



دوفصلنامه علمی - پژوهشی (الف)

مطالعات زبان و ادبیات عربی

سال دوم، شماره ۵، بهار و تابستان ۱۴۰۴
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 طلیح‌حسینی / 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 ۱۳» و انگلیسی «Times New Roman ۱۱».
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. صحت‌سنجی استثنای منقطع در زبان عربی ۵-۲۷
 ✎ سیده‌ادی سیادت؛ سیدحمید جزایری و محمد عشایری منفرد
۲. مواجهه اخروی نیکوکاران و بدکاران با نامه اعمال در آینه تقابل تصویری ۲۹-۵۴
 ✎ مرضیه آباد؛ الهام کرامتی و سیدحسین سیدی
۳. عاقل‌انگاری اشیاء اخروی در زبان قرآن؛ از حقیقت تا مجاز ۸۳-۵۵
 ✎ سیدمحمد مهدی زیدی و کمال کشاورزی
۴. اثربخشی استراتژی‌های خواندن بر بهبود مهارت دانش‌جویان زبان عربی (موردپژوهانه: ۸۵-۱۱۳)
 دانش‌جویان کارشناسی دانشگاه فرهنگیان قم)
 ✎ پوران رضائی چوشلی و محمد کلاشی
۵. سبک‌شناسی لایه‌ای دعای عشرات ۱۱۵-۱۴۰
 ✎ سمیه منتج؛ مسعود باوان‌پوری و حیدر زهراب
۶. سکون و هدایت، تحلیلی پدیدارشناسانه از سوره کهف بر پایه بوطیق‌ای گاستون ۱۴۱-۱۶۴
 باشلار
 ✎ شیوا صادقی و محمد رضا بیگی

صحت سنجی استثنای منقطع در زبان عربی

سیدهادی سیادت^۱، سیدحمید جزایری^۲ و محمد عشایری منفرد^۳

چکیده

صحت یا بطلان استثنای منقطع از دیرباز مورد اختلاف بوده است. برخی از فقهای شیعه و اهل سنت این استثناء را صحیح ندانسته‌اند؛ لکن جمع کثیری از فقها و ادبا بر صحت و وقوع آن در زبان عربی مهر تأیید زده و نزاع را در حقیقت یا مجاز بودن آن دانسته‌اند. اختلاف در صحت این اسلوب زبانی، علاوه بر ترجمه، به استدلال‌ها و فتاوی فقهی نیز سرایت نموده است؛ اختلاف نظر آیت الله خویی رحمته الله علیه با شیخ انصاری رحمته الله علیه و امام خمینی رحمته الله علیه در پذیرش حصر اسباب معامله مشروع در «تجارة عن تراض»، ریشه در نزاع درباره صحت استثنای منقطع دارد. این نوشتار با روش توصیفی - تحلیلی، به استقرای نسبتاً جامع آرای اندیشمندان ادبیات عربی، تفسیر، فقه و اصول، از شیعه و اهل سنت، پیرامون استثنای منقطع پرداخته است. مهم‌ترین ادله اثبات صحت استثنای منقطع، «اجماع» و «وقوع آن در قرآن کریم، شعر و نثر عرب فصیح» است. در مقابل، «فقدان اخراج در استثنای منقطع»، «استهجان عرفی و زبانی»، «عدم استعمال «إلا» به معنای «لکن»» و «بازگشت تمام استثناءهای منقطع به متصل»، از ادله انکار آن است. این پژوهش، ضمن ناتمام دانستن ادله طرفین، نظریه مختار خود را درباره حقیقت استثنای منقطع بیان می‌کند.

واژگان کلیدی: استثنای منقطع، استثنای از غیر جنس، مجاز در استثناء، معنای لکن، استثنای متصل.

-
۱. دانش آموخته سطح ۳ و مدرس سطوح عالی حوزه، قم، ایران (نویسنده مسئول)؛ (sh.siadat2@gmail.com).
 ۲. دانشیار گروه قرآن و علوم، مجتمع آموزش عالی قرآن و حدیث، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران؛ (s.H.jazayeri@miu.ac.ir).
 ۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، مجتمع زبان، ادبیات و فرهنگ‌شناسی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران؛ (m_ashayeri@miu.ac.ir).

مقدمه

«استثنای منقطع» پدیده‌ای زبانی است که اختلاف نظر درباره صحت آن، موجب برداشت‌های متفاوت از آیات و روایات مشتمل بر آن شده است و این تفاوت در تحلیل معنایی، افزون بر ترجمه، به استدلال‌ها و فتاوی فقہی نیز سرایت کرده است. برای نمونه، در آیه «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ» (نساء: ۲۹)، آیت‌الله خویی رحمته‌الله - که استثنای منقطع را نادرست می‌داند - با متصل دانستن استثناء، دلالت آیه بر حصر اسباب معامله مشروع در «تجارة عن تراض» را پذیرفته‌اند (خویی، بی‌تا، ج ۴، ص ۸۰)؛ در مقابل، جمعی دیگر، از جمله شیخ انصاری رحمته‌الله و امام خمینی رحمته‌الله، استثناء را منقطع و فاقد دلالت بر حصر دانسته‌اند (ر.ک: انصاری، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۴۶۱؛ امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۱۷۶).

در اقرار با صیغه استثنای منقطع، مانند «له ألف درهم إلا ثوباً»، اگر استثنای از غیرجنس را صحیح ندانیم، استثناء باطل است و هزار درهم بر ذمه ثابت می‌شود؛ اما اگر استثنای از غیرجنس را صحیح بدانیم، با تقدیر کلمه «قیمه»، از مقرّ خواسته می‌شود قیمت ثوب را مشخص کند تا از هزار درهم کسر شود (حلی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۴۳۰). همچنین در برداشت حکم شرعی حجاب از آیه «لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» (نور: ۳۱)، برخی بر این باورند که حکم حرمت، شامل آشکار ساختن وجه و کفین نیز می‌شود؛ زیرا استثنای «إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» منقطع است (ر.ک: محقق داماد، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۳۵۱؛ ج ۲، ص ۴۱). در مقابل، برخی این استثناء را متصل دانسته و وجه و کفین را از موضوع حرمت خارج می‌دانند (ر.ک: خویی، ۱۴۱۸، ج ۱۲، ص ۷۰).

بنابراین، صحت‌سنجی استثنای منقطع، به‌عنوان مسئله اصلی این پژوهش، با روش توصیفی-تحلیلی و بر پایه گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای انجام می‌شود. برای بررسی صحت استثنای منقطع، لازم است تعریف و ماهیت این استثناء، نسبت آن با عناوین مشابه، اقوال مطرح درباره آن، ادله صحت و ادله بطلان بررسی شود و با نقد و ارزیابی ادله طرفین، نظریه مختار روشن گردد.

بحث استثنای منقطع و تطبیقات آن بر آیات، روایات، اشعار و نثرهای عربی، در کتب مختلف

ادبی، تفسیری، فقهی و اصولی صورت گرفته است. از جمله این کتاب‌ها می‌توان به «الکتاب» سیبویه، «الکشاف» زمخشری، «العدة» شیخ طوسی رحمته‌الله و «شرائع الاسلام» محقق حلی رحمته‌الله اشاره کرد. البته بحث پیرامون صحت و بطلان استثنای منقطع، غالباً در کتب فقهی و اصولی شیعه و اهل سنت واقع شده است و از زمان شیخ طوسی رحمته‌الله تا زمان معاصر، در کلمات آیت‌الله خویی رحمته‌الله ادامه داشته است.

کاظم ابراهیم کاظم، کتابی با عنوان «الاستثناء فی التراث النحوی و البلاغی» به رشته تحریر درآورده است که در آن، مسائل مختلف پیرامون استثناء را با استناد کامل به تراث نحوی و بلاغی بیان نموده است. پیدایش و تطور مصطلحات باب استثناء، انواع ادوات استثناء، انواع استثناء و ترکیب‌های نحوی اسالیب استثناء، عمده مسائلی است که در این کتاب بررسی شده است؛ لکن به‌طور خاص به صحت یا بطلان استثنای منقطع پرداخته است. گویا صحت آن را مسلم دانسته است.

محمد عبدالخالق عضیمه در کتاب «دراسات لأسلوب القرآن الکریم»، در مبحث مربوط به «إلا»، بحثی را با عنوان «استثنای منقطع» آغاز نموده، پاره‌ای از اقوال پیرامون صحت و بطلان آن را به‌اختصار نقل کرده و سپس با بررسی اعراب استثنای منقطع، مثال‌های قرآنی آن را با استناد به اقوال مفسران به‌اختصار بررسی می‌نماید. باتوجه‌به موضوع و غایت این معجم، روشن است که بحث تفصیلی از صحت استثنای منقطع، مورد انتظار نبوده است.

پایان‌نامه‌ای با عنوان «بررسی و تحلیل ادبی استثنای منقطع و نقش آن در تفسیر قرآن» توسط سعید سلیمانی نگارش یافته است. در این پژوهش نیز صحت استثنای منقطع مسلم گرفته شده است. نیز پایان‌نامه‌ی دیگری با عنوان «تأثیر اختلاف آراء در نوع استثناء در فهم آیات قرآن» توسط حسن هاشمی نوربخش به رشته تحریر درآمده است؛ در این پژوهش نیز صحت استثنای منقطع و ادله آن بررسی نشده است.

مقاله‌ای در نشریه «فصل الخطاب» (وابسته به دانشگاه ابن‌خلدون شهر تیار در کشور الجزایر) با عنوان «الاستثناء المنقطع بین استقامة الشكل و صحة الصناعة» نوشته «دحام

عبدالعزیز» چاپ شده است. ایشان با پذیرش استثنای منقطع و تطبیق آن در آیات مختلف، اصل اولی در استثناء را اتصال دانسته‌اند و در صورت حسن اتصال، انقطاع را صحیح ندانسته‌اند. این مقاله نیز اساساً به ادله منکرین استثنای منقطع پرداخته است.

مقاله دیگر در نشریه «کلیه الدراسات الإسلامية والعربية» با عنوان «الاستثناء المنقطع بین التّحاة والأصولیین دراسة تأصيلیة تطبیقیة» نوشته «بن عبدالعزیز بوجلیع» به اقوال برخی اصولیون اهل سنت در بطلان استثنای منقطع اشاره نموده است؛ اما ادله ایشان را بررسی و نقد نکرده است. همچنین به اقوال علمای شیعه در این زمینه پرداخته است.

در پژوهش حاضر، با استقرای نسبتاً جامع انظار اندیشمندان ادب، تفسیر، فقه و اصول از شیعه و اهل سنت، تلاش می‌شود نتیجه‌ای منصفانه پیرامون صحت و بطلان استثنای منقطع حاصل شود تا بخشی از خلأ پژوهش در این زمینه برطرف شده و زمینه‌ای برای توسعه مطالعات در این حوزه فراهم گردد.

۱. استثنای منقطع و مفاهیم مرتبط با آن

در متون علمی، از «استثنای منقطع» با عناوین مشابهی مانند «استثنای منفصل»، «استثنای از غیر جنس» و «استثنای به معنای لکن» یاد می‌شود؛ درحالی‌که این عناوین معادل یکدیگر نیستند. در ادامه به تعریف این اصطلاحات پرداخته می‌شود.

۱/۱. استثنای منقطع

سیوطی در باب منصوبات، «المستثنی المنقطع» را اینگونه تعریف کرده است: «مستثنایی که بعضی از مستثنی منه نیست» (سیوطی، بی تا، ص ۱۴۹). بنابراین باید گفت: «استثنای منقطع، استثنایی است که در آن مستثنی، بعضی از مستثنی منه نیست.» ادیبان گاه از این استثنا با عنوان «الاستثناء المنفصل» نیز یاد می‌کنند (ابن مالک، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۶۹)؛ ولی اصطلاح «منقطع» شناخته‌شده‌تر و مشهورتر است. شایان ذکر است که «الاستثناء المنفصل» اصطلاح دیگری در لسان اندیشمندان علم اصول فقه دارد و آن عبارت است از ذکر دلیل خاص با فاصله زمانی نسبت به دلیل عام، در برابر استثنای متصل به عام از جهت زمانی. این اصطلاح ارتباطی با استعمال «منفصل» (به معنای منقطع) در کلام ادیبان ندارد.

۱/۲. استثنای به معنای «لکن»

در بسیاری از متون ادبی، فقهی و تفسیری از استثنایی نام برده می‌شود که به معنای «لکن» یا «لکن» است. این استثنا، همان استثنای منقطع است که تقدیر آن در نزد بصریون به «لکن» است (ابن هشام، بی‌تا، ص ۲۷۴). ارتباط استثنای منقطع و استثنای به معنای «لکن» آن قدر وثیق است که با ملاحظه برخی عبارات ادیبان، گمان می‌شود دو ضابطه برای شناخت استثنای منقطع ارائه شده است: یکی داخل نبودن مستثنی در مستثنی منه و دیگری معنای «لکن» داشتن «إلا». شیخ رضی رحمته الله علیه معنای «لکن» را استدراک دانسته و این معنا را دقیقاً همان معنای استثنای منقطع معرفی کرده است (استرآبادی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۸۳). عباس حسن معتقد است ضابطه حتمی استثنای منقطع، صحت وقوع «لکن» به جای ادات استثنا، بدون تغییر معناست (حسن، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۹۵). بنابراین، اگرچه داشتن معنای «لکن» در تعریف استثنای منقطع ذکر نشده است، اما به عنوان یک لازمه غیرقابل انفکاک برای آن، قابل پذیرش است.

۱/۳. استثنای از غیر جنس

ملاحظه کتب فقهی و اصولی علمای فریقین، نشان می‌دهد ایشان پیرامون صحت نوعی از استثنا با نام «استثنای از غیر جنس» بحث‌های فراوانی نموده‌اند. سؤال این است که آیا مراد همان استثنای منقطع است یا با شکل جدیدی از استثنا مواجه هستیم؟ غزالی «استثنای از غیر جنس» را مجاز و به معنای «لکن» دانسته است (غزالی، بی‌تا، ص ۴۸۷). عکبری در تفسیر خود، استثنای از غیر جنس را به «لکن» تفسیر نموده است (عکبری، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۸۹)؛ اما در کلام برخی نویسندگان از جمله آمدی، استثنای منقطع و استثنای از غیر جنس، در مقابل هم قرار داده شده‌اند (آمدی، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۳۶۲). بنا بر آنچه گفته شد، دو اصطلاح «استثنای از غیر جنس» و «استثنای به معنای لکن» در کلام برخی عالمان، دو حقیقت متباین هستند و فقط از اصطلاح دوم به «استثنای منقطع» تعبیر می‌کنند؛ اما در لسان جمعی دیگر، به ویژه علمای معاصر (برای نمونه رک: صدر، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۲۶)، عنوان جامع «استثنای منقطع» برای هر دو به کار برده می‌شود. بنابراین، «استثنای منقطع» در این مقاله نیز اعم از «استثنای به معنای لکن» و «استثنای از غیر جنس» لحاظ می‌شود تا در بحث از صحت آن، اقوال قائلین به بطلان استثنای از غیر جنس نیز

بررسی شود. البته اگر در جایی یکی از این دو اصطلاح به طور خاص موردنظر باشد، تعبیر خاص آن به کار برده می‌شود.

۲. اقوال پیرامون استثنای منقطع

گاهی اختلاف نظرها در یک مسئله علمی، ناشی از مشخص نشدن دقیق محل منازعه است. اندیشمندان، محل نزاع در استثنای منقطع را به دو صورت بیان نموده‌اند. بسیاری از ایشان، صحت استعمال استثنای منقطع را مسلم دانسته‌اند و از حقیقی یا مجازی بودن آن سخن گفته‌اند (طوسی، ۱۴۱۷، صص ۳۱۶-۳۱۷؛ غزالی، بی‌تا، ص ۴۸۶؛ رازی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۳۰؛ ایجی، ۱۴۲۴، صص ۱۴-۱۵؛ محقق حلی، ۱۴۲۳، صص ۱۳۷-۱۳۸؛ علامه حلی، ۱۴۲۵، صص ۲۴۰-۲۴۱؛ نراقی، ۱۳۸۸، ج ۲، صص ۷۶۲-۷۶۳). در مقابل، برخی محل نزاع را در اصل صحت یا بطلان استثنای منقطع دانسته‌اند.

بر اساس تتبع نگارنده، هیچ ادیب یا مفسری که قائل به بطلان استثنای منقطع شده باشد، یافت نشد و تنها برخی فقها و اصولیون شیعه و اهل سنت، منکر صحت این اسلوب گشته‌اند. در بین عالمان اهل سنت، ابن قدامه (۶۲۰ ق) استثنای از غیر جنس را ناصحیح دانسته است (ابن قدامه، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۳۰۴). آمدی (۶۳۱ ق) صحت استثنای از غیر جنس را محل اختلاف دانسته است (آمدی، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۳۵۷). شهاب‌الدین قرافی (۶۸۲ ق) و قاضی عضدالدین ایجی (۷۵۶ ق) سخن آمدی را نپذیرفته‌اند و ضمن ادعای عدم خلاف در صحت این استثنا، معتقدند نزاع در حقیقی و مجازی بودن آن است (قرافی، ۱۴۰۲، ص ۵۱۱؛ ایجی، ۱۴۲۴، صص ۱۴-۱۵). در میان اندیشمندان شیعه، بر اساس تتبع نگارنده، محل نزاع از ابتدا در حقیقت و مجاز بوده است نه صحت و بطلان، تا اینکه در سده‌های اخیر اقوالی مبنی بر بطلان استثنای منقطع مطرح می‌گردد. محقق کرباسی (۱۲۶۱ ق) قول نادری مبنی بر عدم صحت استثنای منقطع را نقل نموده، لکن در وجود چنین قولی تشکیک نموده است (کرباسی، بی‌تا، ص ۳۲۴). آیت‌الله خویی (ره)، ذیل بحث از آیه ۲۹ سوره نساء (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ)، قول شیخ انصاری مبنی بر منقطع بودن استثنا را مردود دانسته و اساساً استثنای منقطع را از واضح‌ترین غلطها می‌داند (خویی، بی‌تا، ج ۴، ص ۷۹). آیت‌الله سید محمد

روحانی (ره) نیز، در حاشیه خود بر مکاسب شیخ انصاری ذیل آیه تراضی، صحت استثنای منقطع را محل بحث دانسته است و معتقد است «إلا» جز در معنای اخراج و استثنا استعمال نمی‌شود (حسینی روحانی، ۱۴۲۰، ج ۱، صص ۴۳-۴۴).

بنابر مطالب پیش گفته، در مسأله استثنای منقطع، نزاع در صحت و بطلان، رایج نبوده است. در «استثنای از غیر جنس»، شاید بتوان مهم‌ترین مدّعی وجود قول به بطلان را «آمدی» دانست. در «استثنای به معنای لکن» مهم‌ترین مدّعی بطلان، آیت‌الله سید محمد روحانی رحمته‌الله است. کلام آیت‌الله خویی رحمته‌الله نیز با لفظ «استثنای منقطع» به کار رفته که احتمال دارد مراد از آن، استثنای به معنای لکن باشد.

از آنجا که غرض این نوشتار بررسی صحت یا بطلان استثنای منقطع است، نه بررسی حقیقی یا مجازی بودن آن، از بررسی نزاع بین قائلین به حقیقت یا مجاز، پرهیز شده است. در ادامه صرفاً ادله قائلین به صحت یا بطلان استثنای منقطع بررسی می‌گردد.

۳. ادله صحت استثنای منقطع

برای صحت استثنای منقطع، دو دلیل ذکر شده است: وقوع آن در کلام فصیح عرب و اجماع بر صحت آن.

۳/۱. وقوع استثنای منقطع در استعمال فصیح

اصلی‌ترین دلیل بر صحت استثنای منقطع، وقوع آن در کلام عربی فصیح یعنی قرآن کریم، شعر و نثر معتبر است. مثال‌هایی که استثنای آن‌ها منقطع دانسته شده است، بسیار زیاد است و در این قسمت تنها به برخی مواردی اشاره می‌شود که در نزاع صحت و بطلان استثنای منقطع به آن‌ها استدلال نموده‌اند.

محقق حلی رحمته‌الله از دو آیه «فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ» (حجر: ۳۰-۳۱) برای استدلال به وقوع استثنای از غیر جنس، استفاده نموده است (محقق حلی، ۱۴۲۳، صص ۱۳۷-۱۳۸). فخر رازی آیه «مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ» (نجم: ۲۸) و «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً» (نساء: ۹۲) را از ادله قائلین به صحت استثنای از غیر جنس دانسته است (فخر رازی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۳۲). مرحوم طبرسی رحمته‌الله ذیل آیه دوم، برای

منقطع بودن استثنا، ادعای اجماع کرده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۱۳۸). ابن قدامة آیات «لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَامًا» (واقعه: ۲۵) و «وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى» (لیل: ۱۹-۲۰) را برای استدلال به صحت استثنای از غیر جنس ذکر کرده است (ابن قدامة، ۱۴۲۳، ج ۲، صص ۸۵-۸۶). شیخ طوسی رحمته الله علیه برای اثبات صحت استثنای از غیر جنس، به شعر و نثر عربی مانند «و بلدة ليس بها أنيس/إلا البعافير و إلا العيس» و «ما في الدار أحد إلا وتد» استدلال کرده است (طوسی، ۱۴۱۷، صص ۳۱۶-۳۱۷).

۳/۲. ادعای اجماع یا عدم خلاف در صحت

شیخ طوسی رحمته الله علیه، صحت استثنای منقطع را مسلم دانسته و معتقد است امکان دفع استعمال آن وجود ندارد. (همان). علامه حلی رحمته الله علیه (۷۲۶ ق) برای صحت استثنای منقطع، ادعای اجماع نموده است. (علامه حلی، ۱۴۲۵، صص ۲۴۰-۲۴۱) شهاب‌الدین قرافی (۶۸۲ ق) و قاضی عضد الدین ایجی (۷۵۶ ق) نیز ادعای عدم خلاف در صحت این استثناء نموده‌اند. (قرافی، ۱۴۰۲، ص ۵۱۱؛ ایجی، ۱۴۲۴، صص ۱۴-۱۵). به نظر می‌رسد صحت استثنای منقطع در میان ادیبان عرب، امری مسلم بوده است؛ به گونه‌ای که نگارنده هیچ ادیب یا مفسری را نیافت که در این امر تشکیک نموده باشد.

۴. ادله بطلان استثنای منقطع

ادله اقامه شده بر بطلان استثنای از غیر جنس و استثنای منقطع، در چهار دلیل عمده قابل طرح و بررسی است:

۴/۱. فقدان «اخراج» در استثنای از غیر جنس

استثنا عبارت است از بازگرداندن لفظ با حرف استثنا از آنچه در صورت نبود حرف استثنا، کلام اقتضای آن را داشت (ابن قدامة، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۳۰۴). «استثنا» را «استثنا» نامیده‌اند، چون اسم مستثنی از خبر مستثنی منه بازگردانده شده است (باقولی، بی تا، ص ۲۱۴). بنابراین حقیقت استثنا، بازگرداندن، رد کردن و خارج کردن برخی از چیزهایی است که لفظ مستثنی منه شامل آن است.

از طرفی این معنا (بازگرداندن و اخراج) در استثنای از غیر جنس وجود ندارد؛ مثلاً در جمله

«رَأَيْتَ النَّاسَ إِلَّا الْحُمْرَ»، «الْحُمْرَ» اصلاً داخل در «النَّاسِ» نیست و اشتراکی با هم ندارند تا اخراج معنا داشته باشد؛ بلکه جمله اول به کلیت خود باقی است و جمله دوم ارتباطی به جمله اول ندارد؛ پس استثنا و اخراج محقق نمی‌شود.

به نظر نگارنده، دلیل اصلی بر بطلان «استثنای از غیر جنس»، فقدان حقیقت استثنا یعنی اخراج است و برخی از ادله اقامه‌شده بر بطلان «استثنای منقطع» نیز به این دلیل بازمی‌گردد؛ لکن جهت بررسی کامل ادله و حفظ امانت در بررسی نظرات اندیشمندان، سایر ادله بطلان استثنای منقطع به صورت مجزا ذکر می‌گردد و سپس یک‌به‌یک نقد و بررسی می‌شود.

۴/۲. استهجان عرفی و زبانی استثنای منقطع

اگر استثنای منقطع صحیح باشد، باید مثال‌های آن نیز در نظر عرف صحیح باشد؛ درحالی‌که مثال‌های استثنای منقطع از نظر عرفی و زبانی، مستهجن است. آمدی در مقام استدلال بر بطلان، مثال‌هایی چون «جاء العلماء إِلَّا الْكِلَابَ» یا «قدم الحاجُّ إِلَّا الحمير» را مطرح نموده و آن‌ها را از نظر زبانی مستهجن دانسته است به گونه‌ای که نمی‌تواند منسوب به اهل لسان باشد (رک: آمدی، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۳۵۷).

آیت‌الله خویی رحمته‌الله نیز پس از آنکه استثنای منقطع را از واضح‌ترین غلط‌ها دانسته، استعمالاتی مانند «ما رأيت عالماً إِلَّا الجاهل» و «ما اتجرت تجارة فاسدة إِلَّا تجارة صحيحة» را باطل شماره کرده و گفته است که این دو مثال و مثال‌های مشابه، از غلط‌های واضحی است که از متخصصین در فصاحت و مجربین در بلاغت بلکه پایین‌تر از ایشان نیز صادر نمی‌گردد. (خویی، بی‌تا، ج ۴، ص ۷۹).

۴/۳. استعمال نشدن «إِلَّا» به معنای «لکن»

آیت‌الله سید محمد روحانی رحمته‌الله، صحت استثنای منقطع را محل بحث دانسته، معتقد است در مثال‌هایی مانند «ما جاء القوم إِلَّا الحمار»، «إِلَّا» به معنای «لکن» استعمال نمی‌شود؛ زیرا اگر استعمال «إِلَّا» به معنای «لکن» صحیح باشد، می‌توان به جای «ما جاء زيد لکن عمرو» گفت: «ما جاء زيد إِلَّا عمرو»؛ با اینکه چنین استعمالی ضرورتاً غلط است. پس روشن می‌گردد که «إِلَّا» جز در معنای اخراج و استثناء استعمال نمی‌شود. (حسینی روحانی، ۱۴۲۰، ج ۱، صص ۴۳-۴۴)

۴/۴. احتمال بازگشت همه استثناء‌های منقطع به متصل

بسیاری از مثال‌هایی که در نگاه اول، دارای استثنای منقطع است، با توسعه در معنای مستثنی منه یا تقدیر گرفتن در آن، تبدیل به استثنای متصل می‌شود. این موضوع باعث شده است تا برخی علما مانند سید یزدی رحمته‌الله این احتمال را مطرح کنند که تمام استثناءهای منقطع، به استثنای متصل بازگشت دارد. اگرچه وی نسبت جزمی بطلان یا عدم صحت به استثنای منقطع نداده است، لکن پذیرش ادعای او در تمام مثال‌های استثنای منقطع، به نوعی انکار آن است.

وی معتقد است مراد از «قوم» در مثال «ما جاءني القوم إلا حماراً»، عبارت است از: قوم و آنچه مرتبط و متعلق به ایشان است؛ بنابراین استثنای منقطع در جمیع موارد در اصل و اساس خود به استثنای متصل برمی‌گردد. مؤید این ادعا، این است که اگر «إلا» به معنای «لکن» بود، جایز بود گفته شود: «جاءني زيد إلا عمرو» با اینکه ظاهراً این استعمال جایز نیست؛ همچنین ظاهر این است که استثنای منقطع فقط در جایی استعمال می‌شود که مستثنی مربوط به مستثنی منه باشد و جمله «ما جاءني القوم إلا حماراً» هنگامی که حمار هیچ ارتباطی به قوم نداشته باشد، گفته نمی‌شود (طباطبایی یزدی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۱۲۶). آیت‌الله محمدعلی اراکی رحمته‌الله نیز این ادعا را با استدلالی مشابه بیان نموده‌اند (اراکی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۸۲).

۵. بررسی ادله بطلان استثنای منقطع

در این بخش، ادله چهارگانه ذکر شده بر بطلان استثنای منقطع را مورد نقد و ارزیابی قرار می‌دهیم.

۵/۱. پاسخ به دلیل «فقدان اخراج در استثنای منقطع»

گذشت که دلیل اصلی بطلان «استثنای از غیر جنس»، فقدان حقیقت استثنا یعنی اخراج است. در پاسخ به این دلیل گفته شده که مسلم نیست که استثنا از «الثني» گرفته شده باشد؛ بلکه ممکن است مأخوذ از «التثنية» باشد؛ گویا کلام یکی بوده است و با آمدن «إلا» و مابعد آن، دو تا شده است (آمدی، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۳۵۷).

البته به نظر نگارنده نیازی نیست در پاسخ حتماً گفته شود که استثنا از التثنية - که ثلاثی مزید است - گرفته شده است؛ در همان استعمال ثلاثی مجرد هم هر دو معنا برای ثنی ذکر شده است

(فتیومی، بی‌تا؛ ر.ک: دسوقی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۰۹). بنابراین، استثنا ممکن است از «الثنی» به معنای رد کردن و بازگرداندن باشد. ممکن است از همین کلمه به معنای مضاعف کردن و دو تا کردن باشد و ممکن است مأخوذ از «الثنیة» به معنای مضاعف کردن باشد. از آنجا که احتمال اول مسلم نیست، نمی‌تواند پایه‌ای برای اثبات بطلان استثنا باشد.

ممکن است گفته شود ورای معنای لغوی، آنچه از استثنا به ذهن متبادر می‌شود، اخراج است و احتمالات لغوی مذکور، حقیقت عرفی استثنا را تغییر نمی‌دهد. بنابراین، حقیقت استثنا در استثنای از غیر جنس وجود ندارد. در پاسخ می‌توان گفت این مطلب، ادعایی در محل نزاع است و قائلین به صحت، منکر آن هستند.

علاوه بر این، اخراج الزاماً از مدلول مطابقی کلام صورت نمی‌گیرد؛ برفرض که استثنا از مدلول مطابقی الفاظ مذکور در کلام ممتنع باشد، لکن مانعی ندارد که استثنا با در نظر گرفتن مدلول التزامی کلام - که مستثنی و مستثنی منه در آن اشتراک دارند - صحیح باشد. همان‌طور که شافعی گفته است: اگر کسی بگوید: «لِفُلَانٍ عَلَی مِئَةِ دِرْهَمٍ إِلَّا تَوْبًا»، این استعمال صحیح است و معنایش این است که «إِلَّا قِیمَةُ تَوْبٍ»؛ چراکه برای صد درهم و توب، صفت قیمت‌داشتن مشترک است (آمدی، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۳۵۸).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، قائل به صحت استثنای از غیر جنس، اصراری ندارد که استثنا با لحاظ مدلول مطابقی الفاظ صورت بگیرد؛ بلکه استثنا با لحاظ مدلول التزامی یا معنای مجازی ناشی از تقدیر کلمه «قیمه» را نیز استثنای از غیر جنس می‌داند؛ چراکه عرف رابطه تنگاتنگی میان یک شیء و قیمت آن می‌بیند، به‌گونه‌ای که در مواردی با استعمال مجازی، اسم شیء را می‌آورد ولی مرادش قیمت آن است و از ذکر لفظ «قیمت» صرف‌نظر می‌کند. در مقابل، قائل به بطلان، مشکل را در استثنای از مدلول مطابقی لفظ دیده است. در حقیقت، سؤال از صحت یا بطلان «استثنای از غیر جنس» به این سؤال بازمی‌گردد که آیا جایز است استثنا با لحاظ معنای مجازی یا مدلول التزامی مستثنی یا مستثنی منه صورت گیرد، یا اینکه صرفاً باید با لحاظ معنای حقیقی یا مدلول مطابقی باشد؟

نظر به مطرح شدن این سؤال در بحث اقرار از فقه اهل سنت، ممکن است به خاطر خصوصیت خاص این باب، قائل به عدم صحت استثنای از غیر جنس در بحث اقرار شویم؛ ولی این امر موجب حکم به عدم صحت این اسلوب در کلام عرب نمی شود. به تعبیر دیگر، شاید نتوان در برخی مثال ها، مدلول التزامی یا معنای مجازی کلام را به گردن متکلم نهاد و به آن احتجاج کرد؛ اما دلیلی بر بطلان این اسلوب در زبان عربی به صورت کلی و کبروی نمی شود.

در فقه شیعه نیز، محقق حلی رحمته الله علیه (۶۷۶ ق)، علامه حلی رحمته الله علیه (۷۲۶ ق) و علمای متأخر از ایشان نیز این فرع را بررسی نموده و میزان دلالت صیغه اقرار را متوقف بر صحت یا عدم صحت استثنای منقطع دانسته اند. (ر.ک: محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۱۱۸؛ علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۴۳۰). در حالی که این دو عالم بزرگ شیعه، در کتب اصولی خود، قائل به صحت استثنای منقطع هستند و بحث را در حقیقت یا مجاز بودن آن دانسته اند. (محقق حلی، ۱۴۲۳، صص ۱۳۷-۱۳۸؛ علامه حلی، ۱۴۲۵، صص ۲۴۰-۲۴۱). پس مراد ایشان از صحت و عدم صحت استثنای منقطع در این فرع فقهی، صحت و بطلان در خصوص باب اقرار است نه صحت و بطلان آن به صورت کلی در زبان عربی.

۲/۵. پاسخ به دلیل «استهجان عرفی و زبانی استثنای منقطع»

انکارکنندگان صحت استثنای منقطع، استهجان کاربرست این اسلوب را در قالب مثال هایی ذکر نمودند. بررسی دقیق منشأ قبح و استهجان در هر مثال، اعتبار دلیل ذکر شده را روشن می کند. ابتدا به بررسی دو مثال مذکور در کلام آمدی و سپس به دو مثال مذکور در کلام آیت الله خویی رحمته الله علیه می پردازیم:

در مثال های «جاء العلماء إلا الكلاب» و «قدم الحاج إلا الحمير»، قبح استعمال از دو جهت است:

جهت اول: «کلاب» داخل در «علما» نیستند که با استثنا از ایشان خارج شوند؛ همین طور «حمیر» داخل در «حاج» نیستند تا اخراج محقق شود؛ بنابراین این کلام، مستهجن است. این استهجان، ریشه در «فقدان اخراج در استثنای منقطع» دارد که ذیل پاسخ به دلیل اول، بررسی شد.

جهت دوم: با عنایت به جایگاه و شأن «علما» و «حاج» اساساً ذکر کلمه «کلاب» و «حمیر» بعد از آن‌ها مستهجن است؛ بنابراین اگر گفته شود: «جاء القوم إلا الكلاب»، این نوع استهجان در کلام وجود ندارد. همچنین اگر شخصی هنگام دعا بگوید: «یا رب الكلاب و الحمیر و خالقهم، ارزقنی و أعطني»، با اینکه اساساً استثنایی در جمله صورت نگرفته است، ولی استهجانی در این استعمال وجود دارد که ناشی است از اینکه متکلم از میان صفات مختلف خداوند، «رب و خالق کلاب و حمیر بودن» را انتخاب نموده در حالی که می‌توانست خالقیت و ربوبیت خدا را نسبت به موجودات دیگر مطرح نماید یا خالقیت و ربوبیت مطلق خداوند را ذکر کند (رک: آمدی، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۳۵۷). این نوع از استهجان و قبح عرفی استعمال، ملازمه‌ای با بطلان استعمال ندارد؛ چراکه نوعی کج‌سلیقگی در انتخاب واژگان به شمار می‌رود و بلاغت کلام را خدشه‌دار می‌کند نه اصل صحت استعمال را.

در کلام آیت‌الله خویی رحمته‌الله دو مثال مطرح شد: «ما رأیت عالماً إلا الجاهل» و «ما اتجرت تجارة فاسدة إلا تجارة صحيحة». ایشان این دو مثال را از غلط‌های واضح دانسته‌اند؛ لکن علت غلط‌بودن این دو مثال را به طور صریح ذکر نکردند. نگارنده، دو وجه در کلام ایشان محتمل می‌داند:

وجه اول: نظر به استثنای «جاهل» از «عالم» و «تجارة صحيحة» از «تجارة فاسدة»، محتمل است همان جهت اول استهجان، یعنی «عدم وجود اخراج» در نظر ایشان بوده باشد که ذیل پاسخ به دلیل اول، بررسی شد.

وجه دوم: با توجه به ادامه کلام ایشان مبنی بر ادعای عدم صدور استثنای منقطع حتی از مجزئین در بلاغت، محتمل است علت بطلان در نظرشان، «خلاف بلاغت بودن» باشد. در جواب باید گفت: اولاً استثنای منقطع، خلاف بلاغت نیست؛ بلکه اگر متناسب با مقتضای حال خطاب باشد، مطابق با بلاغت است. کاربرست این اسلوب با اغراض بلاغی متعددی صورت می‌پذیرد از جمله رفع یا دفع توهم، تأکید حکم و افاده حصر. عدم توجه به این اغراض در کاربرست استثنای منقطع، موجب غریب یا غلط‌پنداری این هنجارگریزی زبانی شده است. ثانیاً اگر هم

بپذیریم که این اسلوب خلاف بلاغت است، دانستیم که این امر، ملازمه‌ای با بطلان ندارد. بنا بر آنچه ذکر شد، استهجان و قبح ادعا شده در مثال‌های استثنای منقطع، یا اساساً وجود ندارد یا موجب انکار صحت آن نمی‌شود.

۳/۵. پاسخ به دلیل «استعمال نشدن إلاً به معنای لکن»

جهت بررسی دقیق‌تر کلام آیت‌الله سید محمد روحانی رحمته‌الله علیه، استدلال ایشان را به‌صورت یک قیاس شرطی بیان می‌کنیم:

مقدم: اگر استعمال «إلاً» به معنای «لکن» صحیح باشد، استعمال «ما جاء زید إلاً عمرو» به‌جای «ما جاء زید لکن عمرو» صحیح خواهد بود.
تالی: چنین استعمالی ضرورتاً غلط است.

نتیجه: پس «إلاً» به معنای «لکن» استعمال نمی‌شود (و فقط معنای اخراج و استثناء دارد).
در پاسخ می‌گوییم:

اولاً: ملازمه در «مقدم» ثابت نیست؛ یعنی از صحت استعمال یک کلمه به معنای کلمه دیگر، نتیجه نمی‌شود که در هر موضعی، جانشینی آن‌ها به‌جای یکدیگر صحیح باشد. به‌عنوان نمونه، اگرچه ادیبان «لَدُن» را به معنای «عند» دانسته‌اند ولی نمی‌توان در هر استعمالی از «لَدُن» به‌جای «عند» استفاده نمود؛ زیرا «لَدُن» شرایط استعمالی خاصی دارد؛ مثلاً نمی‌توان به‌جای «جلست عند» بگوییم «جلست لدنه»، چراکه «لَدُن» ملازم با مبدأ غایات است (صَبَّان، بی تا، ج ۲، ص ۴۱۲). در محل بحث نیز ممکن است صحت استعمال «إلاً» به معنای «لکن» مطلق نبوده و مشروط به شرایطی باشد.

ثانیاً: «تالی» در این استدلال نیاز به اثبات دارد. غلط‌بودن استعمال «ما جاء زید إلاً عمرو» به معنای «ما جاء زید لکن عمرو»، مسلّم نیست؛ بلکه با تتبع در استعمالات عربی و گزارش ادبا از این استعمالات مشخص می‌شود که این استعمال صحیح است. سیبویه و بسیاری از ادبای متأخر وی از جمله شیخ رضی رحمته‌الله علیه، این مثال و مشابه آن را نقل کرده‌اند. (سیبویه، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۳۲۵؛ استرآبادی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۸۶) سیوطی استعمال «ما أتانی زید إلاً عمرو» را به بنی تمیم نسبت

می‌دهد. (سیوطی، ۱۴۲۸، ج ۳، ص ۱۴)

شیخ رضی رحمته الله علیه، دو مثال «ما جائنی زید إلّا عمرو» و «لا أحد فی الدار إلّا حماراً» را از جهاتی مشابه هم دانسته و در توجیه مثال دوم بنا بر لغت بنی تمیم می‌نویسد: «اصل این مثال این است که گفته شود: «لا فی الدار إلّا حمارٌ» (بدون ذکر «أحد» و با رفع «حمارٌ»). این مثال در جایی است که در خانه هیچ چیز جز حمار نیست؛ ولی از میان مستثنی منه محذوف، یک مورد را ذکر کرد و آن موردی است که گمان می‌کرد مخاطب، شمول مستثنی منه نسبت به آن را بعید می‌داند؛ یعنی بعید می‌داند خانه خالی از انسان باشد. پس متکلم برای رفع این استبعاد و تأکید نفی وجود انسان در خانه، می‌گوید: «لا أحد فی الدار» (با افزودن کلمه أحد به جمله اصلی). پس از ذکر این جمله، آن مستثنی در جمله اصلی بر اعراب اصلی خود (رفع) باقی می‌ماند تا ما را بر اصل خود آگاه کند و متکلم آن را بدل از آن کلمه مذکور (أحد) قرار می‌دهد» (استرآبادی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۸۵) در نتیجه می‌شود: «لا أحد فی الدار إلّا حمارٌ»؛ بنابراین ذکر کلمه «أحد» برای رفع استبعاد مخاطب است و از آنجایی که در جایگاه مبدل منه است، در حکم سقوط است.

وی همین توجیه را در مثال «ما جائنی زید إلّا عمرو» جاری می‌داند (همان، ص ۸۶). یعنی مستثنی منه عام و محذوف بوده است و قصد اولیه متکلم این بوده که بگوید «ما جائنی إلّا عمرو»؛ ولی وقتی می‌بیند مخاطب نسبت به نیامدن زید حالت استبعاد و انکار دارد، تصمیم می‌گیرد به طور خاص به نیامدن زید تصریح کند و می‌گوید: «ما جائنی زید إلّا عمرو». این توجیه در کلام دیگر ادبا نیز یافت می‌شود و منشأ آن، کلمات سیبویه است (رک: سیبویه، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۳۲۵)؛ بنابراین، «تالی» در استدلال مذکور ثابت نیست و در نتیجه عدم استعمال «إلّا» به معنای «لکن» ثابت نمی‌شود.

۵/۴. پاسخ به دلیل «بازگشت همه استثناءهای منقطع به متصل»

احتمال بازگشت همه استثناءهای منقطع به متصل که در کلمات سید یزدی رحمته الله علیه مطرح شده بود، از جهات متعدد دارای اشکال است:

۵/۴/۱. صحت استثنای از معنای متوهم

آنچه ادعای سید یزدی رحمته الله علیه را به ذهن می‌آورد، ظهور قوی استثنا در اخراج و ترتب آن بر دخول

است. لکن باید توجه داشت که استثنا، همواره اقتضای دخول حقیقی را ندارد بلکه گاهی مصحح استثنا، توهّم دخول است؛ همان طور که بنا بر یکی از اقوال در آیه «فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا ابْنُ سُلَيْمٍ»، چون ابلیس در میان ملائکه بود - اگرچه از ایشان نبود - توهّم دخول او در حکم پیش می‌آید، به همین جهت آیه آن را خارج کرده است؛ بنابراین معنای اخراج داشتن «إِلَّا»، موجب رجوع استثنای منقطع به متصل نمی‌شود (ر.ک: حسینی روحانی، ۱۴۱۲، ج ۱۵، ص ۴۱۹).

۵/۴/۲. تراحم ظهور ادات استثناء و ظهور مستثنی‌منه

وجه ارجاع استثنای منقطع به متصل، تحفّظ بر ظهور کلمه «إِلَّا» در اخراج و خلاف ظاهر بودن حمل آن بر «لکن» است. این ظهور قرینه شده است تا در مستثنی‌منه تصرف شود و برخلاف ظاهرش حمل گردد؛ یعنی اراده اعم از مستثنی‌منه شود. لکن باید توجه نمود که ظهور «إِلَّا» در اخراج به نحوی که صلاحیت قرینه بودن برای چنین حملی را داشته باشد، ثابت نیست و لااقل این است که اجمال دارد (حسینی روحانی، ۱۴۱۲، ج ۱۵، ص ۴۱۹).

۵/۴/۳. خلاف مقصود بودن ارجاع در برخی مثال‌ها

امام خمینی رحمته الله ادعای سید یزید رحمته الله را مردود می‌داند و معتقد است، بر فرض که در مثال «جاءني القوم إلّا الحمار»، منظور، قوم و متعلقات ایشان باشد ولی در آیات «لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا إِلَّا قِيلًا سَلَامًا سَلَامًا» (واقعه: ۲۵ و ۲۶) بازگرداندن استثنای منقطع به متصل، مستهجن، کذب و خلاف مقصود متکلم است. همچنین در مثال «ولا عيب فيهم غير أنّ سيوفهم/ بهنّ فُلُولٌ من قراع الكتائب»، تقدیر مذکور موجب ذم می‌شود نه مدح؛ درحالی که بیت مذکور در مقام مدح است. (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۱۱۸) بنابراین ادعای سید یزید رحمته الله در تمام مثال‌های استثنای منقطع قابل‌پذیرش نیست.

۶. جمع‌بندی ادله طرفین و ارائه نظریه مختار

از پاسخ‌های پیش‌گفته روشن شد که ادله مطرح شده بر بطلان استثنای منقطع، اعتبار کافی را ندارد. اصلی‌ترین دلیل، فقدان اخراج در استثنای منقطع بود که با در نظر گرفتن دو مطلب، پاسخ داده می‌شود:

۱. استثنا همواره با لحاظ مدلول مطابقی الفاظ نیست؛ بلکه گاهی از مدلول التزامی یا

معنای مجازی است.

۲. اگرچه استثنا در غالب موارد از معنای ظاهری الفاظ است؛ اما گاهی می‌تواند استثنا از معنای متوهم صورت بگیرد و این همان معنای استدارک است. «إلا» در این مثال‌ها به معنای «لکن» است.

در مقابل، اجماع بر صحت این اسلوب زبانی نیز فاقد اعتبار است، چراکه اولاً اجماع میان ادبا است و برخی اندیشمندان علم فقه یا اصول، مخالف آن هستند و ثانیاً اعتبار اجماع در مباحث زبانی، ثابت نیست. عمده دلیل بر صحت، «وقوع استثنای منقطع در زبان عربی فصیح» است. ممکن است گفته شود استدلال به «وقوع» برای اثبات صحت، قابل مناقشه است؛ چراکه اگر با تحلیل عقلی ثابت شد که اخراج غیرممکن است، مثال‌های آن هم باید تأویل برده شود (ر.ک: حسینی روحانی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۳۹۰). در پاسخ به این مناقشه باید گفت: اقامه برهان عقلی بر غلط بودن یک اسلوب زبانی مانند استثنای منقطع، دشوار و شاید غیرممکن باشد. به‌ویژه اینکه مثبتین این اسلوب، تصریح نموده‌اند که اخراج از معنای مجازی یا معنای متوهم صورت می‌پذیرد نه معنای حقیقی؛ بنابراین می‌توان بر صحت این اسلوب زبانی با وقوع آن در کلام فصیح استدلال نمود.

نگارنده معتقد است استدلال به «وقوع» نیز در کلام مثبتین صحت استثنای منقطع، ابر است؛ زیرا هیچ یک از استعمالات مذکور به‌تنهایی برای اثبات صحت استثنای منقطع کافی نیست و احتمال اتصال استثنا، در همه آن‌ها داده شده است (برای نمونه ر.ک: قربطی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۹۴؛ آندلسی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۱۳۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۳۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۷ (پاورقی ۳)؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۴۵۶؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۳۱۸؛ کاشانی، ۱۴۲۳، ج ۷، ص ۴۵۰). کسانی که مدافع صحت استثنای منقطع هستند، باید مثالی فصیح در زبان عربی را ذکر نمایند که وجه انحصاری توجیه آن، استثنای منقطع باشد.

به نظر می‌رسد آیه «مِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي» (بقره: ۷۸) - که در استدلال‌های قائلین به صحت استثنای منقطع ذکر نشده است - یکی از بهترین ادله وقوع استثنای منقطع است؛

زیرا احتمال اتصال استثناء در این آیه نظر به خروج «أمانی» از «کتاب»، تقریباً منتفی است. نگارنده با ملاحظه بیش از ۱۵ تفسیر از مهم‌ترین تفاسیر ادبی قرآن کریم، هیچ قولی مبنی بر متصل بودن استثناء در این آیه نیافت مگر قولی که آلوسی به صورت ضعیف نقل نموده است که خلاف ظاهر آیه است و خود نیز اشکالاتی بر آن وارد نموده است (ر.ک: آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۰۲). بسیاری از ادبا و مفسران به انقطاع استثناء در این آیه تصریح نموده‌اند (برای نمونه ر.ک: اخفش، ۱۴۱۱، ص ۱۲۲ و ۱۲۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۵۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۹۱؛ آندلسی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۴۴۵؛ ابن عاشور، بی تا، ج ۱، ص ۵۵۷) بنابراین این آیه جهت استدلال بر صحت استثنای منقطع مناسب‌تر است.

بر فرض که در همه استعمالات استثنای منقطع، احتمال اتصال استثناء - هر چند به صورت ضعیف و خلاف متفاهم عرفی - وجود داشته باشد و هر استعمال به‌تنهایی نتواند موجب اثبات صحت این اسلوب گردد، ولی کثرت این مثال‌ها این اطمینان را حاصل می‌کند که استثنای منقطع در آیات قرآن و استعمالات فصیح عرب واقع شده است. شاید از این رو است که ابن عطیه می‌نویسد: «و لا ینکر وقوع المنقطع فی القرآن إلّا أعجمی» (ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۴۸۳). معیار صحت یک استعمال در زبان عربی، عرف فصیح عرب است نه برداشت فارسی‌زبانان از آن استعمال.

بنا بر مطالب پیش‌گفته، استثنای منقطع - چه استثنای از غیر جنس و چه استثنای به معنای لکن - یک اسلوب زبانی صحیح است هر چند در مواردی مجاز باشد. در یک دسته‌بندی نسبت به استعمال‌های استثنای منقطع، می‌توان گفت:

الف) اگر توسعه در مستثنی منه یا لحاظ مدلول التزامی، عرفی باشد، نیازی به کنار گذاشتن معنای اخراج در آلا نیست و بهتر است استثنای از غیر جنس را، استثنای از جنس دانست هر چند مجاز باشد. ادعای بازگشت استثنای منقطع به متصل نیز در این موارد قابل‌پذیرش است. در این حالت، اغراض بلاغی استثنای منقطع نیز محفوظ می‌ماند؛ مانند «ما جائنی القوم إلّا الحمار» که مراد در آن، قوم و متعلقات ایشان است و غرض بلاغی، تأکید بر نیامدن هیچ‌یک از افراد انسانی

قوم است.

