خاصی قائل می‌شود. وی معتقد است واژگان، یک ساختمان تک‌لایه نیستند، بلکه تعدادی واژگان فرعی را که در عرض یکدیگر قرار گرفته‌اند و مرزهای متداخل با یکدیگر دارند (ایزوتسو، ۱۳۹۴ ش، ص ۲۴). این لایه‌ها از لحاظ زبان‌شناختی با استفاده از گروه‌هایی از واژگان کلیدی ساخته شده‌اند که ایزوتسو، آنها را میدان‌های معناشناختی می‌نامد (ایزوتسو، ۱۳۹۶ ش، ص ۲۷)؛ بدین ترتیب واژه «ریب» در قرآن، میدانی معنایی دارد که واژگان کانونی، کلیدی و فرعی در آن میدان دیده می‌شوند و خود آن واژگان نیز بعضاً با یکدیگر روابطی دارند. این واژگان در بخش‌های بعد به ترتیب اهمیت بیان خواهند شد.

ایزوتسو برای واژگان قرآنی دو نوع معنا قائل است که یکی از آنها کاملاً آشکار و ظاهراً چندان معمولی و پیش‌پاافتاده است که شایسته اشاره نیست. این معنای آشکار، حتی اگر کلمه را از قرآن بیرون بیاوریم، حفظ می‌شود، اما معنای دیگر، مدلول ضمنی لفظ است و با پیدایش وضعی خاص برای آن کلمه در زمینه‌ای خاص به معنای اول افزوده می‌شود. ایزوتسو معنای اول را «معنای اساسی» و معنای دوم را «معنای نسبی» می‌داند (ایزوتسو، ۱۳۹۶ ش، صص ۱۴-۱۵). باید در نظر داشت که تقسیم معنا به اساسی و نسبی از نظر ایزوتسو، نه برای مفاهیم فیزیکی و مادی بلکه برای مفاهیم معنوی و انتزاعی است.

پس معنای اساسی همان است که در معاجم دیده می‌شود و معنای نسبی همان است که از هفت روش ایزوتسو به دست می‌آید. به علت اینکه معنای اساسی نزدیک‌ترین معادل را دربردارد و هرگز حق واژه‌های اصلی را ادا نمی‌کند (ایزوتسو، ۱۳۹۴ ش، ص ۴۷)، در ادامه به معنای واژه «ریب» در کتاب‌های لغت، تأثیر دوره جاهلی بر این واژه و تطور معنایی و معناشناسی آن در قرآن پرداخته می‌شود.

ریب در لغت و اصطلاح

در کتب لغت، واژگانی دیده می‌شود که با کلمه «شک» ارتباط معنایی دارد. از جمله این واژگان می‌توان به ریشه‌های «شکک»، «حسب»، «رأب»، «زعم»، «ردد»، «ظنن» اشاره کرد. برای بررسی معنای لغوی در معاجم باید ببینیم از نظر لغت‌شناسان کدام یک از این ریشه‌ها با «ریب» رابطه دارند.

تهانوی می‌گوید:

در «شک» دو اعتقاد است که ممکن است برابر یا نابرابر باشند، اما یکی از آن دو، به درجه‌ای از ظهور نمی‌رسد که انسان عاقل کارهای‌اش را بر اساس آن پیش برد. از طرفی «ریب» چیزی است که به درجه یقین نمی‌رسد؛ هرچند تا حدی ظهور یابد. «شک» موجب «ریب» است. به همین دلیل «شک مریب» مستعمل است و «ریب مشکک» کاربرد ندارد. «شک» انسان را به «ریب» مبتلا می‌کند؛ بنابراین «شک» مبدأ «ریب» است. از طرفی «ریب» به معنای اضطراب و پریشانی نیز آمده است (التهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۱۰۳۸).

ابوهلال عسکری «ارتیاب» را شک همراه تهمت می‌داند. از باب نمونه گفته می‌شود: «من شک دارم که امروز بارانی است». اما هنگام شک در کار کسی نباید او را متهم کرد و گفت: «إِنِّي مرتاب بفلان» (عسکری، ۱۴۰۰ق، ص ۹۲). برخی معتقدند «ریب» (راء، یاء و باء) بر شک یا بر شک و ترس دلالت دارد. در آیه «الْم * ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ» (سوره بقره، آیه ۲) عبارت «لا ریب» یعنی «لا شک». «رابنی هذا الأمر» یعنی این کار مرا به شک و ترس انداخت. همچنین «ریب» را به «نیاز» هم ترجمه کرده‌اند؛^۱ چراکه نیازمند به دلیل ترس از نرسیدن به نیازش در شک است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، صص ۴۶۳-۴۶۴). دیگران ماده «ریب» را به هرگونه شک و تردیدی اطلاق می‌کنند که بعداً پرده از آن برداشته می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۲۳، ص ۳۳۴).

سرچشمه تهمت در «وهم» است. در «شک» اثبات و نفی برای شاک برابر است، اما در «وهم» برابری وجود ندارد؛ بنابراین معناکردن «ریب» به «شک همراه تهمت» درست به نظر نمی‌رسد. معنای «حاجت» نیز از کاربرد واژه در آیات قرآن برداشت نمی‌شود. از جمع‌بندی این بخش به دست می‌آید که لغت‌شناسان «ریب» را گونه‌ای از «شک» می‌دانند.

۱. أَرَبَ الرجل إلى شيء: إذا احتاج إليه (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۲، ص ۶).

ریب در شعر جاهلی

قرآن بر پیامبری در شبه جزیره عربستان - منطقه‌ای که مردمش بلوغ ادبی خود را در اشعارشان به نمایش می‌گذاشتند - نازل شد. به همین دلیل ایزوتسو دوره جاهلی را در نزول آیات قرآن مؤثر دانسته و برای بررسی معنای واژگان، سه سطح معناشناختی متفاوت را در تاریخ زبان عربی در نظر گرفته است:

۱. دوره پیش از قرآن یا جاهلی؛ ۲. دوره قرآنی؛ ۳. دوره پس از قرآن و خصوصاً عصر عباسی (ایزوتسو، ۱۳۹۶ ش، ص ۴۳).

با توجه به اینکه دامنه پژوهش در قرآن محصور است، برای دستیابی به سیر تطور معانی واژه باید کاربرد ریشه «ریب» را در دوره ماقبل قرآن (اشعار دوره جاهلی) بررسی شود. شایان توجه آنکه ابیات ذیل نمونه‌ای از اشعار آن دوره است:

تُخَوِّفُنِي رَيْبَ الْمَنُونِ وَقَدْ مَضَى لَنَا سَلَفٌ قَبْلُ، مَعاً وَرَيْبُ

(ابوبکر محمد، ۱۹۹۸، ص ۸۰)

مرا از مرگ می‌هراسانی؟! درحالی‌که [آن دوران] گذشته است. ما پیشینیانی چون قیس و ربیع داریم.
فَعَا لَهُ رَيْبُ الْوَادِي حَ تَنَزَّلَ عَنْ أُرْيَادِهِ فَحُطِمَ

(ابن سعد، ۱۹۹۸، ص ۶۹)

درنتیجه، ترس حادثه‌ها به گونه‌ای ناملموس او را از بین برد و از لبه کوه‌اش منحرف شد و درهم کوبیده شد.

وَجَفَظِي لِلْأَمَانَةِ، وَاصْطَبَارِي عَلَى مَا كَانَ، مِنْ رَيْبِ الزَّوْمَانِ

(حسن فاعور، ۱۴۰۸، ص ۱۳۱)

و امانت‌داری و صبرم بر حادثه‌های سخت پیشین [را تجربه کردید].^۱
فَضْعِي قِنَاعَكَ إِنَّ رَيْبَ حَبِّ مُخَبِّلٍ أَفْنَى مَعْدَا

(بدیع یعقوب، ۱۴۱۱، ص ۴۵)

نقابت را بپوش که دوره ناچاری، حتی «معدّ» (اسم علم) را نابود کرد.
وَقَدْ رَأَيْتِي قَوْلَهَا يَا هَنَاهُ وَيَحْكَ الْحَقَّتْ شَرّاً يَشْرُ

(مصطاوی، ۱۴۲۵، ص ۱۰۶)

سخنش [که گفت: «آهای! وای بر تو! بدی را افزون کردی»]، مرا به شک انداخت.
وَنَأَى بَعِيدٌ عَنْ بِلَادِ مُقَاعِيسٍ وَأَنَّ مَخَارِيقَ الْأُمُورِ ثَرِيبُ

(الثوینی و عواد، ۱۹۸۴، ص ۳۰)

۱. در ابیات پیشین این شعر، واژه «جزیمانی» آمده است.

خندق دوری از سرزمین بنی مقاعس [او را ترسانند]^۱ و کارهای پیچیده ترس ایجاد می‌کند. شعر جاهلی نشان می‌دهد واژه «ریب» در دوره ماقبل قرآن در همایندهای «ریب المنون»، «ریب الحوادث»، «ریب الزمان»، «ریب مخبل» و «ریب الدهر» کاربرد داشته و در این میان فقط «ریب المنون» در قرآن (سوره طور، آیه ۳۰) به کار رفته است. واژه «ریب» در اشعار پیشین معنای «ترس» یا «سختی‌ها و شداید ناشی از ترس» را در بر می‌گیرد که از نوع ترس منفی‌اند.

واژه «ریبه» نیز از نظر صرفی، اسم مصدر است؛ بنابراین معنای آن باید با ماهیت صرفی‌اش همخوانی داشته باشد. پس «ریبه» باید نتیجه «ریب» باشد و نتیجه «ترس»، «نگرانی» است. این معادل‌یابی با کاربرد واژه «ریبه» در ابیات پیشین توجیه‌پذیر است.

پس فعل‌های «رأب» و «أراب» هم‌معنایند. این نوع کاربرد از ریشه «ریب» در آیات قرآن در قالب فعل دیده نمی‌شود؛ چراکه نه فعل از ریشه «ریب» در قرآن وجود دارد که همگی از باب «افتعال»^۲ اند. از طرف دیگر، مشتق «مُریب» از فعل «أراب» در چند جا دیده می‌شود.^۳ می‌توان گفت که بین کاربردهای فعلی ریشه «ریب» در دوره جاهلی و قرآن هم‌پوشانی وجود ندارد و افعال «رأب» جای خود را به افعالی از باب «افتعال» داده‌اند و به‌نظر می‌رسد باب «افتعال» برای ریشه «ریب» در دوره نزول قرآن مصطلح شده است.

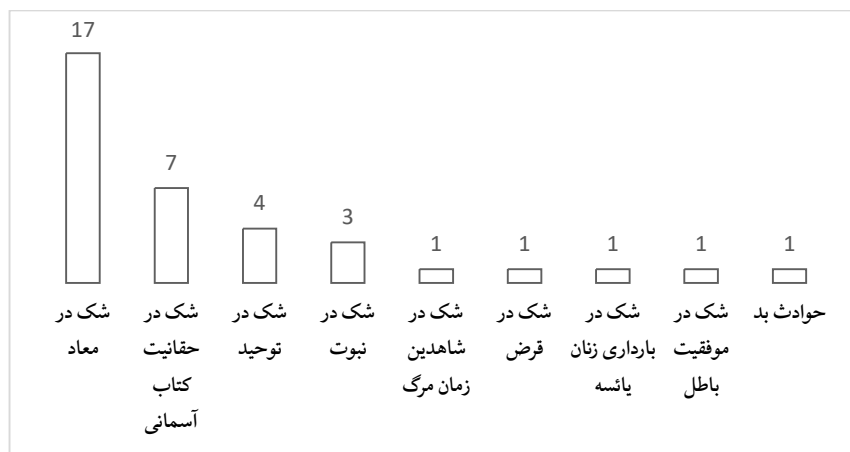
ریب در قرآن

با توجه به آنچه درباره معنای اساسی و معنای نسبی در نظریه ایزوتسو بیان شد، معنای اساسی «ریب» شک و تردید است، اما با استفاده از روش ایزوتسو به دنبال معنای نسبی این واژه در قرآن هستیم. واژه «ریب» و مشتقات آن ۳۶ بار در قرآن آمده است. نمودار ذیل، دسته‌بندی موضوعی برای کاربرد این واژگان را نشان می‌دهد.

۱. عبارت «خَوْفُهُ» در بیت قبل آمده است.

۲. ألا تَرَأَبُوا (سوره بقره، آیه ۲۸۲)، اَرْتَبِم (سوره مائده، آیه ۱۰۶)، اَرْتَابَت (سوره توبه، آیه ۴۵)، اَرْتَابُوا (سوره نور، آیه ۵۰)، اَرْتَاب (سوره عنکبوت، آیه ۴۸)، لَم يَرْتَابُوا (سوره حجرات، آیه ۱۵)، اَرْتَبِم (سوره حدید، آیه ۱۴؛ سوره طلاق، آیه ۴)، بَرْتَاب (سوره مدثر، آیه ۳۱).

۳. سوره هود، آیه ۶۲ و ۱۱۰؛ سوره ابراهیم، آیه ۹؛ سوره سبأ، آیه ۵۴؛ سوره فصلت، آیه ۴۵؛ سوره شوری، آیه ۱۴؛ سوره ق، آیه ۲۵.



نمودار نشان می‌دهد که از مجموع ۳۶ کاربرد، ۳۱ کاربرد در حوزه معرفت‌شناختی و مفاهیم اعتقادی (توحید، معاد، نبوت و حقانیت قرآن) و پنج کاربرد در امور دنیوی است. تأثیر این نکته را در ترجمه می‌توان بدین صورت بیان کرد که «ریب» بیشتر در زمینه‌های معنوی کاربرد دارد. این تأثیر همچنین در توزیع واژه «ریب» و مشتقات آن در سور مکی و مدنی قابل مشاهده است؛ بیست بار در سوره‌های مکی و شانزده بار در سوره‌های مدنی. گفتنی است که بروز نفاق در مدینه موجب شد، این واژه در سور مدنی نیز کاربرد فراوانی داشته باشد. نکته دیگر اینکه کاربرد بیشتر «ریب» در مفاهیم اعتقادی و اصول دین، ناقض کاربرد آن در احکام و مسائل اجتماعی (شک در قرض، شک در بارداری زنان یائسه، شک در موفقیت باطل، شک در شاهدین زمان مرگ) نخواهد بود.

با توجه به آنچه در بخش نظری بیان شد که عبارت باشد از کاربرد معنای نسبی برای مفاهیم انتزاعی و معنوی، در پژوهش پیش رو معنای نسبی «ریب» را در قرآن و در حوزه مرتبط با مسائل معنوی جست‌وجو شده، بدین منظور روش ایزوتسو را به کار گرفته خواهد شد.

۱. تعریف بافتی یا متنی

آیاتی که فعل یا فاعلی را به‌وضوح توصیف و تعریف می‌کنند، درواقع تعریف بافتی یا متنی‌اند. این‌گونه آیات معمولاً حاوی اسم موصول یا ضمیرند که برای تعریف، توضیح، شرح و بسط ویژگی‌های ماقبل خود، دو جمله یا آیه را به هم پیوند می‌دهد.

واژه «مریب» هفت بار در قرآن آمده که در شش مورد با واژه «شک» هم‌نشین شده که درباره این هم‌نشینی در جای خود بحث خواهد شد، و یک بار هم بدون «شک» آمده است که در این یک مورد نیز «مریب» با اسم موصول «الذی» در آیه بعد تعریف شده است: «مَنْعَ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ»

مُرِيبٌ * الَّذِي جَعَلَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَأَلْقِيَاهُ فِي الْعَذَابِ الشَّدِيدِ» (سوره ق، آیات ۲۵ و ۲۶). مقاتل بن سلیمان شأن نزول آیه موصوف را ولید بن مغیره دانسته است که برادرزاده و خانواده برادرزاده اش را از اسلام منع می کرد. مقاتل واژه «الذی» را صفت برای «مریب»، و «مریب» را فردی می داند که در وحدانیت خداوند شک دارد و در دنیا برای خدا همتای دیگری قرار می دهد (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۱۱۳).

برخی مانند طبرانی «مریب» را فردی می دانند که در معاد و توحید شک دارد (طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۶، ص ۱۰۱). این دسته از پژوهشگران از دو عبارت بعد از «مریب»، یعنی «الذی جَعَلَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ» و «الْعَذَابِ الشَّدِيدِ» بهره گرفته است و دامنه «مریب» را شک در توحید و معاد به صورت توأمان دانسته اند.

برخی از مفسران تنها با بهره گیری از عبارت «فَالْقِيَاهُ فِي الْعَذَابِ الشَّدِيدِ»، «مریب» را فردی می دانند که در معاد شک دارد (ابن ابی زمنین، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۳۴۳). این دسته، عذاب روز قیامت را نتیجه شک «مریب» می دانند.

طبرسی «مریب» را فردی می داند که در خدا و آنچه از نزد وی آمده است شک دارد (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲۶، ص ۲۲۰).

صاحب التفسیر الکبیر معتقد است «مریب» دو وجهی است. وجه اول این است که صاحب «ریب» خودش کفر می ورزد و مانع زکات است و در آخرت شک دارد. وجه دوم اینکه دیگران را در شبهه می اندازد و معنای «إِرَابَة» را هر دو وجه می داند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۸، ص ۱۳۷). به نظر می رسد فخر رازی در وجه اول، مفعول «إِرَابَة» را قلب یا نفس در نظر گرفته که با شأن نزول آیه تناقض دارد. از طرفی قرآن برای کارکرد وجه اول فخر رازی واژه «مرتاب» را به کار برده است که با «مریب» تفاوت دارد.

صاحب التحریر با بهره گیری از جنبه صرفی واژه «مریب» (اسم فاعل از باب إفعال) مریب را کسی می داند که دیگران را به «ریب» دچار می کند؛ یعنی چیزی از جنس مغالطه به مردم القا می کند تا آنان را به شک اندازد (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۶، ص ۲۶۰). مؤلفه صرفی دیگر در بافت متن، واژه «مَتَاع» از جنس صیغه مبالغه است که نشان می دهد «مریب» اقدام خود را عامدانه انجام می دهد و در کارش پافشاری نیز می کند.

جمع بندی شأن نزول و توضیح مفسران، نشان می دهد که تعریف بافتی «مریب» به فردی اشاره دارد که به دنبال تأثیر منفی بر دیگران است و می کوشد آنان را درباره توحید، معاد و قرآن به شک بیندازد و این اقدامش از روی عمد و اصرار است.

۲. جانشینی مرتاب با متکبر جبار

دومین روش ایزوتسو برای معناشناسی واژگان قرآنی، جانشین کردن یک واژه با واژه‌ای دیگر در متنی است که بافت آن از لحاظ ساختمان صوری با بافت متن واژه نخست مشابه باشد (ایزوتسو، ۱۳۹۴ ش، ص ۷۵). پس باید دقت شود که شأن نزول و انسان‌های مدنظر دو آیه‌ای که واژگان در آنها با هم جانشین شده‌اند، یکسان باشند.

در دو آیه متوالی از سوره غافر می‌خوانیم:

«وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا زِلْتُمْ فِي شَكٍّ مِمَّا جَاءَكُمْ بِهِ حَتَّى إِذَا هَلَكَ قُلْتُمْ لَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ مِنْ بَعْدِهِ رَسُولًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ * الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ كَبِيرٌ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ ءَامَنُوا كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ» (سوره غافر، آیات ۳۴ و ۳۵).

در بخش‌های پیشین بیان شد که در کنار افعال میدان معنایی «ریب» که از باب «افتعال» اند، واژه «قلب» در تقدیر است. به عبارت دیگر «يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ» = «يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ قَلْبُهُ مُرْتَابٌ».

برای درک بهتر جانشینی به جدول زیر دقت کنید:

مُرْتَابٌ	قَلْبُهُ	مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ	اللَّهُ	يُضِلُّ	كَذَلِكَ
مُتَكَبِّرٌ جَبَّارٌ	عَلَى كُلِّ قَلْبٍ	-	اللَّهُ	يَطْبَعُ	كَذَلِكَ

بسط آیات نشان می‌دهد «مرتاب» از نظر معنایی با «متکبر جبار» هم‌معناست.

مرتاب = متکبر + جبار

کسی که به «ریب» مبتلا شود، کبر می‌ورزد و سرکشی می‌کند. اسم فاعل بودن متکبر و صیغه مبالغه بودن «جبار» از اقدام متعمدانه و سرسختانه مرتاب حکایت دارد.

۳. تضاد با استیقان

یکی دیگر از روش‌هایی که ایزوتسو برای معناشناسی واژگان قرآنی به کار می‌بندد، استفاده از صورت متضاد واژگان است. او واژه «مؤمن» را نمونه‌ای برای این روش می‌داند که در برخی آیات قرآن در تضاد با کافر و در برخی دیگر در تضاد با فاسق به کار رفته است (ایزوتسو، ۱۳۹۴ ش، ص ۷۸).

برای تطبیق این روش در پژوهش پیش رو باید به دنبال آیاتی بود که در آنها «ریب» و مشتقات

آن با صورت متضادشان به کار رفته باشند و از معنای آن صورت متضاد، به معنای واژه «ریب» و مشتقات آن برسیم.

دقت در آیات قرآن برای کشف معنای «استیقان»، ما را به آیات ذیل رهنمون می‌سازد:

«وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا لِيَسْتَيَقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيُزَادَ الَّذِينَ ءَامَنُوا إِيمَانًا وَلَا يَرْتَابَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْمُؤْمِنُونَ وَلِيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرَى لِلْبَشَرِ» (سوره مدثر، آیه ۳۱).

برخی از مفسران به تضاد «استیقان» و «ارتیاب» اشاره کرده‌اند (ملکی میانجی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۹، ص ۱۹۶). در اعراب آیه نیز برخی از نحویان با عطف «لا یرتاب» به «لیستیقن»، «ارتیاب» و «استیقان» را تلویحاً متضاد دانسته‌اند (صافی، ۱۴۱۸ق، ج ۲۹، ص ۱۵۶).
وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ (سوره جاثیه، آیه ۳۲).

در این آیه «ریب» با اسم فاعل از باب «استیقان» هم‌نشین شده و «استیقان» در مقابل «ریب» است. اگر چیزی «لا ریب فیه» باشد، نخستین وظیفه انسان، مستیقن‌بودن در مقابل آن است. وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ (سوره نمل، آیه ۱۴).
در این آیه نیز واژه «جحد» با «استیقان» هم‌نشین شده و از این هم‌نشینی، فساد حاصل شده است.

با تضاد «ارتیاب» و «استیقان»، ابتدا باید معنای صحیح «استیقان» به دست آید تا معنای «ریب» مشخص شود.

یکی از معانی باب «استفعال» دلالت بر برخورداری است (عکاشه، ۱۳۹۶ش، ص ۱۰۲) و کاربرد باب «استفعال» در «استیقان»، مانند «استعظم» و «استکبر» به معنای «تعظم» و «تکبر»، مانند کاربرد باب «تفعّل» است (سمین، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۳۰۰).

ابن عاشور معتقد است «سین» و «تاء» در «استیقان» برای مبالغه فعل است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۵، ص ۳۸۷). به همین دلیل، معنا و مفهوم «استیقان» از «ایقان» رساتر است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۴، ص ۵۴۶)؛ بنابراین «استیقان» غایت برخورداری از یقین است.

فخر رازی در تفسیر خود وجود قید «لا یرتاب» را علی‌رغم ثبوت استیقان برای اهل کتاب و ازدیاد ایمان در مؤمنان، این‌گونه توجیه می‌کند: اگر انسان به دنبال امر پیچیده‌ای باشد که دارای دلایل دقیقی است اما شبهه هم فراوان دارد و به یقین برسد، ممکن است از مقدمه‌ای از آن دلایل

دقیق غافل شود و شک و شبهه‌اش بازگردد؛ بنابراین ثبوت یقین در برخی موارد، منافی ارتیاب پس از آن نیست. پس قید «لا یرتاب» برای اشاره به یقینی است که در پی آن شک و «ریب» نباشد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۰، ص ۷۱۲).

صاحب مناہج البیان معتقد است فخر رازی به اشتباه، عدم ارتیاب را عین یقین و افزایش ایمان می‌داند و توجه نکرده که «ارتیاب» از باب «افتعال» و به معنای قبول «ریب» و تحمیل آن به نفس است. براین اساس «ارتیاب» فعلی عمدی از سوی مکلف است و بعد از آنچه انسان، با آگاهی از حق درباره وجوب ایمان به خدای متعال، به دست می‌آورد، مشخص می‌شود که ایمان، با ضرورت عقلی، واجب، و به همین علت، ارتیاب پس از تحصیل یقین، با ضرورت عقلی حرام است (ملکی میانجی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۹، ص ۱۹۶).

ماتریدی نیز در تفسیر «لِیَسْتَقِیْنَ الَّذِیْنَ أُوتُوا الْکِتَابَ وَیُزِدَادَ الَّذِیْنَ آمَنُوا إِيْمَانًا»، «استیقان» و «افزایش ایمان» را یکی می‌داند و این تطابق را این گونه توجیه می‌کند که در استیقان افزایش ایمان هست و در افزایش ایمان نیز استیقان وجود دارد (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۱۰، ص ۳۱۷). درواقع او ارتباط منطقی آنها را دو طرفه می‌داند؛ درحالی که هم‌نشینی «استیقان» با «ظلم» و «علو» در آیه ۱۴ سوره نمل با عبارت «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا» نظر ماتریدی و صاحب مناہج را رد می‌کند. زمخشری معتقد است «و» در «وَاسْتَيْقَنَتْهَا» واو حالیه است و «قد» بر سر این فعل ماضی در تقدیر است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۵۲). پس این آیه نشان می‌دهد که فرعون و قومش آیات الهی را انکار می‌کردند؛ درحالی که استیقان داشتند (از یقین برخوردار بودند)؛ بنابراین «استیقان» شرط لازم دینداری است، نه شرط کافی، و مستیقن باید از انکار آیات الهی نیز پرهیز کند. از طرفی هم‌نشینی «جحد» و «استیقان» فساد را در پی دارد که نشان می‌دهد میان افزایش ایمان و استیقان، رابطه منطقی دو طرفه وجود ندارد.

ابن عاشور «استیقان» را به عقل نسبت می‌دهد (ابن عاشور، ۱۴۲۰ش، ج ۱۹، ص ۲۳۱). ابوحیان «استیقان» را به یقین باطنی برای ارسال آیات از طرف پروردگار مربوط می‌داند (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۲۱۶)؛ یعنی او «استیقان» را نفوذ یک اعتقاد در باطن انسان می‌داند. به باور میدان، «استیقان» علمی یقینی است که هیچ شکی در آن نیست (میدانی، ۱۳۶۱ش، ج ۹، ص ۴۷). خازن نیز در تفسیر «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ» می‌گوید: «معنایش این است که با زبان انکار می‌کردند، درحالی که در قلب و ضمیر به آن یقین داشتند» (خازن، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۳۳۹). سیواسی «استیقان» را اطمینان قلبی (سیواسی، ۱۴۲۷ق، ج ۴، ص ۲۶۴) و خطیب شربینی آن را نفوذ علم در قلب می‌داند (خطیب شربینی، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۹۰) و مغنیه هم آن را

به قلب و عقل نسبت می‌دهد (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۶، ص ۹).

صادقی در تفسیر آیه چهارده سوره نمل آورده است: «أنفسهم» به معنای «قلوبهم» نیست؛ زیرا یقین قلبی، خود عصمت یا تالی تلو عصمت است. بنابراین «أنفسهم» در اینجا به معنای عقل‌های آنان است که این نشانه‌های ربانی را در بعد عقلی پذیرفته‌اند. اما بسیار می‌شود که بر اثر غبارها و تاریکی‌هایی که از روی تقصیر بر چهره فطرت‌ها و عقل‌هایشان می‌نشیند، همچنان کفر می‌ورزند؛ در عین آنکه عقل حجت بالغه الهی است. همین غبارها بر چهره سایر حجت‌های بالغه ربانی نیز می‌نشیند و به جای آنکه انتقالی شایسته به سینه‌ها و دل‌ها پیدا کند، نتیجه قلب‌های منحرف «وَجَحَدُوا بِهَا» است که از نظر زبان و عمل حالت انکار دارند (صادقی، ۱۳۸۸ش، ج ۴، ص ۵۵). این توضیح را با توالی «لیستیقن» و «لا یرتاب» در سوره مدثر نیز می‌توان توجیه کرد؛ چراکه پس از استیقان در عقل، باید ارتیاب در قلب هم نباشد. اگر این چنین نباشد، فرد، مصداق عالم بی‌عمل و مفسد خواهد بود.

بنابراین از «استیقان» دو برداشت متفاوت شده است: یکی علم و اعتقاد عقلی و باطنی و دیگری یقین و اطمینان قلبی.

از تفاسیر فهمیده می‌شود که «استیقان» در معنای یقین عقلی و علمی در قرآن به کار رفته و کاربست آن در باب «استفعال»، مفید معنای مبالغه است؛ بنابراین «ارتیاب» که در تضاد با آن قرار دارد، به معنای شک قلبی یا عملی است؛ یعنی «ارتیاب» به مغایرت عمل با مبانی و اصول دینی می‌انجامد.

عده‌ای از مفسران علت هم‌نشینی «استیقان» و «عدم ارتیاب» را تأکید در کلام دانسته‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۶۵۲؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۷، ص ۴۶۲)، ولی به نظر می‌رسد تقدم «استیقان» و تأخر «عدم ارتیاب»، همان ترتیب منطقی امر به معروف و نهی از منکر در سایر آیات قرآن است که ابتدا باید خوبی‌ها بیاید و سپس بدی‌ها زایل شود؛ یعنی ابتدا باید عقل به یقین برسد و سپس دل دچار «ریب» نگردد. پس منظور قرآن از هم‌نشینی «استیقان» و «عدم ارتیاب»، تأکید در کلام نیست، بلکه هدف، بیان ترتیب منطقی این دو مقوله متفاوت است.

۴. میدان معنایی

یکی دیگر از روش‌هایی که ایزوتسو در معناشناسی استفاده می‌کند، میدان معنایی است. وی به هر مجموعه‌ای از روابط معنایی دارای طرح در میان دسته‌های مختلف واژه‌های یک زبان، حوزه یا میدان معنایی می‌گوید (ایزوتسو، ۱۳۹۴ش، ص ۸۰). وجود کلمات هر میدان معنایی و ارتباط آنها

با یکدیگر مانند دانه‌های خوشه است (ایزوتسو، ۱۳۹۴ ش، ص ۸۰؛ ایزوتسو، ۱۳۹۶ ش، ص ۲۹)؛ بنابراین باید رابطه واژگان میدان معنایی را مشخص کنیم و تأثیر آنها را بر میدان معنایی واژه اصلی به دست آوریم.

أ. رابطه «علم» با «ریب»

دسته‌ای از واژگان که در میدان معنایی «ریب» دیده می‌شود، از ریشه «علم» است. این ریشه یک بار در حالت فعل منفی، یک بار به صورت مصدر مؤول و یک بار هم به صورت صفت مشبیه در این میدان معنایی دیده می‌شود. ابوالسعود در تفسیر آیه «قُلِ اللَّهُ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يَجْمَعُكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (سوره جاثیه، آیه ۲۶)، ریشه «ارتیاب» را در نبود علم می‌داند. وی معتقد است برداشت از عبارت «لا ریب فیہ» چنین است که عبارت یا برای تأکید در حیات و مرگ و جمع است، یا کلامی جداگانه از جانب پروردگار است که حق را می‌رساند و هشدار می‌دهد که ارتیاب آنان به سبب جهل و کوتاهی فکری‌شان است؛ نه اینکه در آن کار (قیامت) شائبه ریبی وجود دارد (ابوالسعود، ۱۹۸۳ م، ج ۸، ص ۷۴)؛ بنابراین تردید در معاد از جهل انسان برمی‌خیزد (قرآنی، ۱۳۸۸ ش، ج ۸، ص ۵۳۶).

روابط معنایی بین «علم» و «ریب» در میدان معنایی محل بررسی، با توجه به آنچه بیان شد، ما را بدانجا می‌رساند که جهل (نبود علم) علت «ریب» است. در بخشی از آیه ۲۱ سوره کهف می‌خوانیم: «لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا». عبارت نشان می‌دهد برای شک نکردن در پدیده‌ای مانند معاد (الساعة) به علم نیاز است و علم باعث نفی «ریب» می‌شود.

«ریبه» بر اثر «ریب» به وجود می‌آید؛ یعنی واژه «ریبه» اسم مصدر و نتیجه «ریب» است. در آیه‌ای از قرآن می‌خوانیم: «لَا يَزَالُ بُنْيَانُهُمُ الَّذِي بَنَوْا رِيبَةً فِي قُلُوبِهِمْ إِلَّا أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (سوره توبه، آیه ۱۱۰). واژه «بنیان» اسم «زال»، و واژه «ریبه» خبر آن است (نحاس، ۱۴۲۱ ق، ج ۲، ص ۱۳۵)؛ یعنی «بنیان‌شان» همان «ریبه» است. همچنین در تفسیر آیه آمده است که «وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِنِيَانِهِمْ مَسْجِدَ الضَّرَارِ وَبَنِيَاتِهِمْ» (دینوری، ۱۴۲۴ ق، ج ۱، ص ۳۲۹). در نتیجه خدا به «ریبه» آگاه است؛ یعنی برای تسلط و احاطه بر «ریب» یا «ریبه» باید علم بسیار در کار باشد؛ زیرا واژه «علیم» صفت مشبیه است.

