



دوفصلنامه علمی - پژوهشی (الف)

مطالعات زبان و ادبیات عربی

سال دوم، شماره ۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

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 طلیب‌حسینی / 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 موحدی‌محب / دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران

مدیر اجرایی: محمدرضا کمالی

مترجم عربی: دکتر انور پنام

مترجم لاتین: دکتر ناصر واعظی

ویراستار و صفحه‌آرا: علی فرهمندیان

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 (GoogoleScholar)

سازمان اسناد و کتابخانه ملی (Iranjournals)

نشریه مطالعات و زبان عربی با استناد به مصوبه جلسه ۱۳۷ مورخه ۱۴۰۳/۰۸/۲۲ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه و به شماره نامه ۷۸۶۶ به رتبه «علمی - پژوهشی (الف)» ارتقاء یافت.

مجله «مطالعات ادبی زبان قرآن» که با هدف مرجعیت بخشی علمی در عرصه زبان قرآن، زیر نظر دانشگاه بین‌المللی المصطفی (ع) 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 آن رو 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. نقش استعاره مفهومی ساختاری در موافقت‌سنجی تعبیری روایات با آیات ۵-۳۳
 ✎ علیرضا قائمی‌نیا و میناسادات حسینی
۲. معنای بلاغی مسندهای ظرفی؛ تأملی انتقادی در دوگانه ثبوت و حدوت در دانش بلاغت ۳۵-۵۸
 ✎ محمد عشایری‌منفرد
۳. بازخوانی مفهوم ساخت‌واژه «قَاسَمَهُمَا» در آیه شریفه «وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِينٌ النَّاصِحِينَ» ۵۹-۷۴
 ✎ هادی نصیری و محمد هادی منصوری و محمد علیزاده
۴. ارزیابی ترجمه‌های فارسی معاصر قرآن کریم از معنای مشتقات ریشه «ح-س-ب» ۷۵-۱۰۵
 ✎ محسن فریادرس و مریم نظریگی و سمانه مرادی
۵. واکاوی پادگفت‌مان‌های حاکم بر مناظره امام صادق (علیه السلام) و ابن ابی العوجاء ۱۰۷-۱۲۶
 ✎ ناهید نصیحت
۶. ترجمه رایانشی قرآن با هوش مصنوعی؛ کارکردها و آسیب‌های معنایی و دستوری ۱۲۷-۱۵۲
 (مورد مطالعه GPT4.5)
 ✎ علیرضا بابایی

نقش استعاره مفهومی ساختاری در موافقت سنجی تعبیری روایات با آیات

علیرضا قائمی نیا^۱ و میناسادات حسینی^۲

چکیده

روایات از منابع اصیل و بنیادین در فهم دین به شمار می‌روند؛ ازاین‌رو بررسی صحت آن‌ها از طریق کشف نظام ارجاعی میان روایات و آیات و شناخت جایگاه این میراث گران‌سنگ در منظومه جهان‌بینی اسلامی، همواره اهمیت داشته و دارد. ویژگی‌های معرفتی منحصربه‌فرد عصر حاضر، بهره‌گیری از روش‌های نوین معناشناختی - شناختی را در این زمینه ضروری ساخته است. یکی از عرصه‌های مهم در معناشناسی شناختی، بررسی نظام «موافقت تعبیری» میان آیات و روایات است؛ آن هم به‌عنوان متونی چندلایه، در چارچوبی استعاری و با رویکردی مقایسه‌ای و داورانه، که از آن با عنوان «موافقت استعاری» یاد می‌شود. درک این نظام، پذیرش استعاره‌ها و معارف دینی را، به‌ویژه در حوزه‌های انتزاعی و اعتقادی همچون جایگاه اهل بیت (علیهم‌السلام)، خردمندانه‌تر و قابل فهم‌تر می‌سازد. پژوهش میان‌رشته‌ای حاضر، با تکیه بر نظریه موافقت تعبیری، امکان کشف و اثبات نظام ارجاعی در موافقت استعاری روایات را به شیوه‌ای توصیفی-تحلیلی بررسی می‌کند. این مطالعه با تمرکز بر انواع استعاره‌های مفهومی - به‌ویژه درباره اهل بیت (علیهم‌السلام) - گونه‌های گوناگون رابطه شبکه‌ای میان روایات و آیات را شناسایی کرده است؛ رابطه‌هایی که ضمن تبیین ضرورت و کارآمدی این نوع مطابقت‌ها، درک ژرف‌تری از متون دینی درباره مقام اهل بیت (علیهم‌السلام) فراهم می‌سازند. نمونه‌های بررسی‌شده، نشان از ارتباط گسترده میان قرآن و روایات دارند؛ همچنان‌که کشف استعاره‌های ساختاری مانند «زندگی، سفر یا تجارت یا مزرعه است»، پیوندی شبکه‌ای میان مفاهیمی چون صراط، هادی، زاد، مرکب، خریدار و فروشنده، کالا و ثمن، سود و زیان، زارع، بذر، دانه و محصول را با آیات قرآن شکل می‌دهد که نشانگر وجود نظام ارجاعی دقیق در موافقت استعاری ساختاری است. همچنین، در استعاره‌های جهتی و وجودی نیز موافقت‌هایی میان مضمون روایت و استعاره قرآنی مشاهده می‌شود. نکته‌ای نوآورانه در این پژوهش، توجه به «رابطه طولی» در موافقت‌های استعاری است که مبنای شکل‌گیری استعاره‌های فرعی دیگر در روایات قرار می‌گیرد؛ استعاره‌هایی که اعتبار آن‌ها نیز از این مسیر قابل اثبات است؛ ازجمله: صراط و هادی به‌عنوان ائمه (علیهم‌السلام)، توشه سفر به‌مثابه محبت اهل بیت (علیهم‌السلام)، مرکب سفر همانند کشتی اهل بیت (علیهم‌السلام)، و بذر و دانه به‌عنوان نماد معرفت ائمه (علیهم‌السلام).

واژگان کلیدی: موافقت معنایی، موافقت تعبیری، موافقت استعاری، عرضه روایات، استعاره مفهومی،

معناشناسی شناختی، اهل بیت (علیهم‌السلام).

۱. دانشیار گروه معرفت‌شناسی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران؛ (qaeminia@yahoo.com)؛ (0000-0001-6634-1332).

۲. دانش پژوه سطح ۴ تفسیر تطبیقی مرکز تخصصی فاطمه الزهراء (علیها‌السلام)، اصفهان، ایران، (نویسنده مسئول)؛ (ms.hoseini89@yahoo.com)؛ (0000-0002-2691-8691).

مقدمه

روایات، همانند آیات قرآن، از منابع اصیل و بنیادی در فهم دین محسوب می‌شوند. تاکنون برای بررسی صحت آن‌ها، ابزارها و تحلیل‌هایی همچون اصولی (در میان اصولیان)، رجالی و سندی (در روش محدثان متأخر) و دلالتی (در روش محدثان متقدم)، جایگاه ویژه‌ای داشته‌اند. اما نبود یک دستگاه ارجاعی منسجم دربارهٔ روایات، باعث شده است که این میراث گران‌قدر، جدا و بیگانه از قرآن جلوه کند و جایگاه واقعی آن در منظومهٔ جهان‌بینی اسلامی و تفکر دینی، ناشناخته و مغفول بماند.

از این‌رو، یافتن راه‌حلی در این زمینه ضروری است؛ به‌ویژه با توجه به ویژگی‌های معرفتی منحصر به فرد عصر حاضر که در طول تاریخ معرفت بشری بی‌سابقه است. این ویژگی‌ها استفاده از رویکردهای نوین روش‌شناختی در مطالعات روایی را نه تنها ضروری، بلکه بسیار راهگشا می‌سازند. با این حال، کار جدی مبتنی بر مباحثی چون معناشناسی و زبان‌شناسی شناختی در فضای متون روایی، برای فهم احادیث و رفع تردیدها، انکارها و در نتیجه بی‌اعتنایی به آن‌ها، انجام نشده است. در عمل، رویکردهای سنتی با دشواری‌هایی که دارند، همچنان غالب‌اند و از ظرفیت جریان‌های نوین، به‌ویژه زبان‌شناسی شناختی، در تحلیل متون روایی غفلت شده است.

این در حالی است که توجه به شاخه‌هایی نوظهور مانند زبان‌شناسی شناختی و بهره‌گیری از روش‌های نوین آن، می‌تواند بستر تحولی بنیادین در مطالعات حدیثی ایجاد کند و آغازگر تحلیلی زبان‌شناختی بر متون روایی باشد (قائمی‌نیا، ۱۴۰۰، ص ۲۳ و ۲۸). در این میان، تأسیس یک دستگاه ارجاعی قدرتمند که پیوند روایات با قرآن را آشکار سازد، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است. چنین دستگاهی می‌تواند نواقص ابزارهای سنتی - که هرچند ضروری‌اند اما کفایت نمی‌کنند - را جبران نماید.

این دستگاه، از یک‌سو ارتباط کلی میان روایت و آیه را روشن می‌سازد (بی‌آن‌که در پی تطابق جزء به جزء باشد) و شبکه روایات را با شبکه آیات پیوند می‌دهد تا ساختار این رابطه به صورت دقیق و نظام‌مند مشخص گردد. از سوی دیگر، به انسجام درونی خود روایات نیز کمک می‌کند و از رهگذر رویکردی شبکه‌ای در معناشناسی، امکان تحلیلی ژرف‌تر و مؤثرتر از محتوای احادیث را فراهم می‌آورد (همان، ص ۲۳ و ۲۸).

یکی از عرصه‌های مهم در معناشناسی شناختی، بررسی «نظام موافقت تعبیری» میان آیات و روایات در قالب داوری و مقایسه استعاری است؛ امری که می‌توان آن را «موافقت استعاری» نام نهاد. اهمیت پرداختن به این نوع موافقت از آن‌روست که متون چندلایه قرآن و روایات، با تکیه بر کارکردهای ذهنی و زبانی بشر، از این سرشت استعاری بهره فراوانی برده‌اند. این بهره‌گیری، از رهگذر ایجاد ارتباط میان ساحات مختلف ذهن و زبان، موجب شکل‌گیری نوعی مفهوم‌سازی در حوزه‌های انتزاعی از مبداهای گوناگون می‌شود؛ فرایندی که در نهایت، به تولید جهان‌بینی‌ای دقیق و درک‌پذیر می‌انجامد.

درک ساختار این نوع موافقت، به‌ویژه در مباحث اعتقادی مانند جایگاه اهل‌بیت (علیهم‌السلام) که دارای ماهیتی انتزاعی‌اند، مسیر فهم و دریافت مخاطب را هموارتر می‌سازد. بر همین اساس، پژوهش پیش‌رو با رویکردی میان‌رشته‌ای میان معناشناسی شناختی، قرآن و متون روایی، بر آن است تا بر پایه نظریه موافقت تعبیری (در چارچوب معناشناسی شناختی)، و با بهره‌گیری از مطالعات کتابخانه‌ای، امکان کشف نظام ارجاعی در موافقت استعاری میان آیات و روایات را بررسی نماید.

در این راستا، برخی استعاره‌ها درباره اهل‌بیت (علیهم‌السلام) به‌عنوان نمونه‌هایی تحلیلی، به‌روش توصیفی-تحلیلی واکاوی شده‌اند تا ضمن روشن شدن گونه‌های مختلف رابطه شبکه‌ای میان آیات و روایات، انسجام درونی این متون آشکار شود و در نهایت، بستر فهم والای قرآن و روایات در تبیین جایگاه و نقش اهل‌بیت (علیهم‌السلام) فراهم گردد.

با وجود اهمیت این مسئله، تاکنون پژوهش نظام‌مندی پیرامون نحوه موافقت روایات با آیات، به‌ویژه بر مبنای شیوه‌های روش‌شناختی نوین، صورت نگرفته است. هرچند ایده اولیه این بحث را علامه طباطبایی در تفسیر البیان فی الموافقة بین الحديث و القرآن مطرح کرده و به بررسی موافقت احادیث با قرآن بر اساس روش‌های سنتی اصولی و ادبی پرداخته‌اند، اما تحلیل ایشان عمدتاً محدود به بازخوانی موردی روایات در پرتو آیات و در چارچوب تفسیر ترتیبی بوده و مانند بسیاری دیگر از آثار مشابه، در پی ارائه معیارها و روش‌هایی برای کشف نظام‌مند این موافقت نبوده است.

برخی مقالات با رویکرد اصولی به بررسی موافقت میان آیات و روایات پرداخته‌اند؛ از جمله «ضوابط عرضة روایات بر قرآن کریم»، «مدلول و گستره قرآن در عرض حدیث بر قرآن»، و مانند آن. با

این حال، اغلب این آثار تمرکز خود را بر حل تعارض روایات یا بررسی اعتبار کلی آن‌ها گذاشته‌اند و مفهوم مخالفت یا موافقت با کتاب را در معنایی محدود تحلیل کرده‌اند. این در حالی است که پیوند میان روایات و آیات، فراتر از این سطح بوده و ساختاری منسجم و نظام‌مند دارد.

در این میان، کتاب موافقت معنایی کوشیده است نظریه موافقت معنایی را بر پایه زبان‌شناسی‌های نوین برای کشف نظام ارجاعی روایات به آیات مطرح سازد. از همین رو، مقاله حاضر با تکیه بر این اثر - به‌ویژه با تمرکز بر نمونه‌هایی مربوط به اهل بیت (علیهم‌السلام) - در تلاش است تنها ضوابط و روش‌های نوین زبان‌شناختی و معناشناختی-شناختی، به‌ویژه در حوزه استعاره‌های مفهومی را در قالب موافقت معنایی با روایات کشف و تبیین کند و راهی برای تحلیل معناشناختی این متون و ارجاع دقیق آن‌ها به آیات قرآن بگشاید.

این مسیر پژوهشی می‌تواند افق نوینی در فهم احادیث و معارف دینی بگشاید و بستری فراهم آورد برای اثبات نظریه معناشناسی موافقت تعبیری و استعاری روایات با آیات، و تبیین شیوه‌ای مفید و اجتناب‌ناپذیر برای بهره‌گیری از این روش در تحلیل‌های روایی. از جمله نوآوری‌های این پژوهش، افزون بر موارد پیش‌گفته، می‌توان به نکات زیر اشاره کرد:

- تقویت ایده موافقت استعاری، از طریق کشف و گسترش ساختارهای استعاری تعبیری با تمرکز خاص بر استعاره‌هایی پیرامون اهل بیت (علیهم‌السلام).
- تبیین لایه‌های پنهان‌تری از این نظریه، به‌ویژه از طریق تحلیل مثال‌ها، نظیر معرفی «رویکرد طولی و حلقه‌ای» در موافقت استعاری ساختاری؛ بدین معنا که ابتدا، موافقت‌های کلان در روایت با استعاره‌های فرعی موجود در آیات کشف می‌شود، سپس، موافقت دیگر روایاتی که بر پایه همان استعاره‌های فرعی قرآن، استعاره‌های جدیدی ارائه کرده‌اند، با آیات و روایات دیگر آشکار می‌گردد.

الف. مفهوم‌شناسی

در هر پژوهش زبان‌شناختی مربوط به روایات، تعیین نسبت زبانی میان روایات و آیات قرآن امری ضروری است. از این رو، تبیین مفاهیمی همچون «موافقت معنایی»، «موافقت تعبیری» و

«موافقت استعاری»، نقشی بنیادین در روشن شدن مباحث بعدی ایفا می‌کند.

۱. موافقت معنایی

بر اساس آیه «تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹)، قرآن معیار سنجش اندیشه‌ها و سخنان است. این تعبیر گسترده، دلالت دارد بر آنکه قرآن نه تنها در عرصه آشکارسازی معنای روایات (تبیان معنایی)، بلکه در اعتبارسنجی و تعیین جایگاه معرفتی آن‌ها (تبیان معرفتی)، ملاک و معیار اصلی است و باید به آن رجوع کرد.

البته میان قرآن و سخن اهل بیت علیهم‌السلام ارتباطی دوسویه برقرار است؛ از یک‌سو، قرآن تبیان جزئیات برای پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت علیهم‌السلام است، و از سوی دیگر، سخنان آنان نیز بازتاب فهمی دقیق از قرآن‌اند و تبیان‌بودن قرآن را نمایان می‌سازند. از همین‌رو، اهل بیت علیهم‌السلام دارای وظیفه و امتیاز ویژه‌ای در تبیین قرآن برای دیگران‌اند (نحل: ۴۴).

بر این مبنا، درک رابطه و شبکه‌ای از آیات و روایات در قالب‌های گوناگون لازم و ممکن است. این همان مفهوم «موافقت معنایی» است که در گسترده‌ترین معنای خود، به کمک رویکردهای زبان‌شناختی و تحلیل‌های معناشناختی، قابل کشف و بازسازی است و هر نوع ارتباط معنایی میان روایات و قرآن را در بر می‌گیرد.

روایاتی که ذیل عنوان «عرضه روایات بر کتاب» آمده‌اند، خود در دو دسته روشی و فراروشی، ناظر به همین نوع ارتباط معنایی گسترده‌اند (ر.ک: قائمی‌نیا، ۱۴۰۰، ص ۴۱-۶۹):

الف. روایات روشی (موافقت مضمونی): ناظر به حل تعارض میان روایات متعارض‌اند (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۳۵؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۵، ص ۳۰۰)

ب. روایات فراروشی (موافقت روحی): به نسبت کلی میان روایات و کتاب و سنت قطعی اشاره دارند (ر.ک: هاشمی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۳۳۳-۳۳۵؛ السید عدنان القطیفی، ۱۴۱۴، ص ۱۱-۱۲؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۶۹).

از برخی روایات موافقت چنین استنباط می‌شود که صرف وجود شباهت معنایی میان روایت و قرآن برای احراز موافقت کافی است (ر.ک: عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۹؛ حر عاملی، ۱۴۱۶، ج ۷،

ص ۱۲۳-۱۲۴). محدوده و عمق این شباهت‌ها را می‌توان با بهره‌گیری از تحلیل‌های زبان‌شناختی به‌دقت روشن ساخت؛ نکته‌ای که در نظریه موافقت معنایی از اهمیت بسزایی برخوردار است. بنابراین، «موافقت» به‌هیچ‌وجه به‌معنای تطابق کامل معنایی میان آیه و روایت نیست؛ بلکه آنچه در نگاه معناشناختی اهمیت دارد، وجود ارتباط معنایی قابل قبول است. این موافقت را می‌توان بر اساس نظریه قائمی‌نیا در چهار دسته کلی تقسیم کرد: ۱. موافقت گشتاری؛ ۲. موافقت فرانقشی؛ ۳. موافقت تعبیری؛ ۴. موافقت تلفیقی (ر.ک: قائمی‌نیا، ۱۴۰۰، ص ۷۴-۴۱). هر یک از این اقسام، در جای خود نیازمند بررسی و تبیین تفصیلی‌اند.

۲. موافقت تعبیری و اقسام آن

«موافقت تعبیری» یکی از اقسام موافقت میان روایات و آیات قرآن است که بر پایه قواعد و روش‌های جریان زبان‌شناسی شناختی تحلیل می‌شود؛ جریانی که در دهه ۱۹۷۰ میلادی با تأکید بر نقش مستقیم زبان در بازنمایی مفهوم‌سازی گوینده از موقعیت‌ها، در حوزه زبان‌شناسی ظهور کرد. این رویکرد، بخشی از منظومه گسترده «علوم شناختی» به‌شمار می‌رود و بر این اساس استوار است که زبان، آینه تمام‌نمای ذهن گوینده است؛ چرا که ذهن، رابطه میان زبان و واقعیت را شکل می‌دهد و واقعیت را از خلال زبان می‌نمایاند.

از منظر زبان‌شناسی شناختی، رابطه معنا با مفهوم‌سازی چنین تبیین می‌شود که معنا، همان فرایند مفهوم‌سازی است، نه خود مفهوم. در این فرایند، گوینده مفاهیم ناآشنا، مادی، انتزاعی یا مجرد را با تکیه بر حوزه‌های آشناتر ادراک و بازنمایی می‌کند.

در تحلیل‌های مربوط به موافقت تعبیری، به‌ویژه در مطالعه رابطه روایات و قرآن، چهار عامل کلی و بنیادین در فرایند مفهوم‌سازی نقش دارند که در جای خود قابل توضیح‌اند: ۱. توجه (اهمیت)؛ ۲. چشم‌انداز (موقعیت‌مندی)؛ ۳. ساخت (گشتالت)؛ ۴. داوری و مقایسه (ر.ک: همان، ص ۳۱۶-۴۳۵). عامل چهارم یعنی «داوری و مقایسه» مستقیماً با مسئله پژوهشی مقاله حاضر مرتبط بوده و در بخش‌های بعدی به آن پرداخته خواهد شد.

۳. موافقت در داوری و مقایسه

«داوری و مقایسه»، گونه‌ای مهم از فرایند مفهوم‌سازی در زبان‌شناسی شناختی است که

درون‌مایه اصلی آن بر مقایسه مبتنی است. در بررسی مفهوم‌سازی آیات و روایات و سنجش آن‌ها در کنار یکدیگر، این نوع از موافقت در سه صورت کلی قابل مشاهده است که هر یک در جای خود نیازمند توضیح است: ۱. موافقت زمینه و شکل؛ ۲. موافقت مقوله‌بندی؛ ۳. موافقت استعاری: مقایسه یک حوزه معرفتی با حوزه معرفتی دیگر و بهره‌گیری از مفاهیم حوزه نخست برای فهم حوزه دوم، که منجر به پدید آمدن «استعاره مفهومی» می‌شود (ر.ک: همان، ص ۳۷۲-۴۱۴). موضوع اصلی نوشتار حاضر، تمرکز بر گونه سوم یعنی موافقت استعاری دارد که در شمار انواع موافقت تعبیری جای می‌گیرد و در ادامه به‌طور تفصیلی بررسی خواهد شد.

۴. موافقت استعاری و اقسام آن (استعاره مفهومی و اقسام آن)

تبیین چستی، جایگاه و اقسام «استعاره مفهومی»، مقدمه‌ای ضروری پیش از ورود به بحث موافقت استعاری میان روایات و آیات به‌شمار می‌رود.

معناشناسی شناختی، استعاره مفهومی را ابزاری کارآمد برای شناخت سازوکارهای اندیشیدن و نحوه شکل‌گیری رفتارهای زبانی می‌داند؛ چراکه استعاره را بخشی جدایی‌ناپذیر از زبان روزمره تلقی می‌کند و آن را برخوردار از ساختاری منسجم و نظام‌مند می‌بیند (صفوی، ۱۳۹۰، ص ۳۶۹-۳۷۰). بخش عمده‌ای از این نظام استعاری، مفاهیمی بنیادین و پایداری همچون زمان، رخداد، علیت، اخلاق و ذهن را در بر می‌گیرد (Lakoff & Johnson, 1980, p.245).

برای شکل‌گیری استعاره مفهومی، وجود دو «فضای ذهنی» که میان آن‌ها ارتباطی معناشناختی برقرار باشد، ضروری است؛ به این معنا که مفاهیم یک فضا، از طریق مفاهیم فضای دیگر بازنمایی شوند و این دو فضا باید از حیث شناختی و وجودی واجد شباهت‌هایی باشند (قائمی‌نیا، ۱۴۰۱، ص ۲۲-۲۳).

بنابراین، استعاره‌های مفهومی صرفاً از یک واژه یا ترکیب زبانی پدید نمی‌آیند، بلکه حاصل شباهت‌های هستی‌شناختی (میان عناصر دو قلمرو) و معرفت‌شناختی (میان روابط درون‌قلمرویی و بین‌قلمرویی) هستند؛ آن هم میان دو حوزه عمده: مبدأ (حسی و عینی) و مقصد (انتزاعی) (قائمی‌نیا، ۱۳۹۳، ص ۳۴).

این نوع استعاره مبتنی بر فهم مفاهیم انتزاعی از طریق مفاهیم عینی و ملموس است؛ به‌گونه‌ای که ذهن به تصویری‌سازی برای درک مفاهیم ذهنی روی می‌آورد. از همین‌رو به این استعاره‌ها

«استعاره مفهومی» یا «استعاره ادراکی» نیز گفته می‌شود. برای نمونه، مفهوم انتزاعی «بحث» غالباً در قالب مفاهیم تجربی و ملموس «جنگ» قابل فهم می‌شود؛ گویی بحث، صحنه‌ای از نبرد است (Lakoff & Johnson, 1980, pp. 3-5, 272).

گونه‌های استعاره مفهومی

بر اساس تقسیم‌بندی بنیادین لیکاف و جانسون، استعاره‌های مفهومی به سه دسته اصلی تقسیم می‌شوند:

۱. **استعاره ساختاری**^۱: در این نوع استعاره، از مفهومی منظم و شناخته‌شده برای چارچوب‌بندی مفهومی نامشخص یا انتزاعی استفاده می‌شود. هدف آن، انتقال ساختار دقیق حوزه مبدأ به ساختار یک مفهوم ذهنی در فرهنگی خاص است؛ برای مثال، درک مفهوم «زمان» از طریق «طلا» که ارزش آن محسوس و شناخته‌شده است، استعاره مفهومی «وقت طلاست» را ایجاد می‌کند. در فرهنگی که طلا نماد ارزش است، این استعاره بازتاب‌هایی چون «وقت را حرام نکن» نیز می‌یابد (Lakoff & Johnson, 1980, pp. 7-14).

۲. **استعاره جهتی**^۲: این استعاره مفاهیم را با جهت‌گیری‌های مکانی نظیر بالا و پایین، جلو و عقب، درون و بیرون، مرکزی و حاشیه‌ای و... مرتبط می‌سازد. به این ترتیب مفاهیم انتزاعی، از طریق فضامندی و تجربه‌های بدنی، فرهنگی یا فیزیکی انسان‌ها قابل درک می‌شوند. برای نمونه، شادی به مثابه «بالا رفتن» و اندوه به مثابه «پایین آمدن» فهم می‌شود. (Lakoff & Johnson, 1980, pp. 14-18).

۳. **استعاره هستی‌شناختی (وجودی)**: این نوع استعاره با اعطای موجودیت به مفاهیم انتزاعی، آن‌ها را قابل درک‌تر می‌سازد. به طور کلی، این استعاره دو گونه اصلی دارد:

^۱. Sistemacity Metaphor.

^۲. metaphor Orientational.

- **جسم‌بخشی** (به صورت ظرفی^۱ یا پدیده‌ای^۲): مانند درک ذهن به مثابه ظرفی که افکار در آن ریخته می‌شوند.
- **جان‌بخشی (در معنای خاص)**: که شامل انسان‌بخشی^۳، حیوان‌بخشی^۴ و گیاه‌بخشی^۵ است؛ مثلاً احساس خشم به شکل حیوانی درنده تصور می‌شود یا یک بیماری چون موجودی مهاجم معرفی می‌گردد (Lakoff & Johnson, 1980, pp. 21-25)

بر اساس مطالب پیش‌گفته، در موافقت استعاری میان احادیث و آیات، آیه معمولاً حاوی نوعی استعاره مفهومی است و روایت، جلوه‌ای زبانی از همان استعاره را به نمایش می‌گذارد. به تعبیر دیگر، آیه در ظاهر، یک استعاره زبانی برگرفته از یک استعاره مفهومی خاص را بیان می‌کند و روایت نیز استعاره زبانی دیگری از همان استعاره مفهومی است. بدین ترتیب، هر دو—آیه و روایت—بازنمایی‌های زبانی متفاوتی از یک استعاره مفهومی واحد به‌شمار می‌آیند.

در وضعیتی دیگر، ممکن است روایت، همان استعاره مفهومی مستتر در آیه را با مفاهیم یا چارچوب‌های متفاوتی بازگو کند. در این حالت، نباید این موافقت را با مفهوم‌سازی استعاری مستقل اشتباه گرفت؛ چراکه در صورت دوم، روایت تعبیری استعاری از فضای معنایی آیه را به‌کار می‌گیرد و به‌جای ارائه معنای حقیقی، آن را به صورت استعاری بیان می‌کند. اما در موافقت استعاری به معنای دقیق، استعاره مفهومی واحدی، مبنای مشترک در هر دو متن (آیه و روایت) است که در قالب‌های زبانی متفاوتی بروز می‌یابد.

اقسام موافقت استعاری نیز مطابق با گونه‌های سه‌گانه استعاره‌های مفهومی عبارت‌اند از: ۱. موافقت در استعاره ساختاری؛ ۲. موافقت در استعاره جهتی.

^۱. Container metaphors.

^۲. material metaphors.

^۳. Personification.

^۴. Animalification.

^۵. Plantification.

موافقت در استعاره هستی‌شناختی (وجودی) (ر.ک: قائمی‌نیا، ۱۴۰۰، ص ۳۸۳-۳۸۴).
در این میان استعاره ساختاری از اهمیت و فراگیری بیشتری برخوردار است؛ از همین رو پژوهش حاضر به تبیین این نوع موافقت می‌پردازد.

ب. موافقت در استعاره ساختاری (با تأکید بر استعاره‌های مربوط به اهل بیت علیهم‌السلام)

یکی از راه‌های مهم برای فهم موافقت روایات با آیات قرآن - که از معیارهای اساسی در پذیرش حدیث به‌شمار می‌آید - توجه به «موافقت استعاری» میان احادیث و آیات است؛ به‌ویژه «استعاره ساختاری» که بنیان دیگر انواع استعاره‌ها محسوب می‌شود. در ادامه، موافقت استعاره‌های ساختاری با نمونه‌هایی از آیات و روایات مرتبط با اهل بیت علیهم‌السلام تبیین خواهد شد تا زمینه‌ای برای امکان اثبات معیارهایی در کشف موافقت احادیث با آیات فراهم گردد.

روایات، استعاره‌های ساختاری چون «زندگی به مثابه سفر»، «زندگی به مثابه تجارت» و «زندگی به مثابه مزرعه» را به تصویر کشیده‌اند؛ استعاره‌هایی که آیات قرآن نیز آن‌ها را تأیید می‌کنند. بررسی هم‌زمان این موافقت میان آیات و روایات، نه تنها اجزای ساختاری این استعاره‌ها را برای مخاطب روشن‌تر و کامل‌تر می‌سازد، بلکه نهایت هماهنگی در استعاره ساختاری میان روایات و آیات را آشکار می‌سازد و در لایه‌ای ژرف‌تر، پیوند بنیادین دین با موضوع ولایت را نمایان می‌کند.

۱. موافقت در استعاره «سفر زندگی» و مفهوم راه، راهنما، زاد و کشتی بودن اهل بیت علیهم‌السلام

حضرت علی علیه‌السلام دنیا را منزلگاهی گذرا و ناپایدار و آخرت را سرای قرار و ثبات معرفی می‌کند و با به‌کارگیری استعاره‌ای ساختاری، زندگی دنیا را همچون سفری به‌سوی مقصدی پایدار مفهوم‌سازی می‌نماید: «الدُّنْيَا دَارُ مَمَرٍّ لَا دَارَ مَقَرٍّ...» (شریف‌رضی، ۱۴۰۷، ص ۴۹۳، حکمت ۱۳۳). «الدُّنْيَا دَارُ مَمَرٍّ وَ الْآخِرَةُ دَارُ مَقَرٍّ، فَخُذُوا مِنْ مَمَرِّكُمْ لِمَقَرِّكُمْ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵، ص ۶۷).

این مفهوم‌سازی روایی، در موافقت ساختاری کامل با محتوای آیاتی از قرآن قرار می‌گیرد که زندگی دنیا را دارای ویژگی‌های سفر تصویر می‌کنند. بر پایه استعاره‌های قرآنی درباره ملازمات سفر، برخی روایات این ملازمات را به اهل بیت علیهم‌السلام تأویل نموده‌اند؛ تأویلی که نوعی پیوند طولی

میان موافقت‌های مفهومی و زبانی ایجاد می‌کند؛ برای نمونه:

الف. مسیر مستقیم به سوی مقصد: هر سفری نیازمند راهی مشخص است که انسان را به مقصد می‌رساند؛ گاهی نیز وسایل دستیابی به مقصد، در قالب خود مسیر تعریف می‌شوند (قائم‌نیا، ۱۴۰۱، ص ۸۱ و ۸۳). در نتیجه، اگر زندگی در روایات، به منزله سفر تلقی شده، با آیاتی که از صراط مستقیم و هدایت سخن می‌گویند، به وضوح موافقتی ساختاری دارد.

آیه (وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ وَمَنْ يَعْتَصِم بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ) (آل عمران: ۱۰۱)، تأکید شده است که هرکس به خداوند چنگ زند، به صراط مستقیم هدایت خواهد شد. بنابر تفسیر علامه طباطبایی (۱۴۱۷، ج ۳، ص ۳۶۵)، مقصود از «اعتصام بالله» در این آیه، ترک کفر و تمسک به آیات الهی و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است.

در چنین آیاتی، زندگی به مثابه سفری در نظر گرفته می‌شود که استعاره‌های متعدد در آن در هم تنیده‌اند. به بیان قائم‌نیا (۱۴۰۰، ص ۳۸۶)، ممکن است این سفر، سفری نیک در مسیر صراط مستقیم باشد یا سفری منحرف که انسان را به مقصد نرساند. از برخی روایات دیگر که زوایای نوینی از موافقت تعبیری را روشن می‌کنند، برمی‌آید که اعتصام به خدا که نتیجه‌اش هدایت به صراط مستقیم است، با پذیرش ولایت اهل بیت علیهم السلام محقق می‌شود: «مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَرْكَبَ سَفِينَةَ النِّجَاةِ وَيَسْتَمْسِكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى وَيَعْتَصِمَ بِحَبْلِ اللَّهِ الْمَتِينِ، فَلْيُؤَالِ عَلِيًّا بَعْدِي، وَلْيُعَادِ عَدُوَّهُ، وَلْيَأْتَمَّ بِالْأُتَمَّةِ الْهَدَاةِ مِنْ وَلَدِهِ...» (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۱۸).

همچنین، در آیه دیگر (وَهْدُوا إِلَى الطَّيِّبِ مِنَ الْقَوْلِ وَهْدُوا إِلَى صِرَاطِ الْحَمِيدِ) (حج: ۲۴)، هدایت به صراط الحمید، مؤید روایاتی است که زندگی دنیا را به سان گذرگاهی گذرا توصیف کرده‌اند. این تأیید معنایی، در روایاتی که تأویل «صراط» را امیرالمؤمنین علیه السلام معرفی می‌کنند، تقویت می‌شود؛ از جمله: «إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» (حمد: ۵)، که در تفاسیر، صراط مستقیم به معرفت امام یا امیرالمؤمنین علیه السلام تفسیر شده است (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۶۸؛ قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۸).

ائم علیهم السلام، صراط‌اند؛ چرا که در مسیر سفر زندگی، اطاعت و تبعیت از ایشان موجب قرار گرفتن

انسان بر راهی استوار به‌سوی مقصد نهایی یعنی آخرت (ر.ک: ابن بابویه، ۱۳۶۱، ص ۳۲).

از سوی دیگر، امام رضا علیه السلام در حدیثی، هدایت به صراط مستقیم را چنین تبیین فرموده‌اند: «استرشاد لدینه، واعتصام بحبله، واستزادة في المعرفة لربه عزوجل ولعظمته وكبریائه» (ابن بابویه، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۱۰). این روایت، افزون بر موافقت محتوایی با سایر روایات مرتبط، دقیقاً در چارچوب استعاره «زندگی به‌مثابه سفر» می‌گنجد و با محتوای آیه آغازین، یعنی (وَمَنْ يَعْصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ) (آل عمران: ۱۰۱)، سازگاری مفهومی و زبانی کاملی دارد.

ب. **هادی و راهنمای سفر:** هر سفری نیازمند راه‌بلد و راهنماست تا انسان بتواند با آرامش خاطر در مسیر حرکت کند و با اتکای به راهنمایی کسی که از مسیر آگاه است، به مقصد برسد. سفر زندگی نیز از این قاعده مستثنا نیست و تمامی رهنمایان راستین، نقشی کلیدی در این حرکت ایفا می‌کنند (قائمی‌نیا، ۱۴۰۱، ص ۸۳). همین کارکرد در آیاتی از قرآن بازتاب یافته و در مطابقت با روایات، موافقت ساختاری و معنایی آشکاری را نشان می‌دهد.

به‌عنوان نمونه، در آیه شریفه: «إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» (رعد: ۷)

روایات ذیل این آیه، «هاد» را به امیرالمؤمنین علیه السلام و امامان پس از ایشان تفسیر کرده‌اند (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۹۵). همچنین در زیارات، اهل بیت علیهم السلام با اوصافی چون «هادی» و «مهدی» معرفی شده‌اند (ر.ک: طوسی، ۱۳۶۵، ج ۶، ص ۱۱۳، ح ۱۷؛ طوسی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۷۱۷). این موارد نمایانگر یک موافقت استعاری دیگر است که در پیوند طولی میان روایت و آیه و نیز بین آیات و روایات مشابه، معنا می‌یابد.

در فرهنگ مردم عصر نزول، ریشه واژه «هدی» به‌معنای نشان‌دادن راه و مقصد — در معنایی کاملاً حسی و عینی — رایج بود. آنان کسی را که پیشاپیش گروه حرکت می‌کرد و مسیر را می‌شناخت، «هادی» می‌نامیدند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۰۳). در قرآن نیز ستارگان و مسیرهای آسمانی به‌منزله وسایل هدایت در تاریکی‌های خشکی و دریا یاد شده‌اند (ر.ک: نحل: ۱۶). بنابراین، این معنای حسی در بافت مفهومی قرآن، در خدمت استعاره‌ای قرار می‌گیرد که هدایت معنوی را همچون هدایت در مسیرهای فیزیکی تصویر می‌کند.

برخی نیز کوشیده‌اند میان معنای حسی و معنوی هدایت، وجه جامعی بیابند (ر.ک: مصطفوی، ۱۳۶۰ش، ج ۱۱، ص ۲۴۷)، که این خود به تقویت بنیان استعاره‌ای مفهوم «هدایت» می‌انجامد.

ج. زاد و توشه سفر: اگر بنا بر روایات، زندگی دنیا سفری به سوی دارالقرار (آخرت) است، همان‌گونه که در سفرهای جسمانی نیاز به زاد و توشه‌ای ملموس وجود دارد، برای این سفر معنوی نیز باید توشه‌ای معنوی فراهم کرد. قرآن کریم، تقوا را بهترین زاد این سفر معرفی می‌فرماید: «وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى...» (بقره: ۱۹۷).

نکته قابل توجه در این موافقت معنایی، روایاتی است که تصویری شفاف از این سفر نیازمند توشه تقوا ارائه می‌دهند و از استعاره قرآنی الهام می‌گیرند. برای نمونه: «إِزْهَدُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا أَلْزَاهِدَةَ فَيَكُمُ فَإِنَّهَا غَدَارَةٌ، دَارُ فِتْنَاءٍ وَ زَوَالٍ... إَعْلَمُوا أَنَّ أَمَامَكُمْ طَرِيقاً مَهُولاً وَ سَفَرًا بَعِيداً، وَ مَمَرَكُم عَلَى الصَّرَاطِ، وَ لَا بُدَّ لِلْمُسَافِرِ مِنْ زَادٍ؛ فَمَنْ لَمْ يَتَزَوَّدْ وَ سَافَرَ، عَطِبَ وَ هَلَكَ، وَ خَيْرُ الزَّادِ التَّقْوَى» (طبرسی، بی‌تا، ص ۲۵۷).

بر پایه آیات قرآن، مقصود از تقوا، مراقبت و التزام در اطاعت از خداوند و برگزیدگان اوست (ر.ک: بقره: ۲۱؛ انعام: ۱۵۳). جالب آن‌که در برخی روایات، محبت به امیرالمؤمنین (ع) خود به مثابه تجلی تقوا تلقی شده است؛ بدین معنا که محبت به حضرت علی (ع) نه تنها عامل رشد ایمان، بلکه برترین زاد در مسیر عبودیت شمرده شده است: «يَا عَلِيُّ، حُبُّكَ تَقْوَى وَ إِيْمَانٌ، وَ بُغْضُكَ كُفْرٌ وَ نِفَاقٌ» (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۲۵).

این روایات، موافقتی طولی با استعاره قرآنی زاد و تقوا دارند و نشان می‌دهند که چگونه «حُب علی» به عنوان مصداقی والا از تقوا، توشه اصلی در سفر زندگی و حرکت به سوی آخرت است.

د. مرکب سفر: برای پیمودن مسیر هر سفری - چه در خشکی و چه در دریا - مرکبی مناسب و ایمن لازم است؛ مرکبی که مسافر را از خطرات احتمالی راه حفظ کرده و او را به مقصد برساند. بدیهی است که هرچه این مرکب سریع‌تر و مطمئن‌تر باشد، رسیدن به مقصد آسان‌تر خواهد شد. سفر زندگی نیز از این قاعده مستثنی نیست.

۱. مرکب سفر خشکی: در برخی روایات، برای سفر انسان به سوی آخرت، مرکب‌هایی همچون نماز شب و علم، به صورت استعاری تصویر شده‌اند. برای نمونه: «إِنَّ الْوُصُولَ إِلَى اللَّهِ سَفَرٌ لَا يُدْرَكُ إِلَّا بِامْتِطَاءِ اللَّيْلِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵، ص ۳۸۰): «...لَيْسَ إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ طَرِيقٌ يُسَلَّكُ إِلَّا بِعِلْمٍ» (جعفر بن محمد، ۱۴۰۰، ص ۱۳). این روایات، با آیات قرآنی نیز موافقت استعاری دارند؛ مانند آیه زیر «أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (بقره: ۵).

در این آیه، تعبیر «عَلَى هُدًى» از نظر نحوی نکره بوده و معنای تعظیم و تسلط را در خود دارد (قرونوی، ۱۴۲۲، ج ۱۶، ص ۹۲). این تعبیر، گویای آن است که هدایت الهی همچون مرکبی راهوار است که افراد بر آن سوار می‌شوند و با آن به سوی رستگاری حرکت می‌کنند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۷۸).

علامه جوادی آملی نیز با تأکید بر همین معنا، هدایت الهی را وسیله‌ای توصیف می‌کند که سوارش را با سهولت و امنیت به مقصد می‌رساند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۰۸-۲۱۰؛ همچنین ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۴۵).

۲. مرکب سفر دریایی: در آیاتی از قرآن، برای توصیف سفر جسمانی پیامبرانی همچون حضرت نوح علیه السلام، کشتی (با واژگانی چون «سفینه» و «فُلک») به عنوان مرکب مناسب بیان شده است؛ مرکبی که نوح و پیروان اندکش را از طوفانی سهمگین نجات بخشید: «وَيَصْنَعُ الْفُلْكَ... قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ * وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَحِيمٌ * وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ...» (هود: ۳۸-۴۲).

کاربرد واژگانی چون «ارکبوا» و «فلک» در کنار هم، دلالت بر ظرفیت بالای این کشتی برای نجات انسان‌ها از طوفان دارد (ر.ک: شیرازی، آیین، ۱۳۹۴، ص ۹-۳۱). این ساختار استعاری در روایاتی نیز بازتاب یافته که اهل بیت علیهم السلام را به «سفینه نجات» تشبیه کرده‌اند: «أَنَّ مَثَلَ أَهْلِ بَيْتِي فِيكُمْ كَمَثَلِ سَفِينَةِ نُوحٍ، مَنْ رَكِبَهَا نَجَا، وَمَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا غَرِقَ (هَلَكَ)» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۷، ص ۳۳۹).

در این دسته از روایات، زندگی دنیوی به سفر در دریای ژرف و پرتلاطم تشبیه شده است

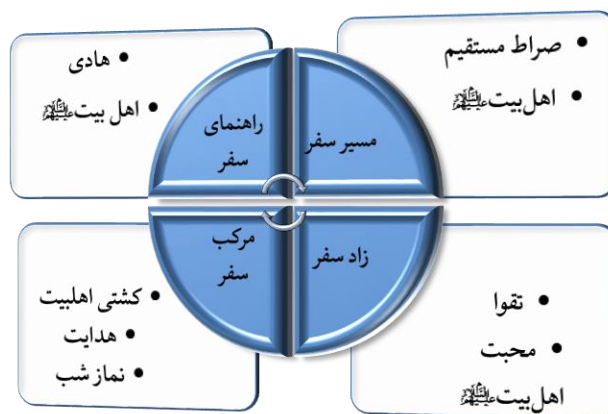
(ر.ک: شیخ مفید، بی‌تا، ص ۳۳۶) و در این استعاره، اهل بیت علیهم‌السلام همچون کشتی‌ای هستند که عبور از این دریا بدون آن ممکن نیست. نگاشت معنایی میان سفینه و فلک و مفهوم اهل بیت علیهم‌السلام، حاکی از ویژگی‌هایی چون: ضرورت وجود این مرکب نجات، توان بالای مسافربری، شکافتن امواج طوفانی، و رسیدن به مقصد آرامش است.

از دیگر نکات قابل تأمل در این استعاره، ریشه واژه «رُسُو» است. این واژه در معنای تثبیت و استقرار به کار می‌رود و در قرآن نیز تعبیر «أُرسَى السَّفِينَةُ» به همین معنا استفاده شده است (طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۴۷؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۴۴). این مفهوم نیز در روایاتی که اهل بیت علیهم‌السلام را به کشتی نجات تشبیه کرده‌اند، بُعدی دیگر از موافقت معنایی با آیات را آشکار می‌کند.

تعبیر «مرسی» در آیه (بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا) (هود: ۴۱) و نیز در آیات (يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا) (اعراف: ۱۸۷؛ نازعات: ۴۲) گویای آن است که هر کشتی مقصد و لنگرگاهی دارد. حرکت کشتی اهل بیت علیهم‌السلام در دریای پرتلاطم دنیا ادامه دارد تا به ساحل آرامش قیامت برسد، و مسافران مطیع و پرهیزکار خود را به نجات نهایی برساند. از این رو، بهشت را «عدن» خوانده‌اند؛ یعنی محل آرامش، استقرار و فرود نهایی (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۶۵).

بنابراین استعاره ساختاری سفر زندگی در روایات پیوندی عمیق با آیات دارد و همانطور که بر اساس مطالب گذشته در نمودار شماره (۱) مشخص است، بر اساس آیات و روایات و فرهنگ دینی، در ساختار سفر و لوازم آن رابطه‌ای عمیق با اهل بیت علیهم‌السلام تصویرسازی شده است.

نمودار شماره (۱)



۲. موافقت استعاره «تجارت زندگی» و «سود و زیان» با نوع اطاعت از اهل بیت علیهم‌السلام

استعاره ساختاری «زندگی، بازار و تجارت است» و ملزومات آن -همچون سود، زیان و ورشکستگی- در روایات متعددی آمده است، از جمله: «الدنيا سوقٌ، ربح فيها قومٌ و خسر آخرون» (ابن شعبه، ۱۴۰۴، ص ۴۸۳)؛ «لا تجارة كالعملِ الصالح ولا ربح كالثواب» (شریف‌رضی، ۱۴۰۷، ص ۴۸۸، حکمت ۱۱۳)

این روایات به‌وضوح با آیات قرآن هم‌راستا هستند؛ زیرا در آیات نیز ساختاری استعاری از «زندگی به مثابه تجارت» ترسیم شده است. مفاهیم متناسب با قلمرو مبدأ (تجارت)، بر واقعیت زندگی نگاشته شده‌اند؛ تجارتي که یا پرثمر و مانا، یا زیان‌بار و منجر به ورشکستگی است. مواردی از آن عبارت‌اند از:

الف. تجارت، خرید و فروش، سود و زیان: برخی آیات -علاوه بر به‌کارگیری مستقیم واژه تجارت- از مفاهیمی چون خرید و فروش، سود، زیان و خسران بهره می‌گیرند و ساختار استعاری «زندگی تجارت است» را عینیت می‌بخشند؛ به‌گونه‌ای که می‌توان حقیقت زندگی را از رهگذر آن مفهوم‌سازی کرد: «أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبَحَتِ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ» (بقره: ۱۶) این آیه با تعبیری چون «اشترُوا» و «ربحت تجارتهم» از روشن‌ترین آیات در تأیید استعاره ساختاری «زندگی به مثابه تجارت» است. در روایتی تفسیری نیز با تبیین اجزایی از حوزه مقصد (حقیقت زندگی)، وجه استعاری آن روشن‌تر شده است: حقیقت زندگی دنیوی، هدایتی است که در اثر پیروی از دین حاصل می‌شود و ضلالتی است که در نتیجه ترک آن پدید می‌آید. گروهی در این تجارت، دین خدا را فروختند و کفر را خریدند؛ از این‌رو در تجارت آخرتی‌شان سودی نیافتند، بلکه عذاب را به بهای بهشت معاوضه کردند (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۴۶).

«إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ... يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّنْ تَبُورَ» (فاطر: ۲۹) در این آیه، اعمالی چون تلاوت کتاب، اقامه نماز و انفاق آشکار و پنهان، به‌مثابه سرمایه‌گذاری در تجارتي تضمین‌شده و غیرکساد (تجارة لن تبور) دانسته شده است. این برداشت، بُعدی دیگر از بازار بودن زندگی دنیا را

نمایان می‌سازد. در آیات دیگر نیز رهایی از عذاب (نتیجه تجارت موفق) و مصادیق تجارت معنوی (ایمان و جهاد)، مطابقت معنایی روایات با ساختار آیات را تقویت می‌کند (ر.ک: صف: ۱۰-۱۱).

در سوره عصر نیز به خسران انسان اشاره شده است که بر پایه قسم و جواب آن، نشان می‌دهد سرمایه وجودی انسان همان عصر و زمان (عمر) اوست که خواه‌ناخواه از دست می‌رود و بازگشت‌پذیر نیست (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۷، ص ۲۹۵): «وَالْعَصْرِ. إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ...» (عصر: ۱-۳) این آیات نیز استعاره‌ای از بازار زندگی را تأیید می‌کنند: تمام انسان‌ها در معرض زیان‌اند، مگر آنان که سرمایه‌ای ارزشمندتر از سرمایه‌ای از دست‌رفته کسب می‌کنند: ایمان، عمل صالح، توصیه به حق و صبر. انمه‌علیه در تبیین این ویژگی‌ها فرموده‌اند: ایمان یعنی ایمان به آیات الهی و ولایت علی‌علیه، عمل صالح یعنی ادای فرائض و مواسات با برادران دینی، توصیه به حق یعنی دعوت به ولایت، و توصیه به صبر یعنی بردباری در مسیر ولایت (ابن‌بابویه، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۶۵۶؛ قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۴۴۱؛ استرآبادی، ۱۴۰۹، ص ۸۱۸).

در نتیجه، این روایات در پیوستاری طولی با آیات، نشان می‌دهند که سرمایه ولایت، تنها دارایی نجات‌بخش انسان از زیان در تجارت دنیا و خسران قیامت است؛ روزی که برای برخی «یوم التغابن» است (ر.ک: تغابن: ۹). آنان که به سراغ غیر خدا و اولیایش رفته‌اند: «خاب الوافدون علی غیرک و خسر المتعرضون إلا لک» (ابن‌طاووس، بی‌تا، ص ۴۲۴)

در آیات دیگر نیز، استعاره‌هایی همچون «کساد» (توبه: ۲۴)، «نقص» (بقره: ۱۵۵؛ هود: ۸۴ و ۱۰۹)، «تطفیف» (مطففین: ۱)، و «بخس» (بقره: ۲۸۲؛ هود: ۱۵؛ شعراء: ۱۸۳) برای اعمال انسان آمده که مؤید تأیید روایات الهام‌گرفته از همین نگاه قرآنی‌اند، مانند: «ایاک أن تبیع حظک من ربک و زلفتنک لدیه بحقیقٍ من حطام الدنیا» (آمدی، ۱۴۱۰، ص ۱۷۰)؛ یعنی: «مبادا بهره‌ات را از پروردگارت و قربت نزد او، به بقایای بی‌ارزش دنیوی بفروشی».

ب. سرمایه و عوض مال تجارت: از دیگر کاربردهای قرآنی که موافقت روایات با تجارت‌انگاری زندگی را تأیید می‌کند، استعمال فراوان واژگانی با بار معنایی «سرمایه» است؛ واژه‌هایی مانند: «متاع»، «ثمن»، «کنز»، «ذهب»، «فضه» و

برای نمونه: «وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ» (رعد: ۲۶)؛ «يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فُتْكُوى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ» (توبه: ۳۵)؛ «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (زلزال: ۷-۸). «وَأَمِنُوا بِمَا أُنْزِلَتْ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ» (بقره: ۴۱).

در ذیل آیه اخیر، روایات به روشنی بیان می‌کنند که نهی از فروختن آیات الهی (یعنی انکار آیات) ناظر به موضوع نبوت پیامبر ﷺ و امامت امیرالمؤمنین و فرزندان طاهر ایشان علیهم‌السلام است؛ یعنی مبادله این معارف با بهایی ناچیز، فانی و زیان‌بار دنیوی (ر.ک: الإمام العسکری، ۱۴۰۹، ص ۲۲۶-۲۲۸).

در حالی که اعمال انسان در دنیا، به مثابه «مال التجاره» ای برای آخرت است (ر.ک: آمدی، ۱۴۱۰، ص ۷۰) و باید در راستای آن سامان یابد تا از رهگذر واگذاری دنیا، بتوان آخرت را به دست آورد و سود حقیقی حاصل کرد (همان، ص ۷۹).

ج. ابزار تجارت: از جمله آیاتی که هم‌سویی تعبیر روایات از استعاره ساختاری «تجارت زندگی» را تأیید می‌کنند، آیاتی‌اند که به ابزار این تجارت اشاره دارند؛ ابزارهایی پرکاربرد مانند «میزان»، «قسطاس مستقیم» و «کیل و مکیل» که در ساختار این استعاره نقش تصویرسازی ایفا می‌کنند: «أَوْفُوا الْكَيْلَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ * وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ * وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ» (شعراء، ۱۸۱-۱۸۳)؛ «وَالْوِزْنُ يُوَمِّدُ الْحَقَّ، فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ * وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ» (اعراف، ۸-۹)؛

میزان و ترازو، ابزاری برای دقت در سنجش و وزن کردن اشیاء است. اعمال انسان نیز — به‌ویژه در قیامت — مانند اشیاء سنجیده و وزن می‌شوند. در روایات، امیرالمؤمنین علیهم‌السلام به‌عنوان میزان اعمال معرفی شده‌اند. چنان‌که در منابع آمده است: «السلام علی میزان الأعمال» (شهید اول، ۱۴۱۰، ص ۳۳)؛ «السلام علی المیزان الراجح» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۷، ص ۲۸۷)؛ همچنین در بحارالأنوار نقل شده است که: «میزان، علی است» (مجلسی، همان، ج ۲۴، ص ۲۷۲).

این تعبیر نشان می‌دهد که معیار سنجش اعمال، امیرالمؤمنین و ولایت ایشان است. آنان که ولایت‌پذیر بوده‌اند، میزان‌شان سنگین و مایه رستگاری است؛ و آنان که در مسیر ولایت حرکت نکرده‌اند، میزان‌شان سبک و گرفتار خسران و زیان خواهند بود.

د. انواع تاجران و خریداران: کشف مفهوم‌سازی قرآنی از مسیر تحلیل واژگانی که حرکت از بُعد مادی به فرامادی را در قالب استعاره مفهومی ترسیم می‌کند، نقش مهمی در فهم آیات و تطبیق آن با استعاره روایی «زندگی، تجارت است» دارد (ر.ک: بنی‌عصار، ۱۳۹۷، ص ۱۴۸). یکی از برجسته‌ترین مصادیق این مفهوم‌سازی، معرفی دسته‌های مختلف «تاجران» و طرف‌های معامله آنان است.

۱. تاجرانی که با خداوند معامله می‌کنند (مؤمنان): قرآن کریم، در امتداد استعاره زندگی-تجارت، مؤمنان را تاجرانی معرفی می‌کند که سرمایه وجود خود را در راه خدا تقدیم کرده و خریدار آنان، خود خداوند است: «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ...» (توبه: ۱۱۱). از یک‌سو، خداوند خریدار سرمایه‌های وجودی انسان است، و از سوی دیگر، حتی سرمایه‌هایی اندک را نیز ارزشمند شمرده و می‌خرد: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ» (زلزال: ۷). پاداش این معامله نیز فراتر از انتظار است: گاهی چند برابر، گاهی تا هفت صد برابر، یا حتی بیش از آن: «فِي كُلِّ سُؤْلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ» (بقره: ۲۶۱). و عجیب آنکه خداوند با وجود آنکه همه سرمایه‌ها را خود در اختیار بندگان گذاشته، باز همان‌ها را با بالاترین ارزش می‌خرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۷، ص ۲۹۷). پس مؤمنان، تاجرانی‌اند که با کشف حقیقت زندگی و ارتباط بندگی، معامله‌ای پر سود نصیب‌شان شده است (ر.ک: فاطر: ۲۹).