در همین موارد، کسانی که مایل به این توسعه نیستند و از استعمال مجازی پرهیز می‌کنند، «إلا» را به معنای «لکن» گرفته و با ذکر الفاظ مقدر در ناحیه مستثنی، جمله را تمام می‌کنند. این کار، زیبایی بلاغی استثنای منقطع را از بین می‌برد. در مثال مذکور، تقدیر این‌گونه می‌شود: «ما جائنی القوم لکن الحمار جاء».

ب) اگر توسعه در مستثنی‌منه یا لحاظ مدلول التزامی، عرفی نباشد، ناگزیر باید «إلا» به معنای «لکن» باشد؛ مانند «مِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ». مصحح استعمال در این موارد، اغراض بلاغی از جمله توهّم دخول مستثنی در حکم است.

نتیجه‌گیری

نزاع در صحت و بطلان یا حقیقت و مجاز بودن استثنای منقطع، در میان اندیشمندان فریقین مطرح بوده و اکثر ایشان صحت آن را پذیرفته‌اند؛ اگرچه در حقیقت و مجاز اختلاف دارند. برخی قائلین به بطلان، مرادشان عدم صحت استثنای از غیر جنس در بحث فقهی اقرار بوده است نه بطلان این اسلوب زبانی به صورت مطلق. مهم‌ترین ادله اثبات صحت استثنای منقطع، «اجماع» و «وقوع آن در قرآن کریم، شعر و نثر عربی فصیح» است. اجماع، در این بحث، فاقد اعتبار است و مثال‌های ذکر شده برای وقوع، وافی به مقصود نیست. افزودن نمونه‌هایی به ادله مثبتین که احتمال اتصال در آن‌ها منتفی است، لازم است و کثرت مثال‌های صریح یا ظاهر در استثنای منقطع، موجب اطمینان به وقوع آن در کلام فصیح عرب می‌گردد. در مقابل، «فقدان اخراج در استثنای منقطع»، «استهجان عرفی و زبانی»، «عدم استعمال الا به معنای لکن» و «بازگشت تمام استثناءهای منقطع به متصل»، مهم‌ترین ادله انکار آن است. با تتبع و تأمل در استعمالات استثنای منقطع، روشن شد «بازگرداندن استثنای منقطع به متصل» به صورت موجه کلیه قابل‌پذیرش نیست. «استعمال "إلا" به معنای "لکن"» در کلام عربی فصیح گزارش شده است. با عنایت به اغراض بلاغی در کاربست استثنای منقطع، «استهجان عرفی و زبانی» وجود ندارد یا ناشی از مواردی خارج از اسلوب استثنا است. «اخراج در استثنای منقطع» نیز می‌تواند با لحاظ معنای

مجازی یا مدلول التزامی باشد. علاوه بر این، از آنجا که خلاف بلاغت بودن یا استعمال مجازی، منافاتی با صحت ندارد، تردیدی در صحت اسلوب زبانی استثنای منقطع باقی نمی‌ماند. نظریه مختار این است که استثنای منقطع، یک اسلوب زبانی صحیح است هر چند در مواردی مجاز باشد. اگر استعمال مجازی عرفی باشد، اخراج در «إلا» وجود دارد و از معنای مجازی صورت می‌گیرد (رجوع انقطاع به اتصال). در غیر این صورت، «إلا» به معنای «لکن» است و مصحح آن، وجود اغراض بلاغی از جمله توهم دخول مستثنی در حکم است.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابراهیم کاظم، کاظم. (۱۴۱۸ق). الاستثناء فی التراث النحوی و البلاغی. بیروت: عالم الکتب.
۲. ابن سراج، محمد بن سری. (بی‌تا). الأصول فی النحو. قاهره: مكتبة الثقافة الدينية.
۳. ابن عاشور، محمد بن طاهر. (بی‌تا). التحرير و التنوير. بی‌جا: بی‌نا.
۴. ابن هشام، عبدالله. (بی‌تا). شرح قطر الندی و بل الصدی. قم: ذوی القربی.
۵. أخفش، سعید بن مسعدة. (۱۴۱۱ق). معانی القرآن. قاهره: مكتبة الخانجي.
۶. اراکی، محمدعلی. (۱۴۱۵ق). کتاب البیع. قم: مؤسسه در راه حق.
۷. استرآبادی، رضی الدین. (۱۳۸۴ش). شرح الرضی علی الکافیة. تهران: مؤسسة الصادق للطباعة و النشر، تهران.
۸. امام خمینی، روح‌الله. (۱۴۲۱ق). کتاب البیع. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه‌السلام.
۹. أنصاری، مرتضی. (۱۴۱۱ق). کتاب المکاسب المحرمة و البیع و الخيارات. قم: دار الذخائر.
۱۰. ایچی، عضد الدین. (۱۴۲۴ق). شرح مختصر المنتهی الأصولی. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۱. آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۱۲. آمدی، علی بن محمد. (۱۴۲۴ق). الإحکام فی أصول الأحکام. ریاض: دار الصمیعی.
۱۳. آندلسی، ابن عطیة. (۱۴۲۲ق). المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۱۴. آندلسی، ابو حیان محمد بن یوسف. (۱۴۲۰ق). البحر المحیط فی التفسیر. بیروت: دار الفکر.
۱۵. بیضاوی، عبدالله. (۱۴۱۸ق). أسرار التأویل، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۶. حسن، عباس. (۱۳۶۷ش). النحو الوافی. تهران: ناصر خسرو.
۱۷. حسینی روحانی، سید صادق. (۱۴۱۲ق). فقه الصادق علیه‌السلام. قم: دار الکتاب مدرسه امام صادق علیه‌السلام.
۱۸. حسینی روحانی، سید محمد. (۱۴۲۰ق). المرتقی إلى الفقه الأرقی - کتاب الخيارات. تهران: مؤسسة الجلیل للتحقیقات الثقافية.
۱۹. _____. (۱۴۱۳ق). منتقى الأصول. قم: دفتر آیت الله سید محمد حسینی روحانی.

٢٠. حلى، جعفر بن حسن. (١٤٠٨ق). شرائع الإسلام في مسائل الحلال و الحرام. قم: مؤسسه اسماعيليان.
٢١. _____. (١٤٢٣ق). معارج الأصول. لندن: مؤسسه امام علي عليه السلام.
٢٢. حلى، حسن بن يوسف. (١٤١٣ق). قواعد الأحكام في معرفة الحلال و الحرام. قم: دفتر انتشارات اسلامي.
٢٣. _____. (١٤٢٥ق). نهاية الوصول إلى علم الأصول. قم: مؤسسة الامام الصادق عليه السلام.
٢٤. خويي، سيد أبو القاسم. (بي تا). مصباح الفقاهة (المكاسب). بي تا: بي جا.
٢٥. _____. (١٤١٨ق). موسوعة الإمام الخوئي. قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي عليه السلام.
٢٦. دسوقي، محمد. (بي تا). حاشية الدسوقي على مختصر المعاني. بيروت: المكتبة العصرية.
٢٧. رازي، فخر الدين. (١٤١٨ق). المحصول في علم أصول الفقه. بيروت: مؤسسة الرسالة.
٢٨. زمخشري، محمود. (١٤٠٧ق). الكشف عن حقائق غوامض التنزيل. بيروت: دار الكتاب العربي.
٢٩. سيبويه، عمرو بن عثمان. (١٤٠٨ق). الكتاب. قاهره: مكتبة الخانجي.
٣٠. سيوطي، جلال الدين. (١٤٢٨ق). الأشباه و النظائر في النحو. بيروت: دار الكتب العلمية.
٣١. _____. (بي تا). جمع الجوامع في النحو. قاهره: مكتبة الآداب.
٣٢. صبان، محمد بن علي. (بي تا). حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، بيروت: المكتبة العصرية.
٣٣. صدر، سيد محمد. (١٤٢٠ق). ما وراء الفقه. بيروت: دار الأضواء.
٣٤. طباطبائي، سيد محمد حسين. (١٤١٧ق). الميزان في تفسير القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامي.
٣٥. طبرسي، فضل بن حسن. (١٣٧٢ش). مجمع البيان في تفسير القرآن. تهران: ناصر خسرو.
٣٦. طوسي، محمد بن حسن. (١٤١٧ق). العدة في أصول الفقه، قم: محمدتقي علاقبنديان.
٣٧. عكبري، عبدالله. (بي تا). التبيان في إعراب القرآن. عمان رياض: بيت الافكار الدولي.
٣٨. غزالي، محمد. (بي تا). المستصفى من علم الأصول. رياض: دار الميمان.

۳۹. قیومی، احمد بن محمد. (بی‌تا). المصباح المنیر. قم: دار الهجرة.
۴۰. قرافی، شهاب‌الدین. (۱۴۰۲ق). الاستغناء فی أحكام الاستثناء. بغداد: الإرشاد.
۴۱. کاشانی، فتح‌الله. (۱۴۲۳ق). زبدة التفاسیر. قم: بنیاد معارف اسلامی.
۴۲. کرباسی، محمدابراهیم. (بی‌تا). إشارات الأصول. بی‌جا: بی‌نا.
۴۳. محقق داماد، سید محمد. (۱۴۱۶ق). کتاب الصلاة. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۴. نراقی، محمد مهدی. (۱۳۸۸ش). أنیس المجتهدین فی علم الأصول. قم: موسسه بوستان کتاب.
۴۵. یزدی، سید محمد کاظم طباطبائی. (۱۴۲۱ق). حاشیة المكاسب. قم: اسماعیلیان.

مواجهه اخروی نیکوکاران و بدکاران با نامه اعمال در آینه تقابل

تصویری

مرضیه آباد؛^۱ الهام کرامتی^۲ و سیدحسین سیدی^۳

چکیده

تصویر هنری، از مبانی بنیادین سبک قرآن کریم و از ابزارهای برجسته آن برای بیان معانی مجرد، ذهنی و حالات درونی انسان است. در میان شیوه‌های تصویرسازی قرآنی، صنعت تقابل جایگاهی ویژه دارد و از مهم‌ترین حوزه‌های کاربرد آن، آیات مربوط به صحنه رویارویی نیکوکاران و بدکاران با کتاب اعمال است. این پژوهش، با روش توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر نمونه‌های قرآنی، تقابل‌های تصویری این آیات را با بهره‌گیری از دیدگاه پژوهشگران و صاحب‌نظران تصویرپردازی، از جمله سید قطب و حسین جمعه، مورد بررسی قرار داده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که نیکوکاران، با دریافت محترمانه کتاب اعمال به دست راست، شادی و بازگشت شادمانه به سوی خانواده بهشتی، تصویرپردازی شده‌اند؛ در حالی که بدکاران، با دریافت تحقیرآمیز آن به دست چپ یا از پشت سر، چهره‌ای هراسان و آرزوی نابودی، به نمایش درآمده‌اند. در این آیات، تقابل‌های صریح و دوسویه، عمدتاً دارای سه گونه تقابل تضادی، نظم ساختاری و ساخت ریتمیک تقابلی هستند؛ در حالی که تقابل‌های ضمنی و یک‌سویه، بیشتر بر تقابل تضادی استوارند. نتایج پژوهش حاکی از آن است که قرآن کریم، در ترسیم این صحنه‌ها، از شگردهایی همچون هماهنگی لفظ و معنا، تجسیم، تخیل، کنایه، تکرار، التفات، حس‌آمیزی و افعال حرکتی بهره گرفته و این تقابل‌های تصویری، افزون بر برجسته‌سازی اختلاف سرنوشت دو گروه، پیام‌های اعتقادی درباره حقیقت معاد و مسئولیت انسان در برابر اعمالش را به شکلی برجسته ترسیم کرده و اندیشه دینی احاطه علم الهی و تحقق معاد را در ذهن مخاطبان تثبیت می‌کند. در تقابل‌های صریح، تقدیم بلاغی سرنوشت نیکوکاران بر بدکاران، به

۱. دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران؛
(mabad@ferdowsi.um.ac.ir).

۲. دکترای زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران؛ (نویسنده مسئول)؛ (keramaty۶۶@gmail.com).

۳. استاد گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران؛
(seyedi@um.ac.ir).

عنوان یک سازوکار انگیزشی، عمل کرده و امید را در مخاطب تقویت می‌کند. تقابل‌های ضمنی، با حذف یکی از دو سوی تقابل، ذهن مخاطب را به تکمیل صحنه وامی‌دارند.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، تصویر، تقابل نیکوکاران و بدکاران، کتاب اعمال.

مقدمه

تصویر یا ایماژ، یکی از پرکاربردترین اصطلاحات نقد ادبی است که از گذشته تاکنون، میان بلاغت‌دانان اسلامی و معاصر مطرح بوده است. کهن‌ترین سخن درباره مفهوم تصویر را، شاید بتوان در کتاب الحیوان جاحظ یافت. وی اصطلاح تصویر را در تعریف شعر به کار برده و می‌گوید: «شعر، صناعت است و گونه‌ای از بافت و نوعی تصویر است» (جاحظ، ۲۰۰۳، ج ۱، ص ۱۳۱). پس از جاحظ، عبدالقاهر جرجانی (۴۷۳ قمری)، نخستین کسی بود که واژه «صورت» را در معنای اصطلاحی به کار برد. او معتقد بود که زیبایی یک تصویر کلامی، نه در خود لفظ و معنا، بلکه در ساختار، نظم و ارتباط اجزای کلام نهفته است؛ ساختاری که از طریق ابزارهای بلاغی، تصویری در ذهن شنونده ایجاد کرده و بر روح او تأثیر می‌گذارد (جرجانی، ۱۳۹۸، ص ۵۰۸).

سید قطب معتقد بود که «تمام اسلوب قرآن، به غیر از آیات تشریع، بر پایه تصویر بنا شده است و این اصول تصویری، راز اعجاز قرآن است که بر مؤمن و کافر تأثیر می‌گذارد» (سید قطب، ۱۹۸۰، ص ۱۷). او به وجود دو نوع تصویر در قرآن اشاره می‌کند: ۱. تصویر حسی که گرفته‌شده از جهان خارج است و ۲. تصویر خیالی که بر پایه تخیل استوار است. وی، همان‌گونه که تصویر را قاعده تعبیر قرآنی معرفی می‌کند، خیال‌پردازی حسی را نیز به عنوان قاعده تصویر، در نظر می‌گیرد (راغب، ۲۰۰۵، ص ۴۰). از نظر او، تصویر هنری در قرآن، آمیزه‌ای از رنگ، حرکت و موسیقی کلمات و عبارات است که حواس، عقل و وجدان را درگیر می‌کند (سید قطب، ۱۳۶۰، ص ۴۵).

از نظر راغب نیز مفهوم «تصویر» (چه به صورت ذهنی و چه در قالب مادی)، با «خیال» ارتباط تنگاتنگی دارد. به طور کلی، راغب تصویر را با مفهوم خیال و صورت مجرد گره می‌زند و آن را به عنوان فرایند یا نتیجه شکل‌دهی به یک ایده، رؤیا یا بازتاب ذهنی معرفی می‌کند که باعث قابل

فهم شدن آن امر می‌شود. از نظر وی، تصویر هنری، مبنا و قاعده بنیادین سبک قرآن و ابزار برجسته و برگزیده در بیان معانی مجرد، ذهنی و حالت‌های درونی انسان است (راغب، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۶۲).

بیان مسأله

قرآن کریم، در ترسیم صحنه‌های قیامت، از تصویرپردازی‌های بلاغی و هنرمندانه بهره می‌گیرد تا مفاهیم غیبی و انتزاعی را به زبانی روشن و ملموس بیان کند. یکی از مهم‌ترین این تصویرها، نشان دادن تقابل نیکوکاران و بدکاران، هنگام دریافت نامه اعمال است؛ تقابلی که تنها جنبه نمایشی ندارد، بلکه برای تبیین ارزش‌های اخلاقی و تربیتی قرآن به کار می‌رود. این پژوهش می‌کوشد با بررسی آیات مربوط، عناصر ادبی و شگردهای بیانی این صحنه‌ها را آشکار کند و نشان دهد که چگونه پیوند تصویر و معنا در قرآن، هم بر عقل و هم بر احساس مخاطب اثر می‌گذارد و پیام‌های دینی را عمیق‌تر و قابل فهم‌تر می‌سازد.

از دیدگاه سید قطب، که از مهم‌ترین پژوهشگران این حوزه است، تصویرپردازی اصلی‌ترین شیوه بیان در قرآن به شمار می‌آید؛ یعنی قرآن، برای رساندن معناها، بیشتر از تصویر، صحنه‌سازی و نشان دادن عینی مفاهیم استفاده می‌کند (سید قطب، ۱۹۸۰، ص ۳۶). نظریه تصویرپردازی هنری در قرآن، به عقیده سید قطب، بر دو پایه اصلی استوار است: ۱. اغراض تصویر و ۲. اسلوب‌های تصویر. مقصود از اغراض تصویر، حوزه‌ها و مضمون‌هایی است که قرآن آن‌ها را در قالب تصویر هنری مجسم می‌سازد؛ از جمله حوادث واقعی، حالات روانی و درونی، معانی ذهنی، صحنه‌های قیامت، مناظر طبیعت، مثل‌ها، الگوهای انسانی و قصه و داستان. در مقابل، اسلوب‌های تصویر، به شیوه‌ها و ابزارهایی گفته می‌شود که این اغراض، از طریق آن‌ها، به صورت هنری تجلی می‌یابند.

سید قطب، این اسلوب‌ها را به دو بخش عمده تقسیم می‌کند: نخست، هماهنگی هنری که شامل هماهنگی کلام با مضمون و محتوا، ایجاد تصویر به کمک سایه القاشده از واژه و نیز ایجاد تصویر به کمک تقابل است؛ و دوم، خیالپردازی حسی که در آن، تشخیص، تجسیم، کنایه، رنگ،

حسن آمیزی و فعل حرکتی جای می‌گیرند. از دید او، این اسلوب‌ها صرفاً آرایه‌های لفظی یا تزیینات تصادفی نیستند، بلکه قانونی ثابت، فراگیر و دارای شیوه‌ای معین‌اند که در جایگاه‌های مختلف به کار گرفته می‌شوند (سید قطب، ۱۹۸۰، ص ۳۷).

در همین راستا، «تقابل» یکی از مهم‌ترین ابزارهای ایجاد تصویر هنری در قرآن به شمار می‌آید. اصطلاح «تقابل» در طول تاریخ بلاغت و معناشناسی، تحولات معنایی و مفهومی چشمگیری را تجربه کرده است. برخی آرایه‌ی مقابله و اصطلاح تقابل را به یک معنا دانسته و آن را این‌گونه تعریف می‌کنند که دو یا چند معنا یاد شود، سپس معانی موافق یا مخالف آن، به ترتیب، ذکر شود (مطلوب، ۲۰۰۰، ص ۶۳۶).

در بلاغت قدیم، این اصطلاح با نام‌هایی چون تضاد، طباق، مطابقه و مقابله شناخته می‌شد. البته برخی از بلاغت‌دانان، مانند ابوالاصبع مصری، میان «طباق» و «مقابله» تمایزهایی قائل بودند؛ از نظر آنان، طباق شامل دو ضد بود، در حالی که مقابله دست‌کم با چهار ضد شکل می‌گرفت و علاوه بر اضداد، می‌توانست میان مفاهیم غیرمتضاد نیز به کار رود (ابن ابی‌الاصبع مصری، ۱۳۶۸، ص ۱۳۴).

در حالی که بلاغت‌دانان قدیم بر جنبه‌های لفظی و زیبایی‌شناسانه‌ی تقابل (مانند طباق و مقابله) تمرکز داشتند، پژوهشگران معاصر، به‌ویژه با الهام از معناشناسی ساختارگرا، تقابل را به سطحی عمیق‌تر و جامع‌تر ارتقا دادند. از منظر ساختارگرایان، تقابل‌ها در تعامل و پیوند با یکدیگر، همانند دو روی یک سکه‌اند که وجود هر یک، دیگری را به دنبال خواهد داشت و با تغییر زاویه‌ی دید و چشم‌انداز مخاطب، بسیاری از تضادها و تفاوت‌ها، که نتیجه‌ی نگرش تقابلی است، رنگ می‌بازد و مفاهیم، در یک پیوستار و در کنار یکدیگر، معنا می‌شوند (نصرآزادانی و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۱۲).

سید قطب، در کتاب *التصوير الفني في القرآن*، از دو گونه تقابل سخن می‌گوید: ۱. تقابل میان دو تصویر هم‌زمان؛ یعنی دو تصویری که هر دو در یک زمان حاضرند و در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند؛ و ۲. تقابل میان دو تصویر زمانی متفاوت؛ یعنی جایی که یکی از تصاویر به گذشته و دیگری به حال تعلق دارد و از این رهگذر، نوعی تنش تصویری و معنایی پدید می‌آید (سید قطب،

۱۹۸۰، ص ۷۶). بدین ترتیب، تقابل در نگاه او تنها یک صنعت لفظی نیست، بلکه شیوه‌ای برای آفرینش تصویر و برجسته‌سازی معناست.

از سوی دیگر، حسین جمعه، در کتاب زیبایی‌شناسی تقابل در قرآن، بر این نکته تأکید می‌کند که تقابل را باید در بافت سخن و در همنشینی کلمات با یکدیگر جست‌وجو کرد، نه صرفاً در سطح واژگان منفرد. حسین جمعه «تقابل» را چنین معرفی می‌کند: «رابطه برابری در عرض هم بودن و هم‌شکلی میان چینش‌های ساختاری متوازی، از نظر شکل و مضمون» (حسین جمعه، ۲۰۰۵، ص ۷۷). او تقابل میان امور متضاد یا هم‌جنس را از مهم‌ترین عناصر تصویرپردازی هنری و تکنیک‌های اعجاز‌آمیز بیانی قرآن کریم برمی‌شمرد. از این رو، تقابل در اصطلاح، صرفاً به تقابل معنایی بین دو واژه محدود نمی‌شود، بلکه شامل سطح بالاتری از آرایه‌های بدیعی است و ابزاری برای تصویرپردازی هنری و اعجاز بیانی متن به شمار می‌رود.

او تقابل را کوچک‌ترین ساخت از ساخت‌های نظام‌مند می‌داند که همراه با دیگر واحدهای زبانی، بافت زیبایی‌شناختی متن را می‌سازد. بر این اساس، وی تقابل را به چهار نوع عمده تقسیم می‌کند: ۱. تقابل نظم ساختاری، ۲. تقابل تضادی، ۳. تقابل همگن و ۴. ساخت ریتمیک تقابلی. تقابل نظم ساختاری، ناظر به ساختی متوازی و متناسب است که اجزای آن، در بافتی قرینه‌ساز، هم در شکل و هم در معنا، بر یکدیگر اثر می‌گذارند. تقابل تضادی نیز ابزاری برای درک هنری است که انواعی چون امر و نهی، سلب و ایجاب و طباق را دربرمی‌گیرد و صرفاً به معنای تضاد ساده میان دو امر نیست. تقابل همگن، به مواردی گفته می‌شود که یک لفظ واحد یا دو لفظ یکسان بر دو معنای متفاوت دلالت کنند. سرانجام، ساخت ریتمیک تقابلی، به موسیقی منظم حاصل از تکرار آوای مفرد و مرکب در بافت متن اشاره دارد (جمعه، ۱۳۹۱، صص ۱۶۰-۲۲۶).

بر این اساس، تقابل در قرآن را می‌توان یکی از بنیادی‌ترین سازوکارهای تصویرگری هنری دانست؛ زیرا، از یک سو، با ایجاد قرینگی، تفاوت و تضاد، فهم معنا را برجسته‌تر می‌کند و از سوی دیگر، با ایجاد تنوع در ساختار بیانی، به متن قرآنی آهنگ، انسجام و نیروی تأثیرگذاری بیشتری می‌بخشد. افزون بر این، در تحلیل تصویرگری قرآنی، باید مجموعه‌ای از عناصر سازنده این هنر،

مانند مضمون، لفظ، صور خیال، احساس، حرکت، رنگ، گفت‌وگو، تقابل و موسیقی فواصل آیات را در نظر گرفت؛ زیرا تصویر هنری در قرآن، نه با یک عنصر منفرد، بلکه در پیوند این مؤلفه‌ها شکل می‌گیرد.

در پژوهش حاضر، تقابل تصویری به رویارویی صحنه‌ها، حالات و وضعیت‌های متقابل در یک رشته معنایی اطلاق می‌شود که از طریق خلق تصاویر ذهنی متقابل، به تعمیق معنا و تأکید بر مفاهیم در متن قرآن کریم می‌انجامد. بر این اساس، تقابل تصویری نه یک آرایه بلاغی، بلکه یک سازوکار تولید معنا و نظام تصویرساز است که از تلفیق لایه‌های صوتی، نحوی و بلاغی فراتر از تضادهای واژگانی (نظیر طباق و مقابله) پدید می‌آید.

تقابل‌های تصویری آیات مربوط به رویارویی نیکوکاران و بدکاران با کتاب اعمال، در گام نخست، به دو دسته اصلی تقابل صریح و تقابل ضمنی تقسیم شده‌اند؛ سپس، در ذیل همین دو دسته، گونه‌های تقابل، از دیدگاه سید قطب و حسین جمعه، از جمله تقابل‌های هم‌زمان و غیرهم‌زمان و نیز تقابل‌های تضادی، نظم ساختاری، ریتیمیک/آوایی و همگن، هنگام بررسی نمونه‌ها، تحلیل شده‌اند. در تقابل صریح، هر دو سوی تقابل در یک بافت واحد ترسیم می‌شوند؛ اما در تقابل ضمنی، یکی از دو سوی تقابل حذف می‌شود تا مخاطب، با تکیه بر قرائن سیاقی و ذهنی، سوی غایب را بازسازی کند. این شیوه، به جای کاستن از فصاحت، از ظرفیت بلاغی بالای قرآن در برانگیختن مشارکت ذهنی مخاطب و تعمیق اثر معنایی آیات حکایت دارد.

پیشینه پژوهش

در بررسی پیشینه پژوهش‌های مرتبط یا مشابه با موضوع، تاکنون پژوهش مستقلی که تنها به بررسی تقابل‌های تصویری صحنه رویارویی نیکوکاران و بدکاران با کتاب اعمال بپردازد، یافت نشد. با این حال، این موضوع را می‌توان در بستر وسیع‌تری از پژوهش‌هایی که به جنبه‌های بلاغی و تصویرپردازی‌های قرآن پرداخته‌اند، بررسی کرد. در این زمینه، می‌توان به آثار زیر اشاره کرد:

۱. کتاب التصوير الفني في القرآن، اثر سید قطب (۱۹۳۹م). نویسنده این کتاب، با دقت در

تصاویر، تمثیل‌ها و استعاره‌های قرآنی، توانسته است به تبیین ابعاد هنری و بلاغی کلام وحی بپردازد.

۲. کتاب الصورة الأدبية في القرآن الكريم، اثر صلاح الدين عبدالتواب (۱۳۹۵ هـ.ش). این کتاب به تحلیل و بررسی مفهوم تصویر ادبی در قرآن کریم می‌پردازد و در پی آن است تا با رویکردی تحلیلی، ابعاد هنری و زیبایی‌شناسانه آیات قرآن را آشکار کند.
 ۳. کتاب وظيفة الصورة الفنية في القرآن، اثر احمد راغب (۲۰۰۵ م). این کتاب به تعریف تصویر، بررسی نظریه‌های بلاغت‌دانان عرب، نقد کلاسیک و جدید، و بررسی مؤلفه‌های تصویر هنری و انواع تصویر در قرآن کریم می‌پردازد.
 ۴. کتاب أسلوب المقابلة في القرآن الكريم، اثر کمال عبدالعزيز ابراهيم (۲۰۱۱ م). موضوع این کتاب، بررسی اسلوب مقابله در قرآن است. نویسنده در پی ایجاد ارتباط میان پدیده تقابل در تمام هستی و اسلوب قرآنی است. به عقیده مؤلف، هدف دینی و زیبایی‌شناختی قرآن، از طریق اسلوب مقابله محقق شده است.
 ۵. کتاب التقابل الجمالي في النص القرآني، اثر حسين جمعه (۲۰۰۵ م). این کتاب در پی بررسی مفهوم تقابل در قرآن، از دیدگاه زیبایی‌شناسی و سبک‌شناسی، و آگاه‌سازی مخاطب از مؤلفه‌های زیبایی‌شناختی و احکام آن در کلام وحی است.
- این مطالعات، هرچند به تصاویر کلی قرآن یا زیبایی‌شناسی اسلوب تقابل پرداخته‌اند، هیچ‌یک به‌صورت متمرکز به بررسی تقابل‌های تصویری صحنه رویارویی نیکوکاران و بدکاران با کتاب اعمال نپرداخته‌اند. پژوهش حاضر، با بررسی عناصر هنری در تصویرپردازی‌های قرآنی، همچون استفاده از اسلوب‌های بیانی، تخیل، عاطفه و موسیقی کلمات، و نیز با تلفیق آرای بلاغت معاصر با تفاسیر روایی و لغوی، در پی ارائه تحلیلی عمیق‌تر و نظام‌مندتر است تا درکی نوآورانه از اعجاز بیان قرآنی در این زمینه فراهم آورد.

پرسش‌های پژوهش

- این پژوهش می‌کوشد با روش توصیفی-تحلیلی، به بررسی و تحلیل تقابل‌های تصویری صحنه رویارویی نیکوکاران و بدکاران با کتاب اعمال پردازد و به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:
۱. بازنمایی‌های تصویری تقابل نیکوکاران و بدکاران در مواجهه با کتاب اعمال در قرآن کریم،

دارای چه ویژگی‌هایی است؟

۲. در ایجاد هر یک از این تصاویر، کدام اسلوب‌های بیانی و عناصر ادبی به کار رفته است؟

۳. این تقابل‌های تصویری، چه کارکردهای بلاغی و هدایتی را در القای اندیشه دینی به مخاطب ایفا می‌کنند؟

بازنمایی‌های تصویری تقابل نیکوکاران و بدکاران در مواجهه با کتاب اعمال

اکنون به ارائه مصادیق عینی این تقابل‌ها در قرآن کریم می‌پردازیم. در گام نخست، آیاتی که صحنه روایی با نامه اعمال را در قالب تقابل دوسویه و هم‌زمان ترسیم کرده‌اند، مورد بررسی قرار می‌گیرند؛ زیرا این آیات، بیشترین تراکم بلاغی را دارند. در ادامه، به تحلیل تقابل‌های ضمنی و یک‌سویه خواهیم پرداخت تا کارکرد فعال‌سازی ذهن مخاطب برای درک سوی دیگر تقابل در این موارد نیز آشکار شود.

۱. تصویرسازی تقابل‌های صریح (دوسویه)

آیات ۷ تا ۱۵ سورة انشقاق، تصویری از واکنش نیکوکاران و بدکاران هنگام مواجهه با نامه اعمالشان است. در این آیات، ابتدا تصویر نیکوکاران و سپس تصویر بدکاران در این مواجهه ترسیم می‌شود. این سوره در مکه نازل شده و موضوع اصلی آن، همچون بسیاری از سوره‌های مکی، معاد است. این سوره به حوادث عالم آخرت و حسابرسی پرونده اعمال انسان‌ها در قیامت می‌پردازد (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۲۴۱).

بافت سورة انشقاق، با توصیف فروپاشی کیهانی (آیات ۱ تا ۶)، قطعیت و عظمت صحنه قیامت را به تصویر می‌کشد. سپس، در آیات ۷ تا ۱۵، تقابل نیکوکاران و بدکاران را با ظرافت بلاغی ویژه‌ای ترسیم می‌کند. تقدیم تصویر نیکوکاران، همراه با دریافت کرامت‌آمیز کتاب اعمال از دست راست، و در ادامه، تصویر تحقیرآمیز بدکاران که کتاب را از پشت سر دریافت می‌کنند، این تقابل را تشدید کرده و بر مسئولیت‌پذیری کامل انسان در برابر اعمالش و حسابرسی دقیق الهی تأکید می‌کند.

۱/۱. نمونه اول: «فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ- (۷) فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا (۸) وَيَنْقَلِبُ

إِلَى أَهْلِهِ مَسْرُورًا (۹)؛ اما کسی که نامه اعمالش را به دست راستش دهند، به زودی با حسابی آسان به حسابش رسیدگی شود، و خوشحال و شادمان به سوی خانواده اش [در بهشت] باز گردد» (انشقاق: ۷-۹).

آیات بالا، صحنه‌ای زنده از سعادت نیکوکاران، هنگام دریافت نامه اعمالشان، ترسیم می‌کند. در این آیات، بلاغت تصویری قرآن با سه فعل حرکتی پی‌درپی شکل می‌گیرد: دریافت نامه اعمال، حسابرسی و بازگشت شادمانه نیکوکار. فعل مجهول «أُوتِيَ» در تعبیر «مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ»، صحنه‌ای کوتاه، اما بسیار پرمعنا می‌سازد؛ گویی سرنوشت انسان، بی‌درنگ، در دست او نهاده می‌شود و مجهول بودن فعل، فاعل را پشت پرده می‌برد تا توجه مخاطب، از کنش‌گر به نتیجه کنش، معطوف شود. همنشینی این فعل با «بِیَمِينِهِ» نیز بار تصویری آیه را به اوج می‌رساند؛ زیرا دریافت نامه اعمال با دست راست، نشانه احترام و بزرگداشت نیکوکاران است (راغب، ۱۳۸۷، ص ۴۴۵). همچنین، دادن کتاب به دست راست، نشانه پاکی عمل، صحت ایمان و ثبات در قیامت است (پورسیف، ۱۳۸۳، ص ۱۳۱۸). در این قاب تصویری، سرنوشت سرافرازانه، آسودگی و خرسندی نیکوکار، پس از دریافت نامه اعمال، به نمایش گذاشته شده است.

عبارت «فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا»، اوج رحمت الهی را در محاسبه اعمال نشان می‌دهد. فخر رازی، درباره کاربرد «سوف» در این جمله، معتقد است که در این بافت، «سوف» صرفاً دلالت بر آینده ندارد، بلکه غرض از آن، ترفیق کلام است (رازی، ۱۴۳۶، ج ۳۱، ص ۱۰۶). در تبیین این مفهوم در این آیه، باید گفت «ترفیق» در اینجا، به معنای تلطیف لحن کلام، برای زدودن هراس از دل مؤمن است. از این رو، استفاده از «سوف»، تمهیدی بلاغی است که به شکلی هوشمندانه، برای مهندسی تصویر ذهنی مخاطب از «حسابرسی آسان»، به عنوان اوج پاداش الهی، به کار گرفته شده است.

انتخاب هوشمندانه همخوان‌های «س» و «ف» در آیه، که با ویژگی «رخوت» و «سایش» همراه هستند، به دلیل عدم ارتعاش تارهای صوتی و خروج نرم هوا هنگام ادای آن‌ها (عباس، ۱۹۹۸، ص ۱۳۲)، لطافت آوایی ویژه‌ای به کلام بخشیده است. این ویژگی، فضایی از آرامش را در

متن پراکنده و هم‌سویی کاملی با معنای «یسیراً» پدید آورده است. افزون بر این، خاصیت «انزلاق» و «تحرك» حرف «سین» (همان، ص ۱۱۱)، سبب شده است تا فرایند محاسبه، نه همچون واقعه‌ای سخت و کوبنده، بلکه همچون جریانی نرم و هموار به تصویر کشیده شود؛ گویی مخاطب، به دور از هرگونه تندی و فشار، به سوی نتیجه مطلوب رهنمون می‌گردد. قرار گرفتن حرف «فاء» به صورت پی‌درپی در آیه نیز سرعت حسابرسی نیکوکار را، بدون لحظه‌ای درنگ، بیان می‌کند (راغب، ۲۰۰۵، ص ۲۶۱).

ترکیب این صداها و واژگان، با ایجاد هم‌افزایی بلاغی، تصویر سهولت حسابرسی را مجسم می‌کند و چهره‌ای آرام و مطمئن از نیکوکار نمایش می‌دهد که حسابش، به‌آسانی و با لطف الهی، رسیدگی می‌شود. این «نرم‌سازی کلام»، تصویری از مواجهه‌ای دوستانه و بی‌دغدغه را در ذهن مخاطب ترسیم می‌کند و تصویر نیکوکار را از کسی که صرفاً مجازات نمی‌شود، به کسی که با رحمت نیز مورد لطف قرار می‌گیرد، ارتقا می‌دهد. این تصویرپردازی، صحنه قیامت را به اثری هنری بدل می‌کند و با تأکید بر پاداش الهی، سهولت حسابرسی نیکوکاران و پیوند دوباره آنان با خانواده بهشتی، مخاطب را به عمل صالح و تقویت ایمان فرا می‌خواند.

در مقابل، چنان‌که سید قطب نیز اشاره می‌کند، حال ناگوار گناهکاری که کتابش را با اکراه دریافت می‌کند، تصویری متقابل از حسابرسی دشوار بدکاران را در ذهن مخاطب می‌نشانَد (سید قطب، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۳۸۶۷). از این رو، می‌توان گفت آغاز تصویرگری با ترسیم سیمای نیکوکاران، هنگام رویارویی با نامه اعمال، نوعی مقدمه‌چینی امیدبخش است که سپس، با بازنمایی تصویر هولناک سرنوشت بدکاران، تقابل بنیادین فرجام این دو گروه را به اوج می‌رساند. سپس، در آیات ۱۰ تا ۱۴ این سوره، تصویر واکنش بدکاران، هنگام رویارویی با نامه اعمالشان، ترسیم می‌شود.

«وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ (۱۰) فَسَوْفَ يَدْعُو ثُبُورًا (۱۱) وَيَصْلَى سَعِيرًا (۱۲) إِنَّهُ كَانَ فِي أَهْلِهِ مَسْرُورًا (۱۳) إِنَّهُ ظَنَّ أَنْ لَنْ يَحُورَ (۱۴)؛ و اما کسی که نامه اعمالش را از پشت سرش دهند، به زودی با فریادی حسرت‌بار، هلاکت و نابودی خود را خواهد [خواست] و در آتش افروخته

درآید. او همواره در میان خانواده‌اش [به ثروت و مال و مقام] خوشحال و شادمان بود. او می‌پنداشت که هرگز پس از مرگ [به حیات دوباره] باز نخواهد گشت» (انشقاق: ۱۰-۱۴).

قرآن کریم، در ترسیم صحنه روایی بدکاران با کتاب اعمالشان، از فنون روایتگری تأثیرگذار، چیدمان هنرمندانه صحنه‌ها و تصویرسازی‌های پویا استفاده می‌کند که ساختار آن، از نظر توالی و تأثیرگذاری، به یک اثر نمایشی یا یک فیلم‌نامه دقیق شباهت دارد و، به این ترتیب، میان نتیجه اعمال، سرنوشت اخروی و زندگی دنیوی، به شکلی ملموس و تأثیرگذار، پیوند ایجاد می‌کند. آیات بالا، سرنوشت شوم کسانی را که کتاب اعمالشان از پشت سر به آن‌ها داده می‌شود، به تصویر می‌کشد و سپس، با بازگشت به پیشینه رفتاری بدکاران در دنیا، ریشه‌های عاقبت دردناک آنان را در غفلت، شادی‌های زودگذر دنیوی و انکار معاد جست‌وجو می‌کند؛ جایی که فریاد هلاکت‌خواهی بدکاران، نتیجه مستقیم انکار بازگشت به سوی پروردگار است.

تصویر آغازین، نشانگر لحظه هولناک دریافت نامه اعمال است. این نحوه دریافت، از پشت سر و با نوعی تحقیر و اهانت صورت می‌گیرد و بیانگر حقارت و خواری شخص بدکار است (محسنی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۱) و حس بی‌ارزشی و حتی گریز را القا می‌کند. به عقیده برخی مفسران، این به خاطر آن است که مجرمان، هنگامی که نامه اعمالشان را به دست چپشان می‌دهند، از شدت شرمساری، دست خود را پشت سر می‌گیرند تا مردم این سند جرم و رسوایی را کمتر ببینند! یا به خاطر آن است که دست چپ آن‌ها به پشت سرشان بسته شده و همان‌گونه که آن‌ها «کتاب خدا» را در دنیا پشت سر انداختند، در آنجا نامه اعمالشان پشت سرشان قرار می‌گیرد! یا به خاطر آن است که صورت آن‌ها به پشت سر بازمی‌گردد و آن‌ها، برای دیدن نامه اعمالشان، آن را به دست چپ، در طرف پشت سر، می‌گیرند! (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۷۶).

واکنش فوری این فرد، فریاد هلاکت‌خواهی است. کلمه «ثبوراً» به معنای هلاکت یا فریاد برای نابودی است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۹۹) و چنان‌که در تفسیر سید قطب آمده، این فریاد، ندای استغاثه نیست، بلکه درخواست نابودی مطلق است (سید قطب، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۳۸۶۷). یعنی فرد به چنان نهایت شقاوت و درماندگی رسیده که هلاکت را تنها راه رهایی از عذاب می‌بیند

و در نقطه‌ای قرار گرفته است که دیگر هیچ راه فراری یا پناهگاهی برایش باقی نمانده است. در واقع، این تصویر، اوج درماندگی بدکاران هنگام مواجهه با کتاب اعمالشان است که باعث می‌شود مرگ یا نابودی، که در شرایط عادی بدترین آرزوست، به بالاترین آرزوها مبدل شود. این مفهوم در شعر متنبی، شاعر بزرگ عباسی، به خوبی بیان شده است:

كفى بك داءً أن ترى الموت شافياً وحسب المنایا أن یكنّ أمانیا

ترجمه شعر: این درد تو را بس که مرگ شفای تو باشد و مرگ را نیز همین بس که آرزوی انسان باشد (واحدی، بی تا، ج ۱، ص ۳۱۰؛ بستانی، ۱۴۳۶، ج ۳، ص ۲۴۲).

این تصویرسازی از حال ناامیدی مطلق بدکاران در قیامت، تصویر مقابل امید و سرور نیکوکاران است و صحنه را، به سرعت، به نتیجه محتوم هدایت می‌کند: «وَيَصْلَى سَعِيرًا» (و به آتش سوزان درآید). پس از نمایش عاقبت نهایی، روایت قرآنی، با ظرافتی هنرمندانه و شبیه به تکنیک‌های سینمایی، صحنه را به گذشته دنیوی فرد بازمی‌گرداند تا علت این سرنوشت را برای همگان ترسیم کند. سید قطب، این بازگشت را نشانه‌ای از پیوستگی و عدم انقطاع میان دنیا و آخرت می‌داند.

«إِنَّهُ كَانَ فِي أَهْلِهِ مَسْرُورًا»؛ این شخص در دنیا، در میان خانواده و عزیزانش، غرق در شادی و لذت‌های مادی بود. اما این شادمانی، نه رضایتی معنوی و پایدار، بلکه اشتغال صرف به لذت‌های زودگذر دنیوی و غفلت از مسئولیت‌های معنوی و عبادی بوده است (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۹، ص ۷۰۰). این شادمانی بی‌دغدغه نسبت به سرنوشت اخروی، نه تنها فرد را به سمت انکار معاد سوق می‌دهد، بلکه بیانگر رضایت عمیق و هم‌سویی قلبی بدکاران با کفر و باطل در محیط خانوادگی آنان است و این وضعیت تا بدانجا پیش رفته که ایشان به اعمال کفرآمیز خود خشنود بوده و مؤمنان به معاد را نیز مورد تمسخر قرار می‌داده‌اند (رازی، ۱۴۳۶، ج ۳۱، ص ۱۰۰).

این آیه، صحنه‌ای از لذت خیالی گذشته بدکاران را در بستری عاطفی (خانوادگی) ترسیم می‌کند. «حور» به معنای بازگشت و رجوع است (همان). آیه، ریشه اصلی این غفلت را گمان بدکاران درباره عدم بازگشت به سوی پروردگار می‌داند؛ زیرا انکار مبدأ و معاد از سوی آنان، باعث

شده است تا خود را فارغ از هرگونه مسئولیت بدانند و در نتیجه، انگیزه‌ای برای پرهیز از گناه و عمل صالح نداشته باشند. این توهم آزادی و عدم حسابرسی، موجب شده است تا عاقبت بدکاران به سرانجامی ناخوشایند ختم شود.

آیه بعد، توهم بدکاران را با این حقیقت مطلق درهم می‌شکند: «بَلَىٰ إِنَّ رَبَّهُ كَانَ بِهِ بَصِيرًا». استفاده از حرف جواب «بلی»، در پاسخ به پندار باطل منکران آمده است. طبق نظر شوکانی (۱۴۱۴، ج ۵، ص ۴۹۴)، «بلی» در اینجا نه تنها برای ابطال نفی پیشین (انکار بازگشت به سوی خدا)، بلکه برای اثبات قطعی معنای مقابل آن؛ یعنی تحقق همان حقیقتی است که در آیه قبل با «لَنْ» انکار شده بود. این تأکید، با جمله تعلیلی «إِنَّ رَبَّهُ كَانَ بِهِ بَصِيرًا» به کمال می‌رسد؛ جمله‌ای که بر علم کامل خداوند به حقیقت اعمال انسان دلالت دارد و در نتیجه، وقوع معاد و حسابرسی را به صورت قطعی اثبات می‌کند.

گرچه آیه قبل، صرفاً تصویرسازی شادی خیالی بدکاران در بستر عاطفی خانواده را ترسیم می‌کند، اما در این آیه، به کارگیری «بلی» همچون یک برش ناگهانی دوربین در روایت، تصویر بدکاران را متوقف می‌کند، توهم فرد را درهم می‌شکند و پرده از حقیقت برمی‌دارد و به مخاطب اطمینان می‌دهد که در پس پرده آن شادی خانوادگی، هیچ چیز از دید بینای مطلق پنهان نمانده است. این آیه، خط بطلانی بر گمان باطل بدکاران می‌کشد و قطعی بودن سرنوشت شوم آنان را تأیید می‌کند.

سید قطب بر تقابل تصویر هنری میان این دو گروه تأکید می‌کند؛ به عقیده او، این تقابل تصویری، اوج تأثیرگذاری روایی قرآن در ترسیم سرنوشت متضاد نیکوکاران و بدکاران است (سید قطب، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۳۸۶۷)؛ تصویر بدکار که شادی کوتاه و غفلت‌بارش در دنیا، به فریادی هلاکت‌بار در آخرت تبدیل می‌شود و در مقابل، تصویر نیکوکار که پس از حسابرسی آسان در آخرت، با سرور و شادمانی ابدی به جمع عزیزانش بازمی‌گردد.

تکرار حرف «راء» که نشان‌دهنده «تحرك، ترجیع و تکرار» است (عباس، ۱۹۹۸، ص ۸۷)، در پایان این آیات، تصویری از ادامه‌پذیری و تداوم پیامدهای اعمال در ذهن ایجاد می‌کند. این آیات،

با تکرار عباراتی همچون «فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ» در دو سوی تقابل و هم‌آوایی پایانی آیات (مانند «سِیرًا»، «مَسْرُورًا»، «ثُبُورًا»، «سَعِيرًا»)، یک ریتم آوایی و ساختاری منظم ایجاد کرده است. انتخاب دقیق واژگان و موسیقی آن‌ها، نشان‌دهنده هنر بلاغی قرآن است که چگونه با کمترین کلمات، عمیق‌ترین معانی و تأثیرگذارترین تصاویر را خلق می‌کند. این آیات، با تمام اجزای خود، تابلویی زنده از وحشت گناهکاران را در صحنه مواجهه با کتاب اعمالشان ترسیم می‌کند.

اندیشه دینی در این آیات، بر تحقق عینی و حسی باورهای دینی در لحظه قیامت استوار است و بر عواقب وخیم بی‌اعتقادی به معاد تأکید دارد؛ جایی که هیچ‌چیز جز عمل ثبت‌شده در کتاب اعمال انسان، فاقد ارزش است. این آیات، به‌روشنی بر مسئولیت‌پذیری مطلق فردی در قبال آنچه در دنیا کسب کرده و فقدان هرگونه امید به تغییر وضعیت در مواجهه با دادگاه نهایی تأکید می‌کند.

تقابل میان نیکوکاران و بدکاران در این آیات، به عنوان یکی از اسلوب‌های برجسته تصویرسازی قرآنی به کار رفته است. این تقابل، که از نظر سیّد قطب از نوع هم‌زمان و از دیدگاه حسین جمعه، افزون بر تقابل تضادی و تقابل نظم ساختاری، دارای تقابل موسیقایی و ریتمیک نیز می‌باشد، غرض اصلی خود؛ یعنی ترسیم عینی صحنه‌های قیامت و حالات روانی مرتبط با آن، را به بهترین شکل محقق ساخته است. از جمله دلایل بلاغی به‌کارگیری هم‌زمان دو سوی تصویر در این آیات، می‌توان به کامل‌سازی صحنه قیامت، تجلّی عدل الهی در تقابل پاداش و کیفر و نیز کارکرد دوگانه هشدار و بشارت اشاره کرد. این تقابل، با آفرینش تضادی عمیق در سطح معنا و تصویر، ضمن تقویت ساختار بلاغی کلام، سرنوشت متفاوت دو گروه را به شیوه‌ای ماندگار و اثرگذار در ذهن مخاطب تثبیت می‌کند.

۱/۲. نمونه دوم: «يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَىٰ مِنْكُمْ خَافِيَةٌ (۱۸) فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِمِيزَةٍ فَيَقُولُ هَٰؤُلَاءِ أَقْرَبُوا كِتَابِيَّةً (۱۹) إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَّةً (۲۰)؛ در آن روز شما [به پیشگاه خدا] عرضه می‌شوید [و] پوشیده‌ای از شما پوشیده نمی‌ماند. اما کسی که کارنامه اش به دست راستش داده شود گوید بیایید و کتابم را بخوانید. من یقین داشتم که به حساب خود می‌رسم» (حاقه: ۱۸-۲۰).