«علم» و «ریب» دو امر متضادند و پیدایش «ریب» در نبود علم (جهل) ریشه دارد و راه از بین رفتن «ریب» نیز «علم» بسیار است.

ب. رابطه «شک» با «ریب»

از دیگر واژگانی که در میدان معنایی «ریب» وارد شده، کلمه «شک» است. این کلمه یک بار در آیه ۳۴ سوره غافر و با فاصله چند عبارت، با واژه «مرتاب» همراه شده و شش بار نیز با کلمه «مریب» ذکر شده است. با توجه به ترادف نسبی معنایی و آرای مفسران، این بخش نیازمند بررسی بیشتری است.

کلمه «شک» سه بار با عبارت «لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مُرِيبٌ» (سوره هود، آیه ۱۱۰؛ سوره فصلت، آیه ۴۵؛ سوره شوری، آیه ۱۴)، یک بار با عبارت «شَكِّ مُرِيبٌ» (سوره سبأ، آیه ۵۴)، یک بار به صورت «لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ مُرِيبٌ» (سوره هود، آیه ۶۲) و یک بار هم به صورت «لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ مُرِيبٌ» (سوره ابراهیم، آیه ۹) با «ریب» هم‌نشین شده است. در کتب اعراب قرآن، جار و مجرور «منه»، متعلق به «شک» است (کرباسی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۶۹۱). پس نوعی از شک، تولیدکننده «ریب» است. در عبارات پیش‌گفته «مریب» صفت «شک» است؛ ضمن اینکه مشتق و از نوع اسم فاعل است؛ یعنی شکِ «ریب» انداز یا شکِ ایجادکننده «ریب»؛ بنابراین «ریب» در نتیجه شک به وجود می‌آید.

برخی شک و «ریب» را هم‌معنا دانسته‌اند (مغویه، ۱۴۲۴ق، ج ۶، ص ۲۷۴؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۱۰۶). شیخ طوسی معتقد است «ریب» همان «شک» است که در دو چیز تفاوت دارد: نخست اینکه «ریب» دارای مؤلفه تهمت است که در نقیض آن (شک) نیست؛ دوم آنکه طرفین شک با هم متعادل و مساوی‌اند (طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۷). برخی معتقدند «ریب» زشت‌ترین نوع شک است (سبزواری، ۱۴۰۶ق، ج ۶، ص ۲۸۶). حائری طهرانی تفاوت بین «شک» و «ریب» را این‌گونه بیان می‌کند: «شک‌کننده بین نفی و اثبات متوقف است، اما مریب کسی است که بد می‌پندارد» (حائری طهرانی، ۱۳۳۸ش، ج ۵، ص ۳۲۴). از آنجاکه «شک» در برخی آیات قرآن با «ریب» توصیف شده است، ابن‌عرفه «ریب» را اخص از شک می‌داند (ابن‌عرفه، ۲۰۰۸م، ج ۲، ص ۳۶۲).

«شک» را به ریب‌آور و غیرریب‌آور تقسیم کرده‌اند. از این دو قسم، نوع ریب‌آور آن برای اهل ایمان زشت‌تر و خطرناک‌تر است. ساده‌لوحان در زمان شناخت حقانیت قرآن دچار «ریب» می‌شوند و گمان می‌کنند شکشان بر پایه حجت محکمی استوار است. «شک مریب» در قرآن درباره اهل کتاب، از نوع ریب‌آور بعد از بهره‌مندی از علم است (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۴، ص ۴۰۸). ابن‌قیم معتقد است همان‌طور که علم مبدأ یقین است، «شک» نیز مبدأ و سبب «ریب» است و «ریب» را ضد آرامش و یقین می‌داند (الجوزیه، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۴۸۹).

شک مریب انسان را در «ریب» قرار می‌دهد که از جمله این نوع «ریب» می‌توان به شک در ظاهر برهان آیات توراتی و انجیلی وارد شده یا تحریف شده اشاره کرد که اهل کتاب آنها را از سوی پروردگار می‌دانند، اما شک غیر مریب آن است که بر دلیلی مشکوک تکیه ندارد. شک فرد بحث‌کننده آگاه به حق از این نوع به شمار می‌رود (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۶، ص ۱۵۰).

مترجم تفسیر بیان السعادة در تفسیر «مَنَعَ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ مُرِيبٍ» (سوره ق، آیه ۲۵)، «ریب» را شک عناد انگیز می‌داند؛ نه شک سازنده (سلطان‌علی شاه، ۱۳۷۲ش، ج ۱۳، ص ۳۸۱).

آیات... وَإِنَّ الَّذِينَ أُورِثُوا الْكِتَابَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مُرِيبٍ * فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ... (سوره شوری، آیه ۱۴ و ۱۵) نشان‌دهنده وجود نوعی غرض در مقابل پیامبر ﷺ است و به آن حضرت دستور می‌دهد بر اساس مأموریتش استقامت کند و آنان را رها سازد.

پیشینیان هم‌نشینی کلمات «شک» و «مریب» را مانند هم‌نشینی‌های «لیل ألیل» (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱، ص ۳۳۷)، «شعر شاعر» (سمین، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۴۵۶)، «عجب عجیب» (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۸، ص ۶۲۳)، «ظَلَّ ظَلِيل» (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۲، ص ۱۳۵) یا عبارت قرآنی «الْفَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ» (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۲۷۳) در آیه ۱۴ سوره آل عمران می‌دانند. باید توجه داشت همه هم‌نشینی‌های پیش‌گفته از یک ریشه‌اند و برای تأکید و مبالغه به کار برده می‌شوند؛ درحالی‌که واژگان «شک» و «مریب» از دو ریشه متفاوت‌اند و این قیاس متناسب نیست و به ذهن خواننده کمکی نمی‌کند. دراین‌بین، برخی نیز از هم‌نشینی عبارت «حِجَابًا مَّسْتُورًا» در آیه ۴۵ سوره اسراء برای توضیح «شک مریب» کمک گرفته و این ترکیب را مبالغه در شک دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰ش، ج ۱۱، ص ۴۵) که هرچند مشکل هم‌ریشه‌بودن را ندارند، مفهوم هم‌نشینی «شک مریب» را نمی‌رساند.

آیه ۳۴ سوره غافر نمونه‌ای از وجود توأم «شک» و یکی از مشتقات «ریب» است: «وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا زِلْتُمْ فِي شَكٍّ مِّمَّا جَاءَكُمْ بِهِ حَتَّىٰ إِذَا هَلَكَ قُلْتُمْ لَن يَبْعَثَ اللَّهُ مِنْ بَعْدِهِ رَسُولًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُّرْتَابٌ». آیه نشان می‌دهد مخاطبان در نشانه‌هایی که یوسف آورده بود، شک داشتند تا اینکه یوسف از دنیا رفت و دیگر نشانه‌ای در کار نبود که در آن شک کنند. پس از واقعه مرگ یوسف، قومش گفتند که خدا بعد از او، پیامبری مبعوث نمی‌کند و پس از این است که سخن از «مرتاب» به میان می‌آید. شک ابتدایی سرزنش نشده است، اما همان شک هنگامی که به انکار پدیده حقی مانند سلسله نبوت بینجامد، باعث اسراف و ارتیاب می‌شود و سپس ضلالت را در پی دارد. واژه «حتی» نشان می‌دهد که «شک» بعد از گذشت زمان به «ریب» تبدیل می‌شود. پس «ریب» معلول «شک» است. نکته دیگری که از آیه مزبور و ترتیب و توالی

تاریخی آن برمی آید این است که «شک» یکی از مقدمات «ارتیاب» است. در صورتی که «شک» با اعتقادات غلط دیگری درآمیزد، تشدید می شود و به «ارتیاب» می انجامد.

«قَالُوا يَا صَالِحُ قَدْ كُنْتَ فِينَا مَرْجُوًّا قَبْلَ هَذَا أَتَنْهَانَا أَنْ نَعْبُدَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِّمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ» (سوره هود، آیه ۶۲). قوم ثمود با بیان وجود تناقض میان درخواست صالح با عقاید نیاکانشان، صفت «مریب» را در کنار «شک» خود بیان داشته اند. درواقع آنان قصد داشته اند دخالت تعصبشان در شک را نشان دهند. «همزه استفهام» برای تأیید کار پدرانشان است که به آن اتکا می کردند، اما درباره آنچه صالح علیه السلام بدان دعوتشان می کرد در شک بودند و این، همان شک مغرضانه، معاندانه و متعصبانه است؛ چراکه نخست به صالح علیه السلام امیدوار شدند، ولی وقتی دیدند آموزه های او با عقایدشان اختلاف دارد، امیدشان از بین رفت.

ادعای «ریب» در مقابل دلیل محکم و حق صریح که جای هیچ شکی ندارد، از کسی سر می زند که منکر حق، مستبد و گزافه گو است. چنین شخصی حرف حق را تحمل نمی کند و مخاطب خود را به سکوت وامی دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰ ش، ج ۱۲، ص ۲۴). افراد مبتلا به «شک مریب» برای برطرف کردن منبع شک از مبانی محکم در استدلالشان بهره نمی گیرند، بلکه بیشتر بر خیالات و اوهام ذهنی، هوس ها و طمع تکیه دارند (فضل الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۲، ص ۱۳۶).

در آیاتی که «شک» و «ریب» در آنها هم نشین شده، عباراتی مانند «مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ» و «إِنَّ الَّذِينَ أُورِثُوا الْكِتَابَ» (سوره شوری، آیه ۱۴)، «جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ» (سوره ابراهیم، آیه ۹)، «وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ» (سوره غافر، آیه ۳۴) و «وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ» (سوره هود، آیه ۱۱۰؛ سوره فصلت، آیه ۴۵) آمد است که نشان دهنده ارائه پیام و سخنی حق است تا مخاطب از شک خارج شود، ولی عده ای به «ریب» مبتلا می شوند؛ یعنی شکشان ادامه دار و از روی غرض است.

پس نوعی از «شک» چنان است که «ریب» ایجاد می کند. این نوع «شک» در غرض ورزی و تعصب نابه جا ریشه دارد. در شش آیه از هفت آیه ای که «شک» و «ریب» در آنها با یکدیگر هم نشین شده، ضمایر و افعال جمع به کار رفته است؛ یعنی شک منجر به «ریب» تأثیر و تأثر زیادی دارد. «شک» اگر مقدمه پژوهش و تحقیق در عقاید باشد، نیکو و کمال آفرین است، اما اگر سبب رکود و دودلی و توقف شود، مطلوب نیست (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷ ش، ج ۹، ص ۲۵۸). اگر «شک» مقدمه و زمینه تحقیق و ارشاد نباشد، بزرگ ترین عامل رکود و سقوط خواهد بود (قرائتی، ۱۳۸۸ ش، ج ۴، ص ۸۳). «شک» باید مقدمه تحقیق و سؤال و رسیدن به یقین باشد؛ نه وسیله بهانه جویی و سوء ظن (قرائتی، ۱۳۸۸ ش، ج ۸، ص ۳۵۴).

ج. رابطه «ایمان»، «کفر» و «صدق» با «ریب»

از دیگر واژگانی که در میدان معنایی «ریب» دیده می‌شود، مشتق‌هایی از «آمن»، «کفر» و «صدق» است. مشتق‌های «آمن» شش بار، مشتق‌های «کفر» سه بار و «صدق» چهار بار در این میدان معنایی وارد شده‌اند.

عناوین	آدرس‌ها
آدرس مشتق‌های «آمن»	سوره بقره، آیه ۲۸۲؛ سوره مائده، آیه ۱۰۶؛ سوره انعام، آیه ۱۲؛ سوره توبه، آیه ۴۵؛ سوره حجرات، آیه ۱۵؛ سوره مدثر، آیه ۳۱.
آدرس مشتق‌های «کفر»	سوره ابراهیم، آیه ۹؛ سوره اسراء، آیه ۹۹؛ سوره مدثر، آیه ۳۱.
آدرس مشتق‌های «صدق»	سوره بقره، آیه ۲۳؛ سوره نساء، آیه ۸۷؛ سوره یونس، آیه ۳۷؛ سوره حجرات، آیه ۱۵.

آیه «إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَازْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ» (سوره توبه، آیه ۴۵) گویای این است که «ارتیاب» قلب، معلول ایمان‌نیاوردن (کفر) است؛ یعنی کافر به «ریب» مبتلا می‌شود. اما عبارت «وَلَا يَزْتَابُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْمُؤْمِنُونَ» در آیه ۳۱ سوره مدثر، عبارت «ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا» پس از خطاب قراردادن اهل ایمان در آیه ۲۸۲ سوره بقره و وضعیت مشابه در آیه ۱۰۶ سوره مائده برای مؤمنان و همراهی با عبارت «إِنْ أَزْتَبْتُمْ»، همگی حاکی از این است که ابتلای اهل ایمان نیز به «ریب» ممکن، ولی جنس آن متفاوت با ریب کافران است.

یکی از آیاتی که در آن ریشه «آمن» با ریشه «ریب» هم‌نشین شده، آیه ۱۵ سوره حجرات است: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَزْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ»؛ بنابراین مؤمن به خدا و پیامبر ﷺ که به «ریب» مبتلا نشود و با مال و جان خود در راه خدا جهاد کند، به درجه بالاتر، یعنی مقام «صدق» می‌رسد. از نظر زبان‌شناسی این هم‌نشینی به ارائه آحاد معنایی «صادق» منجر شده است. ادات حصر «إِنَّمَا» نیز نشان می‌دهد که فقط این دسته از مؤمنان «صادقون» اند و هر گاه یک مؤلفه از این آحاد معنایی کسر شود، اطلاق «صادق» از فرد برداشته خواهد شد؛ بنابراین:

صادق = ایمان به خدا + ایمان به رسول خدا ﷺ + نداشتن ارتیاب + جهاد با مال در راه خدا + جهاد با جان در راه خدا.

در آیات ۲۳ و ۲۴ سوره بقره نیز واژگان «ریب»، «صادق» و «کافر» دیده می‌شود: «وَأِنْ كُنْتُمْ

فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ». خداوند در این آیات برای برون‌رفت از «ریب» در اعجاز قرآن، تحدی کرده و فرموده است: اگر در قرآن «ریب» دارید، یک سوره مانند آن بیاورید. ارائه سوره نیز منوط به این است که مخاطبان، شاهدان خود را غیر از خدا فراخوانند. برخی از کسانی که به تجزیه و ترکیب آیات قرآن پرداخته‌اند، معتقدند که پس از عبارت شرط «إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» که مقدم است، عبارت «فافعلوا ذلك» یا «فافعلوا ما طلب منكم» به عنوان تالی در تقدیر است (کرباسی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۳؛ علوان، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۳۳). پس از دو شرط یادشده، حرف «لَنْ» آمده که برای نفی ابد است و نشان می‌دهد که این اقدام ممکن نیست. سپس به مخاطبان هشدار می‌دهد: از آتشی که برای کافران مهیا شده است، پروا کنید. این توضیح نشان می‌دهد کسی که در قرآن «ریب» داشته باشد، «صادق» نیست، بلکه «کافر» است.

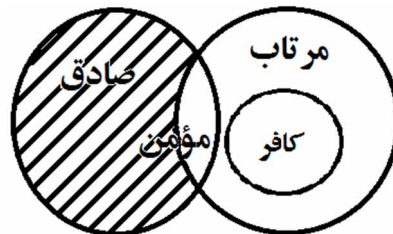
در آیات ۳۷ و ۳۸ سوره یونس نیز «ریب» و «صدق» در کنار یکدیگر آمده‌اند: «وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يَقْتَرَىٰ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ * أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ».

قرآن کتابی است که نه تنها «ریب» در آن راه ندارد، بلکه تصدیق کُتب پیشین است. پروردگار یک بار دیگر با بیان عبارت «إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»، در صدق افرادی را که در مقابل قطعیت و «لا ریب» بودن قرآن ایستادگی می‌کنند، اظهار تردید می‌کند. یک بار نیز خود را با صفت «تصدیق» معرفی می‌کند.

هر واژه و نظام معنایی نمایانگر و دربردارنده جهان‌بینی ویژه‌ای است که ماده خام تجربه را به صورت جهان بامعنا و تعبیریافته‌ای تغییر می‌دهد (ایزوتسو، ۱۳۹۴ش، ص ۲۴).

باتوجه به مطالب یادشده، پدیده‌ها بر اساس نگاه از پنجره «ریب» به سه دسته «کافر»، «مؤمن» و «صادق» تقسیم می‌شوند. هر کافری به «ریب» مبتلا می‌شود، اما عکس آن لزوماً برقرار نیست؛ چراکه هر مبتلای به «ریب»، «کافر» نیست و ممکن است «مؤمن» هم به «ریب» دچار شود. از سوی دیگر مؤمنی که به «ریب» مبتلا نشود در زمره «صادقان» قرار می‌گیرد. رابطه معنایی چهار دسته «کافر»، «مرتاب»، «مؤمن» و «صادق» در شکل زیر به تصویر کشیده شده است. نمودار زیر نشان می‌دهد رابطه «کفر» و «ریب» از نوع عموم و خصوص مطلق و رابطه «ایمان» و «ریب» از نوع عموم و خصوص من وجه است. رابطه «صدق» و «ریب» نیز از نوع تباین است.

شایان توجه است که قسمت هاشورخورده، صادق را نشان می‌دهد.



رابطه «مرتاب»، «کافر»، «مؤمن» و «صادق»

ایزوتسو «ایمان» را کلمه‌ای کانونی در قرآن می‌داند که واژگان کلیدی «نماز»، «زکات»، «روزه» و «حج» آن را فراگرفته‌اند (ایزوتسو، ۱۳۹۶ش، ص ۶۸)، اما بر اساس میدان معنایی «ریب»، واژه «ایمان» به گونه دیگری به تصویر کشیده شد.

نتیجه

واژه «ریب» در اشعار جاهلی به معنای «ترس» یا «سختی‌ها و شداید ناشی از ترس» است که از نوع ترس منفی است. واژه «ریبه» نیز از نظر صرفی، اسم مصدر و نتیجه مصدر «ریب» است؛ بنابراین در اشعار جاهلی، «ریبه» و «ریب» به ترتیب، به معنای «ترس» و «نگرانی» اند. شک بر دو نوع است: یکی شکی که هدف از آن کشف حقیقت باشد. چنین شکی سهوی است و بر اثر تحقیق به وجود می‌آید و مذموم نیست. گونه دوم، شکی است که برای خوارکردن و طعنه‌زدن باشد و عمداً به وجود بیاید. این نوع شک مذموم است.

شک بر اساس منبع صادرکننده به دو نوع عقلی و قلبی (از صمیم دل و قلب) تقسیم می‌شود. از سوی دیگر، واژه «ریب» که فعل آن فقط در قرآن از باب «افتعال» است، هم برای امور مادی و دنیوی به کار رفته است و هم برای امور معنوی و اعتقادات. «ریب» در قرآن، آنجا که در حوزه‌های معنوی به کار رفته، دارای معنای «شک کینه‌توزانه» است و درباره کاربرد «ریب» برای امور مادی نیز باید پژوهش دیگری انجام شود.

شکی که پس از رسیدن به حقیقت به وجود می‌آید، از نوع قلبی و عمدی است که کینه‌توزانه بوده و قرآن به مذمت آن پرداخته است. از این رو «ریب» و «ارتیاب» که در قرآن بیشتر برای مفاهیم دینی به کار رفته‌اند، به معنای «شک کینه‌توزانه» اند و حذف واژه «کینه‌توزانه» از ترجمه آن، خللی

اساسی به معنا وارد می‌کند و ترجمه را نارس می‌نماید.

با توجه به اینکه «ریب» نوعی شک است که در عناد ریشه دارد، مؤلفه «کینه‌توزانه» برای انتقال آحاد معنایی آن به زبان فارسی به مدد می‌آید؛ بنابراین معادل «ریب» در زبان فارسی «شک کینه‌توزانه» است که وجود رابطه عموم و خصوص مطلق بین «ریب» و «شک» را نیز توجیه می‌کند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). مقایس اللغة (مصحح: عبدالسلام محمد هارون). مكتب الأعلام الإسلامي.
۳. ابن ابی زمنین، محمد بن عبدالله. (۱۴۲۴ق). تفسیر ابن ابی زمنین. دار الکتب العلمیة.
۴. ابن سعد، عمرو. (۱۹۹۸م). دیوان المرقشین (محقق: کارین صادر). دار صادر.
۵. ابن عاشور، محمد بن طاهر. (۱۴۲۰ق). تفسیر التحرير والتنویر. مؤسسه التاریخ العربی.
۶. ابن عرفه، محمد بن محمد. (۲۰۰۸م). تفسیر ابن عرفه. دار الکتب العلمیة.
۷. ابوالسعود، محمد بن محمد. (۱۹۸۳م). إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم. دار إحياء التراث العربی.
۸. ابوبکر محمد، أسماء. (۱۹۹۸م). دیوان عروقه بن الورد العبسی. دارالکتب العلمیة.
۹. ابوحیان، محمد بن یوسف. (۱۴۲۰ق). البحر المحيط في التفسير. دار الفكر.
۱۰. الثوینی، حمید آدم، و عواد، کامل سعید. (۱۹۸۴). دیوان سلیک بن سلکة. العانی.
۱۱. امانی، رضا. (۱۳۹۳ش). نقد ترجمه های الهی قمشه ای، فولادوند و خرّمشاهی از قرآن بر اساس تجزیه بر آحاد واژگان (بررسی موردی واژه های «ریب»، «ذبح» و «خشیه» در سوره بقره)، پژوهش های ترجمه در زبان و ادبیات عربی، ۱۰، ۱۱-۳۲.
۱۲. ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۹۴ش). مفاهیم اخلاقی دینی قرآن مجید (مترجم: فریدون بدره ای). فرزانه روز.
۱۳. ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۹۶ش). خدا و انسان در قرآن (مترجم: احمد آرام). شرکت سهامی انتشار.
۱۴. بدیع یعقوب، امیل. (۱۴۱۱ق). دیوان الحارث بن حلزة. دار الکتب العربی.
۱۵. التهانوی، محمد علی. (۱۹۹۶م). کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم. مكتبة لبنان ناشرون.
۱۶. جلالوند، بهزاد، و علوی مهر، حسین. (۱۴۰۰ش). ارتباط معنایی تقسوا و ریب در آیه دو سوره بقره. سراج منیر.
۱۷. الجوزیة، ابن قَیم. (بی تا). بدائع الفوائد. دار عالم الفوائد.
۱۸. حائری طهرانی، علی. (۱۳۳۸ش). مقتنیات الدرر. دار الکتب الإسلامیة.
۱۹. حسن فاعور، علی. (۱۴۰۸ق). دیوان زهیر بن أبی سلمی. دار الکتب العلمیة.
۲۰. خازن، علی بن محمد. (۱۴۱۵ق). لباب التأویل في معاني التنزیل. دار الکتب العلمیة.

۲۱. خطیب شریینی، محمدبن احمد. (۱۴۲۵ق). السراج المنیر (محقق: ابراهیم شمس‌الدین). دار الکتب العلمیة.
۲۲. دینوری، عبدالله بن محمد. (۱۴۲۴ق). الواضح فی تفسیر القرآن. دار الکتب العلمیة.
۲۳. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف (محقق: مصطفی حسین احمد). دار الکتب العربی.
۲۴. سبزواری، محمد. (۱۴۰۶ق). الجدید فی تفسیر القرآن المجید. دار التعارف.
۲۵. سلطان علی شاه، سلطان محمد بن حیدر. (۱۳۷۲ش). بیان السعادة فی مقامات العبادة (مترجم: محمد رضاخانی، و حشمت الله ریاضی). سر الأسرار.
۲۶. سمین، احمد بن یوسف. (۱۴۱۴ق). الدر المصون فی علوم الکتاب المکنون. دار الکتب العلمیة.
۲۷. سیواسی، احمد بن محمود. (۱۴۲۷ق). عیون التفاسیر (محقق: بهاء الدین دارتما). دار صادر.
۲۸. صادقی تهرانی، محمد. (۱۳۸۸ش). ترجمان فرقان. شکرانه.
۲۹. صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۰۶ق). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة. فرهنگ اسلامی.
۳۰. صافی، محمود. (۱۴۱۸ق). الجدول فی إعراب القرآن. دار الرشید.
۳۱. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. مؤسسة الأعلمی.
۳۲. طبرانی، سلیمان بن احمد. (۲۰۰۸). التفسیر الکبیر. دار الکتاب الثقافی.
۳۳. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان (مترجم: فضل الله یزدی طباطبائی، و هاشم رسولی). ناصر خسرو.
۳۴. طریحی، فخر الدین بن محمد. (۱۳۷۵ش). مجمع البحرین. مرتضوی.
۳۵. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن (محقق: احمد حبیب عاملی). دار إحياء التراث العربی.
۳۶. عسکری، حسن بن عبدالله. (۱۴۰۰ق). الفروق فی اللغة. دار الآفاق الجدیدة.
۳۷. عطاء الله، محسن، و موسوی، سید رسول. (۱۳۹۴ش). مفهوم شناسی رب در قرآن و روایات اهل بیت. تفسیر اهل بیت ع. ۱، ۱۰۵-۱۲۲.
۳۸. عکاشه، محمود. (۱۳۹۶ش). درآمدی بر معناشناسی عربی (مترجم: جواد اصغری، و عدنان طهماسبی، و جعفر قمری). جهاد دانشگاهی.
۳۹. علوان، عبدالله بن ناصح علوان. (۱۴۲۷ق). إعراب القرآن الکریم. دار الصحابة للتراث.
۴۰. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر. دار إحياء التراث العربی.
۴۱. فضل الله، محمد حسین. (۱۴۱۹ق). من وحی القرآن. دار الملائک.
۴۲. قرآنی، محسن. (۱۳۸۸ش). تفسیر نور. مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۴۳. کرباسی، محمد جعفر. (۱۴۲۲ق). إعراب القرآن. دار و مكتبة الهلال.
۴۴. ماتریدی، محمد بن محمد. (۱۴۲۶ق). تأویلات أهل السنة (محقق: مجدی باسلوم). دار الکتب العلمیة.

۴۵. مشهدی، مصطفی محمدحمید. (۲۰۱۸م). الترادف فی القرآن (الریب و الشک و الظنّ أنموذجاً) (مترجم: عباس اسماعیلی زاده). دانشگاه فردوسی.
۴۶. مصطاوی، عبدالرحمن. (۱۴۲۵ق). دیوان امرئ القیس. دارالمعرفة.
۴۷. مغنیه، محمدجواد. (۱۴۲۴ق). التفسیر الکاشف. دار الكتاب الإسلامی.
۴۸. مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۳ق). تفسیر مقاتل (محقق: عبدالله محمود شحاته). دار إحياء التراث العربی.
۴۹. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱ش). تفسیر نمونه. دار الكتب الإسلامية.
۵۰. ملکی میانجی، محمدباقر. (۱۴۱۴ق). مناهج البیان فی تفسیر القرآن. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵۱. میدانی، عبدالرحمن حسن حبنکه. (۱۳۶۱ش). معارج التفكير ودقائق التدبیر. دار القلم.
۵۲. النحاس، أبوجعفر احمد بن محمد. (۱۴۲۱ق). إعراب القرآن (محقق: عبدالمنعم خلیل ابراهیم). دار الكتب العلمية.

بررسی نحوی خطاهای سجاوندی در انواع شش گانه وقف در کتاب «علل الوقوف»

حسین شیرافکن^۱، کریم پارچه‌باف دولتی^۲ و علی‌جان احسانی^۳

چکیده

علم وقف و ابتداء، شاخه‌ای از علم قرائت است که دانشمندان علوم اسلامی از دیرباز به آن توجه داشته و تألیفات مهمی درباره آن نگاشته‌اند. در بعضی از این تألیفات تنها قوانین کلی وقف و ابتداء بیان شده و در بعضی دیگر علاوه بر آن، مواضع وقف را در کل قرآن کریم مشخص کرده‌اند. یکی از این تألیفات، کتاب «علل الوقوف»، اثر محمدبن طیفور سجاوندی است. او در این کتاب، شش نوع وقف را معرفی، و با توجه به آن مواضع وقف را در کل قرآن کریم تعیین کرده است. بیشتر مصادیقی که او بیان نموده، با معیارهای تعیین شده و نیز اعراب عبارات منطبق است، ولی گاهی نیز انطباق ندارد. از آنجاکه بسیاری از قاریان قرآن کریم وقف و ابتداء خویشت را بر اساس این مواضع اقدام می‌کنند، تبیین مواضعی که با معیارها و اعراب عبارات مطابقت ندارد، ضروری است تا قاری از وقف‌های نادرست بپرهیزد. از این‌رو در این مقاله کوشش شده است که با توجه به معیارهای سجاوندی و نیز اعراب عبارات بعد از مواضع وقف و با روش تحلیلی - انتقادی به بررسی نمونه‌وار این موارد پرداخته شود. از این بررسی به دست می‌آید که سجاوندی گاهی در تعیین مواضع وقف دچار خطا شده است که همه انواع وقف‌های او را شامل می‌شود.

واژگان کلیدی: تعلیل ادبی، علم وقف و ابتداء، مواضع وقف، سجاوندی، علل الوقوف، اعراب.

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، مجتمع آموزش عالی زبان، ادبیات و فرهنگ‌شناسی، جامعة المصطفی العالمیه، قم، ایران.

رایانامه: Hossein_shirafkan@miu.ac.ir

۲. استادیار گروه قرآن و حدیث، گروه پژوهشی مطالعات قرآنی برهان، قم، ایران.

رایانامه: kdowlati@chmail.ir

۳. دانش‌آموخته سطح چهار رشته زبان و ادبیات عربی، مجتمع آموزش عالی زبان، ادبیات و فرهنگ‌شناسی، جامعة المصطفی العالمیه، قم، ایران/ نویسنده مسئول.

رایانامه: alijanehsani62@gmail.com

مقاله حاضر برگرفته از پایان‌نامه مقطع دکتری است.

مقدمه

بعد از نزول قرآن کریم، علوم مختلفی درباره این کتاب مقدس تأسیس شد و گسترش یافت که علم «وقف و ابتداء» از جمله آن‌هاست. از آنجاکه این علم درباره فصل و وصل کلام الهی است، اهمیت ویژه‌ای داشته، اهتمام علمای بزرگ اسلامی را به خود جلب کرده است. آثار متعدد و ارزشمندی در این باره از علما به یادگار مانده که گاهی فقط قواعد و قوانین این علم در آنها پایه‌گذاری و تدوین شده و گاه نیز علاوه بر آن، کل قرآن کریم بررسی شده و این قواعد به صورت دقیق بر آنها تطبیق، و مواضع وقف مشخص شده است. «القطع والإتفاف» از نحاس، «ایضاح الوقف» از ابن‌نباری و «المکتفی فی الوقف والإبتداء» از ابوعمرو دانی از جمله کتاب‌هایی است که بر این منوال تألیف شده است.

کتاب «علل الوقف» اثر ادیب، مفسر و مقرئ قرن ششم محمدبن طیفور غزنوی سجاوندی، از برجسته‌ترین آثار درباره وقف و ابتداءست که همواره در کانون توجه بزرگان این علم قرار داشته و از جهاتی بی‌نظیر است. یکی از ویژگی‌های کتاب که آن را از تألیفات نظیرش متمایز می‌کند، تعلیل ادبی هریک از مواضع وقف است. سجاوندی غالباً بعد از مشخص کردن موضع وقف، علت ادبی (اکثراً نحوی) آن را نیز بیان کرده است. همچنین اگر نظرش این بوده که در موضعی نباید وقف شود، باز هم با دلیل ادبی آن را توجیه کرده است. این خصوصیتی است که در کتب مشابه به ندرت دیده می‌شود. از باب مثال، سجاوندی در نخستین موضع‌گیری وقفی خود، وقف بر «العالمین» (سوره حمد، آیه ۲) را ممنوع دانسته و سپس در توجیه ادبی آن گفته است: «به جهت اتصال صفت به موصوف». به این معنا که «الرحمن» در آیه سوم، صفت «الله» در آیه دوم است و از این رو آیه سوم باید به آیه دوم متصل باشد. البته وقف بر رئوس آیات بر اساس سنت نبوی در هر صورت جایز است و او در این موضع‌گیری صرفاً اصل قاعده وقف را بیان کرده است.