۲. تاجرانی که در ظاهر و باطن با غیر خدا معامله می‌کنند (کافران): برای کافران، تصور فرامادی بودن زندگی دشوار است. به همین سبب قرآن کریم، ضمن القای نگرش تجاری به زندگی، با استفاده از مفاهیمی چون «ضرر» و «خسران» مسیر معامله با شیطان را تصویر می‌سازد: «وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا» (نساء: ۱۱۹).

۳. تاجرانی که در ظاهر با خدا و در باطن با غیر خدا معامله می‌کنند (منافقان): منافقان

کسانی‌اند که گمان می‌کنند با فریب خداوند و مؤمنان، سودی برده‌اند و جایگاهی اجتماعی یافته‌اند. در حالی که قرآن، عمل آنان را «معاوضه هدایت با ضلالت» می‌نامد و آن را زیان‌بار می‌خواند: «أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ» (بقره، ۱۶).

زیان این گروه، حتی از زیان کافران بیشتر است؛ زیرا کافر از ابتدا به سودی دل نبسته، اما منافق با تصور واهی از سود، عملاً متحمل خسروانی سنگین شده است. هر دو دسته، در واقع از ولایت الهی و محبت اولیاء خدا — که مهم‌ترین سرمایه در اعمال انسان است — خارج‌اند: «یا علی! محبت تو تقوا و ایمان، و دشمنی‌ات کفر و نفاق است...» (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۲۵)

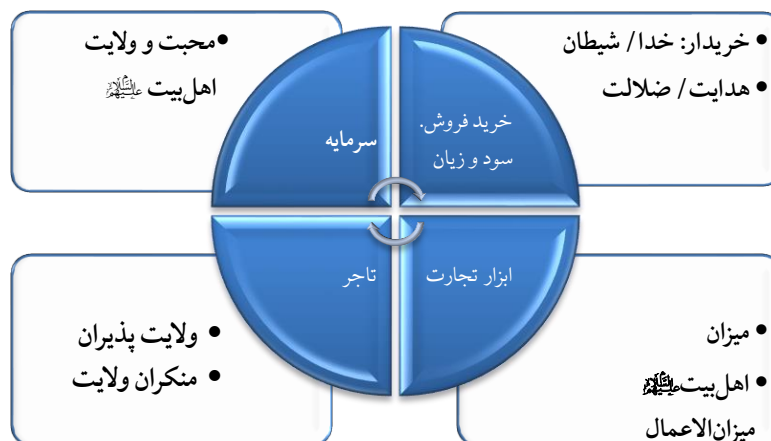
به دلیل اهمیت استعاره ساختاری «زندگی تجارت است» در روایات، جلوه‌های فراوانی از آن در قرآن به چشم می‌خورد. اهمیت چنین استعاره‌هایی در الزامات و بایدهایی نهفته است که از آن برای زندگی استخراج می‌شود (ر.ک: قائمی‌نیا، ۱۳۹۶، ص ۷۹). از این منظر:

- باید تاجر آخرت بود، نه دنیا؛ چنان‌که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرمایند: «تاجر دنیا خود و مالش را به خطر می‌اندازد و تاجر آخرت سود می‌برد. نخستین سود او نفس اوست و سپس بهشت برین.» (وزّام، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۱۹)

- باید تابع خدا و اولیای او بود تا بتوان تجارتی سودمند داشت؛ چنان‌که در روایات نیز آمده است، ولایت و محبت اهل بیت علیهم السلام بالاترین متاع و ثروت معنوی انسان به‌شمار می‌رود (ر.ک: عمادالدین طبری آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۹۰).

بر این اساس، طبق نمودار (۲) می‌توان موافقت ساختاری بین روایات و آیات، در استعاره مفهومی تجارت زندگی، نقش این استعاره ساختاری در موافقت‌سنجی مشخص می‌شود.

نمودار شماره (۲) استعاره ساختاری تجارت زندگی



۳. موافقت استعاره مزرعه زندگی با ثمره اطاعت از اهل بیت علیهم السلام

دسته‌ای دیگر از روایات، استعاره ساختاری «زندگی دنیا، مزرعه آخرت است» را با ترسیم مؤلفه‌ها و ساختار یک مزرعه، در تصویرسازی از جهان دنیا به‌کار گرفته‌اند. از پیامبر اکرم ﷺ روایت شده است: «الدُّنْيَا مَرْعَى الْآخِرَةِ» (وژام، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۸۳).

آیات موافق با این معنا، لوازم زراعت را برای زندگی دنیا مفهوم‌سازی کرده و ساختاری همه‌جانبه از این استعاره ارائه می‌دهند که در تأیید تام روایات یادشده است. بررسی این آیات در کنار روایات، موافقت کامل آن‌ها را نشان داده و به فهم‌پذیری و غنای ساختار استعاره می‌افزاید.

الف. انسان، زارع مزرعه زندگی دنیاست: برخی از آیات، انسان را به «زارع» تشبیه کرده‌اند؛ کسی که بذر اعمال خود را در زمین دنیا می‌پاشد و در آخرت، حاصل آن را برداشت خواهد کرد: «مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ * وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا * وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ» (شوری: ۲۰).

در این آیه، واژه «حَرْث» که به معنای پاشیدن بذر در زمین و آماده‌سازی آن برای زراعت است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۲۲۶)، به معنای عمل انسانی در مسیر انتخابی‌اش به‌کار رفته است.

انسان، بسته به اراده و هدف خود، می‌تواند زارع آخرت یا دنیای صرف باشد.

همان‌طور که کشاورز با تلاش بذر می‌افشاند تا محصولی متناسب برداشت کند، انسان نیز

اعمال خود را در زمین زندگی دنیا می‌کارد. اگر این بذرها عمل صالح باشند، محصولی باقی‌دار و ثمربخش برای آخرت نصیب انسان می‌شود. این برداشت دقیق، بر اساس آیه یادشده، ارتباطی مستقیم با استعاره «دنیا مزرعه آخرت است» دارد.

ب. اعمال، کشت و زرع و دانه؛ نصیب و ثمره اعمال در مزرعه دنیا: بخشی از ساختار «مزرعه بودن دنیا برای آخرت»، ناظر به اعمال انسان است که در آیات متعددی با مفاهیمی چون «حرث»، «بذر» و «دانه» به تصویر کشیده شده‌اند. استعاره‌های فرعی مانند «حرث اعمال»، «نصیب اعمال» و «دانه انفاق» همه در خدمت تأیید استعاره ساختاری «دنیا، مزرعه آخرت است» قرار دارند.

براساس آیه پیش‌گفته (شوری: ۲۰)، مزرعه دنیا حاصلِ بذریه‌ای است که همان اعمال انسان بوده و محصول آن در قیامت چیده می‌شود. در این آیه، «حرث» به افکار، گفتار و کردار انسان در این جهان اشاره دارد که همچون بذر در مزرعه دنیا کاشته می‌شود و «نصیب» و ثمره‌اش در آخرت برداشت خواهد شد.

اگر این بذر نیکو باشد، ثمره‌اش سعادت ابدی است و اگر بذر گناه باشد، عذاب الهی نتیجه آن خواهد بود. روایات نیز از «حرث‌الدنیا» به مال، فرزند و... تعبیر کرده‌اند و از «حرث‌الآخرة» به «عمل صالح» که در آخرت زمان برداشت آن است (ر.ک: آمدی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۹۹).

نکته‌ای درخور تأمل از امام صادق علیه السلام در ذیل همین آیه نقل شده است که فرمودند: «حرث‌الآخرة یعنی معرفت امیرالمؤمنین و ائمه طاهرين علیهم السلام که خداوند به واسطه برکت دولت آن‌ها، دوستان‌شان را بهره‌مند می‌گردانند...» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۴۳۵).

در آیه شریفه: «مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ * فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ * وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ * وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (بقره: ۲۶۱).

جنبه دیگری از فضای مفهومی «اعمال» با تمرکز بر باروری، برکت و تکثیر در قالب بذر و سنبله تصویرسازی می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۱۴). این آیه، استعاره فرعی «انفاق همچون کاشت بذر» را برجسته می‌کند.

در هر دو عمل کاشت بذر و انفاق، عملی ظاهراً تلف‌کننده (بخشش/ریختن) مشاهده می‌شود؛ اما حقیقت، نوعی سرمایه‌گذاری معنوی برای آینده است. آینده‌ای که از یک دانه، هفت سنبله و در هر سنبله صد دانه خواهد روید.

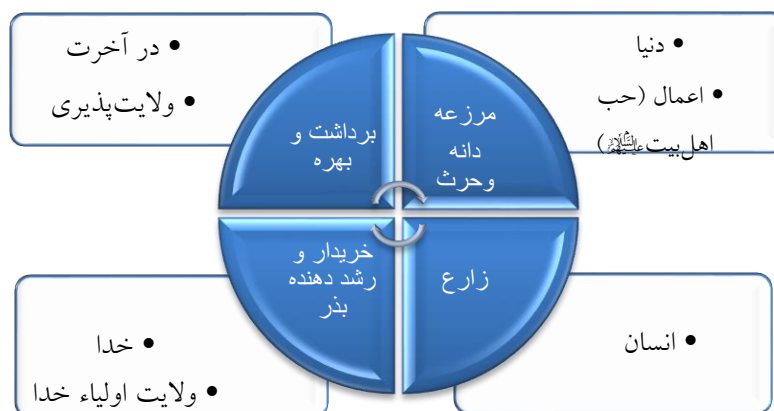
البته صرف کاشت کافی نیست؛ همان‌گونه که برای برداشت محصول، خاک حاصلخیز نیز لازم است. صدقه‌ای که با ریا، منت یا آزار همراه باشد، مانند بذرپاشی بر سنگ سخت و صاف است که نتیجه‌ای ندارد (ر.ک: بقره، ۲۶۴؛ ابن عاشور، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۱۴).

در ذیل این آیه، روایتی نقل شده که استعاره «حبّه» را به حضرت زهرا علیها السلام نسبت داده است؛ چراکه ایشان دانه و سرچشمه هر عمل خیری، از جمله انفاق‌اند. «سبع سنابل» به هفت امام از امام حسین تا امام قائم علیه السلام تفسیر شده که ثمره وجودی حضرت فاطمه‌اند. تعبیر «فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ» نیز کثرت برکات و نسل پربرکت ایشان را نشان می‌دهد (ر.ک: عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۱۴۷).

حضرت زهرا علیها السلام دانه کوثر پیامبر صلی الله علیه و آله بودند که در راه خدا کاشته شدند و از ایشان خوشه‌ای پر بار چون حسین علیه السلام روید و نسل پاک امامان معصوم علیهم السلام پدید آمد (ر.ک: رضایی‌اصفهانی، ۱۳۹۳، ص ۱۷۲).

بر اساس مطالب فوق، در نمودار شماره (۳)، جمع‌بندی پیوند عمیق ساختاری برگرفته از روایات با آیات دارند قابل مشاهده است.

نمودار (۳) استعاره ساختاری دنیا مزرعه آخرت



نتیجه‌گیری

استفاده از رویکردهای نوینی همچون معناشناسی شناختی، نقش مؤثری در کشف اقسام جدیدی از موافقت دلالی روایات با آیات قرآن ایفا می‌کند. بر اساس یافته‌های این پژوهش، در نظر گرفتن موافقت تعبیری در چارچوب رویکرد شناختی - به‌ویژه از طریق مقایسه و داوری میان آیات و روایات و کشف موافقت استعاری میان آن‌ها - راهی مؤثر و انکارناپذیر برای حل مسائل مربوط به صحت و سقم روایات فراهم می‌آورد.

برای تبیین چگونگی موافقت استعاری روایات با قرآن، مواردی چون نگاه شبکه‌ای به آیات و روایات، روابط بینامتنیتی، و سنجش تطبیقی مفهوم‌سازی‌های روایات با مفهوم‌سازی‌های قرآنی، می‌تواند امکان طراحی دستگاه ارجاعی روایات به قرآن را بر اساس اصول معناشناسی شناختی و به‌ویژه استعاره‌های مفهومی اثبات کند.

نمونه‌های بررسی‌شده نشان می‌دهند که موافقت تعبیری استعاری روایات، بستری گسترده برای پیوند روایات با قرآن در راستای فهم ژرف‌تر معارف و فرهنگ دینی فراهم می‌سازد. برای نمونه، کشف موافقت استعاره‌های ساختاری در روایات - مانند «زندگی سفر است»، «زندگی تجارت است»، و «زندگی مزرعه است» - با آیات قرآن، افزون بر تأیید صحت این‌گونه روایات، ساختاری زیبا و منسجم از هر استعاره را ترسیم می‌کند.

در استعاره «زندگی سفر است»، عناصر مختلفی مفهوم‌سازی می‌شوند:

- «صراط مستقیم» به‌عنوان مسیر رسیدن به مقصد
- «هادی سفر» به‌عنوان راهنما و اطمینان‌بخش در یافتن مسیر
- «توشه سفر» برای تأمین نیازهای مسافر
- «مرکب سفر» برای جهت‌دهی، سرعت حرکت و امنیت در مسیر

در این موافقت، رویکردی طولی و حلقه‌ای مشاهده می‌شود؛ زیرا استعاره ساختاری «سفر زندگی» در روایات با استعاره‌های فرعی موجود در آیات هم‌خوانی دارد. همچنین، پس از کشف این

موافقت، روایاتی که بر اساس استعاره‌های فرعی قرآن شکل گرفته‌اند، استعاره‌های جدیدی را به تصویر می‌کشند که با دیگر آیات و روایات نیز موافقت دارند. برای نمونه:

• «صراط» و «هادی» به امامان علیهم‌السلام اشاره دارند

• «توشه سفر» به تقوا و محبت اهل بیت علیهم‌السلام

• «مرکب سفر» به کشتی نجات اهل بیت علیهم‌السلام

این الگو در استعاره‌های «تجارت زندگی» و «مزرعه زندگی» نیز قابل مشاهده است:

در استعاره «زندگی تجارت است»، موافقت ساختاری با آیات در کاربرد استعاره‌های فرعی چون «انسان، تاجر»، «ضلالت و خسران»، «زیان تجارت»، «هدایت و عمل صالح»، «سود تجارت»، «میزان و قسطاس مستقیم» و «ابزار تجارت» نمود دارد. روایات مبتنی بر این استعاره‌ها، ولایت و پذیرش آن را به‌عنوان معیار و اصل سود در تجارت زندگی مفهوم‌سازی می‌کنند.

در استعاره «دنیا مزرعه آخرت است»، ساختار قرآنی چنین ترسیم می‌شود:

• انسان، زارع مزرعه دنیا

• اعمال او، بذر و کشت

• نتایج اعمال، ثمره مزرعه

• آخرت، زمان برداشت محصول

روایات مبتنی بر این ساختار، مفاهیمی چون «حرث»، «بذر» و «دانه» را در قالب معرفت امامان علیهم‌السلام

بازنمایی کرده‌اند و موافقتی دیگر را افزون بر روایت «الدنيا مزرعة الآخرة» رقم زده‌اند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی؛ لاجوردی، مهدی، (بی‌تا). عیون أخبار الرضا. تهران: جهان.
۳. _____؛ غفاری، علی اکبر، (۱۳۶۱). معانی الأخبار. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۴. _____؛ غفاری، علی اکبر، (۱۳۹۵). کمال الدین و تمام النعمة. تهران: دارالکتب الإسلامية.
۵. _____؛ غفاری، علی اکبر، (۱۴۰۴). من لایحضره الفقیه. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۶. _____؛ کمره‌ای، محمدباقر، (۱۳۷۶). الأمالی. تهران: کتابچی.
۷. ابن شعبه، حسن بن علی؛ غفاری، علی اکبر، (۱۴۰۴-۱۳۶۳). تحف العقول. قم: جماعة المدرسين.
۸. ابن طاووس، علی بن موسی، (بی‌تا). جمال الأسبوع بکمال العمل المشروع. قم: الشریف الرضی.
۹. ابن عاشور، محمد بن طاهر، (بی‌تا). التحرير والتنوير. بیروت: مؤسسة التاریخ.
۱۰. ابن فارس، احمد، (۱۳۹۹ق). معجم مقاییس اللغة. بی‌جا: دارالفکر.
۱۱. الإمام العسکری علیه السلام، حسن، (۱۴۰۹). تفسیر المنسوب إلیه. قم: مدرسة الإمام المهدي.
۱۲. آلوسی، محمود، (۱۴۱۵). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۳. آمدی، عبدالواحد بن محمد؛ رجایی، مهدی، (۱۴۱۰). غررالحکم (تصحیح رجایی). قم: دارالکتاب الإسلامی.
۱۴. بحرانی، هاشم بن سلیمان، (۱۴۱۶). البرهان فی تفسیر القرآن. تهران: بنیاد بعثت.
۱۵. بنی عصار، امیر، (۱۳۹۷). «نقش استعاره مفهومی در فهم آیات با تطبیق استعاره "زندگی تجارت است"». مجله ذهن، شماره ۷۳، صص ۱۵۷-۱۳۹.

۱۶. بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸). أنوار التنزیل وأسرار التأویل. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۷. جعفر بن محمد علیه السلام، (۱۴۰۰-۱۹۸۰). مصباح الشریعة. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۱۸. جواد آملی، عبدالله، (۱۳۸۴). حماسه و عرفان (چاپ هشتم). قم: اسراء.
۱۹. _____، (۱۳۸۹). تسنیم (چاپ دوم و ششم). قم: اسراء.
۲۰. _____، (۱۳۸۹). فلسفه حقوق بشر (چاپ ششم). قم: اسراء.
۲۱. حر عاملی، محمد بن حسن؛ حسینی جلالی، محمدرضا، (۱۴۱۶). وسائل الشیعة. قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
۲۲. حسینی استرآبادی، شرف‌الدین علی، (۱۴۰۹). تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة. قم: جامعه مدرسين حوزه علمیه.
۲۳. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین؛ صفوان عدنان الداودی، (۱۴۱۲). المفردات فی غریب القرآن. دمشق/بیروت: دار القلم، الدار الشامیه.
۲۴. رضایی اصفهانی، محمد علی، (۱۳۹۳). قرآن و امام حسین علیه السلام، امام حسین علیه السلام و قرآن. قم: مرکز تحقیقات قرآن کریم المهدی.
۲۵. زمخشری، محمود، (۱۴۰۷). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. بیروت: دارالکتب العربی.
۲۶. السید عدنان القطیفی؛ السید منیر، (۱۴۱۴). الرافد فی علم الأصول (محاضرات آیت الله العظمی السید سیستانی). قم: دفتر آیت الله سیستانی.
۲۷. شریف‌رضی، محمد بن حسین؛ امینی، محمد هادی، (۱۴۰۶). خصائص الأئمة علیهم السلام. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۲۸. _____؛ صالح، صبحی، (۱۴۰۷). نهج البلاغه. قم: دارالهجرة.
۲۹. شهید اول، محمد بن مکی؛ موحدا بطحی اصفهانی، محمد باقر، (۱۴۱۰). المزار. قم: مدرسة الإمام المهدی علیه السلام.
۳۰. شیرازی، حیدر؛ آیین، حسن، (۱۳۹۴). «پژوهشی علمی بر وجه تسمیه واژگان قرآنی کشتی (فلک، سفینه، جاریه، ماخره)». فصلنامه مطالعات قرآنی، سال ۸، شماره ۲۹، صص ۳۱-۹.

۳۱. صفار، محمدبن حسن؛ کوچه‌باغی، محسن‌بن عباسعلی، (۱۴۰۴). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم‌السلام. قم: مکتبه آیت‌الله العظمی المرعشی النجفی.
۳۲. صفوی، کورش، (۱۳۹۰). درآمدی بر معناشناسی (چاپ چهارم). تهران: سوره مهر.
۳۳. طباطبائی، محمدحسین، (۱۴۱۷). المیزان فی تفسیر القرآن (چاپ پنجم). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۳۴. طبرسی، حسن‌بن فضل، (۱۳۷۰). مکارم الأخلاق. قم: الشریف‌الرضی.
۳۵. طبرسی، علی‌بن حسن؛ جعفری، صالح، (بی‌تا). مشکاة الأنوار. نجف: مکتبه الفقیه.
۳۶. طبرسی، فضل‌بن حسن، (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (چاپ سوم). تهران: ناصر خسرو.
۳۷. طوسی، محمدبن حسن، (۱۳۶۵). تهذیب الأحکام. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۳۸. _____، (۱۴۱۱). مصباح‌المتجهّد. بیروت: مؤسسه فقه الشیعه.
۳۹. _____، (۱۴۱۴). الأمالی (للطوسی). قم: دارالثقافه.
۴۰. _____، (بی‌تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۱. عمادالدین طبری‌آملی، محمدبن علی، (۱۳۸۳). بشاره‌المصطفی لشیهة المرتضی. نجف: المطبعة الحیدریة.
۴۲. عیاشی، محمدبن مسعود؛ رسولی، هاشم، (۱۳۸۰). تفسیر العیاشی. تهران: المکتبه العلمیه الإسلامیه.
۴۳. فیومی، احمدبن محمد، (بی‌تا). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر. بیروت: المکتبه العلمیه.
۴۴. قائمی‌نیا، علیرضا و دیگران، (۱۳۹۳). زبان استعاره‌ای و استعاره‌های مفهومی (مقاله: «استعاره‌های مفهومی در آیات قرآن»، چاپ دوم. تهران: هرمس.
۴۵. قائمی‌نیا، علیرضا، (۱۴۰۰). موافقت معنایی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۴۶. _____، (۱۴۰۱). استعاره‌های مفهومی و فضاها‌ی قرآنی (چاپ چهارم). تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۴۷. قمی، علی بن ابراهیم؛ موسوی جزایری، طیب، (۱۳۶۳). تفسیر القمی (چاپ سوم). قم: دارالکتاب.
۴۸. قونوی، اسماعیل بن محمد، (۱۴۲۲). حاشیه القونوی علی تفسیر البیضاوی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴۹. کلینی، محمد بن یعقوب؛ غفاری، علی اکبر؛ آخوندی، محمد، (۱۳۶۳). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۵۰. مجلسی، محمد باقر و دیگران، (۱۴۰۳). بحار الأنوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۵۱. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰). التحقيق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۵۲. مفید، محمد بن محمد و دیگران، (بی تا). الاختصاص. قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیه.
۵۳. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۵۴. ورام، مسعود بن عیسی، (بی تا). تنبيه الخواطر و نزهة النواظر (مجموعه ورام). بیروت: مكتبة الفقيه.
۵۵. هاشمی شاهرودی، محمود، (۱۴۱۷). بحوث فی علم الأصول (چاپ دوم). قم: مرکز الغدير للدراسات الإسلامية.

56. Lakoff, George; Johnson, Mark, (1980). Metaphors We Live By. Chicago and London: University of Chicago Press.

معنای بلاغی مسندهای ظرفی؛ تأملی انتقادی در دوگانه ثبوت و

حدوث در دانش بلاغت

محمد عشایری منفرد^۱

چکیده

نحویان، جمله را به دو دسته اسمیه و فعلیه تقسیم کرده‌اند؛ اما در علم بلاغت، تقسیم‌بندی جمله بر اساس نوع و ماهیت مسند صورت می‌گیرد. بلاغیان در بررسی احوال مسند، آن را به دو نوع «مسند اسمی» و «مسند فعلی» تقسیم کرده‌اند و بر این اساس، اثبات نموده‌اند که هرگاه مسند از نوع اسم باشد، صرفاً بر «ثبوت مسند» برای مسند» دلالت دارد و در صورت وجود قرینه، می‌تواند بر «دوام ثبوت» نیز دلالت کند. در مقابل، اگر مسند از نوع فعل باشد، بر «حدوث» دلالت دارد و با وجود قرینه، می‌تواند بر «استمرار تجدد» نیز دلالت داشته باشد. با این حال، در تقسیم‌بندی بلاغیان، به «مسند ظرفی» توجه کافی نشده است؛ در حالی که در برخی از آیات قرآن کریم، میان مسند ظرفی و مسند اسمی یا فعلی تفاوت معناداری وجود دارد. پرسش اصلی این پژوهش آن است که «مسند ظرفی بر چه معنایی دلالت می‌کند؟» فرضیه تحقیق چنین است که «مسند ظرفی» دلالت بر «فعلیت تلبس» دارد و در صورت وجود قرینه، می‌تواند بر «دوام فعلیت تلبس» نیز دلالت کند. این ادعا با روش توصیفی-تحلیلی، در چارچوب دانش بلاغت و با بهره‌گیری از منابع ادبی و تفسیری بررسی و تأیید شده است. نوآوری این پژوهش، کشف نوع سوم از معنا و تبدیل دوگانه «ثبوت و حدوث» به سه‌گانه «ثبوت، حدوث و فعلیت تلبس» است. واژگان کلیدی: بلاغت، جمله ظرفیه، جمله اسمیه، جمله فعلیه، حدوث، ثبوت، فعلیت تلبس.

۱. دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، مجتمع زبان، ادبیات و فرهنگ‌شناسی جامعة المصطفی العالمیة، قم، ایران؛

(m_ashayeri@miu.ac.ir).

مقدمه

در دانش نحو، جمله به دو دسته اسمیه و فعلیه تقسیم می‌شود. جمله‌ای که نخستین رکن آن اسم باشد، جمله اسمیه و جمله‌ای که آغاز آن با فعل باشد، جمله فعلیه نامیده شده است (انصاری، ۱۹۸۵، ص ۴۹۳). در زبان عربی، جمله‌هایی مانند «أَفِي اللَّهِ شَكٌّ» (ابراهیم: ۱۰) وجود دارد که در آن‌ها ظرف یا جار و مجرور مقدم شده و مسند‌إلیه به صورت مرفوع، مؤخر آمده است. در چنین ساختاری، اگر شرایط نحوی کافی فراهم باشد، می‌توان اسم مرفوع را فاعل برای ظرف یا جار و مجرور مقدم دانست. برخی نحویان، جمله‌هایی را که در آن‌ها ظرف یا جار و مجرور، اسم متأخر را رفع داده‌اند، «جمله ظرفیه» نامیده‌اند. حتی در جمله‌هایی مانند «سَلَامٌ عَلَيْكُمْ» (انعام: ۵۴)، برخی نحویان، جار و مجرور «علیکم» را به سبب اشتغال بر ضمیر مرفوع فاعلی، از نمونه‌های جمله ظرفیه دانسته‌اند (انصاری، همان، ص ۴۹۲).

نحویان از این تقسیم‌بندی صرفاً برای تبیین رابطه اسنادی میان مسند و مسند‌إلیه و تعیین اعراب حاصل از آن بهره برده‌اند، نه برای استخراج دلالت‌های معنایی جمله. در واقع، هدف آنان بررسی ساختار نحوی جمله بوده است، نه تحلیل بلاغی آن.

در مقابل، در سنت بلاغی، تقسیم‌بندی جمله بر اساس ماهیت مسند صورت می‌گیرد. بلاغیان، مسند را به دو نوع «اسمی» و «فعلی» تقسیم کرده‌اند و از ویژگی‌های هر نوع، دلالت معنایی خاصی استخراج کرده‌اند. بر این اساس، اگر مسند اسم باشد، جمله بر «ثبوت» دلالت دارد و در صورت وجود قرینه، می‌تواند بر «دوام ثبوت» نیز دلالت کند. اما اگر مسند فعل باشد، جمله بر «حدوث» دلالت دارد و با قرینه، می‌تواند بر «استمرار تجدیدی» نیز دلالت کند (جمععی از نویسندگان، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۹).

برای نمونه، در جمله «إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ» (طور: ۷)، مسند «واقع» از نوع اسم است و بر ثبوت دلالت دارد؛ در حالی که در جمله «فَوَقَعَ الْحَقُّ» (اعراف: ۱۱۸)، مسند «وَقَعَ» فعل است و بر حدوث دلالت می‌کند. همچنین در جمله «لَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (قصص: ۵۷)، با وجود آغاز جمله با اسم، مسند آن فعل است و از منظر بلاغی، دلالت بر حدوث یا استمرار تجدیدی دارد. از همین رو، در نحو جدید، این‌گونه جمله‌ها را «اسمیه غیر محضه» می‌نامند (حسن، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۴۱). البته تفاوت‌هایی میان جمله‌ای که مسند فعلی آن مقدم شده با جمله‌ای که مسند فعلی آن مؤخر آمده وجود دارد، اما از نظر دلالت بر حدوث، تفاوتی میان آن‌ها نیست.

با این حال، در دانش بلاغت، جمله‌هایی مانند «فَهُمْ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْهُ» (فاطر: ۴۰) و «هُمْ فِي غَفْلَةٍ» (مریم: ۳۹) که مسند آن‌ها ظرف است، از نظر دلالت بلاغی بر حدوث یا ثبوت، کمتر مورد

توجه قرار گرفته‌اند. برخی بلاغیان بر این باورند که اگر خبر ظرفی را متعلق به اسم بدانیم، جمله بر ثبوت دلالت دارد و اگر آن را متعلق به فعل بدانیم، بر حدوث دلالت خواهد کرد (سکاکی، بی‌تا، صص ۳۰۷، ۳۰۸).

اگر در فهم آیات قرآن کریم، توجه خود را صرفاً به جملاتی مانند «فَهُمْ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْهُ» (فاطر: ۴۰) و «هُمْ فِي غَفْلَةٍ» (مریم: ۳۹) محدود کنیم، ممکن است بررسی معنای مسندهای ظرفی را چندان ضروری ندانیم. اما هنگامی که دامنه توجه را گسترش داده و آیات دیگری از قرآن کریم را نیز مدنظر قرار دهیم - آیاتی که در آن‌ها تغییرات غیرمنتظره و پرسش‌برانگیزی در کاربرد مسندهای ظرفی، اسمی و فعلی رخ داده است - ضرورت تحلیل معنایی مسندهای ظرفی آشکار می‌شود.

برای باورپذیر شدن این ادعا، توجه به نمونه‌هایی از این آیات سودمند است:

خداوند درباره حکم روزه برای بیمار و مسافر می‌فرماید: «فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ» (بقره: ۱۸۴). در این آیه، برای یک مسندإلیه، دو مسند به‌کار رفته است: «مَرِيضًا» (اسم) و «عَلَى سَفَرٍ» (ظرف). این دو مسند که بی‌فاصله در کنار یکدیگر آمده‌اند، از نظر نحوی متفاوت‌اند. آن‌چه احتمال تفنن در اسلوب را ضعیف می‌کند، تکرار همین ساختار در آیه بعدی است که نشان از تعمد در گزینش نحوی دارد.

در سوره یس نیز در وصف اهل بهشت آمده است: «هُمْ وَأَزْوَاجُهُمْ فِي ظِلَالٍ عَلَى الْأَرَائِكِ مُتَكِنُونَ» (یس: ۵۶). در این جا نیز برای یک مسندإلیه، دو مسند به‌کار رفته است: «فِي ظِلَالٍ» (ظرف) و «مُتَكِنُونَ» (اسم). این ترکیب، بار دیگر نشان می‌دهد که کاربرد هم‌زمان مسند ظرفی و اسمی، حامل دلالتی فراتر از ساختار نحوی صرف است.

در سوره بقره، در وصف کافران، دو جمله متوالی آمده است. در جمله نخست با مسند فعلی می‌فرماید: «خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ» و در جمله دوم با مسند ظرفی می‌فرماید: «وَعَلَى أَبْصَرِهِمْ غِشَاوَةٌ» (بقره: ۷). آن‌چه این تفاوت را برجسته‌تر می‌سازد، آن است که همین دو وصف در آیه‌ای دیگر نیز برای کافران تکرار شده، اما این بار هر دو جمله با مسند فعلی بیان شده‌اند: «وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَ قَلْبِهِمْ وَ جَعَلَ عَلَى بَصَرِهِمْ غِشَاوَةً» (جاثیه: ۲۳). در این آیه، مسند جمله دوم («جَعَلَ») مانند جمله نخست، فعل است؛ در حالی که در سوره بقره، مسند جمله دوم («غِشَاوَةٌ») ظرفی است. این تفاوت در نحوه اسناد، پرسشی جدی درباره دلالت معنایی مسندهای ظرفی پدید می‌آورد.

بلاغیان در شمارش مواضع مسند، تنها به مواردی پرداخته‌اند که در اسناد تام، نقش مسند را ایفا کرده‌اند (هاشمی، ۱۴۲۰، ص ۴۲)؛ اما واقعیت آن است که مسندهایی که در اسناد ناقص نیز

به کار رفته اند، از نظر دلالت معنایی، همانند مسندهای اسناد تام اند. از این رو، «حال نحوی» نیز - از آن جا که در یک اسناد ناقص به ذوالحال اسناد می یابد - در شمار مصادیق مسند قرار می گیرد. بنابراین، در تحلیل معنای مسندهای قرآنی، نباید از مسندهای اسناد ناقص غفلت کرد.

برای نمونه، در برخی آیات قرآن کریم، تغییر غیرمنتظره حال از صورت اسمی یا فعلی به صورت ظرفی، پرسش برانگیز است:

در سوره صافات، در مقام عبرت گیری از آثار گذشتگان آمده است: «وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِمْ مُصْبِحِينَ * وَبِاللَّيْلِ أَفْلاً تَعْقِلُونَ» (صافات: ۳۷، ۳۸) در این جا «باللیل» که مسند ظرفی است، به «مصبحین» که مسند اسمی است، عطف شده است.

در سوره یونس، درباره انسان فرموده است: «دَعَانَا لِجَنَّةٍ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا» (یونس: ۱۲) در این آیه، «قاعداً» و «قائماً» دو مسند اسمی اند که به مسند ظرفی «لجنته» عطف شده اند.

همین مضمون در سوره آل عمران به گونه ای دیگر بیان شده است: «الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ» (آل عمران: ۱۹۱) در این جا «علی جُنُوبِهِمْ» که مسند ظرفی است، به «قیاماً» که مسند اسمی است، عطف شده است. مفسران «علی جُنُوبِهِمْ» را به معنای «مضطجعین» دانسته اند؛ اما پرسش این است که چرا از میان سه حال، تنها یکی به صورت ظرفی بیان شده است؟

در بشارت به حضرت مریم علیها السلام نیز آمده است: «إِنَّ اللَّهَ يُسِّرُكَ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ الصَّالِحِينَ» (آل عمران: ۴۵، ۴۶) در این آیه، برای «كَلِمَةٍ» چهار حال ذکر شده است: ۱. «وجیهاً» (مسند اسمی) ۲. «من المقربین» (مسند ظرفی) ۳. «يُكَلِّمُ النَّاسَ...» (مسند فعلی) ۴. «من الصالحین» (مسند ظرفی).

جالب آن که در میانه آیه، برای ضمیر مستتر در «يُكَلِّمُ» نیز دو حال آمده است: ۱. «فی المهد» (مسند ظرفی) ۲. «كهلاً» (مسند اسمی).

این تغییرات نحوی و معنایی در کاربرد مسند، چه در اسنادهای تام و چه در اسنادهای ناقص، به گونه ای نیست که بتوان به سادگی از کنار آن گذشت. بلکه نشان دهنده دقت و تعمد در گزینش ساختارهای نحوی برای انتقال دلالت های بلاغی خاص است.

مسأله ای که بر اساس چالش پیش گفته قابل طرح است، آن است که «مسند ظرفی» در کلام بلیغ، چه دلالت معنایی دارد؟ فرضیه تحقیق چنین است که از مسند ظرفی، معانی چهارگانه معهود در بلاغت - یعنی حدوث، دوام حدوثی، ثبوت و دوام ثبوتی - قابل برداشت نیست؛ اما

معنای دیگری نظیر «فعلیت مسند برای مسندإلیه» از آن قابل استنباط است.

روشن است که در این فرضیه، نوع ادعا «ثبوتی» نیست بلکه «اثباتی» است؛ بدین معنا که این پژوهش نمی‌خواهد با اتخاذ رویکردی ماهیت‌گرایانه، از طریق تحلیل اجزای نحوی مسند ظرفی، نقش هر جزء را در دلالت معنایی آن تبیین کند. بلکه این مسیر را به مجالی دیگر واگذار کرده و در این مجال، با اتخاذ رویکردی اثباتی، در پی آن است که نشان دهد عرف دقیق بلاغی از این تعبیر چه معنایی برداشت می‌کند.

نویسنده برای حل این مسأله، ارتکاز عقلایی معتبر در فهم آیات قرآن کریم - یعنی ارتکازات تفسیری مفسران فریقین و نیز ارتکاز فقیهان امامیه - را معیار قرار داده و با جستاری مستند و قانع‌کننده در آثار تفسیری دو جریان و نیز منابع فقهی امامیه، در جهت اثبات فرضیه تلاش کرده است.

روش گردآوری اطلاعات در این تحقیق، کتابخانه‌ای با بهره‌گیری از نرم‌افزارهای تخصصی بوده و روش بررسی داده‌ها، تحلیلی در چارچوب دانش ادبیات و بلاغت است.

این مسأله تاکنون در قالب تحقیق مستقلی بررسی نشده است. البته در کتاب معناشناسی بلاغی قرآن، اشاره‌ای گذرا به این ادعا شده، اما تبیین و استدلال کافی برای آن ارائه نشده است (عشایری، ۱۳۹۲، ص ۱۶۲ تا ۱۶۷). همچنین دیدگاه‌های پراکنده‌ای از برخی صاحب‌نظران بلاغت و تفسیر به دست آمده که در ادامه مقاله، گزارشی از آن‌ها ارائه خواهد شد.

مفاهیم و مبانی

پیش از ورود به بحث، شایسته است مبادی تصویری و تصدیقی مرتبط با مسأله به روشنی تبیین شود:

۱. مسند ظرفی

اسناد، عبارت است از انضمام یک کلمه یا مجموعه‌ای از کلمات که در حکم یک کلمه‌اند، به کلمه‌ای دیگر، به گونه‌ای که مفهوم یکی برای دیگری اثبات یا از آن نفی شود (تفتازانی، ۱۳۷۶، ص ۳۲؛ ابن عرب‌شاه، ۲۰۲۱م، ج ۱، ص ۲۲۴). بر اساس این تعریف، اسناد به دو نوع «تام» و «ناقص» تقسیم می‌شود. اسناد تام، موارد شناخته‌شده‌ای دارد که در آثار بلاغی به تفصیل شمارش شده‌اند (هاشمی، ۱۴۲۰، ص ۴۲) و اسناد ناقص نیز شامل مواردی چون ضمیمه شدن نعت به منوع، حال به ذوالحال و مانند آن است. منظور از «مسند ظرفی»، مسندی است که به صورت جار و مجرور یا ظرف مستقر در جمله ظاهر شده باشد.

۲. چهارگانه ثبوت، حدوث، دوام ثبوتی و دوام تجدیدی

منظور از «حدوث»، تحقق چیزی پس از آن که وجود نداشت است: الحصول بعد أن لم يكن. این معنا که مقید به یکی از سه زمان (ماضی، مضارع، مستقبل) است، از مسند فعلی قابل برداشت است (جمعی از نویسندگان، بی تا، ج ۲، ص ۲۷). مفهوم حدوث در افعال ماضی و مستقبل وضوح بیشتری دارد؛ اما در فعل مضارع، معنایی که به «تجدد» شناخته می شود، نوعی «حدوث تجدیدی» است.

«ثبوت» به معنای صرف ثبوت حالتی برای مسندإلیه است، بدون آن که بر حدوث یا دوام دلالت کند. به عبارت دیگر، ثبوت یعنی صرف ثبوت محمول برای موضوع (همان، ص ۲۹). «دوام ثبوتی» و «دوام تجدیدی» هر دو از جهت استمرار، مشابه اند؛ اما تفاوت بنیادین میان آن ها در ماهیت دوام است. دوام تجدیدی، در پدیده هایی رخ می دهد که قارّ الذات نیستند و اجزای آن ها در یک زمان جمع نمی شوند؛ بلکه هر جزء زمانی پدید می آید که جزء پیشین از میان رفته باشد. در مقابل، دوام ثبوتی، نوعی دوام پیوسته و هم زمان است که چنین وصفی ندارد (همان، ص ۲۷ و ۲۸).

در برخی آثار بلاغی و غیربلاغی، مفهوم «ثبوت» - که صرفاً دلالت بر ثبوت محمول برای موضوع دارد - با «دوام ثبوتی» خلط شده است. این آمیخت ناروا، موجب خطاهایی در تفسیر برخی آیات قرآن کریم نیز شده است (عشایری منفرد، ۱۳۹۲، ص ۱۲۲ تا ۱۲۸).

۳. دقت زبانی قرآن کریم

از منظر روایات، متن قرآن کریم با اعجاز زبانی اش، دریایی بی کرانه از شگفتی های پایان ناپذیر است: «بَحْرًا لَا يَدْرُكُ قَعْرَهُ، وَلَا تُفْنَى عَجَائِبُهُ، وَلَا تَنْقُضِي غَرَائِبُهُ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸). ابن سبکیت، از برجسته ترین زبان پژوهان قرن سوم هجری، چنان از دقت زبانی قرآن به وجد آمده بود که از امام هادی علیه السلام پرسید: چرا زبان قرآن با وجود تدریس و تفسیر مکرر، هرگز کهنه نمی شود و همواره تازه و معنادار باقی می ماند؟ امام هادی علیه السلام در پاسخ فرمودند: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَجْعَلْهُ لِرِمَازٍ دُونَ رِمَازٍ، وَلَا لِنَاسٍ دُونَ نَاسٍ، فَهُوَ فِي كُلِّ زَمَانٍ جَدِيدٌ، وَعِنْدَ كُلِّ قَوْمٍ غَضٌّ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۵۸۰). یعنی خداوند قرآن را برای زمان یا قومی خاص نازل نکرده، بلکه در هر عصر و نزد هر گروهی، تازه و زنده است.

علامه طباطبایی، زبان هر فرد را برآمده از درک اجتماعی او می داند. از منظر ایشان، زبان انسان ها تابعی از فهم اجتماعی آنان است؛ فهمی که غالباً آمیخته با مسامحه و ساده انگاری است. برای نمونه، انسان ها امور کثیر را به صورت کل بدون استثناء، امور غالبی را دائمی، امور نادر را معدوم، و امور ناچیز را بی اهمیت درک می کنند. مشکل دوم در فهم انسان ها، محدودیت دانایی

آنان است؛ در حالی که قرآن، کلام موجودی است که از این دو نقیصه منزّه است. این نقص در درک، به زبان انسان نیز سرایت می‌کند؛ چنان‌که کمال الهی در علم و دقت، به زبان قرآن منتقل شده و آن را به کلامی منزّه و ممتاز تبدیل کرده است.

علامه طباطبایی این تفاوت را بنیادین می‌داند و معتقد است که نتایج زبانی مهمی بر آن مترتب می‌شود. یکی از این نتایج، تفاوت میان بلاغت کلام الهی و بلاغت کلام بشری است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۰، ص ۱۶۶-۱۶۷).

اعجاز زبانی و دقت بی‌نظیری که در گزینش واژگان، چینش اجزای جمله و آرایش نحوی قرآن به‌کار رفته، بی‌تردید باید در فهم و تفسیر آن مورد توجه قرار گیرد. زمخشری بر این باور است که مفسری که قصد تفسیر این کلمات درخشان و اعجاز‌آمیز را دارد، باید از آغاز متعهد باشد که قرآن را با همان نظم و واژگانی، ساختار خاص و بلاغت ویژه‌اش تفسیر کند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۶۸).

علامه مصطفوی نیز می‌نویسد: «کلمات قرآن حکیم با حکمت و توجه به همه خصوصیات و لطائف هر واژه به‌کار گرفته شده‌اند؛ چنان‌که اگر واژه‌ای از قرآن برداشته و واژه‌ای دیگر جایگزین آن شود، این لطائف از میان می‌رود. بنابراین، در بیان معنای واژگان و تفسیر آن‌ها نباید مسامحه شود» (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۹).

بر همین اساس، نگارنده با تکیه بر این پیش‌فرض زبانی، بر این باور است که متن قرآن کریم فاقد هرگونه بیان تغنی یا مسامحی است. از این‌رو، کاربرد مسند ظرفی در مواردی که امکان استفاده از مسند اسمی یا فعلی وجود داشته، حامل دقت معنایی و ظرافت بلاغی خاصی است؛ ظرافتی که با مسندهای غیرظرفی قابل بیان نبوده است.

دیدگاه‌های موجود

هرچند از نظر نگارنده، «مسأله‌بودگی معنای مسندهای ظرفی» امری روشن و قابل دفاع است، اما در میان بلاغیان و مفسران، مسند ظرفی و دلالت بلاغی آن، به‌عنوان یک مسأله یا مشکل علمی مورد توجه قرار نگرفته است. از این‌رو، پیش از پرداختن به دیدگاه مختار، ضروری است گونه‌های مواجهه بلاغیان و مفسران با این اسلوب زبانی شناسایی و دسته‌بندی شود.

۱. سکوت و عبور از مسأله

عبدالقاهر جرجانی، هنگام بیان تفاوت‌های میان مسند اسمی (مانند: زید منطلق) و مسند فعلی (مانند: زید ینطلق)، هیچ اشاره‌ای به مسند ظرفی نکرده و آن را کاملاً مسکوت نهاده است (جرجانی، ۱۴۲۲، ص ۱۳۷). این سکوت، پرسش‌هایی را برمی‌انگیزد: چرا مسند ظرفی به‌عنوان

قسم سوم این تقسیم ذکر نشده است؟ آیا می‌توان از عدم ذکر آن نتیجه گرفت که در نظر عبدالقاهر، مسند ظرفی به یکی از دو قسم مذکور ملحق بوده و معنای مستقلی نداشته است؟

برای پاسخ به این پرسش‌ها باید توجه داشت که عصر عبدالقاهر، عصر تدوین بلاغت ذوقی است، نه بلاغت مدرسه‌ای. در بلاغت ذوقی، هدف نویسنده ارائه تقسیمات منطقی و جامع نیست؛ بنابراین اگر تنها دو حالت از حالات مسند را بیان کرده، نمی‌توان نتیجه گرفت که از نظر او، حالات مسند منحصر در همین دو قسم بوده است. از این‌رو، سکوت عبدالقاهر را نباید همانند سکوت نویسندگانی چون سکاکی و خطیب قزوینی تحلیل کرد؛ کسانی که بلاغت را در قالب سبک مدرسه‌ای و با تقسیمات منطقی تدوین کرده‌اند.

افزون بر عبدالقاهر، بسیاری از مفسران نیز از کنار این مسأله به راحتی عبور کرده‌اند. در بررسی آیاتی که در آن‌ها ظرف به گونه‌ای معنادار و پرسش‌برانگیز جایگزین اسم یا فعل شده یا در کنار آن‌ها آمده، سخنی از دلالت بلاغی مسند ظرفی به میان نیاورده‌اند. برای نمونه، در تفسیر آیه «وَعَلَىٰ أَبْصَرِهِمْ غُشَاوَةٌ» (بقره: ۷) که به جمله فعلیه پیش از خود عطف شده، زمینه‌ای برای بحث درباره ساختار مسند ظرفی و امکان مغایرت معنایی آن با مسند فعلی فراهم بوده، اما مفسران از این بحث غفلت کرده‌اند.

البته شاید این سکوت ناشی از ازدحام مسائل ادبی در آیه باشد؛ مسائلی که مفسران ادبی را به خود مشغول کرده و موجب غفلت از دلالت ظرف شده‌اند. از جمله این مسائل، معناداری تکبیر در واژه «غشَاوَةٌ» است؛ چنان‌که برخی بلاغیان از آن معنای نوعیت و برخی دیگر معنای تهویل برداشت کرده‌اند (ابن عربشاه، ۲۰۲۱م، ج ۱، ص ۲۵؛ مغربی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۲۸؛ سبکی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۲۰۳). همچنین، اختلاف قرائت در اعراب واژه «غشَاوَةٌ»، اختلاف در حرکت حرف «غین» (ضم، فتح، کسر)، و حتی اختلاف در اصل حرف (غین معجم یا عین غیر معجم) از دیگر مسائل ادبی مطرح در این آیه بوده‌اند (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۹۱).

این غوطه‌ور شدن در مسائل ادبی، در آیات مشابه نیز دیده می‌شود. برای مثال، در آیه ۱۸۴ سوره بقره، برخی مفسران به جای پرداختن به دلالت ظرفی «علی سفر»، به نکات ادبی دیگری توجه کرده‌اند. خفاجی در حاشیه‌اش بر تفسیر بیضاوی، چنین استدلال کرده که کاربرد «علی» در عبارت «فَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ» اشاره به آن دارد که شخص باید «سوار بر سفر» باشد؛ بنابراین کسی که در اثنای روز سفر را آغاز کند، چون نمی‌توان او را «سوار بر سفر» دانست، از حکم آیه خارج است (خفاجی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۴۶۱).

این نمونه‌ها نشان می‌دهند که مسأله معنای مسند ظرفی، هرچند از منظر بلاغی قابل طرح و

بررسی است، اما در سنت تفسیری و بلاغی، کمتر به عنوان یک مسأله مستقل مورد توجه قرار گرفته است.

۲. تأویل نحوی ظرف به اسم برای توجیه صحت متن

گاه تلاش برای توجیه صحت نحوی متن، مفسر را چنان در خود غوطه‌ور می‌سازد که از دلالت بلاغی آن غافل می‌ماند. برخی از مفسران، در مواجهه با جملاتی مانند «فَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ» (بقره: ۱۸۴)، به صراحت این پرسش را مطرح کرده‌اند که آیا از منظر نحوی، امکان عطف ظرف بر اسم وجود دارد؟ و در پاسخ، عبارت «عَلَى سَفَرٍ» را به «مُسَافِرًا» تأویل برده‌اند تا صحت نحوی عطف را توجیه کنند (طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۲۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۴۹۳؛ راوندی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۸۱؛ مجاشعی، ۱۴۲۸، ص ۱۶۱).

گروهی دیگر از این بزرگان، هرچند به پیچیدگی موضوع واقف بوده‌اند، اما در تبدیل آن به یک مسأله بلاغی، صرفاً به این نکته اندیشیده‌اند که اگر اسم، ظرف و فعل به عنوان صفات متوالی یک موصوف ذکر شوند، ترتیب آن‌ها چگونه باید باشد؟ و در پاسخ، به این نتیجه رسیده‌اند که اسم باید در ابتدا، ظرف در میانه و جمله فعلیه در پایان ذکر شود. چنان‌که در آیه «وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ» (غافر: ۲۸)، سه وصف «مُؤْمِنٌ»، «مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ» و «يَكْتُمُ إِيمَانَهُ» به همین ترتیب آمده‌اند.

جالب آن‌که این ترتیب، در باور ایشان، بر این استدلال مبتنی شده است که ظرف، از یک سو به مفرد و از سوی دیگر به جمله شباهت دارد؛ از این رو، باید میان اسم و فعل قرار گیرد. در آیه مبارکه «بِكَلِمَةٍ أَسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ* وَيَكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ الصَّالِحِينَ» (آل عمران: ۴۵، ۴۶)، نیز که چهار حال برای «كَلِمَةٍ» ذکر شده، گفته‌اند: «وَجِيهًا» چون اسم است و اصل در حال نحوی، اسم بودن است، باید نخست ذکر شود؛ «مِنَ الْمُقَرَّبِينَ» به سبب آن‌که در تأویل مفرد است و به اسم نزدیک‌تر، به عنوان حال دوم آمده است (زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۲۳-۲۴).

این بیانات ذوقی و فاقد پشتوانه استدلالی، بی‌نیاز از بررسی نیست؛ چرا که نمونه‌های قرآنی فراوانی برخلاف این ترتیب وجود دارد. برای مثال، در آیه «دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا» (یونس: ۱۲)، حال ظرفی («لِجَنبِهِ») بر حال اسمی مقدم شده است. همچنین در آیه «فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» (مائده: ۵۴)، صفت فعلی («يُحِبُّهُمْ») بر صفت اسمی («أَذِلَّةٌ») مقدم شده است.

این شواهد قرآنی نشان می‌دهند که ترتیب نحوی صفات، تابعی از دلالت بلاغی و اقتضای

معنایی است، نه یک قاعده ثابت و صلب. از این رو، تحلیل بلاغی مسندهای ظرفی، باید فزاینده‌تر از توجیهات نحوی و ذوقی مورد توجه قرار گیرد.

۳. الحاق ظرف به اسم در معنای بلاغی

برخی از صاحب نظران بلاغت و تفسیر، جمله‌ای را که مسند آن ظرف باشد، از حیث دلالت بر ثبوت یا دوام ثبوتی، به جمله‌ای که مسند آن اسم است ملحق کرده‌اند و به نظر می‌رسد این جملات را به طور مطلق در وزان جمله اسمیه دانسته‌اند. تفتازانی در شرح خطبه تحمیدیۀ تلخیص المفتاح، جمله «الحمد لله» را دال بر دوام و ثبات معنا کرده است (تفتازانی، ۱۳۷۶، ص ۹). برخی از ادیب‌مفسران نیز همین دیدگاه را پذیرفته‌اند؛ از جمله ابوحیان، آلوسی، ابوالسعود، قونوی و دیگران که در بررسی آیه «عَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ» (بقره: ۷)، این جمله را اسمیه و دال بر ثبوت دانسته‌اند (ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۸۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۳۹؛ ابوالسعود، ۱۹۸۳، ج ۱، ص ۳۸؛ قونوی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۷۳).

به نظر می‌رسد این دیدگاه بلاغی، بر دو مبنای محتمل استوار باشد:

نخست، مبنای نحوی‌ای که برخی از نحویان، به‌ویژه پیروان نحویان کوفه، مطرح کرده‌اند. بر اساس این دیدگاه، خبر ظرفی یا جار و مجرور، متعلق به فعل محذوف نیست بلکه متعلق به اسم محذوف است. در نتیجه، جمله‌ای مانند «هُم فِي ظِلَالٍ» هم معنا با جمله «هُم كَانُوا فِي ظِلَالٍ» تلقی می‌شود و مسند ظرفی آن، از نظر نحوی به مسند اسمی تبدیل می‌گردد. این دیدگاه را حسن چلبی در حواشی کتاب مختصر (چاپ ترکیه، افست شده در تهران) مطرح کرده است (تفتازانی و دیگران، ۱۳۶۱، ص ۶).

دوم، احتمال آمیختگی میان اصطلاح نحوی «جمله اسمیه» و مفهوم بلاغی «اسم بودن مسند» است. به عبارت دیگر، ممکن است جمله‌ای مانند «الحمد لله» از آن رو که مشتمل بر مبتدا و خبر است و از منظر نحوی جمله‌ای اسمیه محسوب می‌شود، با جملاتی که مسند آن‌ها اسم است و از نظر بلاغی دال بر ثبوت‌اند، درآمیخته شده باشد.

این آمیختگی مفهومی، اگرچه در ظاهر موجه می‌نماید، اما نیازمند بررسی دقیق‌تر است؛ چرا که دلالت بلاغی مسند ظرفی، الزاماً تابع ساختار نحوی آن نیست و ممکن است معنای مستقل و متمایزی داشته باشد.

۴. تأویل غیر متعین ظرف بر اساس اسم یا فعل بودن متعلقش

عبدالقاهر جرجانی، هنگام بیان تفاوت‌های میان مسند اسمی (مانند: زید منطلق) و مسند فعلی (مانند: زید ینطلق)، هیچ اشاره‌ای به مسند ظرفی نکرده است (جرجانی، ۱۴۲۲، ص ۱۳۷).

سکاکی نیز در بحث از احوال مسند، تنها از مسند اسمی و فعلی سخن گفته و مسند ظرفی را نادیده گرفته است (سکاکی، ۱۴۲۰، ص ۳۱۰ و ۳۲۰). با این حال، وی در بررسی اغراض ذکر مسند، به نکته‌ای مهم اشاره کرده است: گوینده گاه مسند را ذکر می‌کند تا نوع آن—اسم، فعل یا ظرف—را آشکار سازد. در نتیجه، می‌تواند با اسم بودن مسند، معنای ثبوت را تصریح کند؛ با فعل بودن، معنای حدوث را؛ و در مواردی که قصد تصریح ندارد، از ظرف استفاده کند. زیرا در جملاتی مانند «زید فی الدار»، بر اساس این‌که متعلق محذوف ظرف، اسم باشد یا فعل، امکان اراده ثبوت یا حدوث بدون تصریح وجود دارد (همان، ص ۳۰۷ و ۳۰۸).