ساختار بلاغی آیات ۱۹ تا ۲۹ سوره حاقه، بر محور تقابل دوسویه میان نیکوکاران و بدکاران استوار است. بافت این آیات، با عبور از ذکر هلاکت اقوام گذشته و نجات مؤمنان و پیروانشان، به صحنه حسابرسی افراد در قیامت منتقل می‌شود (خامه گر، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۵۰). این سوره در فضای انکار و تردید مشرکان مکه نسبت به قیامت و رسالت پیامبر ﷺ نازل شده است. غرض اصلی آن، اثبات قاطع وقوع معاد و تهدید تکذیب‌کنندگان است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۹، ص ۱۱۱). این شیوه تقابلی، یک الگوی مؤثر در قرآن است: ابتدا تصویر امیدبخش دریافت کتاب اعمال با دست راست توسط نیکان ترسیم می‌شود و سپس این تصویر، با شوک دریافت کتاب از پشت سر توسط بدکاران، تقابل یافته و عدالت مطلق الهی را با تأثیری حسی بر ذهن مخاطب تثبیت می‌کند.

یکی از کلیدی‌ترین عناصر هنری در این آیات، تصویر «يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَى مِنْكُمْ خَافِيَةٌ» (روزی که عرضه می‌شوید و هیچ چیز پنهان نمی‌ماند) است. این عبارت، حس حضور در یک صحنه نمایش ایجاد می‌کند؛ گویی انسان‌ها مانند بازیگران وارد صحنه‌ای بزرگ می‌شوند و هیچ رازی پنهان نمی‌ماند. عبارت «لا تخفی منکم خافیه»، تأکید بر جامعیت حسابرسی است و نهایت شفافیت و آگاهی مطلق خداوند را بر اعمال همه بندگان یادآوری می‌کند.

این آیات، اوج تغییر سیاق از روایت تاریخی به تجربه حتمی و شخصی است؛ جایی که سرنوشت دو گروه با تقابل شدید بصری و حسی مشخص می‌شود. گروه اول، که با دریافت کتاب اعمال در دست راست خود، ندای شادمانه «هَآؤُمُ اقْرَؤُوا كِتَابِيَهٗ» سر می‌دهند، با واژه «هَآؤُم» به معنای «بیا» و اسم فعل بودن آن (قرشی، ۱۳۹۱، ج ۱۱، ص ۳۱۴)، تصویری عاطفی و دیداری از انسانی می‌سازند که به اعمال نیک خود شادمان است و با اطمینان، کتابش را به دیگران نشان می‌دهد. این عمل، بیانگر اطمینان او به پاکی اعمالش و رضایت کاملش از حساب خود است. در حالی که گروه دوم، با دریافت کتاب اعمال در دست چپ، با فریاد حسرت‌بار و نادمانه «يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيَهٗ» وارد فرایند غل و زنجیر و عذاب می‌شوند. این تقابل، اثبات قطعی نظام پاداش و مجازات الهی است.

عبارت «إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَّةٌ»، اطمینان نیکوکار به ملاقات حساب را به صورت هنری بازنمایی می‌کند. برخی مفسران، همچون ابن عباس، مجاهد و قتاده، معتقدند که فعل «ظَنَنْتُ» (گمان کردم) در این آیه، به معنای «عَلِمْتُ» (دانستم و یقین داشتم) است (طوسی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۱۰۱). «ظن» در اینجا به معنای گمان ضعیف نیست، بلکه به معنای یک یقین قوی و غالب است؛ زیرا این یقین، مبنای عمل نیکوکاران در دنیا بوده است. گاهی ظن در اموری که عمل کردن به آن‌ها الزامی است، به دلیل تأکید و اهمیت آن امر، حکم علم و یقین را پیدا می‌کند. از این رو، رستگاری نیکوکاران در آخرت، ریشه در یقین و اعتقاد راسخ آنان به اصل حسابرسی در دنیا دارد و چنین یقینی آنان را به انجام اعمال نیک وادار کرده است.

بنابراین، فعل «ظَنَنْتُ» بیانگر ایمان و یقین به معاد است؛ گویی در این تصویر، نیکوکار با افتخار از پیش‌بینی درست خود سخن می‌گوید. این گفتار نیکوکار، نشان‌دهنده بصیرت و ایمانی است که در دنیا داشته است. او از همان ابتدا به حسابرسی اعمالش باور داشته و براساس این باور، زندگی کرده است. این سیاق بیانی، با بهره‌گیری از صنعت التفات (تغییر ضمیر از مخاطب به غایب و متکلم)، ضمن ایجاد تنوع در بیان، موجب آن شده است که توجه مخاطب بیش از پیش به یقین نیکوکار نسبت به حسابرسی معطوف شود.

اندیشه دینی در این آیات، بر پایه عدالت و رحمت الهی استوار است؛ جایی که قرآن، با تأکید بر آشکار شدن همه اعمال («لَا تَخْفَى مِنْكُمْ خَافِيَةٌ»)، پاداش نیکوکاران و ارتباط اعمال گذشته با نعمت‌های بهشتی، انسان را به ایمان به معاد و عمل صالح فرا می‌خواند و مفهوم معاد را به عنوان اصل دینی تقویت می‌کند. این آیات، در چارچوب وحدت موضوعی سوره حاقه، که بر حقانیت قیامت و پاداش و عذاب تمرکز دارد، قرار می‌گیرد و پیام تربیتی ارائه می‌دهد تا انسان را به سوی خیر هدایت کند.

در ادامه، آیات ۲۵ تا ۲۹ سوره «الحاقه»، صحنه مواجهه بدکاران و واکنش آنان هنگام رویارویی با نامه اعمالشان را ترسیم می‌کند.

«وَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيَهٗ (۲۵) وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيَهٗ (۲۶) يَا

لَيْتَهَا كَانَتْ الْقَاضِيَةَ (۲۷) مَا أَغْنَىٰ عَنِّي مَالِيَهُ (۲۸) هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيَهُ (۲۹)؛ و اما کسی که کتاب اعمالش به دست چپش داده شود گوید ای کاش کتابم را دریافت نکرده بودم و از حساب خود خبردار نشده بودم. ای کاش آن [مرگ] کار را تمام میکرد. مال من مرا سودی نبخشید. قدرت من از [کف] من برفت» (حاقه: ۲۵-۲۹).

قرآن کریم، با بهره‌گیری از ساختار نحوی یکسان در صیغه مجهول «أُوتِيَ»، میان دو صحنه تقابلی دریافت نامه اعمال در سوره‌های «انشقاق» و «الحاقه» پیوندی ساختاری برقرار کرده است؛ حذف فاعل در این فعل، القاکننده گریزناپذیری سرنوشت و نوعی تحمیل و اجبار در حسابرسی است.

بنا بر نظر طبرسی، دریافت نامه با دست چپ، نشان‌دهند سرنوشت ناگوار و سخت‌گیری در حسابرسی برای دوزخیان است (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۱۰، ص ۷۰۰). همچنین طوسی، این امر را نشانه‌ای برای ملائکه و سایر خلایق می‌داند تا جایگاه دوزخی صاحب نامه مشخص گردد (طوسی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۱۰۲). هنر تصویرسازی قرآن در این است که کاربرد یکسان فعل مجهول «أُوتِيَ» با تغییر متعلق آن، دو تجربه وجودی متفاوت را روایت می‌کند؛ به گونه‌ای که پیوند آن با «یَمِین» در سوره انشقاق، حامل بار معنایی تشریف و بزرگداشت است، اما همنشینی با «شمال» در سوره حاقه، آن را به نماد تحمیل قهرآمیز سرنوشت و سلب اختیار تبدیل می‌کند.

آیات مورد نظر، تصویری تکان‌دهنده از صحنه محاکمه و ندامت بدکاران در لحظه دریافت نامه اعمال است. در این میان، استفاده از واژه «لَیت» که از ادات تمنی است، از معنای اصلی خود (آرزوی امری محال) به بیانی برای ابراز حسرت و پشیمانی عمیق تغییر کارکرد یافته است؛ به طوری که نشان‌دهنده نخستین و دردناک‌ترین واکنش بدکاران نسبت به کارنامه اعمالشان است (همان، ص ۱۰۴). تکرار این واژه نیز به خوبی شدت شکست و فضای تباهی حاکم بر آنان را برجسته می‌سازد.

«القاضیه» به معنای مرگ و نیستی کامل و «سلطانیة» به معنای تسلط و قدرت امر و نهی است (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۱۰، ص ۵۲۲). این واژه در سیاق این آیه، اشاره به مرگ نهایی و پایان حیات

دنیوی دارد که کافران به شدت آرزو می‌کنند کاش آن مرگ نخستین، همان پایان کار بود و دیگر خبری از حساب و کتاب و عذاب نبود. در این تصویر، انسان بدکار، به هنگام مشاهده نامه اعمال خود، علاوه بر دچار شدن به یک فروپاشی بزرگ روحی که او را وادار به آرزوی مرگ می‌کند، شاهد سقوط کامل قدرت مادی و تسلطی است که در دنیا بر آن تکیه داشته است. این تصویر، نشانگر اوج درماندگی شخص بدکار است و بر بی‌تأثیر بودن ثروت، قدرت و مادیات در فرایند حسابرسی اعمال تأکید می‌کند. در این آیه، دو تصویرِ حال دردمندانه و عاجزانه شخص بدکار با گذشته مرفهانه و مقتدرانه او درهم آمیخته است و در تقابل تضادی با یکدیگر قرار گرفته است. سپس در آیات بعد، این صحنه با حرکت دادن شخص بدکار به سوی آتش ادامه و خاتمه می‌یابد.

ساختار آوایی آیات مربوط به مواجهه با کتاب اعمال، از طریق تقابل ریتمیک، دو فضای روانی متضاد را ترسیم می‌کند. در حالی که موسیقی کلام در صحنه مربوط به نیکوکاران، به کمک سیاق آیات، فضایی سرشار از شادمانی و بشارت می‌آفریند، در صحنه مربوط به بدکاران، همان چارچوب آوایی با همنشینی عبارت «یا لیت» به ابزاری برای ترسیم تباهی و پشیمانی عمیق بدل می‌شود که بیانگر فریادی حسرت‌بار و ممتد است (طوسی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۱۰۲). این ویژگی موسیقایی، که سید قطب آن را مایه نشستن حس حسرت در جان شنونده می‌داند (سید قطب، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۹)، نشان می‌دهد که بلاغت قرآن با بهره‌گیری از تقابل میان فریاد شادمانه نیکوکاران و فریاد حسرت‌بار بدکاران، موسیقی کلام را نه عنصری مستقل، بلکه تابعی از قرائن معنایی قرار داده است که با وجود تشابه آوایی، دو سرنوشت متباین را رقم می‌زند.

این آیات، با بهره‌گیری از «تقابل هم‌زمان»، «تقابل تضادی»، «تقابل نظم ساختاری» و نیز «تقابل ریتمیک»، صحنه رویارویی با کتاب اعمال و حالات روانی دو گروه را ترسیم می‌کند. این اسلوب تصویرپردازی، با هماهنگی هنری در کلام، دو سوی تقابل را هم‌زمان به تصویر کشیده است. غرض بلاغی این شیوه بیان، کمال‌بخشی به تصویر قیامت، نمایش عدل الهی در پاداش و کیفر و کارکرد اقناعی هشدار و بشارت است که با ایجاد تضادی عمیق، تأثیرگذاری پیام را به اوج می‌رساند.

۲. تصویرسازی تقابل‌های ضمنی (نگ سویه)

۲/۱. **نمونه اول:** «وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا؛ کتاب [اعمال] هر کسی [در برابر دیدگانش] نهاده می‌شود، پس مجرمان را می‌بینی که از آنچه در آن است هراسان و بیمناکند و می‌گویند: ای وای بر ما، این چه کتابی است که هیچ عمل کوچک و بزرگی را فرو نگذاشته است مگر آنکه آن را به حساب آورده؟! و هر عملی را انجام داده‌اند، حاضر می‌یابند، و پروردگارت به هیچ کس ستم نخواهد کرد» (کهف: ۴۹).

آیه با جمله مجهول «وَوُضِعَ الْكِتَابُ» آغاز می‌شود. از نظر برخی مفسران، عبارت «وضع الكتاب» به معنای آن است که نامه‌های اعمال فرزندان آدم به دستشان داده می‌شود (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۶، ص ۷۳۲) یا کنایه از حساب و کتاب مخلوقات است (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۲۷۵). در این جمله، وضع کتاب تنها به مجرمان اختصاص داده نشده است، اما در عبارت پس از آن، فقط از ترس مجرمان سخن گفته شده است. واژه «مُشْفِقِينَ» در این آیه، افزون بر معنای «خائفین» (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۲۲)، ناظر به نوعی ترس عمیق و اضطراب آمیخته با نگرانی از سرنوشت خویش است؛ ترسی که هنگام مشاهده نامه اعمال آشکار می‌شود و نشان می‌دهد مجرمان با رویارویی با نتیجه اعمال خود، دچار هراس شدید و احساس فروپاشی درونی شده‌اند. از همین رو، این تعبیر را می‌توان در برابر آرامش یا اطمینان دیگران در مواجهه با کتاب اعمالشان نیز فهمید. «وَيْلَةٌ» یا «وَيْل» به معنای هلاکت است و منادا قرار گرفتن آن در زبان مجرمان، پس از مشاهده نامه اعمالشان، بیانگر آرزوی مرگ و اظهار نهایت درماندگی است (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۲۳؛ طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۵، ص ۷۳۲).

عبارت «مَالِ هَذَا الْكِتَابِ» یک جمله استفهامی با غرض تعجب است که بیانگر حیرت و شگفتی مجرمان از مشاهده کتاب اعمالشان می‌باشد؛ کتابی که همه اعمال، از کوچک‌ترین تا بزرگ‌ترینشان، در آن ثبت شده است. دو کلمه «صَغِيرَةً» و «كَبِيرَةً» وصف‌اند که در جای موصوف خود، که همان خطیئه یا معصیت یا زشت‌کاری و امثال آن است، نشسته‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷،

ج ۱۲، ص ۴۵۱). کاربرد اسلوب حصر «نفی و استثنا» در عبارت «لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا»، بر شمولیت و دقت بی‌نهایت ثبت اعمال تأکید می‌کند.

عبارت «وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا» به این معناست که آنان تصویر اعمال گذشته خود را تمام و کمال و با جزئیات دقیق، در برابر دیدگان‌شان مجسم می‌بینند. اندیشه دینی در این آیه، بر پایه عدالت الهی و حسابرسی دقیق اعمال استوار است؛ جایی که قرآن، با تأکید بر عدم ظلم خداوند و حضور اعمال در برابر انسان، او را به مسئولیت فردی در برابر اعمالش فرا می‌خواند، به تأمل در اعمال گذشته خود وامی‌دارد و بر حقیقت معاد به عنوان یک اصل دینی تأکید می‌کند.

تصویرسازی بلاغی در این آیه، به گونه‌ای عمیق، بر مفهوم مسئولیت فردی و تبعیت آگاهانه استوار است. پویایی این تصویر، به‌ویژه با تأکید بر تبعیت از رهبر (امام)، اندیشه دینی جریان‌یافتگی و رهبری‌پذیری در مسیر حق یا باطل را برجسته می‌سازد. عبارت «وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا»، چکیده اندیشه دینی این صحنه است؛ تمام این فرایند، از ثبت دقیق تا نمایش کامل، بر پایه عدالت کامل الهی بنا شده است و هیچ‌کس، حتی به اندازه ذره‌ای، ستم نخواهد دید. این آیه، نمایانگر تصویری از قطعیت حسابرسی و عدالت مطلق الهی است.

در این نمونه، برخلاف تقابل دوسویه، با نوعی حذف بلاغی سوی دیگر تصویر (نیکوکاران) مواجهیم. این رویکرد، با جلب مشارکت ذهنی مخاطب، فرایند تصویرسازی را از یک گزارش توصیفی به یک تجربه کنش‌مند تغییر می‌دهد. این تقابل ضمنی، با بهره‌گیری از اسلوب تجسیم، کتاب اعمال را به واقعیتی عینی و حاضر بدل کرده است. در این نمونه، یک «تقابل تضادی ضمنی» میان وضعیت اضطراب و ترس مجرمان در برابر آرامش و امنیت نیکوکاران وجود دارد؛ به‌طوری که حذف سویه مقابل، مخاطب را به مشارکت ذهنی واداشته تا این تضاد را در لایه‌های فکری خود بازسازی کند. هدف از این تصویرسازی، تمرکز مطلق بر اضطراب وجودی و هراس بدکاران در مواجهه با عدل دقیق الهی است؛ به‌گونه‌ای که حذف سوی دیگر تقابل، نه تنها بر شدت این وحشت می‌افزاید، بلکه با تقویت هشدار کلامی، موجب افزایش تأثیر کلام شده است.

۲/۲. نمونه دوم: «يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ فَمَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ

وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا؛ [یاد کن] روزی را که هر گروهی از مردم را با پیشوایشان می خوانیم؛ پس کسانی که نامه اعمالشان را به دست راستشان دهند، پس آنان نامه خود را [با شادی و خوشحالی] می خوانند و به اندازه رشته میان هسته خرما مورد ستم قرار نمی گیرند» (اسراء: ۷۱).

عبارت «يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ اُنَاسٍ بِاِمَامِهِمْ»، شکوه و عظمت قیامت را با فراخوانی عمومی گروه‌ها به همراه پیشوایانشان در ذهن مخاطب تجسیم می‌کند؛ واژه «امامهم» را می‌توان کنایه‌ای از پیشوایان حق و باطل و بیانگر نقش مهم و انکارناپذیر رهبری در سرنوشت هر امت دانست. این فراخوان، مسئولیت انتخاب رهبر را یادآور شده و بیانگر آن است که سرنوشت انسان در گروی پیروی از امام و الگوی منتخبش است. این عبارت، هشدار برای دقت در انتخاب رهبران فکری و عملی است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۶۵۶). در مقابل، عبارت «فَمَنْ اُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَاولئك يقرءون کتَابَهُمْ»، شادی و رضایت پیروان امام حق را ترسیم می‌کند که با دریافت نامه اعمالشان با دست راست، با اطمینان و آرامش آن را می‌خوانند؛ این دریافت، نماد موفقیت و پیروزی است. در این آیه، الثفات از ضمیر متکلم به غایب، بر حضور فعال خداوند در فراخواندن بندگان و همچنین بر اهمیت سرنوشت فردی و محاسبه اعمال هر کس به طور مستقل در پیشگاه الهی تأکید دارد. عبارت «وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا» نیز تأکید می‌کند که هیچ عمل نیک یا بدی از آنان کاسته نخواهد شد (سیوطی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۵۶۱).

«فتیل» به معنای رشته باریکی است که در شکاف هسته قرار دارد و یا منظور رشته باریک یا ذره‌ای کوچک است که با انگشتان تاب داده می‌شود (نخ کوچک یا چرک بسیار ریز) و معمولاً برای نشان دادن چیزهای بسیار کم و ناچیز به کار می‌رود (بنت شاطی، ۲۰۰۴، ج ۱، ص ۴۷۶). بر این اساس، واژه «فتیل» کنایه از کمترین و بی‌ارزش‌ترین مقدار است و می‌توان آن را نشانگر عدالت دقیق الهی در حسابرسی اعمال دانست و عنصری هنری برای نشان دادن دقت الهی به شمار آورد. این واژه، عدالت و عدم ظلم را در این محاکمه، حتی به اندازه نخ میان هسته خرما، به صورت هنری بازنمایی می‌کند و صحنه‌ای از یک دادگاه عادلانه و الهی را ترسیم می‌کند. عناصر تصاویر هنری در این آیات، صحنه قیامت را به یک اثر هنری قرآنی تبدیل می‌کند که هدف آن هشدار و

تربیت اخلاقی است. پویایی این آیه، بر محوریت حرکت فراخوان و تبعیت قاطعانه ترسیم شده است که صحنه قیامت را از یک صحنه ثابت به یک رویداد جاری و متحرک تبدیل می‌کند. اندیشه دینی بر مسئولیت فردی، علم مطلق الهی و قطعیت نتایج عمل بنا شده است.

در این ساختار، «تقابل تضادی» میان نیکوکاران و بدکاران به شکل ضمنی وجود دارد که با اسلوب تجسیم، صحنه دریافت نامه اعمال را با دقتی هنری به تصویر می‌کشد. غرض بلاغی این حذف، علاوه بر بشارت و دلجویی از مؤمنان، تمرکز مطلق بر ترسیم کرامت رستگاران و تثبیت عدل الهی است؛ چنان‌که عبارت «وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا» با کارکردی کنایی، کمال انصاف پروردگار را در پاداش‌دهی به تصویر می‌کشد. بدین‌سان، آیه با بهره‌گیری از نظم ساختاری و تکیه بر جنبه ایجابی تصویر، ضمن ایجاد حس امید و اطمینان در مخاطب، او را به شکل ضمنی به درک سرنوشت گروه مقابل هدایت می‌کند و تأثیرگذاری کلام را به اوج می‌رساند.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با واکاوی ساختار تقابل‌های تصویری در صحنه مواجهه نیکوکاران و بدکاران با کتاب اعمال، به نتایج زیر دست یافته است:

۱. تقابل‌های تصویری در آیات مورد مطالعه، از دو سطح «صریح» و «ضمنی» بازشناسی شدند؛ تقابل‌های صریح و دوسویه، با بهره‌گیری از ساختار متن، عمدتاً بر محور قابل نظم ساختاری، ریتمیک و تضادی استوارند. در مقابل، تقابل‌های ضمنی و یک‌سویه، به دلیل عدم حضور فیزیکی طرف مقابل در متن، تنها از نوع «تقابل تضادی» محسوب می‌شوند که معنای تضاد در آن‌ها از طریق فرایند استنباط ذهنی مخاطب بازنمایی می‌گردد. علاوه بر این، یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که در تمامی نمونه‌های بررسی‌شده (اعم از صریح و ضمنی)، هیچ‌گونه نمونه‌ای از «تقابل همگن» مشاهده نشد و تقابل‌های تصویری در این آیات، به‌طور نظام‌مند بر محور تضاد و ناهمگنی استقرار دارند.

۲. قرآن کریم در ترسیم این صحنه‌ها، با بهره‌گیری از مجموعه‌ای از اسلوب‌های بیانی همچون هماهنگی لفظ و معنا، تجسیم، تخیل، کنایه، حس‌آمیزی، تکرار، الثفات و افعال حرکتی، به

تصویرسازی دقیقی از اختلاف سرنوشت دو گروه پرداخته است.

۳. این تقابل‌ها دارای کارکردهای دوگانه «انگیزشی» و «شناختی» هستند؛ بدین معنا که تقابل‌های صریح، با بهره‌گیری از تقدیم بلاغی صحنه نیکوکاران، سازوکاری برای تقویت امید و ایجاد انگیزه است؛ در حالی که تقابل‌های ضمنی، با فعال‌سازی ذهن مخاطب در فرایند استنباط سوی دیگر تقابل، به غنای روان‌شناختی تصویرسازی افزوده و تفاوت سرنوشت دو گروه را با اثری ماندگارتر در ذهن تثبیت می‌کنند.

۴. در نهایت، این شیوه تصویرسازی تقابلی در آیات مورد تحلیل، گواه اعجاز بیانی قرآن است و ابزاری هنری و زبانی برای تحقق غایت هدایتی قرآن، یعنی دعوت به سوی ایمان و نیکوکاری، محسوب می‌شود. این شیوه، منجر به تثبیت اندیشه دینی درباره احاطه علم الهی و تحقق معاد در ذهن مخاطب شده و مفاهیم انتزاعی معاد و حسابرسی اعمال را در ذهن مخاطب به تجربه‌ای حسی، ملموس و یقین‌بخش بدل می‌کند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه حسین انصاریان.
۲. ابن ابی الإصبع مصری. (۱۳۶۸ق). بديع القرآن. ترجمه دکتر سید علی میرلوحی. مشهد: موسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
۳. ابن عاشور، محمد بن طاهر. (۱۴۲۰ق). التحرير والتنوير. بيروت: موسسه تاريخ.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم بن علی. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بيروت: دار صادر.
۵. آلوسی، سید محمود. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. بيروت: دارالمکتب العلمیه.
۶. بستانی، فؤاد أفرام. (۱۴۳۶ق). المجانی الحديثه. قم: ذوی القربی.
۷. بنت شاطی، عائشه. (۲۰۰۴م). الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرقي. مصر: دارالمعارف.
۸. بیضاوی، ناصرالدین عبدالله. (۱۴۱۸ق). أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي). بيروت: دار الفكر.
۹. پورسیف، عباس. (۱۳۸۳ش). خلاصه تفاسیر قرآن مجید (المیزان و نمونه). تهران: نشر شاهد.
۱۰. جاحظ، عمرو بن بحر. (۲۰۰۳م). الحيوان. بيروت: دارالکتب العلمیه.
۱۱. جرجانی، عبدالقاهر. (۱۳۹۸ق). دلائل الإعجاز فی علم المعانی. بيروت: دارالمعرفه.
۱۲. جمعه، حسین (۲۰۰۵)، التقابل الجمالی فی النص القرآنی، دمشق: دارالمنیر.
۱۳. جمعه، حسین. (۱۳۹۱ش). بررسی زیبایی شناختی و سبک شناسی تقابل در قرآن، ترجمه سید حسین سیدی. تهران: سخن.
۱۴. خامه گر، محمد. (۱۳۹۲ش). ساختار سوره های قرآن کریم. قم: مؤسسه فرهنگی قرآن و عترت نورالثقلین.

۱۴. رازی، فخرالدین محمد. (۱۴۳۶ق). التفسیر الكبير. قاهره: مکتبه التوفیقیه.
۱۵. راغب، عبدالسلام أحمد. (۲۰۰۵م). وظيفة الصورة الفنية في القرآن الكريم. حلب: فصلت للدراسات والترجمة والنشر.
۱۶. راغب، عبدالسلام احمد. (۱۳۸۷ش). کارکرد تصویر هنری در قرآن، ترجمه سیدحسین سیدی، تهران: انتشارات سخن.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۰۴ق)، المفردات فی غریب القرآن، قم: دفتر نشر کتاب.
۱۸. سیوطی، جلال الدین. (۱۴۱۴ق). الدر المنثور فی تفسیر بالمأثور، بیروت: دارالفکر.
۱۹. شوکانی الیمینی، محمد بن عبد الله. (۱۴۱۴ق). فتح القدير. بیروت: دار ابن کثیر، دار الکلم الطیب.
۲۰. محسنی عاصف، شیخ محمد. (۱۳۹۵ق). المعاد فی ضوء الدين والعقل و العلم، تهران: بی نام.
۲۱. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیرالقرآن، قم: دفترانتشارات اسلامی.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسین. (۱۴۰۸ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفه.
۲۳. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۹ق). التبیان فی تفسیر القرآن، قم: آل البيت.
۲۴. عباس، حسن. (۱۹۹۸م). خصائص الحروف العربية و معانیها. دمشق: منشورات اتحاد الکتاب العرب.
۲۵. قرشی، سید علی اکبر. (۱۳۹۱ش). تفسیر أحسن الحديث. قم: دفتر نشر نوید اسلام.
۲۶. قطب، سید ابراهیم حسین شاذلی. (۱۳۶۰ش). آفرینش هنری در قرآن. ترجمه محمد مهدی فولادوند. تهران: بنیاد قرآن.

۲۷. قطب، سید ابراهیم حسین شاذلی. (۱۴۱۲ق). فی ظلال القرآن، بیروت: دارالشروق.
۲۸. قطب، سید ابراهیم حسین شاذلی. (بی تا). مشاهد القيامة فی القرآن، مصر: دارالمعارف.
۲۹. قطب، سید ابراهیم شاذلی. (۱۹۸۰م). التصوير الفني في القرآن الكريم، بیروت: دارالشروق.
۳۰. مطلوب، احمد. (۲۰۰۰م). معجم المصطلحات البلاغیه وتطورها. بیروت: مکتبه لبنان، ناشرون.
۳۱. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴ش). تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۲. _____ (۱۳۸۶ش). پیام قرآن. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۳. نصرآزادانی، ناهید و دیگران. (۱۳۹۶ش). «نشانه شناسی تقابلهای دوگانه در حکایت "دختر کعب" الهی نامه عطار با محوریت ترجیحی رمزگانهای رازداری و افشاگری». مجله جستارهای ادبی، شماره ۱۹۷، صص ۲-۲۳.
۳۴. واحدی، ابوالحسن علی بن احمد. (بی تا). شرح دیوان متنبی. بی جا.

عاقل انگاری اشیاء اخروی در زبان قرآن؛ از حقیقت تا مجاز

سید محمد مهدی زیدی^۱ و کمال کشاورزی^۲

چکیده

این مقاله به بررسی پدیده «عاقل انگاری اشیای اخروی» در قرآن کریم می‌پردازد؛ پدیده‌ای که در آن اشیای بی‌جان، مانند آتش، جهنم و اعضای بدن، با اوصاف موجودات عاقل توصیف شده‌اند. هدف پژوهش، واکاوی دیدگاه‌های مختلف مفسران و علمای بلاغت درباره نحوه تفسیر این آیات و تعیین نسبت میان حقیقت و مجاز در این توصیفات است. این پژوهش با استفاده از روش توصیفی — تحلیلی، سه رویکرد اصلی در تفسیر این آیات را بررسی می‌کند: دیدگاه قائلان به حمل اوصاف بر معنای حقیقی، دیدگاه طرفداران تفسیر مجازی با تبیین روابط معنایی و دیدگاه کسانی که با فرض وجود الفاظ محذوف در آیه، به تبیین معنا می‌پردازند. پژوهش حاضر می‌کوشد با تحلیل مبانی بلاغی و تفسیری این دیدگاه‌ها، تصویری نظام‌مند از چگونگی کاربرد زبان در توصیف عالم آخرت و دلالت‌های آن ارائه دهد و به این پرسش اساسی پاسخ دهد که آیا این اوصاف، بیانگر حقیقتی عینی در عالم آخرت‌اند یا صرفاً کارکردی بلاغی و مجازی دارند. نتایج این پژوهش می‌تواند به درک عمیق‌تر ساختارهای زبانی قرآن کریم و ظرافت‌های بیانی آن در توصیف مفاهیم غیبی کمک کند.

واژگان کلیدی: تفسیر قرآن، اشیاء اخروی، عاقل انگاری، حقیقت، مجاز.

۱. دانش آموخته سطح ۴ رشته زبان و ادبیات عربی، جامعه المصطفی العالمیة و عضو پژوهشکده بنیاد جعفری، قم، ایران (نویسنده مسئول)؛ (mahdi_zaidi88@yahoo.com).

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، مجتمع آموزش عالی زبان ادبیات و فرهنگ شناسی، جامعه المصطفی العالمیة، قم، ایران (ahmadrezakeshavarziy@gmail.com).

مقدمه

یکی از شگفتی‌های بلاغی که ذهن مفسران را در قرآن کریم به خود مشغول داشته، نسبت دادن اوصاف عاقلان به اشیای بی‌جان و پدیده‌های اخروی است که گاه در قالب انواع استعاره و تشخیص و گاه در قالب‌های دیگر رخ می‌نماید. آتش جهنم که «می‌بیند» و «غضب می‌کند» (فرقان: ۱۲)، جهنم که با خداوند سخن می‌گوید و می‌پرسد «هل من مزید؟» (ق: ۳۰)، نهرهایی که در بهشت «جاری می‌شوند» (بقره: ۲۵) و اعضای بدن انسان – از گوش و چشم گرفته تا پوست – که علیه صاحب خود شهادت می‌دهند (فصلت: ۲۰؛ یس: ۶۵؛ نور: ۲۴). این توصیف‌ها، که در نگاه نخست مختص موجودات ذی‌شعور به نظر می‌رسند، پرسشی بنیادین در بلاغت، تفسیر و کلام پدید می‌آورند: آیا چنین اوصافی حقیقی‌اند و نشان‌دهنده واقعیتی ماورایی در عالم آخرت، یا باید آن‌ها را نوعی مجاز، استعاره، زبان حال یا حتی همراه با تقدیر لفظی دانست؟ این پدیده، که در این پژوهش «عاقل‌انگاری» نامیده می‌شود، نه تنها ابزاری برای تصویرسازی زبانی است، بلکه دریچه‌ای به سوی درک ظرافت‌های زبان وحی در توصیف امور غیبی می‌گشاید و ما را به تأمل در مرزهای حقیقت و مجاز وامی‌دارد.

برای فهم دقیق این مسئله، باید به مبحث کلیدی «حقیقت و مجاز» در زبان عربی رجوع کرد؛ مفهومی که از مباحث اصلی علم بیان، اصول فقه و تفسیر قرآن به شمار می‌رود. «الحقیقة» از دیدگاه لغت‌شناسان بر وزن «فعیلة» و به معنای ثبوت و استقرار آمده است؛ یعنی چیزی که در جای خود پایدار و ثابت است (زبیدی، ۱۴۱۴ق). در اصطلاح علمای ادب، حقیقت آن است که لفظ در همان معنایی استعمال شود که برای آن وضع شده است (ابن جنی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۰۸؛ تفتازانی، ۱۳۷۶ش، ص ۲۱۵). در مقابل، «المجاز» مصدر میمی از «جَازَ یَجُوزُ» به معنای عبور و گذر کردن است (فراهیدی، ۱۴۰۹) و در تعبیر «تَجَوَّزَ فی کلامه» به معنای سخن گفتن با مجاز به کار رفته است (ابن منظور، ۱۴۱۴). مجاز، به کارگیری لفظ در غیر معنای موضوع‌له است، مشروط بر آن‌که میان دو معنا پیوندی از جنس علاقه (مانند شباهت، مجاورت یا سببیت) وجود داشته باشد و قرینه‌ای مخاطب را از معنای حقیقی منصرف کند (هاشمی، ۱۳۸۱، ص ۲۳۲). وجود قرینه نیز در

کشف مجاز نقشی اساسی دارد؛ چنان‌که در جمله «جاء أسد یرمی»، واژه «یرمی» قرینه‌ای است که نشان می‌دهد مقصود، انسان شجاع است، نه حیوان (همان). اکثر علمای بلاغت و اصول وقوع مجاز را در زبان عربی و قرآن پذیرفته‌اند و آن را نشانه‌ای از فصاحت و بلاغت وحی دانسته‌اند (مظفر، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۳)، هرچند گروهی از متکلمان - به ویژه اهل حدیث، ظاهریان و سلفیه - آن را رد کرده و تمامی تعبیرات قرآنی را بر حقیقت حمل کرده‌اند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶، صص ۸۳-۹۱). این اختلاف در مبانی بلاغی و کلامی، موجب پیدایش رویکردهای گوناگون در تفسیر آیاتی شده است که اشیای اخروی در آن‌ها با صفات عاقلانه توصیف شده‌اند. بر اساس بررسی متون تفسیری، می‌توان این رویکردها را به سه دسته اصلی تقسیم کرد:

رویکرد حقیقت‌گرایی: این دیدگاه، که مورد حمایت اشاعره و برخی امامیه است، بر قدرت مطلق الهی تأکید دارد و امکان خلق حیات، شعور و نطق در اشیای بی‌جان را ممکن می‌داند. بازگشت این نگاه به نظریه روح معناست که به‌طور مبسوط در کتاب سرچشمه اندیشه بازخوانی شده است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۴۳۴).

رویکرد مجازگرایی: این گروه، تعبیر را حمل بر مجاز و استعاره می‌کنند تا با اصول تنزیه و عقلائیت سازگار باشد. سکاکي آتش جهنم را استعاره‌ای برای شدت عذاب می‌داند (سکاکي، بی‌تا، ص ۴۹۹) و ابن‌عاشور در التحریر و التنبیه، اسناد رؤیت به جهنم را مجاز عقلی می‌شمارد (ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۱۹، ص ۲۲). معتزله، مانند ابن‌عربی و قاضی عبدالجبار، شهادت اعضای بدن را نطق حال و دلالت تکوینی تفسیر می‌کنند تا از تجسیم پرهیز کنند (ابن‌عربی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۱۷۷ و ۲۲۱؛ قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۲۵).

رویکرد تقدیرگرایی: این دیدگاه با فرض کلمات محذوف، معنای آیه را توضیح می‌دهد. ابوالفتوح رازی در روح الجنان، در آیه فرقان: ۱۲، «رأتهم» را با تقدیر «خزنة النار» تفسیر می‌کند. برخی مفسران نیز در آیه بقره: ۲۵، «ماء الأنهار» را مقدر می‌دانند تا جریان را به آب نسبت دهند (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۳۹).

با وجود بررسی‌های گسترده در تفاسیر کلاسیک (مانند: المیزان، مجمع البیان، روح المعانی، مفاتیح الغیب و انوار التنزیل) و معاصر، خلأیی در تحلیل تطبیقی مبانی بلاغی و کلامی این رویکردها وجود دارد؛ خلأیی که این پژوهش درصدد برطرف کردن آن است. پرسش اصلی پژوهش چنین است: مفسران در مواجهه با عاقل‌انگاری اشیای اخروی، چه مبانی بلاغی و کلامی برای تمایز میان حقیقت و مجاز به کار گرفته‌اند و چگونه این تمایز به فهم زبان قرآن در وصف غیب کمک می‌کند؟ این مطالعه نه تنها به درک عمیق‌تر ساختار زبانی قرآن یاری می‌رساند، بلکه در چالش‌های تفسیری، مانند سازگاری بلاغت وحی با عقلانیت معاصر و اصول تنزیه، کاربرد دارد.

روش تحقیق توصیفی — تحلیلی است و با واکاوی متون تفسیری و مبانی تفسیری آن‌ها، سه رویکرد را استخراج، مقایسه و ارزیابی می‌کند. نوآوری پژوهش در بازسازی منطق درونی هر دیدگاه و ارائه چارچوبی روش‌مند برای فهم زبان وحی در حوزه وصف‌های اخروی است؛ چارچوبی که هم با بلاغت قرآن سازگار باشد و هم با مبانی عقلانی و اعتقادی مفسران هماهنگ باشد. در این پژوهش، چند بحث کلیدی در خصوص عاقل‌انگاری اشیای اخروی در قرآن انتخاب شده است؛ از جمله ادراک و احساس جهنم (مانند دیدن و غضب کردن آتش در سوره فرقان: ۱۲ و سخن گفتن جهنم در سوره ق: ۳۰)، شهادت اعضای بدن انسان (مانند گوش، چشم و پوست در سوره‌های فصلت: ۲۰، یس: ۶۵ و نور: ۲۴) و جریان نهرهای بهشت (بقره: ۲۵). در ذیل هر مورد، آرای مفسران، اعم از شیعه (مانند طبرسی در مجمع البیان و طباطبایی در المیزان) و سنی (مانند فخر رازی در مفاتیح الغیب، ابن‌عاشور در التحریر و التنویر و بیضاوی در أنوار التنزیل) بررسی شده و دیدگاه هر سه طیف (حقیقت‌گرا، مجازگرا و تقدیرگرا) آورده شده است. در ادامه، ابتدا مسئله تبیین، سپس رویکردها بررسی و در نهایت، نتایج و پیشنهادها ارائه خواهد شد. این پژوهش نشان می‌دهد که عاقل‌انگاری در قرآن نه تنها ابزاری بلاغی برای تصویرسازی است، بلکه می‌تواند دلالتی بر واقعیات اخروی داشته باشد و مرزهای حقیقت و مجاز را در زبان وحی بازتعریف کند.

۱. بررسی مهم‌ترین آیات و دیدگاه‌های مفسران

در این بخش، مهم‌ترین آیاتی که در آن‌ها پدیده عاقل‌انگاری مشاهده می‌شود، معرفی می‌گردد و سپس دیدگاه‌های مفسرانی که در تبیین این آیات به رویکردهای مجاز، حقیقت یا تقدیر قائل شده‌اند، به‌صورت نظام‌مند بررسی می‌شود.

۱/۱. ادراک و احساس جهنم

از آنجا که معرفت ما نسبت به ماورای این جهان و زندگی اخروی بسیار محدود است، لاجرم برای درک آن نیاز به قرآن و سایر متون وحیانی داریم تا ببینیم آن جهان را چگونه توصیف می‌کنند. و صدا البته که دنیا گنجایش تصویر کامل از آن عالم را ندارد؛ چنان‌که وجود مقدس امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «وَكُلُّ شَيْءٍ مِنَ الْآخِرَةِ عَيْنُهُ أَعْظَمُ مِنْ سَمَاعِهِ فَلْيَكْفِكُمْ مِنَ الْعِيَانِ السَّمَاعُ؛ و هر چیز از آخرت دیدن آن بزرگ‌تر از شنیدن آن است؛ پس لازم است شنیدن به‌جای دیدن برای شما کافی باشد» (سید رضی، ۱۳۸۵، خطبه ۱۱۴). بهشت و جهنم دو جایگاهی هستند که خداوند در قیامت از آن‌ها خبر داده و اعتقاد به آن‌ها ضروری است. «جهنم» با اسامی مختلفی نظیر «دوزخ»، «سقر»، «سعیر» و «جحیم» در آیات قرآن، اوصاف متعددی دارد. در برخی از آیات، هنگامی که خداوند از جهنم و آتش برافروخته آن سخن می‌گوید، به‌گونه‌ای آن را وصف کرده است که مفسران را به بحث در خصوص حقیقی یا مجازی بودن آن واداشته است.

مبنای «حقیقت قرآنی» که علامه طباطبایی مطرح کرده‌اند، می‌تواند در این مجال به یاری این بحث بشتابد. بر اساس این دیدگاه، در برخی موارد که نوع مفسران معنای برخی کلمات را مجازاً به بخشی از معنای آن کلمه حمل کرده‌اند، مرحوم علامه برای آن معنای حقیقی در نظر می‌گیرد. به‌طور مثال، تقوا در آیه شریفه «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ» (توبه: ۴) را به تقوای از نقض بدون دلیل عهد معنا کرده‌اند، اما علامه آن را به تقوای کلی معنا می‌کند و می‌گویند: تقوا به معنای ورع از تمام حرام‌های خدا، مانند یک حقیقت ثانوی قرآنی به حساب می‌آید؛ به‌طوری که اراده خلاف آن نیاز به قرینه صارفه دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۱۵۱). بر این اساس، بهشت و جهنم دارای احساس بوده و در قرآن، اگر در موردی خلاف آن به بهشت و جهنم نسبت داده شد، مجاز می‌شود؛ چون استعمال در غیر ماؤضع له در اصطلاح تخاطب، مجاز است و تعریف مجاز بر آن صدق می‌کند.

الف. آیه ۱۱ و ۱۲ سوره فرقان

قرآن آتش دوزخ را این گونه توصیف می‌کند: «بَلْ كَذَّبُوا بِالسَّاعَةِ وَاعْتَدْنَا لِمَنْ كَذَّبَ بِالسَّاعَةِ سَعِيرًا» (۱۱) إِذَا رَأَوْهُم مِّنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ سَمِعُوا لَهَا تَغَيُّظًا وَزَفِيرًا (۱۲).

همان‌طور که آیه گویای آن است، خداوند آتش جهنم را در برابر کفار و مشرکان این‌گونه توصیف می‌کند که گویا آتش، آنان را می‌بیند و صدایی خشم‌آلود دارد؛ به‌گونه‌ای که از شدت غضب و عصبانیت، نفس‌هایش به تندی و شدت بالا و پایین می‌رود. این تصویرپردازی قرآن در توصیف آتش جهنم و چگونگی عرضه آن بر کفار و مشرکان، به‌گونه‌ای است که مخاطب، آتش را همانند شخصیتی تصور می‌کند که با نگاهی آکنده از غضب و عصبانیت به مشرکان می‌نگرد. دو واژه «زفیر» به معنای رفت‌وآمد نفس، به‌طوری‌که دنده‌ها بالا و پایین بیاید (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲) و «تَغَيُّظ» به معنای اظهار خشم (همان)، به‌خوبی این شدت را می‌رساند. به همین دلیل، برخی از علمای بلاغت، همچون سکاکی، هنگام مواجهه با این آیه، این واژه را استعاره دانسته‌اند (سکاکی، بی‌تا، ص ۴۹۹).

اما در نگاه علامه طباطبایی (ر.ک: کشاورزی، ۱۴۰۴، ص ۲۰۵)، این آیه نوعی تصویرگری است که خداوند در آن، آتش جهنم را به‌گونه‌ای توصیف کرده است که هنگام مواجهه با شکار خود، صدای خاصی از آن برمی‌خیزد؛ به این معنا که آتش جهنم هنگام مشاهده کفار، صدایی خشم‌آلود دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۱۸۸). بنابراین، از دیدگاه علامه، در این آیه هیچ‌گونه مجازی رخ نداده است. اگر ایشان در تفسیر خود، جهنم را به شیری تشبیه می‌کند که بر سر شکار خود نعره می‌کشد، در حقیقت، این تشبیهی است که خود علامه برای تبیین معنای آیه ارائه کرده است، نه اینکه آیه را مشتمل بر استعاره بدانند. به عبارت دیگر، ایشان معنای آیه را با استفاده از یک تشبیه توضیح می‌دهد، نه اینکه ساختار بیانی آیه را استعارای تلقی کند. این دیدگاه با مبنای علامه درباره حقیقت قرآنی کاملاً هماهنگ است و در واقع می‌توان آن را یکی از مصادیق این مبنا دانست؛ زیرا ایشان در بخش دیگری از *المیزان*، فضای قرآن و فرهنگ حاکم بر آن را متفاوت از فضای مخاطب عرفی معرفی می‌کند؛ به‌گونه‌ای که گاهی معنایی که در فرهنگ‌های

عرفی مجاز شمرده می‌شود، در فرهنگ قرآن حقیقت به شمار می‌آید و حمل آن بر معنای دیگر، نیازمند قرینه خواهد بود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۱۵۱). بر همین اساس، علامه آمدن خدای حکیم در آیه ۲۲ سوره فجر را نیز بر معنای حقیقی حمل می‌کند.

هرچند علامه در تفسیر آیه مورد بحث در *المیزان*، به طور مستقیم به این مبنا نپرداخته است، اما در ذیل آیه ۲۱۰ سوره بقره، به مناسبت تعبیر «أَلَا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ»، این مسئله را به تفصیل بررسی کرده است (همان، ج ۲، ص ۱۰۳). وی در نهایت به این نتیجه می‌رسد که معنای «مجیء» و «اتیان» در فهم عرفی آن است که جسم، فاصله میان خود و جسم دیگر را با حرکت و نزدیک شدن طی کند؛ اما هنگامی که این الفاظ به خداوند نسبت داده می‌شود، مقصود، تحقق قرب و برطرف شدن مانع میان خداوند و موجود دیگر است. بر این اساس، هیچ‌گونه مجازی در کار نیست، بلکه این معنا از جمله حقایق قرآنی است که جز از طریق مباحث برهانی و تأملات عمیق آشکار نمی‌شود (همان، ج ۲، ص ۱۰۴). بنابراین، دیدن آتش یک حقیقت قرآنی است (فاکر میدی، ۱۴۲۸، ص ۹۰-۹۶) که بر اساس تعریف مجاز از سوی بلاغیون، در اصطلاح تخاطب (اصطلاح قرآن)، «ما وضع له»^۱ به حساب می‌آید و حقیقت است (بابایی، ۱۳۹۲، ص ۸۱).

یکی دیگر از مفسران بزرگی که در مسیر دیدگاه مرحوم علامه طباطبایی گام برداشته، مرحوم سبزواری در *مواهب الرحمن* است. وی این دیدگاه را در قالب یک احتمال مطرح کرده و می‌نویسد: ممکن است آیه شریفه «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ» (بقره: ۲۱۰)، بر معنای حقیقی اتیان خدای تعالی حمل شود و نیازی به تقدیر گرفتن چیزی نباشد. همچنین، مقصود از «ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ» را می‌توان حجاب‌ها دانست؛ چنان‌که در حدیث آمده است: «خدای تعالی هفتاد حجاب از نور و هفتاد حجاب از ظلمت دارد که اگر این حجاب‌ها کنار زده شود، انوار جلال و عظمت او هر آن‌کس را که به سوی او بنگرد، می‌سوزاند». بر این اساس، معنای آیه ناظر به بخشی از تجلی الهی است (سبزواری، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۲۴۳).

نکته دیگر آن‌که خدای متعال دیدن را به آتش نسبت داده، در حالی که در واقع، کفار آتش را می‌بینند؛ اما قرآن می‌فرماید زمانی که آتش آنها را می‌بیند. علامه طبرسی در توضیح این قسمت از

آیه، این تعبیر قرآن را بلیغ‌تر می‌داند. البته خشم شنیدنی نیست، بلکه مقصود آن است که از خشم ظاهری آن، به خشم او پی می‌برند. عده‌ای نیز منظور آیه را شیون و فریاد اهل دوزخ دانسته‌اند؛ یعنی خشم آتش را می‌بینند و شیون و فریاد جهنمیان را می‌شنوند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۲۵۷). به هر حال، علامه طبرسی نیز به نحوی در پی توجیه آیه و جست‌وجوی مجاز در آن است. از دید ایشان نیز انتساب نگریستن و صدای مهیب به آتش، از روی مجاز است و جنبه بلیغ بودن این عبارت بیشتر جلوه نموده است.

اما ابن عاشور در تفسیر خود، در تبیین تعبیر «رَأَتْهُمْ» در آیه شریفه، اسناد رؤیت به «نار: جهنم» را نوعی استعاره می‌داند و برای آن دو احتمال بلاغی مطرح می‌کند. نخست، این اسناد را استعاره مکنیه می‌داند؛ زیرا آتش به مثابه موجودی زنده و دارای قوه بینایی تصویر شده است، حال آن‌که در واقع چنین قابلیت ندارد. این نوع استعاره با هدف برانگیختن هول و وحشت در مخاطب به کار رفته است و در پی آن است که عذاب و قهر الهی را در قالبی محسوس و زنده به تصویر کشد. در احتمال دوم، ابن عاشور اسناد رؤیت به جهنم را از نوع مجاز عقلی می‌داند؛ به این معنا که فاعل حقیقی رؤیت، فرشتگان عذاب هستند که گناهکاران را دیده و درهای جهنم را گشوده‌اند، اما فعل به خود جهنم نسبت داده شده است. این نوع مجاز، از اقسام اسناد فعل به غیر فاعل حقیقی آن است که در علم بلاغت به عنوان مجاز عقلی شناخته می‌شود. ابن عاشور با اشاره به این‌که پس از گشوده شدن منافذ جهنم، شعله‌های آن با صدایی همچون صدای خشم و زفیر برمی‌خیزند، از تشبیه مرسل نیز بهره می‌برد تا شدت عذاب را به صورت صوتی و حسی نمایان سازد (ابن عاشور، بی تا، ج ۱۹، ص ۲۲).