حال سؤال این است که سجاوندی در این کار کاملاً موفق عمل کرده یا مواضعی نیز یافت می‌شود که برخلاف ملاک‌های او و اعراب عبارت بعد از وقف باشد. به فرض وقوع چنین خطاهایی، توضیح و تبیین این مواضع لازم است تا قاریانی که وقف و ابتدای خود را بر اساس علائم وقفی سجاوندی انجام می‌دهند، از ارتکاب وقف‌های نادرست مصون باشند؛ بنابراین در تحقیق پیش رو سعی شده است به این پرسش پاسخ داده شود. در این راستا، برای هریک از انواع شش‌گانه وقف‌های سجاوندی یک نمونه انتخاب شده؛ سپس با استناد به ملاک‌های سجاوندی، قواعد نحو، ترکیب‌های معربان، آرای مفسران و نظریات سایر دانشمندان وقف و ابتداء، این نمونه‌ها بررسی و نقد شده است.

سجاوندی و وقف‌های شش‌گانه‌اش

ابوعبدالله، محمدبن طیفور سجاوندی غزنوی، امام کبیر، محقق، مقرئ، مفسر، نحوی و لغوی بنامی است که در نیمه دوم قرن پنجم هجری قمری به دنیا آمد. البته تاریخ دقیق و محل ولادتش در کتب تراجم ذکر نشده، ولی چنان‌که از لقبش، غزنوی، پیداست، در شهر «غزنی» در افغانستان امروزی متولد شده است. گفته شده که او در سال ۵۶۰ قمری وفات کرده است. این عالم حنفی مذهب در دورانی به سر می‌برد که عالمان مسلمان به علم وقف و ابتدا اهتمام زیادی داشتند و دانشمندان بزرگی چون ابوعمرو دانی و مکی‌ابن‌ابی‌طالب که تألیفات مهمی در وقف و ابتدا دارند، تقریباً با او هم‌عصر بوده‌اند.

درباره استادان، شاگردان و سفرهای سجاوندی در تراجم چیزی نیامده، اما درباره تألیفات او از چند اثر با این عناوین یاد شده است: تفسیر حسن للقرآن، علل القراءات، الوقف والابتداء، الموجز و عین المعانی فی تفسیر سبع المثانی. این تألیفات مهم بر مهارت او در این زمینه‌ها دلالت دارد. او در وقف و ابتدا دو کتاب دارد: یکی وقوف القرآن که از آن با عنوان الوقف والابتداء الصغیر یاد می‌شود و دیگری علل الوقوف که به آن الوقف والابتداء الکبیر می‌گفته‌اند. شاید بتوان گفت مهم‌ترین و مشهورترین اثر او همین کتاب است (ر.ک: سیوطی، ۱۳۹۶ق، ص ۱۰۱؛ آقابزرگ تهرانی، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۴۹۶؛ صفدی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۳۷۰).

سجاوندی در این کتاب، وقف را بر شش قسم تقسیم کرده است: لازم، مطلق، جایز، المجوز لوجه، المرخص ضرورة و ممنوع. او سپس برای هریک علامتی وضع کرده که به ترتیب عبارت است از: م، ط، ج، ز، ص و لا (سجاوندی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۱۶۹). در ادامه، تعریف هریک از وقف‌های مزبور به‌همراه مثال بیان می‌شود.

وقف لازم: بین دو جمله‌ای واقع می‌شود که اگر به هم وصل شوند، در فهم کلام الهی خللی به وجود می‌آید؛ مانند وقف بر «قَوْهُمْ» در آیه «وَلَا يَخْزُنْكَ قَوْمُهُمْ إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا» (سوره یونس، آیه ۶۵) (سجاوندی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۱۰۸)؛

وقف مطلق: آن است که ابتدا از مابعدش نیکو باشد؛ مانند وقف بر «تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ» در آیه «كَبُرُ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ» (سوره شوری، آیه ۱۳) (سجاوندی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۱۱۶)؛

وقف جایز: وقفی است که هم وصل و هم وقف در آن جایز است؛ زیرا بر سر اعراب جمله بعد از وقف اختلافی وجود دارد که یکی از اعراب‌ها وصل را می‌طلبد و دیگری فصل را؛ مانند وقف بر «اللَّهُ» در آیه «فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسُكَ» (سوره نساء، آیه ۸۴). در اینجا بر سر جایگاه

اعرابی عبارت بعد از وقف، بین دو نقشِ حال و استئناف، نزاع وجود دارد که اولی وصل و دومی فصل را اقتضا می‌کند (سجاوندی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۱۲۸).

وقف المجوز لوجه: سجاوندی تعریفی برای این وقف ارائه نکرده، ولی مثالی که برای آن آورده، این آیه است: «أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ فَلَا يَخَفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ» (سوره بقره، آیه ۸۶). او وقف بر «بِالْآخِرَةِ» را المجوز لوجه دانسته و علتش را چنین توضیح داده است که حرف «فاء» در «فَلَا يَخَفُ» معنای تعقیب دارد و معنای تعقیب، متضمن معنای جواب و جزاست و از این رو با وصل سازگار است؛ از سوی دیگر فعل «فَلَا يَخَفُ» را می‌توان مستأنفه دانست که بر این اساس، وجهی برای وقف به دست می‌آید (سجاوندی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۱۳۰). ملاحظه می‌شود که در اینجا بر سر اعراب عبارت بعد از وقف، بین دو جایگاه اعرابی تنازع وجود دارد که یکی وصل و دیگری وقف را می‌طلبد (مانند وقف جایز)، اما اینکه فرق این وقف با وقف جایز در چیست، خود سجاوندی توضیحی ارائه نکرده و شخص دیگری نیز یافت نشد که مطلب مکتوبی در این باره داشته باشد. تنها استاد محمدرضا شهیدی پور به صورت شفاهی بیان داشته است که تفاوت این دو، در آن است که وقف جایز، دلیل وقف قوی‌تر است و وقف مجوز، دلیل وصل خواهد بود (شهیدی پور، ۱۳۹۴ش).

وقف المرخص ضرورة: وقفی است که جمله بعد از وقف از جمله ماقبل آن بی‌نیاز نیست، اما این وقف جایز شمرده شده است، زیرا با توجه به طولانی بودن کلام، نفس قاری یاری نمی‌کند و توانایی خواندن جمله طولانی را ندارد. از طرفی لازم نیست که قاری برگردد و این دو جمله را به یکدیگر وصل کند، زیرا جمله دوم مفهوم است؛ مانند وقف بر «بِنَاء» در آیه «الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً...» (سوره بقره، آیه ۲۲) (سجاوندی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۱۳۱).

وقف ممنوع: وقف ممنوع سجاوندی بر دو نوع است: گاهی جمله ماقبل وقف مفهوم است و فقط مابعد آن ناقص است که در واقع همان وقف حسن می‌شود؛ مانند وقف بر «وَيَجُوبُهُ» در آیه «فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» (سوره مائده، آیه ۵۴). گاهی نیز جمله ماقبل وقف هم ناقص است که همان وقف قبیح خواهد بود؛ مانند وقف بین مبتدا و خبر در آیه «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا» (سوره انفال، آیه ۷۴) (سجاوندی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۱۳۲).

یکی از تقسیم‌بندی‌های وقف و ابتداء، تقسیم آن به چهار وقف تام، کافی، حسن و قبیح است که این تقسیم‌بندی امروزه مشهور و رایج است. از آنجاکه در این نوشتار گاهی از اقسام این وقف‌ها

یاد می‌شود، در اینجا به معرفی اجمالی آنها می‌پردازیم. ملاک تقسیم‌بندی وقف‌های چهارگانه، رابطه لفظی و معنوی بین دو عبارت قبل و بعد موضع وقف است. مراد از رابطه لفظی، رابطه «اعرابی» بین دو عبارت است؛ به این معنا که یا ماقبل موضع وقف، عامل اعراب در مابعد آن است و یا مابعد آن، عامل اعراب در ماقبلش است؛ بنابراین اگر هیچ ارتباطی بین این دو عبارت نباشد، آن وقف تام است. اگر ارتباط لفظی نباشد ولی ارتباط معنوی باشد، وقف کافی است. اگر هم ارتباط لفظی باشد و هم ارتباط معنوی، وقف در آن یا حسن است یا قبیح. حسن در صورتی است که عبارت اول دارای این دو ویژگی باشد: یکی اینکه معنای مفیدی داشته باشد، مانند «الحمد لله»، برخلاف «الحمد» که به تنهایی معنای مفیدی ندارد. دوم اینکه آن معنای مفید، مراد خدای متعال باشد؛ بنابراین عبارت «لاتقربوا الصلاة» گرچه معنای مفیدی دارد، مراد خدای متعال نیست و بنابراین وقف بر آن حسن نخواهد بود. حال اگر این دو ویژگی یا یکی از آنها در عبارت ماقبل وقف مفقود باشد، وقف بر آن قبیح خواهد بود؛ مانند وقف بر «الحمد» و «لاتقربوا الصلاة» (ر.ک: دانی، ۲۰۱۰م، ص ۱۸؛ سخاوی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۴۰۱).

بررسی نحوی خطاهای سجاوندی در انواع شش‌گانه وقف در کتاب «علل الوقوف»

در ادامه به خطاهای سجاوندی در انواع وقف‌هایش می‌پردازیم و برای هریک از وقف‌های شش‌گانه، نمونه‌ای را بیان، و بررسی می‌کنیم.

۱. خطا در تعیین وقف لازم

آیه: «إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا...» (سوره مائده، آیه ۱۱۰)؛ به یاد آور هنگامی را که خداوند به عیسی بن مریم گفت: متذکر نعمتی که بر تو و مادرت دادم باش، زمانی که تو را به وسیله روح القدس تقویت کردم که در گاهواره و به هنگام بزرگی با مردم سخن می‌گفتی... .

سجاوندی بر «وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ» وقف لازم تعیین کرده و در تعلیل آن گفته است که اگر بر این عبارت وقف نشود، «إِذْ أَيَّدْتُكَ» ظرف برای فعل «اذکر» در عبارت «اذْكُرْ نِعْمَتِي» می‌شود، و حال آنکه این‌گونه نیست و عامل آن یعنی «واذکر إِذْ أَيَّدْتُكَ» محذوف است (سجاوندی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۴۶۸). «إِذْ» در عبارت «إِذْ أَيَّدْتُكَ» اسم برای زمان ماضی است (درویش، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۴۲). در اینکه نقش آن چیست، معربان و مفسران چند احتمال داده‌اند: نخست اینکه

متعلق به «نِعْمَتِي» باشد (عکبری، بی‌تا، ص ۱۳۷؛ واحدی نیشابوری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۰۵)؛ زیرا «نعمت» اسم مصدر است (سمین، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۴۵۸) و چون معنای مصدری دارد، می‌تواند متعلق واقع شود (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۶۰). دوم اینکه حال از «نِعْمَتِي» باشد (عکبری، بی‌تا، ص ۱۳۷؛ سمین، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۴۹۵). سوم اینکه بدل اشتهال از «نِعْمَتِي» باشد که «نعمت» را به نوعی تفسیر می‌کند (سمین، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۴۹۵؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۳۶).

سجاوندی «إِذْ أُيْتُذُنْكَ» را مفعول به برای «اذکر» محذوف دانسته و به همین دلیل وقف قبل از آن را لازم شمرده است. دلیل اینکه او «إِذْ» را متعلق به «اذکر» مذکور ندانسته، این است که زمان این دو متفاوت است؛ «إِذْ» برای گذشته است و «اذکر» برای حال. پس صحیح نیست که گفته شود «در گذشته یاد کن»؛ زیرا چنین چیزی محال است. از این رو حلبی در ذیل آیه یازدهم سوره مائده تصریح کرده که تعلق «إِذْ» به «وَأَذْكُرُوا» به دلیل تنافی زمان هایشان جایز نیست (سمین، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۲۲۰)، اما بی‌توجهی به «اذکر» مذکور و اجتناب از آن باعث شده که سجاوندی دیگر متعلقات و احتمالات موجود در آیه را نادیده بگیرد و با محذوف دانستن عامل، خطای دیگری مرتکب شود؛ زیرا چنان‌که در ترکیب آیه ملاحظه شد، هیچ‌یک از مفسران و معربان، آن را مفعول به برای «اذکر» محذوف ندانسته، بلکه تنها سه احتمال بدل، حال و تعلق به «نعمتی» را پذیرفته‌اند که در این صورت، این عبارت با جمله پیشین کاملاً مرتبط است؛ بنابراین سخن سجاوندی خلاف اجماع مرکب است.

از جهت صنعت نحوی هم با توجه به اینکه «نعمت» معنای مصدری دارد، در متعلق واقع شدنش مشکلی وجود ندارد و وقتی متعلق در کلام وجود دارد یا اینکه حال واقع شدن این ظرف صحیح است، دلیلی ندارد که آن معمول برای عامل مقدر دانسته شود. زمانی باید دنبال عامل محذوف گشت که عامل مذکوری یافت نشود. سجاوندی هیچ اشکالی هم بیان نکرده که بر اساس آن «نِعْمَتِي» نتواند متعلق «إِذْ» باشد یا حال و بدل از آن صحیح نباشد. از جهت مفهوم نیز ارتباط آن با جمله پیشین واضح‌تر از مستأنفه دانستن آن است؛ یعنی عبارت دوم توضیح عبارت اول است و نعمت را تفسیر می‌کند: «نعمتم را بر خودت و مادرت در آن زمان که تو را با روح القدس تقویت کردم، یاد کن».

از سوی دیگر سجاوندی در آیات مشابه چنین عمل نکرده و برای مثال در آیه «وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا» (سوره مائده، آیه ۲۰) هیچ وقتی بر «عَلَيْكُمْ» تعیین نکرده است (سجاوندی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۴۴۹). ابن هشام در اینجا

احتمال داده است که «إِذْ جَعَلَ» ظرف برای «نِعْمَةً اللَّهُ» یا بدل از آن باشد (ابن هشام، بی‌تا، ب، ج ۱، ص ۷۲). همین‌طور در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ هُمْ قَوْمٌ أَنْ يَسْتَظُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ فَكَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ» (سوره مائده، آیه ۱۱) هیچ موضع وقفی بر «عَلَيْكُمْ» تعیین نکرده است (سجاوندی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۴۴۷). در اینجا نیز «إِذْ» ظرف برای «نِعْمَتَ اللَّهِ» دانسته شده است (عکبری، بی‌تا، ص ۱۲۴؛ سمین، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۲۲۰). همچنین در آیه «وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً» (سوره آل عمران، آیه ۱۰۳) وقفی بر «عَلَيْكُمْ» تعیین نشده (سجاوندی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۳۸۱) و «إِذْ» در اینجا نیز متعلق به «نِعْمَتَ اللَّهِ» دانسته شده است (عکبری، بی‌تا، ص ۱۲۴).

طبق نظر سجاوندی در آیه محل بحث، او در این آیات نیز می‌بایست بر «عَلَيْكُمْ» وقف لازم تعیین می‌کرد و «إِذْ» را مفعول به برای «اذکر» محذوف می‌دانست تا به فعل مذکور (اذکروا) تعلق نگیرد، ولی در این آیات نه تنها وقف لازم، بلکه هیچ وقفی دیگری تعیین نکرده است. این در حالی است که از جهت ترکیب کلام دقیقاً همانند آیه محل بحث است؛ بنابراین نظر سجاوندی در عامل «إِذْ أَيْدِيَهُمْ» اولاً برخلاف این قاعده کلی است که تا وقتی در کلام چیزی مذکور باشد، نباید آن را محذوف لحاظ کرد. ثانیاً برخلاف نظر دیگر معربان و مفسران است. ثالثاً برخلاف عملکرد خودش در آیات مشابه است. در نتیجه وقف لازم در اینجا صحیح به نظر نمی‌رسد.

۲. خطا در تعیین وقف مطلق

آیه: «وَيَعْلَمُ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِنَا مَا هُمْ مِنْ حَيْصٍ» (سوره شوری، آیه ۳۵)؛ تا کسانی که در آیات ما مجادله می‌کنند، بدانند هیچ پناهگاهی ندارند.

سجاوندی بر «فِي آيَاتِنَا» وقف مطلق تعیین، و علتی برایش ذکر نکرده است (سجاوندی، ۱۴۲۷ق، ج ۳، ص ۹۱۱). «الَّذِينَ» فاعل «يَعْلَمُ» است. جمله «مَا هُمْ مِنْ حَيْصٍ» جانشین دو مفعول این فعل است که به واسطه «ما» نافیه از عمل معلق شده است (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۶۵؛ عکبری، بی‌تا، ص ۳۴۰؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۹، ص ۳۴۲). نخست توضیحی مختصر درباره بحث «الغا و تعلیق» لازم است. این دو اصطلاح در باب افعال قلوب مطرح‌اند. «الغا» آن است که عمل فعل قلبی هم لفظاً و هم محلاً ابطال شود. این امر زمانی رخ می‌دهد که فعل قلبی بین دو معمول خود یا بعد از آن دو قرار گیرد؛ مانند «زَيْدٌ ظَنَنْتُ مُسَافِرًا» و «زَيْدٌ مُسَافِرٌ ظَنَنْتُ». این ابطال به صورت اختیاری و جوازی است. «تعلیق» نیز آن است که عمل فعل قلبی فقط لفظاً ابطال شود؛ نه معنأً و محلاً. این امر زمانی اتفاق می‌افتد که ادوات صدارت طلب بین فعل قلبی و

معمول‌های آن قرار گیرد و مانع عمل آن فعل در لفظ معمول گردد؛ مانند: «وَإِنْ أَدْرَى أَقْرَبَ أَمْ بَعِيدَ مَا تُوعَدُونَ» (سوره انبیاء، آیه ۱۰۹) و «عَلِمْتُ أَزِيدُ مَسَافِرَ أَمْ عَمْرُو». تعلیق عامل از عمل در لفظ معمول، وجوبی است و باید از عمل در لفظ بازداشته شود، اما در معنا و محل آن عمل می‌کند و جمله، سادّ مسد هردو مفعول یا مفعول دوم آن، و محلاً منصوب خواهد بود (ر.ک: ابن هشام، بی‌تا الف، ج ۲، ص ۵۰؛ غلایینی، ۱۴۲۵ق، ص ۴۲۷).

مشاهده می‌شود که در الغا بین عامل و معمول‌ها ارتباط لفظی وجود ندارد؛ به‌ویژه که اگر عامل از معمول‌های خود متأخر باشد که جمله مستأنفه به شمار آمده، جدا کردنش از ماقبل و وقف قبل از آن جایز خواهد بود. همان‌طور که ابن‌هشام در عبارت «مَاتَ فُلَانٌ رَحِمَهُ اللَّهُ»، جمله «رَحِمَهُ اللَّهُ» را مستأنفه دانسته است (ابن‌هشام، بی‌تا ب، ج ۲، ص ۴۳). البته در صورتی که عامل بین دو معمول قرار گیرد، مانند «زَيْدٌ ظَنَنْتُ مَسَافِرَ»، وقف قبل از آن جایز نیست؛ زیرا جمله معترضه بین مبتدا و خبر است و وقف بین مبتدا و خبر ممنوع است. حال آنکه در تعلیق این‌گونه نیست و ارتباط لفظی بین عامل و معمول‌ها همچنان برقرار است و هرچند عامل در لفظ معمول عمل نکرده، در محل آن عمل کرده است و جمله‌ای که جانشین دو معمول شده، محلاً منصوب به فعل قلبی است.

در آیه محل بحث نیز جمله «مَا هُمْ مِنْ مَّحِيصٍ» جانشین دو مفعول فعل «يَعْلَمُ» و محلاً منصوب است و با آن ارتباط لفظی دارد. از این‌رو وقف قبل از آن صحیح نیست، اما سجاوندی بدون هیچ توضیحی، قبل از آن وقف مطلق تعیین کرده است. به‌جرت می‌توان گفت این موضع‌گیری سجاوندی، یکی از آشکارترین خطاهای وقفی اوست؛ زیرا نمی‌توان هیچ توضیح و توجیهی برای آن ارائه کرد و راه‌گزینی به‌نظر نمی‌رسد. به اذعان خود سجاوندی، وقف بین عامل و معمول ممنوع است (سجاوندی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۱۳۵). در اینجا با این وقف، فعل «يَعْلَمُ» بدون معمول می‌ماند. معمول محذوفی هم نه سجاوندی برای آن ذکر کرده است و نه هیچ‌یک از مفسران و معربان. ممکن است کسی بگوید فعل «يَعْلَمُ» در اینجا به‌صورت لازم استعمال شده است، همان‌گونه که فعل «أَقُلُّ» در آیه «قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (سوره یوسف، آیه ۹۶)، طبق نظر مختار زمخشری، لازم استعمال شده است و جمله «إِنِّي أَعْلَمُ...» ابتدائیه است و نه مقول برای فعل «أَقُلُّ» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۰۴). در جواب باید گفت که زمخشری در توجیه این نظر خود، عبارت «أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ» را به آیه ۸۴ همین سوره ربط داده است که در آنجا حضرت یعقوب فرمود: «إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يَوْسُفَ». پس وقتی مشخص شد که حضرت یوسف زنده است، فرمود: «أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ»؛ آیا نگفتم به شما [که من بوی یوسف را حس می‌کنم]؟! بنابراین مفعول مادّه «قول» محذوف است و مفهوم آن به آیه ۸۴ برمی‌گردد، ولی در آیه مورد بحث، چنین

مطلبی مطرح نیست و کسی نگفته که مفعول فعل «يُعْلَمُ» به قرینه فلان آیه، محذوف است. ضمن اینکه در سوره یوسف نیز بسیاری از معربان و مفسران، عبارت «إِنِّي أَعْلَمُ...» را مقول قول دانسته‌اند. ابوحیان بعد از نقل قول زمخشری می‌گوید: نظر زمخشری خلاف ظاهر است (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۶، ص ۳۲۵). خود زمخشری نیز در ادامه گفته است که می‌توان آن را مقول قول هم قرار داد. سجاوندی نیز قبل از این جمله موضع وقفی اختیار نکرده است (سجاوندی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۶۰۷).

همچنین ممکن است کسی بگوید که این وقف به دلیل منفی بودن جمله بعد از وقف است؛ زیرا یکی از ملاک‌های سجاوندی برای وقف مطلق، همین مسئله است؛ مانند «وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِنْ يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا» (سوره احزاب، آیه ۱۳) که او بر «بِعَوْرَةٍ» وقف مطلق تعیین، و دلیلش را منفی بودن عبارت بعد از وقف بیان کرده است (سجاوندی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۱۱۸). در جواب باید گفت که تعیین این ملاک در جایی است که عبارت قبل از وقف، ناقص نباشد؛ همان‌گونه که در مثال فوق چنین است، اما اگر عبارت قبل از وقف ناقص باشد (مانند آیه مورد بحث)، منفی بودن عبارت بعد از وقف نمی‌تواند دلیل برای وقف باشد. مؤید این سخن، موضع‌گیری سجاوندی در آیه «وَيَوْمَ يَنَادِيهِمْ أَتَيْنَ شُرَكَائِيَ قَالُوا آذَنَّاكَ مَا مِنَّا مِنْ شَهِيدٍ» (سوره فصلت، آیه ۴۷) است که او وقف بر «آذَنَّاكَ» را ممنوع اعلام کرده و در تعلیل آن گفته است که «ایذان» به معنای قول است و جمله بعدش مفعول آن خواهد بود (سجاوندی، ۱۴۲۷ق، ج ۳، ص ۹۰۳). در اینجا جمله «مَا مِنَّا مِنْ شَهِيدٍ» منفی است و اگر ادعا شود که منفی بودن عبارت معیار وقف مطلق است، می‌بایست سجاوندی قبل از این جمله وقف مطلق تعیین می‌کرد، ولی برعکس، وقف را به کلی منع کرده است؛ بنابراین وقف مطلق سجاوندی در آیه محل بحث، به هیچ وجه قابل دفاع نیست.

۳. خطا در تعیین وقف جایز

آیه: «وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وُلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَنثورًا» (سوره انسان، آیه ۱۹)؛ و بر گرد آنها نوجوانانی جاودانی [برای پذیرایی] می‌گردند که هرگاه آنها را ببینی، گمان می‌کنی مروارید پراکنده‌اند.

سجاوندی بر «مُخَلَّدُونَ» وقف «جایز» تعیین کرده و در علت آن گفته است که «حَسِبْتَهُمْ» صفت «وُلْدَانٌ» است و ظرف «إِذَا رَأَيْتَهُمْ» به صورت معترضه بین صفت و موصوف واقع شده است (سجاوندی، ۱۴۲۷ق، ج ۳، ص ۱۰۷۳). با توجه به آرای معربان و مفسران، به نظر می‌رسد که «إِذَا»

در این آیه آن گونه که سجاوندی گفته است، ظرفیه محض نباشد، بلکه ظرفیه شرطیه است و جمله «رَأَيْتَهُمْ» فعل آن و جمله «حَسِبْتَهُمْ» جوابش است. این شرط همراه فعل و جوابش، صفت دوم برای «وَلَدَانَّ» است. بعضی به این مسئله تصریح کرده (صافی، ۱۴۱۸ق، ج ۲۹، ص ۱۸۹؛ خراط، ۱۴۲۶ق، ج ۴، ص ۱۳۹۹) و بعضی دیگر با تفسیر و معنای آیه بدان اشاره نموده‌اند (ر.ک: طوسی، بی تا، ج ۱۰، ص ۲۱۵؛ ابن عاشور، بی تا، ج ۲۹، ص ۳۶۸)؛ مثلاً طبری آن را چنین معنا کرده است: «إِذَا رَأَيْتَ يَا مُحَمَّدُ هَؤُلَاءِ الْوَلَدَانِ مُجْتَمِعِينَ أَوْ مُفْتَرِقِينَ، تَحْسِبُهُمْ فِي حُسْنِهِمْ، وَنَقَاءِ بَيَاضِ وَجُوهِهِمْ، وَكَثْرَتِهِمْ، لَوْلَا مَبْدَدًا، أَوْ مُجْتَمِعًا مَصْبُوبًا» (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۹، ص ۱۳۶)؛ ای پیامبر، زمانی که آن غلامان را ببینی درحالی که جمع یا پراکنده‌اند، گمان می‌کنی که آنها - به دلیل زیبایی، خلوص سفیدی صورت و کثرتشان - مرواریدهای پراکنده یا جمع شده درهم تنیده‌اند. در این بیان، «إِذَا» شرطیه معنا شده و شرط آن، فعل «رَأَيْتَ» و جوابش، فعل «تَحْسِبُهُمْ» است.

کسی از میان مفسران و معربان یافت نشد که گفته باشد «إِذَا» در اینجا ظرفیه محض است، بلکه یا با ترکیب، یا با تفسیر، آن را ظرفیه شرطیه دانسته‌اند. ترکیب و جمله‌بندی کلام نیز با شرطیه بودن آن سازگارتر است. پس به نظر می‌رسد سجاوندی در تشخیص نوع آن دچار خطا شده باشد؛ بنابراین مجموع شرط و جزا، صفت «وَلَدَانَّ» است و وقف بین صفت و موصوف، به تصریح خود سجاوندی، ممنوع می‌باشد (سجاوندی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۱۳۴). ثانیاً به فرض که نظر سجاوندی مبنی بر صفت بودن «حَسِبْتَهُمْ» برای «وَلَدَانَّ» صحیح باشد و «إِذَا» بینشان معترضه واقع شده باشد، همچنان بین صفت و موصوف جدایی می‌افتد. کلام نیز طولانی نیست که معترضه بودن ظرف، بهانه‌ای برای ایجاد این فاصله باشد؛ بنابراین حتی طبق ترکیب خود سجاوندی نیز این وقف صحیح به نظر نمی‌رسد. ثالثاً در وقف جایز باید دو دلیل باشد که یکی بر وقف و دیگری بر وصل دلالت کند. تعلیل سجاوندی در اینجا چنین است که اولاً «حَسِبْتَهُمْ» صفت «وَلَدَانَّ» است و ثانیاً ظرف، معترضه است. قسمت اول این تعلیل، سبب برای وصل است؛ چراکه نباید بین صفت و موصوف فاصله ایجاد شود. قسمت دوم آن نیز سبب برای وقف است. حال سؤال این است که آیا معترضه بودن ظرف، می‌تواند دلیلی برای وقف باشد. به نظر می‌رسد جواب منفی باشد. اگر چنین می‌بود، او می‌بایست مثلاً در آیه «وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لِّو تَعْلَمُونَّ عَظِيمٌ» (سوره واقعه، آیه ۷۶) نیز بر «لَقَسَمٌ» وقف جایز تعیین می‌کرد؛ زیرا جمله «لَو تَعْلَمُونَّ» به صورت معترضه بین صفت و موصوف آمده است، ولی چنین نکرده است (سجاوندی، ۱۴۲۷ق، ج ۳، ص ۹۹۵). همین طور در آیه «وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ» (سوره یوسف، آیه ۱۰۳) بایستی بر «النَّاسِ» وقف جایز تعیین می‌کرد؛ چراکه جمله «لَو حَرَصْتَ» به صورت

معترضه بین اسم و خبر «ما» واقع شده است، ولی چنین نکرده است (سجاوندی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۶۰۸). همچنین در آیه «فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ» (سوره بقره، آیه ۲۴) نیز قبل از جمله معترضه «وَلَنْ تَفْعَلُوا» که بین فعل شرط و جوابش واقع شده، موضع وقفی اختیار نکرده است (سجاوندی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۱۸۹).

سجاوندی نه تنها قبل از جملات معترضه مذکور وقفی تعیین نکرده که در آیه «وَإِذَا بَدُلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَنْزِلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (سوره نحل، آیه ۱۰۱) وقف بر «مَكَانَ آيَةٍ» را به صراحت نهی کرده است؛ به این دلیل که جمله «وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَنْزِلُ» معترضه است و جمله «قَالُوا...» جواب «إِذَا» است (سجاوندی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۶۴۳).

علاوه بر این‌ها سجاوندی در باب «وقف ممنوع»، مطلبی دارد تحت عنوان «أَنْ لَا يُعْتَدَّ بِالْمُعْتَرِضِ حَائِلًا وَإِنْ طَالَ» (سجاوندی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۱۴۵)؛ به عبارتی که بین دو چیز به عنوان معترضه حائل شده است، توجهی نمی‌شود و قبلش وقفی صورت نمی‌گیرد؛ هر چند طولانی باشد. او با بیان این مطلب، متذکر می‌شود که وقف قبل از عبارتی که به صورت معترضه بین دو عبارت وابسته به هم آمده، ممنوع است و در این باره مثال‌های متعددی آورده است. از باب نمونه، او در آیات «وَلَقَدْ عَلِمْتِ الْغَيْثَ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ * سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ * إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ» (سوره صافات، آیات ۱۵۸-۱۶۰) معتقد است که «إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ» استثنا از «إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ» است و «سُبْحَانَ اللَّهِ» بین مستثنا و مستثنی منه، معترضه است و از این رو وقف بر «لَمُحْضَرُونَ» را ممنوع دانسته است (سجاوندی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۱۴۶ و ج ۳، ص ۸۶۱).

با توجه به آنچه گذشت به نظر نمی‌رسد این آیات و آیه مورد بحث فرقی داشته باشند. همان‌گونه که در آن آیات مثلاً گفته است: «حال عارض» و «تنزیه معترض»، در اینجا نیز گفته است: «الظرف عارض»، و «معترضه بودن عبارتی» نمی‌تواند دلیل برای وقف باشد. پس با توجه به عدم دلیل بر وقف در مقابل دلیل وصل که موجود است، وقف جایز بر «مُحْلَدُونَ» خودبه‌خود از اعتبار می‌افتد. افزون بر اینکه این سؤال مطرح است که اگر جمله «حَسِبْتُهُمْ» صفت «وَلَدَانٌ» باشد و «إِذَا» معترضه، متعلق «إِذَا» چیست. اگر متعلق به یکی از افعال قبل یا بعد خود باشد، در آن صورت معترضه بودن آن مفهومی نخواهد داشت و وقف قبل از آن نیز صحیح نخواهد بود. اگر متعلق به محذوفی باشد، آن محذوف چیست و آیا از جهت لفظی با قبل و بعد خود ارتباطی ندارد؟

۴. خطا در تعیین وقف المجوز لوجه

آیه: «وَالَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ ثُمَّ تَابُوا مِنْ بَعْدِهَا وَآمَنُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ» (سوره اعراف،

آیه ۱۵۳)؛ و آنها که گناه کنند و بعد از آن توبه نمایند و ایمان آورند [امید عفو او را دارند؛ زیرا] پروردگار تو در پی آن آمرزنده و مهربان است.

سجاوندی «وَأَمَّنُوا» را موضع وقف المجوز لوجه دانسته و در توضیح آن گفته است: «لظاهر «إِنَّ» والوجهُ الوصلُ لأنَّ الجملةَ خبرٌ «وَالَّذِينَ». والضميرُ العائدُ إلى المبتدأ محذوفٌ... تقدیره: إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِ تَوْبَتِهِمْ (سجاوندی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۵۱۶)؛ این وقف برای ظاهر «إِنَّ» است [که مکسور است و با مستأنفه بودن سازگار است] و وجه بهتر این است که وصل شود؛ زیرا جمله بعد از «إِنَّ» خبر «الَّذِينَ» است و عائد از خبر به مبتدا محذوف می‌باشد که تقدیرش «إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِ تَوْبَتِهِمْ» است.