از منظر سکاکی، هنگامی که مسند ظرفی است، مسند واقعی—یعنی متعلق ظرف—حذف شده و چون مشخص نیست آن متعلق اسم بوده یا فعل، این عدم تعیین موجب دو احتمالی شدن معنا و ترک تصریح می‌شود. برخی مفسران نیز همین دیدگاه سکاکی را در تفسیر آیات قرآنی که مسندشان ظرفی است، به کار گرفته و نتایج تفسیری خاصی از آن استخراج کرده‌اند (مهاشمی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۱).

با این حال، به نظر می‌رسد روشی که سکاکی در این جا برای حل یک مسأله بلاغی به کار گرفته، در واقع از جنس روش‌های نحوی است و نه بلاغی؛ و نباید در تحلیل مسائل بلاغی به کار گرفته شود. برای روشن شدن این آمیختگی روش شناختی، بازخوانی سخن عبدالقاهر جرجانی راه‌گشاست. از منظر عبدالقاهر، همسانی نحوی دو اسلوب زبانی، لزوماً به همسانی بلاغی آن‌ها نمی‌انجامد. او به صراحت می‌نویسد: «وقتی در مسائل نحوی مربوط به مبتدا و خبر می‌گوییم: جمله «زید يقوم» مانند جمله «زید قائم» است، این سخن نباید تو را فریب دهد و گمان کنی که فعل جانشین مفرد شده است. زیرا معنای این سخن آن نیست که این دو جمله چنان یکسان شده‌اند که هیچ تفاوتی میانشان باقی نمانده است؛ چراکه اگر چنین بود، باید هر دو اسم می‌شدند یا هر دو فعل، نه این‌که یکی اسم باشد و دیگری فعل» (همان، ص ۱۲۰).

این هشدار عبدالقاهر، به روشنی بیان می‌کند که تأویل نحوی مشترک یا مشابه میان دو اسلوب زبانی، نباید موجب یکسان‌انگاری دلالت بلاغی آن‌ها شود. تفاوت‌های معنایی، ظرافت‌های بلاغی و لطائف اسلوبی، فراتر از ساختار نحوی‌اند و باید با روش‌شناسی خاص بلاغت تحلیل شوند.

البته نباید سخن عبدالقاهر را به منزله مخالفت او با تأویل‌های نحوی تلقی کرد؛ چراکه وی خود در کتاب دلائل الاعجاز، گاه ناگزیر می‌شود برای حل مسائلی با منشأ نحوی، از همین همسانی‌های نحوی میان اسلوب‌ها بهره گیرد و مسأله را با رویکرد نحوی تحلیل کند. برای نمونه،

هنگامی که از اتصال جملهٔ حالیه به عامل از طریق واو حالیه سخن می‌گویند، می‌کوشند ضابطه‌ای برای ذکر واو ارائه دهد. ضابطه‌ای که عبدالقاهر پیشنهاد می‌کند این است: هرگاه جملهٔ حالیه به‌گونه‌ای مستقل باشد که نتواند به‌طور طبیعی با عامل خود در جملهٔ پیشین پیوند یابد، ذکر واو حالیه ضروری است؛ مگر آن‌که جملهٔ حالیه با فعل آغاز شود و همان فعل بتواند پیوند نحوی با جملهٔ پیشین برقرار کند (همان، ص ۱۴۳).

این ضابطه با اشکالی مواجه می‌شود: چرا در جملاتی مانند «خَرَجْتُ مَعَ الْبَازِيِّ عَلَيَّ سَوَادٌ» (با شکارچی بیرون آمدم در حالی که تاریکی بر من سایه افکنده بود)، واو حالیه ذکر نشده است؟ عبدالقاهر در برابر این نقض، برای حفظ انسجام ضابطهٔ خود، می‌پذیرد که اصل و قیاس اقتضا می‌کند واو ذکر شود، اما در موارد اندکی ممکن است جمله از این ضابطه خارج شود؛ و این موارد استثنایی را باید تأویل برد.

یکی از تأویل‌هایی که عبدالقاهر برای جمله‌هایی مانند «عَلَيَّ سَوَادٌ» ارائه می‌کند، آن است که «سَوَادٌ» را مبتدا ندانیم، بلکه طبق نظر اخفش، آن را فاعل برای ظرف بدانیم تا بتوان ظرف را به فعل تأویل برد و بدین‌وسیله جمله از اسمیه بودن خارج شود. یا این‌که ظرف را در تأویل مفرد (مانند «کائن») یا در تأویل فعل ماضی با «قد» مقدر در نظر بگیریم (همان، ص ۱۴۶ و ۱۴۷).

این نمونه‌ها نشان می‌دهد که عبدالقاهر در مواجهه با مسائل نحوی، از همسانی‌های نحوی بهره می‌گیرد؛ اما برخلاف برخی نحویان و حتی برخی بلاغیان مدرسه‌ای، از این مشابهت‌های نحوی نتیجهٔ بلاغی استخراج نمی‌کند. از منظر او، شباهت نحوی دو اسلوب، به‌هیچ‌وجه به معنای همسانی بلاغی آن‌ها نیست و هر اسلوب زبانی، دلالت بلاغی خاص خود را دارد که باید با روش‌شناسی بلاغت تحلیل شود، نه با تأویل‌های نحوی.

۵. الحاق به جمله فعلیه

خطیب قزوینی، مسند ظرفی را به جملهٔ فعلیه ملحق کرده و نوشته است: «ظرف شدن مسند، بدین جهت است که ظرف، خلاصه‌ای از یک جملهٔ فعلیه است؛ چراکه طبق نظر صحیح‌تر، مسند ظرفی در تقدیر همان فعل است» (قزوینی، ۱۹۷۱ م، ص ۸۸).

با توجه به این‌که در متعلق ظرف، دو احتمال وجود دارد، تفتازانی در شرح سخن خطیب، برای تبیین این‌که چرا تعلق به فعل صحیح‌تر است، چنین استدلال کرده که اصل در عمل، فعل است (تفتازانی، ۱۳۷۶، ص ۱۰۱). ادامهٔ این روند، در آثار شارحان متأخر تلخیص المفتاح به این نتیجه انجامید که استقلال جملهٔ ظرفیه به‌طور کلی رد شود و ادعا گردد که جز جملهٔ اسمیه و فعلیه، نوع سوم از جمله وجود ندارد؛ زیرا جملهٔ ظرفیه در حقیقت، جملهٔ فعلیه‌ای است که به‌صورت

خلاصه بیان شده است. در نهایت، این گروه نتیجه گرفتند که هرگاه گوینده بخواهد معنای تجدد و حدوث را به صورت مختصر بیان کند، از مسند ظرفی بهره می‌گیرد (جمعی از نویسندگان، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۰۸).

با این حال، دیدگاهی که مسند ظرفی را به جمله فعلیه ملحق می‌دانست، مورد پذیرش برخی از شارحان تلخیص المفتاح قرار نگرفت. از نظر آنان، ظرف را تنها زمانی می‌توان به طور قطعی متعلق و ملحق به فعل دانست که در یک اسم مرفوع عمل کرده باشد؛ در غیر این صورت، همواره احتمال تعلق آن به اسم وجود دارد (سبکی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۳۶۸).

از جمله ادیب‌مفسرانی که این دیدگاه را به صراحت بیان کرده‌اند، ابوبشیر الدُّرَّة (متوفای ۱۴۲۸ق) است. وی در بررسی آیه مبارکه «عَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ» (بقره: ۷) نوشته است: «كلمة "غشَاوة" طبق دیدگاه اخفش، می‌تواند فاعل برای جار و مجرور باشد؛ و همین ترکیب موجب می‌شود که فعلی مانند "ثبت" در تقدیر گرفته شود و جمله به جمله فعلیه تبدیل گردد» (الدُّرَّة، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۴۱-۴۲).

۶. جستجو در ارتکازات عقلا برای معنای مسند ظرفی

در باور صاحب این قلم، مسندهای ظرفی دارای اسلوبی متعین و مشخص‌اند که خود، هویتی معنایی مستقل دارند. در یک معنایابی بلاغی، هدف آن است که دریابیم آیا گوینده بلیغی که پیش از پیدایش نحویان و تأویل‌های آنان سخن می‌گفت و با تحلیل‌های نحویانه‌ای چون تعلق جار و مجرور به اسم یا فعل آشنا نبود، واقعاً جمله «هو فی السَّفر» را با جمله «هو مُسافرٌ» یا «هو سَافرٌ» یکسان می‌دانست؟ یا آن را جمله‌ای سوم در کنار آن دو تلقی می‌کرد و از این ساختار، ظرایف و دقائق معنایی خاصی را قصد می‌نمود که در دو جمله دیگر قابل قصد نبود؟

برای پاسخ به این پرسش، باید به ارتکازات عقلایی کاربران زبان عربی مراجعه کرد. در میان این عقلا، فقیهان و مفسران جایگاه ویژه‌ای دارند؛ چراکه از یک سو با متون عربی اصیل و فصیح انس دیرینه دارند، و از سوی دیگر، مفسران همواره با دغدغه پرهیز از تفسیر به رأی، مراقب بوده‌اند که معنای متن را با دقت استخراج کنند. فقیهان نیز، به‌ویژه فقیهان امامیه، به سبب اهتمام به اسناد حکم شرعی به خداوند، از تحمیل ظنون و برداشت‌های سلیقه‌ای بر متن، به شدت پرهیز دارند و از استحسانات گریزان‌اند.

از این رو، این دو طایفه - فقیهان و مفسران - شایستگی آن را دارند که ارتکازاتشان در فهم مسندهای ظرفی، به عنوان معیار عقلایی مورد بررسی قرار گیرد. چنین بررسی‌ای می‌تواند روشن سازد که آیا مسند ظرفی در نگاه آنان، حامل دلالتی مستقل و متمایز از دلالت‌های اسمی و فعلی بوده است یا خیر.

۶/۱. ارتکازات عقلایی مفسران فریقین

یکی از مستندات آنکه دست کم می توان به عنوان ارتکازی عقلایی به آن استناد کرد، آراء تفسیری مفسران فریقین است. برداشت ها و استظهاراتی که در تفاسیر این دو جریان وجود دارد، به عنوان منبعی ارزشمند که می تواند ارتکاز عقلایی را نمایندگی کند، اهمیت ویژه ای دارد و نباید از نظر دور بماند. جست و جو در ارتکازات مفسران، از این جهت حائز اهمیت فزاینده ای است که می تواند نشان دهد فهم دقیق و عرفی از ساختارهای نحوی و بلاغی قرآن، چگونه در طول تاریخ تفسیر شکل گرفته است.

از تعبیر برخی مفسران قرآن چنین بر می آید که مسند ظرفی، در باور ایشان، دلالت بر «فعلیت تلبس» دارد. به بیان دیگر، هر چند واژه «مسافر» نیز به عنوان اسم فاعل، ظهور در ذاتی دارد که متلبس به وصف سفر است، اما احتمال عدم تلبس فعلی در معنای آن، احتمال قابل توجهی است. در مقابل، از بیانات برخی مفسران استفاده می شود که تعبیرهایی مانند «فی السفر» یا «علی سفر»، در دلالت بر فعلیت تلبس، صراحت دارند و احتمال عدم تلبس بالفعل در آن ها منتفی است. در بررسی آیه مبارکه «فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ» (بقره: ۱۸۴)، علامه طباطبایی (رحمه الله) می نویسد: «به کار رفتن تعبیر "علی سفر" به جای "مسافراً"، برای اشاره به این نکته است که در مسافر، فعلیت تلبس لازم است و کسی که در گذشته مسافر بوده یا در آینده مسافر خواهد شد، مقصود نیست» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۱).

این نکته از نگاه آیت الله ملا عبدالله سبزواری نیز دور نمانده است. وی می نویسد: «در این هیأت ظرفی، اشاره ای است به اعتبار تلبس فعلی به سفر» (موسوی سبزواری، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۹).

محمد طاهر بن عاشور، بیانی متفاوت اما هم راستا با این دیدگاه ارائه کرده است. وی می نویسد: «در کلام عرب، شایع است که بگویند "فلان علی سفر" تا نص در تلبس باشد؛ چرا که وقتی اسم فاعل به کار می رود، احتمال تلبس استقبالی وجود دارد. از همین رو، وقتی کسی صرفاً عزم سفر داشته باشد، عرب تعبیر "علی سفر" را درباره او به کار نمی برد. خداوند نیز با استفاده از این تعبیر که در زبان عربی برای "تلبس بالفعل" استعمال می شود، خواسته است بفهماند که مسافر نباید افطار کند مگر زمانی که سفر را آغاز کرده باشد، نه صرفاً با نیت سفر» (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۱۶۰-۱۶۱).

در سخن ابن عاشور، دو نکته قابل توجه است: نخست آن که دلالت ظرف بر «تلبس فعلی» را به صورت شایع به کلام عرب نسبت داده است؛ و چنین انتسابی از سوی شخصیتی ادبی چون ابن عاشور - که نه تنها با جهان ادب و بلاغت بیگانه نیست، بلکه در دانش بلاغت صاحب تألیف

است - بسیار مغتنم است. این انتساب، نه تنها تحلیل شخصی ابن عاشور، بلکه گزارشی از ذائقه استعمالی عرب را نیز نشان می دهد. دوم آن که در باور ابن عاشور، دلالت ظرف بر فعلیت تلبس، در حد نص و صراحت است؛ در حالی که در بیانات علامه طباطبایی و آیت الله سبزواری، تعبیر «اشاره» به کار رفته است. البته این احتمال نیز وجود دارد که «اشاره» در آن جا به معنای اصطلاحی نبوده و بتوان آن را بر معنای «نص» حمل کرد.

در آیه مبارکه «أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ أَفَأَنْتَ تُنْقِذُ مَنْ فِي النَّارِ» (زمر: ۱۹)، در جمله «تُنْقِذُ مَنْ فِي النَّارِ»، اظهار در مقام اضمار به کار رفته است. با توجه به این که پیش تر اسم ظاهر «مَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ» با فاصله اندک ذکر شده، قرآن کریم می توانست به جای «مَنْ فِي النَّارِ»، از ضمیر «تُنْقِذُهُ» استفاده کند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۱۲۱).

ابن عاشور در رمزگشایی از این اظهار، می نویسد: «فایده این اظهار، هولناک جلوه دادن حالات دوزخیان است؛ چراکه در صله، حرف "فی" به کار رفته که حالت احاطه شدن آنان در میان آتش را به تصویر می کشد. یعنی آیا تو می خواهی کسانی را از افتادن در آتش نجات دهی که آنان همین الآن در آتش هستند؟ زیرا دوزخی شدن آنان قطعی است و امر محقق الوقوع در آینده را به چیزی که در حال واقع شده و تحقق یافته، تشبیه کرده است» (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۴، ص ۵۵). تعبیرهایی چون «همین الآن» و «در حال واقع شده و تحقق یافته»، به روشنی نشان می دهد که از منظر ابن عاشور، عبارت «مَنْ فِي النَّارِ» دلالت بر فعلیت تلبس دارد.

در ذیل همین آیه، بیضاوی نیز برداشتی نزدیک به ابن عاشور دارد. وی می نویسد: «کاربرد اسم ظاهر به جای ضمیر، برای دلالت بر این نکته است که کسی که حکم جهنم برایش ثابت شده، مانند کسی است که اکنون در آتش باشد» (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۴۰).

۶/۲. ارتکاز عقلایی فقیهان امامیه

یکی دیگر از مستندات آنکه می تواند به عنوان نمونه ای مهم، درک عرفی از معنای مسندهای ظرفی را آشکار سازد، ارتکازات فقیهان است. این ارتکازات، از دو جهت حائز اهمیت اند: نخست آن که عادت های استظهاری فقیهان، حاصل تحصیلات عمیق و تجربیات گسترده در فهم احادیث و متون عربی کهن است و از این رو، قرین اتقان و دقت اند؛ دوم آن که فقیهان، چون در نهایت می خواهند معرفت استظهار شده را به عنوان حکم شرعی به خداوند نسبت دهند، در فرآیند استظهار، احتیاط بیشتری به کار می برند و به راحتی هر معنایی را به هر متنی مستند نمی کنند.

برای بررسی ارتکازات فقیهان امامیه درباره مسند ظرفی، نحوه مواجهه آنان با دو روایت انتخاب شده است: نخست روایتی در باب تخلی، و دیگری روایتی در باب مکان مصلی.

۱/۲/۶. مواجهه فقیهان با یک مسند ظرفی در روایت شجره ثمره

یکی از احکام مربوط به تخلی، کراهت تخلی در زیر درخت ثمر است. در فقه، این بحث مطرح است که آیا برای اثبات حکم کراهت، صرف وجود قوه ثمردهی درخت کافی است، یا آن که باید ثمر بالفعل نیز بر شاخه‌های درخت موجود باشد؟ فقیهانی که به احتمال دوم متمایل شده‌اند، به شواهدی استناد کرده‌اند. یکی از این شواهد، روایت نوفلی از سکونی است که در آن آمده است: «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُتَغَوَّطَ عَلَى شَفِيرِ بَشْرٍ مَاءٍ يُسْتَعَذَّبُ مِنْهَا، أَوْ نَهَرٍ يُسْتَعَذَّبُ، أَوْ تَحْتَ شَجَرَةٍ فِيهَا ثَمَرَةٌ» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۵۳).

فرازی از این روایت که مورد استناد قرار گرفته، تعبیر «شَجَرَةٍ فِيهَا ثَمَرَةٌ» است که در آن، به جای تعبیر «شجره ثمره» - که در برخی روایات دیگر آمده - از مسند ظرفی «فیها ثمره» استفاده شده است. جمعی قابل توجه از فقیهان امامیه، از این تعبیر ظرفی، معنای «تلبس فعلی» را برداشت کرده‌اند.

برخی از این فقیهان، بیانی نسبتاً مجمل دارند و مشخص نیست که دلالت مسند ظرفی بر تلبس فعلی را در حد ظهور دانسته‌اند یا در مرتبه‌ای پایین‌تر، مانند اشاره یا ایدان. برای نمونه صاحب مدارک (متوفای ۱۰۰۹ق) می‌نویسد: «مقتضای این روایت» آن است که ثمره باید بالفعل بر درخت موجود باشد (عاملی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۱۷۷). شیخ جعفر کاشف‌الغطاء (متوفای ۱۲۲۸ق) نیز همین تعبیر را به کار برده است (کاشف‌الغطاء، بی‌تا، ص ۹۶).

ملا محسن فیض کاشانی (متوفای ۱۰۹۱ق) روایت سکونی را «شاهدی» بر فعلیت تلبس دانسته است (فیض کاشانی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۲۸۳). صاحب ریاض المسائل (متوفای ۱۲۳۱ق) با تعبیر «مستفاد از روایت سکونی»، همین معنا را برداشت کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۰۷). صاحب جواهر (متوفای ۱۲۶۶ق) نیز این معنا را «قابل استفاده» دانسته است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۶۰).

آیت‌الله سید محمد سعید حکیم (رحمه‌الله) نیز در همین دسته جای می‌گیرد (طباطبایی حکیم، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۳۳).

تعبیری مانند «مقتضای روایت»، «شاهد بودن روایت»، «مستفاد از روایت» و... هر چند اصل دلالت مسند ظرفی بر فعلیت تلبس را تأیید می‌کنند، اما چون مرتبه دلالت را مشخص نمی‌سازند، نمی‌توان به طور قطعی گفت که این بزرگان، دلالت را در حد ظهور یا نص دانسته‌اند.

در مقابل، گروهی دیگر از فقیهان امامیه، دلالت مسند ظرفی را با تعبیری چون «ظاهر» و «یظهر» معرفی کرده‌اند؛ از جمله: علامه مجلسی (۱۴۰۶، ج ۱، ص ۱۲۲)، خوانساری (بی تا، ج ۱، ص ۴۲۳) و اشتهاودی (۱۴۱۷، ج ۳، ص ۵۸۹).

هرچند نمی‌توان با قطعیت گفت که منظور ایشان از «ظاهر»، همان ظهور اصطلاحی است یا معنایی اعم از نص، اما این تعبیر نشان می‌دهند که دلالت مسند ظرفی بر فعلیت تلبس، در نگاه آنان، از وضوح قابل توجهی برخوردار بوده است.

۶/۲/۲. مواجهه فقیهان با یک مسند ظرفی در روایت بیت الخمر

روایت دیگری که گفت‌وگوی استظهاری فقیهان درباره مسند ظرفی را برانگیخته، موثقه‌ای است که نماز خواندن در «بیت الخمر» را نهی کرده و فرموده است: «لَا يُصَلِّي فِي بَيْتٍ فِيهِ خَمْرٌ أَوْ مُسْكِرٌ» (کلینی، ج ۳، ص ۳۹۲).

چنان‌که پیداست، در متن روایت، تعبیر ظرفی «بَيْتٌ فِيهِ خَمْرٌ» به کار رفته است؛ اما در فتاوی بسیاری از فقیهان، تعبیر غیر ظرفی «بیوت الخمر» بازتاب یافته است. برای نمونه، شیخ مفید و شیخ طوسی (رحمهما الله) نوشته‌اند: «و لا تجوز الصلاة في ... بیوت الخمر» (مفید، ۱۴۱۳، ص ۱۵۱؛ طوسی، ۱۴۰۰، ص ۱۰۰).

با این حال، برخی فقیهان دیگر، همان تعبیر روایی «بَيْتٌ فِيهِ خَمْرٌ» را در فتاوی خود منعکس کرده‌اند؛ از جمله: شهید اول (عاملی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۵۴)، سبزواری (۱۴۲۳، ج ۱، ص ۸۴)، قمی (۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۲۲) و دیگران.

بر اساس تحلیلی که برخی فقیهان ارائه کرده‌اند، مکانی که در این روایت مورد نهی قرار گرفته -یعنی «بَيْتٌ فِيهِ خَمْرٌ»- مکانی است که بالفعل در آن خمر وجود دارد، فارغ از آن‌که عرفاً به آن «بیت الخمر» گفته شود یا نه. در مقابل، «بیت الخمر» مکانی است که برای نگهداری یا مصرف خمر در نظر گرفته شده، خواه در آن شراب موجود باشد یا نباشد (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۱۴۲؛ سبزواری، ۱۲۴۷، ج ۲، ص ۲۴۵؛ همدانی، ۱۴۱۶، ج ۱۱، ص ۱۴۲).

از این تحلیل، نتیجه گرفته شده است که میان «بَيْتٌ فِيهِ خَمْرٌ» و «بیت الخمر»، رابطه عام و خاص من وجه برقرار است (همدانی، همان). محقق اردبیلی نیز به تفاوت میان این تعبیر و تعبیر «بیت النیران» اشاره کرده و توضیح داده است که «بیت النیران» به خانه‌ای اطلاق می‌شود که برای آتش افروزی تعبیه شده، برخلاف «بَيْتٌ فِيهِ خَمْرٌ» که دلالت بر وجود بالفعل دارد (اردبیلی، همان).

صاحب جواهر (رحمه الله) نیز بر فتاوی که در آن تعبیر «بیت الخمر» به کار رفته، نقد وارد

کرده و تعبیر «بیتٌ فیهِ خَمْرٌ» را که در متن روایت آمده، ترجیح داده است. وی در مقام استدلال می‌نویسد: «چون واضح است که آن‌چه در روایت آمده، شامل خانه‌ای که برای شراب‌سازی تعبیه نشده نیز می‌شود؛ در حالی که آن‌چه در فتاویٰ برخی بزرگان آمده، شامل کارخانه شراب‌سازی که فعلاً در آن شراب وجود ندارد نیز می‌شود» (نجفی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۳۶۹).

سپس در ادامه، برای توجیه فتوای مشهور، چنین احتمال می‌دهد: «مگر آن‌که از تعبیر "فیهِ خَمْرٌ"، دوام، اتصال و عادت به نگهداری خمر در خانه را برداشت کرده باشند» (همان). اختتام سخن صاحب جواهر نشان می‌دهد که دلالت مسندهای ظرفی بر دوام و اتصال، امری ممکن است؛ هرچند تحقق آن نیازمند قرینه و زمینه خاصی است و به‌سادگی حاصل نمی‌شود.

۷. نظر مختار

برای بررسی دقیق مسئله این تحقیق، باید در نظر داشت که در هر جمله، دو دالّ (نشانه) در اختیار داریم: یکی اسناد میان مسند و مسندِإلیه، و دیگری خودِ مسند. برای نمونه، در جمله «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ» (هود: ۱۱۴)، نخستین نشانه، اسناد فعل «يُذْهِبْنَ» به «الحسنات» است و دومین نشانه، خودِ «يُذْهِبْنَ» به عنوان مسند است. همچنین در جمله «إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي» (صافات: ۹۹)، نشانه اول، اسناد «ذاهب» به ضمیر «ی» است و نشانه دوم، خودِ «ذاهب» است.

توجه به کارکرد معنایی مستقل هر یک از این دو نشانه، افزون بر تسهیل اثبات فرضیه تحقیق، می‌تواند ابهام و انکاری را که برخی ادیبان اندلس، مانند ابومطرف بن عمیره مخزومی، بر دیدگاه مشهور بلاغی (دلالت مسندهای اسمی و فعلی بر ثبوت و حدوث) وارد کرده‌اند، نیز برطرف سازد (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۵۸۸).

نشانه نخست (اسناد) در این مسئله، محل ابهام نیست؛ زیرا اسناد، دلالت بر اتصاف مسندِإلیه به مسند دارد و این همان ثبوت محمول برای موضوع است. بحث اصلی، پیرامون نشانه دوم (خودِ مسند) است.

بلاغیان، در مواردی که مسند فعل باشد، این نشانه را به‌درستی تحلیل کرده‌اند. چنان‌که مشهور است، مسند فعلی دلالت بر حدوث دارد؛ یعنی «الحصول بعد آن لم یکن». بنابراین، حاصل معنایی دو نشانه در جمله‌های فعلی آن است که «اثری که پیش‌تر برای مسندِإلیه حاصل نبوده، در زمان مشخصی (ماضی، حال یا مستقبل) برای او حاصل شده است». البته اگر قرینه‌ای در متن وجود داشته باشد، دلالت بر حدوث تجدیدی یا استمرار نیز ممکن خواهد بود.

در مواردی که مسند اسم باشد، بلاغیان به‌روشنی گفته‌اند که جمله بر ثبوت دلالت دارد. تعبیر «ثبوت» یا «صرف الثبوت» در این جا به این معناست که از مضمون اسمی مسند، چیزی فراتر از

اصل اتصاف فهمیده نمی‌شود. یعنی جمله‌ای با مسند اسمی، از دلالت بر حدوث ساکت است و صرفاً اتصاف را بیان می‌کند، بی‌آن‌که در صدد بیان زمان حصول آن باشد (جرجانی، ص ۱۱۷). البته اگر قرینه کافی در کنار مسند اسمی وجود داشته باشد، ممکن است جمله بر دوام ثبوتی نیز دلالت کند؛ یعنی ثبوتی که استمرار دارد اما دلالتی بر تغییر حالت یا تجدید ندارد.

نگارنده، این مدلول‌های چهارگانه - حدوث، استمرار حدوثی یا تجدیدی، ثبوت، و دوام ثبوتی - را در جای خود به تفصیل تبیین کرده و تفاوت‌های بلاغی آن‌ها را روشن ساخته است (عشایری، ۱۳۹۲ش، صص ۱۲۳-۱۲۸).

اکنون، با بهره‌گیری از گزارش ارتکازات مفسران فریقین و فقیهان امامیه، به نظر می‌رسد که مسند ظرفی، برخلاف مسند اسمی، صرفاً اتصاف را بیان نمی‌کند؛ بلکه نکته‌ای افزون بر آن را افاده می‌کند، و آن «فعلیت اتصاف» است. اگر قرینه کافی نیز در متن وجود داشته باشد، می‌توان از آن برداشت کرد که این اتصاف بالفعل، در یک بُرش زمانی، دارای دوام بالفعل نیز بوده است. بنابراین، به چهار معنای معهود بلاغی، باید دو معنای دیگر یعنی «فعلیت اتصاف» و «استمرار یا دوام بالفعل» را نیز افزود.

برای نمونه:

- در جمله «فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ» (بقره: ۱۸۴)، از مسند ظرفی «عَلَى سَفَرٍ»، دلالت بر فعلیت سفر برداشت می‌شود؛ اما قرینه‌ای که دوام و استمرار این تلبس بالفعل را برساند، در مقام وجود ندارد.

- در جمله «وَعَلَىٰ أَبْصَرِهِمْ غِشَاوَةٌ» (بقره: ۷)، مسند ظرفی دلالت می‌کند که «غشَاوَةٌ» بالفعل بر چشم‌های کافران وجود دارد و مانع از دیدن آیات الهی است؛ و قرینه کافی نیز وجود دارد که نشان می‌دهد این وجود بالفعل، دارای دوام و استمرار است.

با توجه به این‌که مسند فعلی نیز نحوی از فعلیت را نشان می‌دهد، این پرسش به‌جا مطرح می‌شود که تفاوت مسند ظرفی با مسند فعلی چیست؟ در پاسخ باید گفت: در مسند فعلی، جنبه «صدور فعل از فاعل» برجسته است و از آن‌جا که رابطه صدور و زمان، رابطه‌ای انفکاک‌ناپذیر است، یکی از سه زمان (ماضی، مضارع، مستقبل) نیز از خود مسند فعلی قابل برداشت است. اما در مسند ظرفی، جنبه صدور مورد دلالت نیست؛ بلکه صرفاً «تلبس بالفعل» مدنظر است و زمان نیز بدون قرینه منفصل، از خود ظرف قابل برداشت نیست.

از این‌رو، هرگاه مقام اقتضا کند که جنبه حدوثی یک فعل و صدور آن به‌صورت برجسته بیان

شود، متکلم بلیغ از مسند فعلی بهره می‌گیرد. هرگاه مقام، اقتضایی نسبت به صدور و حدوث نداشته باشد و صرفاً بخواهد «فعلیت تلبس» مسندإلیه به مسند را برجسته کند، از مسند ظرفی استفاده می‌کند. و هرگاه مقام به‌گونه‌ای باشد که صرف اتصاف مسندإلیه به مسند کفایت کند، بی‌آن‌که نیازی به بیان جهات حدوث، صدور یا فعلیت تلبس باشد، متکلم بلیغ از مسند اسمی بهره می‌جوید.

بر این اساس، سخن برخی بلاغیان و مفسران که در جملاتی مانند «الحمد لله» یا «سلام علیکم»، مسند ظرفی را دال بر دوام دانسته‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۹؛ تفتازانی، ۱۳۷۶ ش، ص ۹؛ سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۵۸۷)، نادرست نیست؛ اما باید این نکته را به آن افزود که این دوام، نه دوام ثبوتی (که از مسند اسمی قابل برداشت است) و نه دوام تجددی (که از مسند فعلی قابل برداشت است)، بلکه «دوام تلبس بالفعل» است. به‌عنوان مثال، در جمله «الحمد لله»، اختصاص داشتن حمد به خداوند متعال، نوعی اختصاص بالفعل و در عین حال، مستمر و مداوم است. و در جمله «عَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ»، غشاوه بالفعل بر قوه باصره کافران پوشانده شده و مانع از دیدن می‌شود؛ و این پوشاندگی بالفعل، دائمی نیز هست.

ممکن است این پرسش مطرح شود که در برخی مسندهای ظرفی، معنای «فعلیت تلبس» قابل برداشت نیست. پیش از پاسخ، باید توجه داشت که این اشکال درباره «حدوث» و «استمرار» در مسندهای فعلی نیز قابل طرح است. در دفاع از دلالت مسندهای فعلی، این نکته گوشزد می‌شود که «حدوث» و «استمرار»، دارای انواع و انحاء گوناگونی‌اند؛ برای مثال، استمرار ممکن است چند لحظه یا چند سال باشد. روشن است که استمرارهای کوتاه‌مدت، به اندازه استمرارهای بلندمدت وضوح ندارند. بنابراین، نباید استمرارهای کوتاه را به‌عنوان موارد نقض دلالت مسند فعلی بر استمرار مطرح کرد.

به همین قیاس، باید پذیرفت که معنای «فعلیت تلبس» نیز مانند «استمرار تجددی»، دارای انحاء و اشکال گوناگون است؛ برخی روشن‌تر و برخی مبهم‌تر، و در نتیجه نیازمند تبیین‌اند. افزون بر این، باید توجه داشت که «فعلیت تلبس» گاه واقعی و گاه ادعایی است؛ از همین‌رو، در برخی موارد، دیریاب و مبهم می‌شود. این نمونه‌های دیریاب و مبهم را باید تحلیل و تبیین کرد، نه آن‌که به‌عنوان موارد نقض فرضیه تحقیق مطرح ساخت.

انحاء و اشکال «فعلیت تلبس» سزاوار آن‌اند که در مقاله‌ای مستقل و تفصیلی بررسی و تبیین

شوند.

نتیجه‌گیری

در دانش بلاغت، جمله باید به سه نوع تقسیم شود: ۱. جمله‌ای که مسند آن اسم است؛ ۲. جمله‌ای که مسند آن فعل است؛ ۳. جمله‌ای که مسند آن ظرف است.

جمله‌ای با مسند ظرفی، دلالت بر «فعلیت تلّیس» دارد؛ البته اگر قرینه کافی در متن وجود داشته باشد، می‌تواند بر «دوام فعلیت تلّیس» نیز دلالت کند. بر این اساس، در جمله «هُم فِي ظِلَالٍ»، خداوند می‌خواهد بفرماید که بهشتیان بالفعل در سایه‌ها هستند؛ و در جمله «عَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ»، می‌خواهد بفرماید که غشاوه بالفعل بر قوه بصره پوشانده شده و مانع از دیدن می‌شود—و این پوشانندگی بالفعل، دائمی نیز هست.

بدین ترتیب، تفاوت مسند ظرفی با مسند فعلی که بر «حدوث» دلالت می‌کند، در دو نکته است: نخست آن‌که در مسند فعلی، جنبه «صدور فعل از فاعل» برجسته است؛ دوم آن‌که یکی از سه زمان (ماضی، مضارع، مستقبل) نیز از خود فعل قابل برداشت است. اما در مسند ظرفی، جنبه صدور مورد دلالت نیست؛ بلکه صرفاً «تلّیس بالفعل» مدنظر است، و زمان نیز بدون قرینه منفصل، از خود ظرف قابل برداشت نیست.

تفاوت مسند ظرفی با مسند اسمی نیز در آن است که مسند اسمی صرفاً دلالت بر «ثبوت» دارد؛ یعنی اتصاف مسندالیه به مسند را بیان می‌کند، بی‌آن‌که دلالتی بر حدوث (الحصول بعد آن لم یکن) یا فعلیت تلّیس داشته باشد. به عبارت دیگر، مسند اسمی از دلالت بر زمان و فعلیت، ساکت است. این ادعا، با ارتکازات تفسیری مفسران فریقین و نیز با دقت‌های فقهی امامیه تأیید می‌شود.

پیشنهاد می‌شود که در دو محور پژوهش‌های مستقل صورت گیرد: ۱. بررسی جنبه ثبوتی در معنای مسندهای ظرفی؛ ۲. تحلیل نقض‌نماهایی دلالت مسند ظرفی بر معنای فعلیت.

منابع و مأخذ

١. قرآن كريم.
٢. نهج البلاغه.
٣. آلوسی، محمود بن عبدالله (١٤١٥ق)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم و السبع المثاني، بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون.
٤. ابن عاشور، محمد طاهر (١٤٢٠ق)، تفسير التحرير والتوير، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي.
٥. ابن عربشاه، ابراهيم (٢٠٢١م)، الاطول في شرح تلخيص مفتاح العلوم، بيروت: دار الكتب العلمية.
٦. ابوالسعود، محمد بن محمد (١٩٨٣م)، ارشاد العقل السليم الى مزايا القرآن الكريم، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
٧. ابوحيان، محمد بن يوسف (١٤٢٠ق)، البحر المحيط في التفسير، بيروت: دارالفكر.
٨. اشتهازي، علي پناه (١٤١٧ق)، مدارك العروة الوثقى، تهران: دار الأسوة للطباعة و النشر.
٩. انصاري، عبدالله بن يوسف (١٩٨٥م)، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، دمشق: دارالفكر.
١٠. بيضاوي، عبدالله بن عمر (١٤١٨ق)، أنوار التنزيل و أسرار التأويل، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
١١. تفتازاني، مسعود بن عمر (١٣٧٦ش)، مختصر المعاني، قم: دارالفكر.
١٢. تفتازاني، مسعود بن عمر و ديگران (١٣٦١ش)، شرح مختصر المعاني، تهران: ناصر خسرو، انتشارات وفا.
١٣. جرجاني، عبدالقاهر (١٤٢٢ق)، دلائل الاعجاز، بيروت: دارالكتب العلمية.
١٤. جمعي از نويسندگان (بي تا)، شروح التلخيص، بيروت: دارالارشاد الاسلامي.
١٥. حسن، عباس (١٣٦٧ش)، النحو الوافي، تهران: ناصر خسرو.
١٦. خفاجي، احمد بن محمد (١٤١٧ق)، حاشية الشهاب المسماة عناية القاضي و كفاية الراضي، بيروت: دارالكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون.
١٧. خوانساري، حسين (بي تا)، مشارق الشمس في شرح الدروس، قم: آل البيت عليه السلام.
١٨. الدرر، محمد علي طه (١٤٣٠ق)، تفسير القرآن الكريم وإعرايه و بيان، بيروت: دار ابن كثير.
١٩. راوندي، سعيد بن هبة الله (١٤٠٥ق)، فقه القرآن، قم: كتابخانه عمومي حضرت آيت الله العظمى مرعشي نجفي.
٢٠. زركشي، محمد بن بهادر (١٤١٠ق)، البرهان في علوم القرآن، بيروت: دارالمعرفة.
٢١. زمخشري، محمود (١٤٠٧ق)، الكشاف، بيروت: دارالكتاب العربي.

۲۲. سبزواری، محمدباقر (۱۲۴۷ق)، ذخیره المعاد، قم: مؤسسه آل‌البيت علیه السلام.
۲۳. سبزواری، محمدباقر (۱۴۲۳ق)، کفایة الاحکام، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۴. سبکی، بهاء‌الدین (۱۴۲۳ق)، عروس الافراح فی شرح تلخیص المفتاح، بیروت: المكتبة العصرية للطباعة و النشر.
۲۵. سکاکی، یوسف بن ابی‌بکر (۱۴۲۰ق)، مفتاح العلوم، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲۶. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن (۱۴۲۱ق)، الاتقان فی علوم القرآن، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲۷. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.
۲۸. طباطبائی، سید علی بن محمد (۱۴۱۸ق)، ریاض المسائل فی تحقیق الأحکام بالدلائل، قم: مؤسسه آل‌البيت علیه السلام.
۲۹. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۳۰. طباطبائی حکیم، محمد سعید (۱۴۱۷ق)، مصباح المنهاج (الطهارة)، بی‌جا: مؤسسة المنار.
۳۱. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۴ق)، الأمالی، قم: دارالثقافة.
۳۲. طوسی، محمد بن الحسن (بی‌تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۳. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۰۷ق)، تهذیب الأحکام، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۳۴. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۰۰ق)، النهاية فی مجرد الفقه و الفتوی، بیروت: دارالکتب العربی.
۳۵. عاملی، محمد بن علی (۱۴۱۱ق)، مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الإسلام، بیروت: مؤسسه آل‌البيت علیه السلام.
۳۶. عاملی شهید اول، محمد بن مکی (۱۴۱۹ق)، الدروس، قم: مؤسسه آل‌البيت علیه السلام.
۳۷. عشایری منفرد، محمد (۱۳۹۲ش)، معناشناسی بلاغی قرآن، قم: انتشارات جامعة الزهراء.
۳۸. فیض کاشانی، ملا محمد محسن (۱۴۲۹ق)، معتصم الشيعة فی أحکام الشریعة، تهران: مدرسه شهید مطهری.
۳۹. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش)، الجامع لأحکام القرآن، تهران: ناصر خسرو.
۴۰. قزوینی، محمد بن عبدالرحمن (۱۹۷۱م)، الإيضاح فی علوم البلاغة، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۴۱. قمی، ابوالقاسم (۱۴۱۷ق)، غنائم الأيام فی مسائل الحلال و الحرام، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

٤٢. قونوی، اسماعیل بن محمد (١٤٢٢ق)، حاشیة القونوی علی تفسیر الإمام بیضاوی و معه حاشیة ابن التمجید، بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
٤٣. کاشف الغطاء، جعفر بن خضر (بی تا)، شرح طهارة قواعد الأحكام، بی جا: مؤسسة کاشف الغطاء.
٤٤. مجاشعی، علی بن فضال (١٤٢٨ق)، النکت فی القرآن الکریم فی معانی القرآن و إعرابه، بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
٤٥. مجلسی، محمدتقی (١٤٠٦ق)، روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور.
٤٦. مصطفوی، حسن (١٣٨٥ش)، التحقیق فی کلمات القرآن، تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
٤٧. مفید، محمد بن نعمان (١٤١٣ق)، المقنعة، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
٤٨. مغربی، ابن یعقوب (١٤٢٤ق)، مواهب الفتح فی شرح تلخیص المفتاح، بیروت: دارالکتب العلمیة.
٤٩. موسوی سبزواری، ملا عبدالاعلی (١٤٠٩ق)، بی جا: دفتر سماحة آیت الله العظمی سبزواری.
٥٠. مهائمی، علی بن احمد (١٤٠٣ق)، تبصیر الرحمن و تیسیر المنان، بیروت: عالم الکتب.
٥١. نجفی، محمدحسن (١٤٠٤ق)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
٥٢. هاشمی، احمد (١٤٢٠ق)، جواهر البلاغة، قم: ذوی القربی.
٥٣. همدانی، حاج آقا رضا (١٤١٦ق)، مصباح الفقیه، قم: مؤسسة الجعفریة لإحياء التراث و مؤسسة النشر الإسلامی.

بازخوانی مفهوم ساخت واژه «قَاسَمَهُمَا» در آیه شریفه «وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي

لَكُما لَمِنَ النَّاصِحِينَ»

هادی نصیری^۱ و محمدهادی منصوری^۲ و محمد علیزاده^۳

چکیده

یکی از جلوه‌های اعجاز قرآن کریم، واژه‌گزینی دقیق و هدفمند آن است. قرآن، هم در انتخاب واژگان و هم در کاربرد آن‌ها در بافت‌های گوناگون زبانی، هماهنگی با سیاق معنایی و واقعیت بیرونی عمل می‌کند. یکی از واژگان قرآنی که مورد توجه مفسران قرار گرفته و دیدگاه‌های متعددی درباره مفهوم‌شناسی آن مطرح شده، ساخت واژه «قَاسَمَهُمَا» در آیه «وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُما لَمِنَ النَّاصِحِينَ» (اعراف: ۲۱) است که تنها یک‌بار در قرآن به کار رفته است. این پژوهش با روش تحلیلی-توصیفی به بررسی مفهوم این واژه پرداخته و دیدگاه‌های مفسران را نقد و تحلیل می‌کند. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که مفسران هشت معنا برای این واژه ارائه کرده‌اند، از جمله: ثلاثی مجرد، تعدیه ثلاثی مجرد، باب افعال، مشارکت، مبالغه، اجتهاد، موالات و تکرار. با بررسی ساختار واژه و تحلیل سیاق آیه، و با توجه به واقعیت بیرونی جریان، پژوهش حاضر به این نتیجه می‌رسد که مفهوم اصلی این ساختار، دلالت بر «تکرار و استمرار پدیده سوگند» دارد. به این معنا که ابلیس برای فریب آدم و حوا، سوگندهای متعددی ادا کرد تا اعتماد آنان را جلب کند. این نتیجه، نشان‌دهنده انتخاب حکیمانه واژگان در قرآن کریم و هماهنگی آن‌ها با سیاق آیات است.

واژگان کلیدی: مفهوم‌شناسی، قَاسَمَهُمَا، گزینش حکیمانه، ساختار واژگان، تکرار.

۱. استادیار دانشکده علوم قرآنی، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران؛ (h.nasiri.218@gmail.com).

۲. استادیار گروه قرآن و متون اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران؛ (Mansouri@Maaref.ac.ir).

۳. طلبه سطح چهار حوزه علمیه و دانشجوی دکتری مدرسی معارف قرآن و حدیث، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران، (نویسنده مسئول)؛ (m.alizadehbaktash@gmail.com).

مقدمه

قرآن کریم، دریایی بی‌کران از بلاغت و شگفتی‌های زبانی است که بخشی از شکوه و عظمت آن به گزینش دقیق واژگان و ساختارهای زبانی بازمی‌گردد. بی‌تردید، هرگونه تغییر در ساختار واژگان قرآنی، امری تصادفی نیست، بلکه کاملاً هماهنگ با سیاق معنایی آیات و واقعیت‌های بیرونی صورت گرفته است. این انتخاب هدفمند، به واژگان قرآن قدرتی بی‌نظیر می‌بخشد که انتقال مفاهیم را با دقت و ظرافتی کم‌نظیر ممکن می‌سازد.

بر همین اساس، هر ساختار زبانی در قرآن حامل معنایی خاص است و حکمت نهفته در این گزینش‌ها با تأمل در قواعد ساختارشناسی، سیاق آیات و بافت واقعی آن قابل فهم و تحلیل است. یکی از این ساختارها که مفهوم‌شناسی آن همواره مورد توجه مفسران قرار گرفته، واژه «قَاسَمَهُمَا» در آیه «وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِينٌ النَّاصِحِينَ» (اعراف: ۲۱) است. این واژه تنها یک‌بار در قرآن به کار رفته و همین امر، اهمیت تحلیل دقیق آن را دوچندان می‌سازد.

پژوهش حاضر با رویکردی تحلیلی-توصیفی، به این پرسش بنیادین می‌پردازد که مراد خدای سبحان از کاربرد ساختار مفاعله در واژه «قَاسَمَهُمَا» چیست. این پژوهش می‌کوشد با نقد و بررسی دیدگاه‌های مفسران، تصویری روشن و جامع از مفهوم این ساختار ارائه دهد. بررسی‌ها نشان می‌دهد که تاکنون پژوهش مستقلی به تحلیل جامع این واژه از منظر ساختارشناسی و مفاهیم مرتبط با آن اختصاص نیافته است.

مفهوم ساختار «قَاسَمَهُمَا» از دیدگاه مفسران

واژه «قَاسَمَهُمَا» در آیه «وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِينٌ النَّاصِحِينَ» (اعراف: ۲۱) تنها یک‌بار در قرآن کریم به کار رفته است و مفسران دیدگاه‌های متنوعی درباره ساختار و معنای آن ارائه کرده‌اند. به مهم‌ترین این دیدگاه‌ها اشاره می‌شود:

۱. **ثلاثی مجرد:** برخی مفسران معتقدند که ساختار «مفاعله» در این آیه، به معنای ثلاثی مجرد است. طبری در جامع‌البیان می‌نویسد: مراد از واژه «قَاسَمَهُمَا» در آیه شریفه «وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِينٌ النَّاصِحِينَ»، عبارت است از «حَلَفَ لَهُمَا» (یعنی برای آن دو قسم خورد) (طبری، ۱۴۱۲، ج ۸، ص ۱۰۵). همچنین مرحوم طبرسی در مجمع‌البیان از قتاده نقل می‌کند که این واژه به معنای سوگند خوردن به نام خداوند برای فریب آدم و حوا است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۶۲۷). همین دیدگاه در آثار ثعلبی (۱۴۲۲، ج ۴، ص ۲۲۳) و دیگر مفسران متقدم نیز دیده می‌شود.

۲. **تعديه ثلاثی مجرد:** برخی دیگر از مفسران، این ساختار را به معنای تعديه ثلاثی مجرد دانسته‌اند. عبدالحسین طیب در این باره می‌نویسد: اگرچه «قَاسَمَ» در اصل به معنای مشارکت است، اما

در این آیه به معنای تعدیه ثلاثی مجرد به کار رفته است؛ چرا که ثلاثی مجرد آن، معنای لازمی دارد (طیب، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۲۹۲).

۳. باب «إفعال»: گروهی از مفسران، از جمله یزیدی در غریب القرآن و تفسیره (۱۴۰۵، ص ۱۴۴)، زمخشری در الکشاف (۱۴۰۷، ج ۲، ص ۹۵)، و فیض کاشانی در تفسیر الصافی (۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۸۵)، بر این نظر تأکید دارند که ساخت واژه «قَاسَمَهُمَا» به معنای «أَقَسَمَ لَهُمَا» است. البته زمخشری پس از بیان این معنا، سه احتمال دیگر نیز مطرح می‌کند که در ادامه خواهد آمد. همچنین شوکانی پس از ترجمه این واژه به «أَقَسَمَ»، می‌نویسد: گرچه ساختار «مفاعله» در اصل بر معنای مشارکت دلالت دارد، اما در بسیاری موارد برای غیر مشارکت نیز به کار می‌رود (شوکانی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۲۲۲). ابوحنیفان نیز بر این معنا تصریح کرده و می‌نویسد: «قَاسَمَ» به معنای «أَقَسَمَ» است؛ چرا که گاهی «فَاعَلَ» به جای «أَفْعَلَ» به کار می‌رود، مانند: «بَاعَدْتُ الشَّيْءَ» و «أَبْعَدْتُه» (ابوحنیفان، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۲۶).

۴. مشارکت: برخی از مفسران بر این باورند که ساختار «مفاعله» در این آیه بر معنای مشارکت دلالت دارد. ابن عطیه در المحرر الوجیز می‌نویسد: «قَاسَمَهُمَا» به این معناست که ابلیس برای آدم و حوا به خدا سوگند خورد. وی در تحلیل چرایی گزینش ساختار «مفاعله» در این آیه یادآور می‌شود: کاربرد این ساختار به این دلیل است که روی آوردن و پذیرش سوگند یا مضمون آن از سوی آدم و حوا علیهما السلام نیز نوعی مشارکت در سوگند محسوب می‌شود (ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۳۸۵).

صادقی تهرانی نیز ضمن رد ترادف «قَاسَمَهُمَا» با «أَقَسَمَ لَهُمَا»، این واژه را به معنای مشارکت دانسته است. وی توضیح می‌دهد که ابلیس سوگند خورد خیرخواه آدم و حوا علیهما السلام است، و آن دو نیز از او خواستند سوگند خود را تأکید کند. سوگند ابتدایی ابلیس و درخواست سوگند مؤکد از سوی آدم و حوا، همان معنای «مقاسمه» را شکل می‌دهد (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۱۱، ص ۶۲).

همچنین زمخشری (۱۴۰۷، ج ۲، ص ۹۵)، فخر رازی (۱۴۲۰، ج ۱۴، ص ۲۲۰)، نسفی (۱۳۷۶، ج ۲، ص ۷۱) و نظام الأعرج (۱۴۱۶، ج ۳، ص ۲۱۵) از دیگر قرآن‌پژوهانی هستند که معنای مشارکت را یکی از احتمالات معنایی این ساخت‌واژه دانسته‌اند. این مفسران، مشارکت را به دو صورت تصویر کرده‌اند:

ابلیس به آدم و حوا علیهما السلام می‌گوید: «قسم یاد می‌کنم که خیرخواه شما هستم»، و آن دو از او می‌پرسند: «آیا به خدا سوگند می‌خوری که از خیرخواهان هستی؟»

ابلیس سوگند می‌خورد که خیرخواه آنان است، و آنان نیز سوگند یاد می‌کنند که خیرخواهی او را پذیرفته‌اند.

شایان توجه است که در تصویر دوم، هرچند هر دو طرف سوگند یاد می‌کنند، اما متعلق سوگندها متفاوت است.

بر این اساس، مفهوم «مشارکت» در چهار گونه تحلیل شده است. به گفته برخی پژوهشگران، مشارکت در سه تحلیل نخست مجازی و در تحلیل چهارم حقیقی است (ابن عاشور، ۱۳۹۴، ج ۸، ص ۴۷). البته با توجه به تفاوت متعلق سوگندها در صورت چهارم، به نظر می‌رسد مشارکت در این وجه نیز مجازی باشد، نه حقیقی. با این حال، داوری نهایی در این باره وابسته به تحلیل معنای مشارکت در ساختار «مفاعله» در دانش ساختارشناسی است.

در تفسیر المنار نیز با اشاره به برخی از این تحلیل‌های معنایی، آمده است: هیچ دلیلی برای هیچ‌یک از این تحلیل‌ها وجود ندارد (رضا، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۳۴۸).

۵. **مبالغه:** گروهی از مفسران، از جمله بیضاوی (۱۴۱۸، ج ۳، ص ۹)، ابوالسعود (۱۹۸۳، ج ۳، ص ۲۲۰)، مرحوم ملا فتح‌الله کاشانی (۱۴۲۳، ج ۲، ص ۵۰۵)، ابن عاشور (۱۴۲۰، ج ۸، ص ۴۷) و علامه طباطبایی (۱۳۹۰، ج ۸، ص ۳۴)، ساختار «قاسَمَهُمَا» را بیانگر معنای «مبالغه» در سوگند دانسته‌اند.

برخی از این مفسران، مانند علامه طباطبایی، مبالغه در این ساخت‌واژه را به معنای شدت و غلظت در سوگند تفسیر کرده‌اند (همان). به این معنا که ابلیس برای جلب نظر آدم و حوا، سوگندی اکید و شدید یاد می‌کند که خیرخواه آنان است. چرا که در آیه پیشین، ابلیس علت نهی خداوند را در دو امر منحصر می‌سازد: «وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَائِكِينَ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ» (اعراف: ۲۰). از آن جا که این ادعای ابلیس برای آدم و حوا چندان قابل پذیرش نبود، او با تأکید تمام سوگند می‌خورد تا اعتماد آن دو را جلب کند (احمدی، ۱۳۹۶، ص ۱۳۵-۱۵۲).

در مقابل، گروهی دیگر مقصود از مبالغه را «اجتهاد» دانسته‌اند. در حاشیه قونوی بر تفسیر بیضاوی آمده است: «با توجه به اینکه سوگند تنها از سوی ابلیس صادر شده، مناسب بود که خداوند بفرماید: أَقْسَمَ لهما، اما راز کاربرد قاسَمَهُمَا، افاده معنای مبالغه است، یعنی سوگند با جدیت و تلاش از سوی ابلیس صادر شده است» (قونوی، ۱۴۲۲، ج ۸، ص ۳۵۸). در مقابل، برخی قرآن‌پژوهان مانند ابوالسعود، صرفاً به بیان مفهوم «مبالغه» بسنده کرده و توضیحی درباره آن ارائه نداده‌اند.

۶. **اجتهاد:** همان‌گونه که اشاره شد، معنای دیگری که از سوی برخی دانشوران قرآنی برای این ساخت‌واژه مطرح شده، «اجتهاد» است. برخی، اجتهاد را از ابتدا و به‌عنوان تنها معنای این واژه مطرح کرده‌اند، مانند تفسیر روح‌البیان (حقی برسوی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۴۵). گروهی دیگر، مبالغه را به اجتهاد یا اجتهاد را به مبالغه تفسیر کرده‌اند، مانند قونوی در حاشیه تفسیر بیضاوی و ملا فتح‌الله کاشانی در

زبدة التفسیر (۱۴۲۳، ج ۲، ص ۵۰۵). همچنین زمخشری (۱۴۰۷، ج ۲، ص ۹۵)، فخر رازی (۱۴۲۰، ج ۱۴، ص ۲۲۰) و ابن جزی (۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۸۵)، اجتهاد را یکی از احتمالات معنایی این واژه دانسته‌اند.

معنای متبادر از اجتهاد، تلاش و کوشش فاعل برای تحقق یک پدیده است. گویا انجام «کار» که ماده فعل بر آن دلالت دارد، برای فاعل دشوار بوده و نیازمند تلاش مضاعف است. بر این اساس، ساختار «قَاسَمَهُمَا» در آیه کریمه، بیانگر کوشش ابلیس در تحقق فعل «قسم» است.

با این حال، بقاعی در تفسیر خود، تحلیلی متفاوت از این معنا ارائه کرده که بیشتر با مفهوم «تکرار» سازگار است. وی می‌نویسد: «سوگند ابلیس با جدیت و تلاش فراوان همراه بود، چرا که می‌دانست آدم و حوا به دلیل فطرت پاکی که دارند، به راحتی تسلیم نمی‌شوند» (بقاعی، ۱۴۲۷، ج ۳، ص ۱۷).