در این میان، برخی از مفسران نیز نوعی حذف را در این آیه پذیرفته‌اند، با این توضیح که ممکن است ترکیبی به صورت مضاف و مضاف‌الیه وجود داشته که مضاف از آن حذف و مضاف‌الیه جای آن قرار گرفته باشد. ابوالفتوح رازی به استناد نقل از ابوعلی قطرب (م ۲۰۶ ق) معتقد است در آیه حذفی صورت گرفته که تقدیر آن به این صورت است: «[رَأَوْا] لَهَا تَغِيظًا وَ سَمِعُوا لَهَا زَفِيرًا». وی در این راه به برخی از اشعار عرب نیز استناد جسته است (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۴، ص ۱۹۹).

در حدیثی از رسول خدا ﷺ این‌گونه آمده است که حضرت فرمودند: «هر کس بر من دروغی ببندد، گویا خود را در چشمان جهنم جای داده است. اصحاب با تعجب از حضرت سؤال کردند: مگر جهنم چشم دارد؟ حضرت در پاسخ فرمودند: مگر این آیه را نشنیده‌اید که "إِذَا رَأَوْهُمْ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ"». ابوالفتوح با توجه به این روایت، آن را مجاز دانسته است؛ با این حال، دو احتمال را در این آیه مورد توجه قرار می‌دهد. احتمال نخست آن‌که می‌توان آیه را این‌گونه تفسیر کرد: «رَأَوْهُمْ خَزَنَةُ النَّارِ»؛ یعنی رؤیت در واقع به دربان و خازنان جهنم نسبت داده شده، ولی مضاف در آیه حذف شده و مضاف الیه جایگزین آن شده است. شاهد قرآنی این‌گونه حذف را می‌توان در آیه «وَسُئِلَ الْقُرَيْيَةُ» (یوسف: ۸۲) مشاهده کرد. در این آیه نیز «أهل» که مضاف است حذف شده و «القریة» جای آن نشسته است. اما احتمال دیگر آن‌که رؤیت به معنای ملاقات، مقابله و مقاربه باشد؛ یعنی آیه را می‌بایست این‌گونه معنا کنیم که هنگامی که آتش جهنم و اهل آن یکدیگر را ملاقات می‌کنند و از معنای «دیدن آتش جهنم» دست بکشیم (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۴، ص ۱۹۹).

فخر رازی در مقام بررسی امکان نسبت دادن رؤیت، تعیّظ و زفیر به آتش، دیدگاه اشاعره و معتزله را مطرح و نقد می‌کند. از منظر اصحاب فخر رازی، یعنی اشاعره، بُنیه و ساختار مادی، شرط تحقق حیات نیست؛ بنابراین، آتش می‌تواند در همان حالت طبیعی خود، خلقتی از جانب خداوند یابد که واجد حیات، شعور و حتی نطق باشد. این رویکرد با پذیرش امکان خرق عادت، راه را برای حمل ظاهر آیه بر معنای حقیقی باز می‌گذارد؛ به‌گونه‌ای که آتش به صورت موجودی زنده، بینا، خشمگین و ناله‌گر تصویر می‌شود. این تحلیل مبتنی بر پذیرش امکان عقلی است و از نظر بلاغی، نوعی استعاره مکنیه و تشخیص در متن قرآنی مشاهده می‌شود که طی آن عنصر بی‌جان، یعنی آتش، با اوصاف جانداران، یعنی بینایی، خشم و ناله، وصف می‌شود تا شدت عذاب و عظمت کیفر مجرمان را مجسم سازد.

در برابر این دیدگاه، معتزله امکان حیات و شعور را برای آتش منتفی دانسته‌اند و با استناد به استقراء عادات، یعنی تجربه‌های جاری و عادی عالم طبیعت، از پذیرش ظاهر آیه امتناع ورزیده و به تأویل روی آورده‌اند. فخر رازی با نقد آنان، تأکید می‌کند که اگر استقراء عادات معیار پذیرفتن یا

رد امور باشد، لوازم آن به انکار معجزات پیامبران می‌انجامد و این امر با منطق وحی ناسازگار است. معتزله برای این تأویل، چند احتمال مختلف بیان کرده‌اند که فخر رازی آن‌ها را به ترتیب نقل می‌کند:

۱. تأویل «دیدن» به معنای «ظاهر شدن» یا «روبه‌رو شدن»؛ یعنی آتش در برابر کافران ظاهر می‌شود، نه اینکه واقعاً آن‌ها را ببیند. معتزله می‌گویند وقتی در قرآن آمده «آتش آن‌ها را دید»، منظور این نیست که آتش واقعاً چشم دارد و می‌بیند. آنان این جمله را به صورت مجازی معنا می‌کنند و می‌گویند: یعنی آتش از دور برای کافران پدیدار می‌شود و در برابرشان ظاهر می‌گردد، نه اینکه آن‌ها را با چشم ببیند. در این تحلیل، از تشبیه و تعبیرات عربی نظیر «تترأى الدور: خانه‌ها یکدیگر را می‌بینند» استفاده شده است. این گونه تعبیر در زبان عربی به معنای تقابل یا مواجهه مستقیم اشیا با یکدیگر است، نه آنکه واقعاً دیدن با چشم اتفاق افتاده باشد. عبارت نبوی ﷺ «إِنَّ الْمُؤْمِنَ وَالْكَافَرَ لَا تَرَأَىٰ نَارَهُمَا: آتش مؤمن و کافر یکدیگر را نمی‌بینند» نیز مؤید این کاربرد است؛ زیرا مقصود آن است که این دو گروه در آخرت از یکدیگر جدا و در دو جایگاه متقابل اند، نه اینکه آتش‌شان چشم دارد و می‌بیند.

۲. تشبیه آتش به موجودی خشمگین و فعال؛ آتش آن قدر شعله‌ور است که گویا می‌خواهد به سوی گناهکاران هجوم آورد.

۳. تفسیر رؤیت به فعل فرشتگان موکل بر جهنم؛ یعنی این آتش نیست که می‌بیند، بلکه فرشتگانی که مسئول عذاب دادن هستند، آن‌ها را می‌بینند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۴، ص ۴۳۸).

فخر رازی در مجموع، با پذیرش امکان حقیقی برای حیات آتش، اصل حمل آیه بر ظاهر لفظ را تقویت کرده و از سوی دیگر، ضمن بیان اقوال تأویلی، بر انسجام معنایی و بلاغی تعبیرات قرآن تأکید می‌ورزد.

بیضاوی، دیگر مفسر و اندیشمند جریان اشاعره، در تفسیر این آیه دو احتمال را مطرح کرده است. بر اساس احتمال نخست، وی نسبت دادن افعال «رؤیت: دیدن»، «تعیظ: خشم گرفتن» و «زفیر؛ نفس زدن» به جهنم را از باب استعاره و مجاز می‌داند. وی با استناد به حدیث نبوی ﷺ «لا تترأى

ناراهما» بیان می‌کند که مقصود از «رَأَتْهُمْ» این نیست که جهنم حقیقتاً دارای قدرت رؤیت باشد، بلکه مراد آن است که جهنم در معرض دید آنان قرار گیرد. از این‌رو، این تعبیر مجازی برای ترسیم هول و عظمت صحنه رویارویی با جهنم به کار رفته است. همچنین، وی مؤنث بودن فعل را به اعتبار واژه‌های «نار» یا «جهنم» که هر دو مؤنث‌اند، توجیه می‌کند (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۱۱۹). سید رضی نیز در *تلخیص البیان* دیدگاهی همسو با بیضاوی ارائه کرده و بر این باور است که معنای آیه آن است که جهنم در دیدرس آنان قرار گیرد. وی این بخش از آیه را استعاره دانسته و آن را از لطائف تأویلات قرآن به شمار آورده است (سید رضی، ۱۴۰۶، ص ۲۴۸).

دیدگاه دیگر بیضاوی که می‌توان آن را دیدگاه مختار وی در تفسیر این آیه دانست، بر تحلیل آیه بر اساس امکان ایجاد حیات در جهنم توسط خداوند استوار است. وی با تکیه بر اصول و مبانی اشاعره، حیات را مشروط به داشتن ساختار و ساختمان بدنی نمی‌داند؛ از این‌رو، معتقد است که ممکن است خداوند در جهنم نوعی حیات ایجاد کند که توانایی ادراک و واکنش‌هایی همچون دیدن، خشم گرفتن و نفس‌زنی را داشته باشد. وی همچنین احتمال نسبت دادن رؤیت به فرشتگان عذاب را مطرح کرده است؛ اما از آنجا که این دیدگاه را با تعبیر «قیل» نقل می‌کند، به نظر می‌رسد آن را ضعیف یا فاقد اعتبار کافی می‌داند (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۱۱۹).

ب: آیه ۳۰ سوره ق

آیه ۳۰ سوره ق صحنه‌ای از روز قیامت را نشان می‌دهد؛ جایی که خداوند از جهنم می‌پرسد: «هَلْ امْتَلَأَتْ؟ آیا پر شدی؟» و جهنم پاسخ می‌دهد: «هَلْ مِنْ مَزِيدٍ؟ آیا باز هم هست؟». این آیه به‌صورت گفت‌وگویی، نشان می‌دهد که جهنم گناهکاران بسیاری را در خود جای می‌دهد و همچنان آماده پذیرش افراد بیشتری است. این تصویر، نشان‌دهنده شدت عذاب و هشدار جدی برای کسانی است که راه نادرست را در زندگی برمی‌گزینند. برخی از مفسران این گفت‌وگو را واقعی و حقیقی می‌دانند و برخی دیگر، وقوع مجاز را در آن محتمل دانسته‌اند و آن را نمادی از بزرگی و ترسناک بودن جهنم تلقی کرده‌اند. در ادامه، این دیدگاه‌ها بررسی خواهد شد.

علامه طبرسی در تفسیر *مجمع البیان*، در تحلیل این آیه به سه قول اشاره می‌کند. دیدگاه نخست آن است که این جمله در واقع به صورت مَثَل آمده است؛ یعنی جهنم از نظر وسعت و

عظمت، مانند موجودی است که گویی قدرت سخن گفتن دارد؛ به گونه‌ای که هرگاه به او گفته شود: «آیا پر شده‌ای؟»، پاسخ دهد: «نه، هنوز گنجایش بسیاری دارم». وی برای توضیح این دیدگاه، به سخن شاعر، عنتره، استناد می‌کند:

فَارْزُورٌ مِنْ وَقْعِ الْقَنَا بِلَبَانِهِ وَشَكَا إِلَيَّ بِعَبْرَةٍ وَتَحَمُّمِ

معنای شعر: «مركب سواری‌ام برگشت و از زخمی که نیزه در سینه‌اش ایجاد کرده بود، با اشک چشم و صدای ناله‌ای که سر می‌داد، به من شکایت کرد».

این شعر نشان می‌دهد که شاعر، حال مركب خود را با «زبان حال» توصیف کرده و به صورت مجازی آن را شاکی و ناطق دانسته است. همان گونه که در قرآن نیز زبان حال جهنم به صورت سخن بازگو شده است. در شعر دیگری نیز چنین آمده است:

إِمْتِلَاءُ الْحَوْضِ وَقَالَ: قَطَّنِي مَهْلًا رَوِيْدًا، قَدْ مَلَأْتُ بَطْنِي

معنای شعر: «حوض پر شد و گفت: بس است، آهسته‌تر! شکمم را پر کرده‌ای!».

احتمال دوم آن است که خداوند برای جهنم وسیله نطق و سخن گفتن خواهد آفرید و جهنم در روز قیامت واقعاً به سخن خواهد آمد. این امر انکارناپذیر است؛ چراکه همان خدایی که دست‌ها، اعضا و پوست بدن انسان را به سخن درمی‌آورد، توان آن را دارد که جهنم را نیز گویا گرداند.

احتمال سوم نیز آن است که این خطاب، در واقع متوجه فرشتگان مأمور جهنم باشد؛ یعنی خداوند از آنان می‌پرسد: «آیا جهنم پر شده است؟» و آنان پاسخ می‌دهند: «بله، دیگر جایی برای افزودن نمانده است». این تفسیر از «حسن» نیز نقل شده است. همچنین حسن گفته است منظور از «هَلْ مِنْ مَزِيدٍ؟» در واقع «مَا مِنْ مَزِيدٍ؟» یعنی «دیگر جایی نمانده است»، است؛ چنان که در آیه دیگری آمده است: «هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ» که معنای آن در واقع «لا خالقَ غَيْرَ اللَّهِ» است. این تفسیر از واصل بن عطاء و عمرو بن عبید نیز نقل شده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، صص ۲۲۱-۲۲۲).

طبرسی در تفسیر آیه ۳۰ سوره ق، با نگاهی جامع، سه برداشت مجاز، حقیقت و حذف فاعل را مطرح می‌کند و با پرهیز از تأکید بر یک دیدگاه خاص، هر سه را در پرتو بلاغت قرآن و قدرت

مطلق خداوند قابل پذیرش می‌داند.

اما علامه طباطبایی در تفسیر *المیزان*، ضمن اشاره به هر سه دیدگاه مطرح‌شده، از دیدگاه دوم، یعنی برداشت حقیقی از آیه، دفاع می‌کند. وی بیان می‌کند که مفسران درباره حقیقت این گفت‌وگو اختلاف نظر دارند. برخی گفته‌اند پرسش و پاسخ یادشده از باب زبان حال است؛ اما این نظر را نادرست می‌داند؛ زیرا اگر این گفت‌وگو صرفاً زبان حال بود، اختصاصی به خدای متعال نداشت، بلکه هر کسی که جهنم را در آن وضعیت می‌دید، می‌توانست همان معنا را دریابد. بنابراین، اختصاص داشتن پرسش به خداوند، نشان‌دهنده نکته‌ای است که نظریه زبان حال قادر به توضیح آن نیست.

گروهی دیگر بر این باورند که خطاب در حقیقت متوجه خازنان، یعنی نگهبانان جهنم، است و پاسخ نیز از سوی آنان داده شده است؛ هرچند در ظاهر، این کلام به جهنم نسبت داده شده است. اما این تفسیر برخلاف ظاهر آیه است و تا زمانی که قرینه روشنی در کلام وجود نداشته باشد، نمی‌توان معنای آیه را از ظاهر آن دور کرد.

در مقابل، دیدگاه سوم بر ظاهر آیه تأکید دارد و می‌گوید این خطاب و پاسخ، همان‌گونه که آمده، حقیقت دارد و دلیلی نیز وجود ندارد که وقوع چنین گفت‌وگویی را ناممکن بدانیم. چگونه می‌توان این امر را بعید شمرد، در حالی که خداوند در قرآن از سخن گفتن دست‌ها، پاها و پوست بدن انسان در قیامت خبر داده است؟ این دیدگاه صحیح دانسته شده و علامه طباطبایی در تفسیر *سوره فصلت* نیز تصریح می‌کند که علم و شعور در همه موجودات جاری و ساری است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، صص ۳۵۳-۳۵۴).

آلوسی در تفسیر *روح المعانی* نیز این گفت‌وگو را از چند زاویه بررسی کرده است. وی ضمن اشاره به احتمالاتی همچون مجاز، زبان حال و خطاب به فرشتگان، معتقد است که ظاهر آیه بر وقوع حقیقی گفت‌وگو دلالت دارد، مگر آنکه مانعی قطعی برای پذیرش ظاهر وجود داشته باشد؛ و در این مورد، نه عقل مانع است و نه قدرت الهی آن را ممتنع می‌سازد. آلوسی همچنین احتمال ایجاد وسیله نطق در جهنم را می‌پذیرد و آن را با مواردی چون سخن گفتن اعضای بدن در قیامت

هماهنگ می‌داند. وی با نقل اشعاری در توصیف زبان حال اشیا، تمثیلی بودن گفت‌وگو را ممکن، اما نه قطعی، می‌داند. در نهایت، تأکید می‌کند که امور اخروی را نباید با معیارهای دنیوی سنجید و باید به ظاهر آیه ملتزم بود، مگر آنکه دلیل قاطعی بر خلاف آن وجود داشته باشد (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۳، ص ۳۳۷).

اما بیضاوی در تفسیر آیه ۳۰ سوره ق، گفت‌وگوی میان خداوند و جهنم را به منزله یک تصویر بلاغی و تمثیلی می‌داند، نه گفت‌وگویی واقعی و حقیقی. از نظر او، این صحنه برای القای شدت عذاب، وسعت جهنم و سیری ناپذیری آن ترسیم شده است؛ جهنمی که پیوسته جن و انس را گروه‌گروه در خود می‌بلعد و گویی با زبانه‌های آتش و نفس‌های سوزان، همچنان طالب افزونی است. تعبیر «هَلْ مِنْ مَّزِيدٍ» از نگاه بیضاوی یا برای بیان بزرگی و کثرت دوزخیان است، یا برای نشان دادن این معنا که جهنم حتی پس از پر شدن نیز آمادگی پذیرش بیشتر را دارد. در مجموع، وی این آیات را بیشتر ناظر به تخیل و تصویرسازی می‌داند تا گزارشی از یک گفت‌وگوی واقعی در قیامت (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۱۴۳).

در مجموع، بیشتر مفسران بر پذیرش ظاهر آیه تأکید دارند و گفت‌وگوی خداوند با جهنم را واقعی و ممکن می‌دانند؛ هرچند برخی آن را مجازی و تمثیلی برای بیان شدت عذاب و وسعت دوزخ تفسیر کرده‌اند.

۱/۲. جاری شدن نهرها در بهشت

یکی از آیاتی که در بیان نعمت‌ها و زیبایی‌های بهشت آمده است، آیه «جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ» (بقره: ۲۵) است که تصویری سرشار از طراوت و زندگی جاودانه را ترسیم می‌کند. در این آیه، باغ‌هایی سرسبز و پرطراوت توصیف شده‌اند که نهرها از زیر درختان و کاخ‌های آن‌ها روان است و این جریان دائمی آب، نشانه‌ای از سرزندگی و رفاه بی‌پایان اهل بهشت به شمار می‌رود. این توصیف خداوند از بهشت در آیات متعددی بیان شده است. آیه «وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ» (انعام: ۶) نیز از دیگر آیاتی است که در آن جاری شدن نهرها در بهشت توصیف شده است. نکته درخور توجه آن است که قرآن کریم جریان را به نهرها نسبت داده است، در حالی که در واقع این

آب است که در بستر نهر روان می‌شود. کتب بلاغی در توضیح این آیات، به مجاز عقلی متوسل شده‌اند.^۲ یکی از اقسام علاقه در مجاز عقلی، اسناد فعل به مکان است؛ یعنی فعلی که در حقیقت از آن موجود دیگری است، به مکان آن نسبت داده می‌شود. بلاغیون برای تبیین این نوع مجاز، به آیه ۶ سورة انعام اشاره کرده‌اند: «وَأَنْهَازُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا». در این تعبیر، جریان به نهرها نسبت داده شده است، در حالی که نهر ذاتاً محل و جایگاه آب است و قابلیت جریان یافتن ندارد. آنچه حقیقتاً روان می‌شود، آبِ درون نهرهاست (هاشمی، ۱۳۸۱، ص ۲۳۷).

مفسران در مواجهه با این آیات و در تبیین معنای آن‌ها، دو دیدگاه ارائه کرده‌اند. گروهی آن را در زمره مجاز عقلی دانسته‌اند؛ به این معنا که جریان در حقیقت به آب‌ها تعلق دارد و نهرها صرفاً بستر آن هستند (محلی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۸؛ طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۱۰۸). گروه دیگری نیز معتقدند که در اصل، عبارت «ماء الأنهار» مراد بوده، اما واژه «ماء» به دلیل گسترش معنایی و برای فشردگی و زیبایی بیان حذف شده است (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۳۹).

با این حال، سید مصطفی خمینی دیدگاه متفاوتی دارد و اساساً مجازی بودن جریان نهرها را رد می‌کند. وی تأکید می‌کند که جریان نهرها در بهشت، مانند جریان آب‌های دنیا نیست که از قوه به فعل و از نقص به کمال حرکت کند، بلکه به تعبیر قرآن کریم، «وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ» (عنکبوت: ۶۴)؛ یعنی سراسر عالم آخرت، حقیقت زندگی است و جریان نهرها ذاتی و واقعی است؛ نه مانند آب‌های دنیا و نه به صورت مجازی یا با اسناد جریان به بستر آن‌ها، بلکه خود نهرها به طور طبیعی و بالفعل روان‌اند. این مبنا همان دلیلی است که سید مصطفی خمینی بر اساس آن، مجاز بودن جریان نهرها در بهشت را رد می‌کند و نشان می‌دهد که سراسر عالم آخرت، کمال بالفعل و سرشار از حیات حقیقی است (خمینی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۱۰۹).

این دیدگاه سید مصطفی خمینی می‌تواند مبنایی برای تفسیر بسیاری از آیات دیگری باشد که مفسران در تبیین آن‌ها به مجاز یا حذف برخی واژگان تمسک جسته‌اند؛ زیرا اگر سراسر عالم آخرت سرای حقیقی و کمال بالفعل باشد و چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید «إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ»، آیات مربوط به اوصاف آن نیز می‌تواند بر معنای واقعی و حقیقی حمل شود، نه اینکه لزوماً به مجاز

یا استعاره تأویل گردد.

۱/۳. گواهی زمین و اعضای بدن انسان علیه او در روز رستاخیز

از برجسته‌ترین نمونه‌های عاقل انگاری در قرآن، شهادت اعضای بدن انسان در قیامت است. قرآن در آیاتی مانند «حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاؤُهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ...» (فصلت: ۲۰) به صراحت از گواهی دادن گوش، چشم و پوست بدن انسان یاد می‌کند. مفسران در تبیین این آیات دو دیدگاه اصلی ارائه کرده‌اند: گروهی با استناد به قدرت مطلق الهی، شهادت اعضای بدن را حقیقی دانسته و بر این باورند که خداوند در روز قیامت به هر عضو قدرت ادراک و بیان عطا می‌کند تا حجت بر انسان تمام شود. در مقابل، برخی دیگر این تعابیر را مجازی و از سنخ زبان حال دانسته و گفته‌اند مقصود آن است که اعمال و آثار فرد در اعضای او منعکس می‌شود و این انعکاس در قیامت همچون شهادتی آشکار خواهد بود. هر دو رویکرد بر اهمیت بلاغی آیه در تأکید بر مسئولیت فرد و بی‌اثر بودن انکار در روز جزا دلالت دارد و نشان می‌دهد که قرآن با تصویرسازی از شهادت اعضا، شدت و قطعیت داورى الهی را القا می‌کند. نمونه‌های بارز این تصویرسازی را می‌توان در آیات زیر مشاهده کرد:

۱. «حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاؤُهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ. وَقَالُوا لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (فصلت: ۲۰-۲۱)

۲. «الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (یس: ۶۵).

۳. «يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (نور: ۲۴).

در ادامه، دیدگاه‌های هر دو گروه از مفسران درباره این آیات و مسئله شهادت اعضای بدن بیان خواهد شد.

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، این آیات مربوط به شهادت اعضای بدن در قیامت را ناظر به وقوع حقیقی آن دانسته و این تعبیرات را نه از سنخ زبان حال و نه به معنای ایجاد صدای عارضی در کنار اعضا تلقی می‌کند. وی استدلال می‌کند که واژه «شهادت» در عرف عرب متضمن درک و

آگاهی قبلی است؛ بنابراین، اگر اعضای بدن در دنیا فاقد نوعی ادراک و شعور باشند و صرفاً در قیامت برای آن‌ها نطق و بیان خلق شود، اطلاق «شهادت» بر چنین اخباری صحیح نبوده و حجت الهی نیز بر انسان تمام نخواهد شد. از منظر او، ظاهر این آیات دلالت دارد که گوش، چشم و پوست بدن انسان در همین دنیا نیز نوعی ادراک، علم و بینایی داشته و اعمال صاحب خود را تحمل و ضبط می‌کنند و در قیامت همان‌ها را به صورت حقیقی بازگو خواهند کرد؛ حتی هر عضو نسبت به اعمال دیگر اعضا نیز گواهی خواهد داد و از همین جا روشن می‌شود که هر عضوی به عمل مخصوص به خود شهادت می‌دهد و گویا می‌شود. طباطبایی با تأکید بر کاربرد الفظی چون «قالوا»، «نطق»، «شهادت» و «تکلم» در این آیات، نتیجه می‌گیرد که این تعابیر در معنای حقیقی به کار رفته‌اند، زیرا نطق حقیقی مستلزم علم و اظهار مافی الضمیر است و خداوند در روز جزا همین اعضای شاهد را به سخن درمی‌آورد تا گواهی واقعی آنان بر اعمال، حجت را بر انسان کامل کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۵۷۷).

فخر رازی نیز در تفسیر این آیات رأی به حقیقی بودن شهادت اعضای بدن داده است. او بیان می‌کند که در این زمینه میان علما سه دیدگاه وجود دارد: نخست، اینکه خداوند در اعضای انسان فهم، قدرت و توانایی بیان می‌آفریند تا همانند انسانی که بر آنچه می‌داند شهادت می‌دهد، اعضا نیز بتوانند شهادت دهند؛ دوم، اینکه خداوند صداها و حروفی در این اعضا خلق می‌کند که بر معانی اعمال دلالت دارند، همان‌گونه که سخن در درخت آفریده شده است؛ سوم، اینکه اعضای انسان به گونه‌ای ظاهر می‌شوند که حالات آن‌ها نشانه صدور اعمال از اوست و این نشانه‌ها به عنوان «شهادت» شناخته می‌شوند؛ همانند آنکه گفته می‌شود: «این عالم با تغییر حالات خود بر وجودش گواهی می‌دهد».

فخر رازی سپس به نقد دو دیدگاه نخست می‌پردازد. او نشان می‌دهد که دیدگاه اول برای معتزله دشوار است، زیرا در مکتب آنان ساختار و بنیان اعضا شرط تحقق عقل و توانایی است و بنابراین زبان، با وجود آنکه زبان است، نمی‌تواند محل علم و فهم باشد، مگر آنکه خداوند بنیان آن را تغییر دهد و در این صورت از ماهیت زبان و پوست خارج می‌شود. همچنین، دیدگاه دوم نیز از نظر

معتزله قابل قبول نیست، زیرا آنان معتقدند متکلم واقعی کسی است که سخن را می‌گوید، نه چیزی که وصف به سخن شده است. بنابراین، اگر گفته شود خداوند صداها و حروف را در اعضا خلق کرده، در این صورت شاهد و متکلم خدا خواهد بود و نه اعضا، در حالی که قرآن تصریح دارد: «شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ» و همچنین اعضا می‌گویند: «أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ» که نشان می‌دهد خود اعضا گوینده‌اند و این سخنان کلام خدا نیست.

دیدگاه سوم، تفسیر این شهادت به ظهور نشانه‌های خاص در اعضا است که صدور اعمال از انسان را نشان می‌دهند، اما این دیدگاه به نوعی مجاز بازمی‌گردد. باین حال، از دیدگاه فخر رازی، این اشکال منتفی است، زیرا ساختار اعضا شرط حیات، عقل یا توانایی نیست و خداوند قادر است در هر جزء از اعضا عقل، توانایی و قدرت بیان بیافریند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۳، ص ۳۵۴). در نتیجه، فخر رازی می‌گوید که اعضای انسان می‌توانند خود شاهد اعمال او باشند و این امر نیازی به تغییر ماهیت اعضا ندارد و تصریح قرآن نیز این واقعیت را تأیید می‌کند؛ بنابراین، شهادت اعضا می‌تواند حقیقی باشد (همان، ج ۲۷، ص ۵۵۵).

شیخ جمال‌الدین آلوسی معتقد است که در قیامت، اعضای بدن انسان — گوش‌ها، چشم‌ها و پوست — به‌طور واقعی و حقیقی شهادت می‌دهند و این شهادت صرفاً مجازی یا نمادین نیست. از نظر وی، حمل این آیات بر معنای مجازی، مخالف ظاهر آیات و احادیث است و نمی‌توان بدون دلیل بدان استناد کرد. بر اساس دیدگاه او، گوش‌ها بر کفر و بی‌توجهی به آیات نازل‌شده، چشم‌ها بر انکار آیات تکوینی و پوست‌ها بر گناهان اخلاقی و عملی انسان شهادت می‌دهند. نطق و شهادت این اعضا با قدرت و اراده‌ای که خداوند به آن‌ها عطا کرده است، صورت می‌گیرد و اعضا به‌عنوان موجوداتی ناطق، حقیقتاً بر اعمال انسان گواهی می‌دهند. آلوسی تأکید می‌کند که این نطق و شهادت، برخلاف برخی تفاسیر، صرفاً نشانه یا تغییر شکل اعضا نیست، بلکه امری حقیقی است که با اراده و قدرت خداوند در خلق و بازآفرینی موجودات ارتباط دارد (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۲، ص ۳۶۸).

قاضی عبدالجبار در تفسیر آیه «يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ» بر این باور است

که ظاهر آیه تنها بر اصل شهادت اعضا دلالت دارد و تصریحی درباره فاعل حقیقی کلام، اعم از خود اعضا یا خداوند، در آن وجود ندارد؛ ازاین‌رو، استناد مخالفان به ظاهر آیه برای اثبات اینکه شهادت از فعل غیر اعضاست، فاقد پشتوانه است. وی در ادامه، دیدگاه ابوعلی جبائی را نقل می‌کند که دو احتمال را جایز دانسته است: نخست، اینکه خداوند اعضا را زنده و ناطق سازد تا شهادت دهند؛ و دوم، اینکه خداوند فعل شهادت را در آن‌ها ایجاد کند و به‌صورت مجازی، شهادت به اعضا نسبت داده شود. قاضی در نهایت تأکید می‌کند که غرض اصلی از این بیان، لطف الهی نسبت به مکلف در دنیاست؛ زیرا آگاهی انسان از شهادت اعضای بدنش در قیامت، او را به ترک معصیت و گرایش به طاعت نزدیک‌تر می‌کند (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۲۵).

فخر رازی در شرح و نقل دیدگاه قاضی عبدالجبار درباره این آیه شریفه می‌افزاید که وی شهادت اعضا را بدین صورت تبیین کرده است که خداوند این اعضا را برخلاف وضعیت کنونی‌شان قرار می‌دهد و آن‌ها را وامی‌دارد تا بر انسان شهادت دهند و از اعمال او خبر دهند؛ تفسیری که به نظر قاضی به ظاهر آیه نزدیک‌تر است، زیرا بر اساس آن، خود اعضا عمل شهادت را انجام می‌دهند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۳، ص ۳۵۴).

ابن عربی معتزلی در تبیین معنای آیات مربوط به مهر نهادن بر دهان‌ها و شهادت اعضا، رویکردی تأویلی برگزیده و آن را نه به معنای نطق حقیقی اعضا، بلکه به‌صورت نوعی دگرگونی در صورت و هیئت انسان تفسیر کرده است. بدین‌سان که صورت اعضا دگرگون می‌شود و شکل و ظاهر آن‌ها بر هیئت اعمالی که مرتکب شده‌اند، تصویر می‌گردد؛ پوست و گوشتشان تغییر می‌یابد و در نتیجه، دست‌ها و پاها و دیگر اعضا با زبان حال و از طریق شکل و حالت خود، بر کردار گذشته شهادت می‌دهند و پرده از ملکات و صفاتی که از اعمال انسان پدید آمده است، برمی‌دارند. وی بر این اساس، سخن گفتن اعضا را همان دلالت تکوینی و نطق حال می‌داند که هنگامی که چنین دلالتی محقق می‌شود، اعضا می‌گویند: «ما را همان خدایی به سخن آورده است که هر چیزی را به نطق درآورده است»؛ زیرا از نظر او، هیچ موجودی از نوعی نطق و دلالت خالی نیست، اما غافلان از درک این نطق و دلالت ناتوان‌اند (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۱۷۷ و ۲۲۱).

می‌توان گفت معتزله، با توجه به مبانی کلامی خود در باب تنزیه خداوند و پرهیز از هرگونه تشبیه و تجسیم، آیات مربوط به مهر شدن دهان‌ها و شهادت اعضا را به صورت تأویلی تفسیر کرده‌اند و نطق و گواهی اعضا را نه امری حقیقی، بلکه دلالتی مجازی و نوعی نطق حال دانسته‌اند. ازاین‌رو، به جای پذیرش سخن گفتن واقعی اعضا، آن را به دگرگونی در صورت و هیئت انسان و دلالت تکوینی اعضا بر اعمال گذشته حمل کرده‌اند. در مقابل، مفسران امامیه و اشاعره، با تکیه بر ظاهر آیات و روایات، بر حقیقی بودن نطق و شهادت اعضا تأکید کرده و آن را امری واقعی و قابل تحقق دانسته‌اند، نه صرفاً تأویلی مبتنی بر توجیهات عقلی.

۲. تحلیل و ریشه یابی

تحلیل و ریشه‌یابی پدیده عاقل‌انگاری اشیاء اخروی در قرآن کریم، در آیات مربوط به آتش جهنم (فرقان: ۱۲؛ ق: ۳۰)، نهرهای بهشت (بقره: ۲۵) و شهادت اعضای بدن (فصلت: ۲۰؛ یس: ۶۵)، نشان می‌دهد که:

دیدگاه حقیقت‌گرایی، به عنوان پایه اصلی تفسیر، از سوی اشاعره و مفسران برجسته‌ای چون علامه طباطبائی، فخر رازی، آلوسی و بیضاوی حمایت شده است. این دیدگاه بر واقعیت عینی اوصاف عاقلانه، مانند دیدن، نطق و غضب، در اشیای اخروی تأکید دارد. علامه طباطبائی در المیزان (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۵۷۷) استدلال می‌کند که اعضای بدن در دنیا نوعی ادراک دارند و در قیامت نیز با نطق حقیقی شهادت می‌دهند. وی، هرچند «تَغْيِظُ جَهَنَّمَ» را استعاره مکنیه می‌داند، اما در تبیین سخن گفتن آتش جهنم و عبارت «هل من مزید»، بر حقیقی بودن گفت‌وگوی جهنم و پروردگار تأکید می‌ورزد.

سید مصطفی خمینی نیز با تکیه بر آیه «إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْحَيَوَانُ» (عنکبوت: ۶۴)، از حیات واقعی در سرای آخرت سخن می‌گوید و حمل این اوصاف بر مجاز و استعاره را بر پایه این لیه رد می‌کند. فخر رازی با استناد به قدرت مطلق الهی، امکان خلق حیات و شعور در اشیای بی‌جان را ممکن می‌داند و وقوع خرق عادت را می‌پذیرد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۷، ص ۵۵۵). بیضاوی نیز در تفسیر آیه ق: ۳۰، حیات جهنم را مخلوق الهی دانسته و آن را به نطق اعضای بدن

پیوند می‌زند (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۱۴۳).

بر این اساس، دیدگاه حقیقت‌باوران بر دو پایه استوار است: نخست، از نظر عقلی و وقوعی، نطق اشیاء در قیامت ممکن است؛ زیرا خداوند قادر است در روز رستاخیز قدرت سخن گفتن را در آنها ایجاد کند و این امر هیچ‌گونه تعارضی با قدرت مطلق او ندارد. دوم، به تصریح قرآن کریم، «إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْحَیَوَانُ»، سرای آخرت، سرای حقیقت و زندگی واقعی است؛ بنابراین، مجاز و استعاره در آن راه ندارد و تأویل اوصاف اخروی با واقعیت حیات اخروی ناسازگار است.

در مقابل، دیدگاه مجازگرایی، اوصاف عاقلانه را به صورت استعاره، مجاز عقلی یا زبان حال تفسیر می‌کند تا با اصول تنزیه و عقلانیت سازگار بماند. این دیدگاه بیشتر توسط اصحاب معتزله، مانند ابن عربی، قاضی عبدالجبار و برخی از علمای ادب و بلاغت، مانند سکاکی، مطرح شده است.

سکاکی آتش جهنم را استعاره‌ای برای شدت عذاب می‌داند (سکاکی، بی تا، ص ۴۹۹). ابن عاشور رؤیت آتش در آیه فرقان: ۱۲ را استعاره مکنیه یا مجاز عقلی دانسته و آن را به فرشتگان عذاب نسبت می‌دهد (ابن عاشور، بی تا، ج ۱۹، ص ۲۲). ابن عربی شهادت اعضای بدن را نطق حال و دلالت تکوینی می‌داند، نه نطق حقیقی (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۱۷۷). قاضی عبدالجبار نیز شهادت اعضا را یا به خلقت نطق یا به اسناد مجازی تفسیر می‌کند و هدف را لطف الهی در ترغیب انسان به طاعت می‌داند (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۲، ص ۵۲۵). بیضاوی نیز در برخی موارد ترجیح می‌دهد تصویرسازی بلاغی جهنم را بپذیرد. این گروه با تأکید بر تجربه عادی جهان مادی، تجسیم را ناسازگار با عقل دانسته و تأویل را ضروری می‌شمارند (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۱۴۳).

دیدگاه تقدیرگرایی، که ابوالفتوح رازی (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۴، ص ۱۹۹) و طبرسی از آن حمایت می‌کنند و شیخ طوسی نیز (طوسی، بی تا، ج ۷، ص ۴۷۵) بدان پرداخته است، با فرض کلمات محذوف، میان ظاهر و باطن آیات پیوند برقرار می‌سازد و تبیین خود را بر فشردگی بیان قرآنی مبتنی می‌کند. ابوالفتوح در تفسیر آیه فرقان: ۱۲، «رَأَتْهُمْ» را با تقدیر «خزنة النار» تفسیر کرده

و حذف مضاف را با آیه «وَسَلِّ الْقَرْيَةَ» (یوسف: ۸۲) توجیه می‌کند. طبرسی نیز در آیه ق: ۳۰، خطاب را متوجه فرشتگان عذاب می‌داند و زبان حال را نیز محتمل می‌شمارد. این دیدگاه با تکیه بر سنت فصاحت عربی و نمونه‌هایی از اشعار کهن، حذف را نشانه ایجاز و بلاغت قرآن می‌داند. قرطبی نیز در تفسیر آیه «تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ»، با فرض حذف، «ماء الأنهار» را تقدیر درست آیه معرفی می‌کند.

۳. بازخوانی نهایی عاقل‌انگاری اشیاء اخروی: از بلاغت تا واقعیت

بررسی تطبیقی دیدگاه‌های تفسیری در آیات ناظر به عاقل‌انگاری اشیای اخروی نشان داد که اختلاف مفسران صرفاً به تشخیص مصداق‌های بلاغی یا مجازی محدود نمی‌شود، بلکه ریشه در مبانی کلامی و پیش‌فرض‌های آنان درباره ماهیت عالم آخرت دارد. در این میان، دیدگاه حقیقت‌گرایانه، با تکیه بر منطق درونی قرآن و تصویری که از سرای آخرت ارائه می‌دهد، از انسجام بیشتری برخوردار است. این دیدگاه، ضمن موافقت با قاعده و همسویی با اصل عدم مجاز، می‌تواند تبیین جامع‌تری از اوصاف عاقلانه اشیای اخروی ارائه دهد. در این بخش، این مدعا از سه منظر قوت استدلال، سازگاری با متن قرآن و نسبت آن با بلاغت قرآنی بررسی می‌شود.

منظر نخست: قوت استدلال در رویکرد حقیقت‌گرایانه

نخستین امتیاز دیدگاه حقیقت‌گرایانه، انسجام روش‌شناختی آن در مواجهه با مجموعه آیات مربوط به عالم آخرت است. این رویکرد، بدون نیاز به فرض تقدیرهای مکرر، زبان حال یا انتقال فعل به فاعل‌های مقدر، مانند فرشتگان عذاب یا آب نهرها، بر ظاهر آیات التزام می‌ورزد و اوصاف عاقلانه اشیای اخروی را بر معنای حقیقی حمل می‌کند. در مقابل، رویکردهای مجازگرایانه و تقدیرمحور غالباً ناچارند برای هر آیه، توضیحی مستقل و موردی ارائه دهند؛ به گونه‌ای که در یک موضع به استعاره، در موضعی دیگر به مجاز عقلی و در آیه‌ای دیگر به حذف و تقدیر متوسل می‌شوند. این تکرار ابزارهای تفسیری، هرچند در مواردی ممکن است از نظر بلاغی قابل دفاع باشد، اما در مجموع از شکل‌گیری یک چارچوب تبیینی منسجم جلوگیری می‌کند.

از سوی دیگر، حقیقت‌گرایی با پذیرش امکان عقلی نطق، ادراک و شعور در اشیای اخروی،

استدلال خود را بر قدرت مطلق الهی استوار می‌سازد؛ قدرتی که در خود قرآن، در مواردی مانند نطق اعضای بدن انسان، به‌صراحت مفروض گرفته شده است. در این چارچوب، تفاوتی بنیادین میان نطق انسان، اعضای بدن یا حتی جهنم وجود ندارد؛ زیرا همگی در قلمرو فعل الهی و در جهانی واقع می‌شوند که قوانین آن لزوماً تابع عادات دنیوی نیست. بنابراین، حقیقت‌گرایی بدون گرفتار شدن در تعارض‌های عقلی، می‌کوشد امور اخروی را با معیارهای خاص همان عالم بفهمد، نه با الگوهای برگرفته از تجربه‌های دنیوی؛ و همین امر به انسجام بیشتر این رویکرد می‌انجامد. افزون بر این، نکته مهم‌تر آنکه اساس این دیدگاه به سخن امیرالمؤمنین علیه السلام بازمی‌گردد که فرمود: «كُلُّ شَيْءٍ مِنَ الْآخِرَةِ عِيَانُهُ أَعْظَمُ مِنْ سَمَاعِهِ؛ تمام امور آخرت، آنچه از آنها در آینده خواهی دید، بزرگ‌تر از چیزی است که تاکنون شنیده‌ای» (سید رضی، ۱۳۸۵، خطبه ۱۱۴). زیرا آنچه ما را بر آن می‌دارد که برخی امور اخروی را مجاز بپنداریم، آن است که امور اخروی را با امور دنیوی قیاس می‌کنیم؛ حال آنکه، بر اساس این حدیث شریف، امور اخروی قابل قیاس با امور دنیوی نیستند. از سوی دیگر، حقیقت و مجاز را با توجه به «اصطلاح تخاطب» می‌سنجند و اصطلاح تخاطب قرآن نیز با توجه به این قرائن شکل می‌گیرد (تفتازانی، ۱۳۷۶، ص ۲۱۸).

منظر دوم: سازگاری دیدگاه حقیقت‌گرایی با منطق درونی قرآن

دومین محور برتری دیدگاه حقیقت‌گرایی، سازگاری آن با تصویر کلان قرآن از عالم آخرت است. قرآن کریم آخرت را نه عالمی تمثیلی یا صرفاً ذهنی، بلکه سرای «حیات واقعی» معرفی می‌کند: «إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْحَيَوَانُ» (عنکبوت: ۶۴). این تعبیر نشان می‌دهد که آخرت مرتبه‌ای شدیدتر و بالفعل‌تر از وجود است، نه نسخه‌ای ضعیف‌تر یا نمادین از جهان ماده. هنگامی که ادبیات قرآن بر پلایه‌ای شکل گرفته است که این جهان را «دنیا» و مقام تنزل‌یافته آخرت می‌داند، قاعدتاً آخرت را باید مقام تعالی‌یافته دنیا دانست (طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۸). بر اساس این منطق، حمل اوصاف عاقلانه اشیای اخروی بر مجاز، در واقع تحمیل الگوهای ادراکی دنیوی بر جهانی است که قرآن آن را دارای ساختار وجودی متفاوت می‌داند (صابونی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۴۲).

در این چارچوب، سخن گفتن جهنم، شهادت اعضای بدن یا جریان نهرهای بهشتی، نه اموری

بعید یا نیازمند توجیه بلاغی، بلکه جلوه‌هایی قبل بیان از حیات فراگیر عالم آخرت‌لند؛ و حقیقت حتی بیش از اینهاست. دیدگاه حقیقت‌گرایانه، با اتکا بر این مبنا، می‌تواند میان آیات مختلف انسجام برقرار کند و آنها را ذیل یک اصل کلان، یعنی «حیات ذاتی آخرت»، تفسیر نماید. در مقابل، بسیاری از تفسیرهای مجازگرایانه، هرچند در مقام تنزیه یا عقلانیت‌سازی شکل گرفته‌اند، اما ناخواسته از این منطق قرآنی فاصله گرفته و به تفسیرهایی روی آورده‌اند که بیش از آنکه از متن برخیزند، متأثر از پیش‌فرض‌های کلامی مفسرند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۳۱).

منظر سوم: نقش تکمیلی بلاغت قرآن در بیان حقیقت اخروی

قرآن ادبیاتی را بنا نهاده است که در آن، گاهی نوزاد در گهواره سخن می‌گوید (آل عمران: ۴۶) و سخن گفتن او، بر اساس قرینه موجود در متن قرآن، یعنی «کهلاً»، همانند سخن گفتن کهنسالان کامل‌العقل است (سلطان‌علی‌شاه، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۶۲). بدین معنا که کسی گمان نکند در اینجا مجازی در کار است یا مثلاً از گریه طفل به سخن گفتن تعبیر شده یا معنای دیگری اراده شده است؛ بلکه این سخن گفتن حقیقت دارد، همانند سخنان پیران. پس نکته مهم آن است که پذیرش حقیقت‌گرایی به معنای نادیده گرفتن بلاغت قرآن یا تقلیل نقش آن نیست. برعکس، بلاغت قرآنی در این رویکرد، نقشی تکمیلی و تبیینی می‌یابد، نه جایگزین حقیقت. زبان قرآن در توصیف امور اخروی، به دلیل فرابودن این واقعیت‌ها از تجربه حسی انسان، ناگزیر از بهره‌گیری از ابزارهای بلاغی مانند تشخیص، تمثیل و تصویرسازی است؛ اما این ابزارها برای پنهان‌سازی واقعیت به کار نرفته‌اند، بلکه برای قابل‌فهم کردن آن واقعیت‌ها در سطح ادراک انسانی به کار گرفته شده‌اند. اتفاقاً هنگامی که یک متن، بنای خود را بر بیان حقیقتی می‌گذارد که در آن عجایب هستی نمایان می‌شود، خود یکی از محورهای بلاغت را پوشش داده است.

از این منظر، تشخیص و اسناد اوصاف عاقلانه به اشیای اخروی، نه صرفاً یک آرایه ادبی، بلکه شیوه‌ای زبانی برای انتقال حقیقتی وجودی است که بدون این قالب‌ها قابل بیان مستقیم نیست. به بیان دیگر، بلاغت قرآن در این موارد، واسطه ادراک حقیقت است، نه قرینه‌ای برای انصراف از آن. چنین نگاهی، امکان جمع میان ظاهر آیات و ظرافت‌های بلاغی را فراهم می‌سازد و نشان می‌دهد

که زبان قرآن، هم‌زمان هم حقیقت‌نماست و هم بلاغی، بی‌آنکه یکی را فدای دیگری کند.

نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که انتساب اوصاف عاقلانه‌ای چون ادراک، تکلم و اراده به اشیای اخروی در قرآن کریم، صرفاً جنبه‌ای مجازی یا استعاری ندارد، بلکه بر واقعیتی در ساختار وجودی عالم آخرت دلالت می‌کند. بررسی تطبیقی آرای مفسران نشان داد که در تبیین این مسئله، سه رویکرد اصلی وجود دارد: رویکرد حقیقت‌گرایی، رویکرد مجازگرایی و دیدگاهی مبتنی بر تقدیر یا حذف الفاظ. تحلیل این رویکردها نشان می‌دهد که دیدگاه حقیقت‌گرایی، از حیث انسجام تفسیری و سازگاری با منطق درونی متن قرآن، از قوت بیشتری برخوردار است. تصویر قرآن از آخرت به‌عنوان جهانی سراسر فعلیت و حیات واقعی، اقتضا می‌کند که موجودات آن در مرتبه‌ای از شعور و ادراک قرار گیرند؛ ازاین‌رو، کاربرد اوصاف عاقلانه درباره آنها ناظر به حقیقتی خارجی است، نه صرفاً بیانی بلاغی. در مقابل، بسیاری از تفسیرهای مجازگرایی، بیش از آنکه بر متن استوار باشند، متأثر از پیش‌فرض‌های کلامی مفسران‌اند. در این میان، بلاغت قرآنی نقشی تبیینی و تکمیلی ایفا می‌کند و در خدمت بیان حقیقت قرار می‌گیرد، نه جایگزین آن. نوآوری این پژوهش آن است که با تحلیل تطبیقی آرای مفسران و اتکا بر منطق درونی زبان قرآن، چارچوبی تفسیری ارائه می‌کند که عاقل‌انگاری اشیای اخروی را به‌عنوان بازتابی از نسبت میان بلاغت قرآنی و واقعیت عالم آخرت تبیین می‌سازد.

پانویس‌ها

۱. بلاغیان، مجاز را این‌گونه تعریف می‌کنند: لفظی است که در «غیر ما وضع له» در اصطلاح تخاطب، به کار رود (ر.ک: هاشمی، ۱۳۸۱، ص ۱۹۸).
۲. مجاز عقلی آن است که فعل، یا هر واژه‌ای که معنای فعل دارد، مانند اسم فاعل، اسم مفعول و مصدر، به چیزی نسبت داده شود که در واقع انجام‌دهنده یا پذیرنده آن فعل نیست. این نوع نسبت دادن به دلیل وجود نوعی ارتباط یا مناسبت میان آن دو صورت می‌گیرد و همواره قرینه‌ای وجود دارد که نشان می‌دهد مقصود گوینده، اسناد حقیقی نبوده

است (ر.ک: همان مدرک، ص ۲۳۷).