«الَّذِينَ» مبتدا و جمله «إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ» خبر آن است. رابط بین مبتدا و خبر نیز محذوف، و تقدیرش این‌گونه است: «غَفُورٌ لَهُمْ رَحِيمٌ بِهِمْ» (ر.ک: نحاس، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۷۴؛ ابن‌الأنباری، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۳۷۵). نظیر این رابط محذوف در آیه «وَلَمَنْ صَبَرْ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ» (سوره شوری، آیه ۴۳) نیز هست که در آن، جمله «إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ» خبر برای «مَنْ» موصوله است و چون رابط در کلام نیست، «منه» در تقدیر گرفته می‌شود (ر.ک: سمین، ۱۴۰۸ق، ج ۵، ص ۴۷۱ و ج ۹، ص ۵۶۳).

شگفت این‌که درویش طبق یک وجه، «الَّذِينَ» را عطف بر «الَّذِينَ» در آیه قبلی یعنی «إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ سَيَنَالُهُمْ غَضَبٌ مِنْ رَبِّهِمْ» دانسته است (درویش، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۴۶۱)؛ درحالی‌که صله این دو موصول از جهت مفهوم کاملاً ضد یکدیگرند؛ چه اینکه در آیه پیشین سخن از عصبان و به دنبالش فراگیری غضب الهی است، ولی در این آیه، سخن از توبه و ایمان است و غضب الهی از توبه‌کاران و مؤمنان به دور است؛ بنابراین عطف مزبور نمی‌تواند درست باشد.

از تعریف وقف المجوز لوجه چنین فهمیده می‌شود که عبارت قبل از وقف، جمله‌ای مفهوم و کامل است، اما جمله بعد از آن دو وجه دارد که یک وجهش با وصل سازگار است و وجه دیگرش با وقف. شرح مثال این وقف پیش‌تر در آیه ۸۶ سوره بقره بیان شد. در این وقف همانند وقف جایز، یک دلیل برای وقف وجود دارد و دلیلی هم برای وصل که هردو بر سر یک موضع تنازع دارند. البته چنان‌که پیش‌تر بیان شد، در وقف جایز دلیل وقف قوی‌تر است و در وقف مجوز لوجه دلیل وصل. در آیه مورد بحث از تعلیل سجاوندی چنین برداشت می‌شود که درصدد بوده است تا در اینجا نیز این تنازع را برقرار کند؛ ازاین‌رو نخست علت وقف را گفته که عبارت کوتاه «لظاهر إِنَّ» است. هرچند در کتاب «علل الوقوف» همزه «اَنَّ» به‌صورت مفتوح ضبط شده، ولی در قرآن مکسور است و به‌نظر می‌رسد مراد سجاوندی نیز مکسور بودن آن باشد؛ یعنی ظاهراً او

می‌خواسته بگوید که این جمله مستأنفه است و استئناف، وقف را می‌طلبد، اما وجه دیگری نیز در ترکیب آیه محتمل است و آن، خبربودن این جمله برای «وَالَّذِينَ» است که در این صورت، باید وصل شود. پس فرض می‌کنیم که سجاوندی در اینجا بین مستأنفه‌بودن این جمله و خبربودن آن برای ماقبل، تنازع برقرار کرده است.

بر فرض صحت فرض مزبور، باید گفت که تنازع این دو دلیل نمی‌تواند درست باشد؛ زیرا در صورت مستأنفه‌دانستن عبارت بعد از وقف، جمله ماقبل وقف ناقص است؛ چون مبتدایی است بدون خبر، و خبر محذوفی هم برای آن لحاظ نشده است. مبتدا بدون خبر بی‌مفهوم است و ترکیب کلام ناقص می‌ماند. هرچند استئناف می‌تواند با حال‌بودن تنازع کند و این دو، وقف مجوز لوجه را شکل دهند، زیرا ترکیب کلام قبل از آنها کامل است، اما ترکیب کلام قبل از خبر، ناقص است. از این رو مستأنفه‌دانستن عبارت «إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ» در اینجا صحیح به نظر نمی‌رسد و به تبع، وقف مجوز نیز صحیح نیست؛ زیرا در صورت وقف، عبارت ماقبل وقف ناقص است و حال آنکه در وقف «المجوز لوجه»، عبارت ماقبل آن کامل و مفهوم است و بحث تنها بر سر ارتباط داشتن یا نداشتن جمله بعدی است.

اگر عطف «وَالَّذِينَ» بر ماقبل که درویش آن را بیان کرده است صحیح می‌بود، احتمال مستأنفه‌بودن عبارت «إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ» وجود می‌داشت و وقف مجوز سجاوندی نیز قابل توجیه بود، ولی به دلیل تضاد مفهومی که بین دو «الذین» وجود دارد، آن عطف نیز صحیح نیست. اگر گفته شود که خبر «وَالَّذِينَ» محذوف است، می‌گوییم که هیچ‌یک از معربان و مفسران در اینجا خبر را محذوف ندانسته‌اند و حتی خود سجاوندی نیز به محذوف‌بودن خبر اشاره‌ای نکرده است. پس مبتدا بدون خبر می‌ماند که بی‌مفهوم است و وقف بر عبارت ناقص و نامفهوم جایز نیست.

۵. خطا در تعیین وقف المرخص ضرورة

آیه: «وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا مَا يَنْفِقُونَ» (سوره توبه، آیه ۹۲)؛ و [نیز] ایرادی نیست بر آنها که وقتی نزد تو آمدند که آنها را بر مرکبی [برای میدان جهاد] سوار کنی، گفتی مرکبی که شما را بر آن سوار کنم ندارم. [از نزد تو] بازگشتند درحالی که چشمانشان اشکبار بود؛ چراکه چیزی که در راه خدا انفاق کنند، نداشتند.

سجاوندی بر «مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ» وقف «المرخص ضرورة» تعیین، و علت آن را طولانی‌بودن کلام

بیان کرده است؛ چه اینکه «تَوَلَّوْا» صله «الَّذِينَ» است (سجاولندی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۵۵۷). در این آیه بحث بر سر اعراب جمله «قُلْتُ لَا أَجِدُ مَا أُحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ» است و اینکه جواب «إِذَا» شرطیه چیست؛ زیرا نقش این جمله است که نوع وقف را برای ما روشن می‌کند. در اعراب این جمله چند احتمال بیان کرده‌اند:

۱. این جمله جواب «إِذَا» باشد. در این صورت جمله «تَوَلَّوْا» مستأنفه بیانی است (ابن عطیة المحاربی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۷۱؛ سمین، ۱۴۰۸ق، ج ۶، ص ۹۹). ابوالبقاء وقتی به این جمله رسیده، بیان اعراب آن را به آیه «كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا» (سوره آل عمران، آیه ۳۷) ارجاع داده است (عکبری، بی‌تا، ص ۱۸۸). در این آیه نیز همانند آیه محل بحث، دو فعل «وَجَدَ» و «قَالَ» بعد از شبه شرط «كُلَّمَا» آمده است که ممکن است هر کدام جواب آن تصور گردد. به باور ابوالبقاء در اینجا فعل «وَجَدَ» جواب «كُلَّمَا» و نیز عامل آن است. پس طبق این نظر، جواب شرط در آیه محل بحث، فعل «قُلْتُ» خواهد بود. ابوالبقاء سپس درباره جمله دوم، یعنی «قَالَ»، این دو احتمال را داده که یا مستأنفه است و یا فاء عاطفه از سر آن حذف شده است؛ همان‌طور که فاء جواب در آیه «وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ» (سوره انعام، آیه ۱۲۱) و در شعر «مَنْ يَفْعَلِ الْحَسَنَاتِ اللَّهُ يَشْكُرْهَا» حذف شده است (عکبری، بی‌تا، ص ۷۷). مکی نیز عامل در «كُلَّمَا» را فعل «وَجَدَ» دانسته است (قیسی، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۱۹۵)؛

۲. جمله یادشده حال از کاف در «أَتَوَكَّ» باشد. در این صورت جمله «تَوَلَّوْا» جواب شرط خواهد بود؛ یعنی «إِذَا أَتَوَكَّ وَأَنْتَ قَائِلٌ: «لَا أَجِدُ مَا أُحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ»، تَوَلَّوْا» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۰۱؛ سمین، ۱۴۰۸ق، ج ۶، ص ۹۹). حلبی در آیه آل عمران این وجه را ترجیح داده است؛ یعنی فعل اول (وَجَدَ) را حال دانسته و جواب «كُلَّمَا» را جمله «قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا» ذکر کرده است (سمین، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۱۴۳)؛

۳. جمله مزبور عطف بر جمله «أَتَوَكَّ» باشد و حرف عطف حذف شده باشد. در این صورت نیز جمله «تَوَلَّوْا» جواب شرط خواهد بود (ابن عطیة المحاربی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۷۱؛ سمین، ۱۴۰۸ق، ج ۶، ص ۱۰۰)؛

۴. جمله یادشده استثنافیه باشد که مانند جمله معترضه بین شرط و جوابش واقع شده است. اینکه گفته شد مستأنفه و نه معترضه، با اینکه بین دو شیء متلازم آمده است، گویا به این دلیل باشد که جایگاه اصلی آن بعد از جواب شرط است؛ چنان‌که زمخشری چنین تقدیری را برای آیه بیان کرده است: «إِذَا مَا أَتَوَكَّ لِتَحْمِلَهُمْ تَوَلَّوْا، فَقِيلَ: مَا لَهُمْ تَوَلَّوْا بَاكِينَ [فَقِيلَ] قُلْتُ: لَا أَجِدُ مَا أُحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۰۱). البته ابوحیان گفته است که چنین ترکیبی حتی در کلام

عرب جایز نیست؛ چه رسد به اینکه در کلام خدا بیاید (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۴۸۴)، ولی حلبی ضمن دفاع از نظر زمخشری، گفته است که نمی‌دانم دلیل منع ابوحیان از این ترکیب چیست؛ در حالی که هم از نظر لفظ و هم از نظر معنا واضح و روشن است (سمین، ۱۴۰۸ق، ج ۶، ص ۱۰۰). در هر صورت و طبق همه ترکیب‌ها، مجموعه شرط و جزا صله «الَّذِينَ» است (سمین، ۱۴۰۸ق، ج ۶، ص ۱۰۰).

با توجه به ترکیب‌های یادشده، جواب «إِذَا» طبق سه ترکیب، جمله «تَوَلَّوْا»، و طبق یک ترکیب، جمله «قُلْتُمْ» خواهد بود. بر اساس ترکیبی که جمله «قُلْتُمْ» جواب «إِذَا» است، وقف بر «مَا أَحْمَلُكُمْ عَلَيْهِ» جایز است، ولی نوع آن وقف «المُرْخَصُ ضَرُورَةً» نیست و بیشتر با وقف مطلق سازگار به نظر می‌رسد؛ زیرا در تعریف وقف «المُرْخَصُ ضَرُورَةً» آمده است که مابعد وقف از ماقبل خود بی‌نیاز نیست (سجاوندی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۱۳۱). اما در اینجا جمله «تَوَلَّوْا»، طبق این ترکیب، مستأنفه خواهد بود و از ماقبل بی‌نیاز است. از سوی دیگر سجاوندی معمولاً قبل از جملات مستأنفه، وقف مطلق تعیین می‌کند، اما مسئله اینجاست که طبق این ترکیب عمل نکرده است تا گفته شود وقف او صحیح است؛ زیرا او در تعلیل وقف خود گفته است که «تَوَلَّوْا» صله «الَّذِينَ» است. به عبارت دیگر نظرش این نبوده که «تَوَلَّوْا» مستأنفه است، بلکه آن را جواب شرط دانسته که مطابق با سه ترکیب دیگر است.

اما طبق آن سه ترکیب که جواب «إِذَا» جمله «تَوَلَّوْا» است، هیچ وقفی قبل از «تَوَلَّوْا» جایز نخواهد بود، حتی وقف «المُرْخَصُ ضَرُورَةً». این بر اساس معیار و ملاک خود سجاوندی است که وقف بین شرط و جزا را در رأس موارد امتناع وقف آورده است (سجاوندی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۱۳۲). او در آیه «... حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازْبَيَّتْ وَطَنَ أَهْلِهَا أَهَمُّ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَّمْ تَعْنِ بِالْأَمْسِ...» (سوره یونس، آیه ۲۴) وقف بر «قَادِرُونَ عَلَيْهَا» را ممنوع اعلام کرده؛ زیرا جواب «إِذَا» شرطیه (أَتَاهَا) هنوز نیامده است (سجاوندی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۵۶۹)؛ بنابراین سجاوندی هم در بیان ملاک‌های وقف، امتناع وقف بین شرط و جزا را بیان کرده و هم در عمل، بارها این معیار و نظر را اجرا و تطبیق کرده و ممنوعیت آن را یادآور شده است. پس در اینجا سجاوندی با اینکه به جواب شرط بودن «تَوَلَّوْا» معتقد بوده، موضع وقف را قبل از آن تعیین کرده است و این، برخلاف معیار و نظر خود اوست.

اما درباره اینکه در توجیه این وقف «طولانی بودن کلام» را دلیل آورده است، باید گفت: اولاً خود سجاوندی در تعریف وقف المُرْخَصُ ضَرُورَةً گفته است که این وقف به جهت طولانی بودن کلام است، ولی در جایی که مابعد وقف از ماقبل آن بی‌نیاز باشد و نیازی به برگشت

قاری نباشد؛ نه جایی که دو عبارت برای تکمیل معنا به هم نیاز دارند. حال سؤال این است که آیا فعل شرط و جواب آن از یکدیگر بی‌نیازند تا از هم جدا شوند. جواب مشخص است: این دو لازم و ملزوم یکدیگر و تفکیک‌ناپذیرند و باید با هم خوانده شوند تا معنای مراد ارائه گردد. ثانیاً این عملکرد برخلاف نظر خود سجاوندی است که وقف بین شرط و جزا را ممنوع اعلام کرده است. ثالثاً در سوره یونس، کلام نسبت به اینجا طولانی‌تر است، ولی سجاوندی وقف بر «قَادِرُونَ عَلَيْهَا» را ممنوع اعلام کرده است. اگر طول کلام مجوز وقف بین شرط و جزاست، چرا در سوره یونس که کلام طولانی‌تر است، وقف را جایز ذکر نکرده است؟

بنابراین وقف مرخص او بین فعل شرط و جوابش بر اساس این تحلیل قابل دفاع نبوده، مخالف با ملاک و عملکردهای خود سجاوندی در موارد دیگر است. انتخاب بهتر برای سجاوندی در آیه مورد بحث این بود که احتمال مستأنفه‌بودن «تَوَلَّوْا» را نیز در کنار جواب شرط‌بودنش مدنظر قرار می‌داد که نتیجه‌اش وقف جایز است؛ زیرا هم برای وقف دلیل وجود داشت (مستأنفه‌بودن «تَوَلَّوْا») و هم برای وصل (جواب شرط‌بودن آن).

۶. خطا در تعیین وقف ممنوع

آیه: «وَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ آوَى إِلَيْهِ أَخَاهُ قَالَ إِنِّي أَنَا أَخُوكَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (سوره یوسف، آیه ۶۹)؛ هنگامی که بر یوسف وارد شدند، برادرش را نزد خود جای داد و گفت من برادر تو هستم. از آنچه آنها می‌کنند غمگین و ناراحت نباش. سجاوندی بر «أَخَاهُ» وقف را ممنوع اعلام کرده و در علت آن گفته است که «قَالَ» جواب «لَمَّا» است (سجاوندی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۶۰۴). آن‌طور که از عبارات مفسران برداشت می‌شود، جمله «آوَى إِلَيْهِ أَخَاهُ» جواب «لَمَّا» است، نه جمله «قَالَ» (ر.ک: طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۶۹؛ واحدی نیشابوری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۵۵۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۵، ص ۳۸۴). ضمن اینکه بعضی دیگر از مفسران و معربان به‌نوعی به جواب‌بودن «آوَى» تصریح کرده‌اند (ر.ک: عکبری، بی‌تا، ص ۲۱۳؛ سمین، ۱۴۰۸ق، ج ۶، ص ۵۲۴؛ ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۹۵)، اما کسی در این بین یافت نشد که فعل «قَالَ» را جواب «لَمَّا» دانسته باشد.

این آیه شبیه آیاتی است که در آنها بعد از فعل شرط، دو فعل آمده است که احتمال دارد هریک از آنها جواب شرط باشد؛ مانند آیه ۹۲ سوره توبه که توضیح آن گذشت. ابوالبقاء در اینجا ضمن اینکه فعل «آوَى» را جواب «لَمَّا» دانسته، قاعده‌ای کلی درباره این نوع ترکیب‌ها مطرح کرده است: «هرچه به جواب نیازمند باشد و جوابش ذکر شود و بعد از آن فعل «قَالَ» بیاید، این فعل «قَالَ»

مستأنفه است» (عکبری، بی‌تا، ص ۲۱۳)؛ بنابراین او در سوره آل عمران نیز جواب «كُلَّمَا» را فعل «وَجَدَ»، و «قَالَ» را مستأنفه می‌داند (عکبری، بی‌تا، ص ۷۷). حلبی در آیه محل بحث فقط فعل نخست را جواب دانسته و گفته است که «آوَى» هم جواب برای «لَمَّا» اول است و هم برای «لَمَّا» دوم (سمین، ۱۴۰۸ق، ج ۶، ص ۵۲۴).

بنابراین وقتی مشخص شد که فعل «آوَى» جواب «لَمَّا» است و نه «قَالَ»، وقف قبل از «قَالَ» جایز است و نظر سجاوندی مبنی بر ممنوع بودن وقف بر آن، صحیح نیست. هرچند ممکن است به دلیلی دیگر این وقف ممنوع باشد و آن اینکه جمله «قَالَ» بدل اشتغال از «آوَى» باشد (ر.ک: ابن عاشور، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۹۵) که در این صورت، وقف بین بدل و مبدل منه جایز نخواهد بود، اما سجاوندی به این دلیل وقف را ممنوع نکرده و بلکه جمله «قَالَ» را جواب «لَمَّا» دانسته است. حتی اگر بپذیریم که طبق یک احتمال جمله «قَالَ» جواب «لَمَّا» باشد، طبق احتمال دیگر جواب آن حتماً جمله «آوَى» است؛ یعنی جواب «لَمَّا» بین این دو فعل مردد است که در این صورت باید وقف جایز تعیین می‌شد؛ چراکه هم برای وقف دلیل وجود دارد (احتمال مستأنفه بودن «قَالَ») و هم برای وصل (احتمال جواب «لَمَّا» بودن آن).

نتیجه

سجاوندی در تعیین مواضع وقف در بیشتر موارد موفق عمل کرده و گاه دچار خطا شده است. اگرچه همه انواع وقف‌های سجاوندی به یک میزان در قرآن کریم وجود ندارد، اما برای همه این اقسام خطا یافت می‌شود. البته طبیعی است که در وقف‌هایی که کمتر استعمال شده، کمتر خطا رخ داده است. در این مقاله برای هریک از انواع وقف‌های او یک موضع وقفی بررسی شد و خطای رخ داده تبیین گردید. در وقف لازم، آیه ۱۱۰ سوره مائده، در وقف مطلق آیه ۳۵ سوره شوری، در وقف جایز آیه ۱۹ سوره انسان، در وقف المجوز لوجه آیه ۱۵۳ سوره اعراف، در وقف المرخص ضرورة آیه ۹۲ سوره توبه و در وقف ممنوع آیه ۶۹ سوره یوسف بررسی شد. مواردی که به خطا تعیین شده، با ملاک‌های خود سجاوندی، عملکردهایش در موارد مشابه و همچنین اعراب عبارات در تضاد آشکار است. توجه به وجوه مختلف اعرابی عبارات بعد از موضع وقف، ملاک‌های سجاوندی برای وقف و نیز عملکرد او در آیات مشابه، این خطاها را برای ما آشکار می‌کند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن الأنباری، ابوالبركات عبدالرحمن بن محمد. (۱۳۶۲ش). البیان فی غریب إعراب القرآن. هجرت.
۳. ابن عاشور، محمد بن الطاهر. (بی تا). التحریر والتنویر. مؤسسة التاریخ.
۴. ابن عطیة المحاربی، عبدالحق. (۱۴۲۲ق). المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز. دار الکتب العلمیة.
۵. ابن هشام، عبدالله بن یوسف. (بی تا، الف). أوضح المسالك إلى ألفیة ابن مالک. المكتبة العصرية.
۶. ابن هشام، عبدالله بن یوسف. (بی تا، ب). مغنی اللیب عن کتب الأعراب. دار احیاء التراث العربی.
۷. ابوحیان، محمد بن یوسف. (۱۴۲۰ق). البحر المحیط فی التفسیر. دار الفکر.
۸. آقابزرگ تهرانی، محمد محسن. (بی تا). الذریعة إلى تصانیف الشیعة. بی نا.
۹. خراط، احمد بن محمد. (۱۴۲۶ق). المجتبى من مشكل إعراب القرآن. مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
۱۰. دانی، عثمان بن سعید. (۲۰۱۰م). المکتفی فی الوقف والابتداء. مكتبة أولاد الشيخ للتراث.
۱۱. درویش، محیی الدین. (۱۴۱۵ق). إعراب القرآن الکریم و بیانه. دار الإرشاد.
۱۲. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. دار الکتاب العربی.
۱۳. سجاوندی، محمد بن طیفور (۱۴۲۷ق). علل الوقوف. مكتبة الرشد.
۱۴. سخاوی، علی بن محمد. (۱۴۱۳ق). جمال القراء و مال الإقراء. دار البلاغة.
۱۵. سمن الحلبي، احمد بن یوسف. (۱۴۰۸ق). الدر المصون فی علوم الکتاب المکنون. دار القلم.
۱۶. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۳۹۶ق). طبقات المفسرین العشرین. مكتبة وهبة.
۱۷. شهیدی پور، محمدرضا. (۱۳۹۳ش، ۴ آبان). آموزش داوری وقف و ابتداء. پایگاه راسخون.
<https://zaya.io/kw3tt>
۱۸. صافی، محمود. (۱۴۱۸ق). الجدول فی إعراب القرآن و صرفه و بیانه. دار الرشید.
۱۹. صفدی، صلاح الدین خلیل بن أبیک. (۱۴۲۰ق). الوافی بالوفیات. دار إحياء التراث.
۲۰. طبرسی، الفضل بن الحسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. ناصر خسرو.

۲۱. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. دار المعرفة.
۲۲. طوسی، محمد بن الحسن. (بی‌تا). التبیان فی تفسیر القرآن. دار إحياء التراث العربی.
۲۳. عکبری، عبدالله بن الحسین. (۱۴۱۹ق). التبیان فی إعراب القرآن. دار الکتب العلمیة.
۲۴. غلایینی، مصطفی. (۱۴۲۵ق). جامع الدروس العربیة. دار الکوخ.
۲۵. قیسی، مکی بن أبی طالب. (۱۴۲۴ق). مشکل إعراب القرآن. دار البشائر.
۲۶. نحاس، احمد بن محمد. (۱۴۲۱ق). إعراب القرآن. دار الکتب العلمیة.
۲۷. نیشابوری، حسن بن محمد. (بی‌تا). تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان. دار الکتب العلمیة.
۲۸. واحدی نیشابوری، علی بن احمد. (۱۴۱۵ق). الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز. دار القلم.

مقایسه دقت و تنوع برگردان استعاره‌های پنج جزء اول قرآن در دو ترجمه «طبری» و «گرمارودی»

امیر توحیدی^۱، علیرضا باقر^۲ و کوثر مؤیدی^۳

چکیده

استعاره از مؤلفه‌های زیبایی زبان است که پیچیدگی‌های خاص خود را نیز دارد. بی‌جهت نیست که برای برگردان استعاره از زبان مبدأ به زبان مقصد، شیوه‌های گوناگونی وجود دارد که مترجمان از دیرباز به‌کار برده‌اند. یکی از دشواری‌های ترجمه قرآن نیز برگردان استعاره است. در این مقاله، برگردان صد استعاره از پنج جزء نخست قرآن در ترجمه کهن طبری (ترجمه رسمی) با ترجمه معاصر گرمارودی مقایسه شده است که هدف از آن، بررسی میزان دقت مترجمان و تنوع شیوه‌های آنان در این زمینه و تغییر شیوه‌ها در طی زمان است. نتایج به‌دست‌آمده نشان می‌دهد که تفاوت زمانی چند سده‌های و تحولات و دگرگونی‌های زبانی، علیرغم تأثیر در میزان بهره‌گیری مترجمان از روش‌های مختلف، در تنوع شیوه‌های آنان تفاوت چندانی ایجاد نکرده است. البته این اختلاف در میزان بهره‌گیری از شیوه‌ها، بر نگرش آنان به ترجمه قرآن مبتنی است که می‌توان آن را در مبداءمداری مترجمان کهن و مقصدمداری مترجمان معاصر خلاصه کرد.

واژگان کلیدی: استعاره‌های قرآنی، ترجمه استعاره، شیوه‌های برگردان استعاره، ترجمه طبری، ترجمه رسمی، ترجمه گرمارودی.

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، تهران، ایران/
نویسنده مسئول.

رایانامه: baqeralireza45@gmail.com.

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، تهران، ایران.
رایانامه: amir_tohidi_110@yahoo.com

۳. دانشجوی دکتری رشته زبان و ادبیات عربی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، تهران، ایران.
رایانامه: moayedikosar@yahoo.com

مقاله حاضر برگرفته از پایان‌نامه مقطع دکتری است.

مقدمه

برگردان فنون بلاغی از زبانی به زبان دیگر، دشواری‌های خاص خود را دارد. در این میان اهمیت و دشواری ترجمه استعاره، به مثابه یکی از مهم‌ترین صور خیال که بخش عمده‌ای از بار زیبایی و خیال‌انگیزی سخن را بر دوش می‌کشد، بر مترجمان پوشیده نیست. همین موضوع سبب شده است که صاحب‌نظران حوزه مطالعات ترجمه، به برگردان فن بیانی یادشده توجهی ویژه داشته باشند. به باور برخی از نظریه‌پردازان عرصه ترجمه، برگردان استعاره از زبانی به زبان دیگر محال است، ولی در مقابل، گروهی نیز آن را ممکن می‌دانند و در عین حال به سختی‌های آن نیز آگاه‌اند و از این رو به ارائه راهکارهایی برای ترجمه این فن بیانی پرداخته‌اند.

از آنجاکه استعاره در قرآن فروان یافت می‌شود، شیوه برگردان آن توجهی ویژه می‌طلبد و مترجمان باید روش‌های روشنی در برگردان این فن بلاغی داشته باشند تا در رساندن مقصود کلام الهی دچار تزلزل نشوند و ترجمه دقیق‌تر و زیباتری ارائه دهند. از این رو نگارنده مقاله حاضر بر آن شد که در حد وسع، به تحلیل و ارزیابی روش‌های برگردان استعاره‌های قرآنی بپردازد؛ باشد که چنین تحلیلی در کیفیت ترجمه استعاره‌های قرآن اثری فزاینده گذارد. بدین منظور پنج جزء آغازین قرآن کریم که با حدود صد استعاره، در صد چشم‌گیری از استعاره‌های قرآن را در خود جای داده است، انتخاب شد تا شیوه‌های برگردان آنها در ترجمه رسمی و ترجمه موسوی گرمارودی با رویکرد تحلیلی و مقایسه‌ای بررسی شود. کتاب ترجمه رسمی، مشهور به ترجمه تفسیر طبری، اثر مترجمان بخارایی و از ترجمه‌های برجسته و کهن قرآن است که در زبان پارسی اهمیت بسیاری دارد. موسوی گرمارودی نیز از مترجمان توانا و ادب‌آشنای قرآن در دوران معاصر است که ترجمه‌اش مورد توجه قرار گرفته است.

تغییر دیدگاه مترجمان در گذر زمان، در گزینش روش‌های ترجمه استعاره نیز تأثیرگذار بوده است؛ به طوری که در قرن چهارم که تازه مترجمان به ترجمه قرآن دست برده بودند، اعتقاد داشتند ترجمه تحت اللفظی برای برگردان قرآن مناسب‌تر است تا در حد امکان از متن مبدأ دور نشوند و خللی در رساندن پیام الهی پدید نیاید، ولی با گذشت زمان، این دیدگاه رنگ باخت و حفظ زیبایی کلام به دغدغه اصلی مترجمان تبدیل شد.

در این جستار برآنیم روشن کنیم که این تغییر دیدگاه‌ها در عرصه ترجمه تا چه میزان بر شیوه برگردان استعاره‌های قرآن تأثیر گذاشته و تفاوت‌های زبانی که در طول زمان در باب ترجمه ایجاد شده، در نوع برگردان استعاره‌های قرآن چقدر مؤثر بوده است. از این رو ترجمه‌ای کهن و ترجمه‌ای از دوره معاصر انتخاب شد تا این مسئله را بررسی شود. هدف نگارنده از این پژوهش، بررسی

پراکندگی و تنوع شیوه‌های معادل‌یابی استعاره در دو ترجمه منتخب طبق شیوه‌های پیشنهادی نیومارک (Newmark) و در نهایت تحلیل و مقایسه درصد بهره‌گیری‌شان از این شیوه‌هاست. گفتنی است در میان پژوهش‌ها و بررسی‌های مربوط به معادل‌یابی استعاره تاکنون تحقیق جامع و دقیقی درباره ترجمه استعاره‌های قرآنی انجام نشده است، بلکه تنها تحقیقاتی پراکنده در حاشیه برخی پژوهش‌ها به چشم می‌خورد؛ مانند:

۱. رساله مقطع کارشناسی ارشد آقای جمال بوتشاشه، با عنوان نماذج من الإستعارة في القرآن وترجمتها باللغة الإنجليزية که در سال ۲۰۰۴ و ۲۰۰۵ میلادی در دانشگاه الجزایر دفاع شد. در این رساله نمونه‌هایی از استعارات قرآنی و نمونه‌هایی از ترجمه آنها به زبان انگلیسی به صورت پراکنده از کل قرآن گردآوری شده است.

۲. مقاله دکتر علیرضا باقر با عنوان دشواری ترجمه استعاره با تأکید بر شیوه‌های برگردان استعاره‌های قرآنی در ترجمه طبری که در پژوهش‌نامه قرآن و حدیث، سال ۱۳۹۱، شماره یازدهم به چاپ رسیده است. در مقاله یادشده برگردان استعاره‌های قرآنی در ترجمه طبری بررسی شده، ولی ویژگی مقاله حاضر این است که میزان بهره‌برداری طبری از شیوه‌های برگردان استعاره را با اثر یکی از مترجمان معاصر مقایسه کرده است.

۳. مقاله یعقوب جعفری با عنوان استعاره در قرآن و دشواری ترجمه آن که مؤسسه فرهنگی ترجمان وحی آن را در سال ۱۳۸۲، شماره چهاردهم چاپ کرده است. نویسنده در این مقاله با بررسی مفهوم و انواع استعاره، به نقد چگونگی ترجمه استعاره در دو شیوه «تحت اللفظی» و «معنایی» پرداخته و در پایان، شماری از ترجمه‌های قرآن را بر اساس شیوه دوم بررسی کرده است.

۴. مقاله رضا امانی و یسری شادمان با عنوان چگونگی معادل‌یابی استعاره‌های قرآنی در فرایند ترجمه که در سال ۱۳۹۱ در مجله مطالعات قرآن و حدیث، دوره پنجم، شماره دهم چاپ شده است. این مقاله شیوه‌های ترجمه استعارات قرآنی را ارزیابی کرده است.