۷. موالات (پیوستگی): مرحوم حسینی همدانی، واژه «قَاسَمَهُمَا» را به معنای سوگندهای پیاپی دانسته است. وی در ذیل آیه می‌نویسد: «مقاسمه یعنی گفتاری آمیخته با سوگندهای پی‌درپی. ابلیس برای تأثیرگذاری بر گفتار خود، راهی جز این نیافت که پیوسته به ساحت آفریدگار سوگند یاد کند تا قلب سلیم و روح قدسی آدم را، که جز به آفریدگار توجه ندارد، خاضع سازد» (حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۲۷۵).

۸. تکرار و استمرار: مصطفوی تنها مفسری است که واژه «قَاسَمَهُمَا» را به معنای «تکرار و استمرار» تفسیر کرده است. وی می‌نویسد: «مقاسمه» دلالت بر استمرار در سوگند دارد. ابلیس برای نفوذ و سوسه خود و تثبیت آن، به سوگندهای مکرر متوسل شد تا نشان دهد که نیت او خالص و خیرخواهانه است. این سوگندها، به اقتضای سلامت نفس و صفای باطن آدم، مؤثر واقع شد؛ چرا که آدم هرگز احتمال نمی‌داد در این القانات، نیت سوء و مکر نهفته باشد، به‌ویژه با تکرار و استمرار در سوگند (مصطفوی، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۳۰۲).

بررسی دیدگاه مفسران درباره معنای ساختار «قَاسَمَهُمَا»

سبک و شیوه قرآن کریم در گزینش واژگان و ساختارهای زبانی، بسیار زیبا، دقیق و چشم‌نواز است. از آن‌جا که واژگان از نظر دلالت، تفاوت‌های ظریفی با یکدیگر دارند، قرآن هر واژه‌ای را در جایگاهی به کار می‌برد که با دقتی شگرف، معنای مورد نظر را منتقل کند. این دقت به حدی است که می‌توان با اطمینان گفت آن جایگاه، خاص همان واژه است و هیچ واژه دیگری نمی‌تواند جایگزین آن شده و همان معنا را برساند.

بر این اساس، هر واژه در آیه، در جایگاه ویژه خود قرار گرفته تا به قوی‌ترین شکل ممکن، معنای مورد نظر را بیان کند. از همین رو، در قرآن کریم مترادف به معنای دقیق کلمه وجود ندارد؛ زیرا هر واژه،

حامل معنایی خاص و تازه است که بازتابی متفاوت از حقیقت را ارائه می‌دهد (باقری، ۱۳۹۹، ص ۹۱). همچنین، با توجه به قواعد ساختارشناسی زبان عربی، هر ساختار نحوی برای انتقال معنایی خاص وضع شده است که دیگر ساختارها قادر به افاده آن معنا نیستند. بر همین مبنا، تفاوت در ساختار، تفاوت در معنا را به همراه دارد. برای نمونه، ساختار ثلاثی مجرد صرفاً بر وقوع فعل دلالت دارد، در حالی که ساختار ثلاثی مزید، معانی جدیدی همچون استمرار، مطاوعه، طلب و... را به فعل می‌افزاید. این اصل، که با عنوان «زیادة المبنى تدلّ علی زیادة المعنی» شناخته می‌شود، در تحلیل واژه‌های قرآنی کاربردی بنیادین دارد.

پیش از بررسی دیدگاه‌های مفسران، یادآوری این نکته ضروری است که بر اساس آنچه در کتاب العین آمده، ماده «قسم» دارای دو گوهر معنایی است: ۱. جدا کردن و بخش کردن چیزی؛ ۲. سوگند. در معنای نخست، واژه «قسم» در ساختارهای مختلفی چون ثلاثی مجرد، تفعیل، تفعّل، مفاعله، تفاعل، انفعال، افتعال و استفعال به کار رفته است. اما در معنای دوم، خلیل فراهیدی تصریح می‌کند که فعل این ماده تنها در باب «إفعال» به کار می‌رود (فراهیدی، ۱۴۰۹ق). سخن وی دلالت بر این دارد که ماده «قسم» در معنای سوگند، در قالب‌های ثلاثی مجرد و سایر ابواب مزید در زبان عربی کاربرد نداشته است.

واژه‌نامه‌های کهن دیگر نیز، از جمله جمهرة اللغة، تهذیب اللغة، المحيط فی اللغة، معجم مقاییس اللغة و المحکم و المحيط الأعظم، تنها فعل «أقسم» را در معنای سوگند گزارش کرده‌اند. همچنین، در منابع دوره‌های متقدم، هیچ گزارشی از کاربرد واژه «مقاسمه» در معنای سوگند خوردن دیده نمی‌شود، جز در الصحاح. حتی برخی از قرآن‌پژوهان معاصر، واژه «قسم» به معنای سوگند را از واژگان دخیل آرامی و سریانی دانسته‌اند (مصطفوی، ۱۳۸۵ش).

مجموع این قرائن، احتمال این را تقویت می‌کند که ساخت واژه «قاسمَهُما» از ویژگی‌ها و ابتکارات زبانی خاص قرآن کریم باشد. همچنین، واژه‌نامه‌های متأخر که به این ساخت اشاره کرده‌اند، به احتمال زیاد آن را از فرهنگ قرآنی و تفاسیر برگرفته‌اند. شایان ذکر است که برخی از این فرهنگ‌ها، «قاسمه» را به معنای «حَلَفَ لَهُ» (سوگند خورد برای او) و برخی دیگر به معنای «مشارکت» ترجمه کرده‌اند.

بررسی دیدگاه‌های مفسران نشان می‌دهد که بسیاری از آنان به تفاوت معنایی ساختار «قاسمَهُما» با سایر ساختارهای مشابه توجه کافی نداشته‌اند. در ادامه، به نقد و تحلیل برخی از این دیدگاه‌ها پرداخته خواهد شد.

۱. ثلاثی مجرد: دسته‌ای از قرآن‌پژوهان، واژه «قاسمَهُما» را به معنای «حَلَفَ لَهُما» (برای آن دو سوگند خورد) دانسته‌اند. چنین ترجمه‌ای نشان می‌دهد که این گروه، واژه مورد بحث را صرفاً در قالب

ثلاثی مجرد و به معنای تحقق سوگند در نظر گرفته‌اند و معنای ساختار «مفاعله» را نادیده گرفته‌اند. این در حالی است که به گفته ابن جنی، «کوتاهی، بلندی، قوت و ضعف اصوات تابع معانی‌اند» (الاصوات تابعة للمعانی). از این رو، هرگاه معنا قوی باشد، صوت نیز با قدرت ادا می‌شود و هرگاه معنا ضعیف باشد، صوت آن نیز ضعیف و کوتاه خواهد بود؛ مانند تفاوت میان «قَطَعَ» و «قَطَّعَ»، یا «كَسَرَ» و «كَسَّرَ». به بیان دیگر، افزایش معنا با افزایش صوت همراه است و کاهش معنا با کاهش صوت (ابن جنی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۲۵۵).

مرحوم رضی نیز در شرح الشافیه، هنگامی که ابن حاجب واژه «سَافَر» را هم معنا با «سَفَر» دانسته، یادآور می‌شود که «سَافَر» دربردارنده نوعی مبالغه است که «سَفَر» فاقد آن است (استرآبادی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۹۹). این نکته در نظام واژگانی قرآن کریم اهمیتی دوچندان دارد؛ چرا که ساختار زبانی قرآن، ساختاری هنری و هدفمند است و در آن، هر واژه - حتی هر حرف - دقت و انگیزه‌ای خاص برای انتقال معنا به کار رفته است (سامرائی، ۱۴۲۷، ص ۱۰).

بر همین اساس، کاربرد «قَاسَمَهُمَا» در آیه مورد بحث، حامل معنایی فراتر از صرف تحقق سوگند است. بنابراین، ترجمه این واژه به «حَلَفَ لهما» ترجمه‌ای سطحی و سهل‌انگارانه تلقی می‌شود و با قواعد ساختارشناسی زبان عربی سازگار نیست.

۲. تعدیه ثلاثی مجرد: برخی دیگر از مفسران، معنای واژه «قَاسَمَهُمَا» را در قالب تعدیه ثلاثی مجرد تحلیل کرده‌اند. در این باره باید گفت که «تعدیه» در دانش صرف، به‌ویژه در مباحث ثلاثی مزید، معنای خاصی دارد. رضی در این باره می‌گوید: تعدیه به این معناست که فاعل، مفعول را دارای حالت یا صفتی می‌سازد که از مبدأ فعل دریافت می‌شود؛ یعنی «جَعَلَ شَيْءٌ فَاعِلًا أَوْ فَعِيلًا أَوْ مَفْعُولًا». وی پیشنهاد می‌کند که به جای اصطلاح «تعدیه»، از واژه «جعل» استفاده شود؛ چرا که «جعل» هم در مورد افعالی که از مصدر گرفته شده‌اند و هم در مورد افعالی که از اسم جامد غیر مصدر مشتق شده‌اند، کاربرد دارد (استرآبادی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۸۶).

بر این اساس، واژه «بُعِدَ» که معنای لازمی دارد، وقتی در قالب «بَاعَدَهُ» قرار می‌گیرد، متعدی شده و به معنای «جَعَلَهُ بَعِيدًا» خواهد بود. بنابراین، اگر ساختار «قَاسَمَهُمَا» در آیه شریفه، دلالت بر تعدیه داشته باشد، ترجمه آن چنین خواهد بود: «جَعَلَهُمَا أَنْ يُقَسِّمَا»؛ یعنی ابلیس آن دو را وادار به سوگند خوردن کرد.

اما روشن است که چنین معنایی با سیاق آیه و جریان داستان سازگار نیست؛ زیرا ابلیس آدم و حوا را مجبور به سوگند خوردن نکرد، بلکه خود برای فریب آنان سوگند یاد کرد.

۳. **باب افعال:** گروهی از پژوهشگران قرآنی بر این باورند که واژه «قَاسَمَهُمَا» در معنای «أَقَسَمَ لَهُمَا» به کار رفته است. بر اساس قواعد ساختارشناسی، هنگامی که گفته می‌شود ساختاری به معنای ساختار دیگر است، مراد، معنای مشهور و غالبی آن ساختار است. چنان‌که در میان نحویان رایج است، معنای غالب باب «افعال» همان «تعدیه» است که نقد آن در بخش‌های پیشین گذشت.

افزون بر این، اگر مقصود صرفاً سوگند خوردن بود، کاربرد «أَقَسَمَ» کفایت می‌کرد و نیازی به استفاده از ساختار «مفاعله» نبود. این نکته نشان می‌دهد که معنای «قَاسَمَهُمَا» فراتر از سوگند خوردن ساده است و دلالت بر شدت، تأکید یا پیچیدگی خاصی دارد که در قالب «أَقَسَمَ» قابل انتقال نیست.

۴. **مشارکت:** مشهور نحویان بر این باورند که معنای غالب ساختار «مفاعله»، مشارکت است. بسیاری از مفسران نیز به پیروی از این دیدگاه، اغلب کاربردهای قرآنی این ساختار، از جمله واژه «قَاسَمَهُمَا»، را به مشارکت معنا کرده‌اند. با این حال، با توجه به واقعیت بیرونی داستان، چنین برداشتی در آیه شریفه چندان پذیرفتنی نیست؛ چرا که تنها ابلیس بود که برای اثبات خیرخواهی خود سوگند یاد کرد. آیا آدم و حوا نیز سوگند یاد کردند؟

همان‌گونه که نویسنده تفسیر المنار نیز اشاره کرده، تحلیل‌هایی که از سوی برخی قرآن‌پژوهان برای مفهوم مشارکت در این آیه ارائه شده، فاقد دلیل معتبر است.

نکته قابل توجه آن‌که نه تنها در این مورد، بلکه در بسیاری از مواردی که مفسران ساختار «مفاعله» را به معنای مشارکت دانسته‌اند، در تفسیر و توضیح آن، هر یک روش و مفهومی متفاوت از دیگری را برگزیده‌اند. این اختلاف در تبیین معنای مشارکت می‌تواند نشان‌دهنده آن باشد که مشارکت، معنای اصلی و پایه‌ای این ساختار نیست، یا دست‌کم چنین معنایی را با تردید مواجه می‌سازد.

با بررسی دقیق این موارد، روشن می‌شود که در بسیاری از کاربردهای قرآنی، مقصود از ساختار «مفاعله» مشارکت نبوده است. چنان‌که برخی پژوهشگران، از جمله مرحوم محمدحسین اصفهانی در *نهاية الدراية*، بر این نکته تأکید کرده‌اند و یادآور شده‌اند که کاربردهای فصیح قرآنی و غیرقرآنی، برخلاف دیدگاه مشهور نحویان و قرآن‌پژوهان است؛ چرا که معنای مشارکت در بسیاری از این کاربردها یا درست نیست، یا گوینده آن را اراده نکرده است.

برای نمونه، در آیات شریفه زیر، ساختار «مفاعله» به کار رفته، اما معنای مشارکت در آن‌ها قابل اثبات نیست:

- يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا (بقره: ۹)
- وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ (نساء: ۱۰۰)

- يُراؤُنَ النَّاسَ (نساء: ۱۴۲)
- وَ نادِئاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ (مریم: ۵۲)
- وَ لِيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا (آل عمران: ۱۶۷)
- شَأْنُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ (انفال: ۱۳)
- اتَّخَذُوا مَسْجِداً ضِراباً (توبه: ۱۰۷)
- لا تُمَسِّكُوهُنَّ ضِراباً لَتَعْتَدُوا (بقره: ۲۳۱)
- لا تُؤَاخِذْني بِما نَسِيتُ (کهف: ۷۳)

همچنین در کاربردهای غیرقرآنی نیز نمونه‌هایی وجود دارد که معنای مشارکت در آن‌ها محل تردید است، مانند: عاجله بالعقوبة؛ بارزه بالحرب؛ باشر الحرب؛ ساعده التوفيق؛ خالع المرأة؛ واره في الأرض (اصفهانى، ۱۴۲۹، ج ۴، ص ۴۳۷).

۵. **مبالغه و اجتهاد:** برخی از مفسران، واژه «قاسَمَهُما» را بیانگر مبالغه یا اجتهاد در سوگند دانسته‌اند. هرچند این معنا تا حدودی قابل پذیرش است، اما ارتباط آن با ساختار «مفاعله» به‌روشنی تبیین نشده است. همان‌گونه که در جای خود ثابت شده، مبالغه یا در کمیت است یا در کیفیت. چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، برخی قرآن‌پژوهان مراد از مبالغه را شدت و غلظت در سوگند، یعنی مبالغه در کیفیت دانسته‌اند؛ اما باید پرسید این معنا تا چه اندازه با واقعیت بیرونی داستان هماهنگ است؟ آیا آدم و حوا با یک سوگند-حتی اگر شدید و مؤکد بوده باشد- دستور الهی را فراموش کرده و تسلیم ابلیس شدند؟ در مقابل، گروهی که ساختار «قاسَمَهُما» را دال بر «اجتهاد» دانسته‌اند، توضیح روشنی درباره مقصود خود ارائه نکرده‌اند. با این حال، معنای متبادر از «اجتهاد» در چنین مواردی، تلاش و کوشش فاعل برای تحقق یک پدیده است؛ یعنی انجام «مبدأ فعل» برای فاعل دشوار بوده و نیازمند سعی مضاعف است. بر این اساس، پذیرش این معنا نیز با اشکال مواجه است؛ چرا که تحقق اصل سوگند از سوی ابلیس، امری دشوار نبوده تا نیاز به اجتهاد و تلاش ویژه داشته باشد.

۶. **موالات (پیوستگی):** منظور از «موالات» در ساختارشناسی، پشت‌سرهم بودن، تکرار، تداوم و پیوستگی مبدأ فعل است (عضیمه، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۳۶). این تکرار و تداوم می‌تواند در یک زمان واحد یا با فاصله زمانی و در چند نوبت رخ دهد. با این حال، بیان مرحوم حسینی همدانی از این معنا به‌گونه‌ای است که گویی سوگندهای متعدد ابلیس در یک دیدار واحد اتفاق افتاده است؛ در حالی که ممکن است این سوگندها در چند مرحله و همراه با رفت‌وبرگشت‌هایی صورت گرفته باشد.

۷. **تکرار و استمرار:** دیدگاهی که ساختار «قاسَمَهُما» را به معنای «تکرار و استمرار» در سوگند

می‌داند، دقیق‌ترین و منسجم‌ترین معنا را ارائه می‌دهد. این دیدگاه، که تنها توسط مصطفوی مطرح شده، با سیاق آیات و واقعیت بیرونی داستان کاملاً هماهنگ است. ابلیس برای فریب آدم و حوا به یک سوگند بسنده نکرد، بلکه با سوگندهای مکرر و پی‌درپی، اعتماد آنان را جلب کرد و زمینه وسوسه را فراهم ساخت.

در پرتو آنچه گذشت، روشن می‌شود که بسیاری از دیدگاه‌های مطرح‌شده درباره واژه «قَاسَمَهُمَا» عمدتاً به معانی کلی و سنتی محدود بوده‌اند و به معنای خاص و دقیق ساختار «مفاعله» در سیاق آیه توجه کافی نداشته‌اند. بررسی‌های دقیق‌تر نشان می‌دهد که مناسب‌ترین تفسیر برای این واژه، تأکید بر «تکرار و استمرار» سوگندهای ابلیس است؛ معنایی که با حکمت گزینش واژگان در قرآن کریم و نیز بافت روایی داستان کاملاً هماهنگ و سازگار است.

دیدگاه برگزیده درباره معنای ساختار «قَاسَمَهُمَا»

با توجه به تحلیل‌های ارائه‌شده، می‌توان معنای اصلی ساختار «قَاسَمَهُمَا» را «تکرار و استمرار نسبت» دانست. این دیدگاه نخستین‌بار توسط مرحوم میرزا صادق آقا تبریزی در کتاب المشتقات مطرح شده است. وی با استناد به بررسی‌های گسترده در کاربردهای ساختار «مفاعله» در زبان عربی، نتیجه می‌گیرد که معنای پایه‌ای این ساختار، «امتداد و اطاله نسبت» است.

به باور او، هنگامی که معنای حقیقی یک واژه یا ساختار با دیگر معانی مشتبه شده یا نامعلوم باشد، تنها راه تشخیص معنای اصلی، بررسی گسترده کاربردهای آن واژه یا ساختار است. بدین‌صورت که اگر کاربرد واژه یا ساختار مورد نظر در مفهومی خاص، دارای اطراد و شیوع باشد، همان مفهوم، معنای اصلی و موضوع‌له آن واژه یا ساختار خواهد بود. در این میان، بررسی کاربردهای ساختار «مفاعله» نشان می‌دهد که این ساختار به‌طور گسترده در معنای «امتداد و اطاله نسبت» به‌کار رفته است.

وی تأکید می‌کند که «امتداد و اطاله نسبت» معنایی جامع و ثابت است که هیچ‌گاه از این ساختار جدا نمی‌شود، هرچند چگونگی تحقق آن در موارد و مصادیق مختلف ممکن است متفاوت باشد. گاهی این امتداد و اطاله ناشی از تکرار فعل از سوی فاعل یا از سوی فاعل و مفعول به است که در صورت اخیر، از آن به مشارکت تعبیر می‌شود. از این‌رو، مشارکت یکی از مصادیق معنای «امتداد و اطاله نسبت» است. گاهی نیز امتداد به‌سبب ادامه‌دادن یک فعل رخ می‌دهد؛ مانند «طالع يطالع مطالعة» و... (مجتهد تبریزی، ۱۳۱۹، ص ۸۶، ۸۹).

سید علی سیستانی نیز در کتاب قاعده لا ضرر ولا ضرار، نظریه «امتداد» را به شیخ هادی تهرانی نسبت داده و آن را از قوی‌ترین تبیین‌ها درباره ساختار «مفاعله» دانسته است. وی معتقد است که این معنا با گستره کاربرد این ساختار در قرآن کریم و ادبیات عربی سازگاری بیشتری دارد (سیستانی، ۱۴۱۴، ص ۱۲۶-۱۳۰).

از میان قرآن‌پژوهان، ابن‌عاشور ساختار «مفاعله» را در اصل دال بر «تکرار پدیده» از سوی فاعل و مفعول به می‌داند (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۴۸۰). البته وی در مواردی که «مفاعله» فاقد مفعول به است یا از قرائن دانسته می‌شود که فعل تنها از یک طرف صادر شده، رویکردی یکسان اتخاذ نکرده است. در بسیاری از این موارد، ساختار «مفاعله» را حمل بر «مبالغه در کیفیت» می‌کند (همان، ج ۱، ص ۵۵۲، ۵۷۲؛ ج ۲، ص ۳۶۲، ۶۰۱) و در برخی دیگر، آن را دال بر «تکرار فعل از جانب فاعل» یعنی «مبالغه در کمیت» می‌داند (همان، ج ۱۲، ص ۴۵؛ ج ۱۴، ص ۱۶).

معنای «تکرار و استمرار نسبت» در منابع ادبی

معنای «تکرار و استمرار نسبت» را می‌توان در آثار ادبی و زبان‌شناسی عربی نیز پی گرفت. از جمله در المغنی فی تصریف الأفعال (عضیمه، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۳۶) و شذّ العرف فی فنّ الصرف (حملاوی، ۱۳۴۴، ص ۴۳) به این معنا اشاره شده است. همچنین در دراسات فی النحو آمده است که ساختار واژه‌هایی مانند «مسافرة»، «معاودة»، «مراجعة» و «مکاشفة» دلالت بر موالات و مداومت دارند. برای نمونه:

- «سافر» به معنای سفر از مکانی به صورت مرحله به مرحله: سافر عن المكان مسافةً بعدَ مسافةٍ؛
- «معاودة» و «مراجعة»: بازگشت‌های پی‌درپی به شخص یا موضوعی: موالاة العود والرجوع إليه حيناً بعد حين؛

- «مکاشفة»: آشکارسازی مداوم: موالاة الكشف له (الزعبلاوی، بی تا، ج ۱، ص ۱۵۸)؛

در منابعی چون أدب الکاتب (ابن‌قتیبه، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۴۶۴)، المغنی فی التصریف (عضیمه، همان)، و المفصل فی صنعة الإعراب (زمخشری، ۱۹۹۳ م، ص ۳۷۳)، یکی از معانی ساختار «مفاعله» را «تکثیر» دانسته‌اند که خود حاصل تکرار و استمرار فعل است.

از برخی گزارش‌های واژه‌نگاران نیز می‌توان معنای «امتداد و اطاله نسبت» را در ذیل ساختار «مفاعله» دریافت. برای نمونه، در ذیل ماده «تبع» آمده است:

- «تابع بين الأمور متتابعةً و تباعاً»: یعنی کارها را پشت سرهم انجام داد (ابن‌سیده، ۱۴۲۱ ق)؛
- «التباع» به معنای «الولاء»: یکی پس از دیگری، پی‌درپی؛
- ترجمه «تابعنا الأعمال»: یعنی آن‌ها را به‌طور مستمر انجام دادیم (زبیدی، ۱۴۱۴ ق).

توضیح آن‌که اگر «تبع» به معنای «در پی کسی، چیزی یا عملی رفتن» باشد (آذرتاش آذرنوش، ۱۳۸۶ ش)، با قرار گرفتن در قالب «تابع» به معنای «ادامه دادن و استمرار بخشیدن به آن» خواهد بود که با مفهوم «پیروی کردن» نیز تطبیق دارد.

در واژه‌نامه الطراز الأول و الكنز لما عليه من لغة العرب المعول آمده است: «سَافَر» به معنای «مات» نیز به کار رفته است؛ سَافَرَ فلان؛ أى مات، یعنی به سفر ابدی و همیشگی رفت (مدنی، ۱۴۲۶ق). روشن است که این گونه کاربردها بی ارتباط با ساختار «مفاعله» نیستند. نمونه دیگر، فیومی در ترجمه فعل «يُعَاوِدُهَا» می نویسد: أَيْ يَرْجِعُ إِلَيْهَا مَرَّةً بَعْدَ أُخْرَى (فیومی، ۱۴۲۸ق). همچنین المنجد در معنای «طَالَعَ مُطَالَعَةً وَ طِلَاعاً» می نویسد: أَطْلَعَ عَلَيْهِ بِادِمَةِ النَّظَرِ فِيهِ (معلوف، ۱۳۷۱ش).

کوتاه سخن آن که معنای «تکرار و استمرار نسبت» مفهومی تازه و ناشناخته در میان ادیبان و لغت دانان نیست؛ اما آنان از اصالت و جامعیت این معنا غفلت ورزیده اند و تنها به گزارش مصادیق آن بسنده کرده اند.

معنای «تکرار و استمرار نسبت» در کاربردهای قرآنی

- تحلیل برخی از آیات قرآن کریم نیز مؤید آن است که ساختار «مفاعله» غالباً برای بیان «تکرار و استمرار نسبت» در فعل به کار می رود. نمونه هایی از این کاربردها عبارت اند از:
۱. «وَنَجِّنَاهُ وَلَوْ طَأَّ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا لِلْعَالَمِينَ» (انبیاء: ۷۱)؛ «بَارَكْنَا» یعنی برکت را در اطراف آن زمین استمرار بخشیدیم (مصطفوی، ۱۳۸۵ش).
 ۲. «الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ» (غافر: ۳۵)؛ «يُجَادِلُونَ» یعنی به طور مستمر در آیات الهی جدل می کنند (همان).
 ۳. «وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ» (عنکبوت: ۶)؛ «يُجَاهِدُ» یعنی تلاش مستمر و پیوسته؛ مجاهده یعنی استمرار در کوشش (همان).
 ۴. «قُلْ أَتَحَاجُّونَنَا فِي اللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا» (بقره: ۱۳۹)؛ «تَحَاجُّونَنَا» یعنی به طور مداوم در مقام احتجاج و آوردن حجت هستید. (همان).
 ۵. «يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ» (نساء: ۱۴۲) «يُخَادِعُونَ» یعنی به طور مستمر در برابر حق تعالی فریب کاری می کنند. این ساختار بر تداوم تلاش برای خدعه دلالت دارد. علامه طباطبایی نیز یکی از معانی احتمالی این ساختار را «اکتثار» دانسته که حاصل تکرار و استمرار است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۱۱۶).
 ۶. «فَلْيُحَذِّرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ» (نور: ۶۳) «يُخَالِفُونَ» یعنی کسانی که به طور مستمر از فرمان الهی سرپیچی می کنند (مصطفوی، همان).

۷. «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ» (مائده: ۳۳) «يُحَارِبُونَ»؛ یعنی کسانی که به طور مستمر و پیوسته با خدا و رسول او ستیزه می‌کنند. این تحلیل با مجازات سنگین محاربه که در ادامه آیه آمده، کاملاً تناسب دارد (همان).
۸. «إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا» (حج: ۳۸)؛ «يُدَافِعُ» یعنی خداوند به طور مستمر دفع ضرر و مخالفت را از مؤمنان به عهده دارد (همان).
۹. «وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ» (آل عمران: ۱۳۳)؛ «سَارِعُوا» یعنی در مسیر آموزش الهی، سرعت خود را استمرار بخشید (همان).
۱۰. «وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِيَعْتَدُوا» (بقره: ۲۳۱)؛ «ضِرَارًا» دلالت بر دوام و استمرار در ضرر دارد. توضیح آن که زنان با طلاق متضرر شده‌اند، اما نباید این ضرر تکرار شده و ادامه یابد (همان).

این نمونه‌ها نشان می‌دهند که ساختار «مفاعله» در زبان قرآن، غالباً برای بیان استمرار، تکرار و اطاله در فعل به کار می‌رود؛ و این معنا با واژه «قَاسَمَهُمَا» در آیه اعراف نیز کاملاً تطبیق دارد.

تحلیل ساختار «قَاسَمَهُمَا» در سیاق آیه

با توجه به سیاق آیات و واقعیت بیرونی جریان، به نظر می‌رسد که انتخاب ساختار «قَاسَمَهُمَا» در این آیه، برای بیان «تکرار و استمرار سوگندهای ابلیس» صورت گرفته است. ابلیس برای فریب دادن آدم و حوا، تنها به یک سوگند بسنده نکرد؛ بلکه سوگندهای خود را بارها تکرار کرد و به آن‌ها استمرار بخشید. این تلاش مداوم و پی‌درپی، موجب شد تا آدم و حوا - با آن‌که از مقام پیامبری و فطرتی پاک برخوردار بودند - در نهایت فریب او را بخورند.

افزون بر این، کاربرد واژه «وَسَوَّسَ» در آیه پیشین (اعراف: ۲۰) نیز نشان‌دهنده تکرار و استمرار وسوسه‌های ابلیس است (ابن عاشور، ۱۳۹۴ق: ج ۱۹، ص ۱۶۱). این پیوستگی معنایی، انتخاب واژه «قَاسَمَهُمَا» را به خوبی توجیه می‌کند و نشان می‌دهد که ساختار مفاعله در این آیه، حامل معنایی فراتر از سوگند ساده است.

شایان توجه است که برخی از مفسرانی که این ساختار را به معنای «مبالغه» یا «اجتهاد» دانسته‌اند، چه‌بسا مرادشان همین تکرار و استمرار سوگند از سوی ابلیس بوده باشد. چنان‌که از تحلیل بقاعی درباره «اجتهاد» نیز همین معنا قابل برداشت است (بقاعی، ۱۴۲۷، ج ۳، ص ۱۷). همچنین، معنای «موالات» نیز با دیدگاه مختار هم‌راستا بوده و مؤید آن است؛ با این تفاوت که تکرار و استمرار سوگند، اعم از آن است که در یک دیدار یا در چند مرحله و با فاصله زمانی رخ داده باشد.

بر اساس تحلیل‌های ساختارشناسانه و سیاق آیات، معنای «تکرار و استمرار» دقیق‌ترین و سازگارترین مفهوم برای ساخت‌واژه «قَاسَمَهُمَا» است. این معنا با قواعد زبانی، بافت قرآنی و رویدادهای روایت‌شده در داستان آدم و حوا کاملاً همخوانی دارد. به عبارت دیگر، ابلیس برای جلب اعتماد آن دو، بارها و بارها به سوگند متوسل شد و در نهایت توانست آنان را بفریبد.

نتیجه‌گیری

قرآن کریم، به سبب گزینش دقیق و هدفمند واژگان، همواره برای بیان معنای مورد نظر، واژه‌ای را برمی‌گزیند که از قدرت تصویرگری بالاتری برخوردار باشد و درک و فهمی ژرف‌تر و روشن‌تر را برای مخاطب فراهم آورد. در پژوهش حاضر، واژه «قَاسَمَهُمَا» در آیه شریفه «وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ» (اعراف: ۲۱) مورد تحلیل قرار گرفت و روشن شد که معنای «تکرار و استمرار» دقیق‌ترین و جامع‌ترین تفسیر برای این ساختار است.

این معنا نه تنها با قواعد زبان عربی و اصول ساختارشناسی هماهنگ است، بلکه با سیاق آیات و واقعیت روایی داستان نیز تطابق کامل دارد و به خوبی حکمت گزینش واژه در این آیه را تبیین می‌کند.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آذرنوش، آذرتاش (۱۳۸۶ش)، فرهنگ معاصر عربی-فارسی، نشر نی.
۳. ابن اثیر، نصرالله بن محمد (۱۴۲۰ق)، المثل السائر فی أدب الكاتب والشاعر، المكتبة العصرية.
۴. ابن جزی، محمد بن احمد (۱۴۱۶ق)، التسهيل لعلوم التنزيل، شرکت دار الأرقم بن أبی الأرقم.
۵. ابن جنی، عثمان بن جنی (۱۴۱۹ق)، المحتسب فی تبیین وجوه شواذ القراءات، دارالکتب العلمية.
۶. ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۴ق)، المحکم و المحيط الأعظم، المنظمة العربية.
۷. ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ق)، تفسیر التحرير و التنوير، مؤسسة التاريخ العربي.
۸. ابن عطية، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق)، المحرر الوجيز فی تفسیر الكتاب العزيز، دارالکتب العلمية.
۹. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱۴۲۰ق)، أدب الكاتب، مؤسسة الرسالة.
۱۰. ابوالسعود، محمد بن محمد (۱۹۸۳م)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي.
۱۱. ابوحیان، محمد بن يوسف (۱۴۲۰ق)، البحر المحيط فی التفسیر، دارالفکر.
۱۲. احمدی، محمدنبی (۱۳۹۶ش)، «کاربرد تحلیل های معناشناختی در شناسایی تغییرات ساختاری واژگان (مطالعه موردی: سوره مبارکه اعراف)»، مطالعات قرآن و حدیث، سال یازدهم، شماره اول، ص ۱۳۵-۱۵۲.
۱۳. اصفهانی، محمدحسین (۱۴۲۹ق)، نهاية الدراية فی شرح الکفاية، مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث.
۱۴. الزعبلای، صلاح الدين (بی تا)، دراسات فی النحو، بی چاپ.
۱۵. باقری، علیرضا (۱۳۹۹ش)، نگاهی دیگر به بلاغت قرآن، انتشارات شایا.
۱۶. بقاعی، ابراهیم بن عمر (۱۴۲۷ق)، نظم الدرر فی تناسب الآيات و السور، دارالکتب العلمية.
۱۷. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، أنوار التنزيل و أسرار التأویل، دار إحياء التراث العربي.
۱۸. ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ق)، الكشف و البیان، دار إحياء التراث العربي.
۱۹. سیستانی، علی (۱۴۱۴ق)، قاعدة لا ضرر و لا ضرار، مکتب آیت الله العظمی سید سیستانی.
۲۰. حسینی همدانی، محمد (۱۴۰۴ق)، انوار درخشان در تفسیر قرآن، انتشارات لطیفی.
۲۱. حقّی برسوی، اسماعیل بن مصطفی (بی تا)، تفسیر روح البیان، دارالفکر.
۲۲. حملاوی، احمد (۱۳۸۴ق)، شدّ العرف فی فنّ الصرف، قاهره: شرکت مکتبه و مطبعة مصطفی البابي الحلبي و اولاده.
۲۳. رضا، محمد رشید (۱۴۱۴ق)، تفسیر المنار، دارالمعرفة.
۲۴. رضی الدین استرآبادی، محمد بن حسن (بی تا)، شرح شافیه ابن حاجب، ادب الحوزة.

٢٥. زمخشري، محمود بن عمر (١٤٠٧ق)، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، دارالكتاب العربي.
٢٦. زمخشري، محمود بن عمر (١٩٩٣م)، المفصل في صناعة الإعراب، دار و مكتبة الهلال.
٢٧. شوكانى، محمد (١٤١٤ق)، فتح القدير، دار ابن كثير.
٢٨. صادقي تهراني، محمد (١٤٠٦ق)، الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن و السنة، فرهنگ اسلامي.
٢٩. طباطبائي، محمد حسين (١٣٩٠ق)، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
٣٠. طبرسي، فضل بن حسن (١٣٧٢ش)، مجمع البيان في تفسير القرآن، انتشارات ناصر خسرو.
٣١. طبري، محمد بن جرير (١٤١٢ق)، جامع البيان في تفسير القرآن، دارالمعرفة.
٣٢. طيب، عبدالحسين (١٣٦٩ش)، أطيب البيان في تفسير القرآن، انتشارات اسلام.
٣٣. عضيمه، محمد بن عبد الخالق (١٤٢٦ق)، المغنى في تصنيف الأفعال، دارالحديث.
٣٤. فاضل سامرائي، صالح (١٤٢٧ق)، التعبير القرآني، دارعمان.
٣٥. فخر رازي، محمد بن عمر (١٤٢٠ق)، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، دار إحياء التراث العربي.
٣٦. فراهيدي، خليل بن احمد (١٤٠٩ق)، كتاب العين، انتشارات هجرت.
٣٧. فيض كاشاني، محمد بن شاه مرتضى (١٤١٥ق)، تفسير الصافي، مكتبة الصدر.
٣٨. فيومي، احمد بن محمد (١٤٢٨ق)، المصباح المنير، المكتبة العصرية.
٣٩. قنوي، اسماعيل بن محمد (١٤٢٢ق)، حاشيه قنوي ير تفسير بيضاوي، دارالكتب العلمية.
٤٠. كاشاني، فتح الله بن شكر الله (١٤٢٣ق)، زبدة التفاسير، مؤسسة المعارف الإسلامية.
٤١. مجتهد تبريزي، ميرزا صادق بن محمد (١٣١٩ق)، المشتقات، بي نا.
٤٢. مدني، علي خان بن احمد (١٣٨٤ش)، الطراز الأول و الكنز لما عليه من لغة العرب المعول، مؤسسة آل البيت.
٤٣. مرتضى زبيدي، محمد بن محمد (١٤١٤ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، دار مكتبة الحياة.
٤٤. مصطفوي، حسن (١٣٨٠ش)، تفسير روشن، مركز نشر كتاب.
٤٥. مصطفوي، حسن (١٣٨٥ش)، التحقيق في كلمات القرآن، تهران: مركز نشر كتاب.
٤٦. معلوف، لوييس (١٣٧١ش)، المنجد في اللغة، انتشارات اسماعيليان.
٤٧. نسفي، عبد الله بن احمد (١٤١٦ق)، مدارك التنزيل و حقائق التأويل، دارالنفائس.
٤٨. نظام الأعرج، حسن بن محمد (١٤١٦ق)، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، دارالكتب العلمية.
٤٩. يزدي، عبد الله بن يحيى (١٤٠٥ق)، غريب القرآن و تفسيره، عالم الكتب.

ارزیابی ترجمه‌های فارسی معاصر قرآن کریم از معنای مشتقات ریشه

«ح-س-ب»

محسن فریادرس^۱ و مریم نظریبگی^۲ و سمانه مرادی^۳

چکیده

ریشه «ح-س-ب» و مشتقات آن از جمله ساخت‌های پیچیده و دشوار در قرآن کریم به شمار می‌آیند که مترجمان فارسی معاصر در ترجمه آن‌ها با چالش‌های معنایی متعددی روبه‌رو بوده‌اند. این پژوهش با رویکردی توصیفی-تحلیلی، به بررسی دقیق معنای مشتقات این ریشه و ارزیابی ترجمه‌های فارسی معاصر قرآن، به‌ویژه ترجمه‌های فولادوند، مکارم شیرازی، یزدی، حدادعادل، انصاریان و کوشا، پرداخته است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که مترجمان فارسی برای ۱۰۹ کاربرد قرآنی این ریشه، معادل‌هایی متنوع همچون «اندیشیدن»، «انگاشتن»، «گمان کردن»، «پنداشتن»، «عذاب»، «آفت»، «حساب دقیق»، «حسابرسی»، «پاداش دادن»، «بسنده»، «کافی» و... ارائه کرده‌اند. تحلیل‌ها حاکی از آن است که مهم‌ترین عامل مؤثر در معنایابی ریشه «ح-س-ب»، ساخت‌های صرفی آن است. در این ریشه، سه ساخت اصلی «حُسبان» به معنای «شمردن»، «حِسبان» به معنای «پنداشتن» و «حَسَب» به معنای «بس» وجود دارد که از آن‌ها هفت ساخت در قرآن انعکاس یافته است. تفاوت‌های ساختی میان این هفت شکل، موجب شکل‌گیری معانی و ترجمه‌های متنوع و گاه متفاوتی از ساخت اصلی شده است. برخی از مترجمان یادشده به این تفاوت‌ها توجه کافی نداشته‌اند و در نتیجه، ترجمه‌هایی ناقص یا نادرست ارائه داده‌اند. در این میان، ترجمه‌های فولادوند نسبت به سایر مترجمان، عملکرد بهتری داشته و دقیق‌تر ارزیابی شده‌اند. واژگان کلیدی: قرآن، ترجمه‌های معاصر، ریشه «حسب»، حُسبان، حِسبان، حَسَب.

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آیت‌الله بروجردی (ره)، لرستان، بروجرد، ایران؛ (نویسنده مسئول)؛
(m.faryadres@abru.ac.ir).

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آیت‌الله بروجردی (ره)، لرستان، بروجرد، ایران؛
(m.nazarbeygi@abru.ac.ir).

۳. دانشجوی کارشناسی ارشد رشته علوم قرآن و حدیث - گرایش معارف قرآن، دانشگاه آیت‌الله بروجردی (ره)،
لرستان، بروجرد، ایران؛ (stumoradi@abru.ac.ir).

مقدمه

پس از پیروزی انقلاب اسلامی، ترجمه قرآن کریم به زبان فارسی به مرحله‌ای بی‌سابقه از نظر کمیت و تنوع رسید. بر اساس پژوهش‌ها، سه دهه اخیر را می‌توان نقطه اوج تاریخی این روند دانست؛ دوره‌ای که در آن بیشترین تعداد ترجمه‌های فارسی قرآن منتشر شده است. این رشد چشمگیر تا آن جا پیش رفته که برخی پژوهشگران از آن با عنوان «نهضت ترجمه قرآن» یاد کرده‌اند (ناصری، ۱۳۹۸، ص ۱۴۸).

با وجود دستاوردهای قابل توجه، ترجمه‌های معاصر فارسی قرآن با چالش‌های کیفی متعددی مواجه‌اند؛ از جمله مهم‌ترین آن‌ها، دشواری در انتقال مفاهیم واژگان پیچیده قرآنی است. این چالش‌ها نیازمند بازنگری‌های عمیق مبتنی بر مطالعات زبان‌شناختی، تفسیری و تطبیقی‌اند. در همین راستا، مفسران، زبان‌شناسان و بلاغت‌پژوهان در قرون گذشته با نگارش آثار ارزشمند در حوزه‌های تفسیر، لغت، نحو و بلاغت، راهکارهایی برای رمزگشایی معنای این واژگان ارائه کرده‌اند.

یکی از نمونه‌های برجسته این چالش، ترجمه ساخت‌های مشتق از ریشه «ح-س-ب» است که با ۱۰۹ بار کاربرد در ۴۰ سوره و ۱۰۲ آیه (عبدالباقی، ۱۳۶۴، ص ۲۰۰-۲۰۱)، از پرتکرارترین و در عین حال پیچیده‌ترین مفاهیم قرآنی به شمار می‌آید. بررسی‌ها نشان می‌دهد که هم لغویان و مفسران فریقین (شیعه و اهل سنت) و هم مترجمان معاصر فارسی، در تعیین معنای دقیق این مشتقات اختلاف نظر چشمگیری دارند؛ به گونه‌ای که ارائه ترجمه‌ای یکپارچه و منسجم از این ساخت‌ها را دشوار ساخته است.

در این میان، دو پرسش محوری، چارچوب پژوهش حاضر را شکل می‌دهد: ۱. بر اساس دیدگاه‌های لغویان و مفسران، چه معانی‌ای برای ریشه «ح-س-ب» و مشتقات آن ذکر شده است؟ منشأ تنوع این معانی چیست و چه راه‌حلی برای رفع این چالش وجود دارد؟ ۲. عملکرد مترجمان فارسی در انتقال معادل‌های این ساخت‌ها چگونه ارزیابی می‌شود و چه کاستی‌هایی در ترجمه‌های آنان قابل مشاهده است؟ معادل‌های برگزیده این ساخت‌ها در زبان فارسی کدام‌اند؟

در پاسخ به این پرسش‌ها، پژوهش حاضر با اتخاذ روش توصیفی-تحلیلی و با استناد به منابع

لغت عربی، مطالعات واژه‌پژوهی قرآنی، تفاسیر کهن و معاصر، و با تمرکز بر قاعده زبان‌شناختی «زیادة المبانی تدلّ علی زیادة المعانی»، به واکاوی معنای ساخت‌های مشتق از ریشه «ح-س-ب» پرداخته است. در مرحله بعد، با استخراج معادل‌های مناسب از فرهنگ لغات فارسی، ترجمه‌های شش‌گانه فولادوند، مکارم‌شیرازی (مکارم، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۷۷)، یزدی، حدادعادل، انصاریان و کوشا از دو منظر «دقت در انتقال کامل معنای آیه» و «تناسب معادل با بافت» مورد ارزیابی قرار گرفته‌اند. معیار انتخاب این مترجمان، تنوع روش‌های ترجمه (تحت‌اللفظی، معنایی، تفسیری) و اعتبار علمی آنان بر اساس پذیرش عمومی و جایگاه تخصصی بوده است.

پیشینه پژوهش: با تفحصات صورت‌گرفته، مقالات زیر در زمینه سابقه پژوهش مرتبط با ریشه «حسب» در قرآن کریم شناسایی شدند:

الف. موسوی، سیدحسین (۱۳۹۷)، «گونه‌شناسی حسب (پنداشتن) در قرآن کریم»، معارف قرآن و عترت، دوره ۴، شماره ۷، صص ۳۰-۵۳.

ب. حلیمی‌جلودار، حبیب‌الله و قربانی لاكتراشانی، فاطمه (۱۴۰۱)، «واکاوی معنایی ماده «حسب» در تبیین کیفیت محاسبه اعمال»، پژوهش‌نامه معارف قرآنی، دوره ۱۳، شماره ۵۱، صص ۲۷-۵۶.

ج. رجاء، ابوعلی و کماسی، إحياء (۱۴۰۱)، «تعانق المستويات الاربعه لمفردتي "الشك" و "الحسب" فی ایصال الرویه القرآنیة»، آفاق الحضارة الاسلامیه، دوره ۲۵، شماره ۲، صص ۱-۳۶.

د. احمدی، قادر و همکاران (۱۴۰۲)، «بررسی حوزه معنایی و زبان‌شناسی مواد «حسب»»، «ریب»، «شک»، «ظن» و «یقن» و ارتباط آن‌ها با مفهوم عقل در قرآن»، پژوهش در آموزش زبان و ادبیات عرب، دوره ۵، شماره ۲، صص ۵-۲۳.

ه. همتی، محمدعلی (۱۴۰۲)، «واکاوی معنای «حسباناً» در آیه «...يُرْسِلَ عَلَيْهَا حُسْبَانًا مِّنَ السَّمَاءِ...» بر اساس روابط همنشینی»، مطالعات ترجمه قرآن و حدیث، دوره ۱۰، شماره ۱۹، صص ۱۴۳-۱۷۱.

و. میرعباسی جامع، طاهره (۱۴۰۳)، «راهکارهای مقابله با پندارهای غلط اجتماعی از دیدگاه

قرآن و مفسران فریقین (مطالعه موردی: واژه «حسب»)، مطالعات راهبردی در علوم انسانی و اسلامی، دوره ۵، شماره ۶۵، صص ۵۳۵-۵۵۶.

برخی از مقالات فوق با بهره‌گیری از معنای واژه «حسب»، به اصلاح مباحث اعتقادی و اجتماعی پرداخته و تلاش کرده‌اند تصویری زنده و ملموس از صحنه‌های قیامت ارائه دهند. گروهی دیگر، افزون بر بررسی معنای «حسب»، مجموعه‌ای از واژگان قرآنی را به‌طور هم‌زمان تحلیل کرده‌اند و صرفاً به معناشناسی این واژه محدود نشده‌اند. همچنین، برخی مطالعات تنها به تحلیل یک ساخت یا یک آیه خاص از ریشه «حسب» بسنده کرده و سایر کاربردهای آن را نادیده گرفته‌اند.

در مقابل، مقاله حاضر با رویکردی جامع، استدلال‌های لغویان، مفسران و منابع وجوه و نظائر را در فرآیند معادل‌یابی واژه «حسب» بررسی می‌کند و سپس ترجمه‌های فارسی معاصر قرآن را از این منظر نقد و ارزیابی می‌نماید. در حالی که اغلب پژوهش‌های پیشین عمدتاً به تحلیل معنایی یا حوزه معنایی واژه‌ها پرداخته‌اند، این مطالعه تمرکز ویژه‌ای بر نقد دقیق ترجمه‌های فارسی قرآن دارد و آن‌ها را از لحاظ دقت معنایی با یکدیگر مقایسه می‌کند. همچنین، برخلاف پژوهش‌هایی که به مفاهیم کلی‌تر یا واژگان متعدد پرداخته‌اند، این مقاله به‌طور خاص بر مشتقات ریشه «حسب» متمرکز است و افزون بر تحلیل لغوی، با ارزیابی ترجمه‌های معاصر، عملکرد مترجمان را به‌صورت همه‌جانبه تحلیل و نقد می‌کند؛ نقاط قوت و ضعف هر ترجمه را شناسایی کرده و معنای دقیق و مناسب هر ساخت را به روشنی ارائه می‌دهد.

الف. فراوانی کاربردهای قرآنی ریشه «ح-س-ب»

ریشه «ح-س-ب» به همراه دیگر مشتقات آن، ۱۰۹ بار در ۱۰۲ آیه و ۴۰ سوره بکار رفته است (عبدالباقی، ۱۳۶۴، صص ۲۰۰-۲۰۱). توزیع مشتقات گوناگون این ریشه در قالب جدول زیر می‌آید:

مشتقات	بسامد	مشتقات	بسامد	مشتقات	بسامد	مشتقات	بسامد	مشتقات	بسامد
حَسِبَ	۵	يَحْسِبُهُ	۱	تَحْسِبُوهُ	۲	حَسِبَكَ	۲	حِسَابًا	۴
حَسِبْتُ	۱	يَحْسِبُهُمْ	۱	تَحْسِبُونَهُ	۱	حَسِبِي	۲	حِسَابُهُ	۲
حَسِبُوا	۱	يَحْسِبُونَ	۸	حُسْبَان	۱	حَسْبُنَا	۳	حِسَابُهُمْ	۵
حَسِبْتُهُ	۱	تَحْسِبُ	۱	حُسْبَانًا	۲	فَحَاسِبْنَاهَا	۱	حَسَابِكَ	۱
حَسِبْتُهُمْ	۱	تَحْسِبَنَّ	۵	حَاسِبِينَ	۲	يُحَاسِبُ	۱	حِسَابِيَهُ	۲
حَسِبْتُمْ	۴	تَحْسِبَتُهُمْ	۱	حَسِيًّا	۴	يُحَاسِبُكُمْ	۱	يَحْسِبُ	۱
يَحْسِبُ	۵	تَحْسِبُهَا	۱	حَسْبُهُ	۲	الْحِسَاب	۱۸	يَحْسِبُوا	۱
يَحْسِبَنَّ	۳	تَحْسِبُهُمْ	۲	حَسِبُهُمْ	۲	حِسَاب	۷	يَحْسِبُونُ	۱

با تجميع ۴۰ حالت فوق، مجموعاً هفت ساخت صرفی به شرح زیر با فراوانی‌های مختلف مستفاد می‌شود: ثلاثی مجرد (حَسِبَ، حَسِبْتُ، حَسِبُوا، حَسِبْتُهُ، حَسِبْتُمْ، يَحْسِبُ، يَحْسِبَنَّ، يَحْسِبُهُ، يَحْسِبُهُمْ، يَحْسِبُونَ، تَحْسِبُ، تَحْسِبَنَّ، تَحْسِبْتُهُمْ، تَحْسِبُهَا، تَحْسِبُهُمْ، تَحْسِبُوهُ و تَحْسِبُونَهُ) با فراوانی ۴۴ مرتبه، مصدر (حُسْبَان و حُسْبَانًا) با فراوانی ۳ بار، اسم فاعل (حَاسِبِينَ) با فراوانی ۲ بار، صفت مشبیه (حَسِيًّا) با فراوانی ۴ مرتبه، جامد غیرمصدری (حَسْبُهُ، حَسِبْتُمْ، حَسِبَكَ، حَسِبِي و حَسْبُنَا) با فراوانی ۱۱ مرتبه، ثلاثی مزید باب مفاعله (فَحَاسِبْنَاهَا، يُحَاسِبُ، يُحَاسِبُكُمْ، الْحِسَاب، حِسَاب، حِسَابًا، حَسَابُهُ، حَسَابُهُمْ، حَسَابِكَ و حِسَابِيَهُ) با فراوانی ۴۲ بار، ثلاثی مزید باب افتعال (يَحْتَسِبُ، يَحْتَسِبُوا و يَحْتَسِبُونُ) با فراوانی ۳ مرتبه.

ب. گوهر معنایی ریشه «ح-س-ب»

ریشه «ح-س-ب» از دیدگاه ابن‌فارس دارای چهار اصل معنایی است: «شمارش»، «کفایت»، «بالت‌های کوچک» و «کسی که پوستش سفید شده است» (ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۵۹-۶۱). در مقابل، مصطفوی تنها یک اصل معنایی برای این ریشه برمی‌شمارد: «اشراف و

اطلاع با هدف آزمایش» که آن را با واژه «رسیدگی» ترجمه می‌کند (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۱۲). در این میان، حسن جبل معنای محوری این ریشه را «جمع‌آوری چیزهای پراکنده در فضا» می‌داند که به مفاهیم «حسب» (کفایت کردن) و «الحسب» (شمردن) منتهی می‌شود (جبل، ۲۰۱۰، ص ۴۲۵-۴۲۶).

پیش از بررسی این اصول معنایی، باید توجه داشت که «گوهر معنایی» به معنای محوری و اصلی اطلاق می‌شود که هم غیرحسی (معنوی) باشد و هم وصفی، و در تمام ساخت‌های مشتق‌شده از ریشه کاربرد داشته باشد (طیب‌حسینی، ۱۳۹۷، ص ۴۸). بر این اساس، دو مفهوم «تکیه‌گاه و بالشت‌های کوچک» و «بیماری جذام» بیشتر ناظر به مصادیق ریشه «ح-س-ب» هستند تا گوهر معنایی آن؛ چراکه این دو یا حسی‌اند یا فاقد وصف‌بودن.

از سوی دیگر، میان اصول مطرح‌شده توسط مصطفوی و حسن جبل تفاوت‌هایی وجود دارد. مصطفوی در اصل معنایی ریشه «ح-س-ب» بر عنصر «دقت» تأکید می‌کند، در حالی که حسن جبل به آن اشاره‌ای نکرده است. از بیان جبل چنین برمی‌آید که وقتی چیزی فضا را اشغال می‌کند، هدف فرد معمولاً جمع‌آوری آن است، اما بدون الزام به دقت. این جمع‌آوری فاقد دقت، با مفهوم «اشراف و اطلاع دقیق» که مصطفوی مطرح کرده، در تضاد است.

با این حال، اصل معنایی پیشنهادی مصطفوی مبنی بر «اشراف و اطلاع با هدف آزمایش» نیز از جامعیت لازم برخوردار نیست؛ زیرا یکی از معانی حسی متفق‌القول برای «حسب» به‌عنوان ساختی برگرفته از این ریشه، «پنداشتن»، «گمان کردن» یا «خیال کردن» است که لزوماً با دقت همراه نیست و نمی‌توان آن را مصداقی از اشراف دانست.

از منظر سوم، میان سه اصل «شمردن یا حساب کردن»، «کافی بودن» و «اشراف»، دو مفهوم نخست به اصل سوم باز می‌گردند. زیرا اولاً، فرد در هنگام شمارش، به‌طور طبیعی از نوعی اشراف - حتی نسبی - بر آنچه می‌شمارد برخوردار است. این اشراف امکان محاسبه صحیح و اطلاع از وضعیت را فراهم می‌سازد. ثانیاً، کفایت چیزی یا کسی نیز مستلزم اشراف کامل بر کمیت و کیفیت آن است تا بتوان از آن به‌درستی بهره برد.

بر این اساس، به نظر می‌رسد که «اشراف» را می‌توان به‌عنوان گوهر معنایی ریشه «ح-س-ب» در نظر گرفت؛ چراکه هم معنوی است، هم وصفی، و هم در میان ساخت‌های مختلف این ریشه، جامعیت دارد.

ج. مفهوم کاربردهای قرآنی ریشه «ح-س-ب» و ارزیابی ترجمه‌ها

به‌طور طبیعی، بررسی ترجمه‌های ۱۰۹ کاربرد قرآنی ریشه «ح-س-ب» در فضای محدود این نوشتار، کاری نسبتاً دشوار است. از این‌رو، تمرکز بر دسته‌بندی صرفی ساخت‌های این ریشه که پیش‌تر انجام شد، هم می‌تواند به ارائه تحلیل‌های دقیق‌تر منجر شود و هم تصویری روشن‌تر از آیات مشتمل بر این ریشه ارائه دهد. پس از آن، بررسی ترجمه‌های فارسی معاصر نیز آسان‌تر خواهد بود.

توجه به ساخت‌های صرفی، مبتنی بر قاعده «زيادة المباني تدلّ على زيادة المعاني» است؛ بر اساس این قاعده، هر ساخت صرفی، معنای خاص و مناسبی را منتقل می‌کند که ممکن است با ساخت دیگر متفاوت باشد. به‌ویژه آن‌که گاه تغییر معنایی یک واژه، بیش از آن‌که به سیاق آیه وابسته باشد، به تغییر ساخت صرفی آن مرتبط است.