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن تیمیه، أحمد بن عبدالحلیم. (۱۴۱۶ق). الإیمان. المكتب الإسلامی.
۳. ابن جنی، عثمان بن جنی. (بی تا). الخصائص. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۴. ابن عاشور، محمد بن طاهر. (بی تا). التحرير و التئیر. بیروت: مؤسسة التاریخ.
۵. ابن عربی، محمد بن علی. (۱۴۲۲ق). تفسیر ابن عربی. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع؛ دار صادر.
۷. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ق). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
۸. آلوسی، سید محمود. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۹. بابایی، علی اکبر. (۱۳۹۲ش). روش شناسی تفسیر قرآن. تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۰. بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). أنوار التنزیل و أسرار التأویل. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۱. تفتازانی، مسعود بن عمر. (۱۳۷۶ش). مختصر المعانی. بیروت: دارالفکر.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸ش). سرچشمه‌ی اندیشه. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۳. خمینی، سید مصطفی. (۱۴۱۸ق). تفسیر القرآن الکریم. تهران: مؤسسة تنظیم و نشر آثار الإمام الخمينی رحمته الله علیه.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دارالقلم؛ الدار الشامیة.

١٥. زبیدی، محمد مرتضی. (١٤١٤ق). تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دارالفکر.
١٦. سبزواری، عبدالاعلی. (١٤٠٩ق). مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن. قم: دفتر سماحة آیت الله العظمی سبزواری رحمته الله علیه.
١٧. سکاکی، یوسف بن أبی بکر. (بی تا). مفتاح العلوم. بیروت: دارالکتب العلمیة.
١٨. سلطان علی شاه، سلطان محمد بن حیدر. (١٤٠٨ق). بیان السعادة فی مقامات العبادة. بیروت: مؤسسة الأعلمی.
١٩. سید رضی، ابوالحسن محمد بن حسین. (١٣٨٥ش). نهج البلاغة. ترجمه محمد دشتی. قم: مؤسسه انتشارات دارالعلم.
٢٠. سید رضی، ابوالحسن محمد بن حسین. (١٤٠٦ق). تلخیص البیان فی مجازات القرآن. بیروت: دارالأضواء.
٢١. صابونی، محمد علی. (١٤٢١ق). صفوة التفاسیر. بیروت: دارالفکر.
٢٢. طباطبائی، سید محمد حسین. (١٤١٧ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: جامعه مدرّسین قم.
٢٣. ———. (١٤٢٧ق). تفسیر البیان فی الموافقة بین الحديث و القرآن. قم: دارالتعارف للمطبوعات.
٢٤. طبرسی، فضل بن حسن. (١٣٧٢ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
٢٥. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
٢٦. فاکر میبدی، محمد. (١٤٢٨ق). قواعد التفسیر لدى الشيعة و السنة. قم: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
٢٧. فخر رازی، محمد بن عمر. (١٤٢٠ق). مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر). بیروت: دار

إحياء التراث العربی.

۲۸. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العین. قم: نشر هجرت.
۲۹. قاضی عبدالجبار بن احمد. (بی تا). متشابه القرآن. بیروت: مکتبه دارالتراث.
۳۰. قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴ش). الجامع لأحكام القرآن. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۳۱. کشاورزی، کمال. (۱۴۰۴ش). درآمدی بر روش تفسیر زیبایی شناختی قرآن (مطالعه تطبیقی سوره فجر). قم: پیام مهدی.
۳۲. محلی، محمد بن احمد؛ سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۲۱ق). تفسیر الجلالین. بیروت: مؤسسة النور للمطبوعات.
۳۳. مظفر، محمدرضا. (۱۳۷۵ش). أصول الفقه. تهران: انتشارات اسماعیلیان.
۳۴. هاشمی، احمد. (۱۳۸۱ش). جواهر البلاغة. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.

اثر بخشی استراتژی‌های خواندن بر بهبود مهارت دانشجویان زبان عربی (موردپژوهانه: دانشجویان کارشناسی دانشگاه فرهنگیان قم)

پوران رضائی چوشلی^۱ و محمد کلاشی^۲

چکیده

در آموزش زبان دوم یا زبان خارجی، مهارت خواندن از مهم‌ترین مهارت‌ها در فرایند رمزگشایی پیام نوشتاری به شمار می‌آید و مهارتی دروندادی محسوب می‌شود. این مهارت موجب گسترش دایره واژگان فراگیر می‌شود و زبان‌آموز با خواندن متن و درک آن، گویی در فضای فکری زبان دوم یا خارجی گام برمی‌دارد. همچنین، هنگام خواندن، واژگان، ساختارهای زبانی، چینش کلام و قواعد دستوری را در ذهن خود ذخیره می‌کند. هدف پژوهش حاضر، بررسی استراتژی‌های خواندن دانشجویان رشته آموزش زبان عربی دانشگاه فرهنگیان و ارائه راهکارهای کاربردی برای بهبود مهارت خواندن آنان است. این پژوهش از نظر هدف، کاربردی و از نظر روش، پیمایشی با اجرای میدانی و رویکرد کمی است. جامعه پژوهش را ۷۰ نفر از دانشجویان نیم‌سال هفتم رشته آموزش زبان عربی تشکیل دادند که با روش نمونه‌گیری هدفمند مبتنی بر معیار انتخاب شدند. داده‌ها با استفاده از پرسش‌نامه محقق‌ساخته «استراتژی خواندن» گردآوری و با نرم‌افزار SPSS تحلیل شد. یافته‌ها نشان داد که دانشجویان هنگام خواندن متون عربی، بیش از هر چیز به معنای جمله‌ها و دریافت مفهوم متن توجه دارند. همچنین، در صورت ناآشنایی با معنای واژه‌ای، آن را حدس می‌زنند. آنان متن را بیشتر به صورت جمله‌به‌جمله می‌خوانند و کمتر به ارتباط میان بندها و انسجام کلی متن توجه می‌کنند. افزون بر این، اگر متن دارای تصویر باشد، از آن برای تشخیص موضوع و درک بهتر متن بهره می‌گیرند.

واژگان کلیدی: آموزش زبان عربی، مهارت خوانداری، راهبرد خواندن.

۱. استادیار گروه آموزش زبان و ادبیات عربی دانشگاه فرهنگیان، صندوق پستی ۸۸۹-۱۴۶۶۵، تهران، ایران.
(نویسنده مسئول): (p.rezaie@cfu.ac.ir).

۲. استادیار گروه آموزش زبان و ادبیات عربی دانشگاه فرهنگیان، صندوق پستی ۸۸۹-۱۴۶۶۵، تهران، ایران.
(m.kalashi@cfu.ac.ir).

مقدمه

مهارت‌های زبانی جزیره‌های جدا از هم نیستند که بتوان ادعا کرد کدام مهارت از دیگری مهم‌تر است، بلکه زنجیره‌هایی هستند که یکدیگر را کامل می‌کنند تا در نهایت، فراگیر در فضای زبان دوم/خارجی زیست حقیقی یا مجازی داشته باشد و مانند گویشوران آن زبان، بتواند از آن استفاده کرده و با اهل زبان ارتباط برقرار کند. در ارتباطات واقعی زندگی روزمره، این مهارت‌ها به صورت یکپارچه و وابسته به هم عمل می‌کنند. برای مثال، یک گفت‌وگو شامل رابطه میان شنیدن و صحبت کردن است و خواندن یک ایمیل ممکن است به نوشتن پاسخ بینجامد. بنابراین، آموزش مؤثر زبان باید این یکپارچگی را منعکس کند (Brown, ۲۰۱۴). خواندن، فرایندی نسبتاً پیچیده است که به معنای بازایی اطلاعات متن است؛ از این رو، به کلمات نگاشته شده روی صفحه محدود نمی‌شود، بلکه منبع اصلی دریافت ورودی قابل فهم است و از این رو، نقشی بسزا در یادگیری زبان دوم ایفا می‌کند. هنگامی که یادگیرندگان زبان دوم به صورت گسترده مطالعه می‌کنند، واژگان، ساختارهای دستوری و الگوهای گفتمانی زبان مقصد را می‌آموزند (Krashen, ۲۰۰۴). نوشتار حاضر به مهارت خوانداری پرداخته است. خواننده و متن، دو قطب اساسی این مهارت را تشکیل می‌دهند. در مورد خواننده، باید نیازهای زبانی و راهبردی او در نظر گرفته شود. گاهی زبان‌آموز، هنگامی که در حین خواندن با واژه‌ای مواجه می‌شود که معنای آن را درک نمی‌کند، از ادامه خواندن متن دست می‌کشد. رویارویی با متن زبان دوم/خارجی نیز نگرانی‌هایی در او به وجود می‌آورد. بنابراین، شایسته است مدرس در انتخاب متن، پارامترهایی را در نظر داشته باشد. برای نمونه، متنی که برای آموزش مهارت خوانداری انتخاب می‌شود، تا حد امکان با علایق خواننده همسو باشد. برای نوآموزان زبان عربی، متونی با محوریت غذا، تفریحات، سفر و... در نظر گرفته شود؛ زیرا معمولاً خوانندگان به این مباحث علاقه بیشتری دارند و این امر سبب می‌شود از منظر عاطفی، ارتباط سریع‌تری با متن برقرار کنند. در نوشتار حاضر، مهارت خواندن منتهی به درک مطلب مدنظر نگارندگان است؛ زیرا خواندن، معطوف به فهم مطلب و پیامی است که نویسنده آن را ارسال کرده است.

سؤال‌های پژوهش

۱. دانشجویان رشته آموزش زبان عربی هنگام مواجهه با متن عربی از چه استراتژی‌هایی استفاده می‌کنند؟
۲. در بهبود مهارت خوانداری زبان عربی استراتژی‌های خواندن چه نقشی دارند؟

فرضیه‌های پژوهش

۱. به نظر می‌رسد دانشجویان هنگام رویارویی با متن زبان عربی، انتظار دارند مانند زبان مادری بدون استفاده از مدل یا الگویی متن را به درستی بخوانند و بفهمند این روندبال فراگیری مدل خوانداری در زبان دوم نبودند.
 ۲. استراتژی‌های خواندن، به فراگیر می‌آموزند چطور متن عربی را پردازش کند تا در درک مطلب با مشکل کمتری مواجه گردد.
- ضرورت پژوهش:** با توجه به اینکه مهارت خوانداری به عنوان سرفصلی مستقل در رشته آموزش زبان عربی ارائه نمی‌شود و در ضمن درس‌هایی مانند نظم، نثر و تاریخ ادبیات آموزش داده می‌شود، نتایج این پژوهش می‌تواند راهکاری عملی برای برون‌رفت دانشجویان از مشکلاتی باشد که در حوزه مهارت خوانداری با آن‌ها مواجه‌اند.
- محدوده زمانی و مکانی پژوهش:** داده‌های پژوهش حاضر در گروه آموزش زبان عربی دانشگاه فرهنگیان قم، در سال تحصیلی ۱۴۰۳-۱۴۰۴ ه.ش. گردآوری شده است.

پیشینه پژوهش

نگارندگان پس از جست‌وجو در منابع کتابخانه‌ای و اینترنتی، اثری که ارتباط مستقیم با پژوهش حاضر داشته باشد، نیافتند. در ادامه، آثاری که ارتباط نزدیک‌تری با موضوع این پژوهش دارند، برای آشنایی خوانندگان معرفی می‌شوند.

عزیزی (۱۳۹۹ش) معتقد است تجربه خواندن در زبان اول و زبان دوم تفاوت‌های بسیاری با یکدیگر دارد. افراد در خواندن به زبان مادری توانمندند، دانش پیشین خود را درباره متن به کار می‌گیرند، به پیش‌بینی متن می‌پردازند، برداشت‌های فرامتنی انجام می‌دهند و بیشتر این مهارت‌ها

را به صورت ناخودآگاه به کار می‌برند. اما هنگامی که قصد دارند متنی را به زبان دوم بخوانند، ناگزیرند بسیاری از این فرایندهای خودکار را دوباره به صورت آگاهانه بیاموزند. از این رو، زبان‌آموزان بیش از هر چیز بر دانش واژگانی زبان دوم تکیه می‌کنند و می‌کوشند با پیروی از الگوی جزء به کل، از طریق معنا کردن واژگان و کنار هم نهادن آن‌ها، به معنای واحدهای بزرگ‌تر دست یابند. یکی از وظایف مهم مدرس، آگاه ساختن زبان‌آموزان از ابزارها و راهبردهایی است که در خواندن زبان دوم می‌توان از آن‌ها بهره برد. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که تقویت مهارت خواندن در زبان دوم در خلأ شکل نمی‌گیرد، بلکه باید بر پایه همه مهارت‌های پیشین، دانسته‌ها، تجربه‌ها و دانش زبان‌آموز استوار باشد. آموزشگر باید ابزارهایی را که هنگام خواندن به صورت ناخودآگاه به کار می‌گیرد، بشناسد و با چگونگی عملکرد آن‌ها آشنا باشد تا بتواند آن‌ها را به زبان‌آموزان آموزش دهد. همچنین باید به آنان بیاموزد که معنا و مفهوم متن تنها در واژگان آن خلاصه نمی‌شود، بلکه دستور زبان و ساختارهای نحوی نیز در فهم متن نقش بسزایی دارند. افزون بر این، آموزش راهکارهای گوناگون پیش‌خوانی و پس‌خوانی از جمله ابزارهایی است که هم آموزشگر و هم زبان‌آموزان باید برای تقویت مهارت خواندن از آن بهره ببرند.

موسوی (۱۳۹۶ش) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان *دراسة إشکالية لمهارة القراءة في أقسام اللغة العربية وآدابها في مرحلة البكالوريوس بجامعات إيران الحكومية* کوشیده است با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی و پیمایشی، نقاط ضعف آموزش مهارت خواندن را در مقطع کارشناسی رشته زبان و ادبیات عربی شناسایی کرده و راهکارهایی برای رفع آن‌ها ارائه دهد. جامعه آماری این پژوهش را ۲۲ نفر از استادان ۱۲ دانشگاه دولتی تشکیل داده‌اند و ابزارهای گردآوری داده‌ها شامل آزمون، مشاهده و مصاحبه بوده است. نتایج نشان داد که سرفصل‌های درسی به مهارت خواندن و اهداف آموزشی آن توجه کافی ندارند، دانشجویان در آزمون خوانداری نمرات نسبتاً ضعیفی کسب کرده‌اند و استادان درس‌های متون نیز توجه اندکی به آموزش و ارزشیابی مهارت خواندن دارند و عمدتاً از روش کنفرانس در تدریس استفاده می‌کنند.

اخلاقی و وصال‌ها (۱۳۹۴ش) در پژوهشی با عنوان *افزایش مهارت خواندن و درک مطلب*

از طریق روش‌های فعال، با هدف ایجاد و حفظ ارتباط میان نویسنده و خواننده متن، پژوهشی طراحی و اجرا کردند. در آغاز، وضعیت دانش‌آموزان در زمینه مهارت درک مطلب متون انگلیسی به‌دقت بررسی شد و مشخص گردید که آنان در پاسخ‌گویی به پرسش‌های درک مطلب با مشکل روبه‌رو هستند و نمی‌توانند به‌درستی میان نویسنده متن و پیام کلی آن ارتباط برقرار کنند. ناآشنایی دانش‌آموزان با شیوه‌های حدس زدن معنای واژگان از یک‌سو و دشواری یادگیری و به‌خاطر سپردن واژگان ناآشنا از سوی دیگر، نقش مهمی در عملکرد ضعیف آنان در این بخش از زبان انگلیسی دارد. نتایج پژوهش همچنین نشان داد که تفاوت سطح زبانی و محتوای کتاب‌های درسی دوره‌های راهنمایی و متوسطه، بالا بودن سن آغاز یادگیری زبان خارجی در مدارس، کم بودن ساعات آموزش زبان و فاصله زمانی میان جلسات تدریس، همگی بر عملکرد دانش‌آموزان در درس زبان انگلیسی تأثیرگذارند.

اوزکان گرسس و بوت (۲۰۱۶م) در پژوهشی، رابطه میان درک مطلب، سبک‌های یادگیری و راهبردهای خواندن را در میان دانشجویان دانشگاه‌های فرانسه بررسی کردند. شرکت‌کنندگان به پرسش‌نامه سبک‌های یادگیری کلب و نیز آزمون درک مطلب پاسخ دادند. یافته‌های پژوهش نشان داد که میان میزان استفاده از راهبردهای خواندن و درک مطلب دانشجویان رابطه‌ای منفی وجود دارد. همچنین نتایج بیانگر آن بود که دانشجویان دارای سبک یادگیری همگرا بیشترین میزان استفاده از راهبردهای خواندن را گزارش کرده‌اند و این سبک یادگیری در به‌کارگیری راهبردهای درک مطلب نقش مؤثری دارد.

پژوهش حاضر که با عنوان *اثر بخشی استراتژی‌های خواندن بر بهبود مهارت خوانداری دانشجویان زبان عربی* انجام شده است، از جنبه‌های مختلف با پژوهش‌های پیشین تفاوت دارد. مطالعات پیشین عمدتاً به شناسایی مشکلات آموزش مهارت خواندن یا بررسی عوامل مؤثر بر درک مطلب پرداخته‌اند، در حالی که این پژوهش به‌طور مشخص بر بررسی استراتژی‌های خواندن دانشجویان رشته آموزش زبان عربی و ارائه راهکارهای عملی برای بهبود مهارت خوانداری آنان تمرکز دارد؛ ازاین‌رو، با توجه به فقدان پژوهشی مستقل در این زمینه، می‌توان آن را پژوهشی نوآورانه دانست.

چهارچوب نظری

چهارچوب نظری پژوهش حاضر بر مفاهیم بنیادین مرتبط با مهارت خوانداری و راهبردهای آن استوار است. از آنجا که خواندن یکی از مهم‌ترین مهارت‌های زبانی در فرایند یادگیری زبان دوم یا خارجی به شمار می‌رود، شناخت ماهیت این مهارت، مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده آن و اهداف آموزشی آن، زمینه‌ای مناسب برای تحلیل استراتژی‌های خواندن و تبیین یافته‌های پژوهش فراهم می‌آورد. ازاین‌رو، در این بخش ابتدا مفهوم مهارت خوانداری و جایگاه آن در آموزش زبان بررسی می‌شود.

۱. مهارت خوانداری

مهارت خواندن، فراتر رفتن از اشکال شفاهی و غیرشفاهی کلام با هدف کشف ایده‌های نهفته و مقایسه آن‌ها با شناخت‌های پیشین برای تشخیص مطالب ضروری و جدید است (Foley, ۱۹۸۴, p۸۳). خواندن فعالیتی تعاملی است که در آن فرایندهای مختلف به‌طور هم‌زمان فعال می‌شوند؛ به‌گونه‌ای که خواننده، ضمن شناسایی سریع واژه‌ها و ذخیره آن‌ها در حافظه کوتاه‌مدت، هم‌زمان ساختار جمله‌ها را نیز تحلیل می‌کند تا معنای بافتی متن را بسازد و پردازش کند (Grabe & Stoller, ۲۰۱۱).

مهارت خوانداری و درک مطلب، در فراگیری زبان دوم یا خارجی، یکی از چهار مهارت اصلی زبانی به شمار می‌رود که برای پیشرفت علمی، فرهنگی و بهره‌گیری از دستاوردهای سایر ملت‌ها و فرهنگ‌ها ضروری است. به اعتقاد انیس^۱، این مهارت نقش مهمی در کسب اطلاعات و ارتقای تفکر ایفا می‌کند (Ennis, ۲۰۰۶). ازاین‌رو، خواندن مجموعه‌ای از ریزمهارت‌ها، از جمله شناخت علائم مکتوب و درک روابط آن‌ها با عناصر صوری زبان است (Broughton, ۱۹۹۴, p۹۰). همچنین، این مهارت فعالیتی زبانی است که با فهم متون نوشتاری پیوند دارد و بدون درک معنا، فاقد کارکرد خواهد بود (عبده، ۱۹۹۰، ص ۱۵). این فرایند به شخص خواننده تعلق دارد و اطلاعاتی را به او منتقل می‌کند که تجربه‌ای فردی و غیرقابل اشتراک است (مختاری، ۲۰۱۸،

^۱. Ennis.

ص ۱۸۳). افزون بر این، مهارت خواندن به عنوان پلی میان زبان گفتاری و زبان نوشتاری عمل می‌کند و در شناخت حروف، اشکال و گروه‌بندی آن‌ها نقش مؤثری دارد و موجب گسترش دامنه واژگانی خواننده می‌شود (اسماعیلی، ۲۰۱۸، ص ۱۵۶).

هدف آموزش مهارت خواندن آن است که زبان‌آموزان بتوانند زبان خارجی را به آسانی درک کنند و رمزهای نوشتاری را با آواهای متناظر آن‌ها پیوند دهند تا متن را با صدای بلند، روان و با تلفظ صحیح بخوانند و به تدریج در فهم مفهوم متن پیشرفت کنند. آنان باید بتوانند با درک واژگان و ترکیب‌های زبانی، معنای متن را به درستی دریابند، ایده‌ها و جزئیات آن را تحلیل کنند و روابط میان اجزای متن و نقش علائم نگارشی را نیز بشناسند (الجاسم، ۲۰۱۳، ص ۲۲۳؛ ابو عمسه، ۲۰۱۸، صص ۱۵-۱۶). بنابراین، مهارت خواندن یکی از بنیادی‌ترین و مؤثرترین مهارت‌ها در فرایند یادگیری هر زبان به شمار می‌آید.

۲. استراتژی خواندن

استراتژی‌های خواندن نشان می‌دهند که خوانشگر هنگام مطالعه یک متن، چگونه آن را درک می‌کند، به چه سرنخ‌ها و نشانه‌هایی توجه دارد، چگونه با متن ارتباط برقرار می‌کند و در مواجهه با بخش‌هایی که برای او نامفهوم است، چه واکنشی از خود نشان می‌دهد (Kitsantas & Doster, ۲۰۰۴).

در این بخش، مجموعه‌ای از استراتژی‌های خواندن معرفی می‌شود که برگرفته از کتاب *مهارت خواندن* اثر کلودت کورنر و کلود ژرمن است. به کارگیری این استراتژی‌ها در کلاس‌های آموزش زبان عربی می‌تواند به مدرسان در ارتقای مهارت خوانداری زبان‌آموزان و بهبود درک مطلب آنان کمک کند (کورنر و ژرمن، ۱۳۹۹، ص ۷۴-۸۸).

۳. معرفی انواع استراتژی‌ها

- تحمل ابهام و دور زدن دشواری؛
- شناخت سریع یک واژه یک جمله و درک معنی گروهی از کلمات؛
- استفاده از شناخت‌های ارجاعی خویش؛
- استفاده از شناخت‌های متنی خویش.

۳/۱. تحمل ابهام و دور زدن دشواری

فراگیران زبان اغلب پس از برخورد با نخستین واژه ناآشنا، از ادامه خواندن باز می‌مانند، در حالی که پذیرش ابهام در زبان مادری برای آنان بسیار آسان‌تر است. برای تبیین این نکته که نباید در برابر واژه‌های ناآشنا دلسرد شد، می‌توان در آغاز، متنی تخیلی به زبان فارسی که عمدتاً از واژه‌های ابداعی تشکیل شده است، در اختیار دانشجویان زبان عربی قرار داد. در این صورت، دانشجویان درمی‌یابند که در زبان مادری، تا زمانی که بافت متن امکان حدس زدن معنا را فراهم کند، به خواندن ادامه می‌دهند و از وجود واژه‌های ناآشنا دلسرد نمی‌شوند؛ بنابراین، شایسته است همین رویکرد را در مواجهه با متون زبان دوم نیز به کار گیرند.

آموزش نخستین استراتژی، یعنی «تحمل ابهام و دور زدن دشواری‌ها»، در ابتدای دوره آموزشی اهمیت فراوانی دارد. از این رو، پیش از پرداختن به متون ویژه خواندن، آموزشگر باید این استراتژی را به زبان‌آموزان آموزش دهد. سپس، در جلسات بعدی، می‌توان در ده دقیقه آغازین کلاس و هر زمان که ضرورت داشته باشد، دوباره به آن بازگشت و آن را تمرین کرد. همچنین، بهره‌گیری از شناخت‌های متنی، استراتژی دیگری است که باید به صورت مرحله‌ای، هدفمند و نظام‌مند آموزش داده شود. سایر استراتژی‌های خواندن نیز متناسب با مراحل مختلف فرایند خواندن قابل معرفی و آموزش هستند.

۳/۲. شناخت سریع یک واژه یک جمله و درک معنی گروهی از کلمات

خواننده زبان دوم معمولاً با سرعت آرامی می‌خواند و این مشکل را تا حدی می‌توان با توانش زبانی محدود او توجیه کرد اما تجربیات به ما نشان داده‌اند که آرام خواندن در دانشجویان دو زبانه هم دیده می‌شود؛ اگر این طور باشد توانش زبانی علت این امر نیست، بلکه این امر به ریتم شخصی خواندن بستگی دارد بر اساس این نتایج به این فرض می‌رسیم که تمرین‌های مربوط به با سرعت خواندن واژه‌ها یا جمله‌ها که در آغاز هر کلاس چند دقیقه انجام می‌شوند، دانشجو را برای عکس العمل سریع آماده و به او کمک می‌کنند به تصویری که کلمه‌ها یا جمله‌های زبان دوم به ذهن متبادر می‌کنند حساس شود.

۳/۳. استفاده از شناخت‌های ارجاعی خویش

شناخت‌های ارجاعی به مجموعه‌ای از دانش، تجربه‌ها و پیش‌زمینه‌های ذهنی فرد گفته می‌شود که در فرایند یادگیری و درک اطلاعات جدید از آن‌ها بهره می‌گیرد. این مفهوم، به‌ویژه در یادگیری زبان و درک متون، از اهمیت فراوانی برخوردار است. شناخت‌های ارجاعی شامل دانش فرهنگی، تاریخی، اجتماعی و نیز تجربه‌های شخصی است که به فرد کمک می‌کند معانی جدید را بهتر دریابد و ارتباط عمیق‌تری با متن برقرار کند (Vygotsky, ۱۹۷۸).

در یادگیری زبان، شناخت‌های ارجاعی نقش مهمی در تسهیل درک متون ایفا می‌کنند. برای مثال، اگر زبان‌آموز متنی درباره تاریخ یک کشور مطالعه کند، آگاهی‌ها و تجربه‌های پیشین او درباره آن کشور می‌تواند فهم دقیق‌تر و عمیق‌تر متن را امکان‌پذیر سازد. این موضوع، به‌ویژه در یادگیری زبان‌های خارجی که زبان‌آموز با فرهنگ‌ها و بافت‌های ناآشنا روبه‌رو می‌شود، اهمیت بیشتری می‌یابد (Krashen, ۱۹۸۲).

آموزشگران نیز می‌توانند با تشویق زبان‌آموزان به فعال‌سازی شناخت‌های ارجاعی، آنان را در برقراری ارتباط مؤثر با متون جدید یاری دهند و توانایی درک مطلبشان را ارتقا بخشند. این رویکرد، زمینه یادگیری فعال و مؤثر را فراهم می‌کند؛ زیرا زبان‌آموزان دانش و تجربه‌های پیشین خود را در فرایند یادگیری به کار می‌گیرند و مشارکت بیشتری در فهم متن خواهند داشت (Bruner, ۱۹۹۶). برای نمونه، هنگامی که زبان‌آموز متنی ادبی را مطالعه می‌کند، اگر پیش‌تر با موضوع، فضای داستان یا شخصیت‌های آن آشنا باشد، آسان‌تر می‌تواند با مفاهیم و احساسات مطرح‌شده در متن ارتباط برقرار کند. این پیوند ذهنی، درک عمیق‌تر متن را ممکن می‌سازد و زمینه ارائه تحلیل‌های دقیق‌تر را فراهم می‌آورد (Gee, ۱۹۹۶).

در مجموع، شناخت‌های ارجاعی یکی از ابزارهای مؤثر در تسهیل یادگیری و ارتقای درک مطلب به شمار می‌روند. بهره‌گیری از این شناخت‌ها، زبان‌آموزان را در فهم بهتر متون و تقویت توانایی‌های زبانی یاری می‌کند و افزون بر آن، موجب رشد توانایی‌های شناختی و تحلیلی آنان نیز می‌شود.

۴/۳. استفاده از شناخت‌های متنی خویش

متن‌های روایی که در آن‌ها شخصیت‌ها در موقعیت‌های عینی معرفی می‌شوند و از ساختارهای متنی منسجم و قاعده‌مند برخوردارند، معمولاً برای فراگیران مبتدی زبان در درک متن دشواری چندانی ایجاد نمی‌کنند؛ زیرا این ساختارها اغلب برای خواننده آشنا هستند. برای نمونه، می‌توان از دانشجویان خواست با استفاده از برخی داده‌های یک رمان، قصه یا داستان کوتاه، سناریویی برای اجرای تئاتر بنویسند. این تمرین، فراگیران را وادار می‌کند اطلاعات گوناگون را بر اساس منطق متن یا به تعبیر دیگر، نظام حاکم بر آن، دسته‌بندی و سازمان‌دهی کنند.

نمونه دیگر آن است که زبان‌آموزان را در کلاس به خواندن آثار ادبی دعوت کنیم. برای این منظور، می‌توان ابتدا از زبان‌آموزان خواست در گروه‌های کوچک به موضوع این آثار بپردازند و آن‌را در قالب سناریوهایی آماده کنند. در سطحی دیگر، می‌توان به هر یک از شرکت‌کنندگان سناریویی ارائه داد تا موضوع مطرح‌شده و ویژگی‌های اصلی شخصیت‌هایی را که قرار است نقش آن‌ها را ایفا کنند، شرح دهند. پس از آنکه سناریو آماده، تمرین و اجرا شد، می‌توان به سراغ خواندن متن مربوط به آن بخش رفت.

۴. نقش استراتژی‌های خواندن

با توجه به پژوهش‌های انجام‌شده، آگاهی از سبک‌های یادگیری زبان‌آموزان زبان دوم برای مدرسان زبان اهمیت فراوانی دارد و همواره یکی از دغدغه‌های اصلی آنان بوده است؛ زیرا مدرسان با دستیابی به اطلاعاتی در این زمینه می‌توانند شیوه آموزش خود را با سبک‌های یادگیری زبان‌آموزان هماهنگ و متناسب سازند (وکیلی فرد، ۱۳۹۶، ص ۳).

روش‌شناسی پژوهش

۱. روش پژوهش

این پژوهش پیمایشی است و از منظر هدف، کاربردی محسوب می‌شود. همچنین، از جهت روش اجرا، مطالعه‌ای میدانی به شمار می‌آید؛ بنابراین، پژوهشی کتبی و کاربردی است.

۲. ابزارهای پژوهش

جهت جمع‌آوری داده‌ها از پرسشنامه محقق‌ساخت «استراتژی خواندن» استفاده شده است.

روایی پرسشنامه مذکور توسط پنج نفر از استادان رشته زبان و ادبیات عربی و آموزش زبان‌های خارجی تأیید گردید. همچنین، به‌منظور اطمینان بیشتر از قابلیت تعمیم نتایج حاصل از نمونه به جامعه هدف، پایایی پرسشنامه نیز مورد سنجش قرار گرفت. برای سنجش پایایی، روش‌های گوناگونی وجود دارد که روش آلفای کرونباخ یکی از مشهورترین آن‌هاست. مقادیر آلفای کرونباخ بین صفر و یک قرار دارد و عدد یک نشان‌دهنده پایایی کامل و ایده‌آل است. پژوهشگران معمولاً مقادیر بالاتر از ۷/۰ را به‌عنوان دامنه‌ای قابل قبول برای پایایی در نظر می‌گیرند (میرزاده، ۱۳۹۵، ص ۳۷۶). مقدار آلفای کرونباخ به‌دست‌آمده برای پرسشنامه مذکور ۸۰/۰ است که نشان‌دهنده پایایی بسیار مطلوب این ابزار است.

۳. جامعه آماری شرکت‌کنندگان

جامعه آماری تحقیق حاضر شامل ۷۰ عربی آموز ایرانی در نیم‌سال هفتم رشته آموزش زبان عربی دانشگاه فرهنگیان قم که به صورت هدفمند مبتنی بر تکنیک معیار انتخاب شدند.

۴. شیوه نمونه‌گیری

روش نمونه‌گیری این پژوهش، هدفمند^۱ است. در این روش، شرکت‌کنندگان خاص به‌صورت آگاهانه توسط پژوهشگر انتخاب می‌شوند (Burns, ۲۰۰۵)؛ به عبارت دیگر، افراد بر اساس دارا بودن ویژگی‌های مورد نظر پژوهش و برخورداری از اطلاعات غنی در حوزه بررسی، گزینش می‌شوند. این روش بیشتر در پژوهش‌هایی به کار می‌رود که نیازمند نمونه‌های خبره هستند (Boswel, ۲۰۱۲). نمونه‌های حاضر در این پژوهش، به‌صورت هدفمند و مبتنی بر تکنیک معیار انتخاب شدند. معیار شرکت در این مطالعه، گذراندن شش نیم‌سال تحصیلی در رشته آموزش زبان عربی بود تا شرکت‌کنندگان درس‌هایی را که ماهیت خوانداری دارند، پشت سر گذاشته باشند.

۵. مراحل انجام پژوهش

پرسشنامه‌ها بین ۷۰ دانشجوی آموزش زبان عربی دانشگاه فرهنگیان قم واحد خواهران پخش گردید. برای تحلیل داده‌ها از آمار توصیفی، استنباطی و نرم‌افزار SPSS نسخه ۲۳ استفاده شد.

بحث

سؤال اول پژوهش: هنگام خواندن متون عربی، کدام استراتژی خواندن در میان دانشجویان از بسامد بالاتری برخوردار است؟

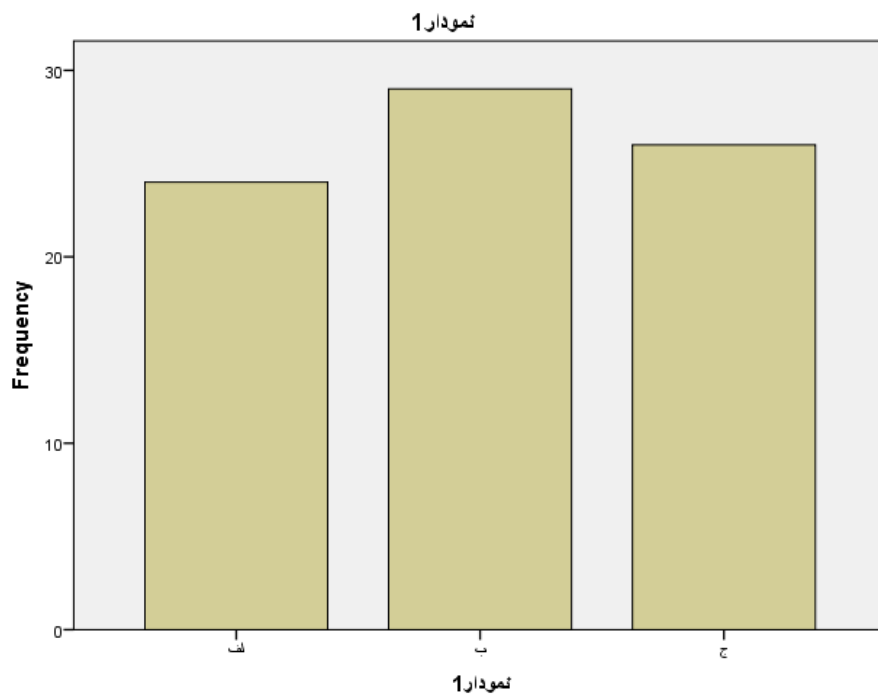
به منظور پاسخ گویی به این پرسش، از پرسشنامه ای هفت سؤالی استفاده شد که هر سؤال آن به یکی از موضوعات مرتبط با استراتژی های خواندن اختصاص داشت. برای تحلیل داده های مربوط به هر سؤال، از آزمون «خی دو» استفاده شد.

سؤال اول پرسشنامه: «هنگامی که متنی را به زبان عربی می خوانم، بیشترین توجه من به ... است».

جدول ۱: آمار توصیفی مربوط به پرسش شماره یک

گزینه	فراوانی	درصد
الف. معنی هر واژه	۲۴	۳۰/۴
ب. معنی هر جمله	۲۹	۳۶/۷
ج. معنی کل قطعه ای از متن	۲۶	۳۲/۹
کل	۷۹	۱۰۰

نمودار آمار توصیفی مربوط به بیشترین توجه افراد در هنگام خواندن متنی از زبان عربی را نشان می دهد.



نمودار شماره ۱: بیشترین توجه افراد در هنگام خواندن متن

همانطور که در جدول و نمودار شماره ۱ نشان داده شده است، هنگام خواندن متن به زبان عربی بیشترین توجه فراگیران به «معنی هر جمله» است. زبان‌آموزان به دنبال کشف معنای تک واژه‌ها نیستند.

برای بررسی معنادار بودن اختلاف این گزینه با گزینه‌های دیگر، از آزمون «خی دو» استفاده شد.

جدول ۲: نتایج مربوط به آزمون «خی دو»

آماره خی دو	۰/۴۸۱
درجه آزادی	۲
سطح معناداری	۰/۷۸۶

نتایج آزمون «خی دو» نشان می‌دهد که اگرچه بیشتر افراد گزینه «توجه به معنای جمله» را

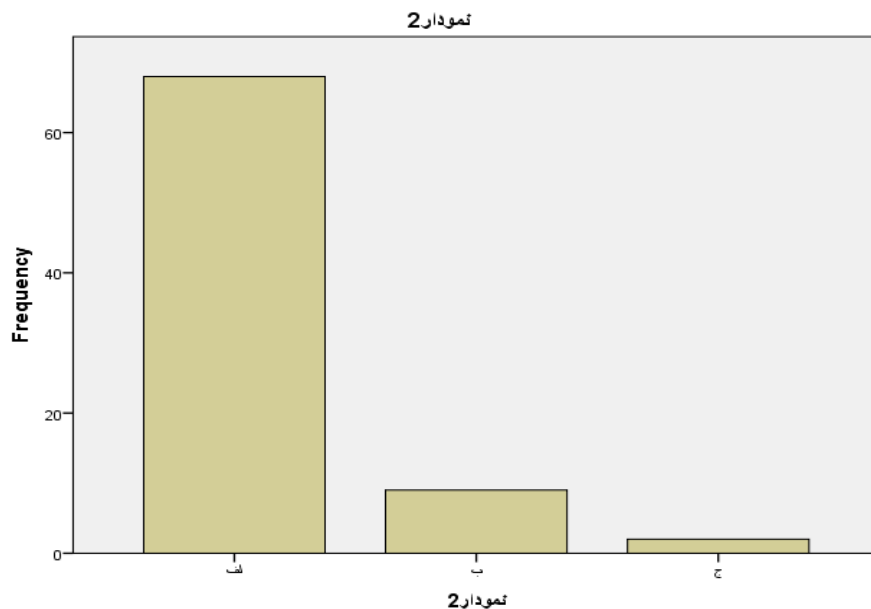
انتخاب کرده بودند، اما این اختلاف از نظر آماری معنادار نیست (0.786 sig) و نمی‌توان آن را به کل جامعه تعمیم داد. خوانندگان علاوه بر معنای جمله‌ها، به دریافت مفهوم کلی قطعه متن نیز توجه دارند. در چنین مواقعی، دانشجویان در کلاس بیان می‌کنند: «دقیقاً متوجه کل جملات نشدم، ولی منظور متن این است که...» یا «متن می‌خواهد بگوید که...». با این حال، باید توجه داشت که تسلط بر واژگان، بخشی از مهارت زبانی محسوب می‌شود و هدف آن، توانایی کاربرد واژه‌هاست. فرایند واژه‌آموزی به فراگیر کمک می‌کند تا از زبان جدید برای برقراری ارتباط استفاده کند و از سوی دیگر، دانش واژگانی به درک مطلب و تعمیق معنای واژه‌های پیشین یاری می‌رساند (گله‌داری، ۱۳۹۰، ص ۸۶۶). بنابراین، توصیه می‌شود زبان‌آموزان هنگام خواندن متون جدید، به واژگان توجه بیشتری داشته باشند.

سؤال دوم پرسشنامه: «اگر قطعه‌ای از متن عربی که برای خواندن در نظر گرفته شده عنوان و نیز تصویر داشته باشد...».

جدول ۳: آمار توصیفی مربوط به پرسش شماره دوم

گزینه	فراوانی	درصد
الف. تصور می‌کنم این قطعه ممکن است درباره چه چیزی باشد.	۶۸	۸۶/۱
ب. خیلی به آن‌ها اهمیت نمی‌دهم.	۹	۱۱/۴
ج. هنگام خواندن قطعه‌ای از متن، آن‌ها را در نظر نمی‌گیرم.	۲	۲/۵
کل	۷۹	۱۰۰

نمودار شماره ۲، آمار توصیفی مربوط به توجه افراد به عنوان و تصویر متون را نمایش می‌دهد.



نمودار شماره ۲: توجه افراد به عنوان و تصویر متون

همانطور که در جدول ۳ و نمودار ۲ نشان داده شده است، توجه افراد به عناوین و تصاویر مربوط به متون عربی به گزینه الف (تصور می‌کنم این قطعه ممکن است درباره چه چیزی باشد) بوده است. برای بررسی معنادار بودن اختلاف این گزینه با گزینه‌های دیگر، از آزمون "خی‌دو" استفاده شد. جدول ۴ نتایج مربوط به آزمون "خی‌دو" را نشان می‌دهد.

جدول ۴: نتایج مربوط به آزمون خی دو

آماره خی دو	۹۹/۸۲۳
درجه آزادی	۲
سطح معناداری	۰/۰۰۰

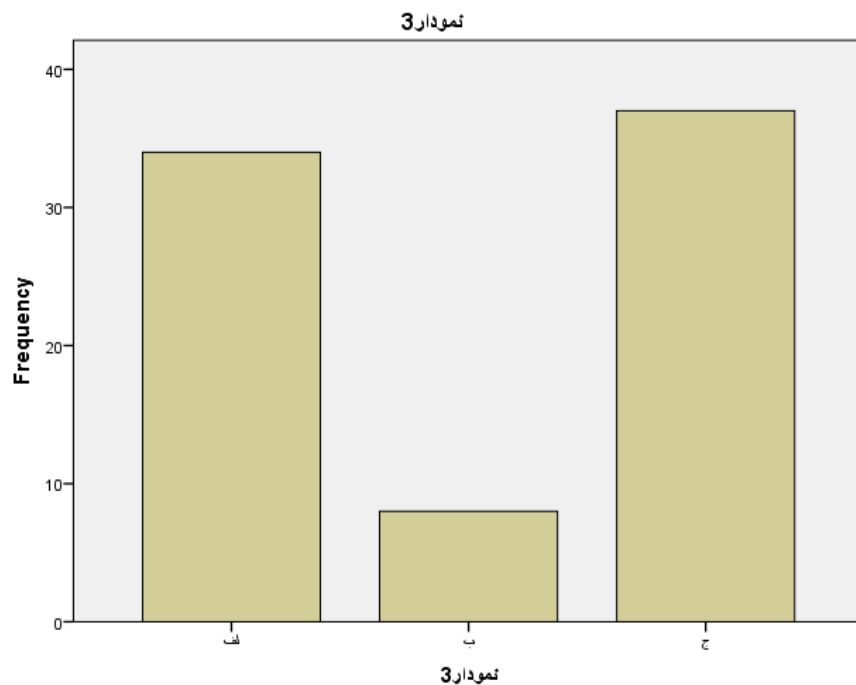
نتایج آزمون "خی‌دو" بیانگر این است که اختلاف گزینه الف (تصور می‌کنم این قطعه ممکن است درباره چه چیزی باشد) با سایر گزینه‌ها معنادار است ($\text{sig}: 0/000$). بنابراین می‌توان آن را به کل جامعه تعمیم داد.

کاربرد درست و آگاهانه از تصویر نقش مؤثری در درک مطلب خواننده شده دارد و ابزار آموزشی است که یادگیری را تسهیل می‌نماید. در آموزش زبان یکی از بنیادی‌ترین اصول، اصل دیداری است، از این رو استفاده از تصویر، حمایتگر خوبی برای متن است، پژوهش‌ها نشان داده‌اند که بیشترین یادگیری انسان از طریق حس دیداری رقم می‌خورد، صورت دیداری اشیاء و پدیده‌ها، روشنی و وضوح را به همراه دارد و به کمک آن‌ها مفاهیم مشخص‌تر ساخته می‌شوند (لطفی پور و دوفن ۱۳۷۶، صص ۱۰۶-۱۰۸). بنابراین شایسته است مدرسان در کلاس‌های مربوط به مهارت خواندن برای زبان‌آموزان سطح مبتدی منابع آموزشی انتخاب کنند که حاوی تصویرهای یاریگر متن باشند.

سؤال سوم پرسشنامه: «وقتی متنی را به زبان عربی می‌خوانم...».

جدول ۵: آمار توصیفی مربوط به پرسش سوم

گزینه	فراوانی	درصد
الف. اگر معنای بیشتر واژه‌ها را ندانم احساس ناخوشایندی دارم.	۳۴	۴۳
ب. از روی کلمات ناآشنا رد می‌شوم و خواندن را ادامه می‌دهم.	۸	۱۰/۱
ج. کلماتی که نمی‌دانم را حدس می‌زنم.	۳۷	۴۶/۸
کل	۷۹	۱۰۰



نمودار ۳: آمار توصیفی مربوط به پرسش سوم

همان‌طور که در جدول ۵ و نمودار ۳ نشان داده شده است، افراد نمونه در پاسخ به این پرسش، گزینه ج (کلماتی را که نمی‌دانم، حدس می‌زنم) را انتخاب کرده‌اند. برای بررسی معنادار بودن اختلاف این گزینه با سایر گزینه‌ها، از «آزمون خی دو» استفاده شد.

جدول ۶: نتایج مربوط به آزمون خی دو

آماره خی دو	۱۹/۳۱۶
درجه آزادی	۲
سطح معناداری	۰/۰۰۰

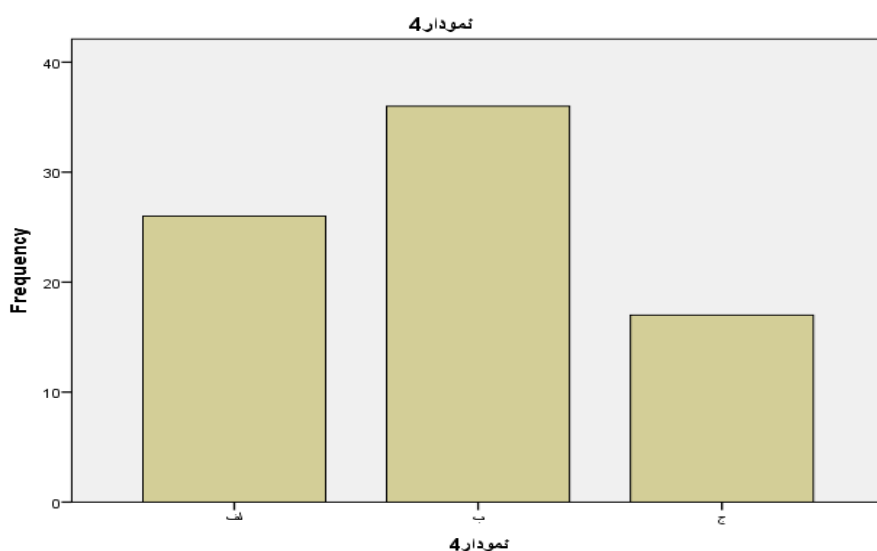
نتایج آزمون "خی دو" بیانگر که اختلاف گزینه ج (کلماتی که نمی‌دانم را حدس می‌زنم) با سایر گزینه‌ها معنادار است ($\text{sig}: 0/000$). بنابراین می‌توان آن را به کل جامعه تعمیم داد.

زبان‌آموزان هنگام مواجهه با واژه‌ای ناآشنا، نخستین واکنشی که ممکن است نشان دهند، جست‌وجوی نشانه و سرنخی در خود واژه است. سپس به جمله‌ای که واژه در آن قرار گرفته یا جملات مجاور آن رجوع می‌کنند و با بهره‌گیری از درک کلی خود از متن، معنای واژه را حدس می‌زنند (Wesche and Paribakht, ۲۰۰۹). برای استنباط کردن، معنی واژه بر اساس دانسته‌های قبلی حدس زده می‌شود و در سایه آگاهی زبان‌آموز از متن و بافت و دانش زبان مربوط، این امر میسر خواهد شد (Haastrop, ۱۹۹۱, p ۴۰).

سؤال چهارم پرسشنامه: «وقتی متنی را به زبان عربی می‌خوانم...».

جدول ۷: آمار توصیفی مربوط به پرسش چهارم

گزینه	فراوانی	درصد
الف. به چیزی که امکان دارد بعداً در متن اتفاق بیفتد، فکر می‌کنم حتی اگر اشتباه کنم.	۲۶	۳۲/۹
ب. هر جمله را به طور مستقیم می‌خوانم.	۳۶	۴۵/۶
ج. سعی نمی‌کنم پایان هر قطعه از متن را پیش بینی کنم.	۱۷	۲۱/۵
کل	۷۹	۱۰۰



نمودار شماره ۴: آمار توصیفی مربوط به پرسش چهارم

براساس یافته‌های موجود در جدول ۷ و نمودار ۴، افراد نمونه در پاسخ به این پرسش، گزینه ج (هر جمله را به طور مستقیم می‌خوانم) را انتخاب کرده‌اند. برای بررسی معنادار بودن اختلاف این گزینه با گزینه‌های دیگر، از «آزمون خی دو» استفاده شد. جدول ۸ نتایج مربوط به آزمون «خی دو» را نشان می‌دهد.