چنان‌که مشاهده می‌شود، مقاله‌های یادشده از نظر شیوه و قلمرو بحث با این پژوهش تفاوت‌هایی دارند و جستار حاضر، مبحث برگردان استعاره‌های قرآنی را دقیق‌تر بررسی می‌کند. روند تحقیق بدین صورت است که پس از بیان تعریفی کوتاه از استعاره، آرای مشهور و جدید نظریه‌پردازان عرصه ترجمه را درباره معادل‌یابی استعاره ارائه، و شیوه‌های پیشنهادی آنان را بیان کرده‌ایم. سپس به تحلیل نمونه‌هایی از برگردان استعاره‌های قرآن در دو ترجمه طبری و گرمارودی پرداخته و در پایان، تنوع و میزان بهره‌گیری‌شان از شیوه‌ها را با هم مقایسه کرده‌ایم. گفتنی است بااینکه دو مترجم در دو دوره کاملاً متفاوت زیسته‌اند، شباهت‌های زیادی در شیوه‌های معادل‌یابی

- آنان دیده می‌شود که محقق را بر آن می‌دارد تا این شیوه‌ها را در دو ترجمه تحلیل و مقایسه کند. شایان توجه است که در این نوشتار، کوشش می‌شود به پرسش‌های زیر پاسخ داده شود:
۱. تنوع شیوه‌هایی که هریک از مترجمان در برگردان استعاره به‌کار برده‌اند، چگونه است؟
 ۲. کدام مترجم در برگردان استعاره دقیق‌تر بوده است؟
 ۳. آیا بهره‌بری مترجمان از شیوه‌های گوناگون، صرف تفنن ادبی و زبانی بوده یا دلایل و اغراض دیگری نیز وجود داشته است؟
 ۴. با گذشت زمان و با وجود تغییرات زبانی، چه تغییراتی در شیوه برگردان مترجمان به وجود آمده است؟

تعریف استعاره

استعاره از ریشه «عور»، و در لغت به معنای عاریت گرفتن چیزی است (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۶۱۸). اما اصطلاحاً مجازی است با علاقه مشابهت میان معنای موضوع له و غیر موضوع له که همراه قرینه صارفه به‌کار می‌رود تا ذهن را از توجه به معنای اصلی و موضوع له باز دارد (مطرجی، ۱۹۸۷م، ص ۱۳۸). سیوطی استعاره را حاصل ازدواج مجاز و تشبیه می‌داند (سیوطی، ۱۴۰۸ق، ص ۲۰۸). نه تنها او، که بسیاری از قدما معتقدند استعاره از آمیزش مجاز و تشبیه به وجود می‌آید؛ زیرا استعاره انتقال لفظ از معنای موضوع له و اصلی به معنایی دیگر است که از این باب با مجاز اشتراک دارد و اخص از آن است. دلیل مطلب یادشده چنین است که اولاً قصد مبالغه در استعاره شرط است، ولی در مجاز شرط نیست. ثانیاً علاقه این مجاز شباهت است؛ چراکه در اصل تشبیهی است که سه رکن اصلی‌اش از ارکانش حذف شده و فقط یک رکن آن باقی مانده و استعاره نامیده شده است (جاحظ، ۱۹۶۰م، ص ۱۵۲؛ جرجانی، بی‌تا، ص ۴۷؛ سکاکی، ۱۹۸۲م، ص ۱۹۶؛ حموی، ۲۰۰۹م، ص ۱۱۰). قزوینی حُسن استعاره را در این می‌داند که بوی تشبیه از آن استشمام نشود و این با ادعای دخول مشبه در جنس مشبه به تحقق می‌یابد و از این‌روست که تشبیه اعم از استعاره است (قزوینی، ۲۰۰۲م، ص ۱۶۴).

اروپاییان نیز تعریف‌هایی نزدیک به تعاریف اندیشمندان مسلمان برای استعاره آورده‌اند و بسیاری از آنان استعاره را صورتی گفتاری دانسته‌اند که در آن واژه یا عبارتی که بر معنا یا اندیشه‌ای خاص دلالت دارد، به جای واژه یا عبارتی دیگر به‌کار می‌رود تا شباهت آن دو نمایان شود یا زمینه‌ای برای مقایسه آن دو فراهم گردد (see: Alvarez, 1993, p. 48). اروپاییان همچنین بر دو اصل انتقال و مشابهت در تعاریف استعاره تأکید دارند. البته آنان تقسیمات بسیار گسترده و

گوناگون‌تری برای استعاره مطرح کرده‌اند (ر.ک: بوتشاشه، ۲۰۰۵م-۲۰۰۴م، ص ۵۵؛ Newmark, 1988).

گفتنی است که استعاره از دید زبان‌شناسان معاصر، به‌ویژه در قلمرو زبان‌شناسی شناختی و استعاره‌های مفهومی، تعریفی کاملاً متفاوت می‌یابد و بیش از آنکه گونه‌ای تخلف از قواعد مرسوم زبانی باشد، حضوری همه‌جانبه در زبان دارد. بر پایه دیدگاه جورج لیکاف (Lakoff) که برای نخستین بار در کتاب استعاره‌هایی که با آن زندگی می‌کنیم مطرح شده است، استعاره در سطح مفاهیم روی می‌دهد؛ نه الفاظ و عبارات (Lakoff, 1980, p. 3).

ترجمه استعاره

ترجمه استعاره در دوران معاصر، معرکه آرای پژوهشگران و مترجمان بوده است و می‌توان آن را از مشکلات ترجمه دانست؛ زیرا در برگردان آن از زبان و فرهنگی به زبان و فرهنگی دیگر، ممکن است تفاوت‌های زبانی و فرهنگی نادیده گرفته و بار معنایی آن مختل شود. به همین دلیل، نظریه‌ها و رویکردهای گوناگونی درباره برگردان استعاره پدید آمده است.

از اواخر قرن بیستم مقالات متعددی درباره مطالعات ترجمه ارائه شد که نایدا (Naida) ۱۹۶۴ میلادی، رایس (Riss) ۱۹۷۱ میلادی، داگوت (Dagut) ۱۹۷۶ میلادی، ون دن بروک (Van Den Broek) ۱۹۸۱ میلادی، میسون (Mason) ۱۹۸۲ میلادی، نیومارک (Newmark) ۱۹۸۸ میلادی و اسنل هورگینی (Esna) ۱۹۸۸ میلادی از آن جمله‌اند (Burmakova & Marugina, 2014, p. 527). در ادامه، برخی از دیدگاه‌های متفاوت درباره برگردان استعاره را به اختصار بیان می‌شود.

۱. ترجمه‌ناپذیری استعاره

داگوت از نخستین کسانی است که ترجمه‌ناپذیری استعاره را مطرح کرده است (بوتشاشه، ۲۰۰۵م-۲۰۰۴م، ص ۷۵). وی مدعی است که ترجمه استعاره را نمی‌توان در چارچوب مجموعه‌ای از نقش‌های محدود و انتزاعی تبیین کرد، بلکه برای این کار باید به ساختار و کارکرد خاص استعاره در متن یک فرهنگ تکیه کرد؛ کاری که برای گویشگران دیگر زبان‌ها ممکن نیست. پس نمی‌توان استعاره را به زبانی دیگر ترجمه کرد (Dagvt, 1976, p. 32; Alvarez, 1993, p. 478).

۲. ترجمه‌پذیری استعاره

این جریان که میسون از برجسته‌ترین نمایندگان آن است، مشکلات ترجمه استعاره را از مشکلات عام ترجمه جدا نمی‌داند و از این‌رو نظریه‌ای جدا برای ترجمه استعاره ارائه نمی‌دهد (Mason, 1982, pp. 141-149).

۳. امکان ترجمه استعاره همراه با معادلی‌یابی مناسب

تلاش پتر نیومارک به عنوان مترجمی متخصص، بر آن است که از تحقیقات نظری بکاهد و تا حد ممکن وارد عرصه تجزیه و تحلیل عملی شود. از این‌رو روش‌های پیشنهادی و کاربردی وی درباره ترجمه استعاره درخور توجه است. او بر این باور است که استعاره باید تا جای ممکن به اصل آن ترجمه شود؛ بنابراین توصیه می‌کند که ترجمه تقریباً کلمه به کلمه و تحت‌اللفظی باشد. باوجود این اگر مترجم گمان کند که استعاره شامل عناصری فرهنگی است و احتمال دارد برای گیرنده مبهم باشد، از جایگزین کردن تصاویر استفاده کند (Oliynyk, 2014, p.10).

نیومارک از حفظ حداکثری شکل اصلی استعاره حمایت می‌کند و درعین حال معتقد است که پایبندی بیش از حد به اصل، می‌تواند بی‌تعادلی در سبک کلی متن را در پی داشته باشد. از این‌رو انتخاب روش ترجمه به نوع متن، تعداد استعاره‌ها و تصمیم مترجم برای استفاده کردن یا نکردن از گفتار تمثیلی (استعاری یا مجازی) در ترجمه وابسته است.

با بررسی سه جریان یادشده واضح می‌شود که دیدگاه اول قابل دفاع نیست و دیدگاه دوم با اینکه بر ترجمه‌پذیر بودن استعاره صحنه می‌گذارد، از آنجاکه نگاه ویژه و مستقلى به ترجمه استعاره ندارد و راهکاری برای ترجمه استعاره ارائه نمی‌دهد، نظریه کاملی به شمار نمی‌آید و از مشکلات ترجمه استعاره نمی‌کاهد. اگر استعاره‌ها طبق این دیدگاه، بدون ضابطه ترجمه شود، بسیاری از جلوه‌های زیباشناختی آثار ادبی از بین می‌رود. اما جریان سوم واقع‌بینانه بوده، مشکلات دو جریان پیشین را ندارد (Burmakova & Marugina, 2014, pp. 528-533).

راهکارهای پیشنهادی نیومارک برای برگردان استعاره بدین قرارند:

۱. بازتولید استعاره در زبان مقصد که همان ترجمه تحت‌اللفظی استعاره است؛
۲. جایگزینی استعاره با استعاره‌ای که با فرهنگ زبان مقصد متناسب باشد؛
۳. ترجمه استعاره به تشبیه با حفظ همان تصویر ذهنی؛
۴. ترجمه استعاره به تشبیه همراه با معنا یا حس (تبدیل استعاره به تشبیه همراه با توضیح آن)؛
۵. ترجمه مفهومی استعاره و حذف عنصر تشبیه؛

۶. بازتولید استعاره به همراه توضیح و ترجمه مفهومی؛

۷. حذف استعاره (Newmark, 1988, p. 96).

ون دن بروک و توپپاس (Tobias) از میان راهکارهای هفت‌گانه نیومارک به سه راهکار اکتفا کرده‌اند:

۱. بازتولید تصویر استعاری در زبان مقصد؛

۲. تعویض استعاره زبان مبدأ با استعاره معادل در زبان مقصد؛

۳. ترجمه مفهومی و توضیح و تفسیر استعاره (Van Den Broek, 1981, p. 77; Tobias, 2009, p. 45).

با اینکه شماری از نظریه‌پردازان ترجمه مانند ون دن بروک و توپپاس از راهبردهای نیومارک برای ترجمه استعاره اثر پذیرفته‌اند، این راهبردها اشکالاتی نیز دارد (باقر، ۱۳۹۱، ش، ص ۷). البته از آنجاکه این مبحث از موضوع بحث ما بیرون است، از آن چشم‌پوشی می‌شود.

۴. تفاوت این راهکارها از نظر دقت و صحت

بازتولید استعاره، به منزله آسان‌ترین و درعین حال دقیق‌ترین و مطمئن‌ترین روش، در صدر شیوه‌های ترجمه استعاره قرار دارد و طبعاً مترجمی که بر انتقال دقیق و دور از لغزش تصویر استعاری اصرار دارد، بیشتر از این روش بهره می‌برد. البته طبیعی است که استفاده از شیوه بازتولید، هنگامی ممکن است که کاربران زبان مبدأ و مقصد، فهم و برداشتی مشترک و مشابه از آن تصویر استعاری داشته باشند و این معمولاً تابع اشتراک‌های فرهنگی است و نمی‌توان مدعی شد که به‌گسترده‌گی وجود دارد.

جایگزین کردن استعاره زبان مقصد با استعاره معادل در زبان مبدأ، ممکن است دقت و اطمینان بخشی شیوه بازتولید را نداشته باشد، ولی از لحاظ زیبایی ادبی ارزشمندتر است؛ چراکه مترجم با هنرمندی و توانایی ادبی اش استعاره‌ای جدید را با استعاره زبان مبدأ جایگزین می‌کند تا اختلاف فرهنگ زبان مقصد و مبدأ مانع فهم تصویر استعاری نشود و از این‌رو شایسته تحسین است. والودا (Waldau) از زبان‌شناسان معاصر، این مطلب را چنین بیان می‌کند: برخی استعاره‌ها با عبارات مختلف اصطلاحی در زبان مقصد جایگزین می‌شود. در این راستا اگر استعاره یا تشبیهی به چیزی برگردد که با عبارت استعاری اصلی اش متفاوت است، در این صورت اگر تصویری که عرضه می‌کند همان باشد که در زبان مبدأ بوده، معنای عبارت تغییر نکرده است. این کار به منظور اتصال و درک بهتر ادبیات برای خوانندگان است (Waldau, 2010, p. 28).

گاهی مترجم، استعاره را با توضیح و تفسیر همراه می‌کند و با این کار از زیبایی استعاره می‌کاهد و خواننده دیگر فرصت تصویرسازی و تأمل در استعاره را ندارد و مفهوم کلام به سرعت در اختیارش قرار می‌گیرد. این توضیحات اضافه را می‌توان نوعی حشو در کلام دانست؛ چراکه استعاره را از هدفش دور می‌کند. اما برگردان استعاره به صورت تشبیه، نوعی تفنن ادبی است و در واقع بیان استعاره به زبانی ساده‌تر است؛ زیرا استعاره در اصل، تشبیهی است که برخی ارکانش حذف شده است و در این روش، ارکان حذف‌شده باز می‌گردند؛ بدین ترتیب فهم استعاره آسان‌تر می‌شود. این روش به‌ویژه برای خوانندگانی که با ادبیات انس ندارند، مفید خواهد بود. گاهی مترجم کار را برای خواننده راحت‌تر می‌کند و بعد از برگردان استعاره به تشبیه، برای فهم بهتر توضیحی نیز به آن می‌افزاید که طبیعتاً رتبه بلاغی آن پایین‌تر است. گاهی نیز ممکن است مترجم، حتی با تبدیل استعاره به تشبیه نیز نتواند مفهوم و مقصود گوینده را آن‌چنان که باید و شاید انتقال دهد و خواننده در فهم مطلب دچار سختی شود. در این صورت وی ترجیح می‌دهد، ساختار ادبی را در درجه دوم کار خود قرار دهد و بر رساندن دقیق مفهوم همت گمارد. این شیوه که ترجمه مفهومی است، از نظر بلاغی در رتبه بعد از تبدیل استعاره به تشبیه قرار دارد. گاهی نیز دیده شده که مترجمان ساختار استعاری را کاملاً حذف می‌کنند و نادیده می‌گیرند. این روش به نوعی پاک کردن صورت مسئله است و روش مناسبی برای برگردان استعاره نیست. گویا مترجم، امانت‌دار خوبی نبوده و به جای انتخاب روشی مناسب برای برگردان استعاره، آن را به کلی از قلم انداخته است.

در این پژوهش، پنج جزء نخست قرآن برای سنجش دقت و صحت برگردان استعاره‌ها برگزیده شده است که از نظر کمی، حجم قابل توجهی دارد و همچنین آیه‌های گوناگون با موضوعاتی متفاوت را در بر گرفته است و از این رو جامعه آماری مناسب و قابل اتکایی ارائه می‌دهد.

۵. شیوه‌های برگردان استعاره در ترجمه طبری

با بررسی حدود صد استعاره که در پنج جزء اول قرآن به کار رفته است، مشخص شد که ترجمه طبری از چهار شیوه برای برگردان استعاره بهره گرفته است که در ادامه به شماری از نمونه‌های آن پرداخته می‌شود:

أ. بازتولید استعاره: ۵۴ درصد (۵۴ مورد) از استعاره‌ها در ترجمه طبری به این شیوه برگردان شده است. از باب نمونه:

یک. «حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ» (سوره نساء، آیه ۱۸)؛ تا چون حاضر آید به یکی از ایشان مرگ.

در این آیه «حَصَرَ» به «موت» نسبت داده شده، در حالی که «موت» جاندار نیست تا فعل «حَصَرَ» به آن اسناد داده شود. پس استعاره مکنیه است و در ترجمه به صورت بازتولید برگردان شده است. البته برخی مفسران مانند زمخشری در کشاف و ثعلبی در تفسیر الثعلبی و فخرالدین رازی در تفسیر الرازی مقصود از حضور مرگ را حضور اسباب، نشانه‌ها، آثار و مقدمات مرگ دانسته‌اند - مانند بیماری‌های سخت - که در این صورت نیز استعاره در جای خود باقی است، ولی اگر مقصود از حضور مرگ را با حذف مضاف، حضور ملک الموت در نظر بگیریم، دیگر از باب علم معانی و قصر قابل بررسی است.

دو. «إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ» (سوره آل عمران، آیه ۱۵۵)؛ که بلرزاندشان دیو.

«زلل» در اصل به معنای از موضعی به موضع دیگر منحرف شدن است (جوهری، ۱۹۸۷م، ص ۱۷۱۷). «زلل» به معنای «خطا» به کار می‌رود؛ زیرا خطاکار از راه درست منحرف می‌شود (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۴)؛ بنابراین مقصود از لرزاندن، گمراه کردن ایشان است و مترجم با برگردان همین واژه به فارسی، آن را بازتولید کرده است.

سه. «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ» (سوره بقره، آیه ۲۰۷)؛ از مردمان آنک خرد تن او را جستن خشنودی خدای.

«اشترأ» استعاره از مبادله و معاوضه است و مترجم بدون تبیین غرض و معنای مقصود، آن را به پارسی بازتولید کرده است.

چهار. «لَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ» (سوره بقره، آیه ۴۲)؛ مه پوشید حق را به ستم.

«لباس» جامه‌ای است که بر تن کنند، اما در این آیه پوشاندن یا امتزاج حق با باطل قصد، و در ترجمه بازتولید شده است.

پنج. «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» (سوره آل عمران، آیه ۱۸۵)؛ هر تنی چشنده مرگ است.

«ذوق» به معنای چشیدن طعم و آزمودن مزه است (جوهری، ۱۹۸۷م، ج ۴، ص ۱۴۷۹)؛ ابن اثیر، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۱۷۲)، ولی اینجا مقصود درک کردن است که مترجم با آوردن واژه «چشنده»، همان استعاره عربی را در زبان پارسی پدید آورده است.

مترجم استعاره‌های موجود در آیات ذیل را نیز به همین روش ترجمه کرده است: سوره حمد، آیه ۶؛ سوره بقره، آیات ۷، ۱۶، ۲۰، ۴۱، ۴۲، ۶۱، ۸۶، ۹۰، ۹۳، ۱۰۲، ۱۱۸، ۱۳۳، ۱۶۴، ۱۶۸، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۸۰، ۱۸۷، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۴، ۲۲۲ (دو استعاره)، ۲۲۳ (دو استعاره)، ۲۳۵ (دو استعاره)، ۲۴۵، ۲۷۵؛ سوره آل عمران، آیات ۲۱، ۷۱، ۷۷، ۱۱۲، ۱۷۷، ۱۸۵؛ سوره نساء، آیات ۲، ۱۰، ۲۳، ۲۹، ۳۱، ۴۳، ۵۶، ۷۱، ۷۴، ۸۸، ۱۳۸، ۱۶۱.

ب. جایگزینی استعاره: ۲۳ درصد (۲۳ مورد) استعاره‌ها در ترجمه طبری به این روش برگردان شده است؛ مانند:

یک. «بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً» (سوره بقره، آیه ۸۱)؛ بلی آن که ساخت بدی.

«کسب» در اینجا به معنای «عمل کردن» است و فعل «ساختن» جایگزین استعاره است؛ زیرا «ساختن» برای اشیا به کار می‌رود و کاربرد آن برای بدی از باب استعاره مکنیه است. مترجم در آیه ۲۲۵ سوره بقره و آیه ۸۸ سوره نساء نیز به همین روش عمل کرده است.

دو. «مَسْتَهْمُ الْبِاسَاءِ وَالضَّرَاءِ وَزُلُّوا» (سوره بقره، آیه ۲۱۴)؛ برسیدشان سختی و زیان و بجنابیدشان.

«مس» در لغت به معنای لمس کردن و دست‌سودن است (راغب، ۱۴۰۴ق، ص ۴۶۷؛ ابن اثیر، ۱۳۶۳ش، ج ۴، ص ۳۲۹). مترجم با فعل «برسد» که به جانداران اختصاص دارد، استعاره‌ای دیگر ساخته است.

سه. «فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ» (سوره نساء، آیه ۱۵۵)؛ بر آنچه بشکستند پیمان ایشان.

«نقض» اصلی است که بر پاره کردن و شکافتن چیزی دلالت می‌کند؛ مثل نقض حبل (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۴۷۱). «نقض میثاق» نیز در واقع استعاره است و گویا پیمان الهی ریسمانی تابیده است که برخی آن را می‌شکافند و بدین وسیله از دین خارج می‌شوند. مترجم از استعاره‌ای جدید برای برگردان آن بهره برده و کلمه «شکستن» را که به شیشه اختصاص دارد، از باب استعاره مکنیه، برای پیمان استفاده کرده است.

مترجم، استعاره‌های موجود در آیات ذیل را نیز به همین روش ترجمه کرده است: سوره بقره، آیات ۲۷، ۵۵، ۸۰، ۱۸۷، ۲۰۹، ۲۲۲، ۲۲۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۵۶؛ سوره آل عمران، آیات ۶، ۲۴، ۳۷، ۴۷، ۱۲۰، ۱۳۴، ۱۴۰؛ سوره نساء، آیات ۲۱، ۲۳، ۴۳، ۸۸.

ج. ترجمه مفهومی: ۲۲ درصد (۲۲ مورد) استعاره‌ها در ترجمه طبری به این شیوه اختصاص دارد؛ مانند:

یک. «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمْدُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ» (سوره بقره، آیه ۱۵)؛ بفزادیشان اندر بی‌راهی‌شان می‌روند.

«طغیان» در لغت به معنای تجاوز از حد است (فیروزآبادی، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۵۶)، ولی مفهوم این واژه طبق آیه، کفر و غوطه‌ور شدن در گناهان و ظلم است که طبق برگردان مترجم، همان بی‌راهه رفتن است.

دو. «فَعَلَيْهِنَّ نِصْفَ مَا عَلَى الْمُحْصِنَاتِ» (سوره نساء، آیه ۲۵): بر ایشان است نیمه آنچه بر آزادگان باشد.

«حصن» در لغت به معنای حفظ و دژ و حرز است و «محصن» کسی است که در دژ جای گیرد. در این آیه، «محصن» استعاره برای زنی است که در دژ و حفاظ شوی خود یا در دژ اسلام و یا دژ عفاف و پاکدامنی قرار گرفته است (ابن اثیر، ۱۳۶۳ش، ج ۴، ص ۳۹۷؛ طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۱۶۳).

سه. «لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِّن دُونِكُمْ» (سوره آل عمران، آیه ۱۱۸): مه گیرید دوستی حقیقت از فرود شما.

«بطانه» در اصل باطن جامه و روی درونی آن است که به تن می چسبد (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۴۴۰؛ جوهری، ۱۹۸۷م، ج ۵، ص ۲۰۷۹)، اما در آیه برای دوست صمیمی استعاره شده است؛ دوستی که ملازم انسان باشد (جصاص، ۱۹۹۵م، ج ۲، ص ۴۶؛ نحاس، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۶۵؛ سمرقندی، بی تا، ص ۲۶۶)، همچون آستر برای لباس، و از امور نهانی وی آگاه باشد. چنان که ملاحظه می شود، مفهوم حقیقی استعاره در ترجمه آورده شده است.

مترجم، استعاره‌های موجود در آیات ذیل را نیز به همین روش ترجمه کرده است: سوره بقره، آیات ۱۰۳، ۱۰۹، ۱۱۲، ۱۱۸، ۱۳۸، ۱۹۹؛ سوره آل عمران، آیات ۱۱، ۱۴، ۱۹، ۹۹، ۱۰۳، ۱۹۷؛ سوره نساء، آیات ۱۰، ۲۵ (سه استعاره)، ۳۰، ۳۴، ۵۶.

د. حذف ساختار استعاری: در پنج جزء منتخب فقط یک نمونه از این نوع در ترجمه طبری یافت شد: «حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» (سوره بقره، آیه ۱۸۷)؛ تا پیدا آید شما را سپیدی روز از سیاهی شب از بامداد. در این آیه سپیدی و نور فجر به نخ سفید، و سیاهی شب به نخ سیاه تشبیه شده است. فجر از آن جهت به نخ سفید تشبیه شده که در آن هنگام در آسمان نوری مانند نخ در افق پدیدار می شود و سپس از دو طرف گسترش می یابد. در ترجمه طبری تصویر استعاری خیط (نخ) کاملاً نادیده گرفته شده و ترجمه‌ای بسیار ساده را شاهدیم که خالی از بیان استعاری است.

۶. شیوه‌های برگردان استعاره در ترجمه گرمارودی

گرمارودی استعاره‌ها را به سه شیوه ترجمه کرده است که در ادامه، برخی از نمونه‌های آن ذکر خواهد شد.

أ. بازتولید استعاره: ۳۸ درصد (۳۸ مورد) ترجمه‌های گرمارودی در پنج جزء اول قرآن به این

روش برگردان شده است.

یک. «فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ» (سوره آل عمران، آیه ۲۱)؛ آنان را به عذابی دردناک نوید ده. «بشارت» در اصل برای وعده وضع شده، ولی در اینجا برای وعید به کار رفته است که آن را «استعاره تهکمیّه» می نامند؛ زیرا به کاربرد آن به قصد تمسخر و استهزا است (سیوطی، ۱۹۹۶م، ج ۲، ص ۱۲۴؛ تفتاراتی، بی تا، ج ۷، ص ۲۲۶). البته احتمال دیگر این است که «بشّرهم» به معنای «أخبرهم» باشد (طبرسی، ۱۹۹۵م، ج ۲، ص ۲۳۶). در هر صورت با آوردن لفظ «نوید» صورت استعاری حفظ شده است.

دو. «خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ» (سوره بقره، آیه ۷)؛ خدا بر دل هایشان مهر نهاده است. «ختم» مهری است که بر پایان کتاب و نامه می زنند (حربی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۵۵۸؛ ابوهلال عسکری، ۱۴۱۲ق، ص ۲۱۲). «خَتَمَ عَلَى قُلُوبِهِمْ» یعنی خداوند آنان را از ایمان منع کرده است و قلبشان به آنچه علم دارد، ایمان نمی آورد. این منع به دلیل اصرارشان بر کفر است؛ نه اینکه خداوند آنان را از ایمان آوردن منع کرده باشد (طریحی، ۱۳۶۷ش، ص ۴۹۷). درواقع قلب های آنان به چیزی مختوم و موثق تشبیه، و سپس «ختم» برای آن اثبات شده است (سیوطی، ۱۹۹۶م، ج ۲، ص ۱۲۴). مترجم با برگردان همین واژه، استعاره را بازتولید کرده است. سه. «وَالَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهَدَىٰ فَمَا رَیَحَتْ تِجَارَتُهُمْ» (سوره بقره، آیه ۱۶)؛ آنان همان کسان اند که گمراهی را به بهای رهنمود خریدند و تجارتشان سودی نکرد. «اشترء» در آیه به مفهوم مبادله و معاوضه آمده و در ترجمه اش نیز به همان صورت بازگردان شده است.

مترجم، استعاره های موجود در آیات ذیل را نیز به همین روش ترجمه کرده است: سوره حمد، آیه ۶؛ سوره بقره، آیات ۱۴، ۱۵، ۲۰، ۲۷، ۴۱، ۶۱، ۸۶، ۹۰، ۱۰۲، ۱۱۸، ۱۴۴، ۱۵۰، ۱۵۵، ۱۶۴، ۱۶۸، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۷، ۱۸۸، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۵۷؛ سوره آل عمران، آیات ۷۷، ۱۷۷، ۱۸۵؛ سوره نساء، آیات ۲، ۱۰، ۲۹، ۳۴، ۵۶، ۷۴، ۸۸.

ب. جایگزینی استعاره: ۳۰ درصد (۳۰ مورد) از ترجمه های گرامرودی به این روش برگردان شده است؛ مانند:

یک. «وَقَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّاماً مَّعْدُودَةً» (سوره بقره، آیه ۸۰)؛ و گفتند آتش [دوزخ] جز چند روزی به ما نمی رسد.

«لن تمسنا النار» یعنی «لن تصینا»: به ما اصابت نمی کند (طبرسی، ۱۹۹۵م، ج ۱، ص ۲۸۰). به کاربردن فعل «نمی رسد» برای اصابت نکردن، از باب استعاره مکنیه است.

دو. «مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ» (سوره نساء، آیه ۲۴)؛ پاکدامن باشید و زناکار نباشید.

«احصان» عفت و صیانت نفس از حرام است و گفته شده «محصنین» یعنی متزوجین (طبرسی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۸۸). در این آیه محصنین به معنای مؤمنین است (زمخشری، ۱۹۶۶م، ج ۱، ص ۵۱۸). چنان‌که مشاهده می‌شود، مترجم از استعاره‌ای جدید بهره برده که با فرهنگ و زبان مقصد هماهنگ است.

سه. «وَلَا تَبْدُلُوا الْخَيْثَ بِالْطَّيِّبِ» (سوره نساء، آیه ۲)؛ و دارایی‌های ناپاک را جایگزین پاک [آنان] نگردانید.

مقصود از «خبیث» در آیه، مال حرام یا همان اموال یتیمان است و مقصود از «طیب»، حلال یا همان اموال خودتان است و آنچه از مکاسب و رزق خداوند برای شما مباح است و در زمین پراکنده شده (زمخشری، ۱۹۶۶م، ج ۱، ص ۴۹۴). در ترجمه این آیه «ناپاک» و «پاک» استعاره‌هایی جدید برای «خبیث» و «طیب» اند.

مترجم، استعاره‌های موجود در این آیات را نیز به همین روش ترجمه کرده است: سوره بقره، آیات ۵۵، ۶۱، ۱۰۹، ۱۳۸، ۱۷۴، ۱۸۵، ۱۸۷ (سه استعاره)، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۲۲ (دو استعاره)، ۲۳۶، ۲۳۷؛ سوره آل عمران، آیات ۶، ۲۰، ۲۴، ۲۷، ۴۷، ۷۱؛ سوره نساء، آیات ۱۸، ۲۱، ۲۳، ۲۴، ۳۱، ۴۳.

ج. ترجمه مفهومی: ۳۲ درصد (۳۲ مورد) ترجمه‌های گرمارودی به این روش بوده است؛ مانند:

یک. «لَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ» (سوره بقره، آیه ۴۲)؛ و حق را به باطل میامیزید.

«لباس» در اصل برای پوشاندن است، ولی در اینجا آمیختن حق و باطل مراد است که مفهوم آن در ترجمه بیان شده است.

دو. «وَلَكِنْ يَأْخُذْكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ» (سوره بقره، آیه ۲۲۵)، اما از آنچه با دل آگاهی است، بازخواست می‌کند.

«یؤخذکم» از «اخذ» به معنای گرفتن، و «کسب» به معنای طلب روزی و نیز انجام دادن کاری است که سودی را جلب یا زیانی را دفع کند (رازی، ۲۰۰۹م، ج ۱۱، ص ۳۸؛ ابوهلال عسکری، ۱۹۵۲م، ص ۴۵۳). در ترجمه مستقیماً به مفهوم اشاره شده است.

سه. «وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ» (سوره نساء، آیه ۲۴)؛ و زنان شوهردار.

«محصنات» به معنای زنان شوهردار یا آزاده و عقیف است. اصل «احصان» نیز منع است و زن مسلمان از آن‌رو محصنه گفته می‌شود که اسلام او را از غیر حلال خود منع کرده است (طریحی،

۱۳۶۷ش، ص ۵۳؛ طبرسی، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۳۸۸). در ترجمه این آیه، مفهوم محصنات به وضوح بیان شده است.

مترجم، استعاره‌های موجود در آیات ذیل را نیز به همین روش ترجمه کرده است: سوره بقره، آیات ۴۲، ۵۹، ۸۱، ۹۳، ۱۱۵، ۱۳۳، ۱۷۸، ۱۸۰، ۱۹۹، ۲۰۷، ۲۲۵، ۲۴۵، ۲۷۵؛ سوره آل عمران، آیات ۳۷، ۱۱۲ (سه استعاره)، ۱۱۸، ۱۲۷؛ سوره نساء: آیات ۲۴، ۲۵ (چهار استعاره)، ۳۴، ۷۱، ۸۸، ۱۱۱، ۱۱۲.

جدول میزان بهره‌گیری مترجمان از شیوه‌های برگردان استعاره

مترجمان	بازتولید استعاره	جایگزینی استعاره	ترجمه مفهومی	حذف استعاره
طبری	۵۴٪	۲۳٪	۲۲٪	۱
گرمارودی	۳۸٪	۳۰٪	۳۲٪	۰

نتیجه

نوشتار حاضر با بررسی ترجمه استعاره‌های قرآنی در دو ترجمه طبری از ترجمه‌های بنام کهن، و گرمارودی از مترجمان برجسته معاصر، در قلمرو پنج جزء آغازین قرآن به نتایج زیر دست یافت: ۱. در ترجمه کهن طبری از چهار شیوه از هفت شیوه پیشنهادی نیومارک، و در ترجمه معاصر گرمارودی از سه شیوه برای برگردان استعاره‌های قرآنی استفاده شده است. این تنوع شیوه‌ها نشان می‌دهد که دو ترجمه منتخب، به برگردان استعاره دقت و توجهی ویژه داشته و برای این کار به یک شیوه اکتفا نکرده‌اند.