در ادامه، بررسی مفهوم قرآنی مشتقات ریشه «ح-س-ب» به شرح زیر ارائه می‌شود:

۱. معنای ساخت ثلاثی مجرد ریشه «ح-س-ب»

ساخت ثلاثی مجرد «حَسِبَ يَحْسَبُ» که مصادر آن «حَسِبَان»، «مَحْسَبَة» و «مَحْسَبَة» است، در ۴۴ آیه قرآن به‌کار رفته است. لغویان متفق‌القول‌اند که معنای این ساخت «ظَنَ» یا «گمان» است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۱۴۹؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۳۱۵؛ فیروزآبادی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۷۴؛ حسینی‌زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۱۹). این معنا در کتب وجوه و نظائر نیز تأیید شده است (دامغانی، ۱۹۸۰م، صص ۱۲۸-۱۲۹؛ نیشابوری، ۱۴۲۲، ص ۲۰۶). مفسران نیز با توجه به سیاق آیات مشتمل بر این ساخت، معنای «ظَنَ» را پذیرفته‌اند (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۶، ص ۲۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۴۴؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۲۹۶؛ فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۶، ص ۳۷۷؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۳۰).

با این حال، در تحلیل معنای «ظَنّ» باید به نکته‌ای مهم توجه داشت: قرآن، نازل شده از سوی خدای حکیم است و اگر مقصود خداوند از «حَسِبَ يَحْسَبُ» همان «ظَنّ» بود، طبیعتاً باید از ساخت «ظَنّ يظُنّ» استفاده می‌شد، نه «حَسِبَ يَحْسَبُ». از سوی دیگر، بر اساس گوهر معنایی ریشه «ح-س-ب»، در «حَسِبَان» نوعی اشراف و اطلاع نسبی وجود دارد که به علم نزدیک است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۱۲)؛ در حالی که در «ظَنّ»، چنین اشرافی وجود ندارد و بیشتر بیانگر تردید راجح است (فیروزآبادی، بی تا، ج ۴، ص ۲۴۱).

به عبارت دیگر، «حَسِبَان» حالتی است که فرد برای یکی از دو امر متضاد حکم صادر می‌کند، بدون آن که امر دیگر به ذهنش خطور کند؛ اما «ظَنّ» حالتی است که هر دو امر متضاد به ذهن فرد خطور می‌کند و او یکی را بر دیگری ترجیح می‌دهد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۲۳۴). از همین رو، «حَسِبُ» در مرتبه ضعیف‌تری از «یقین» و در عین حال، برتر از «ظَنّ» قرار می‌گیرد. بنابراین، این ساخت در کاربرد قرآنی، بار معنایی بالاتری از «ظَنّ» دارد و نمی‌توان آن را صرفاً به «گمان» ترجمه کرد، مگر با افزودن قیودی که دقت معنایی را تضمین کند.

شایان توجه است که در لغت‌نامه‌های فارسی، واژه «پنداشتن» برای انتقال مفهوم «حَسِبُ» به کار رفته است که با مشکلات معنایی مذکور مواجه نیست (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۵۷۵۴). البته در همین فرهنگ لغات، «پنداشتن» معنایی گسترده و چندوجهی دارد و از «وهم» و «خیال» تا «گمان» و حتی «اعتقاد نسبی» را دربرمی‌گیرد (همان). با این حال، در سیاق قرآنی، معنای عام و مبهم لغوی «پنداشتن» مدنظر نیست؛ بلکه معنای خاص و دقیق‌تری مورد توجه است که نشان‌دهنده حد وسطی میان «گمان» و «یقین» است.

ارزیابی ترجمه‌های فارسی معاصر از ساخت ثلاثی مجرد

بررسی‌های انجام شده نشان می‌دهد که مترجمان برای ساخت ثلاثی مجرد ریشه «ح-س-ب» معادل‌های متنوعی از جمله «پنداشتن»، «گمان کردن»، «تصور کردن»، «اندیشیدن»، «انگاشتن»، «به حساب آوردن»، «شمردن» و «گویی» را برگزیده‌اند. هرچند برخی از این معادل‌ها در ترجمه‌های مختلف به صورت مشترک به کار رفته‌اند، اما این امر به معنای کاربرد یکسان آن‌ها در تمامی آیات نیست. به عبارت دیگر، مترجمان در این زمینه وحدت رویه نداشته‌اند و بر

اساس تحلیل‌های شخصی، معادل‌هایی را برای آیات مختلف انتخاب کرده‌اند که گاه با ترجمه‌های دیگران متفاوت است.

برای نمونه، در آیه «لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُم بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ» (نور: ۱۱)، فولادوند از معادل «تصور کردن» استفاده کرده است، در حالی که مکارم آن را با «گمان کردن» ترجمه کرده و انصاریان، حدادعادل و کوشا از واژه «پنداشتن» بهره برده‌اند. یزدی نیز معادل «به حساب آوردن» را برگزیده است.

با این حال، در برخی موارد خاص، نوعی هم‌گرایی در ترجمه‌ها مشاهده می‌شود؛ مانند آیات ۲۷۳ و ۳۹ سوره بقره که همگی آن را با معنای «پنداشتن» ترجمه کرده‌اند، یا آیه ۴۴ سوره فرقان که در آن معادل «گمان کردن» مورد توافق قرار گرفته است.

در مجموع، جدول فراوانی معادل‌های ارائه‌شده توسط مترجمان، به شرح زیر تنظیم شده است:

	پنداشتن	گمان	تصور	گویی	انگاشتن	اندیشیدن	به حساب آوردن	شمردن
فولادوند	۳۵	۵	۳	۱	---	---	---	---
مکارم	۱۶	۲۸	---	---	---	---	---	---
انصاریان	۲۰	۲۴	---	---	---	---	---	---
عادل	۲۲	۱۹	۱	---	۲	---	---	---
یزدی	۷	۳۱	۲	---	---	۲	۱	۱
کوشا	۴۱	۳	---	---	---	---	---	---

در ارزیابی معادل «گمان»، باید توجه داشت که این واژه ترجمه‌ای فصیح از «ظن» است (روحی‌برندق، ۱۳۹۴)؛ در حالی که پیش‌تر نادرستی این‌همانی آن با «حَسِب» اثبات شد. معادل «تصور کردن» نیز بیشتر به تصویر ذهنی اشاره دارد که با معنای «حَسِب» - مبتنی بر شمارش و اشراف - ناسازگار است. همچنین، واژه «گویی» که معمولاً در قالب جمله و به‌عنوان قید تردید به‌کار می‌رود، برای ترجمه یک واژه مستقل مناسب نیست و بار معنایی متفاوتی دارد.

گرچه در فرهنگ لغات فارسی، یکی از معانی «اندیشیدن» معادل «پنداشتن» ذکر شده است

(دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۳۵۴)، اما باید توجه داشت که «اندیشیدن» بیشتر به فرآیند ذهنی تفکر اشاره دارد و از همین رو، مفهومی عام و گسترده از آن دریافت می‌شود. در این میان، معادل «انگاشتن» به مفهوم «پنداشتن» نزدیک‌تر است و از نظر معنایی با «حسبان» اشتراک دارد؛ با این حال، در ترجمه روان نمی‌نماید و کاربرد آن در متن قرآنی محدود است.

درباره معادل‌های «به حساب آوردن» و «شمردن» نیز باید یادآور شد که این دو مناسب ساخت «حَسَبَ يَحْسَبُ» هستند، نه ساخت «حَسِبَ يَحْسَبُ». هیچ‌یک از لغویان نیز خلاف این تفکیک را مطرح نکرده‌اند.

بر این اساس، مناسب‌ترین معادل برای ساخت «حَسِبَ يَحْسَبُ حِسْبَان»، واژه «پنداشتن» است؛ چراکه هم با گوهر معنایی ریشه هم‌خوانی دارد و هم حد وسطی میان «گمان» و «یقین» را منتقل می‌کند. از منظر فراوانی کاربرد، کوشا با ۴۱ بار گزینش این معادل، موفق‌ترین عملکرد را داشته و یزدی با تنها ۷ بار استفاده، ضعیف‌ترین عملکرد را نشان داده است.

جدای از این ملاک، از حیث وحدت و تکرار معنایی نیز، مکارم، انصاریان و کوشا با استفاده از دو معادل، ترجمه‌ای منسجم‌تر ارائه داده‌اند؛ در حالی که یزدی با به‌کارگیری شش معادل مختلف، ترجمه‌ای پراکنده و کم‌انسجام داشته است.

به‌عنوان نمونه، ترجمه پیشنهادی برای یکی از آیاتی که کوشا در آن از معادلی غیر از «پنداشتن» استفاده کرده، به شرح زیر است: أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ (فرقان: ۴۴): «آیا می‌پنداری که بیشتر آنان می‌شنوند یا خردورزی می‌کنند؟!»

بنابر آنچه گذشت، ساخت ثلاثی مجرد «حَسِبَ يَحْسَبُ» در ۴۴ آیه قرآنی با معنای «پنداشتن» به‌کار رفته است؛ معنایی که حد واسطی میان «ظن» و «یقین» دارد. هرچند مترجمان فارسی معادل‌های مختلفی مانند «پنداشتن»، «گمان کردن» و «تصور کردن» را برگزیده‌اند، اما «پنداشتن» به‌عنوان دقیق‌ترین و مناسب‌ترین معادل پیشنهاد می‌شود.

۲. معنای ساخت باب افتعال ریشه «ح-س-ب»

ساخت «احتساب» سه بار در قرآن کریم به‌کار رفته است. برخلاف ساخت ثلاثی مجرد،

لغویان برای این ساخت معانی متفاوتی را ذکر کرده‌اند که به شرح زیر است:

الف) «ظَنَ» (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۱۴۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۳۱۰ و ص ۳۱۴؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۱۹) ب) «شمارش» (فراهیدی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۳۱۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۳۱۴؛ فیومی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۳۵؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۲۲) ج) «طلب اجر» (همان منابع) د) «اختبار» و ه) «تجسس» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۳۱۷)

مفسران نیز برای این ساخت، معانی گوناگونی از جمله «انتظار داشتن» (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۳، ص ۴۲)، «حساب کردن» (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۱۳۳)، «تصور کردن» (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۶، ص ۴۵۸)، «گمان کردن» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۲۷۲) و «گمان مؤکد» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۷۸۳؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۴، ص ۱۰۶) را مطرح کرده‌اند.

بر این اساس، مجموعه‌ای از معانی چون «گمان»، «گمان مؤکد»، «شمارش»، «تصور کردن»، «حساب کردن»، «طلب اجر»، «اختبار» و «تجسس» برای ساخت باب افتعال این ریشه ذکر شده است. با این حال، سه معنای پایانی (طلب اجر، اختبار، تجسس) با سیاق آیات مشتمل بر «احتساب» هماهنگ نیستند و لغویانی که این معانی را ذکر کرده‌اند، در تفسیر سه آیه موردنظر نیز آن‌ها را لحاظ نکرده‌اند.

نکته مهم آن است که بررسی دیدگاه‌های لغویان و مفسران نشان می‌دهد که درباره منشأ اشتقاق «احتساب» اتفاق نظر وجود ندارد؛ برخی آن را مشتق از «حَسِبَ يَحْسِبُ/يَحْسَبُ حِسْبَان» می‌دانند و برخی از «حَسِبَ يَحْسَبُ حُسْبَان / حِسَاب / حَسْب / حِسْبَة / حِسَابَة». انتخاب هر کدام از این دو منشأ، معنای متفاوتی به ساخت «احتساب» می‌بخشد: در حالت اول، معنای «پنداشتن» متصور است و در حالت دوم، معنای «شمارش».

برای تعیین معنای دقیق‌تر، سیاق آیات بهترین راهنماست. در سه آیه زیر:

﴿وَبَدَأَ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾ (زمر: ۴۷)

﴿فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا﴾ (حشر: ۲)

«وَيَرْزُقُهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ» (طلاق: ۳)

به رخداد اموری اشاره شده که فراتر از تصور انسان‌اند؛ مانند رویارویی کافران با امور غیرمنتظره در قیامت، نفوذ اراده الهی در میان یهودیان از مسیری غیرقابل پیش‌بینی، و رسیدن روزی از جایی که در محاسبات ذهنی انسان قرار نداشته است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۲۷۲؛ ج ۱۹، ص ۲۰۲ و ص ۳۰۵).

از سیاق این آیات دو نکته قابل برداشت است:

۱. «احتساب» در این موارد به معنای «شمارش» یا «محاسبه عددی» نیست، بلکه به معنای «پنداشتن» است؛ زیرا تأکید بر وقوع اموری است که خارج از انتظار و تصور انسان بوده‌اند و در محاسبات ذهنی او جای نداشته‌اند.

۲. دور بودن این پندار از واقعیت، به نوعی «مبالغه» در احتساب اشاره دارد (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۴، ص ۱۰۶). این معنا با ویژگی‌های ساخت باب افتعال نیز هماهنگ است؛ چراکه این باب دارای معانی متعددی چون مطاوعه، مشارکت، جهد، اتخاذ، طلب و هم‌معنایی با ثلاثی مجرد همراه با تأکید و مبالغه است. از میان این معانی، تنها مورد آخر با سیاق آیات هماهنگ است و سایر موارد یا بافت‌ناهماهنگ‌اند یا متکلف.

بنابراین، «احتساب» در این آیات مشتق از «حسبان» است و در ساخت منفی، معنای «به‌هیچ‌وجه نمی‌پنداشتند» را منتقل می‌کند؛ معنایی که هم با سیاق آیات سازگار است و هم با ویژگی‌های صرفی و بلاغی ساخت افتعال.

۴-۲-۱- ارزیابی ترجمه‌های فارسی معاصر از ساخت باب افتعال

با آن‌که ساخت «احتساب» تنها سه بار در قرآن کریم به کار رفته است، اما نزد مترجمان فارسی، معنای واحدی نیافته و هر یک با توجه به زاویه دید و مبانی تفسیری خود، آن را به‌گونه‌ای متفاوت ترجمه کرده‌اند. معادل‌هایی چون «پندار»، «گمان»، «تصور» و «حساب کردن» از جمله ترجمه‌هایی هستند که برای این ساخت ارائه شده‌اند.

در هر صورت، عملکرد مترجمان در ترجمه این ساخت در آیات مذکور به شرح زیر قابل بررسی است:

پندار	گمان	تصور	حساب	
---	---	۲	۱	فولادوند
---	۳	---	---	مکارم
۱	۲	---	---	انصاریان
---	۲	۱	---	یزدی
---	۲	---	۱	عادل
---	۲	۱	---	کوشا

بر اساس آنچه پیش‌تر بیان شد، گزینش هر یک از ترجمه‌های موجود در جدول مذکور، به‌نوعی ناقص یا نادرست است. گرچه ترجمه «پنداشت» به معنای دقیق «احتساب» نزدیک‌تر است، اما فاقد قید مبالغه و تأکید است. بررسی کلی عبارات مترجمان در هر سه آیه نشان می‌دهد که تنها فولادوند با ترجمه «حتی حساب آن را هم نمی‌کردند»، توانسته است عنصر تأکید و مبالغه را منتقل کند؛ هرچند در این ترجمه، واژه «حساب» به‌جای «پنداشت» به‌کار رفته که از نظر معنایی دقیق نیست.

در هر حال، ترجمه پیشنهادی برای «احتساب» در قالب منفی، عبارت است از: «به‌هیچ‌وجه نمی‌پنداشتند». بنابراین، هر یک از ترجمه‌ها از جهتی دچار ضعف‌اند و نزدیک‌ترین معادل به ترجمه پیشنهادی، ترجمه فولادوند و دورترین آن‌ها، سایر ترجمه‌ها هستند. به‌عنوان نمونه، ترجمه پیشنهادی برای یکی از آیات چنین است:

فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا (حشر: ۲): «خداوند از جایی که هیچ نمی‌پنداشتند، بر آنان درآمد.»

بنابر آنچه گذشت، بررسی سیاق آیات مشتمل بر ساخت باب افتعال ریشه «ح-س-ب» در قرآن نشان می‌دهد که «احتساب» در این موارد به معنای «پنداشتن» است، نه «شمارش» یا «محاسبه عددی»؛ چراکه تأکید آیات بر رخداد اموری فراتر از انتظار انسان است. از این‌رو،

ترجمه پیشنهادی برای «احتساب» در قالب منفی، «به هیچ وجه نمی پنداشتند» خواهد بود.

۳. معنای ساخت مصدر ریشه «ح-س-ب»

ساخت «حُسابان» نیز سه بار در قرآن کریم به کار رفته است. در منابع لغوی، این واژه به معنای «حساب دقیق و شدید» آمده است (فراهیدی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۱۴۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۳۱۵؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۱۸؛ مصطفوی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۱۲). با این حال «حُسابان» در آیه «و يُرْسِلَ عَلَيْهَا حُسْبَانًا مِّنَ السَّمَاءِ» (کهف: ۴۰) به صورت های مختلفی معنا شده است؛ از جمله: «آتش سوزان» (فراهیدی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۱۴۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۳۱۵)، «تیرهای کوچک» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۳۱۵؛ فیومی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۳۵)، «عذاب»، «شر و بلا»، «ملخ و گرد و خاک» و «عذاب حساب شده» (همان، ص ۳۱۶).

صاحبان کتب وجوه و نظائر نیز «حُسابان» را در آیه ۴۰ سوره کهف به «عذاب» معنا کرده اند (دامغانی، ۱۹۸۰م، صص ۱۲۸-۱۲۹) و در دو آیه دیگر، آن را به «وسیله محاسبه» تفسیر کرده اند (دامغانی، همان؛ مقاتل بن سلیمان، ۲۰۰۶م، صص ۱۸۶-۱۸۷).

مفسران نیز این ساخت را به «حساب کردن» یا «وسیله محاسبه» معنا کرده اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۵۲۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۸؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۹، ص ۴۲۴؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۶، ص ۲۳۲؛ فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۱۳، ص ۷۵؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۲۸۷).

پیش از تحلیل معانی مذکور، باید توجه داشت که «حُسابان» مصدر «حَسَبَ يَحْسَبُ» است و لغویان اتفاق نظر دارند که این ساخت به معنای «حساب دقیق» است. بنابراین، «حُسابان» در هر سه آیه به همین معنا به کار رفته است. نکته مهم آن است که پیچیدگی معنای این آیات، ناشی از ساختار کلی آن هاست؛ اگر ساخت آیه به درستی فهم نشود، معنای واژه نیز دچار ابهام خواهد شد. دو آیه «وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ حُسْبَانًا» (انعام: ۹۶) و «الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ» (رحمن: ۵) از نظر ساختار مشابه اند، اما تفاوتی ظریف دارند: آیه نخست، خورشید و ماه را به عنوان وسیله ای برای «حسابان» معرفی می کند، در حالی که آیه دوم، برخورداری آن ها از «حسابان» را بیان می نماید.

به عبارت دیگر، در آیه انعام، خورشید و ماه در کنار سایر پدیده‌ها، نظم شب و روز و ماه و سال را رقم می‌زنند و در آیه رحمن، حرکت آن‌ها با حسابی دقیق توصیف شده است. از همین رو، خداوند در ادامه آیه انعام می‌فرماید: «ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۲۸۷) و در آیه رحمن، حرف «باء» برای بیان ملا بست میان خورشید و ماه با حساب آمده است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۲۱۹).

بنابراین، «حُسابان» در این دو آیه به معنای «حساب دقیق» است و مفاهیمی چون «وسیلگی» یا «همراهی» جزو معنای آن محسوب نمی‌شوند.

در آیه «وَيُرْسِلَ عَلَيْهَا حُسْبَانًا مِّنَ السَّمَاءِ» نیز، با توجه به سیاق و شأن نزول، موضوع آیه ناظر به مجازات برخی مردم است. فارغ از اینکه این مجازات «آتش»، «تگرگ»، «باد» یا «عذاب» باشد، قدر متیقن آن، حساب شده بودن آن است؛ چراکه در غیر این صورت، ذکر «حُسابان» در آیه لغو خواهد بود. به نظر می‌رسد که در این آیه، مجازات به قرینه سیاق حذف شده و ساخت اصلی چنین بوده است: «وَيُرْسِلَ عَلَيْهَا [عَذَابًا] حُسْبَانًا مِّنَ السَّمَاءِ». این برداشت با تعبیر «عذاب حساب شده» که ابن منظور ذکر کرده، تأیید می‌شود (۱۴۱۴، ج ۱، ص ۳۱۶).

در برخی تحقیقات معاصر نیز آمده است که معانی مذکور از سوی لغویان و مفسران یا برگرفته از روایات موقوف و مقطوع‌اند یا از لوازم عذاب محسوب می‌شوند. با استناد به روابط جانمایی و همنشینی، چنین نتیجه گرفته‌اند که آن عذاب، «باد همراه با تگرگ» بوده است.

در فرهنگ لغات فارسی نیز، «حَسَبَ يَحْسَبُ حُسْبَانًا» به «شمارش» معنا شده است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۸۹۲۰) که در این صورت، ترجمه «حسابان» عبارت خواهد بود از: «شمارش دقیق».

۴-۳-۱ - ارزیابی ترجمه‌های فارسی معاصر از ساخت مصدر

با توجه برداشت‌هایی که از این ساخت در سه آیه یاد شده صورت گرفته است، بجز فولادوند، آنهم در دو آیه نخست، سایر مترجمان معادل واحدی از هر سه آیه ارائه نداده است تا ترجمه سه آیه به صورت تجمیعی در قالب جدول ذکر شود. لذا این امر در زیر به صورت تفکیکی ذکر می‌شود:

ناظر به دو آیه نخست، باید توجه داشت که اغلب ترجمه‌های فارسی در معادل‌گزینی، واژه

«حساب» و مشتقات آن را به‌کار برده‌اند؛ واژگانی که ریشه عربی دارند و برای بسیاری از فارسی‌زبانان، فاقد وضوح معنایی و ارتباط ذهنی روشن‌اند. برخی مترجمان، مانند انصاریان، از معادل «محاسبه» استفاده کرده‌اند که از نظر ساخت صرفی، بیشتر مناسب باب مفاعله است تا مصدر ثلاثی مجرد.

فارغ از این نکته، در ترجمه‌هایی مانند «حساب» و «محاسبه»، تنها بخشی از معنای «حُسابان» لحاظ شده و به عنصر «دقت» در آن اشاره‌ای نشده است. در این میان، ترجمه‌هایی که از تعبیر «حساب دقیق» بهره برده‌اند و در ادامه، بر نظم و اندازه‌گیری در حرکت خورشید و ماه تأکید کرده‌اند، قابل قبول‌تر و مطلوب‌تر ارزیابی می‌شوند.

در خصوص معنای «گاه‌شماری» نیز باید توجه داشت که فرهنگستان زبان و ادب فارسی آن را «روشی برای تعیین زمان» تعریف کرده است؛ تعبیری که به‌صورت فشرده، هم وسیلگی خورشید و ماه و هم کارکرد «حُسابان» را در بر می‌گیرد. با توجه به معنای مختار، قرابت این تعبیر با مفهوم قرآنی محسوس است.

برآیند این تحلیل‌ها نشان می‌دهد که ترجمه فولادوند از دقت کافی برخوردار نیست و ترجمه مکارم، به‌ویژه در دو آیه نخست، نسبت به سایر ترجمه‌ها دقیق‌تر است. درباره آیه سوم نیز، همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، ترجمه‌هایی مانند «عذاب»، «آفت» و «برق و آتش» نمی‌توانند معادل دقیقی برای «حُسابان» باشند؛ چراکه عنصر «حساب‌شدگی» در آن‌ها لحاظ نشده است. در این میان، ترجمه انصاریان با تأکید بر «دقیق» بودن عذاب، از ترجمه مکارم نیز دقیق‌تر و کامل‌تر ارزیابی می‌شود.

شایان ذکر است که طبق تحلیل‌های پیشین، مناسب‌ترین نوع عذاب در این آیه، «باد و تگرگ» است که با توجه به عدم تصریح در متن آیه، بهتر است در داخل پرانتز ذکر شود.

در مجموع، ترجمه پیشنهادی برای سه آیه مشتمل بر «حُسابان» به شرح زیر است:

- وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ حُسْبَانًا: و خورشید و ماه را [وسیله] شمارش دقیق قرار داد.
- الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ: خورشید و ماه با شمارشی دقیق همراه‌اند.

- وَ يُرْسِلُ عَلَيْهَا حُسْبَانًا مِّنَ السَّمَاءِ : و از آسمان بر آن‌ها [باد و تگرگی] شمارش شده و دقیق بفرستد.

۴. معنای ساخت اسم فاعل ریشه «ح-س-ب»

ساخت «حاسبین» تنها دو بار در قرآن کریم به کار رفته است. شمار اندکی از لغویان به این ساخت توجه کرده‌اند و آن را به معنای «حسابگر» دانسته‌اند (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۱۲). صاحبان کتب وجوه و نظائر نیز این واژه را به «العالم» و «حساب به عینه» معنا کرده‌اند (نیشابوری، ۱۴۲۲، صص ۲۰۶-۲۰۷). مفسران نیز معانی‌ای چون «حساب و شمارش اعمال مردم» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۴۸۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۲؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۹، ص ۲۹۳؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۶، ص ۱۴۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۱۳۲) و «داور» (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۱۳، ص ۱۶) را برای این ساخت ذکر کرده‌اند.

بر این اساس، سه معنا برای اسم فاعل این ریشه مطرح شده است: «حسابگر»، «داور» و «عالم». مهم‌ترین معیار در ارزیابی این ساخت آن است که اولاً فاعلیت در معنا حفظ شود و ثانیاً با سیاق آیات هم‌خوانی داشته باشد. با توجه به سیاق دو آیه «وَ كَفَىٰ بِنَا حَاسِبِينَ» (انبیاء: ۴۷) و «هُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ» (انعام: ۶۲)، روشن است که «حاسبین» مشتق از «حَسَبَ يَحْسَبُ حُسْبَانًا» است، نه از «حَسَبَ يَحْسَبُ حِسَابًا».

با توجه به تحلیل‌های پیشین درباره معنای «حَسَبَ»، مناسب‌ترین معنا برای ساخت اسم فاعل در این سیاق، «حسابگر» است؛ چراکه هم با اصل معنایی ریشه هم‌خوانی دارد و هم با سیاق آیات هماهنگ است. در مقابل، «داوری» نتیجه‌ای از فرآیند حساب‌گری است، نه خود معنا؛ یعنی داوری پس از محاسبه رخ می‌دهد. همچنین، معنای «عالم» نیز به‌طور کامل مفهوم «حاسب» را منتقل نمی‌کند؛ زیرا علم، بخشی از معنا و از لوازم نسبی «حَسَبَ» محسوب می‌شود، نه تمام آن. بنابراین، معنای مختار برای این ساخت، «حسابگری دقیق» است. با توجه به اینکه واژه «حساب» در فارسی به «شمارش» ترجمه می‌شود، می‌توان معادل «شمارش‌گر دقیق» را برای ترجمه فارسی این ساخت پیشنهاد کرد؛ معادلی که هم فاعلیت را حفظ می‌کند و هم دقت و نظم

نهفته در مفهوم قرآنی را منتقل می‌سازد.

ارزیابی ترجمه‌های فارسی معاصر از ساخت اسم فاعل

مترجمان در انتقال معنای این ساخت به صورت زیر عمل کرده‌اند:

حساب	حساب‌کننده	حساب‌برس	حساب‌گر	
---	---	۲	---	فولادوند
---	۱	---	۱	مکارم
---	---	---	۲	انصاریان
---	---	---	۲	یزدی
۱	---	---	۱	عادل
---	---	۲	---	کوشا

بجز ترجمه «حساب» که فاقد بار معنایی فاعلیت است، سایر معادل‌های ارائه شده نیز، علاوه بر آن که ترکیبی از واژگان عربی و فارسی‌اند، از جامعیت لازم برخوردار نیستند. بر اساس تحلیل‌های پیشین، مناسب‌ترین معادل برای این ساخت، «شمارش‌گر دقیق» است؛ چراکه هم فاعلیت را منتقل می‌کند و هم دقت و نظم نهفته در مفهوم قرآنی را بازتاب می‌دهد.

بر این اساس، عملکرد مترجمان در ترجمه این ساخت، با معیار پیشنهادی همخوانی ندارد و ترجمه حدادعادل ضعیف‌ترین ارزیابی را به خود اختصاص می‌دهد. در هر حال، ترجمه پیشنهادی برای یکی از آیات این ساخت به شرح زیر است:

وَ كَفَىٰ بِنَا حَاسِبِينَ (انبیاء: ۴۷): «ما برای شمارش‌گری دقیق کافی هستیم.»

۵. معنای ساخت صفت مشبیه ریشه «ح-س-ب»

ساخت «حسیب» چهار بار در قرآن کریم به کار رفته است. بیشتر لغویان، معنای «کافی» را برای آن ذکر کرده‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۱۴۹؛ حسینی‌زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۱۹؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۳۱۰؛ فیروزآبادی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۷۴). برخی دیگر، معنای «کریم بنفسه» را مطرح کرده‌اند (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۳۵). گروهی نیز با توجه به گوهر معنایی مورد

نظر خود، این ساخت را از نام‌های الهی دانسته و آن را به «کسی که بر مردم آگاه است، بر آنان نظارت دارد، آنان را درک می‌کند و از همه امورشان مطلع است» معنا کرده‌اند (مصطفوی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۱۲).

صاحبان کتب وجوه و نظائر، این واژه را به «شهید» (گواه) معنا کرده‌اند (نیشابوری، ۱۴۲۲، صص ۲۰۶-۲۰۷). مفسران نیز معانی متعددی برای آن ذکر کرده‌اند؛ از جمله «محاسب» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۴۰۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۷۲؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۲۸)، «گواه» (طبری، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۴۰۲)، «حسابگر» (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۹، ص ۴۹۷). برخی دیگر نیز توضیح داده‌اند که این واژه به این معناست که خداوند حکم بندگان را بدون حساب دقیق صادر نمی‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۱۷۲).

برآیند این دیدگاه‌ها نشان می‌دهد که معانی «گواه»، «کافی»، «حسابرسی دقیق» و «حسابگر» برای ساخت صفت مشبیه این ریشه مطرح شده‌اند. با توجه به اینکه این ساخت برگرفته از «حسب یحسب حُسوبان» است، طبیعتاً معنای «حسابگری دقیق» نیز در آن مندرج است؛ با این تفاوت که «حسیب» به‌عنوان صفت مشبیه، دلالت بر ثبوت دارد و باید این ویژگی در ترجمه لحاظ شود. از این‌رو، معنای «دوام حسابگری دقیق» برای این ساخت، مطلوب‌تر به نظر می‌رسد.

در خصوص معانی «گواه» و «کافی»، همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، این مفاهیم در قرآن کریم دارای ساخت و افعال خاص خود هستند و به‌کارگیری آن‌ها در قالبی غیر از ساخت اصلی‌شان، از اصول منطقی و عقلانی زبان فاصله دارد. چنین کاربردی تنها زمانی قابل قبول است که همراه با توضیح و تفسیر دقیق ارائه شود.

بنابراین، معنای این ساخت «حسابگری دقیق» است و در ترجمه فارسی، می‌توان از معادل «شمارش‌گری دقیق» بهره برد.

ارزیابی ترجمه‌های فارسی معاصر از ساخت صفت مشبیه

ساخت «حسیب» نیز همانند سایر مشتقات ریشه «ح-س-ب»، با وجود بسامد محدود در قرآن، توسط مترجمان فارسی به معانی متعددی ترجمه شده است:

نگهدارنده حساب	حسابرس	حساب	حسابگر و پاداش‌دهنده	حسابرسی	محاسبه	
---	۱	---	---	۳	---	فولادوند
---	۱	۱	۱	---	۱	مکارم
---	۱	---	۱	۱	۱	انصاریان
---	۱	---	۲	۱	---	یزدی
۲	۲	---	---	---	---	عادل
---	۳	---	۱	---	---	کوشا

بر اساس تحلیل‌های پیشین، ترجمه‌هایی مانند «محاسبه» که ناظر به باب مفاعله‌اند، و «حساب» که فاقد بار فاعلی است، ترجمه‌هایی دقیق محسوب نمی‌شوند. همچنین، معادل «حسابرسی» که به فرآیند رسیدگی اشاره دارد، از آن‌جا که دلالت بر حالت موقتی دارد، با ساخت صفت مشبیه که دلالت بر ثبوت و دوام دارد، سازگار نیست.

در مورد ترجمه «پاداش‌دهنده» نیز روشن است که این معنا، نتیجه عملکرد «حسیب» است، نه خود معنای آن. تأیید این نکته را می‌توان در آیاتی مانند «فَحَاسِبُنَّهَا حِسَاباً شَدِيداً وَعَذِّبْنَهَا عَذَاباً نُكْرًا» (طلاق: ۸) مشاهده کرد؛ جایی که جزا به‌عنوان نتیجه محاسبه ذکر شده است.

در این میان، گرچه معادل «نگهدارنده حساب» هم فاعلیت و هم استمرار را منتقل می‌کند، اما از نظر زبان فارسی، قدری نامأنوس است و ارتباط روانی لازم را با مخاطب برقرار نمی‌سازد. از این‌رو، ترجمه «شمارش‌گری دقیق» پیشنهاد می‌شود؛ معادلی که هم فاعلیت را حفظ می‌کند، هم دلالت بر ثبوت دارد و هم برای مخاطب فارسی‌زبان قابل فهم‌تر است.

بر همین اساس، عملکرد حدادعادل در ترجمه این ساخت نسبت به سایر مترجمان موفق‌تر ارزیابی می‌شود؛ زیرا توانسته است مفهوم فاعلیت و استمرار را دقیق‌تر منتقل کند. در مقابل، ترجمه‌های یزدی در این زمینه کمتر موفق بوده‌اند؛ چراکه یا فاقد دقت لازم‌اند یا با ساختار صفتی هماهنگ نیستند. با این حال، هیچ‌یک از ترجمه‌ها به‌طور کامل مطلوب نیستند و معادل پیشنهادی

«شمارش‌گری دقیق» می‌تواند گزینه‌ای مناسب‌تر برای انتقال معنای دقیق ساخت صفت مشبّهه باشد.

به‌عنوان نمونه، ترجمه پیشنهادی برای یکی از آیات این ساخت که نقش آن «تمییز» است و برای روان‌سازی ترجمه، اندکی تغییر یافته، به شرح زیر است:

وَ كَفَى بِاللّٰهِ حَسِيبًا (نساء: ۶): «و خدا همیشه برای شمارش‌گری دقیق کافی است.»

۶. معنای ساخت باب مفاعله ریشه «ح-س-ب»

این ساخت ۴۲ بار در قرآن کریم به‌کار رفته است که از این تعداد، ۳۹ مورد آن ساخت مصدری و ۳ مورد ساخت فعلی دارد.^۱ لغویان، ساخت باب مفاعله را به «عَدَّ الشَّيْءَ» (شمارش) معنا کرده‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۱۴۹؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۳۱۳؛ حسینی‌زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۱۹؛ فیومی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۳۴؛ فیروزآبادی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۷۴) و برخی نیز آن را به «جزاء» (پاداش یا کیفر) معنا کرده‌اند (طریحی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۴۰). گروهی دیگر، با توجه به گوهر معنایی، آن را «مقدمه‌ای برای شناخت و آزمایش» دانسته‌اند (مصطفوی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۱۱).

صاحبان کتب وجوه و نظائر نیز ساخت فعلی آن را به «جزاء» (دامغانی، ۱۹۸۰م، صص ۱۲۸-۱۲۹؛ ابن‌جوزی، ۱۴۰۷، صص ۲۵۰-۲۵۱؛ هارون بن موسی، ۱۴۰۹، ص ۱۷۸؛ مقاتل بن سلیمان، ۲۰۰۶م، صص ۱۸۶-۱۸۷؛ ابی‌هلال عسکری، ۲۰۰۷م، صص ۱۸۹-۱۹۰) و برخی دیگر به «المؤونة» معنا کرده‌اند (نیشابوری، ۱۴۲۲، صص ۲۰۶-۲۰۷). ساخت مصدری آن نیز به «العدد» (شمارش) و در مواردی به «العرض» معنا شده است (همان منابع).

مفسران نیز این ساخت را به «جزاء» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۵۲۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۲۹؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۱۰۶؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۵۹۱) و برخی دیگر به «حساب یا محاسبه» (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۲۲، ص ۱۱۸؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۲۴۴)

۱. گفتنی است که ساخت «حساب» که از آن به مصدر باب مفاعله یاد شد، استعمال مصدر ثلاثی مجرد و اسم مصدری نیز دارد.

تفسیر کرده‌اند.

برآیند این دیدگاه‌ها نشان می‌دهد که معانی «شمارش»، «محاسبه»، «جزاء»، «العرض» و «المؤونة» برای ساخت باب مفاعله این ریشه مطرح شده‌اند. با توجه به سیاق آیات، روشن است که این ساخت برگرفته از «حَسَب» است و معنای «محاسبه دقیق» در آن محوریت دارد. با این حال، از آن‌جا که این ساخت در قالب باب مفاعله آمده، باید معانی خاص این باب نیز در تحلیل لحاظ شود.

بررسی منابع ادبی نشان می‌دهد که باب مفاعله پنج معنا دارد: مشارکت، تعدیه، تکثیر، صیروت، و هم‌معنایی با ثلاثی مجرد همراه با تأکید و مبالغه. اگر «شمارش» را در این معانی لحاظ کنیم، نتایج زیر حاصل می‌شود:

- مشارکت: شمارش طرفینی
 - تعدیه: وارد کردن دیگری در شمارش
 - تکثیر: شمارش زیاد
 - صیروت: قرارگیری در وضعیت شمارش
 - هم‌معنایی با ثلاثی مجرد همراه با تأکید و مبالغه: شمارش بسیار دقیق
- در این میان، معانی مشارکت و صیروت با سیاق آیات هماهنگ نیستند؛ زیرا نه مشارکتی در فعل وجود دارد و نه مفعول به‌عنوان فاعل ثانویه مطرح شده است. همچنین، ساخت «حَسَب» به‌خودی‌خود متعدی است و اگر در باب مفاعله نیز تعدیه لحاظ شود، باید دو مفعول در آیه وجود داشته باشد که چنین چیزی در آیات مورد نظر دیده نمی‌شود.
- از سوی دیگر، سیاق بیشتر آیات این ساخت، ناظر به محاسبه اعمال بندگان توسط خداوند است و تعبیر «محاسبه زیاد» منطقی نیست. بنابراین، معنای «تکثیر» نیز قابل پذیرش نیست. در مقابل، معنای «هم‌معنایی با ثلاثی مجرد همراه با تأکید و مبالغه» با سیاق آیات کاملاً هماهنگ است؛ چراکه در این آیات، تأکید بر دقت در محاسبه اعمال وجود دارد. برای نمونه، در آیه «فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ» (رعد: ۴۰)، این معنا به‌وضوح قابل دریافت است.

بنابراین، مناسب‌ترین معنا برای این ساخت، «شمارش بسیار دقیق» است.

در این میان، گرچه «شمارش» و «جزاء» در یک مسیر معنایی قرار دارند و هر دو روند رسیدگی الهی را در قیامت توصیف می‌کنند، اما «جزاء» نیز مانند «پاداش»، نتیجه محاسبه است، نه معادل آن. همچنین، معنای «العرض» علاوه بر آن‌که در استعمال عربی نادر است، با سیاق آیات نیز هماهنگ نیست؛ به‌ویژه در آیه «فَسَوْفَ يَحْصِبُ حِسَاباً يَسيراً» (انشقاق: ۸)، چنین معنایی متکلفانه خواهد بود. در مورد «المؤنة» نیز همین نکته صادق است و کاربرد آن در آیاتی مانند «مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مَنْ شِئٍ وَ مَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مَنْ شِئٍ» (انعام: ۵۲)، فاقد انسجام معنایی است.

ارزیابی ترجمه‌های فارسی معاصر از ساخت باب مفاعله

تنوع معادل‌ها در برگردان این ساخت بسیار زیاد بود که در قالب جدول زیر قابل مشاهده

است:

بازخواست	حسابرسی	حساب و کاستی	محاسبه	اندازه	مطابق اعمال	کافی و به اندازه: به اندازه کفایت	بسنده	شمار	حسابرس	حسابر	حساب و کتاب	
۱	۱	---	۱	---	- - -	---	---	۱۰	---	۲۸	---	فولادوند
---	---	---	۱	---	۱	---	---	--	---	۴۰	---	مکارم
---	۳	---	۲	---	- - -	۱	---	--	۶	۲۹	---	انصاریان

بَدَنی	۶	۲۴	---	--	---	۱	---	-	---	۱	---	---	۱	---	---
عادل	---	۳۳	---	۱	---	---	---	-	---	۶	---	---	---	۱	---
کَمِثا	---	۲۷	۸	۴	۱	---	---	-	---	---	۱	---	---	۱	---

در ارزیابی موارد فوق، باید توجه داشت که معانی «کافی»، «کفایت» و «بسند» برای ساخت باب مفاعله ریشه «ح-س-ب» نادرست‌اند؛ زیرا با وجود فعل «کفی» در قرآن، به‌کارگیری این معنا برای ساختی متفاوت، از اصول عقلانی و محاوره‌ای زبان قرآن فاصله دارد. از سوی دیگر، ساخت «حاسب یحاسب» که از ثلاثی مجرد «حُساب» مشتق شده، ارتباطی با ریشه «حَسَب» به معنای «کافی» ندارد.

با این حال، توجه به مفاهیمی چون «اندازه‌گیری» و «بی‌کاستی» در برخی ترجمه‌ها، هم‌سو با معنای «دقیق» است و نشان از دقت مترجم دارد. در ترجمه واژگان قرآنی، باید معادل مطلوب در زبان مقصد لحاظ شود؛ نه آن‌که از خود واژه «حساب» و مشتقات عربی آن استفاده شود، که ممکن است موجب ابهام یا عدم ارتباط معنایی برای مخاطب فارسی‌زبان گردد. از این‌رو، معادل «شمار» مناسب‌تر است.

با این حال، در هیچ‌یک از ترجمه‌های «حساب و کتاب»، «حساب»، «حسابرس»، «محاسبه»، «حسابرسی»، «حساب‌کشیدن» و «شمار»، بخش دیگر معنای ساخت باب مفاعله، یعنی «بسیار دقیق» بودن، لحاظ نشده است. بنابراین، این معادل‌ها از جامعیت لازم برخوردار نیستند.

همچنین، واژگانی مانند «بازخواست» نیز پس از محاسبه اعمال رخ می دهند و همانند «جزاء» و «پاداش»، نتیجه محاسبه اند، نه معادل آن. در این میان، معنای «مطابق اعمال» که در آیه ۳۶ سوره نبا توسط مکارم ذکر شده، نه با سیاق آیه هماهنگ است و نه از سوی لغویان تأیید شده است؛ از همین رو، سایر مترجمان نیز آن را نپذیرفته اند.

بر این اساس، ترجمه پیشنهادی برای چند ساخت این باب به شرح زیر است:

وَاللّٰهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ (بقره: ۲۰۲): «و خداوند، شمارش گری بسیار دقیق و سریع است.»
وَاللّٰهُ يَرْزُقُ مَنْ يَّشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ (بقره: ۲۱۲): «و خداوند هر که را بخواهد، با شمارشی بسیار دقیق روزی می دهد.»

وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللّٰهُ (بقره: ۲۸۴): «و اگر آنچه در دل دارید آشکار یا پنهان کنید، خداوند [اعمال] شما را بسیار دقیق شمارش می کند.»

۷. معنای ساخت جامد غیرمصدری ریشه «ح-س-ب»

ساخت «حَسَبَ» ۱۱ بار در قرآن کریم به کار رفته است. لغویان درباره این ساخت تا حد زیادی اتفاق نظر دارند و دو معنا را برای آن ذکر کرده اند: «کافی» (فراهیدی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۳۱۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۳۱۱؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۲۲؛ فیروزآبادی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۷۴) و «عده و الاحصاء: شمارش» (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۳۵؛ ابن منظور، همان).

صاحبان کتب وجوه و نظائر نیز این ساخت را به معنای «کافی» معنا کرده اند (ابن جوزی، ۱۴۰۷، ص ۲۵۱-۲۵۰؛ نیشابوری، ۱۴۲۲، ص ۲۰۶-۲۰۷). مفسران نیز همگی معنای «کافی» را برای آن ذکر کرده اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۵۳۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۳۲؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۵؛ فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۳۴۸؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۲۵۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۶۴).

با توجه به اینکه «حَسَبَ» ساختی متفاوت از «حُسبان» است، و ذکر معنای «شمارش» برای آن در آیات با تکلف همراه است، معنای «کافی» در اغلب موارد مطلوب ارزیابی می شود. با این

حال، باید توجه داشت که خود معنای «کافی» نیز معادل فعل «کفی» در قرآن است. در واقع، واژه «حَسَبَ» و فعل «کفی» از نظر معنایی به یکدیگر نزدیک‌اند و در مفهوم کفایت اشتراک دارند، اما تفاوت‌های ظریف و مهمی میان آن‌ها وجود دارد که فهم دقیق‌تر این واژگان را ضروری می‌سازد. «حَسَبَ» علاوه بر معنای اصلی کفایت و بسندگی، بار معنایی گسترده‌تری شامل پنداشتن، شمارش و محاسبه نیز دارد. این ویژگی‌ها موجب می‌شود که «حَسَبَ» معنایی دقیق‌تر و عمیق‌تر از صرف کفایت داشته باشد.

به‌ویژه در ساخت فعل «حَسِبَ يَحْسَبُ»، که به باب «عَلِمَ يَعْلَمُ» تعلق دارد، این فعل علاوه بر مفهوم کفایت، به معنای محاسبه و شمارش نیز اشاره دارد (راغب، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۲۳۴). این نکته نشان می‌دهد که «حَسَبَ» نه تنها به معنای کفایت است، بلکه شامل فرآیندهای ذهنی مانند ارزیابی، سنجش و محاسبه نیز می‌شود.

در مقابل، فعل «کفی» بیشتر به معنای صرف کفایت کردن و بسندگی محدود می‌شود و فاقد بار معنایی پیچیده‌تر «حَسَبَ» است. بنابراین، می‌توان گفت که «حَسَبَ» نسبت به «کفی» معنایی گسترده‌تر و چندوجهی‌تر دارد و از همین‌رو، در متون ادبی و دینی واژه‌ای غنی و پرکاربرد محسوب می‌شود.

ارزیابی ترجمه‌های فارسی معاصر از ساخت جامد غیرمصدری

این ساخت در ترجمه‌های فارسی معاصر در سه ظاهر متفاوت به‌صورت زیر ترجمه شده است:

بسند	کافی: کفایت	بس	
---	۲	۹	فولادوند
---	۹	۲	مکارم
---	۳	۸	انصاریان
---	۲	۹	یزدی
۱	---	۱۰	عادل
---	۵	۶	کوشا

همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، ترجمه «کفایت» در قرآن با ساخت خاص خود، یعنی «کفی»، به‌کار رفته و نمی‌تواند به‌درستی مراد اصلی خداوند از ساخت «حَسْب» را منتقل کند. افزون بر این، واژگان «کافی» و «کفایت» بیشتر در قالب‌های وصفی یا مصدری به‌کار می‌روند و مشتقاتی از ریشه‌های دیگرند؛ در حالی که ساخت‌های جامد غیرمصدری، مانند «حَسْب»، از واژه‌ای دیگر مشتق نشده‌اند و به‌عنوان اسامی مستقل، فاقد معنای مصدری یا فعلی‌اند.

از این‌رو، ساخت «حَسْب» نیازمند معادلی مستقل در زبان فارسی است. در میان ترجمه‌های موجود، واژه «بس» به‌عنوان یک کلمه جامد غیرمصدری، بهترین گزینه برای انتقال مفهوم «حَسْب» به‌شمار می‌آید. برخلاف «کافی» یا «کفایت» که بیشتر در قالب‌های وصفی یا مصدری ظاهر می‌شوند، «بس» با ویژگی استقلال واژگانی و سادگی معنایی، مفهوم چیزی را که به‌اندازه کافی باشد و نیاز را برطرف کند، به‌طور موجز و دقیق منتقل می‌کند.

از منظر ساختی و اشتقاقی نیز، واژه «بس» ویژگی‌هایی دارد که آن را از دیگر واژگان متمایز می‌سازد؛ زیرا از ریشه‌ای گرفته شده که منشأ مشتقات دیگر نیست. در ترکیب «بسند»، بخش «اند» به معنای مقدار اندک است، در حالی که «بس» به‌صورت مجازی و مخفف، به معنای «فراوانی» و «کفایت» به‌کار رفته است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۴۷۸۷).

این معنا تنها در آیه ۶۴ سورة انفال توسط حداد عادل ذکر شده است؛ آیه‌ای که به کفایت یاری خداوند و مؤمنان اشاره دارد. مفهوم تفسیری آیه با واژه «بس» به‌عنوان «کافی بودن» یا «فراوانی و کفایت» بهتر از «بسند» منتقل می‌شود. بنابراین، استفاده از واژه «بس» به‌عنوان برگردان ساخت‌های جامد غیرمصدری، مناسب‌تر و دقیق‌تر است.

بر این اساس، حداد عادل بهترین ترجمه و مکارم ضعیف‌ترین ترجمه را ارائه داده‌اند. ترجمه پیشنهادی برای یکی از آیات این ساخت به شرح زیر است:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (انفال: ۶۴): «ای پیامبر، خدا و کسانی از مؤمنان که پیرو تو باشند، تو را بس است.»

نتیجه‌گیری

ریشه «ح-س-ب» دارای سه مصدر اصلی است: «حَسبان»، «حُسابان» و «حَسْب»؛ که هر یک معنای متفاوتی دارند و در قرآن، ساخت‌های صرفی گوناگونی از آن‌ها مشتق شده است.

مصدر «حَسبان» به معنای «پنداشتن» است و در قرآن، دو ساخت از آن آمده است:

ساخت ثلاثی مجرد: ترجمه مناسب آن «پنداشت» است.

ساخت باب افتعال: ترجمه پیشنهادی «به‌هیچ‌وجه نمی‌پنداشتند» است.

در این ساخت‌ها، برخی مترجمان معادل‌هایی مانند «گمان» را برگزیده‌اند که اساساً با معنای واژه هم‌خوانی ندارد. در ساخت ثلاثی مجرد، کوشا با ۴۱ بار و فولادوند با ۳۵ بار گزینش «پنداشتن»، بهترین عملکرد را داشته‌اند؛ در حالی که یزدی با ۳۱ بار و مکارم با ۲۸ بار گزینش ترجمه‌های دیگر، عملکرد ضعیف‌تری داشته‌اند. در ساخت باب افتعال، تنها فولادوند، آن‌هم با اندکی تساهل و در یک مورد، ترجمه‌ای نسبتاً دقیق ارائه داده است. مصدر «حُسابان» به معنای «شمارش دقیق» است و در قرآن، ساخت‌های زیر از آن مشتق شده‌اند:

ساخت مصدر: «شمارش دقیق»

اسم فاعل: «شمارش‌گر دقیق»

صفت مشبّه: «همواره شمارش دقیق»

باب مفاعله: «شمارش‌گر بسیار دقیق»

در این موارد، ضعف عمده مترجمان، کم‌دقتی در ساخت‌شناسی و انتقال ناقص معنای هر ساخت بوده است. با چشم‌پوشی از برخی ایرادات مانند استفاده از واژگان عربی برای ساخت مصدر، عملکرد مکارم و انصاریان مطلوب و عملکرد فولادوند ناموفق ارزیابی می‌شود. ساخت «حَسَب» به معنای «بس بودن» است و در قرآن، تنها همین شکل با همین معنا به کار رفته است. مشکل اصلی برخی مترجمان، انتخاب معادل «کفایت» است که با ساخت «کَفَى» سازگارتر است. در این مورد، حدادعادل با ۱۰ بار، و فولادوند و یزدی با ۹ بار گزینش واژه «بس»، بهترین عملکرد را داشته‌اند؛ در حالی که مکارم با ۹ بار و کوشا با ۵ بار گزینش معنای «کفایت»، ضعیف‌ترین عملکرد را نشان داده‌اند.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن جوزی، جمال‌الدین ابی‌الفرج عبدالرحمن (۱۴۰۷ق)، نزهة الاعین النواظر فی علم الوجوه و النظائر، بیروت: موسسه الرسالة.
۳. ابن‌سلیمان بلخی، مقاتل (۲۰۰۶م)، الوجوه و النظائر فی القرآن العظیم، محقق: حاتم صالح الضامن، دبی: مرکز جمعه الماجد للثقافة و التراث.
۴. ابن‌عاشور، محمد بن طاهر (بی‌تا)، التحرير و التنویر، بی‌جا.
۵. ابن‌منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
۶. انصاریان، حسین (۱۳۹۸ش)، ترجمه قرآن کریم، قم: اسوه.
۷. حداد عادل، غلامعلی (۱۳۹۰ش)، ترجمه قرآن کریم، مشهد: آستان قدس رضوی.
۸. حسینی‌زیدی، محمدمرتضی (۱۴۱۴ق)، تاج العروس، محقق: علی شیری، بیروت: دارالفکر.
۹. دامغانی، حسین بن محمد (۱۹۸۰م)، قاموس القرآن أو اضلاح الوجوه و النظائر، بیروت: دارالعلم المالیین.
۱۰. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷ش)، لغت‌نامه، تهران: دانشگاه تهران، موسسه انتشارات و چاپ روزنه.
۱۱. راغب‌اصفهانى، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دارالقلم.
۱۲. روحی‌برندقی، کاووس؛ حاجی‌خانی، علی؛ فریادرس، محسن (۱۳۹۴ش)، «ارزیابی ترجمه‌های فارسی معاصر قرآن کریم؛ مشتمل بر ماده حشر»، مجله پژوهش‌های ترجمه در زبان عربی، دوره ۶، شماره ۱۲، صص ۱۱۹-۱۴۴.
۱۳. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتاب العربی.
۱۴. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۹۰ش)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۵. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان فی تفسیرالقرآن، تهران: انتشارات ناصرخسرو.
۱۶. طبری، ابوجعفر (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیرالقرآن، بیروت: دارالمعرفة.
۱۷. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵ش)، مجمع البحرین، محقق: احمد حسینی‌اشکوری، تهران: مرتضوی.
۱۸. طیب‌حسینی، سیدمحمود (۱۳۹۸ش)، مفردات قرآن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۱۹. عبدالباقی، محمد فؤاد (۱۳۶۴ش)، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، قاهره: مطبعة دارالکتب المصریه.
۲۰. عسکری، ابوهلال (۲۰۰۷م)، الوجوه و التّظائر، قاهره: مكتبة الثقافة الدينية.
۲۱. عود، هارون بن موسی (۱۴۰۹ق)، الوجوه و التّظائر فی القرآن الكريم، بغداد: دایرة الآثار و التراث.
۲۲. فخررازی، ابوعبدالله (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۳. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، کتاب العين، قم: نشر هجرت.
۲۴. فولادوند، محمدمهدی (۱۴۱۵ق)، ترجمه پارسى قرآن کریم، تهران: دار القرآن الكريم.
۲۵. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (بی تا)، القاموس المحيط، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۶. فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، المصباح المنیر، قم: مؤسسه دارالهجرة.
۲۷. کوشا، محمدعلی (۱۴۰۳ش)، ترجمه قرآن کریم، تهران: نشر نی.
۲۸. المدرس افغانی، شیخ محمدعلی (۱۴۲۶ق)، الکلام المفید للمدرس و المستفید فی شرح الصمدیه، قم: مؤسسه دار الهجرة.
۲۹. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸ش)، التحقیق فی کلمات القرآن الكريم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۳ش)، القرآن الكريم، قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
۳۱. ناصری، مهدی (۱۳۹۳ش)، «قرآن کریم با ترجمه محمدعلی رضایی اصفهانی و همکاران، ترجمه معاصر وفادار به زبان فارسی»، جستارهای قرآنی و حدیثی مدرس، (۱)، صص ۱۱۵-۱۴۷.
۳۲. نیشابوری، ابی عبدالرحمن اسماعیل بن احمد الحیری (۱۴۲۲ق)، وجوه القرآن، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
۳۳. واعظزاده خراسانی، محمد (۱۴۲۹ق)، المعجم فی فقه لغة القرآن و سرّ بلاغته، قاهره: قسم القرآن فی مجمع البحوث الاسلامیه.
۳۴. یزدی، محمد (۱۳۸۶ش)، القرآن الكريم، قم: مرکز طبع و نشر قرآن جمهوری اسلامی.