جدول ۸: نتایج مربوط به آزمون خی دو

آماره خی دو	۶/۸۶۱
درجه آزادی	۲
سطح معناداری	۰/۰۳۲

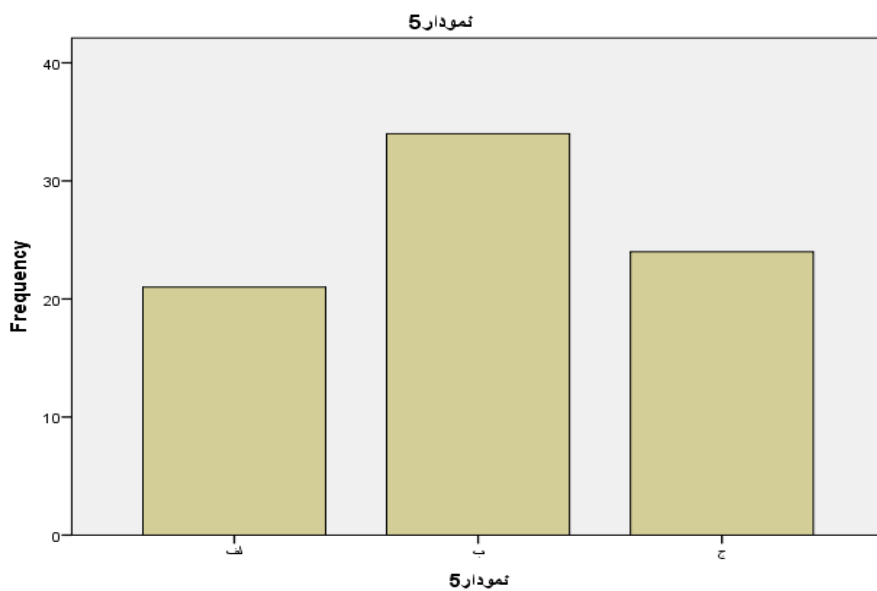
نتایج آزمون «خی دو» حاکی از آن است که اختلاف گزینه ج (هر جمله را به طور مستقیم می‌خوانم) با سایر گزینه‌ها معنادار است ($\text{sig}: 0/032$). بنابراین می‌توان آن را به کل جامعه تعمیم داد.

انتخاب این گزینه نشان می‌دهد زبان‌آموزان هر بند از متن را که می‌خوانند، به خط ربط آن بند با بند بعدی دقت نمی‌کنند، زیرا به دنبال کشف معنی جمله هستند و به درک کل متن توجه ندارند.

سؤال پنجم پرسشنامه: «برای فهمیدن اینکه کلمات ناآشنا چه معنایی دارند...».

جدول ۹: آمار توصیفی مربوط به پرسش پنجم

گزینه	فراوانی	درصد
الف. به این نکته توجه می‌کنم که این کلمه به کلمه‌ای فارسی شباهت دارد یا به کلمه‌ای که آن را می‌شناسم.	۲۱	۲۶/۶
ب. سعی می‌کنم از روی بافت معنی را حدس بزنم (از طریق جمله‌ها و پاراگراف‌های قبلی و بعدی).	۳۴	۴۳
ج. در فرهنگ لغت به دنبال معنی می‌گردم.	۲۴	۳۰/۴
کل	۷۹	۱۰۰



نمودار شماره ۵: آمار توصیفی مربوط به پرسش پنجم

همانطور که در جدول ۹ و نمودار ۵ نشان داده شده است، افراد نمونه در پاسخ به این پرسش، گزینه ب (سعی می‌کنم از روی بافت معنی را حدس بزنم - از طریق جمله‌ها و پاراگراف‌های قبلی و بعدی) را انتخاب کرده‌اند. برای بررسی معنادار بودن اختلاف این گزینه با گزینه‌های دیگر، از آزمون "خی‌دو" استفاده شد.

جدول ۱۰: نتایج مربوط به آزمون خی‌دو

آماره خی‌دو	۳/۵۱۹
درجه آزادی	۲
سطح معناداری	۰/۱۷۲

نتایج آزمون "خی‌دو" نشان می‌دهد که گرچه بیشتر افراد گزینه ب (سعی می‌کنم از روی بافت معنی را حدس بزنم - از طریق جمله‌ها و پاراگراف‌های قبلی و بعدی) را انتخاب کرده بودند، اما این اختلاف معنادار نیست ($\text{sig}: 0/172$). و نمی‌توان آن را به کل جامعه تعمیم داد.

زمانی که زبان‌آموزان به کلمات ناآشنا در متن برخورد می‌کنند، برای یافتن معنای آن واژه از راهبردهای مختلفی مانند حدس زدن، استفاده از فرهنگ واژگان، نادیده گرفتن واژه، مشورت با معلم و یا استنباط و تشخیص معنی واژه از متن استفاده می‌کنند (Nation, 1990).

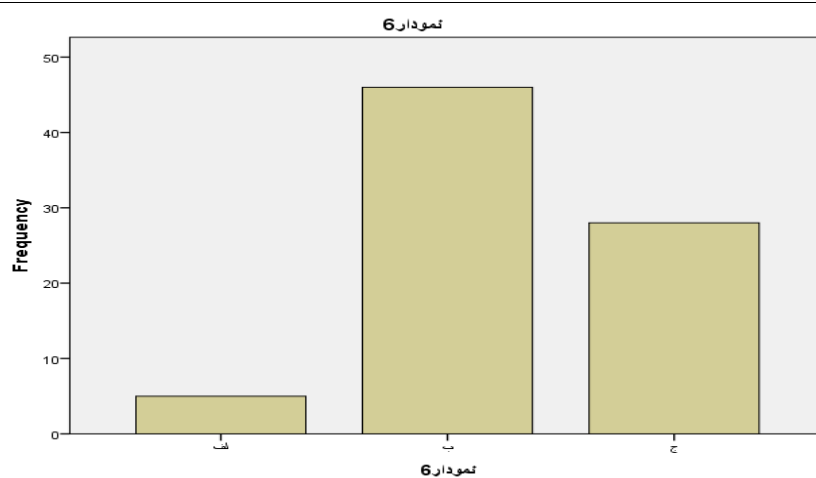
سؤال ششم پرسشنامه: «وقتی شروع به خواندن قطعه‌ای از یک متن عربی می‌کنم...».

جدول ۱۱: آمار توصیفی مربوط به پرسش ششم

گزینه	فراوانی	درصد
الف. فکر کردن درباره اینکه از قبل درباره این متن چه می‌دانم باعث از دست رفتن زمان می‌شود.	۵	۶/۳
ب. ابتدا، درباره آنچه از	۴۶	۵۸/۲

محتوای متن می‌دانم فکر می‌کنم.

۳۵/۴	۲۸	ج. فقط روی واژگان تمرکز می‌کنم.
۱۰۰	۷۹	کل



نمودار شماره ۶: آمار توصیفی مربوط به پرسش ششم

همانطور که در جدول ۱۱ و نمودار ۶ نشان داده شده است، افراد نمونه در پاسخ به این پرسش گزینه ب (ابتدا، درباره آنچه از محتوای متن می‌دانم فکر می‌کنم) را برگزیده‌اند. برای بررسی معنادار بودن اختلاف این گزینه با گزینه‌های دیگر، از آزمون "خی‌دو" استفاده شد.

جدول ۱۲: نتایج مربوط به آزمون خی‌دو

۳۲/۰۷۶	آماره خی‌دو
۲	درجه آزادی
۰/۰۰۰	سطح معناداری

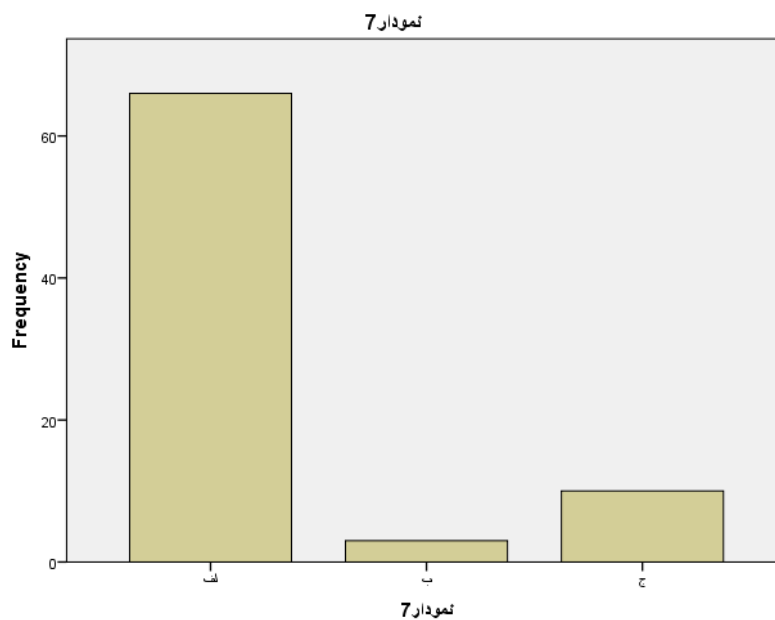
نتایج آزمون "خی‌دو" بیان می‌کند که اختلاف گزینه ب (ابتدا، درباره آنچه از محتوای متن می‌دانم فکر می‌کنم) با سایر گزینه‌ها معنادار است ($\text{sig}: 0/000$). بنابراین می‌توان آن را به کل

جامعه تعمیم داد.

سؤال هفتم پرسشنامه: «وقتی متنی به زبان عربی می‌خوانم...».

جدول ۱۳: آمار توصیفی مربوط به پرسش هفتم

گزینه	فراوانی	درصد
الف. توجه به سازمان‌دهی پلان نویسنده از متن مهم است.	۶۶	۸۳/۵
ب. جست و جوی پلان نویسنده هدر دادن وقت است.	۳	۳/۸
ج. شیوه سازمان‌دهی یک قطعه از متن اعتبار و اهمیت ندارد.	۱۰	۱۲/۷
کل	۷۹	۱۰۰



نمودار شماره ۷) آمار توصیفی سؤال هفتم

همانطور که در جدول ۱۳ و نمودار ۷ نشان داده شده است، افراد نمونه در پاسخ به این پرسش، گزینه الف (توجه به سازمان‌دهی پلان نویسنده از متن مهم است.) را انتخاب کرده‌اند. برای بررسی معنادار بودن اختلاف این گزینه با گزینه‌های دیگر، از آزمون "خی‌دو" استفاده شد. جدول ۱۴ نتایج مربوط به آزمون "خی‌دو" را نشان می‌دهد.

جدول ۱۴: نتایج مربوط به آزمون خی‌دو

آماره خی‌دو	۹۰/۵۵۷
درجه آزادی	۲
سطح معناداری	۰/۰۰۰

نتایج آزمون خی‌دو) نشان می‌دهد که اختلاف گزینه الف (توجه به سازمان‌دهی پلان نویسنده از متن مهم است) با سایر گزینه‌ها معنادار است ($\text{sig}: 0/000$) و شایسته است آن را به کل جامعه تعمیم داد.

نتیجه‌گیری

مهارت خواندن و درک مطلب در زبان دوم / خارجی خود به خود آموخته نمی‌شود؛ بلکه باید آن را فرا گرفت. توانایی خواندن مهارتی است که در یک روند برنامه‌ریزی شده و در یک دوره زمانی آموزش داده می‌شود، شایسته است مدرس در مسیر یاددهی این مهارت فراگیر را با راهبردهای مناسبی آشنا سازد و فراگیر به کمک این راهبردها مهارت با کیفیت‌تری را فرا گیرد، پژوهش حاضر استراتژی مهارت خواندن را در دانشجویان زبان عربی دانشگاه فرهنگیان مورد بررسی قرار داده و استراتژی‌های کاربردی جهت بهبود مهارت خوانندگی ارائه داد. جامعه آماری پژوهش حاضر بیان کرده‌اند زمانی متنی را به زبان عربی می‌خوانند به معنی جملات و دریافت مفهوم متن خوانده شده توجه دارند. در این حال اگر ترجمه واژه‌ای را ندانند آن را حدس می‌زنند، آزمودنی‌ها اظهار داشته‌اند به متن به عنوان یک کل نمی‌نگرند بلکه هر جمله را به طور مستقیم می‌خوانند، در پی یافتن ارتباط جمله بند اول با بند دوم نیستند. در صورتی که متن عربی تصویر داشته باشد، فراگیر از آن تصویر کمک می‌گیرد تا تشخیص دهد متن درباره چه چیزی دارد صحبت می‌کند. دانشجویان مورد

مطالعه برای فهمیدن معنای کلمات ناآشنا سعی می‌کنند از روی بافت جمله به کمک پاراگراف‌های قبلی و بعدی، معنی واژه را حدس بزنند وقتی شروع به خواندن متنی می‌کند ابتدا، درباره آنچه از محتوای متن می‌داند می‌اندیشید به عنوان نمونه اگر فراگیر تصور کرد متن درباره دانش‌آموزان کُندنویس است، ابتدا به دانسته‌های پیشین خود درباره کُندنویسی رجوع می‌کند و آن‌ها را از نظر می‌گذراند. افراد مورد مطالعه اذعان داشتند شیوه سازمان‌دهی یک قطعه از متن برای خواننده اعتبار و اهمیت دارد و به سازمان‌دهی پلان نویسنده از متن توجه می‌کند تا مطلب را بهتر درک نمایند. پژوهشگران می‌توانند با استفاده از داده‌های پژوهش حاضر در حوزه‌های پیشنهادی، تحقیقات نوآورانه‌ای را رقم بزنند مانند ۱- تبیین جایگاه مهارت خوانداری در آموزش ارتباطی زبان، ۲- مدل خواندن در زبان اول چه تفاوت‌ها و اشتراکاتی با مدل خواندن در زبان دوم/ خارجی دارد؟ و ۳- مهارت‌های درون‌داد زبان عربی چه نقشی در بهبود عربی‌آموزی فراگیران دارد؟

فهرست منابع

۱. ابوعمشه، خالد حسین. (۲۰۱۸م). الصعوبات والتحديات التي تواجه تعليم للأطفال الناطقين بغير العربية وسبل معالجتها. مجلة الدراسات والبحوث الإنسانية والتطبيقية. شماره ۴، صص ۸۲-۶۲.
۲. اخلاقی، مریم، وصالها، مهناز. (۱۳۹۴ش). افزایش مهارت خواندن و درک مطلب از طریق روش‌های فعال. رشد آموزش زبان، دوره ۲۹، شماره ۳، صص ۱۵-۴.
۳. اسماعیلی، یوسف. (۲۰۱۸م). معاییر تقویم (تقییم) مهارت القراءة في اللغة العربية للناطقين بغيرها، کتاب معاییر مهارت اللغة العربية للناطقين بغيرها: مجموعة إبحاث محكمة، تركيا: منشورات المنتدى العربي التركي، چاپ اول.
۴. الجاسم، محمود حسن. (۲۰۱۳م). توظيف النصوص القرآنية في تعليم العربية للناطقين بغيرها، کتاب المؤتمر العالمي الرابع في "تعليم اللغة العربية وآدابها لأغراض خاصة" أبحاث محكمة: جزء اول. مالزی: الجامعة الإسلامية العالمية.
۵. عبده، داود. (۱۹۹۰م). نحو تعليم اللغة العربية وظيفيا. اردن: دار الكرمل للنشر والتوزيع.
۶. عزیزی، مسعود. (۱۳۹۹ش). آموزش مهارت خواندن در زبان دوم، رشد آموزش زبان‌های خارجی، دوره ۳۵، شماره ۲، صص ۱۷-۱۱.
۷. کورنر، کلودت و ژرمن، کلود. (۱۳۹۹ش). مهارت خواندن. ترجمه لیلا شوبیری و مهساسادات میر بابائی ستار. تهران: سمت.
۸. گله‌داری، منیژه. (۱۳۹۰ش). آموزش واژگان فارسی به زبان‌آموزان غیر فارسی‌زبان، مجموعه مقالات هفتمین مجمع بین‌المللی استادان زبان و ادبیات فارسی. تهران: ستاد گسترش زبان و ادبیات فارسی. صص ۸۸۱-۸۶۳.
۹. لطفی‌پور، خسرو؛ ذوفن، شهرنار. (۱۳۷۶ش). تولید و کاربرد مواد آموشی. تهران: شرکت چاپ و نشر کتاب‌های درسی.

۱۰. موسوی، سید رضا. (۱۳۹۶ش). *دراسة إشكالية لمهارة القراءة في أقسام اللغة العربية وآدابها في مرحلة البكالوريوس بجامعة إيران الحكومية، پایان نامه کارشناسی ارشد، عیسی متقی زاده، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.*
۱۱. میرزاده، محمدرضا. (۱۳۹۵ش). *تجزیه و تحلیل آماری با نرم افزار SPSS. تهران: نشر تایماز.*
۱۲. وکیلی فرد. امیررضا. (۱۳۹۶ش). *سبک‌های غالب یادگیری ادراکی زبان آموزان فارسی در کشورهای غیرفارسی زبان، زبان شناخت، بهار و تابستان، شماره ۸، صص ۸۳ - ۱۰.*
۱۳. Boswell, C., & Cannon, S. (۲۰۱۲). *Introduction to nursing research (۳rd ed.). Burlington, MA: Jones & Bartlett Publishers.*
۱۴. Broughton, G., Brumfit, C., Flavell, R., Hill, P., & Pincas, A. (۱۹۹۴). *Teaching English as a foreign language (۲nd ed.). London: Routledge.*
۱۵. Brown, H. D. (۲۰۱۴). *Principles of language learning and teaching (۶th ed.). Pearson Education.*
۱۶. Bruner, J. (۱۹۹۶). *The culture of education. Harvard University Press.*
۱۷. Burns, N., & Grove, S. K. (۲۰۰۵). *The practice of nursing research: Conduct, critique, and utilization (۵th ed.). Philadelphia, PA: Elsevier Saunders.*
۱۸. Ennis, I. (۲۰۰۶). *A qualitative analysis of the kinds of higher-order thinking processes present in the reflective journals of graduate students of reading theory (Unpublished doctoral*

- dissertation). The Graduate School of Wayne State University, Michigan, USA.
۱۹. Foley, J. (۱۹۸۴). A rationale for the cloze procedure. *ITL Review of Applied Linguistics*, ۶۴, ۸۳-۹۴.
۲۰. Gee, J. (۱۹۹۶). *Social linguistics and literacies: Ideology in discourses*. Routledge.
۲۱. Grabe, W., & Stoller, F. L. (۲۰۱۱). *Teaching and researching reading* (۲nd ed.). London: Routledge.
۲۲. Haastrup, K. (۱۹۹۱). *Lexical inferencing procedures or talking about words: Receptive procedures in foreign language learning with special reference to English*. Tübingen, Germany: Gunter Narr.
۲۳. Kitsantas, A., Reiser, R. A., & Doster, J. (۲۰۰۴). Developing self-regulated learners: Goal setting, self-evaluation, and organizational signals during acquisition of procedural skills. *The Journal of Experimental Education*, ۷۲, ۲۶۹-۲۸۸.
۲۴. Krashen, S. D. (۱۹۹۲). *Principles and practice in second language acquisition*. Pergamon Press.
۲۵. Krashen, S. D. (۲۰۰۴). The role of reading in second language acquisition. *Reading in a Foreign Language*, ۱۶(۱), ۲-۱۵.
۲۶. Nation, I. S. P. (۲۰۲۲). *Teaching and learning vocabulary*. Boston: Heinle & Heinle.

۲۷. Vygotsky, L. S. (۱۹۷۸). *Mind in society: The development of higher psychological processes*. Harvard University Press.
۲۸. Wesche, M. B., & Paribakht, T. S. (۲۰۰۹). *Lexical inferencing in a first and second language: Cross-linguistic dimensions*. Clevedon: Multilingual Matters.
۲۹. Özkan, G., Gü rses, M., & Bouvet, E. (۲۰۱۶). Investigating reading comprehension and learning styles in relation to reading strategies in L۲. *Reading in a Foreign Language*, ۲۸(۱), ۴۲-۶۱.

سبک‌شناسی لایه‌ای دعای عَشْرَات

سمیه منتج^۱؛ مسعود باوان پوری^۲ و حیدر زهراب^۳

چکیده

پژوهش حاضر، با رویکرد سبک‌شناسی لایه‌ای محمود فتوحی، به تحلیل جامع و نظام‌مند دعای شریف «عَشْرَات» می‌پردازد و می‌کوشد نحوه سازمان‌یافتگی صورت و معنا را در این متن دینی - ادبی آشکار کند. یافته‌ها نشان می‌دهد که دعای عَشْرَات، متنی چندلایه و شبکه‌مند است که در آن، عناصر واژگانی، آوایی، صرفی، نحوی، معنایی و کاربردشناختی، در پیوندی هم‌افزا قرار گرفته‌اند و در خدمت تولید تجربه‌ای نیایشی، توحیدی و آیینی عمل می‌کنند. در لایه واژگانی، گزینش هدفمند واژگان حوزه‌های توحید، تنزیه، حمد، نبوت، امامت و معاد، شبکه‌ای معنایی می‌سازد که محوریت آن تکرار ساخت‌های تنزیهی، مانند «سُبْحَانَ»، است؛ تکراری که، علاوه بر ایجاد ریتم زبانی، بیانگر جهان‌بینی توحیدی متن است. در لایه آوایی، حضور برجسته حروف مفخم، واج‌های حلقی، سجع‌های متوازن، جناس‌های لطیف و تقارن‌های واجی، موسیقی درونی‌ای پدید می‌آورد که با حالت مراقبه‌ای و تسبیحی دعا هماهنگ است. بررسی لایه صرفی و نحوی نشان می‌دهد که غلبه جملات اسمیه، بسامد بالای افعال مضارع، حضور صیغه‌های مبالغه و اسم فاعل‌ها و حذف فاعلیت انسانی، ساختی زبانی می‌آفریند که بر دوام و اطلاق فاعلیت الهی تأکید دارد و متن را از منطق گزارش‌گرانه به منطق حضوری و ذکرگونه منتقل می‌کند. در لایه معناشناختی، انگاره‌های توحید، عدل، قیامت، عرفان عملی و تعادل خوف و رجا، در شبکه‌ای معنایی منسجم ظاهر می‌شوند و افق فکری متن را سامان می‌دهند. سرانجام، در لایه کاربردشناختی، دعا همچون کنشی زبانی تحلیل می‌شود که نه انتقال اطلاعات، بلکه ایجاد وضعیت نیایشی، تربیت اخلاقی، آرام‌بخشی روانی و تقویت هویت شیعی را هدف گرفته است. مجموعه این یافته‌ها نشان می‌دهد که دعای عَشْرَات، متنی است که در آن، ساحت‌های زیبایی‌شناختی و باورشناختی، به‌طور هم‌زمان و هم‌ساز عمل می‌کنند و سبک چندلایه آن، نقش

۱. دانشجوی دکتری، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران؛ (s.montaj@urd.ac.ir).

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران؛ (نویسنده مسئول)؛ (m.bavanpouri@urd.ac.ir).

۳. استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران؛ (h.zohrab@urd.ac.ir).

مهمی در ماندگاری، اثرگذاری و جایگاه آیینی‌اش در فرهنگ شیعی دارد.

واژگان کلیدی: دعای عَشْرَات، سبک‌شناسی لایه‌ای، تحلیل آوایی، تحلیل واژگانی، صحیفه سجاده.

مقدمه

ادبیات دینی در گستره فرهنگ و تمدن اسلامی، صرفاً بازتاب‌دهنده باورها و ارزش‌های معنوی نیست، بلکه گنجینه‌ای غنی از ظرفیت‌های هنری و زیبایی‌شناختی زبان به شمار می‌آید. این متون، در مرز میان قداست و ادب، معنا و صورت و حقیقت و زیبایی شکل گرفته‌اند و از این‌رو، مطالعه آن‌ها نیازمند نگاهی فراتر از خوانش صرفاً اعتقادی و مبتنی بر رویکردی علمی، تحلیلی و بین‌رشته‌ای است. در این میان، متون دعایی جایگاهی ممتاز دارند؛ زیرا از یک‌سو، به‌مثابه واسطه‌ای زبانی میان انسان و حقیقت متعالی عمل می‌کنند و از سوی دیگر، حامل ساختارهایی ادبی‌اند که واجد انسجام، آهنگ، انتخاب واژگانی سنجیده و شگردهای بلاغی هدفمند است.

دعای شریف عَشْرَات، که با سندی معتبر در آثاری چون *جمال‌الاسبوع* سید بن طاووس (ابن طاووس، ۱۴۱۸، ص ۴۵۳-۴۶۴) و *مفاتیح‌الجنان* شیخ عباس قمی (قمی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۱-۱۲۵) نقل شده و به امیرالمؤمنین علی علیه السلام منسوب است، از نمونه‌های برجسته این میراث دعایی به‌شمار می‌رود. این دعا، با دربرگرفتن مضامینی چون توحید، نبوت، امامت، عدل الهی، فضایل اخلاقی و نیایش‌های متنوع و نیز با برخورداری از ساختاری منسجم و ده‌بخشی که هر بخش آن با تعبیر تکرارشونده «سُبْحَانَ مَنْ» آغاز می‌شود، نمونه‌ای شاخص از پیوند معنا و صورت در متون دینی است. همین نظم تکراری و هماهنگ، دعا را به متنی واجد موسیقی درونی، سجع‌های متوازی و تأثیرگذاری عاطفی عمیق بدل ساخته است.

مسئله اصلی پژوهش حاضر آن است که عناصر زبانی دعای عَشْرَات، به‌ویژه در سطوح آوایی و واژگانی، چگونه در چارچوب سبک‌شناسی لایه‌ای با یکدیگر تعامل یافته‌اند تا، ضمن انتقال مفاهیم متعالی دینی، بیشترین اثرگذاری زیباشناختی و عاطفی را بر مخاطب ایجاد کنند. این پژوهش می‌کوشد، با پاسخ به این پرسش، گامی در جهت توسعه مطالعات سبک‌شناختی متون دینی و آشکارسازی ظرفیت‌های هنری نهفته در ادعیه مأثور بردارد.

مبانی نظری پژوهش

سبک‌شناسی لایه‌ای رویکردی نظام‌مند است که در آن متن در سطوح مختلف زبانی مورد تحلیل قرار می‌گیرد. این رویکرد، که ریشه در مکتب ساختارگرایی و زبان‌شناسی نقش‌گرا دارد، متن

را به مثابه سیستمی چندلایه می‌نگرد که هر لایه در شکل‌دهی به سبک کلی اثر مشارکت دارد (لیچ، ۲۰۰۸، ص ۶۸؛ فتوحی، ۱۳۹۲، ص ۵۴). به باور فتوحی (۱۳۹۲، ص ۵۶)، سبک‌شناسی لایه‌ای امکان بررسی هم‌زمان جنبه‌های مختلف زبانی را فراهم می‌آورد و روابط پیچیده بین لایه‌های مختلف را آشکار می‌سازد.

پیشینه پژوهش

مرور منابع و مطالعات مرتبط حاکی از آن است که، اگرچه پژوهش‌های ارزشمندی در حوزه سبک‌شناسی متون دینی انجام شده، هیچ‌یک به صورت خاص و متمرکز به تحلیل سبک‌شناختی دعای عَشْرَات نپرداخته‌اند. از جمله مهم‌ترین پژوهش‌های مرتبط می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

الف) پژوهش‌های مربوط به صحیفه سجادیه:

سبک‌شناسی لایه‌ای صحیفه سجادیّه (محمّدیان، ۱۳۹۶) که به بررسی ساختار زبانی صحیفه پرداخته و به این نتیجه رسیده است که این متن، با برخورداری از سبک چندلایه، واجد موسیقی درونی و انسجام معنایی خاص است.

ب) پژوهش‌های مربوط به ادعیه دیگر:

سبک‌شناسی آوایی دعای عرفه (سیدی و حاج‌ریجی، ۱۳۹۴) که به نقش اصوات در ایجاد تأثیر عاطفی در دعای عرفه پرداخته و به اهمیت تکرار و وزن در ایجاد فضای معنوی اشاره کرده‌اند. سبک‌شناسی دعای مکارم الاخلاق (قاسم پیوندی و همکاران، ۱۳۹۳) که با تمرکز بر ساختار نحوی و واژگانی، دریافتند که ساختار زبانی دعا کاملاً در خدمت انتقال اخلاقیات دینی و احساسات عرفانی است.

ج) پژوهش‌های مربوط به نهج البلاغه:

سبک‌شناسی تطبیقی خطبه‌ها و نامه‌های نهج البلاغه (بنی‌اقبال، ۱۳۹۷) که نشان داده است سبک بیانی امام علی علیه السلام در بیان مفاهیم الهی، مبتنی بر انتخاب دقیق واژگان و ترکیبات بلاغی است. این پژوهش، برای نخستین بار، ساختار زبانی دعای عَشْرَات را در چارچوب سبک‌شناسی لایه‌ای تحلیل می‌کند و با تمرکز بر دو لایه آوایی و واژگانی - که بیشترین اثر عاطفی و معنوی را دارند - الگویی علمی و قابل کاربرد برای بررسی دیگر متون دعایی ارائه می‌دهد.

سؤال‌های پژوهش

۱. ویژگی‌های سبکی و زبانی برجسته در سطوح آوایی و واژگانی دعای عَشْرَات کدام‌اند و چگونه الگوهای تکرار و تقارن در ساختار آن سامان یافته‌اند؟

۲. این عناصر آوایی، واژگانی و ساختاری چگونه به ایجاد موسیقی درونی، انسجام متنی و تأثیر عاطفی در دعا کمک می‌کنند؟
۳. نقش گزینش واژگان و تعامل لایه‌های مختلف زبانی در انتقال مفاهیم دینی و خلق تجربه‌ای زیباشناختی و ماندگار برای مخاطب چیست؟

سبک‌شناسی لایه‌ای محمود فتوحی

محمود فتوحی در نظریه سبک‌شناسی لایه‌ای بر این باور است که سبک متن ادبی پدیده‌ای چندبعدی است و نمی‌توان آن را تنها از رهگذر بررسی واژگان یا صنایع ادبی شناخت. از دید او، متن ادبی ساختاری چندلایه دارد و هر لایه بخشی از هویت سبکی اثر را آشکار می‌کند؛ از این رو، تحلیل سبک باید به صورت لایه‌به‌لایه و از سطح زبان تا افق‌های فکری و فرهنگی انجام گیرد. در این چارچوب، نخست لایه آوایی یا واجی قرار دارد که به جنبه‌های صوتی زبان می‌پردازد و نقش صداها را در ایجاد موسیقی کلام و انتقال احساسات نشان می‌دهد؛ برای نمونه، انتخاب خاص صامت‌ها و مصوت‌ها می‌تواند حس نرمی، خشونت یا هیجان را القا کند. لایه دوم، واژگانی است که به گزینش واژه‌ها و نوع کاربرد آن‌ها می‌پردازد و از طریق آن می‌توان هویت سبکی نویسنده و مخاطب متن را بازشناخت. لایه سوم، نحوی یا دستوری است که ساختار جمله‌ها، ترتیب اجزا، طول جملات و حذف و افزوده‌های نحوی را بررسی می‌کند و کارکردهایی چون تأکید یا برجسته‌سازی معنا را نشان می‌دهد. در لایه چهارم، معناشناختی، آرایه‌های ادبی و صور خیال، مانند تشبیه، استعاره و نماد، تحلیل می‌شوند. سرانجام، لایه کاربردشناختی به جهان‌بینی، باورهای دینی، اجتماعی و فرهنگی متن و پیوند آن با بافت تاریخی می‌پردازد (ر.ک. فتوحی، ۱۳۹۲، ص ۲۳۸-۲۶۹).

بررسی سبک‌های لایه‌ای در دعای عشرات

سبک‌شناسی لایه‌ای، با تکیه بر مبانی زبان‌شناسی، ساختار سبکی متن را از طریق بررسی سطوح گوناگون زبانی تحلیل می‌کند. این سطوح عبارت‌اند از: «لایه آوایی، لایه واژگانی، لایه نحوی، لایه معنی‌شناسیک و لایه کاربردشناسیک» (فتوحی، ۱۳۹۲، ص ۲۳۹).

بر اساس این دیدگاه، اثر ادبی ساختاری یک‌دست نیست، بلکه مجموعه‌ای از لایه‌های مرتبط است که هر یک مؤلفه‌ای از سبک را نمایان می‌سازند؛ از سطوح آوایی و واژگانی تا نحوی، معناشناختی و کاربردشناختی. هدف سبک‌شناسی لایه‌ای، تبیین پیوند عناصر صوری با محتوا و نشان‌دادن نقش هر بخش زبان در شکل‌گیری سبک است (کوچک‌زاده و همکاران، ۱۴۰۱، ص ۴۷-).

۸۹). این نگرش، با عبور از تحلیل‌های تک‌سطحی، تصویری جامع‌تر از سازمان زبانی متن ارائه می‌دهد.

در این چارچوب، هر لایه کارکردی مشخص دارد: لایه آوایی به موسیقی زبان، وزن، قافیه و واج‌آرایی می‌پردازد؛ لایه واژگانی دامنه واژگان و دلالت‌های ضمنی آن‌ها را بررسی می‌کند؛ لایه نحوی ساخت جمله و شیوه توزیع اطلاعات را تحلیل می‌نماید؛ و لایه معناشناختی شیوه‌های تصویرسازی، آرایه‌های ادبی و سازوکارهای تولید معنا را می‌کاود. تعامل این سطوح، چشم‌اندازی فراگیر از سبک فراهم می‌آورد و کلیت سبکی اثر را روشن‌تر می‌کند (معین و همکاران، ۱۴۰۱، ص ۲۱۹-۲۵۱).

در ادامه توسعه این رویکرد، برخی پژوهش‌های معاصر لایه‌ای گفتمانی یا ایدئولوژیک را نیز در تحلیل متن لحاظ کرده‌اند تا نقش انتخاب‌های زبانی در انتقال بارهای فرهنگی، اجتماعی و ایدئولوژیک تبیین شود. بدین ترتیب، سبک‌شناسی لایه‌ای ابزار کارآمدی برای تحلیل هم‌زمان جنبه‌های زیبایی‌شناختی و معناشناختی متن و کشف پیام‌ها و پیش‌فرض‌های نهفته در ساخت زبان به‌شمار می‌آید (برزویی و گراوندی، ۱۴۰۰، ص ۱۰۰-۱۲۶).

۱. لایه‌ی واژگانی

در سبک‌شناسی لایه‌ای، لایه‌ی واژگانی یکی از مهم‌ترین سطوحی است که از طریق آن می‌توان جهان‌بینی متن را آشکار ساخت؛ زیرا واژه‌ها افزون بر انتقال معنا، حامل نگرش و ایدئولوژی گوینده نیز هستند (شمیسا، ۱۳۹۳، ص ۱۵۴). دعای عَشْرَات از حیث واژگانی متنی گزینش‌گر و منسجم است که از آغاز، مخاطب را در فضایی سرشار از تقدیس و توجه به ساحت الهی قرار می‌دهد. مهم‌ترین ویژگی این لایه، غلبه‌ی واژگان تنزیه‌ی و توحیدی است؛ به‌گونه‌ای که حتی واژگان مرتبط با انسان، شهادت و حمد نیز در چارچوب افق توحیدی متن معنا می‌یابند.

واژگان کلیدی چون «سُبْحَانَ» هسته‌ی شبکه‌ی معنایی دعا را تشکیل می‌دهند. تکرار ساخت‌هایی مانند «سُبْحَانَ اللَّهِ»، «سُبْحَانَ رَبِّكَ»، «سُبْحَانَ ذِي الْمُلْكِ» و «سُبْحَانَ الْحَيِّ الْقَيُّومِ» نشان‌دهنده‌ی محوریت گفتمان تنزیه‌ی است؛ گفتمانی که در پی بیان تعالی الهی و پرهیز از نسبت دادن محدودیت‌ها به ذات خداوند است. پیوستگی «سُبْحَانَ» با اسم‌هایی همچون «الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ» و «الْمَلِكِ الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ»، شبکه‌ای معنایی ایجاد کرده است که بر تعالی، جاودانگی و اطلاق صفات الهی تأکید دارد (ابن طاووس، ۱۴۱۸، ص ۴۵۳؛ جرجانی، ۱۹۹۱، ص ۱۳۴). این گزینش واژگانی بازتاب‌دهنده‌ی نظام توحیدی حاکم بر متن است.

محور دیگر در ساختار واژگانی دعا، حوزه‌ی حمد و ستایش است. ساخت «وَلَكَ الْحَمْدُ» با ترکیباتی مانند «حَمْدًا خَالِدًا»، «حَمْدًا لَا مُنْتَهَى لَهُ» و «حَمْدًا عَدَدَ مَا أَحَاطَ بِهِ عِلْمُكَ» تکرار می‌شود. این فراوانی، گرایش برجسته‌ی متن به گسترش دامنه‌ی ستایش الهی را نشان می‌دهد. هر ترکیب حمد با قیدی تازه همراه می‌شود که بُعدی دیگر از بی‌کرانگی و عظمت الهی را برجسته می‌سازد؛ ازاین‌رو مفهوم «حمد» در متن حالتی گسترده و تصاعدی پیدا می‌کند. در کنار آن، میدان معنایی «نبوت و امامت» نیز با واژگانی چون «مُحَمَّد»، «نَبِي»، «رَسُول»، «عَلِي» و «وَصِي» شکل می‌گیرد که بر استمرار مسیر هدایت الهی و پیوند میان رسالت و ولایت دلالت دارد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۷، ص ۷۴).

تحلیل واژگانی نشان می‌دهد که واژه‌ی «سُبْحَانَ» با بسامد بالا، یکی از برجسته‌ترین عناصر واژگانی دعاست. این تکرار افزون بر تأکید معنایی، موجب ایجاد ریتم و انسجام متنی می‌شود و نمونه‌ای از تکرار تأکیدی در ساختار سبک‌شناختی متن به شمار می‌آید (شمیسا، ۱۳۹۳، ص ۱۸۹). چنین واژگان نیز بر نوعی تقارن استوار است (فتوحی، ۱۳۹۲، ص ۲۳۴)؛ صفات الهی گاه در قالب واژگان هم‌معنا یا نزدیک به هم مانند «عَزِيز» و «قَادِر» می‌آیند که بر ابعاد مختلف قدرت الهی تأکید دارند و گاه در قالب تقابل‌هایی مانند «نُور/ظُلْمَة» و «أَوَّل/آخِر» مفاهیم دوگانه‌ی هستی‌شناختی را برجسته می‌سازند (نصر، ۱۳۷۹، ص ۱۵۶). این روابط، انسجام واژگانی و وحدت موضوعی متن را تقویت می‌کنند (هالیدی و حسن، ۱۹۷۶، ص ۴۵).

واژگان عاطفی نیز نقش مهمی در ساخت فضای معنایی دعا دارند (وحیدیان کامیار، ۱۳۷۹، ص ۲۰۷). واژه‌هایی مانند «رَحْمَة»، «مَحَبَّة»، «رَغْبَة» و «رَهْبَة» در کنار واژگانی چون «ذَنْب»، «خَطِيئَة» و «عِقَاب»، فضایی روان‌شناختی ایجاد می‌کنند که مخاطب را در تجربه‌ی نیایش درگیر می‌سازد. همچنین انباشت مترادفی هدفمند در مجموعه‌هایی مانند «الْمَلَك، الْمَلَكُوت، الْجَبَرُوت، الْكِبَرِيَاء، الْعَظَمَة» نشان می‌دهد که عظمت الهی در یک واژه محدود نمی‌شود و متن برای القای گستردگی این مفهوم، از تکثیر واژگانی بهره می‌گیرد.

در ادامه، حوزه‌ی واژگانی قدرت و فعل الهی با افعالی چون «يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ»، «يُحْيِي وَيُمِيتُ» و صفت «قَدِيرٌ» نمایان می‌شود که تصویر خدایی کنش‌گر و صاحب اراده را ارائه می‌دهد. در مقابل، محدود بودن حضور عاملیت غیرالهی در سطح واژگان، با ساختار توحید افعالی متن هماهنگ است. در بخش شهادت نیز واژگانی مانند «أَشْهَدُكَ»، «شَهِيدًا»، «حَقُّ»، «آيَةُ» و «لَا رَيْبَ فِيهَا» فضایی حقوقی و وجودی ایجاد می‌کنند و با ورود نام‌هایی چون «مُحَمَّد»، «عَلِي بْنُ

أَبِي طَالِبٍ» و «الْأَيْمَةَ»، پیوند هدایت تاریخی با افق توحیدی حفظ می‌شود.

در نتیجه، دعای عشرات در سطح واژگانی، با تکرار ساخت‌های تنزیهی، انباشت واژگان ستایشی و سازمان‌دهی هدفمند شبکه‌های معنایی، جهان‌بینی توحیدی خود را در ساخت زبان متجلی می‌سازد.

۲. لایه‌ی آوایی

لایه‌ی آوایی در سبک‌شناسی لایه‌ای به بررسی ویژگی‌های صوتی متن و چگونگی تأثیرگذاری عناصر شنیداری در شکل‌گیری سبک می‌پردازد. در این سطح، عواملی همچون انتخاب و تکرار واج‌ها، هماهنگی صداها، موسیقی حاصل از ترکیب حروف و تناسب آوا با معنا بررسی می‌شود. در متون نیایشی، این لایه اهمیت ویژه‌ای دارد؛ زیرا موسیقی کلام افزون بر زیبایی‌آفرینی، در ایجاد حالت حضور، خشوع و ارتباط عاطفی مخاطب با متن نقش ایفا می‌کند. دعای عشرات نیز با بهره‌گیری از نظم آوایی خاص، تکرارهای هدفمند و هماهنگی میان صدا و معنا، تجربه‌ای شنیداری و معنوی برای مخاطب ایجاد می‌کند. نخستین نمود این ویژگی‌ها را می‌توان در سطح آوای حروف بررسی کرد.

۲/۱. آوای حروف

در سبک‌شناسی لایه‌ای، لایه‌ی آوایی یکی از سطوح مهم اثرگذاری ناخودآگاه متن است؛ سطحی که پیش از دریافت معنا، تجربه‌ی شنیداری را شکل می‌دهد و عاطفه‌ی متن را منتقل می‌کند. دعای عشرات از این منظر، متنی دقیق و سامان‌یافته است؛ به گونه‌ای که انتخاب حروف، بسامد آن‌ها و هم‌نشینی آواها با کارکرد معنوی دعا هماهنگی دارد.

نخستین ویژگی برجسته‌ی دعا، غلبه‌ی حروف مفتّح و پرتینینی چون «ص»، «ض»، «ط»، «ظ»، «ق»، «غ» و «ر» (ر.ک: أنیس، بی‌تا، ص ۲۵) است که در بخش‌های مختلف دعا تکرار می‌شوند و صلابت صوتی خاصی می‌آفرینند؛ صلابتی که با فضای تنزیه و کبریای الهی هماهنگ است. در ترکیباتی مانند «الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ»، «ذِي الْعِزَّةِ وَالْجَبَرُوتِ» و «ذِي الْكِبَرِيَاءِ وَالْعَظَمَةِ»، تجمع حروف مفتّح و مجهور سبب می‌شود صدا سنگین و اقتدارمند شنیده شود و خود صوت در القای معنای عظمت نقش داشته باشد.

در کنار این صلابت، ترکیب آوایی «س» و «ح» در واژه‌ی «سُبْحَانَ» حالتی نجواگونه ایجاد می‌کند. «س» آوایی سایشی و پیوسته و «ح» آوایی حلقی و نفس‌محور است (ر.ک: أنیس، بی‌تا، ص ۲۶)؛ پایان واژه با «ن» نیز به بسته‌شدن ملایم صدا می‌انجامد. تکرار این الگوی صوتی در

سراسر دعا، ریتمی آرام و پیوسته ایجاد می‌کند که با فضای ذکر و مراقبه تناسب دارد. از منظر آوایی، بسامد بالای حروف حلقی مانند «ح»، «ع»، «ه» و «غ» نیز قابل توجه است؛ واژگانی چون «الْعَظِيم»، «الْحَيَّ»، «الْقَيُّوم»، «عَلِمِك»، «عَفْوَك» و «غَيْرِ الْغَافِلِ» نمونه‌هایی از این حروف از عمق حلق ادا می‌شوند و حضور آن‌ها سبب می‌شود فضای صوتی دعا حالتی درونی‌تر و متناسب با مقام نیایش پیدا کند.

در مقابل، حروف انفجاری مانند «ق»، «ب» و «د» (ر. ک: بشر، ۲۰۰۰، ص ۲۰۱) در مواضع بیان قدرت الهی برجسته می‌شوند؛ مانند «لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ»، «قَدِيرٌ»، «يُحْيِي وَيُمِيتُ» و «شَدِيدِ الْعِقَابِ». تکرار «ق» در واژه‌هایی چون «قُوَّة»، «قَدِير» و «الْقُدُّوس» مفهوم قدرت را در سطح صوتی تقویت می‌کند.

همچنین در عبارت «يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ»، تضاد حیات و مرگ با تکرار حروف مشترک بازنمایی می‌شود و نشان می‌دهد که این دو در سطح اراده‌ی الهی دگرگونی یک حقیقت‌اند. در بخش شهادت نیز با افزایش جملات خبری، آواهای روان‌تری مانند «ل» و «ن» در عبارت‌هایی چون «لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ» و «مُحَمَّدٌ عَبْدُكَ وَرَسُولُكَ» فضای صوتی را از هیبت تنزیه به آرامش یقین منتقل می‌کند.

در بخش حمد‌های پایانی نیز تکرار «ل»، «ح»، «م» و «د» در عبارت‌هایی مانند «وَلَكَ الْحَمْدُ حَمْدًا خَالِدًا مَعَ خُلُودِكَ» و «وَلَكَ الْحَمْدُ عَدَدَ مَا أَحَاطَ بِهِ عِلْمُكَ»، موجی نرم و گسترش‌یابنده از صدا ایجاد می‌کند که بی‌پایانی حمد را القا می‌نماید. در نتیجه، در لایه‌ی آوایی دعای عَشْرَات، هماهنگی میان حروف، ریتم و معنا، تجربه‌ای شنیداری می‌آفریند که خود بخشی از عمل نیایش است.

۲/۲. نقش تکرار

تکرار را می‌توان شاخص‌ترین ویژگی سبکی دعای عَشْرَات دانست؛ عنصری که در شکل‌گیری موسیقی درونی متن و القای معنای قدسی، نقشی محوری ایفا می‌کند. از منظر بلاغی، نظم حاصل از تکرارهای پی‌درپی، از مهم‌ترین عوامل موسیقایی‌شدن زبان دعا به شمار می‌آید (عمران‌پور، ۱۳۸۶، ص ۸۶) و همچون شگردی ادبی، برای تأکید بر مضامین، برجسته‌سازی آن‌ها و استوار ساختن مفاهیم در ذهن مخاطب عمل می‌کند (رضائی، ۱۴۰۱، ص ۵۱). تکرار در دعای عَشْرَات صرفاً آرایه‌ای بلاغی و فرعی نیست، بلکه هسته‌ی سامان‌دهنده‌ی ساختار درونی دعا به شمار می‌آید؛ عنصری که هم موسیقی متن را شکل می‌دهد و هم افق معنایی آن را تثبیت می‌کند.

از این رو، فهم سبک این دعا بدون توجه به سازوکار تکرار امکان‌پذیر نیست؛ زیرا تکرار در این متن، بازگشتی مکانیکی به واژه‌ها نیست، بلکه حرکتی حلقوی و تدریجی است که مخاطب را از سطح ذکر زبانی به سوی تجربه‌ای درونی و شهودی از معنا هدایت می‌کند.

نخستین نمود این تکرار در ساختار تسبیحی دعا دیده می‌شود. واژه‌ی «سُبْحَانَ» بارها در آغاز یا میانه‌ی عبارات بازمی‌گردد؛ مانند «سُبْحَانَ اللَّهِ»، «سُبْحَانَ رَبِّكَ»، «سُبْحَانَ ذِي الْمُلْكِ»، «سُبْحَانَ الْقَائِمِ الدَّائِمِ» و «سُبْحَانَ الدَّائِمِ الْقَائِمِ». اهمیت این بازگشت در آن است که این واژه هر بار با صفت یا مضاف‌الیه‌ی تازه همراه می‌شود و دامنه‌ی تنزیه را گسترش می‌دهد. از نظر موسیقایی، این تکرار ضرب‌آهنگی منظم پدید می‌آورد که با ریتم ذکر هماهنگ است و از نظر معنایی نیز ذهن را از تشبیه دور می‌سازد و کارکردی تطهیری می‌یابد.

در سطحی دیگر، تکرار در ساخت‌های زمانی نمود می‌یابد؛ تعبیری مانند «آثَاءَ اللَّيْلِ»، «أَطْرَافَ النَّهَارِ»، «بِالْغَدُوِّ وَالْأَصَالِ»، «حِينَ تُمَسُّونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ» و «عَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ» چرخه‌ی شبانه‌روزی را در متن بازتاب می‌دهند. این تکرارها ریتم دعا را با جریان طبیعی زمان پیوند می‌زنند و نشان می‌دهند که تسبیح الهی به لحظه‌ای خاص محدود نیست، بلکه سراسر امتداد زمان را دربرمی‌گیرد.

در سطح سوم، تکرار در افعال الهی جلوه می‌کند. ساخت‌هایی مانند «يُحْيِي وَيُمِيتُ»، «يُمِيتُ وَيُحْيِي» و «يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ» با تقارن آوایی و نحوی، هم موسیقی درونی ایجاد می‌کنند و هم چرخه‌ی حیات و مرگ را به‌صورت نظامی بازگشتی و هماهنگ بازمی‌نمایند.

با ورود دعا به بخش شهادت، تکرار صورتی اقراری می‌یابد؛ عباراتی مانند «وَأَشْهَدُ»، «وَأَنَّ... حَقٌّ» و «وَأَنَّ اللَّهَ» به‌صورت پی‌درپی تکرار می‌شوند. در این بخش، تکرار افزون بر نقش موسیقایی، کارکردی اعتقادی پیدا می‌کند و ایمان را از سطح گزاره به سطح تعهد زبانی ارتقا می‌دهد.

در پایان دعا، به‌ویژه در حمدهای گسترده، تکرار به اوج می‌رسد. ساخت «وَلَكَ الْحَمْدُ» بارها با تعبیر تازه بازمی‌گردد: «حَمْدًا خَالِدًا»، «حَمْدًا لَا مُنْتَهَى لَهُ»، «حَمْدًا عَدَدَ مَا أَحَاطَ بِهِ عِلْمُكَ» و «وَلَكَ الْحَمْدُ عَدَدَ كُلِّ نَجْمٍ». این انباشت، هم موجی موسیقایی می‌آفریند و هم نشان می‌دهد که زبان در برابر عظمت شکر الهی ناتوان است. بدین‌سان، تکرار در دعای عَشْرَات از تنزیه آغاز می‌شود، به افعال الهی و شهادت ایمانی امتداد می‌یابد و سرانجام در حمدی فراگیر به کمال

می‌رسد.