۲. همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، برگردان استعاره به صورت بازتولید آن آسان‌ترین و کم‌دردس‌ترین روش، و درعین حال دقیق و اطمینان‌بخش است. از این رو راهکاری مناسب برای انتقال تصویر استعاری، و روشی کارآمد در برگردان استعاره‌های قرآنی است. بررسی ترجمه‌های مذکور نیز نشان داد که مترجمان منتخب، بیشترین بهره را از این راهکار برده‌اند. در ترجمه طبری ۵۴ درصد (۵۴ مورد) از استعاره‌ها به این روش برگردان شده، و گرمارودی ۳۸ درصد (۳۸ مورد) آنها را این‌گونه برگردان کرده است. بهره‌گیری بیشتر ترجمه طبری از این راهکار، نشان‌دهنده دیدگاه مترجمان سده چهارم و پیش از آن است؛ زمانی که حکم شرعی و امکان عقلی ترجمه قرآن مطرح می‌شد. لیکن از قرن چهارم به بعد، مترجمان بنام کار ترجمه قرآن را آغاز کردند و در پی آن، تفکر ترجمه‌ناپذیری قرآن کم‌رنگ گشت. در این اوضاع ترجمه قرآن کاری دشوار بود و ترس حاکم بر

اذهان از اینکه مبادا با ترجمه، خللی در مفهوم آیات الهی ایجاد شود و پیام الهی ناقص به دست مردم برسد، مترجم را به سوی ترجمه‌ای سوق می‌داد که تا حد امکان از متن مبدأ دور نشود. از این رو در ترجمه طبری مشاهده می‌شود که بر ترجمه از نوع بازتولید استعاره، اصرار زیادی شده است، ولی گرمارودی که از معاصران است، در حین ترجمه با این مشکلات مواجه نبوده و از این رو شاهدیم که میزان بهره‌گیری‌اش از این روش کمتر از ترجمه طبری است.

۳. در ترجمه طبری ۲۳ درصد (۲۳ مورد) و در ترجمه گرمارودی ۳۰ درصد (۳۰ مورد) استعاره‌ها به روش جایگزینی، یعنی برگردان استعاره زبان مبدأ به استعاره‌ای جدید و متناسب با زبان مقصد اختصاص دارد. تفاوت‌های فرهنگی و زبانی می‌تواند فهم مخاطبان را در زبان مقصد از استعاره زبان مبدأ با مشکل مواجه کند. از این رو مترجم می‌کوشد استعاره‌ای متناسب با فرهنگ و زبان آنان بیاورد. از محاسن این روش حفظ بلاغت کلام است و برگردان استعاره به این روش چیزی از زیبایی کلام نمی‌کاهد و چه بسا این روش به فهم دقیق‌تر و عمیق‌تر کلام الهی منجر شود؛ چراکه استعاره جدید با زبان و فرهنگ خوانندگان تناسب دارد و به سبب مأنوس‌بودنش بیشتر به جان خواننده می‌نشیند. بهره‌گیری حدود ۳۰ درصدی گرمارودی از این روش، گویای این است که هدفش ترجمه صرف نبوده، بلکه حفظ زیبایی کلام نیز برایش اهمیت زیادی داشته است و تا جایی که امکان داشته، سعی کرده در حین رساندن مفهوم کلام الهی، زیبایی ادبی آن را نیز منتقل کند.

۴. مترجمان از ترجمه مفهومی نیز بهره برده‌اند؛ به خصوص گرمارودی که ۳۲ درصد (۳۲ مورد) برگردان‌هایش از این نوع بوده و در ترجمه طبری ۲۲ درصد (۲۲ مورد) از این روش استفاده شده است. در این نوع ترجمه، مترجم به مفهوم اصلی اشاره دارد و مستعارله را در اختیار خواننده قرار می‌دهد و بدین صورت، ذهن او را از تصویرسازی استعاره بی‌نیاز می‌کند. لیکن شیوه مزبور، عبارت را تا حدودی از زیبایی خارج و به جمله‌ای ساده تبدیل می‌کند. این روش در برخی موارد، مانند آیاتی مربوط به احکام شرعی می‌تواند مناسب باشد؛ زیرا مطلب را به دور از هرگونه تصویرگری و خیال‌پردازی باصراحت بیان می‌کند. همان گونه که در نمونه آیات مشاهده کردیم، کلمه «محصنات» در دو ترجمه به شکل مفهومی برگردان شده است تا ابهامی در مصداق‌یابی این واژه ایجاد نشود.

۵. اما حذف بیان استعاری که به نوعی پاک کردن صورت مسئله است، فقط یک بار، آن هم در ترجمه تفسیر طبری مشاهده شد که امانت‌داری و پابندی مترجمان به انتقال کامل متن مبدأ را نشان می‌دهد.

۶. آمار به دست آمده نشان می‌دهد که فاصله زمانی چند سده‌ای و دگرگونی‌های زبانی، در

میزان بهره‌گیری مترجمان از شیوه‌های مختلف مؤثر بوده است؛ چنان‌که مترجمان کهن به حفظ ساختار زبان مبدأ پایبند بوده‌اند و به زیبایی ادبی ترجمه کمتر توجه می‌کرده‌اند. در مقابل، گرایش مترجمان در دوره معاصر بیشتر به ساختار و فرهنگ زبان مقصد است. این درحالی است که مترجمان، از شیوه‌های مشابه برای برگردان استعاره‌ها بهره برده‌اند؛ یعنی تفاوت تنها در میزان بهره‌گیری‌شان از این شیوه‌هاست. این تفاوت مبتنی بر نگرش آنها به ترجمه قرآن است که می‌توان این نگرش را در مبدأمداری مترجمان کهن و مقصدمداری مترجمان معاصر خلاصه کرد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن اثیر، مجدالدین مبارک. (۱۳۶۳ش). النهاية في غريب الحديث (محقق: طاهر احمد زاوی، و محمود طناحی). اسماعیلیان.
۳. ابن فارس، ابوالحسن احمد. (۱۴۰۴ق). معجم مقایس اللغة (محقق: عبدالسلام هارون). مكتبة الأعلام الإسلامی.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۰۵ق). لسان العرب. أدب الحوزة.
۵. باقر، علیرضا. (۱۳۹۱ش). دشواری ترجمه استعاره با تأکید بر شیوه‌های برگردان استعاره‌های قرآنی در ترجمه طبری. پژوهش‌نامه قرآن و حدیث، ۱۱(۲)، ۳۹-۵۴.
۶. بوتشاشه، جمال. (۲۰۰۴م-۲۰۰۵م). نماذج من الإستعارة في القرآن وترجمتها باللغة الإنجليزية (رسالة الماجستير). جامعة الجزائر.
۷. تفتازانی، سعدالدین. (بی‌تا). مختصر المعانی. دار الفکر.
۸. جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر. (۱۹۶۰م). البیان والتبیین. بی‌نا.
۹. جرجانی، عبدالقاهر. (بی‌تا). أسرار البلاغة. مصر.
۱۰. جصاص، احمد بن علی. (۱۹۹۵م). أحكام القرآن (محقق: محمد شاهین). دار الکتب العلمیه.
۱۱. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۹۸۷م). الصحاح (محقق: احمد عبدالغفور عطار). دار العلم للملایین.
۱۲. حربی، ابراهیم بن اسحاق. (۱۴۰۵ق). غریب الحدیث (محقق: سلیمان بن ابراهیم). دار المدينه.
۱۳. حموی، ابن حجه. (۲۰۰۹م). خزانه الأدب و غایة الأرب. المكتبة العصرية.
۱۴. رازی، فخرالدین محمد بن عمر. (۲۰۰۹م). التفسیر الكبير. صیدا.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۰۴ق). مفردات غریب القرآن. نشر الكتاب.
۱۶. زمخشری، جارالله. (۱۹۶۶م). الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الاقوال. مصطفی البابي الحلب و اولاده.
۱۷. سکاکی، ابویعقوب یوسف بن ابی بکر خوارزمی. (۱۹۸۲م). مفتاح العلوم. بی‌نا.
۱۸. سمرقندی، ابواللیث. (بی‌تا). تفسیر السمرقندی (محقق: محمود مطرجی). دار الفکر.
۱۹. سیوطی، جلال‌الدین. (۱۹۹۶م). الإتيان في علوم القرآن (محقق: سعید المندوب). دار الفکر.
۲۰. طبرسی، فضل بن الحسن. (۱۹۹۵م). مجمع البیان في تفسیر القرآن. مؤسسة الأعلمی.

٢١. طبرسى، فضل بن الحسن. (١٤١٨ق). تفسير جوامع الجامع (محقق: مؤسسة النشر الإسلامي). جماعة المدرسين بقم المشرفة.
٢٢. طبرى، محمد بن جرير. (١٩٩٥م). جامع البيان عن تأويل القرآن. دار الفكر.
٢٣. طبرى، محمد بن جرير. (١٣٥٦ش). ترجمه تفسير طبرى (مصحح: حبيب يغمائى). توس.
٢٤. طريحي، فخرالدين. (١٣٦٧ش). مجمع البحرين (محقق: احمد الحسينى). مكتب نشر الثقافه الاسلاميه.
٢٥. طوسى، محمد بن الحسن. (١٤٠٩ق). التبيان في تفسير القرآن. مكتب الأعلام الإسلامى.
٢٦. عسكرى، ابو هلال حسن بن عبد الله. (١٩٥٢م). الصناعتين في النظم والنثر. مصر.
٢٧. عسكرى، ابو هلال حسن بن عبد الله. (١٤١٢م). الفروق اللغوية. مؤسسة النشر الاسلامى.
٢٨. فراهيدى، خليل بن احمد (١٤٠٩ق). كتاب العين (محقق: مهدي مخزومى، و ابراهيم سامرائى). مؤسسة دار الهجرة.
٢٩. فيروز آبادى، محمد بن يعقوب. (بى تا). القاموس المحيط. مجموعة علوم اللغة العربية.
٣٠. قزوینى، خطيب. (٢٠٠٢م). تلخیص المفتاح. أنباء شريف الأنصاري.
٣١. گرمارودى، على. (١٣٨٣). ترجمه قرآن كريم. كديانى.
٣٢. مطرحى، عرفان. (١٩٨٧م). الجامع لفنون اللغة العربية والعروض. مؤسسة الكتب الثقافه.
٣٣. نحاس، ابو جعفر. (١٤٠٩ق). معاني القرآن (محقق: محمد على الصابونى). جامعة أم القرى.
34. Alvarez, A. (1993). On translating metaphor. *Meta*, 38(3), 479-490. <https://doi.org/10.7202/001879ar>
35. Burmakova, Elena A., Marugina, Nadezda. (2014). Cognitive approach to metaphor translation in literary discourse. *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 154, 527-533. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2014.10.180>
36. Dagut, M. (1976). Can "metaphor" be translated? *Babel*, 22(1), 21-33. <https://doi.org/https://doi.org/10.1075/babel.22.1.05dag>
37. Lakoff, G. Mark, Johnson. (1980). *Metaphors We Live By*. The University of Chicago Press.
38. Mason, K. (1982). Metaphor and translation. *Babel*, 28(3), 140-149.
39. Newmark, P. (1988). *A textbook of translation*. Prentice hall.
40. Oliynyk, Tetyana. (2014). Metaphor translation methods. *International Journal of Applied science and technology*, 4(1), 123-126.

41. Tobias, S. L. (2009). Untangling and re-spinning the web: translations of metaphor in tanizaki's 'shisei'. *Translation and Interpreting*, 1(1), 44-54.
42. Van Den Broeck, R. (1981). The limits of translatability exemplified by metaphor translation. *Poetics Today*, 2(4), 73-87.
<https://doi.org/10.2307/1772487>
43. Waldau, T. (2010). *Metaphors and Translation: A Study of Figurative Language in the Works of Astrid Lindgren* (Dissertation).

بازپژوهی تعریف بلاغت با رویکرد به واژگان غریب قرآن

مجتبی قربانی همدانی^۱

چکیده

طبق دیدگاه دانشمندان بلاغت، کلام بلیغ مشروط به فصاحت کلمه و کلام است و «غرابت»، یکی از موانع فصاحت کلمه به شمار آمده است. در قرآن کریم واژگانی وجود دارد که در عصر نزول، معنای واضحی برای اهالی حجاز نداشته است که به آنها «غریب القرآن» می‌گویند. مقاله حاضر درصدد است تا تعریف بلاغت را با تمرکز بر بازبینی اشتراط فصاحت در بلاغت و با توجه به الفاظ غریب قرآن به روش توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای بازپژوهی کند. دانشمندان علم بلاغت، الفاظ غریب را به غریب حسن و غریب وحشی تقسیم کرده و تنها غریب وحشی را محل فصاحت دانسته‌اند. از نظر ایشان واژگان غریب قرآن، از سنخ غریب حسن است که با فصاحت کلمه منافات ندارد. غرابت زمانمند، مکانمند و ساحتمند، سه حوزه غریب حسن است. بر اساس دیدگاه برگزیده، کلامی بلیغ است که در حد امکانات زبان، با همه مقتضیات شرایط سخن در یک موقعیت زبانی مطابق باشد. این شرایط عموماً مقتضای فصاحت است، اما فصاحت همه جا شرط بلاغت نیست، بلکه گاهی شرایط، مقتضای استفاده از واژگان غریب است. در این موارد، استفاده از واژه فصیح به بلاغت کلام آسیب می‌رساند. در این دیدگاه، بلاغت کلام تنها یک ملاک دارد و آن، مطابقت با مقتضای شرایط سخن است و فصاحت کلمه و کلام، شرطی در عرض این ملاک نیست.

واژگان کلیدی: فصاحت، بلاغت، مقتضای حال، غریب القرآن، غریب وحشی، غریب حسن.

۱. دانش‌آموخته دکتری فلسفه تطبیقی، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران.

رایانامه: ghorbani2716@gmail.com

مقدمه

در ابتدای کتب بلاغی دو واژه «فصاحت» و «بلاغت» تعریف شده، در تعریف کلام بلیغ گفته می‌شود: کلام فصیحی است که مطابق مقتضای حال باشد. بر پایه این تعریف، فصاحت از شرایط کلام بلیغ است و کلامی که از صافی فصاحت عبور نکرده باشد، بلیغ نیست. در فصاحت کلام نیز فصاحت کلمات شرط شده است و «غرابت» از جمله موارد مخل فصاحت کلمه است؛ به‌طوری‌که اگر کلامی مشتمل بر واژه غریبی باشد، نه فصیح است و نه بلیغ. نبود هریک از شرایط فصاحت کلمه و کلام، موجب اخلال در بلاغت کلام می‌شود؛ زیرا در دیدگاه دانشمندان علم بلاغت، فصاحت مطلقاً در بلاغت شرط است.

«غرابت» کلمه به معنای نامأنوس بودن آن است؛ به‌طوری‌که عموم مخاطبان با آن کلمه و معنایش آشنا نباشند. با این حال در عصر نزول، گاه در آیات قرآن، کلماتی یافت می‌شد که معانی آنها برای اهالی حجاز ناآشنا بود. برخی روایات نیز بر نامفهوم بودن این کلمات برای مردم و حتی بزرگان و مفسران قرآن دلالت دارد. مفسران شناخته‌شده‌ای مانند ابن عباس در طلب معنای این کلمات کوشیده و گاه به ناتوانی خود در یافتن معنای بخشی از این واژگان اعتراف کرده‌اند (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۳۷۳). این لغات به «غریب القرآن» شهرت یافته و کتبی با این نام از همان قرن اول نگاشته شده است.

لزوم خالی بودن کلام بلیغ از عناصر مخل فصاحت همچون الفاظ غریب، دانشمندان مسلمان را بر آن داشت تا بگویند هیچ واژه غریبی که ناقض فصاحت و در نتیجه بلاغت باشد، در قرآن وجود ندارد. پژوهش حاضر با تمرکز بر اشتراط فصاحت در بلاغت و با توجه به الفاظ غریب قرآن کریم، در پی بازپژوهی تعریف بلاغت است و به روش توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای به انجام رسیده است. چنان‌که بیان شد، عموم کتب بلاغی به تعریف بلاغت پرداخته‌اند، ولی تمایز پژوهش حاضر با پژوهش‌های پیشین در پاسخی است که به این مسئله داده می‌شود.

در این مقاله، نخست معنای لغوی و اصطلاحی فصاحت و بلاغت را بررسی کرده‌ایم و از آنجاکه بیان معنای اصطلاحی جنبه مقدمی دارد، به تقریر دیدگاه مشهور از دو کتاب جواهر البلاغة و مختصر المعانی بسنده کرده و به منابع دیگر ارجاع نداده‌ایم. پس از آن به معنای غریب القرآن اشاره، و سپس مشکل فصاحت واژگان غریب قرآن را مطرح کرده‌ایم و در نهایت، راه حل دانشمندان علوم بلاغت را ارائه، و پس از آن، دیدگاه برگزیده را بیان کرده‌ایم.

معنای فصاحت و بلاغت

«فَصَاحَةٌ» مصدر «فَصَحَّ» است (ابن منظور، بی تا، ج ۲، ص ۵۴۴) و ماده «فصح» به معنای خلوص شیء از چیزهایی است که آن را آلوده می کند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۵۰۶؛ راغب اصفهانی، بی تا، ج ۱، ص ۳۷). این لفظ در اصل درباره شیر خوراکی به کار می رفته و سپس از باب استعاره برای لفظ نیز استعمال شده است (راغب اصفهانی، بی تا، ج ۱، ص ۶۳۷). «فَصَحَّ الرجلُ» یعنی سخن گفتن آن مرد، نیکو شد و در کلامش اشتباه نکرد (جوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۹۱). وقتی این لغت در توصیف شخص غیرعرب یا کودکی که تازه زبان باز کرده است استعمال می شود، بدین معناست که او کلامش را صحیح ادا کرد و مرادش از آن کلام دانسته شد (ابن منظور، بی تا، ج ۲، ص ۵۴۴). فصاحت کلام به معنای روشن و واضح و منکشف بودن کلام است (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۱۵۴؛ مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۹، ص ۹۳).

«بَلَاغَةٌ» مصدر «بَلَّغَ» است (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۶۱). هر چند «بلوغ» را به «وصول» و رسیدن معنا کرده اند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۰۱؛ جوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۱۳۱۶)، این دو ماده با یکدیگر تفاوت دارند: بلوغ به معنای رسیدن به حد نهایی و مرتبه پایانی شیء است (راغب اصفهانی، بی تا، ج ۱، ص ۱۴۴؛ ابن منظور، بی تا، ج ۸، ص ۴۱۹؛ مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۳۳۳) و از این رو، رسیدن به منتهای شیء را بیش از وصول نشان می دهد (عسکری، ۱۴۰۰ق، ص ۵۶). بلوغ متعدی است و به معنای رسیدن فاعل به منتهای شیئی (مفعول) است.

کلمه، کلام و متکلم می توانند به فصاحت متصف شوند (تفتازانی، ۱۳۹۷ش، صص ۳۷-۳۸). دانشمندان بلاغت برای کلمه و نیز کلام فصیح شرایطی را برشمرده اند که لفظ با دارا بودن آنها به فصاحت متصف می شود. کلمه ای فصیح است که هم تلفظش آسان باشد و هم معنای آن به سادگی فهمیده شود. کلمه برای فصیح بودن باید از این سه مبرا باشد: تنافر حروف، غرابت و مخالفت با قیاس صرفی (تفتازانی، ۱۴۱۶ق، صص ۱۵-۱۶). فصاحت کلام عبارت است از حسن کلام که با تحقق فصاحت مفردات، صحت نحوی، سهولت در نطق و سهولت در فهم مراد متکلم حاصل می شود. غیر از عوامل مخل فصاحت کلمات، سه عامل دیگر نیز هست که فصاحت کلام را مختل می کند: ضعف تألیف، تنافر کلمات و تعقید (تفتازانی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۰). با توجه به اینکه موضوع این مقاله بررسی کلمات غریب قرآن و ارتباط آن با غرابتی است که فصاحت کلمه را مختل می کند، بحث اصیلی ما درباره غرابت است و سایر موارد به موضوع این مقاله ارتباط چندانی ندارد که از توضیح دادن آنها چشم پوشی می کنیم. فقط بحثی درباره مخالفت با قیاس صرفی ارائه می شود که در ادامه به دلیلی به آن نیازمندیم.

در هر زبانی قواعدی برای ساخت واژگان وجود دارد که دانش صرف عهده‌دار بررسی آن قواعد است و استعمال الفاظ در هر زبان باید مطابق قواعد این دانش باشد. برای نمونه در زبان عربی قوانینی برای ادغام و اعلال و مانند آن وجود دارد که اگر در ساختار کلمه‌ای نادیده گرفته شود، آن کلمه فصیح نخواهد بود؛ مانند «الاجلل» که طبق قوانین صرفی باید دو لام آن در هم ادغام شود، درحالی‌که در شعر ابی‌النجم: «الحمد لله العلی‌ الاجلل»، جدا استعمال شده که موجب اختلال در فصاحت کلمه است (تفتازانی، ۱۳۹۷ ش، ص ۴۱).

شایان ذکر است که کلمات از حیث مطابقت با قواعد و نیز استعمال، به دو قسم مطرد و شاذ تقسیم می‌شوند (ابن جنی، ۲۰۰۸ م، ج ۱، صص ۱۳۸-۱۴۰؛ سیوطی، بی‌تا، صص ۵۸-۵۹)؛ بنابراین کلمات از این حیث به چهار گروه دسته‌بندی در استعمال مطرد و در قیاس شاذند. استعمال این سه دسته مخل فصاحت نیست. آخرین گروه، کلماتی‌اند که هم در قیاس و هم در استعمال شاذند. کاربرد این گروه اخیر مخل فصاحت است؛ بنابراین کلمه‌ای که ساختارش مخالف قیاس صرفی است، اگر استعمال آن شایع باشد، مخالفتش با قیاس صرفی مخل فصاحت آن نخواهد بود. از باب نمونه در آیه «اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ» (سوره مجادله، آیه ۱۹) کلمه «استحوذ» اجوف واوی در باب استفعال است. در این کلمه «ح» ساکن و «و» متحرک است و طبق قاعده صرفی باید حرکت عین‌الفعل معتل، به ماقبلش منتقل شود که صحیح و ساکن است (استحوذ)، سپس «واو» ساکن ماقبل مفتوح، قلب به «الف» شود (استحاذ)، مانند «استقوم» که بعد از اعلال به «استقام» تبدیل شده است. باین‌همه عرب‌زبانان به جای «استحاذ» از «استحوذ» استفاده می‌کنند؛ درحالی‌که در کلمات مشابه دیگر، مانند «استقام»، از کلمه قبل از اعلال استفاده نمی‌شود (ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۸۷)؛ بنابراین کاربرد «استحوذ»، باینکه خلاف قاعده صرفی است، از نظر سماعی مطرد است و ازاین‌رو مخل فصاحت نیست.

خطیب قزوینی در تعریف کلام بلیغ می‌گوید: «کلامی است که هم فصیح است و هم با مقتضای حال مطابقت دارد» (خطیب قزوینی، ۲۰۱۰ م، ص ۲۰). البته پیشینیان قزوینی نیز مطابقت کلام با مقتضای حال را ضروری دانسته‌اند (از باب نمونه ر.ک: جاحظ، ۲۰۰۲ م، ج ۱، ص ۱۳۱؛ جاحظ، ۲۰۰۳ م، ج ۱، ص ۶۴). ولی ظاهراً تنظیم تعریف بلاغت بر اساس مطابقت کلام با مقتضای حال همراه با فصاحت آن، مدیون قزوینی است (مطلوب، ۲۰۰۰ م، ص ۲۳۶). این تعریف پس از او بین مشهور بلاغیان مقبول افتاد. مراد از حال، امری است که باعث می‌شود متکلم کلامش را با خصوصیتی همراه کند که اگر آن حال نبود، او نیز این خصوصیت را به کلامش نمی‌داد. مانند اینکه مخاطب، معنای مورد نظر گوینده را انکار می‌کند که این انکار، حالی است

که باعث می‌شود متکلم، کلامش را با ادات تأکید همراه کند. اگر مخاطب منکر نمی‌بود، متکلم استفاده از ادات تأکید را لازم نمی‌دید؛ بنابراین منکر بودن مخاطب، حال است و تأکید کلام، مقتضای حال (تفتازانی، ۱۳۹۷ش، ص ۴۸).

معنای غریب القرآن

برای ماده «غرب» معانی مختلفی گفته شده است (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۷۹). البته برخی معانی مختلف را مصادیقی از یک معنای جامع می‌دانند (از باب نمونه ر.ک: مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۷، صص ۲۰۲-۲۰۳). راغب معانی مختلف این ماده را با «بعد» توضیح می‌دهد. برای نمونه می‌گوید که «غرب» به معنای طلا و نقره است، چون از سایر فلزات دور، و در میان آنها بی‌نظیر است. همچنین کلاغ را به این دلیل «غراب» می‌گویند که دور پرواز است (راغب اصفهانی، بی‌تا، صص ۶۰۴-۶۰۵). پس کلام غریب به معنای کلام دور از فهم است (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۴۴).

برخی روایات بر توقف صحابه در فهم برخی واژگان قرآن دلالت دارد. برای نمونه از ابن عباس نقل شده است که همه قرآن را می‌دانم، غیر از چهار واژه «غسلین»، «حناناً»، «أَوَاه» و «الرقیم» (صنعانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۳۴). همچنین از برخی دیگر از صحابه از جمله خلیفه اول و دوم نقل شده است که در معنای «أَبَا» در آیه «وَفَاكِهِتُ وَأَبَا» (سوره عبس، آیه ۳۱) توقف کرده‌اند (ابوعبید، بی‌تا، ص ۲۲۷؛ بیهقی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۴۲۴).

واژه‌های غریب قرآن به همین چند کلمه محدود نمی‌شود و نامفهوم بودن معنای برخی واژگان برای اعراب عصر نزول بر هیچ پژوهشگری پوشیده نیست. معنای واژگان مختلف قرآن به تفصیل از ابن عباس سؤال شده است و او شعر عرب را ملاکی برای فهم معنای واژگان قرآنی می‌دانسته، تاجایی که از او نقل شده است که هرگاه در معنای واژه‌ای از قرآن درماندید، از شعر کمک بگیرید (ابن انباری، ۲۰۱۰م، ص ۴۱؛ بیهقی، ۱۴۲۱م، ج ۲، ص ۲۵۸). کتاب مسائل نافع بن ازرق، سؤالات او درباره واژه‌های غریب قرآن است. در این کتاب، نافع معنای حدود دویست واژه را از ابن عباس پرسیده و او نیز در پاسخ‌های خود به ابیاتی از شعر عرب استشهاد کرده است (زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۹۷). این کتاب به‌خوبی نشان می‌دهد که برخی از واژگان استفاده‌شده در قرآن برای عرب آن روزگار غیر واضح و نامأنوس بوده است. پس از کتاب نافع، کتاب‌های دیگری درباره غریب القرآن نگاشته شد؛ تاجایی که این کتاب‌ها به کتب مفردات و قاموس تبدیل شدند.

دیدگاه دانشمندان علوم بلاغی درباره فصاحت و ازگان غریب قرآن

چنان‌که بیان شد، بلاغت کلام به فصاحت کلام و فصاحت مفردات آن مشروط است و غرابت، یکی از عیوبی است که به فصاحت کلمه، و در نتیجه به فصاحت و بلاغت کلام آسیب می‌زند. از سوی دیگر، قرآن در بالاترین سطح از کلام عرب قرار دارد؛ چنان‌که در آیاتی به مبین بودن خود اشاره دارد؛ از جمله:

«وَإِنَّهُ لَنَزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (سوره شعراء، آیات ۱۹۲-۱۹۵)؛

«تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُبِينٍ * هُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ» (سوره نمل، آیات ۲-۱)؛

«وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ» (سوره یس، آیه ۶۹).

قرآن کتابی در اوج فصاحت و بلاغت است و طبق تعریف، همه مفردات آن باید فصیح باشند و این با غریب بودن برخی واژه‌های آن سازگار نیست. این مشکل توجه بسیاری از دانشمندان بلاغت، تفسیر و علوم قرآنی را به خود جلب کرده است و هریک به طریقی کوشیده‌اند که آن را برطرف کنند. در ذیل، پاره‌ای از تلاش‌ها برای حل این مشکل را از نظر می‌گذرانیم و در نهایت راه‌حل برگزیده را ارائه می‌کنیم.

تفتازانی کلمه‌ای را غریب می‌داند که معنایش غیرظاهر و استعمالش نامأنوس باشد. چنین واژه‌ای را «وحشی» نیز می‌نامند (تفتازانی، ۱۳۹۷ش، ص ۴۰). گونه‌ای از این کلمات، واژه‌هایی است که برای فهم معنایشان به ناچار باید در کتب لغت مفصل جست‌وجو کرد؛ مانند «تَکَاكُتُم» و «افرنقعو» در این سخن که از عیسی بن عمر نحوی نقل شده است: «مَا لَكُمْ تَکَاكُتُم عَلَيَّ تَکَاكُتُم عَلَيَّ ذِي جَنَّةٍ. افرنقعو عَنِّي»؛ «شما را چه شده که دور من جمع شده‌اید همان‌طور که دور جن‌زده‌ای جمع می‌شوید. از دور من پراکنده شوید». گفته شده که بعد از بیان این جملات، برخی از مردم گفتند او را رها کنید، شیطان‌ش با زبان هندی سخن می‌گوید. واکنش اطرافیان عیسی بن عمر نشان می‌دهد که الفاظ او تا چه میزان نامأنوس بوده است. گونه دیگر واژگان غریب و وحشی آن است که فهم آن، به توجیهی بعید نیازمند است؛ مانند «مَسْرَج» در شعر:

ومقلة وحاجبا مزججا وفاحما ومرسنا مسرجا

در این بیت مشخص نیست که مراد شاعر از «مَسْرَج» این است که بینی او شبیه شمشیر سریجی است یا در براق بودن مانند سراج (چراغ) است (تفتازانی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸). دسوقی در حاشیه خود بر مختصر المعانی توضیح می‌دهد که غرابت قسم اول در کلمات جامد، مصدرها و کلمات مشتق به اعتبار ماده آن‌ها، و در قسم دوم در مشتقات به اعتبار هیئت

آن‌هاست. وجه انحصار غرابت در این دو قسم نیز این است که غرابت کلمه یا به اعتبار ماده‌اش است یا به اعتبار هیئتش؛ بنابراین گاهی ماده مشتقی غریب نیست، اما استعمال آن ماده در هیئتی خاص، غریب است (دسوقی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۶۰). با توجه به عبارت تفتازانی و توضیح دسوقی، برای یافتن معنای کلمات غریب به‌ناچار یا باید کتب لغت مفصل را جست‌وجو کرد یا درباره معنای آنها اندیشید. براین اساس کلمه‌ای غریب است که معنای آن از حیث ماده یا از حیث هیئت، واضح نیست. چنین کلماتی فصیح نیستند.

تفتازانی در ادامه این سخن در کتاب مطول می‌گوید:

«الوحشی قسمان غریب حسن و غریب قبیح فالغریب الحسن هو الذی لا یعاب استعماله علی العرب لآنه لم یکن وحشیا عندهم وذلک مثل شرنیث واشمخر واقمطر وهی فی النظم أحسن منها فی النشر ومنه غریب القرآن والحديث. والغریب القبیح یعاب استعماله مطلقاً ویسمی الوحشی الغلیظ وهو أن یكون مع کونه غریب الإستعمال ثقیلاً علی السمع کرهبها علی الذوق ویسمی المتنوعراً أيضاً (تفتازانی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸).

برای فهم عبارت تفتازانی کلامی از ابن‌اثیر راه‌گشاست. او الفاظ را سه قسم می‌داند:

۱. الفاظی که از قدیم تا زمان ما استعمال می‌شده‌اند که به آنها وحشی نمی‌گویند.
۲. الفاظی که در قدیم کاربرد داشته‌اند، ولی اکنون استعمال نمی‌شوند. طبیعتاً استعمال این کلمات در گذشته اشکالی نداشته است و در آن زمان وحشی به شمار نمی‌آمده‌اند، ولی اکنون وحشی‌اند. غریب القرآن و غریب الحديث از این قبیل‌اند.
۳. کلماتی که استعمالشان همیشه اشکال داشته است که به آنها وحشی غلیظ می‌گویند (ابن‌اثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱، صص ۱۵۸-۱۶۰).

با توجه به این نکته، برخی شارحان مطول معتقدند که در دیدگاه تفتازانی، «غریب حسن» کلمه‌ای است که در زبان عربی قدیم مأنوس و مستعمل بوده، ولی اکنون متروک شده است. به‌همین دلیل استعمال غریب حسن برای ما نادرست است، درحالی‌که برای گذشتگان بی‌اشکال بوده است (سیالکوتی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۳؛ هاشمی خراسانی، ۱۳۷۰ش، ج ۱، ص ۲۳۵). غریب قبیح برای همه غریب است، اما غریب حسن نسبی است؛ یعنی در برخی زمان‌ها و برای برخی اقوام غریب بوده و در زمانی دیگر برای و برای قومی دیگر غریب نیست (مدرس افغانی، ۱۳۶۲ش، ج ۱، صص ۴۴۹-۴۵۲).