واکاوی پادگفتمان‌های حاکم بر مناظره امام صادق علیه السلام و

ابن‌ابی‌العوجاء

ناهید نصیحت^۱

چکیده

دوران امامت امام صادق علیه السلام، با توجه به فضای سیاسی متزلزل آن عصر، با نهضت‌ها و جنبش‌های فکری متعددی همراه بود. ایشان با بهره‌گیری هوشمندانه از این شرایط، در مسیر روشنگری افکار عمومی و معرفی مکتب اصیل اسلامی، از شیوه‌های علمی گوناگون، به‌ویژه مناظره با اندیشمندان برجسته مکاتب مختلف استفاده کرد. یکی از مناظره‌های مهم ایشان، در موضوع توحید، با ابن‌ابی‌العوجاء، ملحدی مادی‌گرا و از دانشمندان زبردست آن زمان، صورت گرفت. پژوهش حاضر با هدف تبیین راهبردها و استراتژی‌های امام صادق علیه السلام در ارتقای فکری جامعه خویش، و با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی و رویکرد نشانه‌معناشناسانه، به بررسی کارکردهای پادگفتمان‌ها در فرایند تغییر معنا و تحکیم و تثبیت آن در این مناظره می‌پردازد. در واقع، این پژوهش به واکاوی پادها یا همان راهبردهایی می‌پردازد که در قالب چتر گفتمانی و حاشیه امن معنایی، نقطه ثقل گفتمان مرکزی را تقویت و تثبیت می‌کنند. بر این اساس، مقاله پیش‌رو در پی پاسخ به این پرسش است که امام صادق علیه السلام چگونه با بهره‌گیری از پادسازی، فرایند تغییر معنا را هدایت کرده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که ایشان با ژرف‌نگری و دقت، از پادهای متنوعی چون پرسشگری، ارجاعی، تأکیدی، تأملی، تمثیلی و همسویی، متناسب با اندیشه ابن‌ابی‌العوجاء، برای تقویت هسته مرکزی گفتمان خود بهره برده و مخاطب را به شکست و سکوت در برابر حقیقت کشانده است.

واژگان کلیدی: پادگفتمان، مناظره، امام صادق علیه السلام، ابن‌ابی‌العوجاء.

۱. گروه آموزش زبان و ادبیات عربی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران؛ (nahidnasihat@gmail.com)

مقدمه

ابزارهای تجلی‌دهنده علم، از آن‌رو که توانایی تسخیر عقل‌ها و دل‌ها را دارند، می‌توانند در جهت‌دهی رفتار مخاطب مطابق میل جهت‌دهنده و ایجاد فضایی مشروعیت‌ساز نقش‌آفرینی کنند؛ مسئله‌ای که در ارتباط مستقیم با ساحت قدرت نرم قرار دارد. یکی از مهم‌ترین این ابزارها، مناظره است که ظرفیت تولید بالاترین سطح از قدرت نرم را داراست (جمال‌زاده و همکاران، ۱۳۹۸، ص ۲۰۰). ائمه معصومین علیهم‌السلام از گفتمان مناظره به‌عنوان ابزاری رسانه‌ای با رویکرد استدلالی بهره می‌بردند تا در دوران خود قدرت نرم تولید کنند. در واقع، مناظره در نگاه ایشان «ابزاری اقناعی در ارتباطات میان‌فردی با ماهیتی تعاملی است که در بسیاری موارد به سمت تبادل شدن نیز سوق می‌یابد. اقناع در این دیدگاه، به منزله بروز تغییر اندیشه‌ورزانه، آگاهانه و اختیاری در مخاطب است» (سپنجی و مؤمن‌دوست، ۱۳۹۰، ص ۱۲۴)؛ مهارتی که نیازمند به‌کارگیری تکنیک‌ها و استراتژی‌هایی متناسب با مخاطب و موقعیت اوست.

امام صادق علیه‌السلام از این نوع گفتمان در دوران خویش بهره فراوان برد. در روزگار ایشان، جهان اسلام از نظر فکری دچار اختلافات و آشفتگی‌های گسترده بود. وجود مذاهب مختلفی چون زنادقه، معتزله، مرجئه، غلات و مجبره - که هر یک اصول و اعتقادات خاص خود را داشتند - گواهی بر این وضعیت است. در چنین شرایطی، رسالت امام در پاسداری از میراث سنت نبوی بسیار سنگین بود. ایشان می‌کوشید با آموزش مبانی صحیح اسلام، امت اسلامی را به سوی مجد و عظمت سوق دهد. یکی از جلوه‌های این رسالت، اصلاح باورهای نادرست و تعمیق مبانی نظری تشیع بود؛ به‌ویژه با توجه به فضای نسبتاً مساعدی که در فاصله فروپاشی امویان و شکل‌گیری خلافت عباسی فراهم آمده بود (قاسم‌پور، ۱۳۸۹، ص ۱۲۵).

طبیعتاً یکی از مهم‌ترین روش‌های امام در این مسیر و در مواجهه با دگراندیشان، مناظره بوده است. ایشان به تناسب مقتضیات عصر خویش، مناظرات متعددی با نحله‌های فکری مختلف داشت. افزون بر این، مناظرات امام با جریان‌های گوناگون فکری و فرهنگی، از ارکان مهم نظام آموزشی آن حضرت نیز به‌شمار می‌آید.

استفاده هوشمندانه از عقلانیت در این مناظرات، یکی از عوامل موفقیت امام در مهندسی فرهنگی جامعه شیعه و خضوع مخالفان و ملحدان در برابر ایشان بوده است (جان‌احمدی و نیک‌آفرین، ۱۳۹۱، ص ۸). امام با استدلال‌های عقلی، اندیشه‌های مشکوک مخالفان را آسیب‌پذیر می‌ساخت. از جمله مهم‌ترین و تأثیرگذارترین مناظرات ایشان، مناظره مشهور با ابن‌ابی‌العوجاء -

ملحد و متکلم برجسته عصر عباسی - است که در جلد اول کتاب الأصول من الکافی، در باب «حدوث العالم و اثبات المحدث»، ثبت شده است (صص ۱۱۹-۱۳۴). این مناظره که در سه بخش و طی سه روز برگزار شده، افزون بر دفاعی هوشمندانه از عقاید اسلامی، از ظرافت‌های گفتاری و استدلالی استراتژیک برخوردار است. امام صادق علیه‌السلام در پاسخ به پرسش‌های چالش‌برانگیز و استدلال‌های پیچیده این منکر برجسته، با دقت و عمق اندیشه، او را به چالش کشیده است.

نوشتار پیش‌رو با هدف شناخت نظام‌مند استراتژی‌های به‌کاررفته در مناظره امام با ابن‌ابی‌العوجاء، به استخراج و تحلیل پادگفتمان‌های حاکم بر این مناظره می‌پردازد. پادگفتمان‌ها با کارکردهای خود، گفتمان مرکزی را تقویت کرده و به‌عنوان چتر حمایتی عمل می‌کنند. در این مقاله، با رویکرد نشانه‌معناشناسانه، چگونگی تولید معنا و نقش پادگفتمان‌ها در این مناظره بررسی می‌شود.

در واقع، نوشتار حاضر در پی پاسخ به این پرسش است که نظام پادگفتمانی در قالب چه کارکردها و گونه‌هایی در مناظره امام با ابن‌ابی‌العوجاء موجب برجسته‌سازی معنایی شده و چگونه به تولید قدرت گفتمانی منجر می‌شود. فرضیه پژوهش آن است که امام صادق علیه‌السلام با غور در اندیشه و گفتار ابن‌ابی‌العوجاء، از پادهایی چون پرسش‌گری، تمثیل، تأکید و موارد مشابه، به‌عنوان چتر حمایتی برای گفتمان خود بهره گرفته و در فرایندی متفاوت، مخاطب را به شکست و سکوت کشانده است.

پیشینه پژوهش

پژوهش‌های محدود، اما مهم و ارزشمندی، مناظرات امام صادق علیه‌السلام را در محورهای سیاسی، فرهنگی، تربیتی، علمی و تاریخی مورد بررسی قرار داده‌اند. در این میان، آثار برجسته‌ای نیز با تمرکز بر بُعد ادبی این مناظره‌ها به رشته تحریر درآمده‌اند که از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند. از جمله این پژوهش‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. معتمد لنگرودی و همکاران (۱۴۰۰) در مقاله «کاربست روش تحلیل گفتمان انتقادی

فرکلاف در مناظره امام صادق علیه‌السلام با عمرو بن عبید معتزلی»، با بهره‌گیری از روش تحلیل

گفتمان انتقادی فرکلاف، به بررسی مناظره امام با عمرو بن عبید در موضوع امامت

پرداخته‌اند و ابزارهای زبانی و بیناگفتمانی امام را در اثبات اندیشه تحلیل کرده‌اند.

۲. قره‌خانی و همکاران (۱۳۹۸) در مقاله «برهان‌انی در مناظره امام صادق (ع) با زندیق مصری از نگاه آیت‌الله جوادی آملی»، به تبیین نمونه‌ای از برهان «ان» در کلام امام پرداخته‌اند و با برجسته‌سازی موارد به‌کاررفته در اثبات مبدأ هستی، روش علمی امام را در مناظره با زندیق مصری بررسی کرده‌اند.
۳. رضایی (۱۳۹۶) در نوشتار «مناظره امام صادق (ع) با زندیق مصری در هنگام طواف»، مرحله نخست مناظره را که جدال احسن امام با زندیق مصری به نام عبدالله در موضوع اثبات وجود ذات اقدس الهی است، با تکیه بر قاعده دلالت الفاظ بر معنا و تنبیه به مرتکبات ذهنی تبیین کرده است.
۴. محمدی و جاودان (۱۳۹۶) در مقاله «رویکرد برهانی امام صادق (ع) در مواجهه با پرسش‌ها و شبهات اعتقادی»، چگونگی مواجهه امام با پرسش‌ها و شبهات کلامی را بررسی کرده و چارچوب استدلالی ایشان را در براهین اعتقادی تحلیل نموده‌اند.
۵. معجیدی (۱۳۹۶) در مقاله «تحلیل گفتمان احتجاجات و مناظره‌های امام صادق (ع)»، با هدف شناسایی بایسته‌های برگزاری کرسی‌های نقد، نظریه‌پردازی و مناظرات علمی، با اتکا به مناظره‌های امام، از روش تحلیل گفتمان انتقادی وندایک بهره گرفته و وجوه زبانی مناظره‌های امام با نمایندگان ادیان و فرق مختلف را بررسی کرده است.
۶. راونجی (۱۳۹۲) در مقاله «چیستی نظریه ایمان از دیدگاه امام صادق (ع)»، دیدگاه فرقه‌های مختلف درباره مفهوم ایمان را بررسی کرده و دیدگاه امام را در مناظرات ایشان و شاگردان با مخالفان و فرق گوناگون تشریح نموده است.
۷. جان‌احمدی و نیک‌آفرین (۱۳۹۱) در مقاله «ویژگی‌ها و شاخصه‌های نظام آموزشی امام صادق (ع)»، ضمن بررسی مهم‌ترین ویژگی‌های نظام آموزشی امام -از جمله خدامحوری، عقلانیت، فرامذهبی، پژوهش‌محوری، تخصص‌گرایی و تنوع در آموزش- به برخی از رفتارهای ایشان در مناظرات نیز به‌صورت کلی اشاره کرده‌اند.
۸. هوشنگی و شکرانی (۱۳۹۱) در مقاله «اصول و روش‌های حاکم بر مناظرات امام صادق (ع)»، برخی از روش‌های موجود در مناظرات امام را بررسی و معرفی کرده‌اند. پژوهش‌های ارزشمندی که به محور نشانه‌معناشناسی پادگفتمانی پرداخته‌اند، عبارت‌اند از: مقاله «نقش پادگفتمان‌ها در جهت مجاب‌سازی مخاطب در قابوس‌نامه» (خدادادی، ۱۴۰۳)،

که نویسنده در آن با رویکرد نشانه‌معناشناسی و روش تحلیل کیفی گفتمان، به بررسی نقش پادگفتمان‌ها در مجاب‌سازی روایت‌شنو (مخاطب) پرداخته و نتیجه گرفته است که راوی با نکته‌سنجی‌های خردمندانه، سخن خود را با پادگفتمان‌های مجابی، دوراندیشی، تضمینی، مذاکره‌ای، تفکیکی، تراکمی، تطابقی و زنجیره‌ای مستحکم ساخته است.

در مقاله «کارکرد پادگفتمان‌های دینی و آیینی در پیشبرد روایت؛ مطالعه موردی قصه‌های عامیانه کوتاه ایران» (سجادی‌فر و پرنیان، ۱۴۰۱)، با رویکرد نشانه‌معناشناسی گفتمانی، نمود و کارکرد پادگفتمان‌های دینی و آیینی در ۲۵ قصه کوتاه عامیانه از آثار انجوی شیرازی بررسی شده است.

در مقاله «بررسی و تحلیل کارکرد پادگفتمانی در داستان شیخ صنعان» (کنعانی و رزمی، ۱۴۰۰)، نویسندگان با تبیین سازوکار زبانی و دلالتی متن، از منظر کارکرد پادگفتمانی، شیوه‌های تعامل و رقابت میان گفتمان‌های مختلف را در این داستان و نیز نقش پادگفتمان‌ها را در شکل‌دهی به دلالت‌پردازی و فرایند معناسازی تحلیل کرده‌اند.

مقاله «تحلیل پادگفتمان قرآنی دو نگاره حضرت یوسف در زندان و حضرت یونس و ماهی از فال‌نامه شاه تهماسبی» (پایدارفرد و همکاران، ۱۳۹۷)، به بررسی چگونگی دریافت معنا در انتقال داستان دو پیامبر از قرآن به تصویر در قالب نگارگری و نیز بروز گفتمان پاد یا حمایت الهی در نگاره‌های مربوط به این دو پیامبر پرداخته است.

در مقاله «بررسی و تحلیل کارکرد پادگفتمانی نامه‌های نیما یوشیج» (رضایی و همکاران، ۱۳۹۶)، نویسندگان ضمن تبیین نقش پادگفتمان‌ها در برقراری ارتباط و تأثیر آن در فرایند تولید، تداوم و استحکام معنا، نمونه‌هایی از نامه‌های نیما یوشیج را بررسی کرده‌اند.

مقاله «نقش پادگفتمان‌ها در تحلیل گفتمانی سوره کهف» (داودی‌مقدم و همکاران، ۱۳۹۶)، به تحلیل انواع پادگفتمان‌های کهن‌الگویی، ناظرساز، خرق عادت و... در داستان‌های یاران غار و خضر و موسی (علیه السلام) در سوره کهف پرداخته است.

همچنین مقاله «نقش پادگفتمانی استعاره زبانی در ترمیم فرایند ارتباطی در نامه‌های نیما یوشیج» (رضایی و همکاران، ۱۳۹۵)، نقش استعاره را در شکل‌گیری معنا و انسجام‌بخشی به گفتمان در نامه‌های نیما بررسی کرده و به کارکردهای پادگفتمانی استعاره در ترمیم گفتمان پرداخته است.

با وجود این پژوهش‌ها، تاکنون رویکرد نشانه‌معناشناسی در کنار گفتمان مناظرات امام

صادق علیه السلام به صورت تلفیقی مورد بررسی قرار نگرفته است. در مقاله حاضر تلاش می شود به منظور تبیین راهبردهای امام در اثبات حق و ارتقای فکری جامعه، گفتمان ایشان در مناظره با ملحد معروف، بر محور نشانه معناسازی پادگفتمانی مطالعه شود؛ محوری که تاکنون در قلم فرسایی محققان درباره مناظرات امام و گفتمان تعاملی ایشان مغفول مانده است.

چارچوب نظری پژوهش

گفتمان، عرصه تولید معناست و پادگفتمان نیز نقشی مهم در فرایند تولید، تداوم و تثبیت معنا ایفا می کند. بررسی پادگفتمان های حاکم بر مناظره امام صادق علیه السلام با ابن ابی العوجاء و تحلیل نقش آن ها در فرایند معناسازی، مستلزم واکاوی دقیق گفتمان، پادگفتمان و بافت موقعیتی مناظره است؛ امری که در چارچوب نظری این پژوهش به آن پرداخته می شود.

۱. گفتمان و پادگفتمان

از گفتمان، به عنوان وسیله ارتباطی انسان ها با یکدیگر و با جهان بیرون، تعاریفی با واژگان متفاوت اما مفاهیمی نسبتاً مشابه ارائه شده است. از جمله، گفتمان «قطعه ای از زبان معنادار است که اجزای آن به نحوی با یکدیگر مرتبط اند و هدف خاصی را دنبال می کند» (یارمحمدی، ۱۳۸۳، ص ۱). به بیان دیگر، گفتمان «شکلی از کاربرد زبان» است (وان دایک، ۱۳۸۲، ص ۱۶) که می توان آن را بر اساس نهادها و ساختارهایی که با آن مرتبط اند، و نیز بر پایه موقعیت یا موضعی که از آن برمی خیزد و جایگاهی که برای گوینده در نظر گرفته می شود، تعریف کرد (مک دانل، ۱۳۸۰، ص ۵۸).

در واقع، گفتمان به موضع گیری سوژه ای اطلاق می شود که جریان معنا را هدایت می کند و با به کارگیری راهبردهای مختلف، به تولید معنا می انجامد (شعیری، ۱۴۰۳، ص ۲۶۸). بنابراین، گفتمان ساختاری جهت مند، هدف دار و فراتر از زبان است که تفکرات و ذهنیات مولد خود را در برمی گیرد و او را در موضع گیری اش راهنمایی می کند. در نتیجه، گفتمان یک عملیات ارتباطی است که میان گفته پرداز (فرستنده متن، فاعل نویسا یا راوی) و گفته اب (گیرنده پیام، فاعل خوانا یا روایت شنو) جریان می یابد و شکل می گیرد.

پادگفتمان نیز حاصل تحولات نوین در حوزه تحلیل گفتمان است که معادل دقیقی در زبان های دیگر ندارد. افزودن پیشوند «پاد» به واژه گفتمان، مفهومی جدید می سازد که به اتخاذ راهبردهایی هم سو و ایجاد هاله هایی اطلاق می شود که حول محور گفتمان مسلط شکل می گیرند. این راهبردها با ایجاد وجه مجابی و مشروعیت بخشی به گفتمان، قدرت مندی آن را تضمین

می‌کنند (کنعانی و رزمی، ۱۴۰۰، ص ۴۶)، حتی اگر گفتمان مرکزی از پیش قدرتمند باشد. در این وضعیت، پادسازی گفتمانی رخ می‌دهد؛ یعنی گفتمان مرکزی با تحت پوشش قرار دادن گفتمان‌های دیگر در یک فضای مشترک، به تقویت و تثبیت حضور خود می‌پردازد و توانش معنایی جدیدی را شکل می‌دهد. به عبارت دیگر، وضعیت پادگفتمانی «وضعیتی است که در آن دو یا چند گفتمان در تعامل یا چالش با یکدیگر قرار می‌گیرند و یک گفتمان، چتر حمایتی برای گفتمان دیگر محسوب می‌شود و آن را تحت حمایت خود قرار می‌دهد» (شعیری، ۱۴۰۳، ص ۲۷۳).

ساختار این گفتمان‌های حمایتی، متأثر از مؤلفه‌هایی چون فرهنگ، آداب و سنن، اعتقادات دینی، آیینی، اساطیری و... است. پادگفتمان‌ها در نقش حمایتی خود، در کنار هسته گفتمان در روایت حضور می‌یابند و هاله‌ای معنایی - حمایتی ایجاد می‌کنند که هسته گفتمان را در فراز و فرودهای روایت پشتیبانی می‌کند (سجادی‌فر و پرریان، ۱۴۰۱، ص ۱۹۰).

این همان کارکرد پادگفتمان است که با ایجاد چتر گفتمانی یا حاشیه امن معنایی، نقطه ثقل گفتمان مرکزی را تقویت کرده، به آن استحکام می‌بخشد و از این طریق، به تولید و گسترش معنا منجر می‌شود.

۲. امام صادق علیه السلام و مبارزه با انحرافات فکری

امام صادق علیه السلام به مدت ۳۴ سال، از سال ۱۱۴ تا ۱۴۸ هجری، امامت شیعیان را بر عهده داشت. ایشان شخصیتی جامع‌الاطراف بود؛ مرد مبارزه، علم، دانش و تشکیلات. در طول امامت خود، مبارزه‌ای دامنه‌دار و پیوسته را دنبال کرد؛ ده سال با بنی‌امیه و سال‌های طولانی‌تری با بنی‌عباس به مقابله پرداخت (خامنه‌ای، ۱۳۹۱، ص ۲۶۲).

امام در دوره‌ای خاص می‌زیست؛ از یک‌سو، جنگ‌های قدرت میان بنی‌امیه و بنی‌عباس فرصتی مناسب برای فعالیت‌های فرهنگی و علمی ایشان فراهم آورده بود، و از سوی دیگر، پرسش‌ها و شبهات فراوانی از سوی ملحدان و اهل سنت مطرح می‌شد که امام با دقت و ژرف‌اندیشی به آن‌ها پاسخ می‌داد (محمدی و جاودان، ۱۳۹۶، ص ۷۱). در واقع، عصر امام صادق علیه السلام - دهه دوم تا پنجم قرن دوم هجری - از نظر اسلامی، دوره‌ای منحصر به فرد بود؛ دوره نهضت‌ها و انقلاب‌های فکری، بیش از تحولات سیاسی (مطهری، ۱۴۰۲، ص ۱۲۳). این دوران، که به سبب تنوع مکاتب فکری از پرفراز و نشیب‌ترین ادوار تاریخ اسلام به‌شمار می‌آید، بستری مناسب برای بنیان‌گذاری مبارزه اصیل مکتبی فراهم ساخت. چنان‌که گفته شده: «روزگار ایشان و هنگامه فروپاشی دولت اموی و شکل‌گیری دولت عباسی، برای شیعه مناسب‌ترین دوره فرهنگی

برای معرفی مکتب خود بود. در این دوره، راه تفصیل مذهب گشوده شد» (قاسم‌پور، ۱۳۸۹، ص ۱۱۹).

امام در طول امامت خود، شور و نشاط علمی و فرهنگی کم‌نظیری را در جامعه اسلامی گسترش داد. ایشان در میدان مبارزه فکری، با تمامی جریان‌های فکری عصر خود به گفت‌وگو و مباحثه علمی پرداخت تا با عقاید نادرست و انحرافی مقابله کرده و راه اصلاح اندیشه‌های منحرف را نشان دهد (قره‌خانی و همکاران، ۱۳۹۸، ص ۱۳۵). امام به‌عنوان مدافع و مبلغ راستین اسلام و معارف قرآنی، به شیوه‌های گوناگون با فرقه‌های انحرافی و سرکردگان آن‌ها مواجه شد. این مواجهه‌ها، از یک‌سو خطرات فکری آنان را دفع می‌کرد، و از سوی دیگر، بستری مناسب برای ارائه فرهنگ ناب مکتب اهل بیت علیهم‌السلام فراهم می‌ساخت (خاکپور و همکاران، ۱۳۹۹، ص ۲۶۸).

در میان همه گروه‌های فکری آن زمان، زنادقه خطرناک‌ترین بودند. آنان اساساً منکر خدا و ادیان بودند و آزادی بیان داشتند؛ حتی در حریم شریفین، مسجدالحرام و مسجدالنبی، آزادانه سخن می‌گفتند. این گروه، طبقه‌ای متجدد، تحصیل کرده و آشنا به زبان‌های روز بودند (مطهری، ۱۴۰۲، ص ۱۳۱). یکی از برجسته‌ترین زندیقان و ملحدان مادی‌گرا، ابن‌ابی‌العوجاء بود که از دانشمندان زبردست زمان خود به‌شمار می‌رفت.

امام صادق علیه‌السلام مناظراتی با وی در موضوع توحید داشته است. یکی از این مناظرات، در زمانی رخ داد که امام در مکه حضور داشت. ابن‌ابی‌العوجاء و دوستش ابن‌مقفع در مسجدالحرام نشسته بودند. ابن‌مقفع با اشاره به طواف‌کنندگان، به ابن‌ابی‌العوجاء گفت: هیچ‌یک از اینان را نمی‌توان انسان نامید، مگر آن پیرمرد، یعنی امام صادق علیه‌السلام. با توجه به تعاریفی که ابن‌مقفع از امام ارائه داد، ابن‌ابی‌العوجاء تحریک شد تا نزد ایشان رود. مناظره‌ای میان آن دو در محور توحید و اثبات وجود حق تعالی شکل گرفت. پس از پایان گفت‌وگو، ابن‌ابی‌العوجاء بازگشت و اعتراف کرد که امام از جنس بشر نیست؛ گفت: اگر روحی در این جهان مجسم شود و خود را در کالبدی بنمایاند، او همین شخص است (کلینی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۲۵).

در این مقاله، پادگفتمان‌ها و استراتژی‌های حاکم بر این مناظره واکاوی می‌شود تا روشن گردد چگونه امام صادق علیه‌السلام با بهره‌گیری از قدرت گفتار، عقلانیت و راهبردهای معنایی، گفتمان توحیدی را تثبیت و تقویت کرده است.

پیکره اصلی بحث

پادگفتمان‌های پرسشی، تأکیدی، ناظرساز، مؤلفه‌ساز یا ارجاعی، تأملی، پادسازی گفتمانی با

فراخواندن مخاطب به همسویی فکری با گفته‌پرداز، و پادگفتمان تمثیلی، از جمله راهبردهایی هستند که امام صادق علیه‌السلام در مناظره خود با ابن‌ابی‌العوجاء، متناسب با موقعیت فکری مخاطب، به‌کار گرفته است.

۱. پادگفتمان پرسشی؛ آغازی بر مناظره

یکی از شگردهای مؤثر در پادسازی و زمینه‌سازی برای حمایت از گفته، طرح پرسشی است که پاسخ آن در سطح نشانه‌ها آشکار نیست، بلکه به‌صورت پوشیده و غیرمستقیم در سطح محتوا بروز می‌یابد. این نوع پرسش، همان پرسش انکاری است که گفته‌پرداز با آن مخاطب را به چالش می‌کشد و باور او را زیر سؤال می‌برد (رضایی و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۱۵۱). هدف اصلی در پرسش انکاری، انتقاد است، نه دریافت پاسخ برای کسب آگاهی. امام صادق علیه‌السلام در مناظره خود با ابن‌ابی‌العوجاء، از این پادگفتمان به‌عنوان چتر حمایتی برای اثبات حق و تحکیم معناهای بنیادین بهره می‌گیرد.

از آن‌جا که مناظره در مسجدالحرام رخ می‌دهد، امام با جمله‌ای پرسشی و انکاری آغاز می‌کند: «اگر حق با طواف‌کنندگان باشد- که هست- شما در هلاکتید؛ و اگر حق با شما باشد - که نیست- در این صورت یکسانید» (کلینی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۲۵-۱۲۶).

ابن‌ابی‌العوجاء معتقد است که سخن او و طواف‌کنندگان یکی است: «ما قَوْلِي وَقَوْلُهُمْ إِلَّا وَاحِدًا». امام در پاسخ، با پاد پرسشی، این ادعا را رد می‌کند و می‌پرسد: «چگونه ممکن است سخن تو و آنان یکی باشد، در حالی که آنان به معاد، ثواب، عقاب و وجود الهی باور دارند، اما شما چنین اعتقادی ندارید؟» «وَكَيْفَ يَكُونُ قَوْلُكَ وَقَوْلُهُمْ وَاحِدًا، وَهُمْ يَقُولُونَ إِنَّ لَهُمْ مَعَادًا وَثَوَابًا وَعِقَابًا، وَيَدِينُونَ بَأَنَّ لِلسَّمَاءِ إِلَهًا وَأَنَّهَا عُمَرَانُ، وَأَنْتُمْ تَزْعُمُونَ أَنَّ السَّمَاءَ خَرَابٌ لَيْسَ فِيهَا أَحَدٌ» (همان، ص ۱۲۶).

امام علاوه بر طرح پرسش، خود نیز پاسخ را ارائه می‌دهد و تفاوت‌ها را روشن می‌سازد. این نشان می‌دهد که هدف از پاد پرسشی، دریافت آگاهی نیست، بلکه تقویت قدرت گفتمان و اقناع مخاطب است.

در مقابل، ابن‌ابی‌العوجاء نیز از پاد پرسشی برای دفاع از باورهای خود بهره می‌گیرد و می‌پرسد: «اگر آن‌گونه که می‌گویند، خدا وجود دارد، چرا خود را آشکار نمی‌سازد تا اختلافی پیش نیاید؟ چرا از خلق خود پنهان شده و پیامبران را فرستاده است؟» «ما مَنَعَهُ إِنْ كَانَ الْأَمْرُ كَمَا يَقُولُونَ أَنْ يَظْهَرَ لِحَلْقِهِ وَ يَدْعُوهُمْ إِلَى عِبَادَتِهِ حَتَّى لَا يَخْتَلَفَ فِيهِ اثْنَانِ؟ لِمَ احْتَجَبَ عَنْهُمْ وَأَرْسَلَ إِلَيْهِمُ الرُّسُلَ؟»

(همان).

امام در پاسخ، بار دیگر از پاد پرسشی بهره می‌گیرد و می‌فرماید: «چگونه خداوند از تو پوشیده است، در حالی که آثار قدرت او را در وجود خودت می‌بینی؛ از تولد و رشد گرفته تا ضعف و قدرت، سلامت و بیماری...» «وَيْلَكَ كَيْفَ احْتَجَبَ عَنْكَ مَنْ أَرَاكَ قُدْرَتَهُ فِي نَفْسِكَ تُشَوِّعُ وَلَمْ تَكُنْ، وَكَبْرَكَ بَعْدَ صَغَرِكَ...» (همان).

در بخش دوم مناظره، که در روزی دیگر رخ می‌دهد، ابن‌ابی‌العوجاء برای دریافت پاسخ نزد امام بازمی‌گردد. امام با طرح پرسش‌هایی متعدد، تلاش می‌کند او را مجاب سازد. از جمله می‌پرسد: «أَمْصَنُوعُ أَنْتَ أَمْ غَيْرُ مَصْنُوعٍ؟» (همان، ص ۱۲۷) آیا ساخته‌شده‌ای یا نه؟ و سپس برای تقویت استدلال، پرسش دیگری مطرح می‌کند: «فَصِفْ لِي لَوْ كُنْتُ مَصْنُوعاً كَيْفَ كُنْتُ تَكُونُ؟» اگر ساخته‌شده بودی، چه ویژگی‌هایی می‌داشتی؟ ابن‌ابی‌العوجاء در برابر این پرسش‌ها پاسخی ندارد و محکوم می‌شود: «فَبَقِيَ عَبْدُ الْكَرِيمِ مَلْتِياً لَا يَحِيرُ جَوَاباً...» و در ادامه اذعان می‌کند: «سَأَلْتَنِي عَنْ مَسْأَلَةٍ لَمْ يَسْأَلْنِي أَحَدٌ عَنْهَا قَبْلَكَ، وَلَا يَسْأَلْنِي أَحَدٌ بَعْدَكَ عَنْ مِثْلِهَا» (همان).

در بخش سوم مناظره، که در روز سوم رخ می‌دهد، ابن‌ابی‌العوجاء خود با پرسش وارد می‌شود و از این شگرد به‌عنوان پاد حمایتی برای دفاع از باورهایش بهره می‌گیرد. او دلیل حدوث اجسام و تغییر آن‌ها را جویا می‌شود: «ما الدليلُ على حدوثِ الأجسام؟» (همان، ص ۱۲۹).

امام با استناد به یک قضیه تجربی و عقل‌پسند، حدوث اشیاء و قدم ذات باری تعالی را اثبات می‌کند (محمّدی و جاودان، ۱۳۹۶، ص ۷۸): «من هیچ چیز کوچک یا بزرگی را ندیدم، مگر آن‌که اگر چیزی از جنس خودش به آن افزوده شود، بزرگ‌تر می‌شود؛ و این نشانه زوال و انتقال از حالت نخست است. اگر چیزی قدیم باشد، تغییر نمی‌کند؛ و اگر تغییر کند، امکان نابودی دارد. این تغییر، دلیل حدوث آن است. زیرا صفت ازلیت با صفت عدم در یک چیز جمع نمی‌شود»: «إِنِّي مَا وَجَدْتُ صَغِيراً وَلَا كَبِيراً إِلَّا وَإِذَا ضُمَّ إِلَيْهِ مِثْلُهُ صَارَ أَكْبَرَ، وَفِي ذَلِكَ زَوَالٌ وَانْتِقَالٌ عَنِ الْحَالَةِ الْأُولَى، وَلَوْ كَانَ قَدِماً مَا زَالَ وَلَا حَالَ، لِأَنَّ الَّذِي يَزُولُ وَيَحُولُ يَجُوزُ أَنْ يُوجَدَ وَيَبْطُلَ، فَيَكُونُ بِوُجُودِهِ بَعْدَ عَدَمِهِ دُخُولٌ فِي الْحَدَثِ، وَفِي كَوْنِهِ فِي الْأَزَلِ دُخُولُهُ فِي الْعَدَمِ، وَلَنْ تَجْتَمَعَ صِفَةُ الْأَزَلِ وَالْعَدَمِ فِي شَيْءٍ وَاحِدٍ» (کلینی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۹).

با پاسخ قاطع امام، مخاطب از سخن بازمی‌ماند و محکوم می‌شود. این از جمله تکنیک‌های امام است که با بهره‌گیری از استدلال‌های تجربی و عقلانی، چتر حمایتی برای گفتمان خود ایجاد کرده و مخاطب را مجاب می‌سازد (محمّدی و جاودان، ۱۳۹۶، ص ۷۸).

بدین ترتیب، پادگفتمان پرسشی، هاله‌ای معنایی و راهبردی است که امام صادق علیه‌السلام با آن، گفتمان خود را نفوذناپذیر و مقتدر می‌سازد.

۲. پادگفتمان تأکیدی و ناظر ساز؛ ترغیب مخاطب

پاد ناظر ساز، نوعی پادگفتمان است که با حمایت و تشویق ناظری آگاه یا عاطفی، انرژی لازم برای توسعه کنش را فراهم می‌سازد. این پاد، جنبه تشویقی و ترغیبی گفتمان را برجسته می‌کند و از طریق یادآوری شرایط مطلوب کنشی، بر استمرار آن تأکید ایجابی دارد (داودی مقدم و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۶). این نوع پاد در مناظره امام صادق علیه‌السلام با ابن‌ابی‌العوجاء به وضوح متجلی است و بر گفتمان اصلی مناظره، وجهی تأکیدی دارد؛ گویی امام، به عنوان گفته‌پرداز، برای غلبه بر مخاطب خود از این راهبرد بهره می‌گیرد.

در آغاز مناظره، امام سخن خود را با تأکید بر حقانیت طواف کنندگان در برابر ملحدان، با عبارت «وهو علی ما یقولون» آغاز می‌کند: «إِنْ يَكُنْ الْأَمْرُ عَلَى مَا يَقُولُ هَؤُلَاءِ وَهُوَ عَلَى مَا يَقُولُونَ - يَعْنِي أَهْلَ الطَّوَافِ - فَقَدْ سَلِمُوا وَعَظِمْتُمْ، وَإِنْ يَكُنْ الْأَمْرُ كَمَا تَقُولُونَ، وَلَيْسَ كَمَا تَقُولُونَ، فَقَدْ اسْتَوَيْتُمْ وَهُمْ» (کلینی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۲۵-۱۲۶).

امام می‌فرماید: «اگر حقیقت همان باشد که اینان می‌گویند - و البته همان است که می‌گویند - آنان در سلامت‌اند و شما در هلاکت؛ و اگر حق آن باشد که شما می‌گویید - که مسلماً چنین نیست - در آن صورت شما و آنان یکسانید».

امام با اتکا به دو عبارت کلیدی «وهو علی ما یقولون» و «ولیس کما تقولون» که نقش چتر گفتمانی دارند، زمینه پذیرش و باور به حق را برای مخاطب فراهم می‌سازد و کارکرد پادگفتمانی را به خوبی نمایان می‌کند.

این نوع پاد در بخش پایانی مناظره نیز جایگاهی دوباره می‌یابد؛ آن‌جا که امام، ابن‌ابی‌العوجاء را در سال بعد، در موسم حج، ملاقات می‌کند و ضمن پرسش از علت حضور او، اجازه جدال را نمی‌دهد و می‌فرماید: «إِنْ يَكُنْ الْأَمْرُ كَمَا تَقُولُ وَلَيْسَ كَمَا تَقُولُ نَجَوْنَا وَنَجَوْتَ، وَإِنْ يَكُنْ الْأَمْرُ كَمَا نَقُولُ وَهُوَ كَمَا نَقُولُ نَجَوْنَا وَهَلَكْتَ» (همان، ص ۱۳۴).

امام با دو پاد تأکیدی «لیس کما تقول» پس از «کما تقول» و «هو کما تقول» پس از «کما تقول»، بر حقانیت باور خود صحنه می‌گذارد و از آن حمایت می‌کند. این پاد، در باورپذیر شدن گفتمان، به عنوان عاملی تأکیدی عمل کرده و تسلط گفتمان امام را به روشنی نشان می‌دهد.

۳. پادگفتمان مؤلفه ساز یا ارجاعی؛ حضوری در گذشته و حال

یکی از شیوه‌های بهره‌گیری از پادگفتمان، استفاده از مؤلفه‌های اشاری، پایگاه‌های ارجاعی و تکرار ضمائر است که در اصطلاح، «پاد مؤلفه‌ساز» نامیده می‌شود (داودی مقدم، ۱۳۹۶، ص ۱۲). در مناظره امام صادق علیه السلام با ابن ابی العوجاء، یکی از پادهای قدرتمند و مؤثر که بر گفتمان مناظره حاکم است، همین پاد ارجاعی است. امام در پاسخ به پرسش ملحد درباره لزوم آشکار شدن خداوند در برابر دیدگان بندگان، جلوه‌های قدرت الهی را در وجود خود مخاطب برمی‌شمارد تا تأثیرگذاری بیشتری بر او داشته باشد. ایشان می‌فرماید: چگونه ممکن است خداوند از تو پنهان باشد، در حالی که قدرتش را در وجودت به نمایش گذاشته است؟ تو را آفرید در حالی که نبود؛ رشدت داد پس از کودکی؛ نیرو بخشید پس از ضعف؛ ضعیفت کرد پس از قدرت؛ بیمار ساخت پس از سلامتی؛ شفا داد پس از بیماری؛ و... «وَيْلَكَ كَيْفَ احْتَجَبَ عَنْكَ مَنْ أَرَاكَ قُدْرَتَهُ فِي نَفْسِكَ؟ نُشُوءُكَ وَلَمْ تَكُنْ، وَكِبَرُكَ بَعْدَ صِغَرِكَ، وَقُوَّتُكَ بَعْدَ ضَعْفِكَ، وَضَعْفُكَ بَعْدَ قُوَّتِكَ، وَسُقْمُكَ بَعْدَ صِحَّتِكَ، وَصِحَّتُكَ بَعْدَ سُقْمِكَ، وَرِضَاكَ بَعْدَ غَضَبِكَ، وَغَضَبُكَ بَعْدَ رِضَاكَ، وَحُزْنُكَ بَعْدَ فَرَحِكَ، وَفَرَحُكَ بَعْدَ حُزْنِكَ، وَحَبَبُكَ بَعْدَ بُغْضِكَ، وَبُغْضُكَ بَعْدَ حَبَبِكَ، وَعَزَمُكَ بَعْدَ أُنَاتِكَ، وَأُنَاتُكَ بَعْدَ عَزَمِكَ، وَشَهْوَتُكَ بَعْدَ كِرَاهَتِكَ، وَكِرَاهَتُكَ بَعْدَ شَهْوَتِكَ، وَرَغْبَتُكَ بَعْدَ رَهْبَتِكَ، وَرَهْبَتُكَ بَعْدَ رَغْبَتِكَ، وَرَجَاءُكَ بَعْدَ يَأْسِكَ، وَيَأْسُكَ بَعْدَ رَجَائِكَ، وَخَاطَرُكَ بِمَا لَمْ يَكُنْ فِي وَهْمِكَ، وَعُزُوبٌ مَا أَنْتَ مُعْتَقِدُهُ عَنْ ذَهْنِكَ» (کلینی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۲۶).

گفته‌پرداز با تکیه بر ضمیر مخاطب «ک» که به صورت فشرده و مکرر در متن حضور دارد، در پی مجاب‌سازی ابن ابی العوجاء است. امام با ارجاع به گذشته و حال مخاطب، حضور خداوند را اثبات می‌کند. ایشان با برشمردن ویژگی‌های انسانی مخاطب، به وجهی از تجربه زیسته او ارجاع می‌دهد؛ گویی کنش‌گر در موقعیتی ثابت و پایدار قرار ندارد. امام از همین تغییرپذیری به عنوان پاد حمایتی بهره می‌گیرد و مخاطب را به اعتراف و پذیرش حقایق وامی‌دارد.

در این پادگفتمان، برای سوژه دو وضعیت «گذشته» و «حال» تعریف می‌شود. ارجاع به این دو وضعیت، به مثابه راهبردی معنایی، به پاسخ‌گویی به پرسش ملحد و تقویت گفتمان امام منجر می‌شود.

نکته مهم دیگر در این پاد، نوع زاویه دید است. زاویه دید، به عنوان نظرگاه، سبب می‌شود تا سخن برای مخاطب جذاب‌تر و پذیرفتنی‌تر گردد. زیرا گفته‌پرداز «که در پی بازآفرینی واقعیت است، می‌کوشد متن را از منظر شخصیتی نقل کند که تا حد امکان آن را محتمل‌تر و باورپذیرتر جلوه دهد و تأثیر مورد نظر را در ذهن مخاطب تثبیت کند» (پورنداف و همکاران، ۱۳۹۴،

ص ۱۳۱).

در این متن، زاویه دید «ویژه یا جزءنگر» به‌عنوان گونه‌ای شناختی مبتنی بر ریزنگری، به‌وضوح متجلی است. یعنی جزئی از یک کل جدا شده و با دقت و وسواس مورد توجه قرار می‌گیرد (شعیری، ۱۳۹۵، ص ۸۳). این نوع پردازش دقیق و جزئی، زاویه دید را جزءنگر می‌سازد. امام با قرار دادن ابن‌ابی‌العوجاء در موقعیتی خاص، او را تحت تأثیر جریان شناختی ویژه‌ای قرار می‌دهد تا در مسیر مدنظر هدایت شود. ایشان ویژگی‌هایی از انسان را -مانند به‌وجود آمدن، رشد، توانایی و ناتوانی، بیماری و سلامتی، خشم و رضایت، غم و شادی، عشق و نفرت، عزم و سستی، ترس و رغبت، امید و ناامیدی و...- ترسیم می‌کند. در این نگرش، مخاطب با زاویه دیدی مواجه است که بر انسان و ویژگی‌های متغیر او تمرکز دارد. گویی تمام این ویژگی‌ها، اجزای ضمیر «ک» هستند که با دقتی بالا پردازش شده‌اند.

۴. پادگفتمان تأملی؛ خویشتن‌کاوی و توجه به مشاهدات و محسوسات

یکی از پادگفتمان‌هایی که در راستای اقناع مخاطب و حمایت از گفتمان غالب در مناظره امام صادق (ع) با ابن‌ابی‌العوجاء نقش‌آفرینی می‌کند، پادگفتمان تأملی و دوراندیشانه است. گفته‌پرداز در پاسخ به پرسش مخاطب مبنی بر لزوم آشکار شدن خداوند متعال در برابر دیدگان بندگان و دعوت مستقیم ایشان به ایمان، مخاطب را به اندیشه در وجود و خلقت خویش فرا می‌خواند تا تجلی ذات حق را در درون خود مشاهده کند.

امام با برشمردن جلوه‌هایی از تغییرات پی‌درپی در وجود انسان -از جمله به‌وجود آمدن، رشد، توانایی و ناتوانی، بیماری و سلامتی، خشم و رضایت، غم و شادی، عشق و نفرت، عزم و سستی، ترس و رغبت، امید و ناامیدی- مخاطب را به تأمل در این تحولات دعوت می‌کند: «وَيْلَكَ كَيْفَ احْتَجَبَ عَنْكَ مَنْ أَرَاكَ قُدْرَتَهُ فِي نَفْسِكَ؟ نُشُوءُكَ وَلَمْ تَكُنْ، وَكِبَرُكَ بَعْدَ صِغَرِكَ، وَقُوَّتُكَ بَعْدَ ضَعْفِكَ، وَضَعْفُكَ بَعْدَ قُوَّتِكَ، وَسُقْمُكَ بَعْدَ صِحَّتِكَ، وَصِحَّتُكَ بَعْدَ سُقْمِكَ، وَرِضَاكَ بَعْدَ غَضَبِكَ، وَغَضَبُكَ بَعْدَ رِضَاكَ، وَحُزْنُكَ بَعْدَ فَرَحِكَ، وَفَرَحُكَ بَعْدَ حُزْنِكَ، وَحَبْكُكَ بَعْدَ بُغْضِكَ، وَبُغْضُكَ بَعْدَ حَبْكِكَ، وَعَزْمُكَ بَعْدَ أُنَاتِكَ، وَأُنَاتُكَ بَعْدَ عَزْمِكَ، وَشَهْوَتُكَ بَعْدَ كِرَاهَتِكَ، وَكِرَاهَتُكَ بَعْدَ شَهْوَتِكَ، وَرَغْبَتُكَ بَعْدَ رَهْبَتِكَ، وَرَهْبَتُكَ بَعْدَ رَغْبَتِكَ، وَرَجَاءُكَ بَعْدَ يَأْسِكَ، وَيَأْسُكَ بَعْدَ رَجَائِكَ، وَخَاطَرُكَ بِمَا لَمْ يَكُنْ فِي وَهْمِكَ، وَعَزُوبٌ مَا أَنْتَ مُعْتَقِدُهُ عَنْ ذَهْنِكَ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۲۶).

آنچه از این سخن برمی‌آید، دعوت به عبرت‌گیری از دگرگونی‌های درونی انسان است؛ تحولات مستمر و متضادی که در وجود آدمی رخ می‌دهد، خود نشانه‌ای از حضور و قدرت الهی

است. این پادگفتمان تأملی، نقش مهمی در تأیید گفتمان امام و اقناع ابن‌ابی‌العوجاء ایفا می‌کند و واکنشی خاص در وی برمی‌انگیزد؛ چنان‌که در پایان این بخش از مناظره، اعتراف می‌کند که امام در این گفت‌وگو پیروز خواهد بود:

«وما زال يُعَدُّ عليَّ قدرته التي هي في نفسي التي لا أدفعها، حتَّى ظننتُ أنه سيظهرُ فيما بيني وبينه» (همان، ص ۱۲۷).

کاربرد این استراتژی، در تسهیل درک مخاطب و انتقال معنای مورد نظر امام بسیار مؤثر واقع می‌شود و تحکیم گفتمان امام، موجب می‌گردد که مخاطب توان دفاع از موضع خود را از دست بدهد و بخش نخست مناظره به پایان برسد.

۵. پادسازی گفتمانی با فراخواندن مخاطب به همسویی فکری با گفته‌پرداز

گاهی گفتمان برای دفاع از خود، نیازمند حمایت مخاطب است؛ از این‌رو، گفته‌پرداز مخاطب را فرامی‌خواند تا بر گفته‌اش مهر تأیید بگذارد و نقش حامی را ایفا کند. در واقع، گفته‌پرداز با دعوت مخاطب به فضای گفتمانی، او را شاهد صدق ادعای خود قرار می‌دهد و بدین‌سان، پادگفتمانی تأییدی برای تقویت گفتار خود می‌سازد (رضایی و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۱۴۸). بر همین اساس، پادسازی در نقش واسطه‌ای میان گفته‌پرداز و گفته‌اب عمل می‌کند و نظامی تعاملی و هم‌حسی میان آن دو برقرار می‌سازد تا در جریان رفتاری همدلانه، گفتمان مورد حمایت قرار گیرد (کنعانی، ۱۴۰۰، ص ۵۸).

امام صادق علیه‌السلام در بخش دوم مناظره، به‌عنوان گفته‌پرداز، با فراخواندن ابن‌ابی‌العوجاء به همسویی فکری، می‌کوشد او را در فضایی همدلانه قرار دهد تا با این پاد حمایتی، گفته‌ امام تأیید شود. ایشان با استفاده از اصطلاح «فرض کن» (یا «گیرم که بپذیرم») که بار معنایی مثبتی دارد، در تکمیل پاسخ به پرسش ملحد درباره «مصنوع بودن یا نبودن»، به تأیید گفتار خود می‌پردازد و مخاطب را به همسویی با خود فرامی‌خواند.

ابن‌ابی‌العوجاء می‌گوید: «از من سؤالی پرسیدی که کسی پیش از تو نپرسیده و بعد از تو نیز نخواهد پرسید». امام در پاسخ، با بهره‌گیری از پاد تأییدی، می‌فرماید: «فرض کن می‌دانی که کسی پیش‌تر نپرسیده؛ اما چه می‌دانی که پس از این نیز کسی نپرسد؟ افزون بر این، گفتار خود را نقض کرده‌ای؛ زیرا برای اشیاء تقدم و تأخر قائل شده‌ای، در حالی‌که مدعی بودی همه چیز از آغاز یکسان است»: «هَبَكَ عَلِمْتَ أَنَّكَ لَمْ تُسْأَلْ فِيمَا مَضَى، فَمَا عَلِمَكَ إِنَّكَ لَمْ تُسْأَلْ فِيمَا بَعْدَ؟ عَلَى أَنَّكَ يَا عَبْدَ الْكَرِيمِ نَقَضْتَ قَوْلَكَ، لِأَنَّكَ تَزْعُمُ أَنَّ الْأَشْيَاءَ مِنَ الْأَوَّلِ سَوَاءٌ، فَكَيْفَ قَدِّمْتَ وَأَخَّرْتَ؟»

(کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۲۸).

امام با این هم‌حسی و تعامل، که با کمک اصطلاح «هَبَك» شکل می‌گیرد، چتر گفتمانی مؤثری می‌سازد که موجب مشارکت و در نهایت مجاب شدن مخاطب می‌شود. در بخش سوم مناظره، ابن‌ابی‌العوجاء نیز از همین پاد بهره می‌گیرد تا به‌ظاهر امام را قانع سازد. او از اصطلاح خود امام استفاده می‌کند و می‌گوید: «فرض کن که این دو حالت متفاوت در دو زمان، دلیل حدوث آن موجود باشد؛ حال اگر اشیاء در حالت کوچکی خود باقی بمانند، شما چگونه حدوث آن‌ها را اثبات می‌کنید؟» «هَبَكَ عَلِمْتَ فِي جَرِي الْحَالِيْنَ وَالزَّمَانِيْنَ عَلَى مَا ذَكَرْتَ وَاسْتَدَلَّتْ عَلَى حَدُوثِهَا، فَلَوْ بَقِيَتْ الْأَشْيَاءُ عَلَى صِغَرِهَا، مِنْ أَيْنَ كَانَ لَكَ أَنْ تَسْتَدِلَّ عَلَى حَدُوثِهَا؟» (همان، ص ۱۲۹).

امام علیه‌السلام در پاسخ، از گزاره‌های خود ابن‌ابی‌العوجاء بهره می‌گیرد تا او را به همسویی با خود فراخوانده و شاهد صدق ادعای خویش قرار دهد. ایشان می‌فرماید: «ما درباره وضعیت همین عالم سخن می‌گوییم. حال اگر این عالم را برداریم و عالم دیگری جای آن بگذاریم، این خود دلالتی روشن بر حدوث عالم خواهد بود؛ زیرا فرض تبدیل عالم به عالمی دیگر، عین معنای حدوث است. اکنون طبق فرض خودت -که عالم قدیم است و تغییر نمی‌پذیرد- پاسخ می‌دهم: اگر اشیاء در کوچکی خود باقی بمانند، در تصور انسان باز هم اگر چیزی به چیز دیگر افزوده شود، آن چیز بزرگ‌تر خواهد شد. همین تغییر، آن را از صفت قدم خارج می‌کند و دلیلی است بر حدوث:» «إِنَّمَا تَتَكَلَّمُ عَلَى هَذَا الْعَالَمِ الْمَوْضُوعِ، فَلَوْ رَفَعْنَاهُ وَوَضَعْنَاهُ عَالَمًا آخَرَ، كَانَ لَا شَيْءَ أَذَلَّ عَلَى الْحَدِيثِ مِنْ رَفَعْنَاهُ إِيَّاهُ وَوَضَعْنَاهُ غَيْرَهُ، وَلَكِنْ أُجِيبُكَ مِنْ حَيْثُ قَدَّرْتَ أَنْ تُلْزِمَنَا، فَتَقُولُ: إِنَّ الْأَشْيَاءَ لَو دَامَتْ عَلَى صِغَرِهَا، لَكَانَتْ فِي الْوَهْمِ أَنَّهُ مَتَى ضُمَّ شَيْءٌ إِلَى مِثْلِهِ كَانَ أَكْبَرَ، وَفِي جَوَازِ التَّغْيِيرِ عَلَيْهِ خُرُوجُهُ مِنَ الْقَدَمِ، كَمَا أَنَّ فِي تَغْيِيرِهِ دُخُولَهُ فِي الْحَدَثِ، لَيْسَ لَكَ وَرَاءَ شَيْءٍ يَا عَبْدَ الْكَرِيمِ» (همان).

این استراتژی امام، موجب موفقیت گفتمان ایشان می‌شود و ابن‌ابی‌العوجاء از ادامه سخن بازمی‌ماند. در واقع، با این استدلال که گفتمان امام در چتر حمایتی همسویی مخاطب قرار می‌گیرد، بخش سوم مناظره به پایان می‌رسد.

۶. پادگفتمان تمثیلی؛ تصویرسازی آثار حق تعالی

تمثیل، به‌عنوان یکی از پادگفتمان‌های مؤثر، نقش مهمی در ایجاد شرایطی دارد که در آن معنایی منسجم و هم‌راستا با نیت گفته‌پرداز شکل می‌گیرد. تکنیک تشبیه و تمثیل، زمینه پذیرش و باور را در مخاطب فراهم می‌سازد و با تصویرسازی ذهنی، به تقویت استدلال و گسترش گفتمان

کمک می‌کند. امام صادق علیه السلام در مناظره با ابن ابی العوجاء، از این نوع پاد بهره می‌گیرد تا مخاطب را به روشنگری و تأمل وادارد و گفتمان الهی خود را مستحکم‌تر سازد.

در بخشی از مناظره، امام از ابن ابی العوجاء می‌پرسد که اگر او «ساخته‌شده» باشد، چه ویژگی‌هایی باید داشته باشد. ابن ابی العوجاء پاسخ می‌دهد و ویژگی‌هایی را برمی‌شمارد؛ اما امام پاسخ او را نقض ادعای پیشین‌اش می‌داند، چرا که وی مدعی بود همه چیز از آغاز برابر است، در حالی که در سخن خود برای مصنوعات، تقدم و تأخر قائل شده است.

برای گشودن گره ذهنی مخاطب، امام از تمثیلی ساده و در عین حال عمیق بهره می‌گیرد. ایشان می‌فرماید: «اگر کیسه‌ای از جواهر نزد تو باشد و کسی بپرسد آیا در آن دیناری هست و تو انکار کنی، سپس از تو بخواهد دینار را توصیف کنی و تو از ویژگی‌های آن بی‌اطلاع باشی، آیا می‌توانی وجود دینار را در کیسه نفی کنی در حالی که آن را نمی‌شناسی؟» ابن ابی العوجاء پاسخ می‌دهد: «نه». امام ادامه می‌دهد: «دنیا بزرگ‌تر، بلندتر و گسترده‌تر از آن کیسه است؛ شاید در این عالم، مصنوعی وجود داشته باشد که تو نتوانی صفت آن را از غیر آن تشخیص دهی»: «أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ مَعَكَ كَيْسٌ فِيهِ جَوَاهِرٌ، فَقَالَ لَكَ قَائِلٌ: هَلْ فِي الْكَيْسِ دِينَارٌ فَتَنَفَيْتَ كَوْنَ الدِّينَارِ فِي الْكَيْسِ، فَقَالَ لَكَ قَائِلٌ: صِفْ لِي الدِّينَارَ وَكُنْتَ غَيْرَ عَالِمٍ بِصِفَتِهِ، هَلْ لَكَ أَنْ تَنْفِي كَوْنَ الدِّينَارِ فِي الْكَيْسِ وَأَنْتَ لَا تَعْلَمُ؟» قال: لا. فقال أبو عبد الله عليه السلام: «فَالْعَالَمُ أَكْبَرُ وَأَطْوَلُ وَأَعْرَضُ مِنَ الْكَيْسِ، فَلَعَلَّ فِي الْعَالَمِ صَنْعَةٌ مِنْ حَيْثُ لَا تَعْلَمُ صِفَةَ الصَّنْعَةِ مِنْ غَيْرِ الصَّنْعَةِ، فَانْقَطَعَ عَبْدُ الْكَرِيمِ، وَأَجَابَ إِلَى الْإِسْلَامِ بَعْضُ أَصْحَابِهِ وَبَقِيَ مَعَهُ بَعْضٌ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۲۸).