۲/۳. نقش جناس

جناس یکی از برجسته‌ترین سازوکارهای آفرینش موسیقی و انسجام درونی متن است که بر پایه‌ی همانندی واجی، نوشتاری و ساختاری شکل می‌گیرد (تفتازانی، بی‌تا، ص ۲۰۱؛ قائمی، ۱۳۸۸، ص ۳۰۹). جناس در دعای عَشْرَات، آرایه‌ای صرفاً تزینی نیست، بلکه سازوکاری ساختاری برای ایجاد انسجام آوایی و تقویت مضمون توحیدی به شمار می‌آید؛ به گونه‌ای که بیش از آنکه به صورت آگاهانه دیده شود، در سطح شنیداری دریافت می‌گردد. یکی از کارکردهای اصلی آن، ایجاد پیوستگی صوتی در امتداد تسبیح‌های پی‌درپی است. در ترکیب‌هایی چون «الْقَائِمِ الدَّائِمِ»، «الدَّائِمِ الْقَائِمِ» و «الْحَيِّ الْقَيُّومِ»، نوعی جناس اشتقاقی یا شبه‌اشتقاقی شکل می‌گیرد که با تکرار ریشه یا الگوی صرفی مشترک، حلقه‌ای آوایی پدید می‌آورد و با مفاهیمی همچون دوام و قیومیت هماهنگ می‌شود؛ از این رو، استمرار معنا در تداوم صدا تجلی می‌یابد. در سطحی دیگر، جناس در تثبیت تقابل‌های الهیاتی نقشی اساسی ایفا می‌کند. برای نمونه، در «تُحْيِي وَتُمِيتُ» و «تُمِيتُ وَتُحْيِي»، شباهت آوایی همراه با جابه‌جایی ترتیب واژگان، جناس معکوس پدید می‌آورد که نشان می‌دهد حیات و مرگ دو کنش جدا از یکدیگر نیستند، بلکه دو جلوه از تدبیر واحد الهی‌اند. همچنین جناس ناقص در صفاتی مانند «عَلِمَكَ»، «جَلَمَكَ»، «حَكَمَتَكَ» و «قُدَرَتَكَ»، «قُوَّتَكَ»، «قَهْرَكَ»، شبکه‌ای صوتی - معنایی ایجاد می‌کند که مجموعه‌ی صفات الهی را در ساختاری هماهنگ و منسجم جلوه می‌دهد. بدین‌سان، جناس در دعای عَشْرَات پیوندی بنیادین میان ریتم و معنا برقرار می‌سازد.

در متن دعای عَشْرَات، جناس‌ها کارکردی لطیف و آرام دارند و برخلاف نمونه‌های پرهیجان در متون خطابی، حرکت صوت را نرم و پیوسته می‌سازند. نمونه‌هایی چون «الْمَلِكِ وَالْمَلَكُوتِ»، «الْعِزَّةَ وَالْجَبْرُوتِ»، «الْقَائِمِ الدَّائِمِ / الدَّائِمِ الْقَائِمِ» و نیز تقابل‌های آوایی نزدیک مانند «الْأَعْلَى / الْعَلَى» و «تُحْيِي وَتُمِيتُ / تُمِيتُ وَتُحْيِي»، نشان می‌دهد که ساخت واژگان با جابه‌جایی اندک صامت‌ها و مصوت‌ها، از یک واژه به واژه‌ای دیگر امتداد می‌یابد و پیوستگی صوتی ملایمی ایجاد می‌کند. همچنین تکرار ساخت «سُبْحَانَ...» در آغاز بسیاری از عبارات، با وجود ثبات وزنی، هر بار با واژه‌ای تازه و هماهنگ همراه می‌شود و جریان صوتی یکنواخت اما تدریجی می‌آفریند. این نظم آوایی، به‌ویژه در ترکیبات متوازن «الْحَيِّ الْقُدُّوسِ»، «سُبُّوحٌ قُدُّوسٌ»، «عَلَى جَلَمِكَ بَعْدَ عِلْمِكَ» و «مُبَدِّلُ السَّيِّئَاتِ حَسَنَاتٍ»، به ایجاد ریتمی مراقبه‌ای و متناسب با تلاوت طولانی کمک

می‌کند و با فضای آرام و نیایشی دعا هماهنگ می‌شود.

در بخش‌های حمد، جناس در القای مفهوم بی‌کرانگی نقشی مهم ایفا می‌کند. در ساخت‌های مبتنی بر «وَلَكَّ الْحَمْدُ»، هم‌نشینی واژگانی مانند «خَالِدًا»، «دَائِمًا»، «قَائِمًا» و «سَرْمَدًا» با تقارب آوایی، گستره‌ای موسیقایی پدید می‌آورد. این انباشت نشان می‌دهد که زبان برای بیان حمد الهی، به واژگان هم‌آوا و تکرارهای نزدیک روی می‌آورد؛ زیرا شکر متناسب با بی‌نهایت الهی از ظرفیت محدود زبان فراتر است.

۲/۴. نقش سجع

سجع در معنای لغوی به صدای آهنگین و پیوسته‌ی کبوتر گفته می‌شود و در اصطلاح علم بدیع، به هماهنگی واژگان پایانی جمله‌های نثر از نظر وزن یا حرف پایانی اطلاق می‌گردد (خاقانی، ۱۳۷۶، ص ۳۱۰). این آرایه از مهم‌ترین عناصر ایجاد موسیقی در نثر به‌شمار می‌آید و با پدید آوردن نظم آهنگین، به انسجام کلام و ماندگاری آن در ذهن مخاطب کمک می‌کند (قائمی، ۱۳۸۸، ص ۲۸۹). از آنجا که سجع در نثر کارکردی همانند قافیه در شعر دارد، کاربرد سنجیده و متعادل آن می‌تواند نثری عادی را به بیانی موزون، خوش‌آهنگ و دلنشین تبدیل کند (جعفری و همکاران، ۱۳۶۰، ص ۲۸۹).

در دعای عَشْرَات، سجع صرفاً آرایه‌ای لفظی و تزینی نیست، بلکه سازه‌ای صوتی و عامل پیونددهنده‌ای است که ساختار آهنگین متن را سامان می‌بخشد. تکرار هم‌پایان‌ها و ساخت‌های متوازن، مانند «سُبْحَانَ ذِي الْمُلْكِ وَالْمَلَكُوتِ / سُبْحَانَ ذِي الْعِزَّةِ وَالْجَبَرُوتِ» با هم‌آوایی «سوت» و نیز تقارن «الْقَائِمِ الدَّائِمِ / الدَّائِمِ الْقَائِمِ»، ریتمی پایدار و چرخشی ایجاد می‌کند که قابلیت تلاوت مکرر دعا را افزایش می‌دهد. زنجیره‌های سجع‌گونه در بخش حمد نیز، مانند «عَافِرَ الذَّنْبِ، وَقَابِلَ التَّوْبِ، شَدِيدَ الْعِقَابِ» و ردیف ممتد «وَلَكَّ الْحَمْدُ...» با پایان‌های هم‌وزن در ترکیباتی چون «رَفِيعَ الدَّرَجَاتِ، مُجِيبَ الدَّعَوَاتِ، مُنْزِلَ الْآيَاتِ»، شبکه‌ای منسجم از توازن آوایی پدید می‌آورد. همچنین تکرار پایانه‌ی «سات» در ترکیباتی مانند «مُبَدِّلَ السَّيِّئَاتِ حَسَنَاتٍ... دَرَجَاتٍ» و هم‌آوایی در «النَّجْمِ... الثَّرَى وَالْحَصَى وَالنَّوَى»، امتدادی گوش‌نواز در موسیقی دعا ایجاد می‌کند. این هماهنگی آوایی، بدون آنکه به جلوه‌گری لفظی بینجامد، ریتمی یکنواخت و استوار می‌آفریند که از خستگی شنیداری می‌کاهد و دعا را برای قرائتی طولانی، آرام و مراقبه‌ای آماده می‌سازد؛ بدین‌سان، سجع به منزله‌ی ستون پنهان انسجام و ایستایی متن عمل می‌کند.

یکی از ویژگی‌های برجسته‌ی سجع در دعای عَشْرَات، کوتاهی و نرمی پایان جمله‌هاست؛

به گونه‌ای که واژگانی با آواهای نزدیک مانند «سیم»، «سیر»، «سون» و «سات» در پایان عبارات قرار می‌گیرند و به جای ایجاد قافیه‌ای کوبنده، فرودی طبیعی و آرام پدید می‌آورند. از این رو، سجع در این دعا نه ساختاری تحمیلی، بلکه عنصری شنیداری است که در لایه‌ی پس‌زمینه‌ی متن حضور دارد. از منظر موسیقایی، این هم‌آوایی‌های نرم، نقش تنظیم‌کننده‌ی نفس‌نیاشگر را ایفا می‌کنند؛ زیرا هر پایان هم‌صدا فرصتی برای مکث و تجدید نفس فراهم می‌آورد و دعا را به واحدهای آوایی هماهنگ و قابل‌تنفس تقسیم می‌کند. چنین ساختاری، به‌ویژه در بخش‌های طولانی حمد و تسبیح، ضرورتی موسیقایی دارد؛ زیرا ریتمی آرام و پیوسته ایجاد می‌کند و به تداوم تجربه‌ی نیاش کمک می‌رساند.

۲/۵. نقش تضاد

طباق (تضاد) به حضور و هم‌نشینی دو واژه‌ی متقابل در یک جمله یا عبارت گفته می‌شود؛ شگردی بلاغی که نوعی «تکرار معنایی پنهان» ایجاد می‌کند و به سبب پیوند تداعی‌گرانه میان اضداد، موجب تقویت موسیقی کلام، انسجام ساختار و وضوح معنا می‌شود (غریب، ۱۳۷۸، ص ۳۲). همچنین صنعت تضاد از جمله عناصری است که در شکل‌گیری آواسازی متن نقش دارد. اثر موسیقایی آن در نگاه نخست چندان آشکار نیست، بلکه بیشتر در قالب نوعی موسیقی نهفته عمل می‌کند؛ موسیقی‌ای که گاه به‌صورت مستقیم دریافت نمی‌شود، بلکه پس از تأمل در رابطه‌ی تقابلی واژگان و درک پیوند میان آن‌ها در ذهن مخاطب شکل می‌گیرد و سپس بر دریافت حسی و ادراکی او اثر می‌گذارد (هداره، ۱۹۹۰، ص ۱۶۰؛ به نقل از طباطبایی؛ ندوشن، ۱۴۰۲، ص ۲۷۱). در دعای عَشْرَات، تضاد یا طباق صرفاً آرایه‌ای تزینی نیست، بلکه سازوکاری مفهومی برای تبیین توحید افعالی و نمایش وحدت در کثرت صفات الهی به‌شمار می‌آید. تقابل‌هایی چون «نور و ظُلْمَة»، «أَوَّل و آخِر» و «ظَاهِر و باطن» ضمن ایجاد توازن بلاغی، دوگانه‌های بنیادین هستی‌شناختی را برجسته می‌سازند؛ با این حال، این دوگانگی‌ها هرگز به تقابل‌هایی مستقل و گسسته تبدیل نمی‌شوند، زیرا همگی در فاعلیت یگانه‌ی الهی وحدت می‌یابند. بدین ترتیب، تضاد در این دعا هم سامان‌دهنده‌ی ساختار معنایی متن است و هم در تقویت موسیقی درونی آن نقش دارد. حتی در مواردی مانند «الْقَائِمُ الدَّائِمُ» و «الدَّائِمُ الْقَائِمُ»، هم‌آوایی و تقارن لفظی واژگان سبب می‌شود که پیوند معنایی در قالبی موسیقایی و متوازن جلوه کند و به جای ایجاد گسست، انسجام درونی اجزای دعا را افزایش دهد.

یکی از نمودهای برجسته‌ی تضاد در این متن، در افعال آفرینش دیده می‌شود؛ چنان‌که در

عبارت «تُحْيِي وَتُمِيتُ، وَتُمِيتُ وَتُحْيِي»، تقابل حیات و مرگ با دو فعل کوتاه، هم‌وزن و متقارن بیان می‌گردد. نزدیکی آوایی و موازنه‌ی نحوی این افعال، حیات و مرگ را نه دو کنش جداگانه، بلکه دو جلوه از یک تدبیر واحد الهی نشان می‌دهد و ضرب‌آهنگی رفت‌وبرگشتی در ساختار دعا پدید می‌آورد. افزون بر این، در تقابل‌های زمانی مانند «أَنَاءَ اللَّيْلِ وَأَطْرَافَ النَّهَارِ» و «بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ»، تمام گستره‌ی زمان در افق حمد و تسبیح الهی جای می‌گیرد. همچنین، هم‌نشینی اوصاف متقابل ظاهری مانند «شَدِيدِ الْعِقَابِ» با «عَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ»، تعادلی معنایی ایجاد می‌کند که بازتاب آن در موسیقی متن نیز آشکار است. از این‌رو، تضاد در دعای عَشْرَات نه عامل ایجاد تنش، بلکه عنصری برای برقراری هارمونی معنایی و ریتمیک در ساختار دعاست.

۲. لایه‌ی صرفی

در دعای عَشْرَات، نظام صرفی به‌گونه‌ای سامان یافته است که سه کارکرد اساسی را هم‌زمان بر عهده دارد: تثبیت فاعلیت مطلق الهی، حذف یا به حاشیه‌راندن فاعل انسانی و ایجاد یکنواختی موسیقایی آرام و در عین حال پیوسته. برجسته‌ترین ویژگی این نظام، غلبه‌ی افعال مضارع در بیان کنش‌های الهی است؛ افعالی مانند «يُحْيِي»، «يُمِيتُ»، «يُعِزُّ»، «يُذِلُّ»، «يَخْلُقُ» و «يَرْزُقُ». کاربرد فعل مضارع در اینجا تنها نشانه‌ی زمان حال نیست، بلکه انتخابی سبک‌شناختی است که بر دوام و استمرار فعل الهی دلالت می‌کند. این صیغه نشان می‌دهد که کنش‌های الهی نه به گذشته محدود می‌شوند و نه به آینده موقوف، بلکه همواره در جریان‌اند. از منظر موسیقایی، تکرار فعل‌هایی با الگوی صرفی مشترک «يَفْعَلُ» تنها هماهنگی آوایی ساده‌ای ایجاد نمی‌کند، بلکه مستقیماً با لایه‌ی صرفی متن پیوند دارد. این الگو، با ثبات ساختاری خود؛ یعنی توالی منظم هجاها، تکرار پیشوند «يَ» و حفظ وزن فعلی ثابت، ریتمی یکنواخت، زنده و پیش‌برنده ایجاد می‌کند که با ضرب‌آهنگ ذکرگونه‌ی دعا کاملاً هماهنگ است. در واقع، لایه‌ی صرفی با ارائه‌ی قالبی تکرارشونده، بستری منظم برای تولید موسیقی درونی فراهم می‌آورد؛ بدین معنا که ساخت صرفی فعل، خود به‌صورت ناخودآگاه نوعی وزن و حرکت را در گوش شنونده تثبیت می‌کند و خوانش را آهنگین و مراقبه‌ای می‌سازد.

در کنار افعال، ساختار صرفی اسامی نیز نقشی بنیادین ایفا می‌کند. بخش بزرگی از نام‌ها و اوصاف الهی در این دعا در قالب اسم فاعل و صیغه‌های پایدار آمده‌اند؛ مانند «القائم»، «الدائم»، «القادر»، «القاهر»، «العالم» و «الحکیم». اسم فاعل از نظر معنایی، کنش را از سطح رخداد زمانی جدا می‌کند و آن را به صفتی پایدار و هویتی تبدیل می‌سازد. بدین ترتیب، دعا از توصیف

کنش‌های مقطعی فراتر می‌رود و به تعریف هستی‌شناختی خداوند نزدیک می‌شود. از نظر موسیقایی نیز این قالب‌ها غالباً متعادل و خوش‌آهنگ‌اند و به‌راحتی در ساختارهای سجع و هم‌آوایی جای می‌گیرند.

یکی از ظریف‌ترین ویژگی‌های صرفی دعا، کم‌رنگ بودن صیغه‌های مربوط به فاعل انسانی است. ضمیر «نا» و ساخت‌های جمع متکلم حضور چشمگیری ندارند و هرگاه نیز به کار رفته‌اند، بیشتر در قالب حمد و شهادت دیده می‌شوند، نه در مقام کنش‌گری. این حذف صرفی با منطق توحید افعالی هماهنگ است؛ زیرا ساختار زبان اجازه نمی‌دهد انسان در کنار خداوند به‌عنوان فاعلی مستقل جلوه کند. در نتیجه، مرکز ثقل معنا و ریتم همواره بر نام‌ها و صفات الهی متمرکز باقی می‌ماند.

ویژگی مهم دیگر، بسامد بالای ساخت‌های اسمی و اضافی است؛ ترکیب‌هایی مانند «سُبْحَانَ اللَّهِ»، «وَلَكَ الْحَمْدُ»، «يُقَدِّرَتَاكَ»، «يَعْلَمُكَ» و «بِرَحْمَتِكَ». این ساخت‌ها از شتاب حرکت فعلی می‌کاهند و به دعا حالتی تأملی و ذکرگونه می‌بخشند. از منظر معنایی نیز نشان می‌دهند که دعا بیش از آنکه صرفاً عرصه‌ی درخواست باشد، حضوری در میدان اسماء و صفات الهی است.

در سطح واژگانی، بسیاری از کلمات بر اوزان شناخته‌شده‌ای چون «فَعِيل»، «فَعَال» و «فَعُول» استوارند که هم برای گوش عربی طبیعی‌اند و هم با سجع و جناس هماهنگی دارند. همچنین صیغه‌های مبالغه‌ای مانند «غفور»، «شکور»، «جبار»، «قهار»، «رَزَّاق» و «فتاح» شدت معنایی و کشش آوایی ویژه‌ای ایجاد می‌کنند و نوعی موسیقی انبساطی متناسب با فضای تسبیحی دعا پدید می‌آورند.

در دعای عَشْرَات، لایه‌ی صرفی با تکرار صیغه‌ها و اوزان هماهنگ، تصویری واحد و پیوسته از فاعلیت الهی ارائه می‌دهد. کاربرد پیاپی اوصاف اسمی ثابت مانند «الْمَلِكُ الْحَيُّ»، «الْقَائِمُ الدَّائِمُ»، «الْحَيُّ الْقَيُّومُ» و حذف کامل فاعل انسانی، خداوند را تنها سرچشمه‌ی کنش‌ها معرفی می‌کند. در کنار آن، افعال مضارع مانند «تُحْيِي وَتُمِيتُ»، «يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَلَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» با الگوی صرفی منظم خود، استمرار و دوام فعل الهی را برجسته می‌سازند. همچنین اوزان اشتقاقی هماهنگ در ترکیباتی چون «مُبَدَّلَ السَّيِّئَاتِ»، «مُخْرِجَ الثُّورِ» و «جَاعِلَ الْحَسَنَاتِ»، آهنگی یکنواخت و چرخشی پدید می‌آورند. به این ترتیب، مجموعه‌ی ساخت‌های صرفی، از صیغه‌های مضارع گرفته تا اسم‌های فاعل و صیغه‌های مبالغه، ستونی پنهان برای پیوند موسیقی و معنا ایجاد می‌کند و خداوند را فاعلی یگانه، دائم‌الفعل و حاضر در جریان پیوسته‌ی ذکر نشان می‌دهد.

۳. لایه نحوی

لایه‌ی نحوی در سبک‌شناسی به بررسی ساخت جمله از نظر محور همنشینی، چگونگی پیوند اجزای جمله، تنوع ساخت‌های نحوی، کوتاهی یا بلندی جمله‌ها، کاربردهای دستوری و سیاق عبارات می‌پردازد. (شمیسا، ۱۳۹۳، ص ۱۵۴)

در دعای عشرات، ساخت نحوی غالب بر پایه‌ی جمله‌های اسنادی غیرمتعین و شبه‌جمله‌های اسمی استوار است. غلبه‌ی اسناد اسمی در ساخت‌هایی مانند «لَكَ الْحَمْدُ»، «سُبْحَانَ اللَّهِ» و «وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» نشان می‌دهد که متن آگاهانه از ساخت‌های فعلی و حرکت روایی فاصله می‌گیرد و معنا را در وضعیتی پایدار و تثبیت‌شده عرضه می‌کند. این ایستایی نحوی، امکان تکرار ذکرگونه را فراهم می‌آورد و مخاطب را از منطق خطی و گزارشی جمله‌ها به سوی منطق حضوری و اسم‌محور هدایت می‌کند؛ به‌گونه‌ای که نحو در این متن از کارکرد صرفاً خبری فراتر رفته و به ابزاری برای نیایش و حضور معنوی تبدیل می‌شود.

در این دعا، سیطره‌ی ساخت‌های اسمیه به‌روشنی در فرمول‌های ثابت و ذکرگونه‌ای چون «سُبْحَانَ اللَّهِ»، «لَكَ الْحَمْدُ»، «سُبْحَانَ ذِي الْمُلْكِ وَالْمَلَكُوتِ» و «سُبْحَانَ الْحَيِّ الْقَيُّومِ» دیده می‌شود؛ ساخت‌هایی که بدون تکیه بر فعل، صفت و حضور الهی را در حالتی پایدار تثبیت می‌کنند و هاله‌ای از دوام و ثبات معنایی پدید می‌آورند. در مقابل، هرگاه متن به بیان حرکت، نیاز یا رابطه‌ی درخواستی می‌پردازد، ساخت‌های فعلی پدیدار می‌شوند؛ مانند «اللَّهُمَّ بِنُورِكَ اهْتَدَيْتُ»، «اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ حَمْدًا تَصْعَدُ أَوَّلُهُ»، «تُحْيِي وَتُمِيتُ» و «اللَّهُمَّ اكْتُبْ لِي فِي هَذِهِ الشَّهَادَةِ». بدین ترتیب، متن با تمایز میان اسمیه‌های ثابت و فعلیه‌های پویا، دو مدار معنایی می‌آفریند: مدار ثبوت و حضور که با جمله‌های اسمیه شکل می‌گیرد و مدار حرکت و درخواست که با افعال تحقق می‌یابد.

همچنین تقارن ساختاری جمله‌ها به‌روشنی در تکرار الگوهای نحوی هم‌شکل دیده می‌شود و همین هم‌وزنی، متن را در نظم‌ی آرام و پیش‌بینی‌پذیر پیش می‌برد. برای نمونه، زنجیره‌ی متوالی «سُبْحَانَ اللَّهِ أَنْاءَ اللَّيْلِ وَأَطْرَافَ النَّهَارِ»، «سُبْحَانَ اللَّهِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ» و «سُبْحَانَ اللَّهِ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ» با حفظ یک قالب نحوی ثابت، بندهایی هم‌ساخت می‌آفریند که تنها در اجزای پایانی دگرگون می‌شوند. همین الگو در توصیف صفات الهی نیز تکرار می‌شود؛ مانند «سُبْحَانَ ذِي الْمُلْكِ وَالْمَلَكُوتِ»، «سُبْحَانَ ذِي الْعِزَّةِ وَالْجَبَرُوتِ» و «سُبْحَانَ ذِي الْكِبْرِيَاءِ وَالْعَظَمَةِ». در بخش‌های پایانی نیز این تقارن با ساخت «اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ» استمرار می‌یابد: «اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ حَمْدًا

يَصْعَدُ أَوَّلُهُ...»، «اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ حَمْدًا سَرْمَدًا أَبَدًا...» و «وَلَكَ الْحَمْدُ عَدَدَ كُلِّ نَجْمٍ...». این تکرار قالب‌های نحوی هم‌ساخت، جریان دعا را به واحدهایی متوازن تقسیم می‌کند و مخاطب را از تنوع ساختی رها می‌سازد تا با ریتمی آرام و قابل‌پیش‌بینی، بر معنا و حضور در فضای نیایش تمرکز یابد.

مرکزیت فاعلیت الهی در این دعا، در سطح نحو نیز به‌صورت نظام‌مند تثبیت شده است؛ چنان‌که حتی در جمله‌های فعلی، کنش نهایی به خداوند بازمی‌گردد. در گزاره‌هایی مانند «تُحْيِي وَتُمِيتُ، وَتُمِيتُ وَتُحْيِي»، فاعل افعال مضارع، ضمیر مستتر «أنت» است که به خداوند ارجاع دارد و حیات و مرگ را منحصرأ به او نسبت می‌دهد. در «وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ» نیز نام جلاله به‌صراحت در جایگاه فاعل نحوی قرار می‌گیرد. افعال امری دعایی همچون «فَصَلِّ»، «وَأَتِمِّمْ»، «وَأُزْرِقْنِي» و «اَكْتُبْ لِي» نیز همگی خطاب به خداوندند و کنش‌گری را از او طلب می‌کنند، نه از انسان. حتی در عباراتی مانند «بِنُورِكَ اهْتَدَيْتُ» و «بِفَضْلِكَ اسْتَغْنَيْتُ»، تقدیم جار و مجرور سبب می‌شود هدایت و بی‌نیازی مسبوق به نور و فضل الهی نشان داده شود و فاعلیت انسانی وابسته و غیرمستقل جلوه کند. همچنین در اوصاف فعلی مانند «مُخْرِجَ النُّورِ مِنَ الظُّلُمَاتِ»، «مُبَدِّلَ السَّيِّئَاتِ حَسَنَاتٍ» و «جَاعِلَ الْحَسَنَاتِ دَرَجَاتٍ»، اسم‌های فاعل همگی به خداوند بازمی‌گردند. ازاین‌رو، ساخت نحوی دعا به‌مثابه انتخابی سبکی، توحید افعالی را در بافت زبان عینیت می‌بخشد و جایگاهی برای فاعلیت مستقل انسانی باقی نمی‌گذارد.

در سطح وجوه دستوری، دعا از ترکیبی هماهنگ از وجه اخباری، امری و التزامی بهره می‌گیرد. وجه امری، رابطه مستقیم بنده و معبود را تقویت می‌کند؛ وجه التزامی، پیوند اراده انسانی با مشیت الهی را نشان می‌دهد (ابن‌هشام، ۱۹۸۵، ص ۲۳۴) و جملات اخباری، حامل ثبات اعتقادی و یقین ایمانی‌اند (جرجانی، ۱۹۹۱، ص ۱۸۵). در دعای عَشْرَات، این وجوه دستوری به‌گونه‌ای هماهنگ در خدمت تجربه‌ای توحیدی قرار گرفته‌اند. در وجه اخباری، ساخت‌هایی چون «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»، «وَأَنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» و «وَأَشْهَدُ أَنَّ الْجَنَّةَ حَقٌّ، وَأَنَّ النَّارَ حَقٌّ، وَالنُّشُورَ حَقٌّ...» گزاره‌هایی قطعی و تثبیت‌شده عرضه می‌کنند که هسته اعتقادی متن را شکل می‌دهند. در برابر، وجه امری در افعالی مانند «فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ»، «وَأَتِمِّمْ عَلَيَّ نِعْمَتَكَ»، «وَأُزْرِقْنِي شُكْرَكَ» و «اَكْتُبْ لِي هَذِهِ الشَّهَادَةَ» رابطه طلب و نیاز بنده را با رحمت و فاعلیت الهی پیوند می‌زند و ارتباطی زنده میان دعاگو و مخاطب قدسی ایجاد می‌کند. در وجه التزامی نیز ساخت‌هایی مانند «إِنَّكَ عَلَى مَا تَشَاءُ قَدِيرٌ» و دعا برای ثبت و تلقین شهادت در قیامت، پیوند اراده انسانی با مشیت الهی را نشان

می‌دهد و خواست نجات و ثبات بر ایمان را در افق اراده‌ی خداوند تعریف می‌کند.

۴. لایه‌ی معناشناسیک

لایه‌ی معناشناسیک به بررسی متن از منظر مسائل معنایی و فرازبانی، از جمله سطوح فکری انفسی و آفاقی، شبکه‌های معنایی و میدان‌های دلالتی می‌پردازد. در سبک‌شناسی بزرگ، چنانچه توالی جمله‌ها و ساختارهای معنایی متن به اندازه کافی گسترده باشد، می‌توان از خلال آن به زوایای مختلف لایه‌ی معنایی و نظام فکری حاکم بر اثر پی برد (شمیسا، ۱۳۹۳، ص ۱۵۷-۱۵۹). لایه‌ی معنایی دعای عشرات، واکاوی ژرف شبکه‌های مفهومی، نظام گفتمانی و جهان‌بینی نهفته در این متن مقدس را دربرمی‌گیرد و نشان می‌دهد که چگونه مفاهیم بنیادین اعتقادی و عرفانی در ساختار زبانی و ادبی دعا تجلی یافته‌اند. این تحلیل بر بررسی انگاره‌های کلامی، مبانی عرفانی، میدان‌های معنایی و پیوند ناگسستنی میان لفظ و معنا استوار است؛ پیوندی که هویت معناشناختی متن را شکل می‌دهد و چگونگی انتقال مفاهیم متعالی را در قالبی منسجم و هنرمندانه آشکار می‌سازد.

مفاهیم و مؤلفه‌های کلیدی معناشناختی دعای عشرات

الف. معاد و قیامت

فراز «سُبْحَانَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ» بر باور به معاد جسمانی و رستاخیز ابدان دلالت دارد که از اصول بنیادین اعتقادی در تشیع به‌شمار می‌رود (طبرسی، ۱۴۱۲، ج ۷، ص ۱۵۶). مفاهیمی چون «یوم القيامة»، «الحساب»، «المیزان»، «الجنة»، «النار»، «الثواب» و «العقاب» شبکه‌ای معنایی درباره نظام پاداش و کیفر اخروی پدید می‌آورند و حس مسئولیت اخلاقی انسان در برابر خداوند را تقویت می‌کنند.

ب. عدل الهی و حکمت ربانی

تأکید بر صفت «الْعَدْل» بازتابی از اصل عدل در کلام شیعی است و به مسئله نسبت میان قضا و قدر الهی با اختیار انسان اشاره دارد (مظفر، ۱۳۸۵، ص ۱۶۷). واژگانی مانند «الحكمة»، «التدبیر»، «العدل»، «القضاء» و «القدر» منظومه‌ای مفهومی شکل می‌دهند که بر حکمت و تدبیر الهی در نظام آفرینش و اداره جهان تأکید می‌کند.

ج. ربوبیت تشریعی و شریعت الهی

در این دعا، خداوند نه تنها به‌عنوان خالق، بلکه به‌مثابه قانون‌گذار و هدایت‌گر انسان معرفی می‌شود. تعبیر «الشَّرِيعَةُ الصَّالِحَةُ» نشان می‌دهد که مسیر هدایت انسان از طریق شریعت الهی

تحقق می‌یابد و این نگرش، بازتابی از حکمت خداوند در سامان‌بخشی به زندگی فردی و اجتماعی انسان است.

د. عرفان عملی و سلوک معنوی

درخواست‌های مکرر برای توفیق در طاعت و دوری از معصیت، دعای عَشْرَات را با سنت عرفان عملی پیوند می‌دهد؛ سنتی که در آن تهذیب نفس مقدمه‌ی حرکت در مسیر کمال معنوی دانسته می‌شود. واژگانی چون «التوفیق»، «الطاعة»، «المعصية»، «التوبة»، «الاستغفار»، «الزهد» و «التقوى» مسیر تربیت اخلاقی و سیر معنوی انسان را ترسیم می‌کنند.

ه. تعادل خوف و رجا

حضور صفاتی مانند «الغفور» و «الرحیم» در کنار «العدل» و «القهار»، نشان‌دهنده‌ی برقراری تعادل میان امید به رحمت الهی و بیم از حسابرسی است؛ تعادلی که از اصول مهم در سلوک عرفانی و اخلاقی اسلام به‌شمار می‌رود.

و. دلالت‌های ضمنی و نمادین

برخی از واژگان این دعا دارای دلالت‌های نمادین و فراتر از معنای مستقیم‌اند؛ برای نمونه، «النور» نماد هدایت و معرفت و «الظلمة» اشاره‌ای به جهل و غفلت است. همچنین مفاهیمی چون «القرب» و «البعد» به نزدیکی یا دوری معنوی و «العلو» و «الرفعة» به تعالی روحانی و کمال وجودی اشاره دارند.

در مجموع، لایه‌ی معنایی دعای عَشْرَات حرکتی تدریجی از نفی به حضور، از کثرت به وحدت و از حیرت به اقرار را نشان می‌دهد؛ حرکتی که در آن معنا به تدریج شکل می‌گیرد و مخاطب را در مسیر تجربه‌ای زنده از توحید و معنویت قرار می‌دهد.

لایه‌ی معناشناسیک به بررسی متن از منظر مسائل معنایی و فرازبانی، از جمله سطوح فکری انفسی و آفاقی، شبکه‌های معنایی و میدان‌های دلالتی می‌پردازد. در سبک‌شناسی بزرگ، چنانچه توالی جمله‌ها و ساختارهای معنایی متن به اندازه کافی گسترده باشد، می‌توان از خلال آن به زوایای مختلف لایه‌ی معنایی و نظام فکری حاکم بر اثر پی برد (شمیسا، ۱۳۹۳، ص ۱۵۷-۱۵۹).

لایه‌ی معنایی دعای عَشْرَات، واکاوی ژرف شبکه‌های مفهومی، نظام گفتمانی و جهان‌بینی نهفته در این متن مقدس را دربرمی‌گیرد و نشان می‌دهد که چگونه مفاهیم بنیادین اعتقادی و عرفانی در ساختار زبانی و ادبی دعا تجلی یافته‌اند. این تحلیل بر بررسی انگاره‌های کلامی، مبانی عرفانی، میدان‌های معنایی و پیوند ناگسستنی میان لفظ و معنا استوار است؛ پیوندی که هویت

معناشناختی متن را شکل می‌دهد و چگونگی انتقال مفاهیم متعالی را در قالبی منسجم و هنرمندانه آشکار می‌سازد.

۵. لایه‌ی کاربردشناسیک

در لایه‌ی کاربردی سبک‌شناسی، متن صرفاً مجموعه‌ای از واژگان یا ساختارهای نحوی نیست، بلکه «کاربردشناسی، معنای سخن را در موقعیت و بافتی که به کار برده شده است، بررسی می‌کند» (فتوحی، ۱۳۹۲، ص ۲۳۹). در این چارچوب، دعای عَشْرَات به مثابه کنشی ارتباطی تحلیل می‌شود که هدف آن ایجاد دگرگونی در وضعیت نیایشگر و برقراری رابطه‌ای زنده با امر متعالی است. ساختار تکرارشونده‌ی «سُبْحَانَ مَنْ...» در ده فراز پیاپی، نشان می‌دهد که این دعا برای تحقق یک عمل آیینی و نیایشی سامان یافته است؛ عملی که با تکرار ذکر، حالت حضور در مخاطب ایجاد می‌کند و احساس ارتباط با خداوند را تقویت می‌سازد.

۵/۱. کنش تنزیه، تسبیح و تحمید: بازتعریف جایگاه انسان

مهم‌ترین نکته در تحلیل کاربردی دعای عَشْرَات، بررسی وضعیت ارتباطی خاص آن است. در این دعا، رابطه میان گوینده و مخاطب، صرفاً رابطه «درخواست‌گر-بخشنده» یا «سائل-مستول» نیست؛ زیرا خداوند در متن نه غایب است و نه در جایگاه پاسخ‌دهنده‌ای در انتظار درخواست قرار دارد، بلکه «حاضر مفروض» است و همین فرض حضور، ساخت کنشی دعا را تعیین می‌کند. ازاین‌رو، دعا سرشار از تنزیه، حمد و شهادت است و تقریباً از طلب مستقیم خالی است. از منظر کاربردشناسی گفتار، این متن بیش از آنکه مجموعه‌ای از گزاره‌های خبری باشد، زنجیره‌ای از کنش‌های اقراری و آیینی است؛ کنش‌هایی که با اجرای آن‌ها وضعیت گوینده دگرگون می‌شود، نه وضعیت مخاطب.

در این چارچوب، گفتن «سبحان» در دعای عَشْرَات صرفاً گزارشی اعتقادی نیست، بلکه کنشی زبانی، سلبی و فعال به‌شمار می‌آید. گوینده با این تعبیر، مرزی میان خداوند و هر آنچه ممکن است موضوع تصور یا تشبیه قرار گیرد ترسیم می‌کند. این کنش، کارکردی کاربردی دارد و ذهن نیایشگر را از محدودیت‌های ادراک مفهومی رها می‌سازد. به این معنا، تنزیه نوعی تمرین زبانی و ذهنی است که مخاطب را از عادت‌های معرفتی روزمره جدا کرده و او را برای ورود به وضعیت نیایشی آماده می‌سازد. تکرار عبارت «سُبْحَانَ مَنْ» نیز در همین راستا عمل می‌کند؛ تکراری که خواننده را پیوسته در جایگاه «مُسَبِّح» قرار می‌دهد و موقعیت وجودی او را به‌عنوان موجودی محدود در برابر وجودی نامحدود بازتعریف می‌کند. از این منظر، زبان نقشی

تجسم بخش می‌یابد و با هر تکرار «سُبْحَانَ»، موضع وجودی دعاگو تثبیت می‌شود (فتوحی، ۱۳۹۲، ص ۱۸۹).

در ادامه، کنش تحمیدی در ساختار دعا آشکار می‌شود. عبارت «وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» صرفاً بیان احساس یا رضایت نیست، بلکه کنشی برای واگذاری معیار ارزش و داوری به خداوند است. نیایشگر با حمد اعلام می‌کند که معیار نهایی ارزش‌گذاری و داوری از اختیار محدود انسانی فراتر است. در اینجا، زبان به تنظیم رابطه قدرت می‌پردازد و گوینده با کنار رفتن از جایگاه داوری مستقل، در موضع پذیرش و تسلیم قرار می‌گیرد. از منظر کاربرشناسی دینی، این کنش نوعی واگذاری اختیار معرفتی است که انسان را به سوی پذیرشی آگاهانه و فروتنی معنوی هدایت می‌کند.

۵/۲. کنش تربیت اخلاقی و انتقال مفاهیم کلامی

محتوای اخلاقی و تهذیبی دعای عَشْرَات، با تأکید بر مفاهیمی چون عدل، رحمت، مغفرت و توفیق طاعت، در لایه‌ی کاربردی نقشی تربیتی ایفا می‌کند. خواندن این دعا صرفاً انتقال اطلاعات نیست، بلکه کنشی است که فضایل اخلاقی را در ذهن و ضمیر خواننده فعال می‌سازد. برای نمونه، تکرار صفت «الْعَدْل» تنها به توصیف یکی از صفات الهی محدود نمی‌شود، بلکه می‌تواند نوعی توجه و دعوت به تحقق عدالت در زندگی فردی و اجتماعی تلقی گردد (مظفر، ۱۳۸۵، ص ۱۶۷). همچنین طرح مفاهیم بنیادین کلامی همچون توحید، عدل، معاد و امامت در قالب زبانی روشن و قابل فهم، در سطح کاربردی کارکردی آموزشی می‌یابد. بدین ترتیب، دعا مفاهیم ژرف اعتقادی را برای مخاطب عام نیز دسترس‌پذیر می‌سازد و آن‌ها را در قالبی تأثیرگذار و ماندگار انتقال می‌دهد. در ادامه‌ی متن، کنش «شهادت» به عنوان نقطه‌ی عطف کاربردی ظهور می‌یابد. واژه‌ی «أشهد» کنشی گفتاری است که همچون گواهی در حوزه‌های حقوقی و قضایی، گوینده را نسبت به سخن خویش متعهد می‌سازد. با بیان این عبارت، دعا از سطح تجربه‌ی درونی و تأمل شخصی فراتر می‌رود و به سطح تعهد هویتی و اعتقادی انتقال می‌یابد؛ به گونه‌ای که گوینده دیگر تنها ستایشگر نیست، بلکه صاحب موضعی ایمانی و متعهد به باورهای خویش است.

نکته‌ی مهم دیگر، فقدان درخواست مستقیم در بخش‌های گسترده‌ای از این دعاست. این سکوت معنادار خود بخشی از کنش نیایشی متن به شمار می‌آید و نیایشگر را از منطق صرفاً طلب‌محور دور می‌کند. بدین سان، دعای عَشْرَات بیش از آنکه صرفاً وسیله‌ای برای درخواست حاجات باشد، به تمرینی برای بازشناسی جایگاه انسان و بازتعریف نسبت وجودی او با امر قدسی

تبدیل می‌شود.

۳/۵. کنش درمانگری معنوی و آرامش‌بخشی

موسیقی درونی دعای عَشْرَات در لایه‌ی کاربردی هنگامی آشکار می‌شود که ریتم زبانی آن در نسبت با بدن، نفس و تجربه‌ی عاطفی خواننده بررسی شود. تکرار منظم ساخت «سُبْحَانَ...» - مانند «سُبْحَانَ ذِي الْمُلْكِ وَالْمَلَكُوتِ»، «سُبْحَانَ ذِي الْعِزَّةِ وَالْجَبَرُوتِ» و «سُبْحَانَ الْمَلِكِ الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ» - الگویی تنفسی، پیوسته و متوازن پدید می‌آورد که از گسست‌های ناگهانی در جریان خوانش جلوگیری می‌کند. همچنین، پیوند این ساخت‌های تکرارشونده با عطف‌های نرم «واو» در ترکیباتی چون «وَأَطْرَافَ النَّهَارِ»، «وَالْأَصَالِ» و «وَالْإِبْكَارِ»، حرکت گفتار را آرام و پیوسته نگه می‌دارد. ترکیب این ریتم با صفات دال بر رحمت و لطافت، مانند «وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ»، فضایی آرامش‌بخش ایجاد می‌کند که زمینه‌ی تمرکز و حضور ذهنی نیایشگر را فراهم می‌سازد. حتی در بخش شهادت نیز، ساخت‌های اسنادی متوازن مانند «أَنْتَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ» و «وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» با ضرب‌آهنگ منظم خود، احساس ثبات و اطمینان را در تجربه‌ی خواننده تقویت می‌کنند. به همین ترتیب، افعال دعایی پایانی مانند «اَكْتُبْ لِي هَذِهِ الشَّهَادَةَ» و «أَتَمِّمَ عَلَيَّ نِعْمَتَكَ» افزون بر ایجاد حس پناه‌جویی و نیازمندی در سطح عاطفی، از نظر آوایی نیز ریتمی آرام و هماهنگ در جریان دعا پدید می‌آورند. همچنین، تکرار گسترده‌ی ساخت «لَكَ الْحَمْدُ» در بندهای طولانی و هم‌آهنگ - مانند «لَكَ الْحَمْدُ حَمْدًا سَرْمَدًا» و «لَكَ الْحَمْدُ عَدَدَ كُلِّ نَجْمٍ» - خوانش دعا را در چرخه‌ای منظم و پیوسته قرار می‌دهد و تجربه‌ی حضور، امنیت و اتکال به خداوند را تقویت می‌کند. بدین‌سان، هم‌افزایی میان ریتم زبانی، ساختار معنایی و تجربه‌ی جسمانی خواننده، دعای عَشْرَات را از صرف یک متن گفتاری فراتر می‌برد و آن را به تجربه‌ای عاطفی و معنوی بدل می‌سازد.

۴/۵. کنش ایجاد پیوند میان متن، زمینه‌ی اجتماعی و هویت شیعی

دعای عَشْرَات در لایه‌ی کاربردی نشان می‌دهد که این متن چگونه با زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی تشیع پیوند می‌یابد. این دعا تنها متنی مکتوب و محفوظ در منابع دینی نیست، بلکه در مناسک، آیین‌ها و رفتارهای عبادی شیعیان نیز حضور دارد. از مناسبت‌های مذهبی تا مجالس و محافل دینی، دعای عَشْرَات به‌عنوان بخشی از سرمایه‌ی نمادین جامعه‌ی شیعه عمل می‌کند و در حیات دینی پیروان این مذهب نقشی پویا و اثرگذار دارد. در سطح اجتماعی، کارکرد این دعا فراتر از تجربه‌ی فردی و شخصی نیایشگر است. ساختار

زبانی آن به گونه‌ای سامان یافته است که امکان قرائت جمعی و هماهنگ را بدون گسست فراهم می‌سازد. تکرارهای زبانی، هماهنگی آوایی و وضوح کنش‌های گفتاری، خوانندگان را در فضایی مشترک از تجربه‌ی عاطفی و اعتقادی قرار می‌دهد. بدین ترتیب، دعا به ابزاری برای شکل‌گیری «هم‌هویتی آیینی» تبدیل می‌شود؛ زیرا افراد با وجود تفاوت در پیشینه‌ها و تجربه‌های شخصی، در چارچوب کنشی واحدی قرار می‌گیرند و تفاوت‌های فردی در پرتو هسته‌ی مشترک اعتقادی کم‌رنگ می‌شود. از همین رو، قرائت دعای عَشْرَات در مجالس و محافل مذهبی شیعه، کارکردی اجتماعی و آیینی به آن می‌بخشد که از مهم‌ترین جلوه‌های کاربردی این متن به شمار می‌آید.

از سوی دیگر، تکرار مضامین مرتبط با امامت و ولایت در این دعا - از جمله ذکر نام امام علی علیه السلام و بیان جایگاه ائمه علیهم السلام - نقشی مهم در تقویت هویت مذهبی و بازسازی حافظه‌ی جمعی شیعیان ایفا می‌کند. دعای عَشْرَات صرفاً متنی نیایشی نیست، بلکه ابزاری برای بازتولید گفتمان امامت نیز به شمار می‌آید. هر بار که نیایشگر شیعی بر جایگاه «وصی» برای امام علی علیه السلام گواهی می‌دهد، در حقیقت کنشی اعتقادی را به انجام می‌رساند که به تثبیت هویت دینی او می‌انجامد (حلی، ۱۴۱۳، ص ۸۹).

در نتیجه، دعای عَشْرَات در سطح کاربردی متنی است که تنها معنا را انتقال نمی‌دهد، بلکه وضعیت ارتباطی و دینی می‌آفریند؛ متنی که زبان را به کنش، کنش را به هویت و هویت را به تجربه‌ای زنده از حضور دینی تبدیل می‌کند.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با تحلیل سبک‌شناختی لایه‌ای دعای شریف عَشْرَات، به واکاوی نظام‌مند ساختار زبانی این متن مقدس بر اساس الگوی محمود فتوحی پرداخته است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که دعای عَشْرَات، به مثابه متنی هنری و ادبی، از ساختاری چندلایه و پیچیده برخوردار است؛ ساختاری که در آن صورت و معنا در پیوندی ناگسستنی قرار گرفته‌اند و هر یک به تقویت و تکمیل دیگری می‌انجامد. در لایه‌ی واژگانی، گزینش هدفمند واژگان در حوزه‌های معنایی توحید، اسماء و صفات الهی، نبوت و امامت، معاد و اخلاق، شبکه‌ای معنایی پدید آورده است که بازتاب‌دهنده‌ی جهان‌بینی عمیق توحیدی متن است.

سازمان‌یافتگی واژگان و انسجام شبکه‌های معنایی، از یک سو بر غنای ادبی دعا افزوده و از سوی دیگر، انتقال مفاهیم ژرف عرفانی و اعتقادی را امکان‌پذیر ساخته است. تکرار هنرمندانه‌ی واژه‌ی «سُبْحَانَ» نه تنها به ساختار ریتمیک متن سامان بخشیده، بلکه بر وجه تسبیحی و تنزیهی دعا

تأکیدی ویژه نهاده است. در لایه‌ی آوایی نیز، بهره‌گیری هنرمندانه از تکرار واج‌ها، به‌ویژه واج‌های «میم» و «راء»، ساختارهای سجع متوازی، آهنگ موسیقایی و صنایع بدیعی مانند جناس و ترصیع، افزون بر ایجاد موسیقی درونی، در خدمت انتقال حالات معنوی و عاطفی قرار گرفته است. این ویژگی‌ها سبب شده‌اند که متن دعا از یک سو واجد زیبایی شنیداری باشد و از سوی دیگر، در حافظه‌ی آوایی مخاطب ماندگاری یابد. همچنین، تقابل‌های آوایی میان صفات جلالی و جمالی، تجربه‌ای متعادل از نسبت خوف و رجا را برای نیایشگر فراهم می‌سازد.

در لایه‌ی صرفی و نحوی، تنوع ساختارهای جمله‌ای، کاربرد سنجیده‌ی وجه‌های فعلی، تناوب ضمائر و بهره‌گیری از ساختارهای موازی و حذف، نشان‌دهنده‌ی ظرفیت‌های هنری زبان عربی در این متن است. غلبه‌ی جملات اسمیه بر ثبات مفاهیم وجودشناختی و دوام صفات الهی تأکید دارد، در حالی که جملات فعلیه و وجه‌های امری، حالت تضرع و نیازمندی بنده را بازنمایی می‌کنند. این ویژگی‌ها افزون بر ایجاد انسجام دستوری، در خدمت بیان مفاهیم متعالی فلسفی و عرفانی قرار گرفته‌اند.

در لایه‌ی معناشناختی، دعای عَشْرَات بازتاب‌دهنده‌ی گفتمان توحیدی - عرفانی شیعی است؛ گفتمانی که در آن مفاهیم بنیادین اعتقادی مانند توحید ذاتی و صفاتی، تجلی اسماء و صفات الهی، امامت و ولایت، معاد و قیامت، عدل الهی و عرفان عملی در پیوندی منسجم قرار گرفته‌اند. این لایه نشان می‌دهد که دعای عَشْرَات صرفاً متنی ادبی نیست، بلکه عرصه‌ای برای ظهور اندیشه‌های اعتقادی و عرفانی و بازتاب نظام معرفتی شیعه است.