ابن‌اثیر همچنین به این نکته مهم توجه داده که ممکن است استعمال کلمه‌ای در شعر جایز، اما کاربرد همان کلمه در مکاتبات اشکال داشته باشد (ابن‌اثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۶۵). همچنین گونه‌ای از کلمات با شعرهای حماسی و رجزها تناسب دارد و در زمان تهدید به‌کار می‌رود و

گونه‌ای دیگر مناسب غزل‌های عاشقانه و شعرهایی است که برای جلب محبت محبوب یا در فراق او سروده می‌شود. در قرآن کریم نیز این تفاوت واژگانی در آیاتی که در مقام بیان عذاب، قیامت، مرگ و مانند آن است، با آیاتی که بر رحمت و مغفرت دلالت دارد، مشاهده می‌شود. با وجود این تفاوت‌ها، هیچ‌یک از این واژگان، وحشی غلیظ نیست تا موجب سنگینی بر سامعه و کراهت ذوق باشد (ابن اثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۶۸).

به باور ابن اثیر، غریب حسن ممکن است در استعمالی نکوهیده، و در استعمالی دیگر نیکو باشد. از این‌رو غریب حسن، به اختلاف افراد و زمان‌ها و محل استفاده کلمه، مختلف می‌شود، اما وحشی غلیظ مطلقاً نکوهیده است؛ زیرا قبح کلمه وحشی غلیظ از قبح لفظ و گرانی‌اش بر سماع و کراهتش نزد ذوق ناشی می‌شود که این موارد در غریب حسن وجود ندارد (ابن اثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۵۸). تفتازانی در کلامی به چند کلمه غریب اشاره، و بیان کرده است که استعمال این الفاظ در شعر، بهتر از استعمالشان در نثر است (تفتازانی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸). کلام تفتازانی ناظر به نکته‌ای است که ابن اثیر بیان کرده؛ هرچند این نکته را همانند ابن اثیر پرورش نداده است.

با توجه به آنچه بیان شد، می‌توان گفت لفظ غریب، یا غریب حسن است یا غریب وحشی. غریب وحشی، واژه‌ای است که هم نامأنوس است و هم بر سامعه سنگینی می‌کند، اما غریب حسن که آن نیز واژه‌ای نامأنوس است، بر سه نوع است: غریب زمانمند، غریب مکانمند و غریب ساحتمند. زمانمندی غرابت واژگان غریب به این معناست که کلمه‌ای در زمانی خاص غریب باشد؛ مانند واژگانی که در زمانی متداول بوده‌اند و امروزه استفاده از آنها متروک شده است؛ به‌طوری‌که تشخیص معنای آنها برای کاربران عادی زبان دشوار است. در ابتدای تدوین کتب غریب القرآن، کلمات غریب از دویست واژه‌ای که نافع بن ازرق از ابن عباس پرسیده بود تجاوز نمی‌کرد، ولی بعدها و با گسترش جغرافیای نفوذ اسلام و اختلاط زبان عربی با زبان‌های دیگر، اندک‌اندک تعداد کلمات غریب افزایش یافت.

مکانمندی غرابت به این صورت است که کلمه‌ای در زمان واحد در مکانی استفاده شود، اما در مکانی دیگر استفاده از آن متداول و مأنوس نباشد. با نگاهی به کلماتی که در زبان فارسی افغانستان یا تاجیکستان متداول است اما در ایران رایج نیست، می‌توان مکانمندی غرابت را بیشتر درک کرد. یک راه‌حل برای مشکل فصاحت واژگان غریب قرآن، توجه به همین مکانمندی است؛ به‌ویژه که در زمان نزول قرآن، قبایل مختلفی در عربستان زندگی می‌کرده‌اند که افزون بر واژگان مشترک، گاه از واژگانی بهره می‌برده‌اند که مخصوص همان قبیله بوده و برای قبایل دیگر نامأنوس بوده است. از این‌رو ممکن است واژه‌ای که برای قبیله‌ای بسیار زیبا و فصیح بوده، برای افراد قبیله دیگر ناآشنا و غریب باشد. در قرآن کریم

گاه از واژگانی استفاده شده که مخصوص بعضی قبایل بوده و برای دیگر قبایل، غریب می‌نموده است. چنین استفاده‌ای از واژگان قبایل مختلف، به یکپارچگی زبان عربی و اتحاد بیشتر آنان کمک کرده است (معرفت، ۱۳۸۸ش، ج ۵، صص ۹۹-۱۰۳).

ساحتمندی غرابت کلمات نیز به این صورت است که کلمه‌ای در ساحتی مانند شعر به کار رود، اما در نثر یا در محاورات عمومی کاربرد نداشته باشد که همین متداول نبودن، باعث می‌شود کلمه برای غیر اهالی شعر، معنای روشنی نداشته باشد و از این رو استعمالش در غیر آن ساحت خاص، قبیح باشد. این مطلب حتی در انواع مختلف شعر مانند غزل عاشقانه و شعر حماسی و غیره نیز وجود دارد (ابن اثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۶۸).

می‌توان تصور کرد که کلمه‌ای از حیث مکان، زمان یا ساحت، غریب باشد و گوش‌خراش هم نباشد که در این صورت، کلمه غریب وحشی نیز نخواهد بود؛ درحالی‌که طبق دیدگاه تفتازانی و ابن اثیر، این گونه کلمات گوش‌خراش‌اند و طبع از آنها تنفر دارد. ابن اثیر معتقد است که علت وضوح معنا در الفاظ فصیح، کثرت استعمال و رواج آن در ادبیات روزمره است. کلمه‌ای در میان کاربران زبان رایج می‌شود که از غربال آنان گذشته باشد؛ زیرا گویشوران به دنبال واژگان زیبایی و واژگان قبیح را استعمال نمی‌کنند؛ بنابراین کلمه قبیح بین مردم رواج نمی‌یابد (ابن اثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۷۵). نکته مهم در کلام ابن اثیر، برقراری علیت بین ظهور و مأنوس بودن و حسن لفظ است. او فصیح را به ظاهر و بیّن تعریف می‌کند و علت ظهور معنا را مأنوس بودن کلمه می‌داند و علت این الفت و انس زبانی را حسن لفظ قلمداد می‌کند (ابن اثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۷۶). با این بیان کلمه وحشی غلیظ، به دلیل تنفر طبع، از دایره واژگان مأنوس کاربران زبان بیرون می‌ماند و از این رو غریب و غیر فصیح است. این مطلب با عبارتی که از تفتازانی بیان شد، سازگار است.

در جمع‌بندی دیدگاه دانشمندان بلاغت درباره واژگان غریب قرآن می‌توان گفت به باور آنان همه کلمات قرآن فصیح است و هیچ واژه غریب وحشی که فصاحت و بلاغت کلام را مختل کند، در آن به کار نرفته است. همچنین به دست آمد که غرابت کلمات غریب قرآن به یکی از سه حیث زمان، مکان و ساحت مربوط است و به همین دلیل، این کلمات در زمان نزول قرآن فصیح بوده است. البته ممکن است واژه‌ای از قرآن برای افرادی در ساحت، زمان یا مکانی خاص، غرابت داشته باشد، اما این واژه در ساحت، زمان یا مکانی دیگر غریب نیست و عدم غرابت مزبور، آن کلمه را در دایره کلمات فصیح نگه می‌دارد. با این بیان می‌توان از نسبت در غرابت واژگان غریب به ویژه واژگان قرآنی سخن گفت. عبارت «لم یکن وحشی عندهم» در عبارت تفتازانی، بر مطلب یادشده دلالت دارد.

دیدگاه برگزیده

بلاغت همان طور که در تعریف لغوی آن بیان شد، به معنای رسیدن به حد نهایی و کمال است. اگر همین معنای بلاغت را وصف کلام بدانیم، کلامی بلیغ خواهد بود که در نهایت کمال خود قرار داشته باشد. انسان‌ها در وضعیت‌ها و موقعیت‌های مختلفی سخن می‌گویند و این اوضاع گوناگون و متنوع بر جنبه‌های مختلف سخن اثر می‌گذارد. اینکه کلام باید تأکید داشته باشد یا خیر، مختصر باشد یا مطول و از این قبیل، با توجه به این اوضاع و احوال تعیین می‌شود. همه سخنانی که با این اوضاع و احوال مطابقت دارند، در یک مرتبه نیستند. مثلاً در موقعیتی که لازم است کلام هم مطول باشد و هم مؤکد، کلامی که نه مطول است و نه مؤکد، نسبت به کلامی که یکی از این دو ویژگی را دارد، ضعیف‌تر است. همچنین همه آنها نسبت به کلامی که هر دو ویژگی را با هم داراست، در مرتبه‌ای ضعیف‌تر جای دارند. در این فرض، کلامی بلیغ است که هر دو خصوصیت را داشته باشد.

اگر مجموع شرایط اثرگذار بر یک سخن را احصا کنیم، مشاهده می‌کنیم که در هر موقعیت زبانی، دست‌کم یک کلام وجود دارد که شایسته‌ترین در آن موقعیت است؛ زیرا تا حد امکان، همه ویژگی‌هایی را که حال اقتضا می‌کند، داراست. تنها آن کلام است که می‌توان صفت «بلیغ» را برایش به کار برد؛ چراکه بالاترین حد ممکن از حیث امکانات زبانی را در یک موقعیت زبانی داراست؛ بنابراین هرچه کلام با مقتضای آن موقعیت زبانی مطابقت بیشتری داشته باشد، به کلام بلیغ نزدیک‌تر، و لذا کامل‌تر است. این سلسله‌مراتب از پایین‌ترین مرتبه تا بالاترین مرتبه که همان «کلام بلیغ» است، امتداد دارد.

در تعریف اصطلاحی بلاغت بیان شد که دانشمندان این علم، کلامی را بلیغ می‌دانند که فصیح و مطابق با مقتضای حال باشد. مراد بلاغیان از حال، منحصر در اغراضی است که معنای ثانوی کلام نامیده می‌شود و موضوع علم معانی است. به نظر می‌رسد آنچه در کلام مؤثر است، به اغراض ثانوی منحصر نیست که توضیح آن در ادامه خواهد آمد؛ بنابراین وجهی برای انحصار حال در معانی ثانوی وجود ندارد. با توجه به این نکته، اگر حال به معنای شرایط مؤثر در کلام باشد، باید هر آنچه را که به نحوی در ویژگی‌های متنوع یک کلام مؤثر است، در بر گیرد. براین اساس می‌توان کلام بلیغ را دقیقاً به کلامی که مطابق مقتضای حال است تعریف کرد. این تعریف از معنای لغوی بلاغت برخاسته است. به نظر می‌رسد «بلاغت» در کلام بلیغ، اصطلاح نیست و اصولاً به جعل اصطلاح در واژه بلاغت نیازی نیست؛ هرچند دانشمندان بلاغت به دلیل تعریفی که از بلاغت داشته‌اند، آن را یک اصطلاح می‌دانند.

دلیل عدول از معنای حال در کلام دانشمندان علم بلاغت، این است که با توجه به آنچه در ادامه بیان می‌شود، عوامل مؤثر در سخن به معانی ثانوی منحصر نیست و شرایط فصاحت کلمه و کلام را نیز شامل می‌شود. در دیدگاه مشهور، هر کلام بلیغی لزوماً فصیح است و از این رو امکان ندارد شرایط مؤثر در سخن، موجب اخلال در فصاحت شود.

پرواضح است که کلام بلیغ در هر موقعیت زبانی لزوماً زیباترین کلام از حیث ترفندهای زبانی و آرایه‌های ادبی نیست. فرض کنید شخصی در خطر است و متکلم باید با کلامش او را متوجه خطر سازد. مسلماً کلامی که لازم است در این موقعیت بیان شود، باید مخاطب را در سریع‌ترین زمان ممکن از خطر آگاه کند. در اینجا اگر سخن متکلم با تشبیه و استعاره و آرایه‌های لفظی و معنوی همراه باشد، کلام او، هرچند مخاطب آن را بفهمد، با مقتضای حال تطابق ندارد؛ زیرا در اینجا حال اقتضا می‌کند که کلام گوینده در سریع‌ترین زمان فهم شود؛ بنابراین چستی کلام بلیغ در هر موقعیت زبانی صرفاً به مؤلفه‌های اثرگذار بر کلام در آن موقعیت وابسته است.

غرض از اختراع زبان و استفاده از آن، اشتراک‌گذاری فهم است. متکلم برای فهماندن محتویات ذهن خود به مخاطب، از کلام استفاده می‌کند و مخاطب نیز از این کلام، مقصود گوینده را می‌فهمد. برای این تفاهم، لازم است کلام به گونه‌ای باشد که مخاطب آن را بفهمد. با توجه به فراوانی انسان‌ها در موقعیت‌های جغرافیایی مختلف، افراد موجود در یک موقعیت جغرافیایی برای تفاهم به ناچار از یک زبان استفاده می‌کنند؛ چراکه معقول نیست هردو نفر برای تفاهم، زبان مخصوص خود را اختراع کنند. همچنین جز در موقعیت‌های خاص، وضع علائم و الفاظ مختلف در یک زبان برای هردو نفر از کاربران آن زبان معقول نیست. از این رو کاربران زبان، انگیزه کافی دارند که از زبان معیار استفاده کنند و کلامشان با قواعد صرفی و نحوی زبانشان مطابق باشد؛ زیرا مراعات نکردن قواعد صرفی و نحوی، محل ارتباط زبانی است و چه بسا به فهم نشدن مقصود گوینده بینجامد. با توجه به این نکته، یکی از مؤلفه‌های اثرگذار در هر موقعیت زبانی، مطابقت آن با قواعد صرفی و نحوی است. به تعبیر دیگر، یکی از اجزای حال در هر موقعیت زبانی، تفاهم و ارتباط زبانی است که اقتضا می‌کند متکلم مطابق قواعد صرفی و نحوی سخن بگوید. بر این اساس مطابقت با قواعد صرفی و نحوی که موجب فصاحت کلام می‌شود، در طول مطابقت با مقتضای حال است. برخلاف دیدگاه دانشمندان بلاغت که مطابقت با مقتضای حال را در عرض فصاحت کلام مطرح می‌کنند.

فرض کنید در وضعیتی لازم باشد از این قواعد عدول کنیم؛ به این صورت که حال، غلط صرفی یا نحوی را اقتضا داشته باشد. با توجه به نکته یادشده، در این وضعیت غلط صرفی و نحوی

مقتضای حال است و کلام فاقد غلط مزبور، بلیغ نیست و به نهایت درجه کمال خود نرسیده است؛ چون مطابق با مقتضای حال نیست. در حدیثی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روایت شده است که خطاب به زنانشان فرمودند: «لَيْتَ شِعْرِي أُتُّكُنَّ صَاحِبَةُ الْجَمَلِ الْأَدْبِيِّ، تَخْرُجُ فِتْنَبُهَا كَلَابُ الْخَوَاطِبِ؟» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸، ص ۱۱۳). واژه «الأدب» در این حدیث با «فک ادغام» به کار رفته است؛ درحالی که هم به لحاظ عرف استعمالی و هم به لحاظ قواعد صرفی، فک ادغام در آن جایز نیست؛ یعنی «الأدب» هم شاذ در قیاس است و هم شاذ در استعمال. پس این واژه به لحاظ صرفی، صحیح نیست و شرایط فصاحت کلمه را ندارد، اما با این همه به بلاغت کلام آسیبی نمی زند؛ زیرا این کلام مطابق مقتضای حال است و در منتها درجه ای که باید باشد قرار دارد. توجیهاتی برای این خروج از قاعده صرفی بیان شده است؛ از جمله هم وزنی با «حواب» (ابن منظور، بی تا، ج ۱، ص ۳۷۳). لیکن دلیل بهتر این است که کلامی با این نقص فاحش، از کسی که امیر سخن است و کلامش در قله فصاحت و بلاغت قرار دارد، بیشتر در خاطره ها می ماند و چه بسا یکی از وجوه این غلط صرفی، ماندگار کردن این سخن در حافظه تاریخی مخاطبان و دیگر شنوندگان است (عشایری منفرد، ۱۳۹۸).

براین اساس اگرچه حال عموماً مطابقت با قواعد صرفی را اقتضا دارد، در این موقعیت خاص لازم است برخی قواعد صرفی نقض شود؛ بنابراین اگر حال اقتضا کرد که کلام مطابق قواعد دستور زبان باشد، مطابقت با دستور زبان از مصادیق مطابق بودن کلام با مقتضای حال، و شرطی برای بلاغت کلام است و در غیر این صورت، عدم مطابقت با قواعد صرفی، مصداق مطابقت با مقتضای حال است و در نتیجه، مطابق بودن با قواعد دستوری شرطی غیر از مطابقت با مقتضای حال نیست.

در مقابل، دانشمندان علم بلاغت مطابقت با قواعد صرفی و نحوی را بخشی از فصاحت کلمه و کلام می دانند و از آنجا که فصاحت را شرط بلاغت می شمارند، معتقدند که هر کلام بلیغی لزوماً باید مطابق با قواعد صرفی و نحوی باشد. پس در اینجا دو تفاوت بین دیدگاه برگزیده و دیدگاه مشهور وجود دارد: نخست اینکه مطابقت با دستور زبان، شرط بلاغت نیست، بلکه حال، به طور عمومی و نه همیشه، اقتضا می کند که کلام با قواعد دستوری مطابق باشد. دوم اینکه طبق دیدگاه برگزیده، هر کلام بلیغی لزوماً مطابق دستور زبان و در نتیجه فصیح نیست؛ درحالی که مشهور، هر کلام بلیغی را فصیح می داند.

مطلب پیش گفته در همه شرایطی که برای فصاحت کلام بیان شده، جاری است. استفاده از واژه غریب نیز همین گونه است. هر چند که حال عموماً به کارنبردن کلمات غریب را اقتضا

دارد، گاهی لازم است واژه غریبی در کلام وجود داشته باشد که در این صورت، کلام مشتمل بر واژه غریب، بلیغ است و استفاده نکردن از واژه غریب، مخل بلاغت کلام است؛ هرچند این استفاده نکردن برای فصاحت کلام لازم باشد؛ بنابراین مواردی وجود دارد که اگرچه کلام فصیح نیست، بلیغ است. البته این مطلب در صورتی است که فصاحت به همان معنای مورد نظر دانشمندان علم بلاغت باشد. به نظر می‌رسد تعریف دانشمندان مزبور از فصاحت کلمه و کلام دچار اشکال نیست؛ زیرا فصاحت لفظ، ویژگی خود لفظ فارغ از شرایط بیرونی آن است. پس اگر بخواهیم معنایی را که برای فصاحت مطرح می‌شود بپذیریم و بر ضرورت شرایط آن اصرار کنیم، باید معتقد باشیم که اگرچه کلام بلیغ غالباً فصیح است، این به معنای اشتراط فصاحت در بلاغت نیست.

بیان شد که در دیدگاه دانشمندان علم بلاغت، اگر کلمه‌ای غریب حسن نباشد، غریب وحشی خواهد بود؛ به این صورت که آن واژه افزون بر غرابت، گوش خراش نیز هست و طبع انسان از آن تنفر دارد. از نگاه ابن‌اثیر، کلمه‌ای در میان کاربران زبان رایج می‌شود که از غربال آنان گذشته باشد؛ چراکه آنان به دنبال واژگان زیبا و خوب‌اند و از استعمال واژگان قبیح پرهیز می‌کنند و از این‌رو کلمه قبیح در میان مردم رواج نمی‌یابد (ابن‌اثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۷۵). به نظر می‌رسد اقبال نکردن به یک واژه یا ترک آن می‌تواند دلایل دیگری نیز داشته باشد. بر این اساس نمی‌توان گفت هر کلمه‌ای که غریب حسن نیست، حتماً گوش خراش است. اگر غریب وحشی کلمه‌ای نامأنوس و گوش خراش دانسته شود، نمی‌توان از تقسیم واژه غریب به غریب حسن و غریب وحشی دفاع کرد؛ بنابراین می‌توان از کلمات غریبی سخن گفت که اگرچه گوش خراش نیستند، غریب زمانمند، مکانمند یا ساحتمند هم نیستند. اینکه چه کلماتی ذیل این قسم از غریب قرار می‌گیرند، نیازمند پژوهش دیگری است، اما تقسیم علمای بلاغت از این حیث، معیارهای منطقی تقسیم را دارا نیست.

بلاغت و عدم فصاحت در برخی عبارات منقول از معصومان علیهم‌السلام جمع شده است. نقل می‌کنند که شخصی خدمت امام حسن و امام حسین علیهم‌السلام رسید و اشعاری خواند که پر از کلمات غریب و نامأنوس عربی بود و حسنین علیهم‌السلام نیز در جواب او، فی‌البداهه اشعاری را به همان سبک و با کلماتی از همان سنخ برای او خواندند که موجب تعظیم و احترام آن مرد عرب شد (نصیبی، ۱۴۱۹ق، صص ۲۴۲-۲۴۴). در این موقعیت که مسابقه مشکل‌سرایی و استفاده از کلمات نامأنوس و وحشی در شعر است، استفاده از الفاظ غریب و غیرفصیح، مخل بلاغت نیست؛ زیرا در این مقام، حال اقتضا می‌کند از چنین کلماتی استفاده شود؛ بنابراین عاری بودن

کلام از واژگان غریب، شرط بلاغت کلام نیست و طبق مقتضای حال، کلام بلیغ غالباً از چنین کلماتی عاری، و گاه واجد آن‌هاست.

ممکن است اشکال شود که غرابت کلمه و به تبع آن فصاحت کلمه، اموری نسبی‌اند؛ زیرا ممکن است کلمه‌ای برای شخصی غریب و غیرفصیح، و برای دیگری مأنوس و فصیح باشد. براین اساس آنچه در این روایت بیان شده، نمی‌تواند شاهی بر ادعای استفاده از الفاظ غریب در کلام بلیغ باشد. کلام ابن‌اثیر در مقابل این اشکال قرار دارد که فصاحت را وصف خود کلمه می‌داند و به شدت با نسبیت در غرابت کلمه مخالف است. از نظر او کلمه‌ای فصیح است که برای همه فصیح باشد. پس فصاحت نسبی نیست (ابن‌اثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۸۰). از دیگر سو اگر فصاحت نسبی باشد، نمی‌توان از غرابت مکانمند یا زمانمند دفاع کرد؛ زیرا اگر کلمه‌ای نزد گروهی غریب باشد، پس برای آنان فصیح نیست و در نتیجه بلیغ هم نخواهد بود؛ هرچند آن کلمه نزد دیگران فصیح باشد.

بیان شد که غرابت مکانمند و زمانمند راه‌حل دانشمندان علم بلاغت در توجیه بلاغت قرآن کریم است که اگر در آن خدشه شود، دیدگاه آنان ابطال می‌گردد. اگر از نسبیت در فصاحت چشم‌پوشیم، غرابت الفاظ غریب به آگاهی مخاطب بر معنای الفاظ غریب وابسته نیست؛ بنابراین اگرچه مخاطب اشعار حسنین رضی الله عنهما معنای آن کلمات را می‌دانست، الفاظ به‌کاررفته غریب و غیرفصیح‌اند.

بیان شد که برخی واژگان به‌کاررفته در قرآن کریم برای اهل حجاز نامفهوم بوده و در قبایل دیگر عرب رواج داشته است. پس این کلمات برای اهل حجاز، غرابت مکانمند دارد، اما استفاده از آنها به دلایل پیش‌گفته و احتمالاً به دلایلی دیگر، مطابق مقتضای حال است. افزون بر این واژگان، کلمات دیگری هم در قرآن کریم وجود دارد که به‌نظر می‌رسد در قبایل غیرحجازی نیز چندان متداول نبوده است که از باب نمونه می‌توان به دو واژه «ضیزی» در آیه «تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَى» (سوره نجم، آیه ۲۲) و «ضَحَكْتُ» در آیه «وَأَمْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكْتُ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ» (سوره هود، آیه ۷۱) اشاره کرد.

درباره کلمه «ضیزی» گفته می‌شود که گوش‌نواز نیست (ابن‌اثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱، صص ۱۶۱-۱۶۲؛ تفتازانی، ۱۴۱۶ق، صص ۱۹-۲۰) و اعراب به‌دلیل نازیبایی‌اش از آن استفاده نکرده‌اند (مطعنی، ۱۳۸۸ش، ص ۱۸۸). براین اساس و طبق اصطلاح ابن‌اثیر و تفتازانی، این واژه وحشی غلیظ و غیرفصیح است، اما استعمال آن به بلاغت قرآن ضرری نمی‌زند. دلایلی برای استعمال این واژه غریب در این آیه بیان شده است که نشان می‌دهد استفاده از آن در اینجا نه تنها

صحیح و مطابق با مقتضای حال است، بلکه کاربرد کلمه‌ای غیر از آن، مخل بلاغت است (مطعنی، ۱۳۸۸ ش، ص ۱۸۹؛ ابن‌اثیر، ۱۴۱۹ ق، ج ۱، ص ۱۶۲). این آیه در پاسخ کسانی نازل شده که پسران را برای خود و دختران را برای خدا می‌دانستند. از دلایل جالب توجه برای استفاده از این واژه غریب در این آیه، تقسیم عجیب و ناپذیرفتنی این افراد است؛ بنابراین غرابت معنا در این آیه با غرابت لفظ هماهنگ است؛ به‌طوری‌که گویی غرابت لفظ بر غرابت معنا و عجیب و غیرمنطقی بودن این تقسیم دلالت دارد (رافعی، ۱۴۲۱ ق، صص ۱۶۲-۱۶۳؛ مطعنی، ۱۳۸۸ ش، ص ۱۸۹). البته برخی نیز موافقت اواخر کلمات سوره را دلیل این واژه‌گزینی دانسته‌اند (ابن‌اثیر، ۱۴۱۹ ق، ج ۱، ص ۱۶۲).

درباره معنای واژه «صَحِکَتْ» در آیه «وَأَمْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ» (سوره هود، آیه ۷۱)، چند احتمال مطرح شده است (ابن‌جوزی، ۱۴۲۲ ق، ج ۲، ص ۳۸۶)، اما آنچه نخست از واژه «ضحکت» به ذهن تبادر می‌کند، معنای خندیدن است. بر اساس این احتمال، معنای آیه این است که همسر حضرت ابراهیم علیه السلام ایستاده بود، سپس خندید، سپس او را به اسحاق بشارت دادیم. در این احتمال، مشخص نیست که چرا خندیدنی که طبیعتاً باید بعد از بشارت به فرزند باشد، قبل از آن رخ داده است. به چه دلیل ایشان درحالی‌که ایستاده بود، خندید و بر فرض وقوع چنین فعلی، مراد خداوند از بیان این خندیدن در آیه و ارتباط آن با قبل و بعدش چیست؟ در پاسخ این سؤال، وجوه مختلفی بیان شده است که هیچ‌یک پذیرفتنی نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۰، ص ۳۲۳). احتمال دیگر در کلمه «صَحِکَتْ» حائض شدن است (ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۴۶۰؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵ ق، ج ۳، ص ۴۲۴؛ فیومی، ۱۴۱۴ ق، ج ۲، ص ۳۵۸). در این صورت معنای آیه چنین است: همسر حضرت ابراهیم علیه السلام ایستاده بود و به گفت‌وگوی همسرش با مهمانان گوش می‌داد، سپس حائض شد و پس از آن، او را به اسحاق بشارت دادیم. عادتاً هیچ زنی به سن همسر حضرت ابراهیم علیه السلام باردار نمی‌شود. از این رو بشارت به فرزند برای او امری غریب بود. علت حائض شدن او نیز شاید این باشد که آمادگی لازم برای شنیدن و پذیرش چنین بشارتی در وی به وجود آید (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۰، ص ۳۲۳؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۶ ق، ج ۳، ص ۴۶۱). روشن است که این احتمال تا چه میزان پذیرفتنی‌تر از احتمال پیشین است.

واژه «صَحِکَتْ» مشترک لفظی است و در مشترک لفظی به تعداد معانی واژه، وضع جداگانه صورت گرفته است و به ازای هر معنا یک لفظ به شمار می‌آید. از سویی غریب بودن واژه به اعتبار معنای آن است. از این رو ممکن است واژه‌ای مشترک، در معنایی مأنوس و در معنای دیگر غریب باشد. واژه «ضحکت» به معنای حائض شدن غریب است. نقل شده است که در کلام عرب

«ضحکت» هرگز به معنای «حاضت» نیامده است؛ مگر در این آیه (ابن‌درید، ۱۹۸۷م، ج ۱، ص ۵۴۶). همچنین فراء گفته است که این معنا را از هیچ فرد قابل اعتمادی نشنیده است (فراء، ۱۹۸۰م، ج ۲، ص ۲۲). البته شواهدی از شعر عرب برای این معنا ذکر شده است و بحث‌هایی درباره آن وجود دارد (ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۴۶۰). دلیل استفاده از این واژه غریب در قرآن کریم می‌تواند همان وجهی باشد که برای کلمه «ضیزی» بیان شد؛ بدین صورت که غرابت لفظ با غرابت معنا هماهنگ بوده، نشان‌دهنده آن است.

واژه‌گزینی متکلم بلیغ به خصوص بلیغ‌ترین متکلمان، یعنی خدای متعال و معصومان علیهم‌السلام، بسیار دقیق، و با مقتضای حال کاملاً مطابق است. گزینش کلمات قرآن به قدری دقیق است که گویا این جایگاه برای آن کلمه آفریده شده است و هیچ لفظی نمی‌تواند به جای آن قرار گیرد (بدوی، ۲۰۰۵ق، ص ۵۱). بعضی از کلمات قرآن به گونه‌ای است که در غیر از قرآن عیب‌ناک است، اما همین واژه‌ها در قرآن زیباست (مطعنی، ۱۳۸۸ش، ص ۱۸۷)؛ بنابراین کلامی بلیغ است که در آن شایسته‌ترین واژه‌ها با توجه به اوضاع و احوال مختلف، گزینش شده باشد. اینکه هر واژه چرا در جایگاه خاص خود قرار گرفته و چرا این واژه به جای سایر واژگان هم معنا استعمال شده، سؤالی است که درباره هر کلمه از کلمات متکلم بلیغ به خصوص درباره قرآن باید پرسید. مهم این است که این واژه به همان صورت باید در آن مکان باشد؛ زیرا شرایط و حالاتی، آن را اقتضا کرده است و لذا گزینش این واژه به مجموع شرایطی باز می‌گردد که در واژه‌گزینی تأثیر دارد.

با توجه به آنچه بیان شد، ما در قرآن با کلماتی روبه‌رو هستیم که حتی با تقسیم غریب به حسن و قبیح نیز نمی‌توان از فصاحت آنها دفاع کرد؛ زیرا این کلمات، طبق اصطلاح دانشمندان بلاغت، غریب حسن نیستند؛ بنابراین راه‌حل دانشمندان بلاغت برای گریز از غرابت برخی الفاظ قرآن پذیرفتنی نیست. اینکه دانشمندان بلاغت در توجیه کلمات غریب قرآن تا این حد به توجیهات ناپذیرفتنی دچار شده‌اند، به دلیل مبنای آنان در اشتراط فصاحت در بلاغت است. آنان فصاحت را شرط بلاغت، و قرآن را کلامی بلیغ می‌دانند. از این رو مجبورند کلمات غریب آن را توجیه کنند.

اگرچه کلام بلیغ مقتضی فصیح بودن است، مشخص نیست اینکه هر کلام بلیغی باید فصیح هم باشد بر چه مبنایی استوار است. به نظر می‌رسد فصاحت، بخشی از مقتضای حال در عموم سخنان است؛ نه شرطی در عرض آن. بر این مبنا ممکن است گاهی حال، کلامی غیرفصیح را اقتضا کند که در این صورت، فصاحت محل بلاغت کلام خواهد بود.

نتیجه

کلام بلیغ در معنای لغوی با معنای اصطلاحی آن تفاوتی ندارد. کلام بلیغ یعنی کلامی که به حد نهایت کمال خود رسیده است که این معنا مطابق معنای لغوی آن است. در هر موقعیت زبانی، عوامل مختلفی بر کلام مؤثرند. بر اساس شرایط مختلف و متنوعی که بر یک کلام اثرگذار است، در هر موقعیت زبانی دست کم یک کلام وجود دارد که تا حد امکان همه آن عوامل مؤثر بر کلام را در بر دارد. کلامی بلیغ است که تا حد امکان با همه این مقتضیات مطابق باشد. «حال» عبارت است از هرآنچه در گزینش خصوصیات یک کلام مؤثر است؛ بنابراین کلام بلیغ باید بیش از هر سخنی با مقتضای حال خود مطابق باشد. این تعریف برای حال از تعریف دانشمندان بلاغت عام تر است؛ چراکه حال در دیدگاه آنان صرفاً شامل مواردی است که در معنای ثانوی کلام مؤثر است، اما در تعریف برگزیده، همه موارد مؤثر را شامل می شود.