امام با این تمثیل، موفق می‌شود کلیتی منسجم برای انتقال معنا و باورپذیری مخاطب ایجاد کند، حاشیه امن گفتمانی بسازد و ابن ابی العوجاء را در موضع ضعف قرار دهد. همین امر سبب می‌شود برخی از همراهان او به اسلام گرایش یابند: «وَأَجَابَ إِلَى الْإِسْلَامِ بَعْضُ أَصْحَابِهِ وَبَقِيَ مَعَهُ بَعْضٌ» (همان، ص ۱۲۸).

هرچند خود ابن ابی العوجاء در برابر امام پاسخی ندارد، اما به فرموده امام، «کوردل‌تر از آن است که اسلام آورد» و در نهایت با کفر از دنیا می‌رود: «إِنَّهُ أَعْمَى الْقَلْبِ، لَا يُسْلِمُ أَبَدًا» (همان، ص ۱۳۳).

نتیجه‌گیری

در مناظره امام صادق علیه السلام با ابن ابی العوجاء، دانشمند مادی‌گرا، پیرامون شناخت حق و اثبات وجود باری تعالی، بررسی پادگفتمان‌های حاکم نشان داد که نظام پادگفتمانی در قالب گونه‌ها و

کارکردهای متنوع، موجب برجسته‌سازی معنایی و شکل‌گیری قدرت گفتمانی شده است. امام عليه السلام با بهره‌گیری از پادگفتمان‌های پرسشی، تأکیدی و ناظرساز، مؤلفه‌ساز یا ارجاعی، تأملی، فراخوانی مخاطب به همسویی فکری با گفته‌پرداز، و تمثیلی، فرایند معناسازی را با دقت و نکته‌سنجی پیش می‌برد. ایشان متناسب با شرایط گفت‌وگو، این پادهای حمایتی را به‌کار گرفته و از آن‌ها به‌عنوان چتر معنایی برای تقویت گفتمان خود بهره برده است؛ پادهایی که نقش برجسته‌ای در تغییر معنا و مجاب‌سازی مخاطب ایفا کرده‌اند.

در پاد پرسشی، امام از دو نوع استفهام بهره می‌گیرد: انکاری و حقیقی. در پرسش انکاری، هدف دریافت پاسخ نیست، بلکه انتقاد، تأثیرگذاری و تغییر معناست؛ در حالی‌که در پرسش حقیقی، امام با دریافت پاسخ از ابن‌ابی‌العوجاء، او را به اقناع نزدیک می‌سازد و با ایجاد هاله‌ای معنایی، گفتمان خود را نفوذناپذیر می‌کند.

در پاد تأکیدی، امام با تأکید بر حقانیت طواف‌کنندگان، مخاطب را به سوی باور به باری تعالی ترغیب می‌نماید و با این حمایت معنایی، زمینه پذیرش حق را فراهم می‌سازد و کارکرد پادگفتمانی را آشکار می‌سازد.

در پاد مؤلفه‌ساز یا ارجاعی، امام با ارجاع به گذشته و حال ابن‌ابی‌العوجاء -مانند به‌وجود آمدن، رشد، سلامتی، بیماری، ضعف و قوت- تغییر وضعیت وجودی او را یادآور می‌شود و از این طریق، قدرت الهی را در وجود انسان اثبات می‌نماید و گفتار خود را تقویت می‌کند.

در پاد تأملی، امام در پاسخ به پرسش مخاطب درباره لزوم آشکار شدن خداوند و دعوت مستقیم به ایمان، او را به اندیشه در خلقت و وجود خویش فرا می‌خواند تا تجلی ذات حق را در خود مشاهده کند.

در بخش دیگری از مناظره، امام با فراخواندن مخاطب به همسویی فکری و استفاده از اصطلاح «فرض کن»، چتر گفتمانی مؤثری می‌سازد که موجب مشارکت و در نهایت مجاب شدن مخاطب می‌شود.

همچنین، امام با بهره‌گیری از تکنیک تمثیل، تصویری ذهنی از آثار حق تعالی ارائه می‌دهد تا مخاطب را به روشنگری و پذیرش نزدیک سازد. این نوع پاد، ضمن تقویت استدلال امام، به گسترش گفتمان الهی منجر می‌شود و مخاطب را در برابر قدرت معنا ناتوان می‌سازد.

منابع و مأخذ

۱. پایدارفرد، آرزو؛ محمدزاده، مهدی و بلخاری قهی، حسن (۱۳۹۷)، «تحلیل پادگفتمان قرآنی دو نگاره حضرت یوسف در زندان و حضرت یونس و ماهی از فال‌نامه شاه تهماسبی»، باغ‌نظر، سال ۱۵، شماره ۶۹، صص ۲۹-۳۸.
۲. پورنداف حقی، شیوا؛ اشرف‌زاده، رضا؛ تسلیمی، علی و خائفی، عباس (۱۳۹۴)، «زاویه دید در سه داستان کوتاه از بیژن نجدی»، پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره ۳۹، صص ۱۲۷-۱۵۲.
۳. جان‌احمدی، فاطمه و نیک‌آفرین آلانق، مهدی (۱۳۹۱)، «ویژگی‌ها و شاخصه‌های نظام آموزشی امام صادق (ع)»، پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام، شماره ۱۰.
۴. خاکپور، حسن؛ قربانی، افسانه و رضوی‌دوست، غلامرضا (۱۳۹۹)، «تحلیل رویکرد ارتباطات امام صادق (ع) با سران فرقه زیدیه (با بهره‌گیری از روش تحلیل گفتمان روایی پدما)»، دین و ارتباطات، سال ۲۷، شماره ۱ (پیاپی ۵۷)، صص ۲۶۷-۲۹۵.
۵. خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۱)، انسان ۲۵۰ ساله، چاپ دوازدهم، قم: صهبا.
۶. خدادادی، فضل‌الله (۱۴۰۳)، «نقش پادگفتمان‌ها در جهت مجاب‌سازی مخاطب در قابوس‌نامه»، جستارهای زبانی، دوره ۱۵، شماره ۲، صص ۶۹-۹۴.
۷. خدادادی، فضل‌الله و قاسم‌زاده، سیدعلی (۱۴۰۰)، «بررسی و تحلیل تعامل تنشی - شوشی در گفتمان نفثه المصدور»، جستارهای زبانی، دوره ۱۲، شماره ۴ (پیاپی ۶۴)، صص ۴۶۷-۴۹۴.
۸. داودی‌مقدم، فریده؛ شعیری، حمیدرضا و قطبی، ثریا (۱۳۹۶)، «نقش پادگفتمان‌ها در تحلیل گفتمانی سوره کهف»، پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، سال ۶، شماره ۱ (پیاپی ۱۱)، صص ۱-۱۶.
۹. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷)، لغت‌نامه دهخدا، جلد ۴، تهران: دانشگاه تهران.
۱۰. رضایی، رؤیا؛ مشهدی، محمدا میر؛ شعیری، حمیدرضا و نیک‌بخت، عباس (۱۳۹۶)، «بررسی و تحلیل کارکرد پادگفتمانی نامه‌های نیما یوشیج»، زبان و ادبیات فارسی، سال ۲۵، شماره ۸۲، صص ۱۳۳-۱۵۴.

۱۱. رضایی، رؤیا؛ مشهدی، محمدمیر و نیکبخت، عباس (۱۳۹۵)، «نقش پادگفتمانی استعاره زبانی در ترمیم فرایند ارتباطی در نامه‌های نیما یوشیج»، جستارهای زبانی، دوره ۷، شماره ۲ (پیاپی ۳۰)، صص ۱۰۵-۱۲۱.
۱۲. رضایی، غلامرضا (۱۳۹۶)، «مناظره امام صادق علیه‌السلام با زندیق مصری هنگام طواف»، میقات حج، سال ۲۵، شماره ۹۹، صص ۱۰۸-۱۳۲.
۱۳. سپنجی، امیرعبدالرضا و مؤمن‌دوست، نفیسه (۱۳۹۰)، «افناع و تغییر نگرش و جایگاه آن در سیره ارتباطی امامان معصوم؛ مروری بر مناظرات مکتوب حضرت رضا علیه‌السلام»، دین و ارتباطات، سال ۱۸، شماره ۲ (پیاپی ۴۰)، صص ۱۱۷-۱۴۴.
۱۴. سجادی‌فر، وحید و پرینان، موسی (۱۴۰۱)، «کارکرد پادگفتمان‌های دینی و آیینی در پیشبرد روایت؛ مطالعه موردی قصه‌های عامیانه کوتاه ایران»، روایت‌شناسی، سال ۶، شماره ۱۱، صص ۱۸۹-۲۱۸.
۱۵. شعیری، حمیدرضا (۱۴۰۳)، نشانه‌معناشناسی دیداری، چاپ سوم. تهران: سخن.
۱۶. شعیری، حمیدرضا (۱۳۹۵)، نشانه‌معناشناسی ادبیات؛ نظریه و روش تحلیل گفتمان ادبی، تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
۱۷. صرفی، زهرا؛ فتاحی‌زاده، فتحیه و سروق‌د مقدم، سمیه (۱۴۰۱)، «رهیافت‌های معرفتی و اخلاقی برای احیای حقیقت اسلام در نامه منسوب به امام صادق علیه‌السلام»، کتاب قیم، دوره ۱۲، شماره ۲۶، صص ۲۳۳-۲۵۳.
۱۸. قاسم‌پور، محسن (۱۳۸۹)، «تأثیر آموزه‌های امام صادق علیه‌السلام بر مباحث کلامی شیعه»، حدیث‌پژوهی، سال ۲، شماره ۳، صص ۱۱۷-۱۴۶.
۱۹. قره‌خانی، محمدجواد؛ سیدهاشمی، سیدمحمد اسماعیل و دارابکلاهی، اسماعیل (۱۳۹۸)، «برهان اثنی در مناظره امام صادق علیه‌السلام با زندیق مصری از نگاه آیت‌الله جوادی آملی»، اندیشه نوین دینی، سال ۱۵، شماره ۵۹، صص ۱۳۱-۱۴۲.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۱)، الأصول من الکافی، شرح و ترجمه محمدباقر کمره‌ای، جلد ۱، تهران: انتشارات اسلامیه.
۲۱. کنعانی، ابراهیم و رزمی، فاطمه (۱۴۰۰)، «بررسی و تحلیل کارکرد پادگفتمانی در داستان شیخ صنعان»، ادبیات عرفانی، سال ۱۳، شماره ۲۴، صص ۴۱-۶۹.

۲۲. مجیدی، حسن و اعتضادی‌فر، مهناز (۱۳۹۶)، «تحلیل گفتمان احتجاجات و مناظره‌های امام صادق (ع)»، مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، شماره ۷۱، سال ۲۱، شماره ۲، صص ۱۷۹-۱۹۶.
۲۳. محمدی، محمدعلی و جاودان، محمد (۱۳۹۶)، «رویکرد برهانی امام صادق (ع) در مواجهه با پرسش‌ها و شبهات اعتقادی»، پژوهشنامه مذاهب اسلامی، سال ۴، شماره ۷، صص ۶۹-۸۶.
۲۴. مطهری، مرتضی (۱۴۰۲)، سیری در سیره ائمه اطهار، تهران: صدرا.
۲۵. معتمد لنگرودی، فرشته؛ رضی بهابادی، بی‌بی‌سادات و فتاحی‌زاده، فتحیه (۱۴۰۰). «کاربست روش تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف در مناظره امام صادق (ع) با عمرو بن عبید معتزلی»، حدیث‌پژوهی، سال ۱۳، شماره ۲۶، صص ۱۸۷-۲۱۴.
۲۶. معین، محمد (۱۳۷۱)، فرهنگ فارسی، چاپ یازدهم، تهران: امیرکبیر.
۲۷. مک‌دانل، دانیال (۱۳۸۰)، مقدمه‌ای بر نظریه‌های گفتمان، ترجمه حسینعلی نوزری، چاپ اول، تهران: فرهنگ گفتمان.
۲۸. مهدی راونجی، غلامرضا (۱۳۹۲)، «چیستی نظریه ایمان از دیدگاه امام صادق (ع)»، حدیث‌پژوهی، سال ۵، شماره ۹، صص ۲۰۳-۲۹۰.
۲۹. وان‌دایک، تئون.ای (۱۳۸۲)، مطالعاتی در تحلیل گفتمان؛ از دستور متن تا گفتمان‌کاوی انتقادی، ترجمه ایزدی، بهرامپور، خرمایی، کاشی، میر فخرایی، چاپ اول، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۰. یارمحمدی، لطف‌الله (۱۳۸۳)، گفتمان‌شناسی رایج و انتقادی، چاپ اول، تهران: هرمس.

ترجمه رایانشی قرآن با هوش مصنوعی؛ کارکردها و آسیب‌های معنایی و دستوری (مورد مطالعه GPT4.5)

علیرضا بابایی^۱

چکیده

در دهه‌های اخیر، ترجمه با بهره‌گیری از هوش مصنوعی (AI)^۱ به یکی از ابزارهای کلیدی در عرصه ارتباطات میان‌فرهنگی و انتقال اطلاعات تبدیل شده است. با این حال، این فناوری با چالش‌ها و آسیب‌های متعددی همراه است که شناخت و مدیریت آن‌ها امری ضروری به شمار می‌آید. پژوهش حاضر که در نیمه دوم سال ۱۴۰۳ انجام شده، به بررسی ترجمه قرآن کریم با استفاده از هوش مصنوعی، با تمرکز بر مدل GPT-4.5، پرداخته و به تحلیل کارکردها و آسیب‌های دستوری و معنایی آن می‌پردازد. در این مطالعه، بر ضرورت توجه به پیچیدگی‌های زبانی، مفاهیم ژرف معنوی و ظرایف فرهنگی قرآن تأکید شده است. هدف اصلی پژوهش، ارزیابی توانمندی مدل GPT-4.5 در ترجمه متون مقدس و شناسایی نقاط قوت و ضعف آن در حفظ دقت معنایی و ساختار دستوری است؛ تا از این رهگذر، راهبردهایی برای ارتقای کیفیت ترجمه‌های قرآنی و کاهش آسیب‌های احتمالی در بهره‌گیری از ابزارهای هوش مصنوعی ارائه شود. روش تحقیق به صورت توصیفی-تحلیلی طراحی شده و نمونه‌هایی از ترجمه‌های تولیدشده توسط این مدل با ترجمه‌های معتبر انسانی مقایسه گردیده‌اند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که اگرچه هوش مصنوعی قادر است ترجمه‌هایی روان و ساختارمند ارائه دهد، اما در تجزیه دقیق متن مبدأ به اجزای خرد، درک ظرایف زبانی و دقت‌های آوایی، صرفی، نحوی و بلاغی، و نیز فهم سطوح معنایی متون پیچیده، با کاستی‌های جدی مواجه است. این نتایج بیانگر ضرورت توسعه الگوریتم‌های هوش مصنوعی متناسب با ویژگی‌های خاص متون دینی است.

واژگان کلیدی: ترجمه رایانشی، هوش مصنوعی، GPT-4.5، آسیب‌های ترجمه، زبان طبیعی.

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، مجتمع آموزش عالی زبان، ادبیات و فرهنگ‌شناسی، جامعة المصطفی العالمیه، قم، ایران؛ (a.babaei.pr@miu.ac.ir).

مقدمه

با گسترش روزافزون ارتباطات جهانی و توسعه شبکه‌های اجتماعی، تعامل میان فرهنگ‌ها و تأثیر آن‌ها بر افکار عمومی اهمیت فزاینده‌ای یافته است. در این میان، ضرورت ترجمه قرآن کریم به زبان‌های رایج دنیا برای انتقال پیام الهی، به‌وضوح احساس می‌شود. ترجمه قرآن یکی از اصلی‌ترین ابزارهای انتقال مفاهیم این کتاب مقدس به مخاطبانی است که با زبان عربی آشنایی ندارند؛ چراکه یادگیری این زبان برای بسیاری از افراد دشوار یا حتی غیرممکن است. ازاین‌رو، تولید ترجمه‌هایی که علاوه بر صحت و دقت، از نثری روان و معنایی روشن برخوردار باشند، به‌عنوان یکی از نیازهای اساسی فرهنگی و دینی مطرح است.

از آغاز نهضت ترجمه در صدر اسلام تاکنون، ترجمه قرآن به زبان فارسی و دیگر زبان‌های زنده دنیا بیش از هزار سال سابقه دارد (آذرنوش، ۱۳۷۵، ص ۱۰) و همواره تلاشی برای فراهم‌سازی امکان بهره‌مندی همگان از هدایت و آموزه‌های این کتاب آسمانی بوده است.

با این حال، ترجمه متون مقدس همچون قرآن کریم، با چالشی چندبعدی مواجه است که فراتر از ترجمه صرف واژگان و جملات قرار دارد. قرآن نه‌تنها متنی دینی، بلکه اثری هنری و ادبی با پیچیدگی‌های زبانی، بلاغی و معنایی است که ترجمه دقیق آن را دشوار و حساس می‌سازد. اشتباه در ترجمه حتی یک واژه می‌تواند به تحریف معنای آیه منجر شده و پیامدهای اعتقادی و اخلاقی گسترده‌ای به همراه داشته باشد.

ازاین‌رو، فرآیند ترجمه قرآن باید با دقت علمی و بهره‌گیری از دانش تخصصی در حوزه‌های علوم اسلامی، زبان‌شناسی و مطالعات ترجمه انجام گیرد تا محتوای اصلی آن حفظ شود. این دقت مستلزم توجه به ابعاد لغوی، تفسیری و فرهنگی آیات است تا پیام الهی به‌درستی منتقل گردد. همچنین، ترجمه باید ضمن حفظ اصالت متن، با فرهنگ و زبان مقصد نیز هم‌خوانی داشته باشد. بر همین اساس، ترجمه قرآن نمی‌تواند صرفاً تحت‌اللفظی باشد؛ بلکه نیازمند درک عمیق مترجم از مفاهیم قرآنی و شناخت اصول تفسیر است. چنین رویکردی تضمین می‌کند که ترجمه نه‌تنها دقیق، بلکه قابل‌فهم و تأثیرگذار برای مخاطبان باشد (فتحی، ۱۴۰۳، ص ۲). دقت در ترجمه قرآن نقش بنیادینی در انتقال صحیح پیام الهی ایفا می‌کند و از بروز سوءبرداشت‌ها یا تحریف‌های احتمالی جلوگیری می‌نماید. این اهمیت، مسئولیتی مضاعف برای مترجمان ایجاد می‌کند تا با تسلط بر زبان مقصد و علوم قرآنی، معنای دقیق آیات را به‌درستی بازتاب دهند. حساسیت ترجمه قرآن، به‌سبب عمق مفاهیم، ساختار زبانی منحصربه‌فرد و جایگاه اعتقادی آن در میان مسلمانان، بسیار بالاست.

هوش مصنوعی (AI) به‌عنوان شاخه‌ای از علوم رایانه که توانایی شبیه‌سازی رفتارهای هوشمند انسانی را دارد، با سرعتی چشمگیر در حال تحول و توسعه است. این فناوری قادر است وظایف پیچیده‌ای همچون کاوش، استخراج و پردازش زبان طبیعی را با تکیه بر الگوریتم‌های فراابتکاری، منطق فازی، الگوریتم‌های ژنتیک و شبکه‌های عصبی انجام دهد (Borhani, 2019, p.2019). در حوزه ترجمه متون، هوش مصنوعی ابزارهای پیشرفته‌ای نظیر مدل‌های زبانی مبتنی بر شبکه‌های عصبی ارائه کرده است که توانایی تحلیل و ترجمه متن‌ها به بیش از صد زبان را دارا هستند. بهره‌گیری از این فناوری، امکان پردازش سریع و دقیق متن‌های طولانی را فراهم ساخته است؛ امری که در گذشته مستلزم صرف زمان و منابع انسانی قابل‌توجهی بود. این پیشرفت‌ها، فرصت‌هایی بی‌نظیر برای کاربرد هوش مصنوعی در ترجمه متون پیچیده فراهم کرده‌اند.

در حال حاضر، پژوهشگرانی از جوامع مسلمان و غیرمسلمان به مطالعات قرآن‌کاوی رایانشی در حوزه‌هایی چون پردازش زبان، بازیابی اطلاعات، معناشناسی و داده‌کاوی روی آورده‌اند (اشرفی و همکاران، ۱۳۹۲، ص ۱۲۰). نتایج این مطالعات نشان می‌دهد که هوش مصنوعی با بهره‌گیری از مدل‌های زبانی پیشرفته، توانایی تحلیل ساختارهای دستوری و معنایی متون را دارد. این فناوری شامل، و نه محدود به، موارد زیر است: ۱. استخراج آیات مشابه لفظی و ارزیابی میزان شباهت ۲. تحلیل روابط میان سوره‌ها و خوشه‌بندی آن‌ها ۳. ارائه پیکره افعال قرآنی و تعیین مراجع ضمائر ۴. ریخت‌شناسی و تعیین وابستگی‌های نحوی واژگان قرآنی ۵. طراحی جستجوگر و شبکه معنایی قرآن کریم (برهانی، ۱۳۹۸، ص ۳)

با این حال، پیچیدگی ترجمه متون مقدس، به‌ویژه قرآن کریم، استفاده از این فناوری را با محدودیت‌هایی مواجه ساخته است؛ چراکه مفاهیم فرامادی و معنوی قرآن که در قالب ساختارهای پیچیده زبان عربی بیان شده‌اند، به‌راحتی قابل الگوریتم‌سازی نیستند. ازاین‌رو، هوش مصنوعی می‌تواند به‌عنوان ابزاری کمکی در فرآیند ترجمه ایفای نقش کند، اما جایگزینی کامل برای انسان نخواهد بود.

نقش هوش مصنوعی در ترجمه متون مقدس را می‌توان در دو بُعد «کارکرد» و «آسیب» بررسی کرد. از یک سو، این فناوری امکان ترجمه سریع، گسترده و چندزبانه را فراهم می‌سازد که در انتشار پیام متون مقدس در سطح جهانی مؤثر است. از سوی دیگر، محدودیت‌های هوش مصنوعی در درک لایه‌های عمیق و پیچیده زبان عربی ممکن است منجر به سوءتعبیر و تحریف معنای اصلی

شود. این مسئله به‌ویژه در ترجمه متونی که حامل پیام‌های اعتقادی، اخلاقی و معنوی هستند، می‌تواند تبعات تفسیری جدی به همراه داشته باشد.

مقاله حاضر با هدف بررسی تحلیلی نقش و عملکرد هوش مصنوعی در ترجمه قرآن کریم، به آسیب‌ها و محدودیت‌های این فناوری در شناخت دقیق معنا و ساختارهای پیچیده زبان قرآن می‌پردازد. امید است یافته‌های این پژوهش، زمینه‌ساز بهره‌برداری بهینه از فناوری‌های نوین در ترجمه متون مقدس باشد.

سؤال اصلی پژوهش: چگونه می‌توان کارکردها و آسیب‌های معنایی و دستوری ترجمه قرآن کریم با استفاده از هوش مصنوعی، به‌ویژه مدل GPT-4.5، را شناسایی و تحلیل کرد، و چه راهکارهایی برای ارتقای دقت این ترجمه‌ها وجود دارد؟

سؤالات فرعی پژوهش: ۱. مدل GPT-4.5 چه ویژگی‌ها و توانمندی‌هایی در ترجمه متون مقدس، به‌ویژه قرآن کریم، دارد؟ ۲. چه آسیب‌های معنایی، دستوری و بلاغی در ترجمه قرآن توسط مدل GPT-4.5 قابل شناسایی است؟ ۳. چه مخاطراتی در ترویج ترجمه‌های تولیدشده توسط هوش مصنوعی از متون مقدس در میان مخاطبان وجود دارد؟ ۴. چه راهکارهایی برای کاهش آسیب‌های احتمالی ترجمه‌های قرآنی با بهره‌گیری از هوش مصنوعی قابل ارائه است؟

فرضیه پژوهش: مدل GPT-4.5 در ترجمه قرآن کریم توانایی تولید ترجمه‌هایی روان و ساختارمند را دارد، اما به دلیل فقدان درک عمیق از ظرایف زبانی، معنایی و فرهنگی متون مقدس، در سطوح معنایی و دستوری با کاستی‌های قابل‌توجهی مواجه است. با توسعه و بهینه‌سازی الگوریتم‌های هوش مصنوعی و تدوین معیارهای دقیق ارزیابی، می‌توان این آسیب‌ها را کاهش داد و کیفیت ترجمه‌های قرآنی را ارتقا بخشید.

شایان ذکر است که پاسخ‌های تولیدشده توسط هوش مصنوعی ممکن است در زمان‌های مختلف متفاوت باشد؛ زیرا این فناوری بر اساس داده‌های دریافتی از کاربران، به‌طور مستمر در حال ارتقاء است. بنابراین، نتایج این پژوهش مبتنی بر داده‌های میدانی مربوط به نیمه دوم سال ۱۴۰۳ شمسی است و هدف اصلی آن تأکید بر این نکته است که اعتماد کامل به هوش مصنوعی در ترجمه متون مقدس، رویکردی صحیح نیست. بلکه همواره باید ترجمه‌های رایانشی تحت نظارت و کنترل هوش انسانی، با تکیه بر منابع معتبر و اصول تفسیری، مورد ارزیابی قرار گیرند.

جنبه نوآوری پژوهش: این پژوهش برای نخستین بار به‌صورت تخصصی به بررسی ترجمه قرآن کریم با استفاده از مدل هوش مصنوعی GPT-4.5 پرداخته و نقاط قوت و ضعف آن را از

منظر دستوری و معنایی تحلیل می‌کند. نوآوری اصلی این مطالعه، ارائه رویکردی تحلیلی-انتقادی نسبت به کارکردهای ترجمه رایانشی متون دینی و پیشنهاد راهکارهای عملی برای بهبود دقت ترجمه‌های قرآنی توسط هوش مصنوعی است. این پژوهش همچنین بر ضرورت بومی‌سازی الگوریتم‌های ترجمه با در نظر گرفتن ظرایف زبانی و فرهنگی قرآن تأکید دارد و می‌تواند به عنوان منبعی مؤثر در توسعه فناوری‌های بومی در حوزه ترجمه متون مقدس مورد استفاده قرار گیرد.

پیشینه پژوهش

هوش مصنوعی (AI) به عنوان یکی از فناوری‌های پیشرفته قرن بیست و یکم، در حوزه‌های گوناگون از جمله پزشکی، مهندسی، علوم اجتماعی و زبان‌شناسی مورد توجه روزافزون پژوهشگران قرار گرفته است. مرور مطالعات مرتبط با این فناوری، تصویری جامع از روند پیشرفت‌ها، چالش‌ها و فرصت‌های موجود در کاربردهای آن ارائه می‌دهد. تاکنون تحقیقات گسترده‌ای پیرامون کارایی، محدودیت‌ها و پیامدهای هوش مصنوعی در حوزه‌های مختلف انجام شده و بیش از پنج هزار مقاله علمی به این موضوع اختصاص یافته که در پایگاه داده اسکوپوس (Scopus) نمایه شده‌اند. برخی از این مقالات عبارت‌اند از:

۱. مقاله‌ای با عنوان «ChatGPT for good? On opportunities and challenges of

large language models for education» نوشته Enkelejda Kasneci و

همکاران، در نشریه Learning and Individual Differences، شماره ۱۰۳، سال

۲۰۲۳ میلادی منتشر شده است. این مقاله به بررسی فرصت‌ها و چالش‌های مدل‌های

زبانی بزرگ مانند ChatGPT در آموزش می‌پردازد و نقش آن‌ها را در تحول محیط‌های

آموزشی و کاربردهای بالقوه برای دانش‌آموزان، دانشجویان و معلمان در سطوح مختلف

تحلیل می‌کند. همچنین به چالش‌هایی نظیر سوگیری مدل‌ها، نیاز به نظارت انسانی،

مسائل اخلاقی و خطرات مربوط به دقت اطلاعات اشاره دارد.

۲. مقاله «Performance of ChatGPT on USMLE: Potential for AI-assisted

medical education using large language models» نوشته Tiffany H.

Kung و همکاران، در نشریه PLOS Digital Health در سال ۲۰۲۳ میلادی منتشر

شده است. این مقاله عملکرد مدل GPT-3.5 را در آزمون مجوز پزشکی ایالات متحده

(USMLE) ارزیابی کرده و قابلیت‌های آن را در آموزش پزشکی بررسی می‌کند.

۳. مقاله «So what if ChatGPT wrote it?» Multidisciplinary perspectives

on opportunities, challenges and implications of generative
Yogesh K. Dwivedi و همکاران، در نشریه International Journal of Information
Management، شماره ۷۱، سال ۲۰۲۳ میلادی منتشر شده است. این مقاله از منظر
چندرشته‌ای به بررسی فرصت‌ها، چالش‌ها و پیامدهای هوش مصنوعی تولیدی مانند
ChatGPT در حوزه‌های تحقیق، عمل و سیاست‌گذاری می‌پردازد.

۴. مقاله «ChatGPT Utility in Healthcare Education, Research, and

Practice: Systematic Review on the Promising Perspectives and Valid
Concerns» نوشته Malik Salla، در نشریه Healthcare در سال ۲۰۲۳ میلادی
منتشر شده است. این مقاله به‌صورت مرور نظام‌مند، کاربردهای ChatGPT را در سه
حوزه آموزش پزشکی، پژوهش‌های سلامت و عملکرد بالینی بررسی کرده و دیدگاه‌های
امیدوارکننده و نگرانی‌های معتبر را تحلیل می‌کند.

۵. مقاله «ChatGPT: Applications, Opportunities, and Threats» نوشته

Bahrini و همکاران، در کنفرانس Systems and Information Engineering Design Symposium
دانشگاه ویرجینیا در سال ۲۰۲۳ میلادی ارائه شده است. این
مقاله به بررسی جامع قابلیت‌ها، کاربردها و محدودیت‌های ChatGPT در حوزه‌های
مختلف می‌پردازد.

پژوهش‌های انجام‌شده در حوزه هوش مصنوعی شامل تحلیل‌های کاربردی در زمینه‌هایی
چون پزشکی، مهندسی، مدیریت داده‌ها و همچنین بررسی چالش‌هایی نظیر دقت، بی‌طرفی،
امنیت و مسائل اخلاقی در بهره‌گیری از این فناوری هستند. هدف اصلی این مطالعات، ارائه
تحلیلی نظام‌مند از پژوهش‌های علمی مرتبط با هوش مصنوعی، به‌ویژه در زمینه الگوریتم‌های
یادگیری ماشین، یادگیری عمیق و پردازش زبان طبیعی است. گستره وسیع این تحقیقات
نشان‌دهنده اهمیت فزاینده هوش مصنوعی در جوامع علمی و صنعتی است. با این حال، همچنان

شکاف‌های تحقیقاتی قابل توجهی در زمینه بهبود عملکرد و کاهش نواقص این فناوری وجود دارد که نیازمند مطالعات عمیق‌تر و تخصصی‌تر است.

در ایران نیز تاکنون پژوهش‌هایی در زمینه هوش مصنوعی و کاربرد آن در حوزه دین انجام شده است. از جمله این آثار می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- علیرضا قائمی‌نیا، «دین و هوش مصنوعی»، نشریه ذهن، دوره ۷، شماره ۲۵، دی ۱۳۸۵
- هیوبرت دریفوس، استوارت دریفوس، محمدرضا طهماسبی، «ساختن ذهن در مقابل مدل‌سازی مغز: هوش مصنوعی در مقطع انشعاب»، نشریه ذهن، دوره ۸، شماره ۳۲، دی ۱۳۸۶

- اشرفی، امیررضا؛ مینایی، بهروز؛ صالحی شهرودی، محمدرضا، «متن‌کاوی موضوعی رایانه‌ای قرآن کریم بر مبنای تفسیر المیزان»، قرآن‌شناخت، سال ششم، شماره دوم، پیاپی ۱۳۹۲، ۱۲

- محمدحسین محمدعلی خلیج، «بررسی انتقادی رویکردهای سرل، دنت و پاتنم به جایگاه فلسفی هوش مصنوعی»، نشریه ذهن، دوره ۱۹، شماره ۷۴، تیر ۱۳۹۷
- مصطفی برهانی، «هوش مصنوعی، ابزار پژوهش‌های رایانشی قرآنی»، اولین کنفرانس بین‌المللی و دومین کنفرانس ملی انجمن علمی قرآن و تحول علوم ایران، آذر ۱۳۹۸
- سیدعلی هاشمی، علیرضا منجمی، «بررسی تکنولوژی سیستم‌های هوشمند مبتنی بر فلسفه پساپدیدارشناسی دون آیدی»، نشریه ذهن، دوره ۲۱، شماره ۸۳، آذر ۱۳۹۹

با وجود این مطالعات، تاکنون پژوهش جامعی که به‌طور خاص به ارزیابی کارایی و آسیب‌های احتمالی هوش مصنوعی در ترجمه قرآن کریم بپردازد، منتشر نشده است. این خلأ پژوهشی، ضرورت انجام تحقیقاتی را برجسته می‌سازد که بتواند هم نقاط قوت و هم چالش‌های این فناوری را در مواجهه با مفاهیم عمیق، چندلایه و فرهنگی قرآن تحلیل کند.

مطالعه حاضر با هدف بررسی این موضوع، تلاش دارد راهکارهایی برای بهبود بهره‌گیری از هوش مصنوعی در ترجمه متون مقدس ارائه دهد. یافته‌های اولیه نشان می‌دهد که استفاده از الگوریتم‌های یادگیری عمیق و پردازش زبان طبیعی می‌تواند دقت ترجمه را ارتقا بخشد؛ اما در مواجهه با متونی که دارای پیچیدگی‌های زبانی، فرهنگی و معنایی هستند، چالش‌هایی نظیر ترجمه نادرست یا تحریف مفاهیم بروز می‌کند. تحلیل این پژوهش‌ها همچنین بر اهمیت نظارت انسانی در ترجمه‌های تولیدشده توسط هوش مصنوعی، به‌ویژه در متون حساس مانند متون دینی، تأکید دارد.

در مجموع، این پژوهش زمینه‌ساز شناسایی شکاف‌های موجود و ارائه راهکارهای نوین برای ارتقای فناوری‌های ترجمه در حوزه متون مقدس خواهد بود.

الف. فرآیند فهم و ترجمه در GPT4.5

برای تحلیل دقیق کارکردها و آسیب‌های ترجمه با هوش مصنوعی، نخست باید فرآیند ترجمه در این فناوری به‌درستی شناخته شود. فهم ساختار و منطق عملکرد هوش مصنوعی در ترجمه، پیش‌نیاز ارزیابی مزایا و معایب آن است؛ چراکه بدون شناخت دقیق این فرآیند، سنجش کیفیت و شناسایی محدودیت‌های ترجمه ماشینی امکان‌پذیر نخواهد بود.

فرآیند ترجمه رایانشی توسط مدل GPT-4.5 شامل مجموعه‌ای از مراحل پیچیده و پیشرفته است که با بهره‌گیری از الگوریتم‌های یادگیری ماشین، پردازش زبان طبیعی و تحلیل‌های آماری انجام می‌گیرد. این فرآیند با تحلیل اولیه متن ورودی آغاز شده و سپس با استفاده از مدل‌های ترجمه، مفاهیم و ساختارهای زبانی به زبان مقصد منتقل می‌شوند. هوش مصنوعی از تکنیک‌هایی مانند شبکه‌های عصبی و یادگیری عمیق برای تولید ترجمه‌هایی روان و دقیق بهره می‌برد. این سیستم‌ها تلاش می‌کنند ضمن حفظ ساختار زبانی، معنای متن را نیز به‌درستی منتقل کنند؛ هرچند در مواجهه با مفاهیم فرهنگی یا متون پیچیده، چالش‌هایی همچنان باقی است. به‌طور کلی، ترجمه ماشینی فرایندی چندمرحله‌ای است که کیفیت آن به عواملی چون حجم و تنوع داده‌های آموزشی، دقت الگوریتم‌ها و میزان تطابق با زمینه متن وابسته است. مراحل اصلی این فرآیند عبارت‌اند از:

۱. پردازش و درک متن ورودی (Preprocessing)

نخستین مرحله ترجمه، پردازش اولیه متن است (فتحی، ۱۴۰۳، ص ۵۸). در این مرحله، متن به اجزای کوچک‌تر تقسیم و برای تحلیل آماده می‌شود. این مرحله شامل موارد زیر است:

- **توکن‌سازی (Tokenization):** متن به واحدهای کوچکی مانند جملات و کلمات تقسیم می‌شود تا ساختار آن برای مدل‌های هوش مصنوعی قابل فهم‌تر گردد. هر واحد به‌صورت مستقل تحلیل می‌شود تا معنای آن بهتر درک شود. این تقسیم‌بندی، پایه‌ای برای تحلیل‌های نحوی و معنایی بعدی است. (Brown, 2020: 7)
- **برچسب‌گذاری نحوی (POS Tagging):** این فرایند به شناسایی نقش‌های دستوری کلمات (مانند فعل، اسم، قید) کمک کرده و ساختار گرامری جمله را روشن می‌سازد. ابزارهای پردازش زبان طبیعی از این تکنیک برای تحلیل گرامری استفاده می‌کنند.

- حذف یا ساده‌سازی نمادها: نمادهای غیرضروری و علائم خاص از متن حذف یا به اشکال استاندارد تبدیل می‌شوند تا متن برای پردازش الگوریتم‌ها قابل فهم‌تر گردد. این مرحله به افزایش دقت و روانی ترجمه نهایی کمک می‌کند.

۲. تحلیل دستوری و معنایی (Syntactic and Semantic Analysis)

در این مرحله، هوش مصنوعی با استفاده از تحلیل‌های نحوی (Parsing) و معنایی، ساختار گرامری جمله و روابط بین کلمات را شناسایی می‌کند (Berant, 2013: 1523). سپس مدل تلاش می‌کند معنای واقعی واژگان و جملات را با توجه به زمینه (Context) تشخیص دهد. مدل‌هایی مانند BERT و GPT قادرند واژگان چندمعنایی یا اصطلاحات را بر اساس بافت جمله تفسیر کنند. با این حال، در متون پیچیده و فرهنگی، این تحلیل‌ها با محدودیت‌هایی مواجه‌اند.

۳. انتخاب مدل ترجمه

دو رویکرد اصلی در ترجمه ماشینی عبارت‌اند از:

- ترجمه آماری (Statistical Machine Translation - SMT): مبتنی بر تحلیل الگوهای آماری میان زبان‌هاست. اگرچه در گذشته کاربرد گسترده‌ای داشته، اما به دلیل ضعف در درک معنای عمیق، امروزه کمتر مورد استفاده قرار می‌گیرد.
- ترجمه عصبی (Neural Machine Translation - NMT): مبتنی بر شبکه‌های عصبی مصنوعی و یادگیری عمیق است. این مدل‌ها با پیش‌بینی کلمات بعدی در جمله، ترجمه‌ای روان و طبیعی تولید می‌کنند. به دلیل دقت بالا و توانایی در تطبیق سبک و گرامر، NMT به روش غالب در ترجمه ماشینی تبدیل شده است.

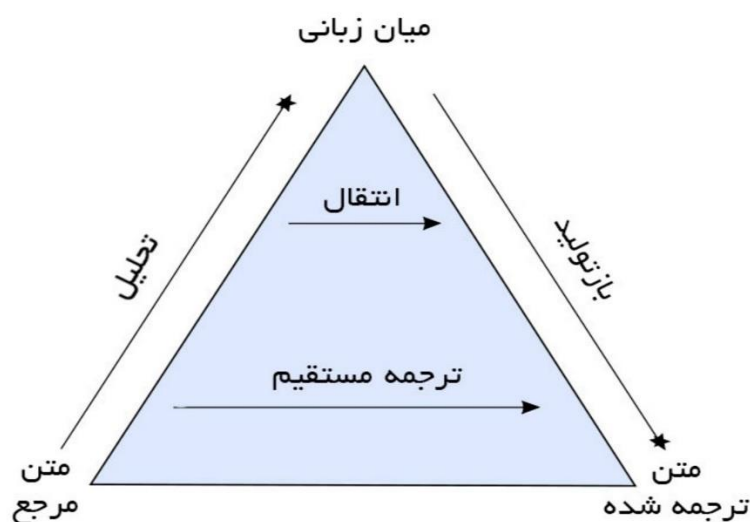
۴. تولید و تنظیم ترجمه

در این مرحله، هوش مصنوعی ترجمه را در زبان مقصد تولید می‌کند. این فرایند شامل تطبیق دستور زبان و سبک، پیش‌بینی واژگان مناسب، و رفع ابهام‌های معنایی است. نتیجه، ترجمه‌ای روان و از نظر گرامری و معنایی منطبق با زبان مقصد خواهد بود.

۵. پس‌پردازش و بازبینی (Postprocessing)

در مرحله نهایی، ترجمه تولیدشده بازبینی می‌شود. این بازبینی شامل اصلاح اشتباهات احتمالی، تنظیم لحن و سبک، و افزودن علائم نگارشی است (فتحی، ۱۴۰۳، ص ۶۷). هدف از این مرحله، ارتقای کیفیت نهایی ترجمه و افزایش خوانایی آن است.

با وجود پیشرفت‌های چشمگیر، امکان بروز خطا در مراحل مختلف ترجمه توسط هوش مصنوعی همچنان وجود دارد؛ این خطاها ناشی از محدودیت‌های الگوریتمی، کمبود داده‌های باکیفیت، و پیچیدگی‌های زبان طبیعی هستند. با توجه به محدودیت این نوشتار، تمرکز بر بررسی آسیب‌های احتمالی در مراحل نخستین و دومین فرآیند ترجمه خواهد بود. تحلیل چالش‌های مرتبط با سایر مراحل به پژوهشی مستقل واگذار می‌شود.



ب. کارکردهای هوش مصنوعی در ترجمه قرآن

ترجمه قرآن کریم یکی از مهم‌ترین و حساس‌ترین حوزه‌های ترجمه متون دینی به‌شمار می‌آید؛ زیرا این کتاب نه تنها متنی مقدس و الهی برای مسلمانان است، بلکه حاوی مفاهیم ژرف اعتقادی، اخلاقی، حقوقی و عرفانی است که هر یک از لایه‌های معنایی متعددی برخوردارند. انتقال صحیح این مفاهیم به زبان‌های دیگر، مستلزم دقت بسیار بالا در انتخاب معادل‌های زبانی و فرهنگی است. در این زمینه، هوش مصنوعی می‌تواند به‌عنوان ابزاری مؤثر در یاری‌رسانی به مترجمان ایفای نقش کند. با پیشرفت فناوری، روش‌های نوینی همچون پردازش زبان طبیعی (NLP) به مدل‌های هوش مصنوعی امکان می‌دهند تا زبان قرآن را تحلیل کرده و به درک دقیق‌تری از مفاهیم آن دست یابند. این فناوری قادر است برخی از ساختارهای پیچیده دستوری و معنایی آیات را شناسایی کرده و ترجمه‌ای متناسب با بافت ارائه دهد.

همچنین، یادگیری عمیق (Deep Learning) به هوش مصنوعی این امکان را می‌دهد که با مطالعه حجم گسترده‌ای از داده‌های قرآنی، روابط میان واژگان و مفاهیم را بیاموزد و عملکرد خود را در طول زمان بهبود بخشد. یکی از پیشرفته‌ترین روش‌های ترجمه ماشینی، مدل‌های عصبی (Neural Machine Translation - NMT) هستند که توانایی تولید ترجمه‌هایی طبیعی‌تر، روان‌تر و دقیق‌تر را دارند و می‌توانند از بروز اشتباهات رایج در ترجمه‌های سنتی جلوگیری کنند. این مدل‌ها نه تنها معنای واژگان، بلکه مفهوم کلی آیات را با توجه به زمینه و بافت زبانی درک کرده و ترجمه‌ای ارائه می‌دهند که با هدف و پیام آیه هم‌خوانی دارد.

با این حال، بهره‌گیری از هوش مصنوعی در ترجمه قرآن با چالش‌های خاصی همراه است. از جمله اینکه قرآن دارای واژگانی پربار و معانی چندلایه‌ای است که بسته به بافت، معنای متفاوتی پیدا می‌کنند و تشخیص این لایه‌های معنایی برای یک سیستم ماشینی به‌سادگی امکان‌پذیر نیست. افزون بر این، ترجمه قرآن بدون توجه به تفاسیر معتبر، ممکن است منجر به سوءبرداشت یا تفسیر نادرست شود.

از این رو، نقش هوش مصنوعی بیشتر به‌عنوان ابزاری کمکی مطرح است که می‌تواند سرعت و دقت ترجمه را افزایش دهد، اما همچنان نیازمند نظارت و دخالت انسان، به‌ویژه متخصصان علوم قرآنی و زبان‌شناسی، خواهد بود.

در ادامه، برخی از کارکردهای ترجمه رایانشی با بهره‌گیری از هوش مصنوعی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱. تشخیص تفاوت‌های زبانی و معنایی

هر متن از واژگان تشکیل شده و واژگان، مهم‌ترین ابزار در فرآیند ترجمه به‌شمار می‌آیند. از این رو، معادل‌یابی واژگان نخستین و بنیادی‌ترین گام در ترجمه است. این امر به‌ویژه در ترجمه واژگان قرآنی، با دشواری‌های خاصی همراه است؛ چراکه بسیاری از واژگان قرآن در زبان‌های دیگر، از جمله فارسی، فاقد معادل‌های تک‌واژه‌ای هستند و برای ترجمه آن‌ها ناگزیر باید از ترکیب چند واژه بهره گرفت.

معنای دقیق واژگان قرآنی را نمی‌توان صرفاً با مراجعه به فرهنگ‌های لغت به‌دست آورد؛ بلکه توجه به بافت آیات و واژه‌های هم‌نشین در معنادهی کلمات نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. بر این اساس، مترجم قرآن باید به دانش واژه‌شناسی و معناشناسی قرآنی تسلط کامل داشته باشد تا بتواند معنای صحیح واژگان را به‌درستی منتقل کند (فتحی، ۱۴۰۳، ص ۷۵).

مدل GPT-4.5 از هوش مصنوعی این قابلیت را دارد که معنای دقیق واژگان هم‌آوا یا مشترک را با تکیه بر قرائن و تحلیل بافت کلی متن (Context) تشخیص دهد و از بروز اشتباهات رایج در ترجمه، به‌ویژه در موارد تشابه لفظی، جلوگیری کند. این توانایی موجب تولید ترجمه‌هایی روان‌تر، دقیق‌تر و نزدیک‌تر به مقصود اصلی متن می‌شود.

برای نمونه، واژه «ظَنَ» در لغت به معنای خلاف یقین است (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۳۸۶) و در اغلب موارد در قرآن به معنای حدس، گمان و فقدان علم به کار رفته است؛ مانند آیه: «وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ» (یونس: ۳۶) اما در مواردی مانند آیه: «وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ * الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۴۵-۴۶) با توجه به هم‌نشینی با واژه «خاشعین»، واژه «يَظُنُّونَ» به معنای یقین به کار رفته است. هوش مصنوعی نیز توانسته با تحلیل بافت آیه، معنای صحیح این واژه را تشخیص داده و ترجمه‌ای دقیق ارائه دهد.

ترجمه GPT-4.5 با پرامپت دقیق

برای دستیابی به ترجمه‌ای مطلوب از هوش مصنوعی، لازم است دستور (Prompt) به صورت دقیق، روشن و هدفمند تنظیم شود. در نمونه زیر، از GPT-4.5 خواسته شده است که آیه مذکور را به زبان فارسی و انگلیسی ترجمه کند. انتخاب این دو زبان به دلیل توانایی نگارنده در ارزیابی کیفیت ترجمه‌ها صورت گرفته است؛ با این حال، مخاطبان می‌توانند ترجمه را در سایر زبان‌ها نیز آزمایش کنند.

پرامپت پیشنهادی برای ترجمه: مترجم حرفه‌ای عربی به فارسی (یا انگلیسی)، ویراستار و بهبوددهنده املاء باش. من در انتهای این درخواست، متن عربی را برای شما خواهم نوشت و شما باید آن را به فارسی (یا انگلیسی) ترجمه کنید. ترجمه باید واضح، دقیق و منطبق با معنای اصلی متن باشد و برای مخاطب فارسی‌زبان (یا انگلیسی‌زبان) کاملاً قابل فهم باشد. همچنین تأکید می‌شود که اصطلاحات تخصصی، مفاهیم خاص و ساختار دستوری متن با دقت ترجمه شوند. ترجمه فارسی: و از صبر و نماز یاری بجوید، و به‌راستی که این کار، سنگین و دشوار است، مگر برای خاشعان؛ همان کسانی که یقین دارند که به ملاقات پروردگارشان می‌رسند و به‌سوی او باز می‌گردند.

ترجمه انگلیسی:

Seek help through patience and prayer, and indeed, it is difficult except for the humble ones, those who are certain that they will meet their Lord and that to Him they will return.

نمونه‌ای دیگر از واژگان هم‌آوا، واژه «صلوات» است که دارای دو معناست: جمع «صلاة» و نیایشگاه‌های یهودیان. معنای مقصود از آن با توجه به قرائن کلام و بافت آیه مشخص می‌شود. در آیه: «وَلَوْ لَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهْدَمْتُ صَوَامِعُ وَبِيعَ صَلَوَاتُ وَمَسَاجِدُ» (حج: ۴۰) واژه «صلوات» به معنای کنیسه‌های یهودیان به کار رفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۴۹۱). مدل GPT-4.5 نیز توانسته این معنا را به درستی تشخیص داده و ترجمه‌ای دقیق ارائه دهد. ترجمه فارسی: و اگر خدا برخی از مردم را به وسیله برخی دیگر دفع نمی‌کرد، صومعه‌ها، کلیساها، کنیسه‌ها و مساجد ویران می‌شدند. ترجمه انگلیسی:

And if God did not repel some people by means of others, monasteries, churches, synagogues, and mosques would have been demolished.

۲. درک چندلایه‌ای از متن

کلام وحی بر دو بنیان «ظاهر» و «باطن» استوار است (بستانی، ۱۳۹۵، ص ۱۳۹). ظاهر قرآن برای عموم قابل فهم است، اما معانی باطنی آن فراتر از عرف و خارج از دسترس فهم انسان‌های عادی و غیرمتخصص قرار دارد. هر یک از سطوح ظاهر و باطن نیز دارای مراتبی هستند که خواص، بسته به میزان درک و معرفت خود، در آن مراتب جای می‌گیرند و از لایه‌های پیچیده و ظریف آن برداشت می‌کنند.

همان‌گونه که فهم بطن آیات به سادگی ممکن نیست، برخی از لایه‌های ظاهری نیز پیچیده‌اند و درک عمیق آن‌ها نیازمند شناخت زمینه‌های تاریخی، فرهنگی و زبانی است. مدل‌های پیشرفته هوش مصنوعی می‌توانند در برخی موارد با تحلیل این عوامل، به استخراج دقیق‌تر لایه‌های معنای ظاهری کمک کرده و از ترجمه‌های سطحی و نادرست پرهیز کنند.

لایه‌های سطحی معنای ظاهری، به آنچه مستقیماً از واژگان و ساختار جملات برداشت می‌شود اشاره دارد؛ اما لایه‌های زیرین آن نیازمند تأمل در زمینه‌های تاریخی، فلسفی، عرفانی و اجتماعی آیات است. ترجمه‌های رایج اغلب تنها به سطوح ابتدایی معنای ظاهری بسنده می‌کنند و مفاهیم ضمنی و عمیق را نادیده می‌گیرند.

نمونه‌ای از چندلایگی معنایی را می‌توان در آیه «وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهْدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ» (حج: ۴۰) مشاهده کرد. در سطح ابتدایی، آیه به نقش تدبیر الهی در جلوگیری از تخریب اماکن مذهبی اشاره دارد و نشان می‌دهد که خداوند برای حفظ صلح و عدالت، تعادل میان گروه‌های انسانی برقرار می‌سازد. اما در سطحی عمیق‌تر، آیه می‌تواند به سنت‌های تاریخی و اجتماعی اشاره داشته باشد؛ جایی که خداوند از طریق تضادها و رقابت‌های انسانی، مانع از سلطه مطلق ظلم می‌شود. این معنا فراتر از حفاظت فیزیکی اماکن مذهبی است و به اصل تعادل نیروها در جامعه اشاره دارد. همچنین، واژگانی چون «صوامع» و «بیع» می‌توانند نمادهایی از حفظ معنویت در ادیان مختلف باشند، نه صرفاً اشاره به مکان‌های عبادی.

مدل‌های هوش مصنوعی با تحلیل تفاسیر گوناگون، ریشه‌های لغوی و زمینه‌های تاریخی، قادرند ترجمه‌ای ارائه دهند که هر دو سطح معنای ظاهری را پوشش دهد. برای نمونه، این مدل‌ها می‌توانند تشخیص دهند که واژه «دفع» در این آیه، به معنای حفاظت اجتماعی و سیاسی است و فراتر از یک درگیری ساده میان افراد معنا دارد.

ترجمه GPT-4.5 با پرامپت دقیق‌تر

پرامپت پیشنهادی: مترجم حرفه‌ای عربی به فارسی (یا انگلیسی) باش. اگر متن دارای سطوح چندلایه معنایی است، معنای باطنی و دقیق آن را نیز ارائه بده.

ترجمه فارسی: و اگر خداوند از طریق ایجاد تعادل میان انسان‌ها، از گسترش ظلم جلوگیری نمی‌کرد، مراکز عبادت ادیان مختلف از میان می‌رفت و جوامع انسانی از معنویت تهی می‌شدند. ترجمه انگلیسی:

And if God had not prevented the spread of oppression by creating balance among people, the places of worship of various religions would have been destroyed, and human societies would have been deprived of spirituality.

شخصی‌سازی ترجمه‌ها، سرعت بالا در پردازش متون، و پشتیبانی از چندزبان، از دیگر قابلیت‌های هوش مصنوعی در ترجمه قرآن کریم است که به دلیل محدودیت حجم مقاله، از شرح تفصیلی آن صرف‌نظر می‌شود.

۳. توانایی هوش مصنوعی در فهم درست برخی ظرافت‌های بلاغی

بلاغت یکی از ویژگی‌های برجسته قرآن کریم است که نقش مهمی در فهم دقیق معنای آیات ایفا می‌کند. با این حال، هوش مصنوعی در بسیاری از موارد فاقد توانایی تحلیل عناصر خیال

همچون تشبیه، مجاز، استعاره و کنایه است؛ به‌ویژه زمانی که این عناصر در قالب‌های پیچیده و هنرمندانه بیان شده باشند. همچنین، این فناوری هنوز قادر به درک بسیاری از زیبایی‌های عمیق لفظی و معنایی متن نیست.

نمونه نخست: اسلوب مشاکله

مشاکله به معنای ایجاد شباهت میان دو عنصر زبانی برای حفظ هماهنگی و انسجام در گفتار است (خطیب قزوینی، ۲۰۱۰م، ص ۲۶۳). این پدیده می‌تواند در سطح صدا، واژه یا معنا ظاهر شود. در بلاغت کلاسیک، مشاکله در سطح واژگانی یکی از جلوه‌های زیبایی کلام محسوب می‌شود و به ایجاد هماهنگی در سبک نگارش کمک می‌کند. نمونه‌های متعددی از کاربرد مشاکله در قرآن وجود دارد؛ جایی که ساختار جملات و پایان آیات به‌گونه‌ای تنظیم شده‌اند که هماهنگی صوتی و معنایی حفظ شود. این آرایه در علم بدیع به‌عنوان یکی از محسنات معنوی شناخته می‌شود. از جمله نمونه‌های بارز آن، آیه «وَمَكْرُوا اللَّهَ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ» (آل عمران: ۵۴) است. از آن‌جا که «مکر» صفتی ناپسند است و خداوند از چنین صفاتی مبرا است، روشن است که این اسناد، حقیقی نیست. مفسران معتقدند که نسبت دادن «مکر» به خداوند، به‌سبب هم‌شکلی و همراهی لفظی با عبارت پیشین صورت گرفته است (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۰۶).

ترجمه GPT-4.5 با پرامپت پیشنهادی:

فارسی: «آن‌ها مکر کردند و خدا تدبیر کرد، و خدا بهترین تدبیرکنندگان است».
انگلیسی:

They plotted, and Allah also planned, and Allah is the best of planners.

نمونه دوم: کنایه

کنایه در علم بلاغت یکی از عناصر خیال است و به بیانی اطلاق می‌شود که در آن لفظی با معنای ظاهری به‌کار می‌رود، اما مقصود اصلی، معنای پنهان یا غیرمستقیمی است که بدون وجود قرینه مانع، می‌توان آن را برداشت کرد. به‌عبارت دیگر، کنایه سخنی است که دارای دو معنای نزدیک و دور است؛ گوینده معنای دور را اراده کرده، اما مانعی برای برداشت معنای نزدیک وجود ندارد (سکاکی، ۱۴۲۰، ص ۵۱۲).

نمونه‌ای از کاربرد کنایه در قرآن، آیه «وَلَمَّا سَقَطَ فِي أَيْدِيهِمْ وَرَأَوْا أَنَّهُمْ قَدْ ضَلُّوا قَالُوا لَئِنْ لَمْ يَرْحَمْنَا رَبُّنَا وَيَغْفِرْ لَنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (اعراف: ۱۴۹) است. تعبیر «سَقَطَ فِي أَيْدِيهِمْ» کنایه از «پشیمانی» است (طریحی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۴۸۸؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۳۵). برخی مترجمان این عبارت را به‌صورت تحت‌اللفظی ترجمه کرده‌اند که نتیجه‌ای نامفهوم

به دنبال داشته است. برای مثال، ترجمه «هنگامی که حقیقت به دستشان افتاد و دیدند گمراه شده‌اند» (مکارم شیرازی) با معنای آیه هم‌خوانی ندارد؛ زیرا کسی که حقیقت را دریابد، گمراه نمی‌شود. ترجمه صحیح این آیه، آن‌گونه که بهاء‌الدین خرمشاهی ارائه کرده، چنین است: «و چون پشیمان شدند و دریافتند که گمراه شده‌اند، گفتند: اگر پروردگاران بر ما رحمت نیاورد و ما را نبخشد، بی شک از زیان‌کاران خواهیم بود».

ترجمه GPT-4.5 با پرامپت پیشنهادی:

فارسی: «و هنگامی که پشیمان شدند و دریافتند که به گمراهی افتاده‌اند، گفتند: اگر پروردگاران ما را مورد رحمت قرار ندهد و از ما درگذرد، قطعاً از زیان‌کاران خواهیم بود».

انگلیسی:

And when regret overcame them and they realized that they had gone astray, they said: "If our Lord does not have mercy on us and forgive us, we will surely be among the losers."

در مجموع، هوش مصنوعی در ترجمه آیات بلاغی قرآن با چالش‌هایی جدی مواجه است؛ زیرا درک عناصر خیال، زیبایی‌های لفظی و لایه‌های معنایی نیازمند ذوق انسانی، دانش تفسیری و شناخت دقیق زبان قرآن است. با وجود پیشرفت‌های چشمگیر، این فناوری همچنان به نظارت انسانی نیاز دارد تا از تحریف معنایی و ترجمه‌های سطحی جلوگیری شود.

ج. آسیب‌شناسی هوش مصنوعی در ترجمه قرآن

ظهور هوش مصنوعی و سامانه‌های ترجمه ماشینی، امیدهایی برای ارتقای سرعت و دقت در فرآیند ترجمه پدید آورده است. با این حال، ترجمه قرآن کریم با بهره‌گیری از هوش مصنوعی، در کنار برخی کارکردهای مثبت، با چالش‌های قابل توجهی مواجه است؛ از جمله ضعف در فهم معانی ژرف، ناتوانی در انتقال مفاهیم فرهنگی و تفسیری، و عدم شناخت ظرافت‌های زبانی.

در این نوشتار، برخی از چالش‌های اساسی ترجمه قرآن با استفاده از مدل GPT-4.5 بررسی می‌شود. هر یک از مراحل فرآیند ترجمه ماشینی می‌تواند به عنوان نقطه ضعف و محل لغزش عمل کند. مهم‌ترین آسیب‌های شناسایی شده در ترجمه قرآنی با هوش مصنوعی عبارت‌اند از:

- تجزیه نادرست متن مبدأ به اجزای خرد؛
- عدم درک ظرافت‌های زبانی و دقت‌های آوایی، صرفی، نحوی و بلاغی؛
- برداشت نادرست از سطوح معنایی متون پیچیده؛
- تولید متن ناهماهنگ در زبان مقصد از نظر سبک و ساختار؛

- وابستگی بیش از حد به الگوریتم‌های ماشینی؛
- حذف یا تغییر مفاهیم کلیدی متن؛
- ناتوانی در درک مفاهیم فرهنگی و قومیتی؛
- عدم تطابق با لحن و سبک نویسنده؛
- مخاطرات مرتبط با امنیت و حریم خصوصی اطلاعات؛
- تولید محتوای گمراه‌کننده یا نادرست؛
- دشواری در ترجمه اصطلاحات تخصصی و فنی؛
- کاهش دقت و کیفیت کلی ترجمه؛

رسالت این پژوهش، تمرکز بر واکاوی خطاهای ناشی از فهم نادرست ساختارهای دستوری و سطوح معنایی واژگان و جملات قرآنی است؛ با تکیه بر تحلیل نمونه‌های پژوهشی و بررسی عملکرد مدل GPT-4.5 در ترجمه آیات قرآن.

۱. ناتوانی هوش مصنوعی در فهم درست ساختارهای پیچیده لغوی و صرفی قرآن

ساختار زبانی قرآن کریم در بسیاری از موارد، در سطوح و لایه‌های مختلف معنایی، از پیچیدگی‌های لغوی و صرفی برخوردار است؛ به‌گونه‌ای که فهم آن نیازمند تلاش و دقت فراوان از سوی مفسر و مترجم است. درک صحیح این ساختارها، نخستین گام در فرآیند ترجمه دقیق و معتبر به‌شمار می‌آید.

نمونه نخست: تغییر معنا با دگرگونی آوا و آهنگ در ریشه

در زبان عربی، تغییر حرکات حروف ابتدایی یا میانی واژگان می‌تواند معنای آن‌ها را به‌کلی دگرگون سازد و حتی نقش نحوی آن‌ها را در جمله تغییر دهد. برای مثال:

- «سَلَمَ» (با فتحه بر سین): به معنای شاخه درخت
- «سُلِمَ» (با ضمه بر سین): به معنای نردبان
- «عَلِمَ» (دانش) در برابر «عَلِمَ» (پرچم)

این تفاوت‌های ظریف نشان می‌دهد که مترجم باید به حرکات حروف توجه دقیق داشته باشد؛ زیرا یک تغییر کوچک می‌تواند معنای واژه را کاملاً دگرگون کند.

در ترجمه واژگان قرآنی، توجه به آوا و آهنگ نیز اهمیت دارد. برای نمونه، واژه «ضرر» در قرآن به دو صورت آمده است:

۱. ضَرَّ (با فتح ضاد): به معنای ضرر و آسیب در برابر نفع

- «قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا» (مائده: ۷۶)

- «يَدْعُوا لِمَنْ ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ» (حج: ۱۳)

۲. ضُرُّ (با ضمه بر ضاد): به معنای بدحالی، اعم از نقص جسمی یا فقر مالی

- «ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجَاوُونَ» (نحل: ۵۳)

- «وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ...» (اسراء: ۶۷)

در آیه اخیر، واژه «ضُرُّ» به معنای اضطراب و دل‌آشوبی ناشی از طوفان و وضعیت نابسامان جوی است که خطر غرق شدن را به همراه دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۱۵۳). با این حال، ترجمه GPT-4.5 این واژه را به «آسیب» برگردانده که ناشی از بی‌توجهی به بافت کلام و هم‌نشینی «ضُرُّ» با «مَسَّ» است.

ترجمه GPT-4.5 با پرامپت پیشنهادی:

- فارسی: «و هنگامی که در دریا آسیبی به شما برسد، تمام کسانی که (به یاری) می‌خوانید گم می‌شوند، جز او (خداوند). اما وقتی شما را به ساحل نجات دهد، روی‌گردان می‌شوید؛ و انسان همواره ناسپاس است».
- انگلیسی:

And when harm touches you at sea, those you invoke disappear, except for Him (God). But when He rescues you to the shore, you turn away; and man is ever ungrateful.

نمونه دوم: تغییر معنا با دگرگونی ساختار صرفی در افعال ثلاثی مزید

در حوزه وزن و ساختار واژگان، درک دقیق معنای یک فعل قرآنی، مستلزم شناخت صحیح از ساختار صرفی آن است. افعال ثلاثی مزید، بسته به باب صرفی، معنای متفاوتی از ریشه خود می‌گیرند. بنابراین، مترجم باید علاوه بر بررسی معنای ریشه، ساختار صرفی فعل را نیز تحلیل کند و معنای نهایی را ترکیبی از ریشه و وزن صرفی در نظر بگیرد. این دقت در تحلیل ساختار، به‌ویژه در ترجمه آیات قرآنی که از افعال ثلاثی مزید بهره گرفته‌اند، ضروری است؛ زیرا بی‌توجهی به این نکته می‌تواند منجر به ترجمه‌ای سطحی، نادرست یا گمراه‌کننده شود.

نمونه سوم: تغییر معنا در واژگان هم‌آوا و تشخیص آن به کمک فرینگی ساختار دستوری

در بخش کارکردها اشاره شد که توجه به بافت آیات و واژه‌های هم‌نشین در معنادهی کلمات قرآن نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. بر این اساس، مترجم قرآن باید به دانش واژه‌شناسی و معناشناسی قرآنی تسلط کامل داشته باشد تا بتواند معنای دقیق واژگان را با تکیه بر قرائن لفظی و مقامی تشخیص داده و به‌درستی منتقل کند. زمانی که این قرائن در قالب ساختارهای نحوی و دستوری ظاهر می‌شوند، مدل‌های هوش مصنوعی در مواجهه با پیچیدگی‌های زبانی دچار ضعف و ناتوانی می‌شوند.

برای نمونه، در آیه «وَأَمْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ» (هود: ۷۱)، واژه «ضحکت» دو معنا دارد: «خندیدن» و «عادت زنانه» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۰۲). برخی مفسران، با ترجمه «ضحکت» به معنای خندیدن، این بخش از آیه را به شادی همسر ابراهیم (ع) پس از آگاهی از فرشته بودن مهمانان و دریافت بشارت فرزنددار شدن تفسیر کرده‌اند (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۱۸، ص ۳۷۴). اما در این تفسیر، «فاء» در «فبشّرناها» نمی‌تواند دلالت بر ترتیب زمانی داشته باشد؛ چراکه خنده معمولاً پس از شنیدن خبر مسرت‌بخش رخ می‌دهد، نه پیش از آن.

از این‌رو، برخی مفسران با توجه به جایگاه نحوی «فاء»، واژه «ضحکت» را به معنای «حائض شدن» تفسیر کرده‌اند و آن را مقدمه‌ای برای پذیرش بشارت فرزنددار شدن دانسته‌اند. زمخشری این معنا را به «قیل» نسبت داده است (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۱۱). علامه طباطبایی نیز با وجود تأکید بر پرهیز از حمل قرآن بر معانی نادر یا قواعد شاذ، با تکیه بر قرینه ساختاری، این تفسیر را با قطعیت پذیرفته است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۳۲۳).

کاربرد این واژه با معنای غیررایج، می‌تواند در راستای زیباسازی کلام و بهره‌گیری از آرایه «انتلاف اللفظ مع المعنی» باشد؛ به این معنا که لفظ با معنای خاص خود، نوعی غرابت هنری ایجاد کرده است (عشایری، ۱۳۹۰، ص ۲۲).

مترجم باید این ساختار پیچیده نحوی را به‌درستی درک کند تا بتواند معنای دقیق آیه را در زبان مقصد بازتاب دهد. بسیاری از ترجمه‌های انسانی در این زمینه دچار لغزش شده‌اند و بدون توجه به رابطه تفریعی «تبشیر» بر «ضحک»، آن را صرفاً به «خندیدن» ترجمه کرده‌اند.

ترجمه GPT-4.5 با پرامیت پیشنهادی

فارسی: و همسر او ایستاده بود؛ سپس [با شگفتی یا خوشحالی] خندید، و ما او را به [ولادت] اسحاق و پس از اسحاق، یعقوب بشارت دادیم.

انگلیسی:

And his wife was standing, and she laughed; so We gave her the glad tidings of Isaac, and after Isaac, Jacob.

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، مدل GPT-4.5 نیز نتوانسته ناسازگاری معنایی میان «فضحکت» و «فبشرناها» را تشخیص دهد و واژه «ضحک» را به‌صورت رایج «خندیدن» ترجمه کرده است؛ در حالی که با توجه به ساختار نحوی آیه، معنای دقیق‌تر آن می‌تواند «عادت زنانه» باشد.

۲. ناتوانی هوش مصنوعی در فهم درست ساختارهای پیچیده نحوی و دستوری قرآن

در تحلیل نحوی، معیار اصلی، اصول و قواعد مورد اتفاق زبان عربی است که برگرفته از متون فصیح دوره نزول، از جمله قرآن کریم، می‌باشد (فتحی، ۱۴۰۳، ص ۶۰). ساختار سازه‌های تشکیل‌دهنده واحدهای زبانی، به دلیل تفاوت‌های نحوی، متنوع است. بنابراین، مترجم در این مرحله باید این سازه‌ها را رمزگشایی و تحلیل کرده، سپس مفاهیم حاصل را از منظر معنایی و نحوی به زبان مقصد منتقل کند. بر همین اساس، مترجم پیش از ورود به فرآیند ترجمه، باید تصویری روشن از ساختارهای نحوی متعادل و رایج در زبان عربی داشته باشد (کوشا، ۱۳۹۳، ص ۳۵).

در ادامه، برخی چالش‌های مدل GPT-4.5 در مرحله درک معانی عمیق و چندلایه واژگان و روابط نحوی، به‌صورت پیوسته و بدون تفکیک عنوان‌ها مورد بررسی قرار می‌گیرد.

نمونه اول: ناسازگاری فعل و حرف جر و رفع آن با پدیده تضمین

یکی از ساختارهای پیچیده نحوی در قرآن، پدیده «تضمین» است. تضمین، که کاربردی پرتکرار در آیات دارد، به‌عنوان یکی از قواعد فرعی علم نحو، نقش مهمی در فهم دقیق آیات ایفا می‌کند. شناخت چارچوب‌های تضمین نحوی، درک آیات را تسهیل کرده و به مترجمان در ارائه ترجمه‌ای دقیق‌تر و دسترسی بهتر به معانی قرآن یاری می‌رساند. آشنایی با این قاعده، همچون سایر علوم قرآنی و زبان عربی، سهم بسزایی در انتقال صحیح معنا دارد؛ اما متأسفانه بسیاری از مترجمان و مفسران به این نکته ظریف توجه کافی نکرده‌اند، و این غفلت به مدل‌های هوش مصنوعی نیز سرایت کرده است.

از نظر واژگانی، «تضمین» از ریشه «ضمن» به معنای کفالت و تعهد است (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۲۱۵۵) و مصدر فعل «ضمن» از باب تفعیل، به معنای جای دادن چیزی در چیزی دیگر به‌کار می‌رود. در دانش نحو، «تضمین» معنایی اصطلاحی دارد که با مفهوم آن در علم بلاغت

متفاوت است (خطیب قزوینی، بی‌تا، ص ۳۱۶). نحویان این پدیده را با واژه «اشراب» تعریف کرده‌اند، یعنی آمیختن معنای یک واژه با معنای واژه‌ای دیگر (ابن‌جنی، بی‌تا، ج ۲، ص ۹۲؛ زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۴۰۱؛ سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۴۱). ابن‌هشام در کتاب مغنی اللیب تعریف دقیقی ارائه می‌دهد: «تضمین آن است که به یک لفظ، معنای لفظ دیگر اشراب شود و حکم لفظ دوم را پیدا کند؛ در نتیجه، یک واژه حامل دو معنا می‌گردد» (ابن‌هشام، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۸۵).

نمونه‌ای از تضمین نحوی را می‌توان در آیه «وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزَؤُونَ» (بقره: ۱۴) مشاهده کرد. فعل «خلا» به‌صورت معمول، فعلی لازم است و با حروف جر «باء»، «لام»، «من» و «مع» متعدی می‌شود. اما در این آیه، به‌دلیل تضمین معنای افعال متعدی مانند «ذهب»، «انصرف»، «خلص» یا «أب»، با حرف جر «إلى» متعدی شده است (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۷؛ صاحب، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۶۹؛ ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۸۷؛ زرکشی، ۱۴۲۸، ص ۶۵۴).

غرض بلاغی این تضمین آن است که مخاطبان آیه، خود نیز شیطان‌صفت بودند و به‌سوی شیاطین می‌رفتند؛ نه اینکه صرفاً در خلوت با آنان قرار می‌گرفتند. اگر شیاطین اقدامی نمی‌کردند، آنان نیز به‌تنهایی در دام نمی‌افتادند.

ترجمه GPT-4.5 با پرامپت پیشنهادی

فارسی: و هنگامی که با شیاطین خود خلوت می‌کنند، می‌گویند: «ما با شما هستیم، تنها آنان را (مؤمنان را) مسخره می‌کنیم».

انگلیسی:

And when they are alone with their devils, they say, "We are with you; we were only mocking (the believers).

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، مدل GPT-4.5 نتوانسته پدیده تضمین نحوی را درک کند و فعل «خلا» را به‌صورت لازم ترجمه کرده است؛ در حالی که در این آیه، به‌سبب تضمین معنای افعال متعدی، کاربرد حرف جر «إلى» معنای متفاوتی را القا می‌کند که در ترجمه نادیده گرفته شده است.

نمونه دوم: خلط جمله فعلیه با اسمیه و برعکس

یکی دیگر از چالش‌های ناشی از شناخت ناقص ساختارهای پیچیده نحوی، خلط نوع جمله از حیث اسمیه و فعلیه است. این اشتباه دلایل متعددی دارد؛ از جمله حذف یکی از ارکان جمله و

بی توجهی به اعراب واژه باقی مانده. برای نمونه، در آیه شریفه «لَكِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ لَهُمْ غُرَفٌ مِنْ فَوْقَها غُرَفٌ مَبْنِيَّةٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَعَدَ اللَّهُ لَا يَخْلِفُ اللَّهُ الْمِيعَادَ» (زمر: ۲۰)، عبارت «وَعَدَ اللَّهُ» مفعول مطلق برای فعل محذوف «وَعَدَ اللَّهُ وَعْدَهُ» است و ساختار اصلی جمله، فعلیه محسوب می‌شود.

در چنین مواردی، مترجم باید با دقت، فعل محذوف را در ترجمه لحاظ کند تا ساختار نحوی آیه به درستی بازتاب یابد.

ترجمه GPT-4.5 با پرامپت پیشنهادی

فارسی: اما کسانی که از پروردگارشان پروا کردند، برای آنان غرفه‌هایی است که بر فراز آن‌ها نیز غرفه‌های ساخته‌شده‌ای قرار دارد. نه‌رها از زیر آن‌ها جاری است. این وعده خداوند است، و خداوند هرگز وعده‌اش را خلاف نمی‌کند.
انگلیسی:

But those who fear their Lord will have lofty chambers, built one above another, with rivers flowing beneath them. This is the promise of Allah, and Allah never breaks His promise.

در ترجمه ارائه‌شده توسط GPT-4.5 و بسیاری از مترجمان انسانی، جمله «وَعَدَ اللَّهُ» به صورت اسمیه ترجمه شده است. این تغییر ساختار، اگرچه از منظر انتقال معنا قابل قبول است، اما از منظر ترجمه وفادار به متن، نوعی کاستی محسوب می‌شود.

نکته مهم آن است که ترجمه فعلیه این عبارت با ترجمه اسمیه آن، تفاوتی ظریف اما معنادار دارد. جمله «این وعده الهی است» معنایی محدودتر دارد و صرفاً به نعمت‌های ذکرشده در همین آیه اشاره می‌کند. در مقابل، ترجمه «خدا وعده داده است» گستره وسیع‌تری از نعمت‌ها را دربر می‌گیرد و می‌تواند به بهشت و سایر پاداش‌هایی که در آیات دیگر توصیف شده‌اند نیز دلالت داشته باشد.

البته اگر کسی مرجع وعده را محدود به همین آیه بداند، تفاوت معنایی میان دو ترجمه از بین می‌رود و هر دو بیان یکسانی از مفهوم ارائه می‌دهند.

تأمل پایانی: هوش مصنوعی ماهیتی پویا دارد و مدل‌های زبانی دائماً در حال یادگیری و به‌روزرسانی هستند. هرچند این فناوری به صورت مستقیم از تعامل با کاربران نمی‌آموزد، اما از داده‌های جدید، بازخوردها و الگوریتم‌های به‌روز بهره می‌گیرد. بنابراین، پاسخ‌های هوش مصنوعی

همواره ثابت نیستند و ممکن است در مواجهه با پرسش‌های مشابه، پاسخ‌هایی با تفاوت‌های جزئی ارائه دهد.

با این حال، متون مقدس مانند قرآن کریم به دلیل پیچیدگی‌های زبانی، معنایی، فرهنگی و حساسیت‌های دینی، نیازمند دقتی فراتر از توان فعلی هوش مصنوعی هستند. هرگونه اشتباه در ترجمه می‌تواند منجر به تفسیر نادرست و اختلال در فهم آموزه‌های دینی شود.

هوش مصنوعی، برخلاف مترجم انسانی، قادر به درک کامل زمینه‌های تاریخی، فرهنگی و تفسیری نیست. از این رو، نمی‌توان به آن برای ترجمه متون مقدس اعتماد کامل داشت. ترجمه‌های ماشینی باید حتماً توسط انسان‌های متخصص و آشنا با منابع اصلی بازبینی و اصلاح شوند.

در نتیجه، استفاده از هوش مصنوعی در ترجمه قرآن، هرچند مفید و تسهیل‌گر است، اما باید تحت نظارت دقیق مترجمان انسانی صورت گیرد. در غیر این صورت، خطر تحریف مفاهیم اصلی وجود خواهد داشت. به عبارت دیگر، هوش مصنوعی ابزاری کمکی است، نه مرجع نهایی.

نتیجه‌گیری

ترجمه قرآن کریم با بهره‌گیری از هوش مصنوعی، یکی از حوزه‌های نوآورانه و در عین حال چالش‌برانگیز در عرصه ترجمه متون دینی به‌شمار می‌آید. بررسی کارکردها و آسیب‌های نحوی و معنایی ترجمه قرآن با استفاده از مدل GPT-4.5 در نیمه دوم سال ۱۴۰۳ شمسی نشان می‌دهد که این فناوری، علی‌رغم توانایی بالا در تولید ترجمه‌های ساختاریافته و روان، در مواجهه با متونی با پیچیدگی‌های معنوی، تفسیری و ادبی مانند قرآن کریم، با چالش‌های جدی روبه‌روست. یافته‌های این پژوهش حاکی از آن است که مدل مذکور در حفظ مفاهیم کلیدی، انتقال ظرایف معنایی، و تطابق با سبک ادبی قرآن دچار ضعف بوده و در مواردی منجر به حذف یا تغییر معانی اصلی می‌شود. همچنین، به دلیل ناتوانی در درک عمق مفاهیم مذهبی و محدودیت در تحلیل لایه‌های معنایی، آسیب‌های قابل‌توجهی در ترجمه‌های تولیدشده مشاهده می‌گردد. بر این اساس، هرچند هوش مصنوعی می‌تواند به‌عنوان ابزاری مکمل در ترجمه متون دینی مورد استفاده قرار گیرد، اما نیاز به توسعه الگوریتم‌هایی با توانایی درک دقیق‌تر مفاهیم قرآنی، ساختارهای نحوی پیچیده، و ظرایف زبانی به‌شدت احساس می‌شود. این تحقیق تأکید دارد که ترجمه متون مقدس، به‌ویژه قرآن کریم، باید تحت نظارت و بازبینی متخصصان علوم دینی و زبان‌شناسی انجام گیرد تا از انتقال نادرست مفاهیم جلوگیری شود. ترکیب هوش مصنوعی با نظارت انسانی، بهره‌گیری از داده‌های تخصصی، و طراحی الگوریتم‌های پیشرفته‌تر می‌تواند گام مؤثری در جهت ارتقای کیفیت ترجمه‌های قرآنی باشد. با این حال، تا زمانی که مدل‌های هوش مصنوعی به سطحی از درک معنایی، تفسیری و زمینه‌محور نزدیک به انسان نرسند، نقش مترجمان انسانی در ترجمه متون مقدس همچنان جایگزین‌ناپذیر خواهد بود.

منابع و مآخذ

۱. ابن جنی، عثمان. (بی‌تا). الخصائص. بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ سوم.
۲. ابن عاشور، محمد بن طاهر. (۱۴۲۰ق). التخریر و التنویر. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، چاپ اول.
۳. اشرفی، امیررضا؛ مینایی، بهروز؛ صالحی شهرودی، محمدرضا. (۱۳۹۲ش). «متن‌کاوی موضوعی رایانه‌ای قرآن کریم برای کشف ارتباطات معنایی میان آیات بر مبنای تفسیر المیزان». قرآن‌شناخت، سال ششم، شماره دوم، پیاپی ۱۲.
۴. آذرنوش، آذرتاش. (۱۳۷۵ش). تاریخ ترجمه از عربی به فارسی (از آغاز تا عصر صفوی). تهران: انتشارات سروش.
۵. برهانی، مصطفی. (۱۳۹۸ش). «هوش مصنوعی، ابزار پژوهش‌های رایانشی قرآنی». اولین کنفرانس بین‌المللی و دومین کنفرانس ملی انجمن علمی قرآن و تحول علوم ایران. اصفهان: دانشگاه صنعتی مالک اشتر.
۶. بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). أنوار التنزیل و أسرار التأویل. بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
۷. جوهری، اسماعیل. (۱۳۷۶ق). الصحاح. بیروت: دار العلم للملایین.
۸. خطیب قزوینی، محمد بن عبدالرحمن. (۲۰۱۰م). الإیضاح فی علوم البلاغة: المعانی و البیان و البدیع. بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ دوم.
۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دارالقلم، چاپ اول.
۱۰. زرکشی، محمد. (۱۴۲۸ق). البرهان فی علوم القرآن. بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول.
۱۱. زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. بیروت: دارالکتب العربی، چاپ سوم.
۱۲. سکاکی، یوسف بن ابی‌بکر. (۱۴۲۰ق). مفتاح العلوم. بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول.
۱۳. سیوطی، عبدالرحمن. (۱۴۲۱ق). الاتقان فی علوم القرآن. بیروت: دارالکتب العربی.
۱۴. صاحب، اسماعیل بن عباد. (۱۴۱۴ق). المحيط فی اللغة. بیروت: عالم‌الکتب، چاپ اول.
۱۵. طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.

۱۶. طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵ش). مجمع البحرین. تهران: مرتضوی، چاپ سوم.
۱۷. عشایری، محمد. (۱۳۹۰ش). «بایستگی دانش بدیع در تفسیر». نشریه قرآن‌شناخت، سال چهارم، شماره دوم.
۱۸. فتحی، علی. (۱۴۰۳ش). فن ترجمه قرآن. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۹. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۲۰. فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر. قم: مؤسسه دارالهجرة، چاپ دوم.
۲۱. کوشا، محمدعلی. (۱۳۹۳ش). ترجمه‌آموزی قرآن کریم. تهران: انتشارات احسان.
22. Bahrini, A., & Colleagues. (2023). *ChatGPT: Applications, Opportunities, and Threats*. Systems and Information Engineering Design Symposium, University of Virginia, USA.
23. Borhani, M. (2019). *Corpus Analysis Using Relaxed Conjugate Gradient Neural Network Training Algorithm*. Neural Processing Letters, 50(1), 839-849.
24. Brown, T., & Colleagues. (2020). *Language Models are Few-Shot Learners*. Conference on Neural Information Processing Systems, Canada.
25. Berant, J. (2013). Semantic Parsing on Freebase from Question-Answer Pairs. Proceedings of the 2013 Conference on Empirical Methods in Natural Language Processing, pp. 1533-1544, Seattle, Washington, USA.

دور الاستعارة المفهومية الهيكلية في دراسة تقويمية للتطابق التعبيري

بين الروايات والآيات

علي رضا قائمي نيا^١ و مينا سادات حسيني^٢

الملخص

تُعَدُّ الروايات من المصادر الأصيلية والأساسية لفهم الدين؛ لذا فإنَّ التحقق من صحتها، عبر كشف النظام المرجعي الذي يربطها بالآيات القرآنية، وفهم مكانة هذا التراث العظيم في الرؤية الإسلامية للعالم، يُعَدُّ أمرًا بالغ الأهمية. إنَّ الخصائص المعرفية الفريدة للعصر الحاضر تجعل من استخدام المقاربات المنهجية الحديثة، كعلم الدلالة الإدراكي، ضرورة في هذا المجال أيضًا. ومن أبرز مجالات علم الدلالة الإدراكي، دراسة نظام "التطابق التعبيري" بين الآيات والروايات، بوصفها نصوصًا متعددة الطبقات، وذلك في إطار المقارنة والحكم الاستعاري، والمعروف بـ "التطابق الاستعاري". إنَّ فهم هذا النظام يُسهم في تعزيز قبول الاستعارات والمعارف، لا سيَّما في الموضوعات العقدية والمجردة، مثل مكانة أهل البيت (ع)، بصورة أكثر عقلانية وحكمة. في هذا البحث البين-منهجي، تم تحليل إمكانية إثبات النظام المرجعي في التطابق الاستعاري بين الروايات والآيات، بالاعتماد على نظرية التطابق التعبيري، وبالمنهج الوصفي-التحليلي. وقد تم التركيز على الاستعارة المفهومية الهيكلية، نظرًا لأهميتها بين أنواع الاستعارات، خصوصًا فيما يتعلق بأهل البيت (ع)، حيث تم الكشف عن أنماط من العلاقات الشبكية في التطابق الاستعاري لبعض الروايات مع الآيات. ويهدف هذا البحث إلى توضيح كيفية الاستخدام المفيد والضروري لهذا النظام، وتوفير أساس لفهم النظرة السامية للنصوص الدينية في ما يتعلق بالإيمان بمكانة أهل البيت (ع). وقد أظهرت النماذج المدروسة وجود ارتباط واسع بين الروايات والقرآن؛ كما أنَّ اكتشاف الاستعارات الهيكلية في الروايات، مثل: "الحياة رحلة"، "الحياة تجارة"، "الحياة حقل"، يُشكِّل نظامًا شبكيًا مع الآيات في مجالات مثل: الصراط، الهادي، الزاد، المركوب، المشتري والبائع، البضاعة

١. الأستاذ المشارك في قسم المعرفة، مركز أبحاث الثقافة والفكر الإسلامي، قم، إيران؛ (qaeminia@yahoo.com)؛ (1332-6634-0001-0000).

٢. المستوى الرابع في التفسير المقارن، المركز التخصصي فاطمة الزهراء (عليها السلام)؛ أصفهان، إيران؛ (ms.hoseini89@yahoo.com)؛ (8691-2691-0002-0000).

والثمن، الربح والخسارة، الزارع، البذرة، الحبة والثمرة. وهذا يُثبت صحة النظام المرجعي للتطابق الاستعاري الهيكلي. كما أنّ العلاقة الطولية في هذا النوع من التطابق - والتي تمثل إبداعاً في هذا البحث - تُعدّ أساساً لاستعارات فرعية أخرى في الروايات، يمكن إثبات صحتها أيضاً من خلال هذا المنهج. ومن الأمثلة على ذلك: اعتبار الأئمة عليهم السلام هم الصراط والهادي، ومحبة أهل البيت (ع) هي زاد الرحلة، وأهل البيت (ع) هم سفينة النجاة، ومعرفة الأئمة (ع) هي البذرة والحبة، وغير ذلك.

المصطلحات الأساسية: تطابق المعنى؛ التطابق التعبيري؛ التطابق الاستعاري؛ الروايات؛ عرض الروايات؛ الاستعارة المفهومية الهيكلية؛ علم الدلالة الإدراكي؛ أهل البيت (ع)

المعنى البلاغي للمسندات الظرفية

تأمل نقدي في ثنائية الثبوت والحدوث في علم البلاغة

محمد عشايري منفرد^١

الملخص

قسّم النحويون الجملة إلى اسمية وفعلية، بينما اعتمد علم البلاغة في تقسيم الجملة على طبيعة المسند، فميّز بين المسند الفعلي والمسند الاسمي. يدل المسند الاسمي على "ثبوت المسند إليه للمسند"، وقد يدل على "دوام الثبوت" إذا اقترنت به قرينة مناسبة. أما المسند الفعلي، فيدل على "الحدوث"، وقد يُفيد "الاستمرار التجديدي" عند وجود قرينة. ومع ذلك، لم يحظ المسند الظرفي بالاهتمام الكافي في هذا التصنيف البلاغي. تتمثل إشكالية هذا البحث في أنّ بعض آيات القرآن الكريم تُفرّق بين المسند الظرفي والمسند الاسمي أو الفعلي، مما يطرح سؤالاً أساسياً: ما المعنى الذي يدل عليه المسند الظرفي؟ وقد تصدّى هذا المقال للإجابة عن هذا السؤال، وأثبت أن المسند الظرفي يُفيد "فعليّة التلبّس"، وقد يدل أيضاً على "دوام فعليّة التلبس" عند وجود قرينة خاصة. تم إثبات هذه النتيجة بالاعتماد على المنهج الوصفي التحليلي، ضمن إطار علم البلاغة، وبالرجوع إلى المصادر الأدبية والتفسيرية. وتكمن أهمية البحث في كشفه عن نوع ثالث من المعنى، يُضاف إلى الثنائية التقليدية (الثبوت والحدوث)، ليُشكّل ثلاثية جديدة تشمل: "الثبوت، الحدوث، وفعليّة التلبس".

الكلمات المفتاحية: البلاغة؛ الجملة الظرفية؛ الجملة الاسمية؛ الجملة الفعلية؛ الحدوث؛ الثبوت؛ فعليّة التلبّس.

١. استاذ مشارك في قسم اللغة العربية وآدابها بالمجمع العالي للغة والاداب والدراسات الثقافية التابع لجامعة المصطفى العالمية، قم، ايران. m_ashayeri@miu.ac.ir

قراءة نقدية لمفهوم صيغة "قَاسَمَهُمَا" في الآية الكريمة "وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُ مِّنَ النَّاصِحِينَ"

هادي نصيري^١ و محمد هادي منصوري^٢ و محمد عليزاده^٣

الملخص

يُعدّ اختيار الألفاظ من أبرز مظاهر الإعجاز البياني في القرآن الكريم، إذ يتّسم النص القرآني بدقّة انتقاء مفرداته وملاءمتها للسياقات اللغوية المختلفة، بما ينسجم مع المنظومة الدلالية والواقع الخارجي. ومن الألفاظ التي أثارَت اهتمام المفسرين وتعددت آراؤهم حول دلالتها، صيغة "قَاسَمَهُمَا" الواردة في قوله تعالى: (وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُ مِّنَ النَّاصِحِينَ) (الأعراف: ٢١)، وهي صيغة لم ترد إلا مرة واحدة في القرآن الكريم. يتناول هذا البحث مفهوم هذه الصيغة بالتحليل والنقد، مستخدماً المنهج الوصفي التحليلي، مع مراجعة دقيقة لآراء المفسرين. وقد توصّلت الدراسة إلى أنّ المفسرين قدّموا ثمانية تفسيرات مختلفة لهذه الكلمة، وهي: الفعل الثلاثي المجرد، التعدية من الثلاثي، صيغة الإفعال، المشاركة، المبالغة، الاجتهاد، الموالاة، والتكرار. وبعد تحليل البنية الصرفية والسياق القرآني، مع مراعاة الواقع الخارجي للقصة، خلص البحث إلى أنّ الدلالة الأقوى لهذه الصيغة تشير إلى "التكرار والاستمرار في الحلف"، أي أنّ إبليس قد أقسم لأدم وحواء مراراً وتكراراً، بهدف خداعهما واستدراج ثقتيهما. وتُبرز هذه النتيجة الحكمة البالغة في اختيار الألفاظ القرآنية، وانسجامها العميق مع السياق الدلالي للآيات.

الكلمات المفتاحية: الدلالة المفاهيمية، قَاسَمَهُمَا، الاختيار الحكيم، صيغة المصطلح، التكرار.

١. أستاذ مساعد في كلية علوم القرآن، جامعة علوم ومعارف القرآن الكريم، قم، إيران.

٢. أستاذ مساعد في كلية علوم القرآن، جامعة علوم ومعارف القرآن الكريم، قم، إيران.

٣. طالب في المستوى الرابع بالحوزة العلمية وطالب دكتوراه في تخصص تدريس معارف القرآن والحديث، جامعة المعارف الإسلامية، قم، إيران.

تقييم الترجمات الفارسية المعاصرة للقرآن الكريم

لمعاني مشتقات الجذر "ح-س-ب"

محسن فريادرس^١ و مريم نظر بيغي^٢ و سمانه مرادي^٣

الملخص

يُعَدُّ الجذر "ح-س-ب" ومشتقاته من التراكيب القرآنية المعقّدة التي واجه مترجمو اللغة الفارسية المعاصرون تحديات دلالية متعدّدة في ترجمتها. تناولت هذه الدراسة، بالمنهج الوصفي التحليلي، المعنى الدقيق لمشتقات هذا الجذر، مع تقييم الترجمات الفارسية المعاصرة للقرآن الكريم، وتحديدًا ترجمات: فولادوند، ومكارم شيرازي، ويزدي، وحداد عادل، وأنصاريان، وكوشا. تشير نتائج البحث إلى أن المترجمين الفرس قدّموا مقابلات دلالية متنوّعة لـ ١٠٩ موضعًا قرآنيًا ورد فيه هذا الجذر، شملت معاني مثل: "الاعتقاد"، "الظن"، "التفكير"، "الحساب الدقيق"، "المحاسبة"، "المكافأة"، "الكفاية"، "البلاء"، "العذاب"، وغيرها. وتُظهر التحليلات أن العامل الأكثر تأثيرًا في تحديد معنى الجذر "ح-س-ب" هو بنيته الصرفية؛ إذ توجد ثلاثة تراكيب رئيسية له: "حُسابان" بمعنى العد، "حِسبان" بمعنى الظن، و"حَسَب" بمعنى الكفاية. وقد وردت في القرآن سبعة تراكيب مشتقة من هذا الجذر، أدّت اختلافاتها التركيبية إلى تنوّع المعاني وتباين الترجمات، أحيانًا بعيدًا عن المعنى الهيكلي الأصلي. ولم ينتبه بعض المترجمين بما يكفي إلى هذه الفروقات، مما أدى إلى تقديم ترجمات غير دقيقة أو غير مكتملة. وفي هذا السياق، تبيّن أن أداء فولادوند كان الأفضل مقارنةً ببقية المترجمين.

الكلمات المفتاحية: القرآن، الترجمات المعاصرة، الجذر "حسب"، حُسابان، حِسبان، حَسَب.

١. استاذ مساعد في فرع علوم القرآن والحديث بجامعة آية الله بروجردي، بروجرد، ايران. (الكاتب المسؤول).

٢. استاذ مساعد في فرع علوم القرآن والحديث بجامعة آية الله بروجردي، بروجرد، ايران.

٣. طالب ماجستير علوم القرآن والحديث بجامعة آية الله بروجردي، بروجرد، ايران.

تحليل الاستراتيجيات السائدة على مناظرة الإمام الصادق عليه السلام وابن أبي العوجاء ناهيد نصيحت^١

الملخص

ارتبطت فترة إمامة الإمام الصادق عليه السلام بحركات وثورات فكرية متعددة، نتيجةً للأجواء السياسية المضطربة آنذاك. وقد سعى الإمام عليه السلام إلى استثمار هذه الظروف لنشر الوعي في المجتمع، وتعريفه بالمدرسة الإسلامية الأصيلة. وفي هذا السياق، اعتمد أساليب علمية متنوعة، كان من أبرزها أسلوب المناظرة مع كبار شخصيات المذاهب الفكرية المختلفة. ومن أبرز تلك المناظرات، مناظرته في موضوع التوحيد مع ابن أبي العوجاء، الملحد المادي، الذي يُعد من كبار مفكري ذلك العصر. يهدف هذا المقال إلى بيان استراتيجيات الإمام الصادق عليه السلام في الارتقاء الفكري بمجتمعه، من خلال تحليل هذه المناظرة، وذلك باستخدام المنهج الوصفي التحليلي، ومن خلال منظور السيميائيات الدلالية، لدراسة وظائف الخطاب المهيمن في عملية تغيير المعنى وتثبيتته وتكريسه. تركز الدراسة على تحليل آليات الهيمنة الخطابية التي تدعم - تحت مظلة الخطاب وهامشه الآمن - نقطة الارتكاز المركزية للخطاب وتُحكمها. ومن هنا، يسعى المقال للإجابة عن السؤال الآتي: كيف قدّم الإمام الصادق عليه السلام عملية تغيير المعنى من خلال تلك الاستراتيجيات؟ تشير نتائج البحث إلى أن الإمام عليه السلام استخدم، بعمق وبصيرة، استراتيجيات متعددة مثل: التساؤل، والإحالة، والتأكيد، والتأمل، والتمثيل، والمواءمة، بما يتناسب مع فكر ابن أبي العوجاء، وذلك لدعم النواة المركزية لخطابه، مما أدى إلى إخفاق المحاور وصمته أمام قوة الحجة ووضوح الحق. الكلمات المفتاحية: الاستراتيجية؛ المناظرة؛ الإمام الصادق عليه السلام؛ ابن أبي العوجاء.

١. استاذة مساعدة في قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة دار المعلمين. طهران.

ترجمة القرآن بالذكاء الاصطناعي: الوظائف والتحديات الدلالية

والنحوية والبلاغية (دراسة حالة GPT-4.5)

علي رضا بابائي^١

الملخص

أصبحت الترجمة بالذكاء الاصطناعي (AI) في العقود الأخيرة أداة مهمة في التواصل بين الثقافات ونقل المعلومات. ومع ذلك، فإن هذه التقنية تحمل تحديات ومخاطر عديدة تحتاج إلى فهم وإدارة. عقدت هذا البحث بهدف دراسة ترجمة القرآن باستخدام الذكاء الاصطناعي، مع التركيز على نموذج GPT-4.5، وتحليل وظائفه وتحدياته النحوية والدلالية. كما تُبرز ضرورة الاهتمام بتعقيدات اللغة القرآنية، ومفاهيمها الروحية العميقة، وخصوصياتها الثقافية. يهدف هذا البحث إلى تقييم قدرة GPT-4.5 على ترجمة النصوص المقدسة، وتحديد نقاط القوة والضعف في الحفاظ على الدقة الدلالية والنحوية، وذلك لتقديم استراتيجيات تهدف إلى تحسين جودة الترجمات القرآنية وتقليل الأخطاء المحتملة عند استخدام أدوات الذكاء الاصطناعي. اعتمد البحث على المنهج الوصفي التحليلي، حيث تمت مقارنة نماذج من الترجمات التي أنتجها هذا النموذج مع ترجمات بشرية معتمدة. وكشفت النتائج أن الذكاء الاصطناعي قادر على تقديم ترجمات سلسلة وذات هيكلية جيدة، لكنه يعاني من قصور كبير في: التقسيم غير الدقيق للنص الأصل إلى وحدات صغيرة. عدم إدراك الدقائق اللغوية والخصوصيات الصوتية والصرفية والنحوية والبلاغية. الفهم الخاطئ للمستويات الدلالية للنصوص الدينية المعقدة. هذه النتائج تؤكد الحاجة إلى تطوير خوارزميات ذكاء اصطناعي متخصصة في ترجمة النصوص الدينية. ونظراً للتطور المتسارع للذكاء الاصطناعي، فإن توثيق تاريخ اختبار هذه النماذج يكتسب أهمية كبيرة. حيث تم إجراء اختبار ترجمة القرآن بنموذج GPT-4.5 في شهر آبان من عام ١٤٠٣ هـ.ش الموافق لشهر أكتوبر عام ٢٠٢٤ م.

الكلمات المفتاحية: الترجمة الحاسوبية، الذكاء الاصطناعي، GPT-4.5، أخطاء الترجمة، اللغة الطبيعية.

١. استاذ مساعد في قسم اللغة العربية وآدابها، بالمجمع العالي للغة والاداب والدراسات الثقافية، قم، ايران.



Computational Translation of the Quran with Artificial Intelligence Regarding Semantic and Syntactic Functions and Damages: A Case Study of GPT4.5

Alireza Babaei¹

In recent decades, translation using Artificial Intelligence (AI) has become an important tool in intercultural communication and information transfer. However, this technology brings numerous challenges and damages that require recognition and management. This research examines the translation of the Quran using AI, focusing on the GPT4.5 model, and analyzes its grammatical and semantic functions and damages. Considering the daily progress of artificial intelligence, recording the date of the artificial intelligence experiment is of great importance. The experiment of translating the Quran with GPT4.5 AI was conducted in Aban 1403 AH (October 2024). The necessity of paying attention to the linguistic complexities, deep spiritual concepts, and cultural nuances of the Quran is emphasized. The aim of this study is to evaluate the ability of GPT4.5 to translate sacred texts and to identify its strengths and weaknesses in maintaining semantic and grammatical accuracy in order to provide strategies to improve the quality of Quranic translations and reduce potential damages in the use of AI tools. The research method is descriptive-analytical, and examples of translations produced by this AI model are compared with valid human translations. The research findings show that although AI is capable of providing fluent and structured translations, it suffers from serious shortcomings in the incorrect analysis of the source text into micro-components, the lack of understanding of linguistic nuances and phonetic, morphological, syntactic, and rhetorical accuracies, and the misunderstanding of the semantic levels of complex texts. These results indicate the need to develop AI algorithms suitable for translating religious texts.

Keywords: AI, computational translation, GPT4.5, translation damages, natural language

1. Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Higher Education Complex of Language, Literature, and Cultural Studies, Al-Mustafa International University, Qom, Iran, pr.babaei.a@miu.ac.ir



Analyzing the Proenonciation Governing the Debate between Imam al-Sadiq (pbuh) and Ibn Abi al-'Awja'

Nahid Nasihat¹

The period of Imam Ja'far al-Sadiq (pbuh) was marked by various intellectual movements and revolutions, given the unstable political climate of the time. He sought to utilize this environment as an opportunity for enlightening public thought. In this endeavor, he employed diverse scholarly methods, particularly engaging in debates with scholars of different schools of thought. One notable debate involved Ibn Abi'l-'Awja', a prominent materialist thinker, on the subject of monotheism. This study aims to investigate the strategies and approaches adopted by Imam al-Sadiq (pbuh) in advancing societal thought. Using a descriptive-analytical method and a semiotic-meaning-based approach, it examines the functions of proenonciation in the process of meaning transformation and consolidation within this particular debate. Indeed, these are the very strategies that, under the umbrella of discourse and within a secure discursive space, support and reinforce the central axis of the main discourse. Accordingly, this article seeks to answer the question: How did Imam al-Sadiq (pbuh) advance the process of meaning transformation through proenonciation? Findings indicate that the Imam skillfully and insightfully employed a variety of proenonciation techniques, including questioning, referential, emphasizing, reflective, analogical, and aligning strategies, targeted at reinforcing the core of his discourse, ultimately leading his opponent toward confusion and silence in the face of truth.

Keyword: Proenonciation, Debate, Imam Ja'far al-Sadiq (pbuh), Ibn Abi al-'Awja'.

¹Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Farhangian University. Email: n.nasiaht@cfu.ac.ir

Evaluation of Contemporary Persian Translations of the Holy Quran Regarding the Meaning of Derivatives from the Root "Ḥ-S-B"

Mohsen Faryadres¹ - Maryam Nazarbeygi² - Samaneh Moradi³

The root "Ḥ-S-B" and its derivatives are among the most complex and challenging structures in the Holy Quran, posing significant semantic challenges for contemporary Persian translators. This descriptive-analytical study meticulously examines the meanings of derivatives from the root "Ḥ-S-B" and evaluates contemporary Persian translations of the Quran (specifically those by Fooladvand, Makarem Shirazi, Yazdi, Haddad Adel, Ansarian, and Kosha). The findings reveal that Persian translators have employed diverse equivalents for the 109 Quranic occurrences of this root, including thinking, assuming, supposing, imagining, punishing, harming, accounting precisely, reckoning, rewarding, and sufficing. Analyses indicate that the most influential factor in determining the meaning of the root "Ḥ-S-B" is its morphological structures. This root comprises three primary structures: ḥusbān (counting), ḥisbān (assuming), and ḥasb (sufficient), out of which, seven structures are reflected in the Quran. The structural differences among these seven forms lead to diverse meanings and translations of the original structure. Some of the aforementioned translators have inadequately addressed these differences, resulting in incomplete or incorrect translations. Comparing, contrasting and evaluating them, that of Fooladvand's is suggested as superior to the others.

Keywords: Quran, contemporary translations, root "ḥasb," ḥusbān, ḥisbān, ḥasb.

1. Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Ayatollah Boroujerdi University, Lorestan, Boroujerd, Iran; (Corresponding Author); m.faryadres@abru.ac.ir
2. Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Ayatollah Boroujerdi University, Lorestan, Boroujerd, Iran; m.nazarbeygi@abru.ac.ir
3. Master's Student, Quranic and Hadith Sciences – Quranic Teachings, Ayatollah Boroujerdi University, Lorestan, Boroujerd, Iran; stumoradi@abru.ac.ir

Rereading the Concept of the Morphological Structure "قَاسَمَهُمَا"¹ in the Holy Verse

"وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ"²

Hadi Nasiri³-Mohammad Hadi Mansouri⁴-Mohammad Alizadeh⁵

One of the miraculous aspects of the Holy Quran is its word choice. The Quran acts in harmony with the semantic context and external reality, both in its selection of words and in their application within various linguistic contexts. One of the Quranic words that has attracted the attention of exegetes and for which various viewpoints regarding its semantic understanding have been proposed is the morphological structure "Qāsamahumā" in the verse "Wa Qāsamahumā Innī Lakumā Laminan Nāṣihīn" (Surah Al-A'raf, Verse 21), which appears only once in the Quran. This research, using an analytical-descriptive method, examines the concept of this word and critically analyzes the exegetes' viewpoints. The findings of the research indicate that exegetes have provided eight different meanings for this word, including: thulāthī mujarrad (trilateral root without augmentation), transitive thulāthī mujarrad, bāb-i 'ifāl (quadrilateral verb form), participation, exaggeration, diligence, allegiance, and repetition. By examining the structural aspects and analyzing the context of the verses, and considering the external reality of the event, this research concludes that the main concept of this structure indicates the "repetition and continuity of the act of swearing." This means that Iblis swore multiple times to deceive Adam and Eve to gain their trust. This outcome demonstrates the wise selection of words in the Holy Quran and their harmony with the context of the verses.

Keywords: Qāsamahumā, morphological structure, exegetes, repetition, wise selection

1. "Qāsamahumā"

2. "Wa Qāsamahumā Innī Lakumā Laminan Nāṣihīn"

3. Assistant Professor, Faculty of Quranic Sciences, University of Quranic Sciences and Teachings, Qom, Iran, h.nasiri.218@gmail.com.

4. Assistant Professor, Department of Quran and Islamic Texts, University of Islamic Knowledge, Qom, Iran, Mansouri@Maaref.ac.ir.

5. Level Four Seminary Student and PhD Candidate in Teaching Quranic and Hadith Teachings, University of Islamic Knowledge, Qom, Iran, m.alizadehbaktash@gmail.com.



Rhetorical Meanings of Musnad Zarfi: A Critical Reflection on the Dichotomy of Thubut and Huduth in Rhetoric

Mohammad Ashayeri Monfared¹

Grammarians divide sentences into nominal and verbal, but in rhetoric, sentences are divided based on the nature of their musnad (predicate). In examining the states of the predicate, rhetoricians have divided the predicate into verbal and nominal predicates, proving that whenever the predicate is a noun, it merely indicates the "thubut (establishment) of the musnad 'ilayh (subject) for the musnad," and if there is a qarina (contextual clue), it can also indicate the continuous Thubut. Conversely, when the predicate is a verb, it indicates huduth (occurrence), and if there is a contextual clue, it can also indicate the continuous renewal. In the rhetoricians' division, musnad zarfi (circumstantial predicates) have not received sufficient attention. The problem is that in some verses of the Quran, a distinction is made between circumstantial predicates and nominal or verbal predicates. The research question is: What meaning does a circumstantial predicate indicate? The research hypothesis is that fe'liyyat-e talabbos (the verblity of being adorned/clothed) can be inferred from the circumstantial predicate, and with a specific contextual clue, it also indicates the permanence of fe'liyyat-e talabbos. The term literally means "to wear clothes" or "to put on a covering." In rhetorical terms, this phrase can be used to signify the embodiment and realization of a concept or attribute in a person or object. In other words, when a concept or attribute becomes tangible and observable in a particular entity, this term can be used. For example, in rhetorical discussions, it might be said that a certain attribute has reached "fe'liyyat-e talabbos" in a particular person; meaning that, the attribute has been fully and tangibly embodied in that person's behavior and actions. This claim has been confirmed using a descriptive-analytical method within the framework of rhetoric and using literary and interpretative sources. The innovation of the research is to find a third type of meaning and transform the dichotomy of thubut and huduth into a triad: thubut, huduth, and fe'liyyat-e talabbos.

Key words: Musnad, musnad 'ilayh, thubut, qarina, huduth, musnad zarfi.

¹ Associate Professor, Department of Translation, Faculty of Languages, Literature and Cultural Studies, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. m_ashayeri@miu.ac.ir.

Interpretive Agreement of Narrations with Verses (Emphasis on Metaphorical Agreement)¹

Alireza Gha'emi Nia²- Minasadat Hosseini^{*3}

Narrations serve as authentic, primary sources for comprehending Islamic religion, making it crucial to assess their validity by uncovering their referential connections to Quranic verses and their role within the Islamic worldview. The contemporary epistemic context calls for innovative methodological approaches, such as cognitive semantics, to explore these connections. A key focus of cognitive semantics is the concept of "interpretive agreement" as the multi-layered interplay between verses and narrations through comparison and metaphorical judgment, termed "metaphorical agreement." Understanding this system rationalizes the acceptance of metaphors and enhances comprehension of doctrinal topics, particularly the revered status of the Ahl al-Bayt (AS). This interdisciplinary study employs a descriptive-analytical method grounded in the theory of interpretive agreement to examine how narrations metaphorically correspond with Quranic verses. By analyzing various conceptual metaphors—such as life as a journey, business, and agriculture—this research reveals extensive network relationships between narrations and scripture. These metaphorical frameworks clarify key religious concepts, exemplify the structural coherence between texts, and validate the referential system. Notably, the study introduces the innovation of longitudinal metaphorical agreement, demonstrating how foundational metaphors (e.g., Imams as guides and paths, and the love of Ahl al-Bayt as provision for the journey of life) underpin subsidiary metaphors within narrations. This method provides a robust foundation for understanding and affirming the elevated theological status of the Ahl al-Bayt (AS) in Shi'a Islam.

Keywords: Narrations, cognitive semantics, metaphorical agreement, Ahl al-Bayt (AS), referential system.

1. This article is an extract from the Dar-ol-Elm scientific event, supported by the Astan Quds Razavi Scientific and Cultural Organization and the Scientific Deputy of the Khorasan Seminary.

2. Associate Professor, Department of Epistemology, Research Institute of Culture and Islamic Thought, Qom, Iran, qaeminia@yahoo.com

3. Level 4, Comparative Interpretation, Fatima Zahra (PBUH) Specialized Center, Instructor at Al-Mustafa International University, Isfahan, Iran (Corresponding Author), ms.hosseini89@yahoo.com