مطابقت با قواعد صرفی و نحوی، بخشی از مقتضای حال است؛ نه امری در عرض آن. حال عموماً مقتضای مطابقت کلام با قواعد صرفی و نحوی است. با این همه گاهی حال اقتضا می کند که کلام با برخی از این قواعد تطابق نداشته باشد. در آن موقعیت زبانی خاص، کلامی بلیغ است که با آن قواعد صرفی و نحوی مطابق نباشد و کلام فصیحی که با همه قواعد صرفی و نحوی مطابق است، بلیغ نخواهد بود. این مطلب درباره دیگر شرایط فصاحت کلمه و کلام، از جمله غرابت نیز صادق است. حال غالباً فصاحت و به کارنبردن واژگان غریب را اقتضا می کند، ولی گاهی ممکن است استفاده از واژگان غریب را اقتضا کند. در این صورت استعمال واژه غریب، اگرچه فصاحت را مختل می کند، اما برای بلاغت کلام لازم است. بر این اساس تنها ملاک بلاغت کلام، مطابقت آن با مقتضای حال است و فصاحت، شرطی در عرض آن نیست، بلکه حال عموماً فصاحت کلمه و کلام را اقتضا می کند. به تعبیر دیگر فصاحت عموماً مقتضای حال است، اما در شرایطی خاص نیز حال، عدم فصاحت کلام را اقتضا دارد.

قرآن در نهایت بلاغت قرار دارد و واژه گزینی آن، بر اساس حکمت و مطابق با مقتضای حال است. عموم واژگان قرآن فصیح اند، ولی واژگان غریب نیز در آن یافت می شود. برخی از این واژه ها غرابت مکانمند دارد و در قبیله ای غریب، اما در قبیله ای دیگر متداول بوده و وجود مصلحت هایی استفاده از این واژگان را در قرآن کریم اقتضا کرده است. همچنین برخی دیگر از واژگان قرآن غرابت ساحتمند دارد، به این صورت که کاربرد آنها در قرآن بی عیب است، اما در موقعیت های دیگر پذیرفته نیست. افزون بر این ها ممکن است گفته شود که در قرآن از کلمات غریب غیرحسن نیز استفاده شده است، ولی باید توجه داشت که هر چند استعمال این الفاظ مخالف با فصاحت است، می توان از بلاغت آنها دفاع کرد.

منابع

١. قرآن كريم.
٢. ابن اثير، نصرالله بن محمد. (١٤١٩ق). المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر (محقق: كامل محمد محمد عويضة). دار الكتب العلمية.
٣. ابن انباري، محمد بن قاسم. (٢٠١٠م). إيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله عز و جل (محقق: احمد حسن مهدي). دار الكتب العلمية.
٤. ابن جنى، ابوالفتح عثمان. (٢٠٠٨م). الخصائص (محقق: عبدالحميد هنداوى). دار الكتب العلمية.
٥. ابن جوزي، عبدالرحمن بن علي. (١٤٢٢ق). زاد المسير في علم التفسير (محقق: عبدالرزاق مهدي). دار الكتاب العربي.
٦. ابن دريد، محمد بن حسن. (١٩٨٧م). جمهرة اللغة. دار العلم للملايين.
٧. ابن فارس، ابوالحسن احمد. (١٤٠٤ق). معجم مقاييس اللغة (محقق: عبدالسلام محمد هارون). مكتب الأعلام الإسلامي.
٨. ابن منظور، محمد بن مكرم. (بى تا). لسان العرب. دار الفكر.
٩. ابوعبيد، قاسم بن سلام. (بى تا). فضائل القرآن. دار الكتب العلمية.
١٠. بدوى، احمد احمد. (٢٠٠٥م). من بلاغة القرآن. نهضة مصر.
١١. بيهقي، احمد بن حسين. (١٤٢١ق). شعب الإيمان (محقق: ابوهاجر محمد سعيد زغلول). دار الكتب العلمية.
١٢. تفتازانى، مسعود بن عمر. (١٣٩٧ش). مختصر المعاني (شرح تلخيص المفتاح) (محقق: ماهر محمد عدنان عثمان). مند.
١٣. تفتازانى، مسعود بن عمر. (١٤١٦ق). المطول. مكتبة الداوري.
١٤. جاحظ، عمرو بن بحر. (٢٠٠٢م). البيان والتبيين (محقق: على بو ملحم). دار و مكتبة الهلال.
١٥. جاحظ، عمرو بن بحر. (٢٠٠٣م). الحيوان. دار الكتب العلمية.
١٦. جوهرى، اسماعيل بن حماد. (١٤٠٤ق). الصحاح (محقق: احمد عبدالغفور عطار). دار العلم للملايين.
١٧. خطيب قزويني، محمد بن عبدالرحمن. (٢٠١٠م). الإيضاح في علوم البلاغة، المعاني والبيان والبدع (محقق: ابراهيم شمس الدين). دار الكتب العلمية.

١٨. دسوقی، محمد. (١٤٢٨ق). حاشیة الدسوقی علی مختصر المعانی (محقق: عبدالحمید هنداووی). المكتبة العصرية.
١٩. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (بی تا). مفردات ألفاظ القرآن (محقق: صفوان عدنان داوودی). دار الشامیة.
٢٠. رافعی، مصطفی صادق. (١٤٢١ق). إعجاز القرآن والبلاغة النبویة. دار الكتب العلمیة.
٢١. زركشی، محمد بن بهادر. (١٤١٠ق). البرهان فی علوم القرآن. (محققان: یوسف عبدالرحمن مرعشلی، و جمال حمدی ذهبی، و ابراهیم عبدالله کردی). دار المعرفة.
٢٢. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (١٤٢١ق). الإیتقان فی علوم القرآن (محقق: فواز احمد زمزلی). دار الكتاب العربی.
٢٣. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (بی تا). الإیتراح فی علم أصول النحو. أدب الحوزة.
٢٤. سیالکوتی، عبدالحکیم. (١٤٠٤ق). حاشیة السیالکوتی علی کتاب المطوّل. منشورات الشریف الرضی.
٢٥. صنعانی، عبدالرزاق بن همام. (١٤١١ق). تفسیر القرآن العزیز (محقق: عبدالمعطی امین قلعبجی). دار المعرفة.
٢٦. طباطبائی، سید محمد حسین. (١٤١٧ق). المیزان فی تفسیر القرآن. دفتر انتشارات اسلامی.
٢٧. عسکری، حسن بن عبدالله. (١٤٠٠ق). الفروق فی اللغة. دار الآفاق الجدیدة.
٢٨. فراء، یحیی بن زیاد. (١٩٨٠م). معانی القرآن (محققان: محمدعلی نجار، و احمد یوسف نجاتی). الهيئة المصریة العامة للكتاب.
٢٩. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (١٤١٥ق). القاموس المحیط. دار الكتب العلمیة.
٣٠. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (١٤١٦ق). بصائر ذوی التمییز فی لطائف الكتاب العزیز (محققان: محمدعلی نجار و عبدالعلیم طحاوی). وزارة الأوقاف جمہوریة مصر العربیة والمجلس الأعلى للشؤون الاسلامیة.
٣١. فیومی، احمد بن محمد. (١٤١٤ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی. مؤسسة دار الهجرة.
٣٢. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. (١٤٠٣ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (مصححان و محققان: محمد باقر محمودی، و دیگران). دار احیاء التراث العربی.
٣٣. مدرس افغانی، محمدعلی. (١٣٦٢ش). المدرس الأفضل فیما یرمز و یشار الیه فی المطول. دار الكتاب.
٣٤. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد. (١٤١٤ق). تاج العروس من جواهر القاموس (محقق: علی شیری). دار الفكر.

۳۵. مصطفوی، حسن. (۱۴۳۰ق). التحقيق في كلمات القرآن الكريم. دار الكتب العلمية.
۳۶. مطعنی، عبدالعظیم ابراهیم محمد. (۱۳۸۸ش). ویژگی‌های بلاغی بیان قرآنی (مترجم: سید حسین سیدی). سخن.
۳۷. مطلوب، احمد. (۲۰۰۰م). معجم المصطلحات البلاغية وتطورها. مكتبة لبنان ناشرون.
۳۸. معرفت، محمد هادی. (۱۳۸۸ش). التمهيد في علوم القرآن. مؤسسه فرهنگي انتشاراتي التمهيد.
۳۹. نصیبی، محمد بن طلحة. (۱۴۱۹ق). مطالب السؤول في مناقب آل الرسول ﷺ (مصحح: عبدالعزيز طباطبائي). مؤسسة البلاغ.
۴۰. هاشمی خراسانی، حجت. (۱۳۷۰ش). مفصل (شرح مطول). حاذق.
۴۱. هاشمی، احمد. (۱۳۸۱ش). جواهر البلاغة. مركز مديريت حوزه علمية قم.

مفهوم أسلوب تكرار الموصول الاسمي و عدم تكراره في القرآن الكريم

محمد عشايري منفرد*

الملخص

قد يتفق أحياناً أن يستخدم القرآن الكريم موصولاً لعدة صلات، نظير: "الَّذِينَ كَفَرُوا وَ كَذَّبُوا" وقد يتفق أن يستخدم حرف العطف لتكرار الموصول، نظير "الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا"، هذا وإن الدقة والإعجاز البياني والمنشأ الإلهي للغة القرآن يستلزم أن لكل من هذين الأسلوبين معنى خاص، وقد وضع بعض المفسرين انطلافاً من توجهاتهم التفسيرية فرقا بين هذين الأسلوبين، وفصل البعض الآخر بينهما، وبهذا النحو عجز المفسرون من وضع فروق بين هذين الأسلوبين تكون بمثابة قاعدة ثابتة، إن المسألة التي تتضح هنا هي كيف يمكن تقنين هذه الأساليب كقاعدة يتاح إجراؤها في معظم آيات القرآن، هذه المقالة بصدد إثبات هذه الفرضية وهي إن الأسلوب الأول يعني عدم التكرار يدل على وحدة الذات، والأسلوب الثاني أي "تكرار الموصول مع حرف العطف" يدل على التعدد والتغاير الدائم. وبالطبع فإن تقنين هاتين الدالتين يصطدم بموانع عدة. هذه المقالة بصدد رفع تلك الموانع وتقنين تلك الدالتين من خلال الاستفادة من المنهج التفسيري. البلاغي، كما تهدف إلى تقنين أساليب الموصول في القرآن الكريم بأسلوب مكتبي.

الكلمات المفتاحية: تكرار الموصول، تعدد الصلة، الوحدة المدعاة، التغاير المدعى، عطف التفسير.

* أستاذ مشارك في قسم اللغة العربية وآدابها، المجمع العالي للغة والآداب والدراسات الثقافية، جامعة المصطفى العالمية، قم، إيران.

البريد الإلكتروني: m_ashayeri@miu.ac.ir

الاتجاه الأدبي المعاصر في علة اختلاف المنادى و جوابه في آية «ربّ ارجعون» عدداً

سيدحميد جزايري* و عليرضا بابائي**

الملخص

يذهب أغلب المفسرين إلى أن لفظة "ربّ" في الآية "ربّ ارجعون" (سورة المؤمنون، آية ٩٩) منادى وجملة "ارجعون" جوابه، ومن الطبيعي أن يتحد جواب النداء مع المنادى في الأفراد والجمع، وكان من المفروض أن يستعمل الفعل في هذه الآية مفرداً نظراً لكون "ارجعون" جمعاً، فورد هذين التعبيرين في الجملة السالفة الذكر آثار تساؤلاً، حيث إن معظم مفسري الفريقين ذهبوا إلى هذا الاعتقاد وهو أن مخاطب "ارجعون" هو الله سبحانه، والفعل جاء جمعاً بداعي الإحترام والتعظيم، ولكن مع الأخذ بنظر الاعتبار أن هذا التعبير في اللغة العربية لاسيما في القرون الماضية لم يكن متداولاً، فإن التفسير المذكور من قبيل التحليل الأدبي للقرآن بنموذج نادر و شاذ وهذا لا يليق بساحته مما يدل على وهن هذا التفسير، هذا المقال بصدد استعراض اتجاه معاصر ومواز للمعايير اللغوية من أجل تجاوز هذا الجدل من خلال استعراض تقرير كامل لوجهة نظر علماء الفريقين حول الآية ونقدها بأسلوب وصفي وتحليلي، وبناء على أسلوب المحاور في التفاهم العربي بين المستخدمين، فقد يستخدم المتحاوران ضمائر الجمع بينما الحديث موجه لشخص واحد.

الكلمات المفتاحية: ربّ ارجعون، الملائكة، التعظيم، خطاب الجمع، المولدون.

* أستاذ مشارك في قسم القرآن والعلوم، المجمع العالي للقرآن والحديث، جامعة المصطفى العالمية، قم، إيران.

البريد الإلكتروني: s.H.jazayeri@miu.ac.ir

** أستاذ مساعد في قسم اللغة العربية وآدابها، المجمع العالي للغة والآداب والدراسات الثقافية، جامعة المصطفى

العالمية، قم، إيران (الكاتب المسؤول).

البريد الإلكتروني: a.babaei.pr@miu.ac.ir

قراءة دلالية لكلمة «ريب» في القرآن الكريم استناداً إلى آراء إيزوتسو

سيدرضا ميرأحمدی،* علي أكبر نورسيده** و أبو الفضل ترابي***

الملخص

لا بُدَّ في الترجمة وقبل كل شيء من الكشف عن معنى المفردات بدقة، وعلى المترجم أن يستعين بعلم الدلالة في هذا الصدد، وقد قام إيزوتسو بالتنقيب عن معاني المفردات القرآنية في الشعر الجاهلي بهدف استخراج معناها، واستعان في هذا المضمار بسبعة طرق هي تعريف السياق، واستخلاف المفردات، والمفردات المتضادة والحقل الدلالي والقالب السلي للمفردات، وترادف العبارات، واستخدام السياق غير الديني، وقد تناول هذا البحث مفردة "ريب" في الشعر الجاهلي بمعية توابع نظير "المنون" و"الحوادث" و"الزمان" و"الدهر"، جدير بالذكر أن "ريب المنون" وردت في القرآن الكريم مرة واحدة، وأما مفردة "ريب" فلها استعمالات كثيرة في المفاهيم الدينية والعقدية، والمعنى الصائب لها هو الشك الصادر عن عناد وحقد، لذلك وبهدف الأمانة في نقل الدلالة إلى لغة الهدف يقترح هذا المقال إضافة لاحقة وصفية إلى الشك وهي «كينه توزانه» وتعني الحقد والعناد.

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، علم الدلالة، إيزوتسو، ريب، الشك عن حقد وعناد.

* أستاذ مشارك في قسم اللغة العربية وآدابها، كلية العلوم الإنسانية، جامعة سمنان، سمنان، إيران.

البريد الإلكتروني: rmirahmadi@semnan.ac.ir

** أستاذ مساعد في قسم اللغة العربية وآدابها، كلية العلوم الإنسانية، جامعة سمنان، سمنان، إيران (الكاتب المسؤول).

البريد الإلكتروني: noresideh@semnan.ac.ir

*** طالب الماجستير في فرع اللغة وآدابها، كلية العلوم الإنسانية، جامعة سمنان، سمنان، إيران.

البريد الإلكتروني: torabi.abolfazl@semnan.ac.ir

اقتبست هذه المقالة من رسالة الماجستير.

البحث النحوي لأخطاء سجاوندي حول الأنواع الستة للوقف في كتاب «علل الوقوف»

حسين شيرافكن*، كريم بارجه باف دولتي** و علي جان إحساني***

الملخص

علم الوقف والابتداء الذي هو فرع من علم القراءات كان محط اهتمام علماء العلوم الإسلامية منذ القدم، وقد صنفوا في هذا السبيل كتباً مهمة، بعض هذه التأليفات أشارت إلى القواعد العامة للوقف والابتداء، وبعضها إضافة إلى ذلك قامت ببيان موارد الوقف في القرآن الكريم، من هذه التأليفات كتاب "علل الوقوف" لمحمد بن طيفور سجاوندي، فهو في البداية قسم الوقف إلى ستة أقسام، ثم تصدى لتعيين مواضع الوقف في كل القرآن الكريم، هذه الخطوة على الرغم من انطباقها على المعايير المدونة وإعراب العبارات في أغلب الموارد، إلا أنها لا تنطبق على موارد أخرى، ولما كان العديد من قراء القرآن الكريم يلتزمون بالوقف، بدت الحاجة ماسة إلى بيان الموارد التي لا تطابق المعايير وإعراب العبارات كي لا يرتكب القارئ الوقف غير الصائب، لذا فقد تناول المقال عينة من هذه الموارد بعد الأخذ بنظر الإعتبار معايير سجاوندي، وإعراب العبارات بعد موارد الوقف بأسلوب تحليلي ونقدي. ونستخلص مما تقدم أن سجاوندي ارتكب بعض الأخطاء عند تعيين موارد الوقف، وهذا الأمر يهم جميع أنواع الوقف.

الكلمات المفتاحية: التحليل الأدبي، موارد الوقف، سجاوندي، علل الوقوف، الإعراب.

* أستاذ مساعد في قسم اللغة العربية وآدابها، المجمع العالي للغة والآداب والدراسات الثقافية، جامعة المصطفى العالمية، قم، إيران.

البريد الإلكتروني: Hossein_shirafkan@miu.ac.ir

** أستاذ مساعد في قسم القرآن والحديث، مركز أبحاث برهان للمطالعات القرآنية، قم، إيران.

البريد الإلكتروني: torabi.abolfazl@semnan.ac.ir

*** طالب السطح الرابع في فرع اللغة العربية وآدابها، المجمع العالي للغة والآداب والدراسات الثقافية، جامعة

المصطفى العالمية، قم، إيران (الكاتب المسؤول).

البريد الإلكتروني: alijanehsani62@gmail.com

اقتُبست هذه المقالة من أطروحة الدكتوراه.

مقارنة الدقة و تنوع الأساليب في ترجمة استعارات الأجزاء الخمسة الأولى من القرآن عند الطبري و گرمارودي

أمير توحیدی،* علیرضا باقر** و کوثر مؤیدی***

الملخص

تعد الإستعارة من المكونات الجمالية المعقدة في اللغات ولذلك هناك أساليب شتى اعتمدها المترجمون منذ القدم لترجمتها من لغة إلى لغة أخرى، كما وتعتبر ترجمة الإستعارات القرآنية من الصعوبات التي تصاحب المترجمين. هذه المقالة تقارن ترجمة مائة من الإستعارات الواردة في الأجزاء الخمسة الأولى من القرآن الكريم إلى اللغة الفارسية في ترجمة الطبري للقرآن الكريم التي تعتبر ترجمة قديمة رسمية مع ترجمة گرمارودي المعاصرة وذلك بهدف رصد مستوى الدقة ومعرفة أساليبيهما عند ترجمة الإستعارات ومعرفة تطور الأساليب في ترجمة الإستعارة عبر الزمن. وقد بينت هذه الدراسة أن التباعد الزمني بين المترجمين الذي يمتد لعدة قرون وكذلك التطورات اللغوية لم يؤثرًا بشكل كبير في تنوع أساليبيهما عند ترجمة الإستعارات القرآنية وإن أثرًا في مستوى استخدامهما لبعض أساليب ترجمة الإستعارة مقارنة ببعضها الآخر وهذا يرجع إلى موقف المترجمين من ترجمة القرآن والذي يمكن تلخيصه في التزام المترجمين القدامى بمبدأ أصالة لغة المصدر والتزام المترجمين المعاصرين بمبدأ أصالة لغة الهدف.

الكلمات المفتاحية: الإستعارات القرآنية، ترجمة الإستعارة، أساليب ترجمة الإستعارة، ترجمة الطبري، الترجمة الرسمية، ترجمة گرمارودي.

* أستاذ مساعد في قسم علوم القرآن والحديث، كلية العلوم الإنسانية، الجامعة الحرة الإسلامية، الفرع المركزي بطهران، طهران، إيران.

البريد الإلكتروني: amir_tohidi_110@yahoo.com

** أستاذ مساعد في قسم اللغة العربية وآدابها، كلية العلوم الإنسانية، الجامعة الحرة الإسلامية، الفرع المركزي بطهران، طهران، إيران (الكاتب المسؤول).

البريد الإلكتروني: baqeralireza45@gmail.com

*** طالب دكتوراه في فرع اللغة العربية وآدابها، كلية العلوم الإنسانية، الجامعة الحرة الإسلامية، الفرع المركزي بطهران، طهران، إيران.

البريد الإلكتروني: moayedikosar@yahoo.com

إعادة النظر في تعريف البلاغة بلحاظ مفردات غريب القرآن

مجتبى قرباني همداني*

الملخص

إن الكلام البليغ طبقاً لآراء علماء البلاغة مشروط بفصاحة الكلمة والكلام، والغربة تعد من موانع فصاحة الكلمة، وثمة مفردات في القرآن الكريم لم يك لها معاني واضحة في عصر النزول عند أهل الحجاز ويطلق عليها غريب القرآن، هذا المقال بصدد إعادة النظر في تعريف البلاغة و في اشتراط الفصاحة في البلاغة بلحاظ ألفاظ غريب القرآن بأسلوب وصفي تحليلي واعتماداً على مصادر المكتبة. وقد قسم علماء علم البلاغة ألفاظ غريب القرآن إلى غريب حسن وغريب وحشي، والغريب الوحشي هو المخل بالفصاحة فقط، أما الغريب الحسن كألفاظ غريب القرآن فهو لا ينافي فصاحة الكلمة. ويتلخص الغريب الحسن في غربة الزمان وغربة المكان وغربة الإطار، واستناداً للاتجاه المختار فإن الكلام البليغ في حد امكانات اللغة يطابق مقتضى الحال. هذا المقتضى يتبعه الفصاحة بصورة عامة، ولكن الفصاحة ليست شرطاً للبلاغة دوماً، بل قد تقتضي الظروف الاستعانة بألفاظ الغريب، وفي هذه الموارد يخل الاستفادة من لفظ الفصيح ببلاغة الكلام. وبلاغة الكلام بناء على هذه النظرة لها شرط واحد فقط، وهو المطابقة لاقتضاء الحال، وفصاحة الكلمة والكلام ليست شرطاً في عرض ذاك الشرط.

الكلمات المفتاحية: الفصاحة، البلاغة، مقتضى الحال، غريب القرآن، الغريب الوحشي، الغريب الحسن.

* أستاذ مساعد في قسم الفلسفة والكلام الإلهي، كلية الإلهيات، جامعة قم، قم، إيران.
البريد الإلكتروني: ghorbani2716@gmail.com



Reexamining the Definition of Eloquence with an Approach to the Strange Words in the Qur'an

Mojtaba Qorbani Hamedani*

According to rhetoric scholars, eloquent speech depends on the eloquence of words and sentences, and "strangeness" stands as an obstacle. There are words in the Holy Qur'an that did not have a clear meaning for the people of Hijaz in the revelation era, and they are called "Gharib al-Qur'an". Through a descriptive-analytical approach and relying on library sources, the present article aims to re-examine the definition of rhetoric (balagha) by focusing on reviewing the requirement of fluency in rhetoric and considering the strange words of the Qur'an. Balagha scholars have divided strange words into good and wild and considered only wild ones to be a hindrance to fluency. They are into this idea that the strange words that are good does not contradict the eloquence of the word. The time-bound, location-bound and domain-bound strangeness are the three branches of good strangeness. According to the author's opinion, a speech is considered eloquent only and if only it complies with and is appropriate to the current requirements. These requirements are generally followed by fluency; however, fluency is not always a condition of eloquence; sometimes the situation requires the use of strange words. In these cases, using the word "fluent" disrupts the eloquence of the speech. In this view, the eloquence of words has only one criterion, and that is to match the current requirements, and the fluency of words and statements is not a condition within this criterion.

Keywords: fluency, eloquence, the current requirements, Gharib al-Qur'an, wild and good strangeness.

* Department of Philosophy and Theology, Divinity Faculty of Qom University, Qom, Iran.
Email: ghorbani2716@gmail.com

Accuracy and Diversity in Translation of the Metaphors in the First Five Parts (Juz) of the Qur'an: a Comparison between Translations of the Qur'an by Tabari and by Garmarudi

Kosar Moayedi,* Alireza Baqer** & Amir Towhidi***

Metaphor is one of the esthetic elements in any language; however, it has its own particular complexities. It is not for nothing that there exist different methods to translate a metaphor from a source language to a target language, which for long have been applied by the translators. One of the difficulties in the translation of the Qur'an is the translation of the metaphors contained therein. In this article the translation of one hundred metaphors contained in the first five parts (juz') of the Qur'an done by Ṭabarī (d. 310/922) in his early work (official translation) has been compared with that of Garmārūdī (1941), the contemporary translator of the Qur'an. The goal of this comparison is to investigate the accuracy degree of the two translators along with the variety of the methods applied by them in this field, as well as the change of the methods in the course of time. The findings indicate that despite their effect upon the extent of the translators' use of different methods, the multi-century temporal difference and the developments and changes in language have not caused so much difference in the variousness of their methods. Of course, this difference in the extent of the use of methods is based on their approach towards the translation of the Qur'an. This approach can be categorized as the source-oriented method of the early translators and target-oriented method of the contemporary ones.

Keywords: Qur'anic metaphors, translation of metaphors, methods of translating metaphors, Ṭabarī's translation, Garmārūdī's translation.

* Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Humanities, Azad University of Tehran Central Campus, Tehran, Iran.
 Email: moayedikosar@yahoo.com

** Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Humanities, Azad University of Tehran Central Campus, Tehran, Iran (Corresponding author).
 Email: baqeralireza45@gmail.com.

*** Department of the Quran and Hadith Sciences, Faculty of Humanities, Azad University of Tehran Central Campus, Tehran, Iran.
 Email: amir_tohidi_110@yahoo.com.



A Syntactical Analysis of Sajavandi's Errors in the Six Types of Waqf (Stoppings) in the Book "Ilal al-Wuquf (the Causes of Stoppings)"

Alijan Ehsani,^{*} Hossein Shirafken^{**} & Karim Parchebaf Dowlati^{***}

The science of waqf (stop) is one of the branches of the science of recitation, which has long been the focus of Islamic scientists and important works have been written about it. Some of these writings have only stated the general rules of waqf (stop) and ibtida' (start), and some others have moreover specified the positions of waqf in the entire Holy Quran. One of these works is the book "Ilal al-wuquf (the causes of stoppings)" by Mohammad Bin Taifur Sajavandi. In this book, he first divided the stoppings into six types, then, according to them, he determined the positions of stoppings in the entire Holy Qur'an. This work, though in most cases in accordance with the established criteria and the Arabic positioning of the words, in some cases does not have this conformity. Since many reciters of the Holy Qur'an perform their stop and start according to these positions, it is necessary to explain the positions that do not correspond to the Arabic standards and positionings of the expressions, so that the reader does not perform wrong waqfs. Hence, through an analytical-critical approach this article makes an attempt to examine examples of these cases according to Sajavandi's views and positions of the expressions after stopping places. It shows that Sajavandi sometimes made mistakes in determining the positions of stoppings, which includes all types of his waqf he mentions.

Keywords: Literary analysis, positions of waqf (stoppings), Sajavandi, Ilal al-Wuquf, positioning of Arabic words.

^{*} Department of Arabic Language and Literature, Higher Education Complex of Language, Literature and Culturology, Al-Mustafa International University, Qom, Iran.

Email: alijanehsani62@gmail.com

^{**} Department of Arabic Language and Literature, Higher Education Complex of Language, Literature and Culturology, Al-Mustafa International University, Qom, Iran.

Email: Hossein_shirafkan@miu.ac.ir

^{***} Qur'an and Hadith Department, Burhan Qur'anic Studies Research Group, Qom, Iran.

Email: kdowlati@chmail.ir.

Semantic Reading of the Word "Rayb" in the Qur'an Based on "Izutsu" Theory

Ali-Akbar Noresideh,^{*} Seyyed Reza Mir-Ahmadi^{**} & Abulfazl Torabi^{***}

To do a proper translation, the meaning of the words as components of a sentence must be carefully discovered and this requires the translator to use the knowledge of semantics. In order to gain the meanings of the Quranic vocabulary, Izutsu explores their meanings in pre-Islamic so-called ignorant-era poetry by employing seven methods: contextual definition, word substitution, antonyms, semantic field, negative form of words, synonymy of expressions and usage in non-religious context. This descriptive-analytical research semantically examines the word "rayb (lit. doubt)" using the first four methods applied by Izutsu. This research found that the word "rayb" having come along with "manoon", "events", "time" and "aeon" means hard events, death, unpleasant events, and so on. But in the Qur'an, the phrase "rayb al-Manoon" appears only once. Among religious and doctrinal concepts, the word "rayb" has different uses in the Qur'an, the true meaning of which is "doubt through enmity and hatred". Therefore, in order to fully transfer the semantic units to the target language, the descriptive sequence 'spiteful' has been proposed for it.

Keywords: Quran, semantics, Izutsu, rayb, spiteful doubt.

^{*} Department of Arabic, Faculty of Humanities, Semnan University, Iran (Corresponding author).
Email: noresideh@semnan.ac.ir

^{**} Department of Arabic, Faculty of Humanities, Semnan University, Iran.
Email: rmirahmadi@semnan.ac.ir.

^{***} Department of Arabic, Faculty of Humanities, Semnan University, Iran.
Email: torabi.abolfazl@semnan.ac.ir.



Suggesting a Novel Literary Approach to Why the Noun in a Vocative Structure Disagrees with the Answering Sentence in Number, in Rabb-irji'ūni (23:99)

Seyyed Hamid Jazayeri* & Alireza Babaei**

Most of the exegetes of the Qur'an maintain that the term "rabbi" (My Lord) in the verse rabb-irji'ūni (My lord! Take me back, Q: 23:99) is noun in vocative (munādā) and the sentence irji'ū+ni (consisting of verb and direct object) is an imperative sentence pertaining to it (jawāb al-nidā').

Naturally, the sentence occurring after the noun in vocative should agree in number with the noun in vocative. Therefore, the verb "irji'ū+ni" should have occurred in singular paradigm (irji'+ni and not irji'ū+ni). Since the verb (irji'ūni) has occurred in the form of plural, the collocation of these two phrases (i.e. rabb-irji'ūni) has become questionable. Most of the Shi'a and Sunni exegetes of the Qur'an believe that the addressee in the sentence rabb-irji'ūni is God and the application of the plural form is a call of courtesy. However, considering the fact that such a statement has not been prevailing in Arabic, especially in the past centuries, it does not seem appropriate to involve the Qur'anic semantic with such an odd pattern, thus it is obvious that such an interpretation (or justification) is weak. This article aims at presenting a perfect descriptive-analytical report from the Shi'a and Sunni thinkers' points of view about the verse and criticizing and analyzing them so that it may suggest a novel approach congruent with the linguistic norms to solve this problem. In the linguistic principles it is taken for granted that as a fixed colloquial pattern during the course of conversation between two single parties when selecting the pronouns, the plural form of them is used, although the addressee of either party is merely the opposite single party who is called by his or her name.

Keywords: rabb-irji'ūni, angels, courtesy, repetition, addressing in plural form, muwallidūn.

* Department of the Quran and science, Higher Education Complex of the Quran and Hadith, AL Mustafa International University, Qom, Iran
Email :s.H.jazayeri@miu.ac.ir

** Department of Arabic Language and Literature, Higher Education Complex of Language, Literature, and Culturology, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. (Corresponding author).
Email: a.babaei.pr@miu.ac.ir

Conceptualization of Repetition and Non-Repetition Modes of Relative Pronouns in the Holy Quran

Mohammad Ashaieri Monfared^{*}

In the Holy Quran, sometimes one relative pronoun is used with several adjective clauses (2:39) and sometimes the relative pronoun repeats with the adjective clauses (2:62). Accuracy, miraculous elucidation, and divine nature of the Quranic language require that in each of these two modes there should be a certain meaning. Some commentators do not differentiate between these two modes in their interpretations, while the others sometimes (not always) break apart between these two modes. Thereupon, the commentators have not been able to apply their difference as a universal principle in their interpretations. Whether the meaning of these modes can be turned into universal rules applicable in all verses of the Quran or not is what here seems to be the problem? This article seeks to prove the hypothesis that the first mode (non-repetition of the relative pronoun) always implies the unity of nature, while the second (repetition of relative pronoun with adjective clause) always implies multiplicity and variation. Although the principledness of these two implications is questionable, by applying rhetorical-interpretive methods this article tries to answer all the questions through an interdisciplinary approach. Using a library method, this study is done to index the procedure of relativity modes in the Quran.

Keywords: repetition of relative pronoun, multiplicity of adjective clauses, the claimed unity, the claimed variation, interpretive conjunction

^{*} Department of Arabic Language and Literature, Higher Educational Complex of Language, Literature and Culturology, AL Mustafa International University, Qom, Iran.
Email: m_ashayeri@miu.ac.ir