در لایه‌ی کاربردی، دعای عَشْرَات به‌عنوان کنشی زبانی در موقعیت نیایش بررسی شد؛ کنشی که اهداف گوناگونی را دنبال می‌کند: از برقراری رابطه‌ی مستقیم با خداوند و تقویت هویت شیعی گرفته تا تربیت اخلاقی و ایجاد تجربه‌ی معنوی. این لایه آشکار می‌سازد که دعا چگونه در بافت اجتماعی و فرهنگی شیعه عمل می‌کند و چگونه از طریق تکرار آیینی، انتقال باورهای دینی و ایجاد تجربه‌ی جمعی، به بخشی از سرمایه‌ی نمادین این جامعه تبدیل می‌شود. در مجموع، تحلیل لایه‌ای دعای عَشْرَات نشان می‌دهد که زیبایی‌شناسی این متن حاصل تعامل هماهنگ سطوح مختلف زبان است؛ به‌گونه‌ای که آوا، واژه، ساخت، معنا و کاربرد در یک نظام واحد، تجربه‌ای ماندگار از نیایش، معرفت و حضور معنوی را برای مخاطب رقم می‌زنند.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۴۱۸ق). جمال الأسبوع بکمال العمل المشروع. قم: دار الذخائر.
۲. ابن هشام، عبدالله بن یوسف. (۱۹۸۵م). مغنی اللیب. بیروت: دار الفکر.
۳. آنیس، ابراهیم. (بی تا). الأصوات اللغویة. القاهرة: مكتبة نهضة مصر.
۴. برزویی، رضا؛ گراوندی، طهمورث. (۱۴۰۰ق). بررسی سبک‌شناسی لایه‌ای اشعار نادر نادرپور، فصلنامه زبان و ادب فارسی، شماره ۴۸، صص ۱۰۰-۱۲۶.
۵. بشر، کمال. (۲۰۰۰م). علم الأصوات. القاهرة: دار غریب.
۶. بنی‌اقبال، حسین. (۱۳۹۷ش). سبک‌شناسی تطبیقی خطبه‌ها و نامه‌های نهج البلاغه. فصلنامه تحقیقات علوم قرآن و حدیث، شماره ۲۸، صص ۳۴-۵۶.
۷. تفتازانی، سعدالدین. (بی تا). شرح مختصر المعانی. قم: دارالحکمة.
۸. جرجانی، عبدالقاهر. (۱۹۹۱م). أسرار البلاغة. القاهرة: مطبعة المدنی.
۹. جعفری، محمدتقی و همکاران. (۱۳۶۰ش). یادنامه کنگره هزاره، بی جا: بنیاد نهج البلاغه.
۱۰. حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳ق). کشف المراد. قم: مصطفوی.
۱۱. خاقانی، محمد (۱۳۷۶ش)، جلوه‌های بلاغت در نهج البلاغه، تهران: بنیاد نهج البلاغه.
۱۲. رضائی، رمضان. (۱۴۰۱ق). سبک لایه نحوی آیات دعا. فصلنامه سبک‌شناسی قرآن کریم، شماره ۱۱، صص ۳۵-۵۹.
۱۳. سیدی، سید حسین؛ حاج‌ریجی، محمد. (۱۳۹۴ش). سبک‌شناسی آوایی دعای عرفه. پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی، شماره ۱۸، صص ۸۹-۱۱۰.
۱۴. شمیسا، سیروس. (۱۳۹۳ش). کلیات سبک‌شناسی، تهران: میترا.
۱۵. طباطبائی ندوشن، سید روح‌الله. (۱۴۰۲ق). سبک‌شناسی آوایی خطبه ۳۴ نهج البلاغه. حدیث و اندیشه، شماره ۳۶، صص ۲۵۵-۲۷۶.
۱۶. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۲ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفة.

۱۷. عمران‌پور، محمدرضا. (۱۳۸۶ش). اهمیت عناصر و ویژگی‌های ساختاری واژه در گزینش واژگان شعر. گهر گویا، شماره ۱، صص ۱۵۳-۱۸۰.
۱۸. غریب، رز. (۱۳۷۸ش). نقد بر مبنای زیبایی‌شناسی و تأثیر آن در نقد ادبی. ترجمه نجمه رجایی. مشهد: دانشگاه فردوسی.
۱۹. فتوحی، محمود. (۱۳۹۲ش). سبک‌شناسی: نظریه‌ها، روش‌ها و رویکردها. تهران: سخن.
۲۰. قاسم پیوندی، زهرا و همکاران. (۱۳۹۳ش). سبک‌شناسی دعای مکارم الاخلاق. نشریه علوم حدیث، شماره ۱۵، صص ۱۲۳-۱۴۵.
۲۱. قائمی، مرتضی. (۱۳۸۸ش). سیری در زیبایی‌های نهج البلاغه، قم: ذوی القربی.
۲۲. قمی، شیخ عباس. (۱۳۸۷ش). مفاتیح الجنان، قم: اسوه.
۲۳. کوچک‌زاده، مقدسه و همکاران. (۱۴۰۱ش). سبک‌شناسی لایه‌ای تذکرة الاولیاء عطار در سه لایه واژگانی، نحوی و بلاغی، کاوش‌نامه زبان و ادبیات فارسی، شماره ۵۴، صص ۴۷-۸۹.
۲۴. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۵. محمدیان، محمود. (۱۳۹۶ش). سبک‌شناسی لایه‌ای صحیفه سجاده، ادب عربی، شماره ۲۳، صص ۴۵-۶۷.
۲۶. مظفر، محمدحسین. (۱۳۸۵ش). عقاید الإمامیه، قم: انصاریان.
۲۷. معین، جواد؛ پروین، نورالدین؛ خرقانی، حسن. (۱۴۰۱ش). سبک‌شناسی لایه‌ای آیات جهاد براساس تحلیل فنوسمانتیک (مطالعه موردی: واژه «جهاد» و مشتقات آن)، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، شماره ۱۹، صص ۲۱۹-۲۵۱.
۲۸. نصر، سید حسین. (۱۳۷۹ش). معرفت و معنویت. تهران: قصیده سرا.
۲۹. وحیدیان کامیار، تقی. (۱۳۷۹ش). بررسی منشأ جناس در زبان فارسی، مشهد: دانشگاه فردوسی.

۳۰. Halliday, M. A. K., & Hasan, R. (۱۹۷۶). Cohesion in English.

London: Longman.

۳۱. Leech, G. N. (۲۰۰۸). Language in Literature: Style and Foregrounding. London: Routledge.

سکون و هدایت، تحلیلی پدیدارشناسانه از سوره کهف بر پایه بوئیقای گاستون باشلار

شیوا صادقی^۱ و محمد رضا بیگی^۲

چکیده

سوره کهف با روایت داستان اصحاب کهف، زمینه‌ای برای انتقال پیام‌های هدایت و رشد معنوی انسان فراهم می‌کند. این پژوهش با هدف تحلیل ساختار فضا‌مند و تجربه درونی انسان در سوره کهف، از رویکرد پدیدارشناختی بهره گرفته و چارچوب بوئیقای گاستون باشلار را مبنای تحلیل قرار داده است. مطالعه بر چهار مؤلفه شاخص باشلار، شامل خانه و آشیان، صدف، دیالکتیک درون و برون و بی‌کرانگی درون، متمرکز است تا تبیین کند که محیط‌های محدود و پناهگاهی داستان اصحاب کهف چگونه امکان تمرکز در عبادت، آرامش درونی و درک هدایت الهی را فراهم می‌کنند. روش پژوهش، کیفی - تحلیلی است و در آن، آیات ۹ تا ۲۶ سوره کهف تحلیل شده و نمونه‌ها بر اساس چهار مؤلفه یادشده دسته‌بندی و بررسی شده‌اند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که غار به‌عنوان فضای پناه، از طریق تعامل میان درون و برون و تجربه بی‌کرانگی درون، در چارچوب فضا‌مندی تخیلی باشلار، نقش مؤثری در انتقال پیام هدایت و رشد معنوی انسان دارد. سوره کهف با بهره‌گیری از ساختار فضا‌مند خود، تجربه درونی و حضور ذهن معنوی انسان را شکل می‌دهد و زمینه همذات‌پنداری با شخصیت‌ها و درک حکمت الهی را فراهم می‌سازد. همچنین، فضاهای محدود و پناهگاهی داستان اصحاب کهف با ایجاد سکون و تمرکز ذهنی، در فرایند هدایت انسان کارکردی معنادار دارند. بر این اساس، چارچوب پدیدارشناسانه باشلار ظرفیت مناسبی برای تبیین تجربه درونی و حضور معنوی انسان در متون دینی فراهم می‌آورد.

واژگان کلیدی: سوره کهف، پدیدارشناسی، بوئیقای فضا، گاستون باشلار.

^۱ . استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجه دانشگاه پیام نور، تهران،

ایران؛ (نویسنده مسئول)؛ (shsadeghi@pnu.ac.ir).

^۲ . استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجه دانشگاه پیام نور، تهران، ایران؛

(m.beigi@pnu.ac.ir).

مقدمه

پدیدارشناسی یکی از جریان‌های فلسفی عمده و تأثیرگذار قرن بیستم است که می‌توان آن را، در تعریفی کوتاه، «بازگشت به خودِ اشیاء» دانست. این رویکرد در جریان‌های مختلفی همچون هوسرلی، هایدگری و باشلاری جلوه یافته است؛ هوسرل بر بازگشت به خودِ اشیاء، هایدگر بر هستی‌شناسی و باشلار بر تجربه تخیلی و رؤیاپژوهی تأکید کرده است (Keat, ۱۹۸۲, p ۲). هوسرل پدیدارشناسی را هم‌زمان روش و طرز فکری فلسفی می‌دانست و معتقد بود که در جهان زندگی، همه‌چیز معنا یا دلالتی انسانی می‌یابد؛ در حالی که علم مدرن این جهان را انکار کرده و به جای آن، جهانی کاملاً بخردانه، یعنی جهانی علمی - ریاضی، جایگزین کرده است (هوسرل، ۱۳۷۲، ص ۳۹).

هایدگر دستاوردهای هوسرل را به چند اکتشاف بنیادین، از جمله قصدیت، شهود مقولاتی و امر پیشینی، محدود نمود (Heidegger, ۱۹۹۶, p۲۷). او با بررسی انواع مختلف نشان‌دادن پدیدارها، به این نتیجه رسید که همه این شیوه‌ها ریشه در نشان‌داده‌شدن پدیدار از جانب خودِ آن دارند و تا زمانی که مفهوم نشان‌دادن را درنیابیم، هیچ‌یک از شیوه‌های مشتق‌شده قابل فهم نخواهند بود (خالقی دامغانی، ۱۳۹۰، ص ۱۲).

باشلار رویکرد متفاوتی اتخاذ کرد و فلسفه را نه در نظام‌های انتزاعی، بلکه در «تجربه زنده تخیل» جست‌وجو کرد. وی در «بوطیقای فضا» معتقد است که راه فهم حقیقت، عبور از تفکر مفهومی و روی آوردن به ژرفای خیال است؛ جایی که انسان با جهان به شکلی بی‌واسطه و تازه مواجه می‌شود. باشلار خیال را نیرویی خلاق و مولد می‌داند که می‌تواند «جهان‌های تازه» بسازد و شناخت پدیده‌ها را تنها از طریق توجه به کیفیت عاطفی و تصویری آن‌ها ممکن می‌داند (باشلار، ۱۳۹۰، ص ۹). او در این اثر، رابطه انسان با فضاها را فیزیکی و درک ما از مکان‌ها را بررسی می‌کند و تأکید دارد که مکان‌ها تنها ظرفی فیزیکی نیستند، بلکه دارای جنبه‌های احساسی و عاطفی‌اند، با خیال پیوند می‌خورند و معنای وجودی می‌یابند. فضاها صمیمی و کوچک، مانند خانه، به باور باشلار، گنجینه‌هایی هستند که روح مکان را شکل می‌دهند و جریان خیال را در

انسان فعال می‌کنند (همان، صص ۱۸-۹).

سوره کهف، با روایت داستان اصحاب کهف، نمونه‌ای برجسته از متون دینی است که پیام هدایت و سکون معنوی انسان را منتقل می‌کند. داستان فرار گروهی از انسان‌ها به غار، تجربه سکون و خواب و بازگشت آنان به جهان مادی، فرصتی برای مطالعه ساختار فضامند تجربه معنوی انسان فراهم می‌آورد. بر این اساس، پرسش اصلی پژوهش این است که چگونه چهار مؤلفه باشلار، شامل خانه و آشیان، صدف، دیالکتیک درون و برون و بی‌کرانگی درون، می‌توانند ساختار فضامند سوره کهف و چگونگی انتقال پیام هدایت و آرامش درونی را تبیین کنند؟

این پژوهش از رویکرد کیفی - تحلیلی بهره می‌گیرد و چارچوب نظری آن بر بوطیقای گاستون باشلار استوار است. با تحلیل آیات ۹ تا ۲۶ سوره کهف، پژوهش می‌کوشد تبیین کند که فضاهای محدود و پناهگاهی داستان اصحاب کهف چگونه زمینه‌ساز سکون و تمرکز ذهنی و امکان تجربه حضور معنوی می‌شوند. انتظار می‌رود این بررسی، ارتباط میان تجربه فضامند انسان و انتقال پیام هدایت الهی در متن قرآن را روشن سازد و ظرفیت چارچوب باشلار را به‌عنوان ابزاری برای تحلیل تجربه معنوی در متون دینی نشان دهد.

پیشینه پژوهش

مطالعات و تحلیل‌های ادبی و پژوهش‌های متعددی درباره سوره کهف انجام شده است که عمدتاً از رویکردهایی همچون زبان‌شناسی نقش‌گرا، معناشناسی شناختی، بلاغت، بافت‌شناسی موقعیتی، ترجمه‌شناسی و تحلیل انتقادی گفتمان بهره برده‌اند و بر ساختار زبان، طرحواره‌های حرکتی، گفتمان موقعیتی یا کیفیت ترجمه تمرکز کرده‌اند. از جمله پژوهش‌هایی که با رویکردهای مذکور به بررسی سوره کهف پرداخته‌اند، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد.

عباس اقبالی و همکاران، در مقاله‌ای با عنوان «بررسی گفتمان موقعیت تسلیم و امید به خدا در سوره کهف بر اساس نظام نقش‌گرای هلیدی»، با رویکرد نقش‌گرای هالیدی نشان می‌دهند که بافت موقعیتی سوره کهف، از طریق پیوند گستره، منش و شیوه سخن با لایه‌های معنایی زبان، نقشی تعیین‌کننده در تبیین گفتمان تسلیم و امید به خداوند در سطوح فردی، اجتماعی و اعتقادی دارد.

کبری بزرگ‌پیش و همکاران، در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل شناختی عنصر حرکت در سوره کهف بر اساس نظریه تالمی»، با رویکرد زبان‌شناسی شناختی و بر پایه نظریه تالمی نشان می‌دهند که عنصر حرکت در سوره کهف عمدتاً فعل‌محور است و از طریق طرحواره‌های حرکتی، با حضور پیکره‌های عینی و انتزاعی و حرکت‌های پویا و ایستا، مفاهیم انتزاعی داستان‌ها را به صورت تصویری و پویا عینیت می‌بخشد.

نیلوفر زریوند و همکاران، در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل سوره کهف بر پایه رویکرد معناشناسی شناختی»، به بررسی مفاهیم و معانی سوره کهف بر پایه معناشناسی شناختی پرداخته و نشان می‌دهند که چگونه سازوکارهای شناختی، مانند طرحواره‌ها، استعاره‌های مفهومی و تصویرسازی ذهنی، در شکل‌دهی و انتقال معانی آیات این سوره نقش دارند.

علی صیادیان و همکاران، در مقاله‌ای با عنوان «کیفیت ترجمه معنایی از منظر تئوری لارسن در ترجمه یثربی از قرآن (مطالعه موردی ترجمه سوره کهف)»، به ارزیابی کیفیت ترجمه معنایی قرآن در ترجمه محمد مهدی یثربی از منظر نظریه ترجمه معنایی لارسن می‌پردازند و با مطالعه موردی سوره کهف، میزان انتقال دقیق معنا، پیام و کارکرد مفهومی آیات از متن عربی به فارسی را بررسی می‌کنند.

مفتاح بن عروس، در مقاله «في علاقة النص بالمقام؛ سورة الكهف نموذجاً»، به بررسی رابطه متن قرآنی با مقام (بافت موقعیتی) در سوره کهف می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه عناصر مقام، مانند شرایط نزول، مخاطب، هدف گفتمان و موقعیت ارتباطی، در شکل‌گیری معنا، انسجام و دلالت‌های آیات سوره کهف نقش تعیین‌کننده دارند.

زینب السالم و همکار، در مقاله «براعة التخلّص في النص القرآني سورة الكهف أنموذجاً»، به بررسی فن بلاغی «براعة التخلّص» در متن قرآن کریم، با تمرکز بر سوره کهف، می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه قرآن با گذار هنرمندانه و پیوسته میان موضوعات و داستان‌های مختلف این سوره، انسجام معنایی و بلاغی متن را حفظ کرده و پیام‌های هدایتی را به شکلی مؤثر منتقل می‌کند.

در پژوهش‌های یادشده، مفهوم «فضا» عمدتاً در چارچوب کارکردهای زبانی، شناختی یا گفتمانی صورت‌بندی شده است. برای مثال، در زبان‌شناسی نقش‌گرای هلییدی، فضا ماهیتی ارتباطی و اجتماعی دارد و در نسبت با موقعیت‌های کنش زبانی تعریف می‌شود؛ در حالی که در بوطیقای فضا نزد باشلار، فضا تجربه‌ای فردی، درونی و پیش‌ازبانی است که در سطح تخیل و زیست درونی انسان شکل می‌گیرد. همچنین، فضاهای مبتنی بر طرحواره‌ها و نقشه‌های شناختی ناظر بر سامان‌دهی مفهومی تجربه‌اند، اما در بوطیقای باشلار، فضا به مثابه مکانی زیسته و خیالین، حامل عمق عاطفی و وجودی است. برخلاف برخی رویکردهای بلاغی که فضا را محصول تجربه‌های پس‌ازبانی می‌دانند، باشلار بر تجربه پیش‌ازبانی فضا تأکید دارد. از این‌رو، این پژوهش، به جای خوانش‌های اجتماعی یا ایدئولوژیک فضا در تحلیل گفتمان، بر درک پدیدارشناسانه فضا به مثابه بستری برای شکل‌گیری تجربه درونی و هدایت معنوی انسان تمرکز می‌کند. با توجه به بررسی پیشینه پژوهش، تاکنون مطالعه‌ای که سوره کهف را با رویکرد پدیدارشناسانه تحلیل کرده باشد، یافت نشده است. تحلیل تجربه‌های درونی، فضاهای ذهنی و معنایی آیات و نقش سکون و فضا در شکل‌دهی به معنا و تجربه مخاطب، که محور اصلی رویکرد پدیدارشناسانه و بوطیقای گاستون باشلار است، در پژوهش‌های مرتبط با سوره کهف کمتر مورد توجه قرار گرفته است. از این‌رو، این خلأ پژوهشی، ضرورت بررسی پدیدارشناسانه سوره کهف را برجسته می‌کند.

چارچوب نظری و مفهوم‌شناسی

۱. مکان و فضا

«مکان» در فرهنگ لغت عربی به معنای «هرجا» و «همه‌جا» است (انطوان، ۱۳۷۷، ص ۶۰۰). در فرهنگ معین، «جای، محل، جایگاه و...» برای آن ذکر شده است (معین، ۱۳۸۶، ص ۱۵۴۷). همچنین، «فضا» نیز در همان مرجع به معنای «مکان وسیع، زمین فراخ، ساحت، هوا، حجم یک مکان و مکانی که کره زمین اشغال کرده است» آمده است (معین، ۱۳۸۶، ص ۱۰۸۷). «اینکه واژه فضا به چه امری دلالت می‌کند، در معنای قدیمی‌اش، یعنی روم، دیده می‌شود؛ یعنی محلی که برای منزل کردن اختصاص یافته است. بدین‌سان، فضاها هستی خود را از

مکان‌ها به دست می‌آورند، نه فضا» (نیچه، ۱۳۷۹، ص ۷۳). بنا به گفته نوربرگ شولتز، «وجود بنا به معنی وجود مکان معماری نیست؛ بلکه مکان به معنی سکونت گزیدن، یعنی نحوه بودن انسان است. بدون حضور انسان، مکان هویت ندارد» (نوربرگ شولتز، ۱۳۸۸، ص ۱۵).

ادوارد رلف، به‌عنوان یک پدیدارشناس، معتقد است که فضا نه در ذهن است و نه در جهان، بلکه به‌عنوان بخشی از تجربه روزمره ما در جهان شکل می‌گیرد. از دیدگاه او، «هستی انسان اساساً فضایی است و این فضایی بودن، ویژگی‌هایی چون نزدیکی، جدایی، فاصله و جهت را به منزله روش‌های هستی‌دربرمی‌گیرد» (Relf, ۲۰۰۰, p۲۶). «مفهوم فضا زمانی پدیدار می‌شود که گروهی انسانی فعالیت را در مکانی انجام دهند. از این پس، فضا بستری برای بیان فعالیت و رفتارهای انسانی می‌گردد؛ محلی برای تخیل و واقعیت. «فضا می‌تواند وضعیت دلسردکننده، رهایی‌بخش یا خفه‌کننده، الهام‌بخش یا کسل‌کننده باشد؛ روح مکان زودگذر است و به مکان شخصیت و هویتی منحصر به فرد می‌بخشد» (Pallasmaa, ۲۰۱۴, p۲۳۲). «گاستون باشلار در «بوطیقای فضا»، برای پدیدارشناسی تخیلی مکان، اصطلاح «مکان‌کاوی» را به کار می‌برد؛ اصطلاحی که بارها به قصد روان‌کاوی با مکان همراه شده و به دنبال کاویدن مکان به شکلی خیالی است. این کاویدن، که مختصات آن را به شکلی مبسوط در «بوطیقای فضا» مورد بررسی قرار داده است، معادل درک پدیدارشناختی مکان به شکلی خیالی است که مختص باشلار بوده و کارکرد ساختمان‌سازانه و معمارگونه ندارد. به نقل از باشلار، مکان‌کاوی، «روان‌شناسی سازمان‌یافته‌ای است از جایی که در آن زندگی صمیمانه‌ای داشته‌ایم» (باشلار، ۱۳۹۰، ص ۴۸). باشلار را می‌توان یکی از فیلسوفان تخیل نامید. به عبارت دقیق‌تر، تخیل که از همان آغاز با نگاهی تردیدآمیز مورد توجه باشلار بود، رفته‌رفته به موضوع اصلی اندیشه او تبدیل شد. باشلار برای تمایز میان داده‌های عقلانی و تجربی و داده‌هایی که بر پایه باورها و علایق استوارند، به موضوع تخیل پرداخت. با باشلار، نه فقط تخیل از حاشیه مطالعات، به‌ویژه مطالعات فلسفی، به کانون آن تبدیل شد، بلکه تعریف نوینی نیز یافت. باشلار برخلاف برخی دیگر معتقد است که تخیل چیزی فراتر از شکل‌دادن به تصاویر واقعیت است. او معتقد است خیال‌پردازی نیروی

شکل دادن به تصاویر واقعی نیست؛ بلکه نیروی شکل دادن به تصاویری است که از واقعیت گذر می‌کنند؛ تصاویری که واقعیت را می‌سرایند (Bachelard, ۱۹۴۲, p۲۳). باشلار به وسیله تخیل، متن را به شناخت مؤلف و آن هم «من خلاق» او مرتبط می‌کند، نه اینکه از طریق زندگی‌نامه مؤلف به شناخت متن بپردازد. علت اتخاذ چنین روشی، اهمیتی است که باشلار برای تخیل در متن قائل است؛ زیرا از نظر او، متن ادبی و هنری با «من خلاق» و عمیق مؤلف سروکار دارد. تخیل خلاق فارغ از گذشته، حال و آینده است. او وابسته به اتفاقات و گذشته نیست، بلکه اتفاقات را درک و پیش‌بینی و حتی می‌آفریند. صور خیالی اصیل، پدیده‌هایی مستقل و خلاق هستند (نامور مطلق، ۱۳۸۶، ص ۶۴). باشلار در نقد، به دنبال بوطیقای یک متن یا یک شاعر می‌گردد؛ اما اگر گفته می‌شود شاعر، منظور شاعری با ویژگی‌های زندگی‌نامه‌ای نیست، بلکه بوطیقای شعری و شاعرانه اوست. به همین دلیل، باشلار در جست‌وجوی عمیق‌ترین عناصری بود تا به وسیله آن‌ها بتواند بوطیقای یک متن و شاعران آن را دریابد. بنابراین، نقد باشلاری به واسطه یک تصویر خیالی، کشف جهانی را بازسازی می‌کند که در آن، روان یک هنرمند می‌خواهد زندگی کند (Tadie, ۱۹۸۷, p۱۱۲).

باشلار در «بوطیقای فضا» با رویکردی پدیدارشناختی به بررسی فضاهایی می‌پردازد که امکان بروز تخیل، رؤیا و تجربه‌های درونی انسان را فراهم می‌کنند. او این فضاها را نه به مثابه مکان‌هایی صرفاً فیزیکی، بلکه به عنوان کانون‌هایی برای سکونت ذهنی، امنیت عاطفی و حضور شاعرانه در جهان می‌فهمد. چنین نگاهی، تمرکز بر تجربه فردی و معنوی انسان در تعامل با محیط را برجسته می‌سازد و امکان مطالعه فضاها را فراتر از کارکردهای عینی و مادی آن‌ها فراهم می‌کند. از این منظر، برای تحلیل سوره مبارکه کهف، ابتدا باید با چهار مؤلفه شاخص باشلار، یعنی خانه و آشیان، صدف، دیالکتیک درون و برون و بی‌کرانگی درون، آشنا شد تا چگونگی روایت اصحاب کهف و فضاهای محدود آنان و نیز تجربه سکون، حضور ذهن و بهره‌گیری از هدایت الهی برای مخاطب تبیین شود.

۲. خانه و آشیان

«خانه» در پدیدارشناسی ارزش‌های صمیمی فضای درون، ماهیتی شاخص دارد؛ زیرا هم خیال پراکنده و هم خیالات یکپارچه را مهیا می‌کند. بحث تنها بر توصیف خانه‌ها یا تحلیل علت راحتی آن‌ها نیست، بلکه باید به لایه‌های عمیق پیوند سکون توجه کرد؛ لایه‌هایی که نشان می‌دهند چگونه در فضای خانه خود، منطبق با دیالکتیک‌های زندگی، ریشه می‌دوانیم و خانه به گوشه‌ای از دنیای ما و نخستین جهان ما تبدیل می‌شود؛ نظامی واقعی که با تجربه زندگی پیوند دارد (باشلار، ۱۳۹۰، ص ۱۹). این لایه‌ها، طرح‌های اولیه و ناتمام، پدیده‌ای روان‌شناسانه‌اند و نه رنگ‌آمیزی سطحی و اضافی. تخیل، مانند انسان، کوچک‌ترین پناه‌ها را جست‌وجو می‌کند و دیوارهای نامحسوس می‌سازد؛ با پناه گرفتن در آن‌ها آسودگی می‌یابد یا در پس دیوارهای ستر می‌لرزد و بی‌اعتمادی خود را تجربه می‌کند. بدین ترتیب، خانه با واقعیت و استعاره در اندیشه و رؤیا تجربه می‌شود و دیگر صرفاً محیطی کاربردی نیست. از طریق رؤیا، سکونت‌گاه‌های مختلف زندگی بر یکدیگر اثر می‌گذارند و خاطرات گذشته حفظ می‌شوند. رفتن به خانه جدید، هنگامی که خاطرات مکان‌های دیگر به سراغمان می‌آید، ما را به سرزمین کودکی و سکون باز می‌گرداند؛ سرزمینی که ساکنان آن فراموش شده‌اند. با دلبستگی زندگی می‌کنیم و با زنده کردن خاطرات، آرامش می‌یابیم و پناه می‌گیریم (همان، ص ۲۴). همچنین، «در جهان اشیای بی‌جان، آشیانه‌ها همیشه اهمیتی چشم‌گیر دارند که برای آدمی مطلوبیتی تمام دارد.» آشیانه یکی از شگفتی‌های زندگی حیوانی است و مهارتی که حیوانات با آن می‌سازند، چنان است که بهتر از آن نمی‌توان تصور کرد. هیچ انسانی نمی‌تواند خانه‌ای بسازد که از آشیانه‌های کوچک حیوانات مناسب‌تر باشد. برای پرنده، آشیانه خانه‌ای گرم، دلپذیر و جان‌بخش است و پوشش مطمئنی برای پرنده کوچک فراهم می‌کند (همان، ص ۳۸).

ماهیت «آشیانه» برای انسان صرفاً فیزیکی نیست؛ در ذهن انسان، نمادی از بازگشت، امنیت، سادگی و آرامش است و یافتن آن، ما را به دوران کودکی یا حتی کودکی‌ای که ای کاش می‌داشتیم، باز می‌گرداند. باشلار می‌گوید: «پدیدارشناسی توصیف آشیانه‌هایی نیست که در طبیعت وجود دارند... بلکه روشن کردن علاقه‌ای است که با آن به دنبال آشیانه‌ها می‌گردیم یا از دیدن آن‌ها شاد

می‌شویم.» آشیانه، مانند خانه، نمایانگر «خیال خانه‌ای ساده» است و گذر از خیال آشیانه به خانه یا بالعکس، تنها در فضای سادگی رخ می‌دهد. آشیانه هم پناهی واقعی و هم نمادی ذهنی است و تجربه آن، پل ارتباطی میان واقعیت و رؤیا، طبیعت و ذهن، خانه و خیال را برقرار می‌کند (همان، ص ۴۱).

۳. صدف

مفهوم «صدف» در بوطیقای باشلار، روشن، سخت و مطمئن است و تصویر آن به آسانی امکان‌پذیر است. پدیدارشناسی که قصد دارد تجربه خانه‌کردن تخیلی را بررسی کند، نباید فریب زیبایی ظاهری جهان بیرون را بخورد؛ صدف، همانند آشیان تهی، فراخوانی است به رؤیاپردازی خیال پناهنده و تمرین تخیل انسان. زندگی در صدف، با محدودیت‌ها و محافظت‌های خود، محیطی امن و تمرکزآفرین برای ذهن فراهم می‌کند و هم‌زمان، تخیل را به موجودات و صورت‌های غیرمعمول فرامی‌خواند. موجودی که از صدف بیرون می‌آید، ترکیبی از زنده و نیمه‌زنده، نیمه‌انسان و نیمه‌سنگ است و نشانگر تکامل تدریجی موجودات و انسان در خیال است. بدین ترتیب، صدف نمادی از امنیت، تمرکز ذهنی و نقطه اوج کمال‌یافتگی آدمی است و امکان ظهور تخیل پویا و معنادار را فراهم می‌آورد. درباره صدف، تخیل علاوه بر دیالکتیک کوچک و بزرگ، با دیالکتیک موجوداتی زنده می‌شود که یا آزادند یا دربند. نرم‌تن، برای اطمینان از واقعیت زندگی، با کرحتی از صدف خویش بیرون می‌آید. بنابراین، اگر پدیده‌های واقعی رفتار «صدف» را بررسی می‌کردیم، این رفتار بدون دشواری به مشاهده درمی‌آمد. هرچند اگر می‌شد به خلوص مشاهده دست یابیم، یعنی نخستین مشاهده خود را تجربه کنیم، باید به پیچیدگی دلهره و کنجکاوی، نیروی تازه ببخشیم. کارهای نخستین جهان را می‌خواهیم ببینیم، اما باز از دیدن هراس داریم. این همان آستانه قابل درک هر دانش است؛ آستانه‌ای که در آن علاقه سستی می‌گیرد و دچار لغزش می‌شود و باز توان خویش را باز می‌یابد (همان، صص ۴۲-۴۳).

۴. دیالکتیک درون و بیرون

«درون» و «بیرون» یک تقسیم‌بندی دیالکتیکی را شکل می‌دهند؛ هندسه‌ای که با ورود به حوزه‌های استعاره‌ی روشن می‌شود و پایه‌ای برای ایجاد تصاویر و افق‌های مثبت و منفی فراهم

می‌آورد. فیلسوفان، هنگامی که با «درون» و «برون» مواجه می‌شوند، معمولاً در قالب «بودن» و «نبودن» می‌اندیشند و مابعدالطبیعه‌ای عمیق بر نوعی هندسه ضمنی بنا شده است که بر اندیشه، نوعی «فضامندی» تحمیل می‌کند. هیپولیت از «نخستین اسطوره بیرون و درون» سخن می‌گوید و توضیح می‌دهد که این اسطوره با مفهوم بیگانگی مرتبط است؛ دشمنی و گسست میان این دو، فراتر از تقابل ساده ظاهری است. بازتاب‌های «این‌سوی» و «آن‌سوی» نمونه‌هایی از دیالکتیک درون و برون‌اند؛ جایی که «بودن» انسان با «بودن» جهان در تعامل و گاهی در تضاد است و محدودیت‌های مکانی تأثیری قوی بر تجربه هستی‌شناختی او دارند. نمونه «بودن - آنجا» نشان می‌دهد که در تمرکز بر «بودن» یا «آنجا»، یکی دیگری را تضعیف می‌کند و این بیان، «بودن صمیمی» را به سطح بیرونی و عینی منتقل می‌کند. باشلار تأکید می‌کند که هرگونه ساده‌سازی هندسی یا قطبی در تحلیل «درون» و «برون» محدود و ناقص است و تحلیل دقیق این دیالکتیک مستلزم پیگیری کامل مسیرهای تجربه هستی‌شناختی انسان است (Bachelard, ۱۹۹۴, p۲۱۱).

۵. بی‌کرانگی درون

باشلار معتقد است که بی‌کرانگی حالتی درونی و بی‌نظیر است که رؤیایپردازی را از جهان محسوس تا نامتناهی می‌برد. این تجربه تنها از طریق خاطره و اندیشه ممکن است و طنین شکوه اندیشه را بازتاب می‌دهد. بی‌کرانگی متعلق به گسترش وجودی انسان است و زندگی آن را در بر می‌گیرد و بدان پناه می‌دهد. بی‌کرانی در تنهایی آغاز می‌شود؛ زمانی که فرد از حرکت باز می‌ایستد، در جای دیگر سیر می‌کند و در جهان نامتناهی رؤیا می‌بافد. سکون انسان نیز با بی‌کرانی همراه است و به عبارات جهان محسوس معنا می‌بخشد. فرد حس می‌کند که باید در کنار بیان عینیت، چیزی فراتر بگوید؛ غوطه‌خوردن در اطناب کلام یا ظرایف نور و سایه، تأثیر بنیادینی را نشان می‌دهد که در پی بروز خویشتن است. مسئله اصلی، شرکت آزادانه‌تر در خیال بی‌کرانی و ایجاد رابطه‌ای صمیمانه میان کوچک و بزرگ است. زمانی که روح آرام می‌اندیشد و خیال‌بافی می‌کند، گویی بی‌کرانی خیال، بی‌کرانی را انتظار می‌کشد. ذهن اشیاء را می‌بیند، اما روح آشیانه بی‌کرانی را در آن‌ها جست‌وجو می‌کند. بی‌کرانگی در حیطه صمیمیت تمرکز می‌یابد و دو نوع بی‌کرانگی درون

و برون به هم می‌آمیزند و هنگامی که انسان تنها و عمیق‌تر می‌شود، این دوبه یگانگی می‌رسند. در اقلیم خیال، زمان و فضا تحت فرمان خیال‌اند؛ گذشته از حال قوی‌تر است و جای دیگر بودن، حافظ اینجا بودن است. مواجهه با جهان آرام تنها در خیال اثر واقعی می‌یابد و خیال شاعرانه می‌تواند روح را تکان دهد و تجربه مستقیم بی‌کرانگی درون را ایجاد کند؛ تجربه‌ای که در آن، ذهن و روح تحت فرمان خیال درمی‌آیند و فرد در پهنه‌ای نامتناهی از حضور و همراهی غوطه‌ور می‌شود (باشلار، ۱۳۹۰، صص ۶۲-۶۷).

بحث و تحلیل

در این بخش، نمونه‌های انتخاب‌شده با محوریت مفاهیم مذکور مورد بررسی قرار می‌گیرند. تحلیل بر اساس پدیدارشناسی باشلار انجام می‌شود تا نشان داده شود که چگونه فضا، هم در تجربه واقعی و ملموس انسان‌ها و هم در خیال و ذهن آنان، به‌عنوان بستری برای هدایت و پیام‌آوری عمل می‌کند و تجربه وجودی را شکل می‌دهد. مؤلفه‌های خانه و آشیان، به‌عنوان پناهگاه‌های فیزیکی و ذهنی، مورد توجه قرار می‌گیرند؛ صدف نمادی از حفاظت و محافظت محیطی و روانی است و دیالکتیک درون و برون، رابطه میان تجربه درونی و جهان بیرونی را روشن می‌سازد. این تحلیل همچنین می‌کوشد نشان دهد که چگونه فضاها محدود و پناهگاه‌ها امکان تجربه بی‌کرانگی درون را فراهم می‌کنند.

۱. خانه و آشیان

در تحلیل این بخش، نمونه‌ها با تمرکز بر چگونگی شکل‌گیری فضاها فیزیکی و ذهنی امن بررسی می‌شوند تا نقش آن‌ها در هدایت، پیام‌آوری و تجربه وجودی روشن گردد.

۱/ آیه ۱۰: «إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَبِ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا»

آیه با فعل «أَوَى» آغاز می‌شود. این فعل در عربی صرفاً به معنای «پناه گرفتن» نیست، بلکه به معنای پناه گرفتن در جای امن و امان است که طبیعتاً آرامش را نیز به همراه دارد. جوانان به غار پناه می‌برند و در آن جای می‌گیرند. همین یک فعل، غار را از مکانی صرفاً فیزیکی به فضایی معنادار تبدیل می‌کند. بلافاصله پس از ورود، می‌فرماید: «رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً». این دعا در آستانه

ورود مطرح می‌شود، نه پس از استقرار؛ یعنی جوانان می‌دانند که غار به‌تنهایی کافی نیست و فضا باید واجد عنصری باشد که از بیرون به دست نمی‌آید. رحمت در اینجا همان عنصری است که فضای فیزیکی را به فضای زیست‌پذیر بدل می‌کند. در پایان آیه نیز کلمه «رَشَدًا» نشان می‌دهد که جوانان، علاوه بر در امان ماندن، خواهان تغییری در این فضای بسته‌اند. این همان چیزی است که غار را از یک پناهگاه صرف، به خانه یا آشیانه ارتقا می‌دهد.

۱.۲. آیه ۱۱: «فَضَرْنَا عَلَىٰ آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا»

غار، فراتر از یک مکان فیزیکی، فضایی برای توقف و آرامش است؛ جایی که ذهن و روح از دغدغه‌های جهان بیرون فاصله می‌گیرند و امکان تمرکز بر ایمان و تأمل درونی فراهم می‌شود. سکون طولانی در غار، که با تعبیر «سِنِينَ عَدَدًا» بیان شده است، تجربه‌ای است که می‌توان آن را از ویژگی‌های اصلی خانه و آشیان به شمار آورد. این فضا جایی است که انسان در امنیت و آسودگی، هم با واقعیت پیرامون و هم با جهان ذهنی خود مواجه می‌شود و امکان پرورش معنوی و رشد درونی می‌یابد.

۱.۳. آیه ۱۶: «وَإِذْ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَغْتَمُونِ إِلَّا اللَّهَ فَأَوْوَا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيُهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مَرْفَقًا»

در این آیه، نخست حرکت جدایی از قوم و معبودهای آنان با تعبیر «اعْتَزَلْتُمُوهُمْ» اتفاق می‌افتد. جوانان کهف، پیش از یافتن غار، از قوم و معبودهایشان جدا می‌شوند. این جدایی، نخستین حرکت در فرایند آشیانه‌سازی و ایجاد مرزی است که فضای امن را از فضای بیگانه متمایز می‌کند. فرمان پناه بردن به غار با تعبیر «فَأَوْوَا» بیان شده است و نشان می‌دهد که غار از همان ابتدا از سوی پروردگار، خانه و آشیانی امن در نظر گرفته شده است. صیغه امری این فراخوان نیز نشان می‌دهد که پروردگار این جوانان را به‌سوی آن هدایت کرده است تا در آن پناه گیرند و آرام یابند. عبارت «يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ» نشان‌دهنده گستردن رحمت خداوند بر آنان است. این عبارت همان چیزی است که فضای غار را از پناهگاهی سنگی به سقفی حمایت‌گر تبدیل می‌کند. عبارت «وَيُهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مَرْفَقًا» نیز نشان می‌دهد که غار از مکانی موقتی به پناهگاهی امن برای سکونت طولانی‌مدت و واقعی تبدیل می‌شود.

۴/۱. آیه ۲۶: «قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِئْتُمْ لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَبْصِرْ بِهِ وَأَسْمِعْ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا»

فحوای آیه از غار فاصله می‌گیرد و توجه را به آسمان‌ها معطوف می‌کند. پرسش از مدت اقامت جوانان دیگر اهمیتی ندارد؛ زیرا در برابر علم خداوند، هر عدد و هر زمانی بی معنا می‌شود. غار با روزنه‌اش به بیرون متصل بود، اما خانه امن الهی به هیچ روزنه‌ای نیاز ندارد. خداوند بدون نیاز به دیدن یا شنیدن، بر همه چیز آگاه است. پیام آیه را می‌توان در این نکته خلاصه کرد که پناه واقعی را نه در یک مکان، بلکه در حضور عابدانه در محضر الهی باید جست‌وجو کرد.

۲. صدف

مفهوم «صدف» در این آیات به پوشش و حائل محافظتی اشاره دارد که تجربه درونی انسان را از تأثیرات بیرونی مصون می‌دارد و امکان تأمل، رشد و خودآگاهی را فراهم می‌آورد. اصحاب کهف در غار، با برخورداری از چنین صدفی، از تهدیدها و موانع محیطی محفوظ می‌مانند و می‌توانند تجربه‌ای متعالی و امن از ایمان و هدایت الهی داشته باشند. در این بخش، نمونه‌های قرآنی مرتبط با صدف، به تحلیل چگونگی حفاظت و جداسازی فضای درونی از محیط بیرونی و تأثیر آن بر تعالی روحی اختصاص یافته است.

۲/۱. آیه ۹: «أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا»

داستان اصحاب کهف، روایت حضور یک نرم‌تن در دل یک پوسته سخت و صدفی است. آنان در آرامش غار، از هیاهوی جهان دور ایستاده‌اند تا به کمال مطلوب الهی برسند؛ اما این حیات پنهان، برای آنکه در گذر زمان زائل نشود، به رقیم نیاز دارد. رقیم، همان کتیبه ماندگار الهی است؛ همان پوسته‌ای که با صلابت خود از روایت این حیات شگفت‌انگیز محافظت می‌کند و آن را از فراموشی می‌رهاند.

۲/۲. آیه ۱۹: «وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِنَبِّئَهُمْ قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِئْتُمْ قَالُوا لَبِئْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ»

لحظه بیداری، یعنی لحظه گشودگی صدف و بازگشت به جریان حیات مرسوم جهان. این برخاستن، نه یک حرکت ساده، بلکه گذار از سکون محافظ به مواجهه با زمان است. هنگامی که اصحاب کهف از درون صدف به بیرون می‌آیند، نخستین واکنش آنان پرسش از تجربه زمانی

خویش است. این پرسش، نشان‌دهنده شکاف میان زمان کیفی و بی‌زمان درون صدف و زمان مادی و گذرا در جهان است. برای آنان که در آرامش صدف بوده‌اند، زمان تنها یک لحظه یا بخشی از یک روز است؛ چراکه در درون صدف، زمان در خدمت تکامل و کمال حیات بوده است. در واقع، این آیه روایتگر برخورد تجربه بی‌زمان درون صدف با واقعیت‌های گذرای جهان است؛ تضادی که می‌توان آن را تعبیری از دیالکتیک زمانی دانست. دیالکتیکی که در آن، هستی واقعی برای اصحاب کهف آشکار گشته و به تجربه بی‌زمانی در گذر زمان منجر می‌شود.

۲/۳. آیه ۲۰: «إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعَذِّبُوكُمْ فِي مَلَبِهِمْ وَلَنْ تُفْلِحُوا إِذَا أَبَدَا»

در رویکرد پدیدارشناختی، صدف یا محیط محافظ، صرفاً به معنای یک ساختار فیزیکی نظیر سنگ یا غار نیست، بلکه صدف آن فضایی است که اجازه می‌دهد یک معنا یا یک حقیقت، بدون دگرگونی، رشد کند. این آیه می‌گوید اگر این مرز (صدف) شکسته شود، یا آنان را می‌کشند یا به آن‌سوی مرز، یعنی جهانی با اعتقادات خودشان، باز می‌گردانند. از سوی دیگر، اگر صدف، یعنی آن فضای محافظ، از میان برود، آنان دوباره به همان زمان مادی و گذرا و تکراری باز می‌گردند. در واقع، ماهیت صدف تنها در سکون آن نیست، بلکه در قابلیت صیانت از حقیقت است. این آیه نشان می‌دهد که صدف، مرزی میان حقیقت در حال تکامل و جهان در حال گذار است. صدف همان فضایی است که در این آیه، از «رجم» به معنای نابود کردن حقیقت و «اعاده» به معنای بازگرداندن به ملت مادی جلوگیری می‌کند.

۲/۴. آیه ۲۵: «وَلْيَبْشُرُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا»

پروردگار با اشاره به این سیصد سال و اندی درنگ، به ما نشان می‌دهد که در این خلوت امن، زمان بیرونی، که با سرعت می‌گذرد و چیزها را فرسوده می‌کند، قدرت خود را از دست داده است. در اینجا، زمان دیگر یک دشمن نیست، بلکه مانند آغوشی آرام، به حقیقت فرصت می‌دهد تا در سکون صدف، به آرامی رشد کند.

۳. دیالکتیک درون و برون

در این بخش، نمونه‌های مرتبط با دیالکتیک درون و برون بررسی می‌شوند. دیالکتیک درون و برون، تعامل و تضاد میان فضای درونی انسان و جهان بیرونی را نشان می‌دهد و به تحلیل نحوه

بازتاب تجربه‌های ذهنی در عرصه عینی می‌پردازد. در داستان اصحاب کهف، تعادل میان سکون درونی و مواجهه با جهان بیرونی و چگونگی تأثیرگذاری محیط بر ذهن و ایمان آنان، نمونه‌ای بارز از این دیالکتیک فراهم می‌آورد.

۳/۱. آیه ۱۲: «ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْجَرْيِينَ أَحْسَنُ لِمَا لَبِئُوا أَمَدًا»

بازگردانده‌شدن اصحاب کهف از حالت تعلیق، به منزله خروج آنان از سکون درونی و ورود دوباره به نظم بیرونی است. این آیه نشان می‌دهد که درون غار، صرفاً محل اختفا نیست، بلکه فضایی است که در آن، زمان عادی برون به حالت تعلیق درمی‌آید. سپس «بعث» اصحاب را به آستانه‌ای می‌رساند که در آن باید میان تجربه درونی خویش و واقعیت تاریخی بیرون، نسبتی برقرار کنند. از این رو، دیالکتیک درون و برون در این آیه به صورت تقابل ساده غار و شهر ظاهر نمی‌شود، بلکه در قالب نسبت میان زمان زیسته درون و زمان تاریخی برون پدیدار می‌گردد.

۳/۲. آیه ۱۳: «ثُمَّ نَزَّلْنَاهُمْ بِأَثَرِ هَدًى ذَرْبًا مُّسْتَقِيمًا ۖ وَنَبَّأَهُمْ بِآيَاتِ الْكُتُبِ ۚ إِنَّهُمْ كَانُوا هَادِينَ»

اصحاب کهف، جوانانی مؤمن و هدایت‌یافته بودند که به غار به عنوان مکانی امن پناه بردند. آنان از جهان بیرونی و تهدیدهای آن فاصله گرفتند و در فضای محافظت‌شده غار، ایمان و هدایت الهی را تجربه کردند. بنابراین، این آیه دیالکتیک درون و برون را به صورت رابطه میان ایمان درونی و جهان بیرونی تهدیدکننده ترسیم می‌کند. برون، زمینه آزمون و آشکارشدن ایمان است و درون، سرچشمه‌ای است که به اصحاب امکان می‌دهد در برابر آن جهان ایستادگی کنند. این رابطه در آیات بعد، با خروج آنان از جامعه و پناه‌گرفتن در غار، صورت فضایی عینی پیدا می‌کند و آنچه در این آیه به صورت تجربه درونی ایمان و هدایت بیان شده است، در آیات بعد در قالب حرکت از فضای بیرونی جامعه به فضای درونی کهف تجسم می‌یابد.

۳/۳. آیه ۱۷: «وَنَزَّلْنَا السَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقَرَّبُ مِنْهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ ۚ وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ ۚ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ ۚ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ ۚ وَمَنْ يُضِلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُّزِيدًا»

رابطه دیالکتیکی درون و برون در این آیه، از طریق نسبت میان کهف، خورشید و فضای گشوده پیرامون غار شکل می‌گیرد. خورشید به عنوان عنصری بیرونی و نیرومند، هنگام طلوع از غار فاصله

می‌گیرد و هنگام غروب نیز به‌گونه‌ای از کنار اصحاب عبور می‌کند که آنان را مستقیماً در معرض تابش خود قرار نمی‌دهد. در نتیجه، فضای بیرون، بدون آنکه حریم فضای درونی کهف را از میان ببرد، امکان ادامه حیات اصحاب را فراهم می‌کند. عبارت «وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ» نشان می‌دهد که اصحاب در بخش گشوده و میانی غار قرار دارند. بنابراین، کهف فضایی کاملاً بسته نیست، بلکه فضای درونی‌ای است که از طریق گشودگی میانی «فجوه» با آسمان و بیرون ارتباط دارد. «فجوه» صرفاً یک فضای گشوده در درون غار نیست و نباید آن را صرفاً به معنای «روزنه» یا «فضای میانی» تقلیل داد. این گشودگی، از یک سو، در ساختار مادی غار وجود دارد و از سوی دیگر، امکان تجربه‌ای خاص را برای اصحاب فراهم می‌کند: آنان در پناه غار باقی می‌مانند، اما کاملاً از نور و هوای بیرون جدا نیستند. در نتیجه، «فجوه» صورت فضایی و زیسته دیالکتیک درون و بیرون است؛ یعنی گشودگی‌ای در دل پناه که ارتباط با بیرون را ممکن می‌کند، بی‌آنکه امنیت درون را از میان ببرد. در اینجا، درون برای حفظ امنیت و هویت اصحاب، به کارکرد محافظتی خود ادامه می‌دهد، اما هم‌زمان از نور و هوای فضای بیرون نیز بی‌بهره نمی‌ماند. خورشید نیز به‌جای ورود مستقیم و ویرانگر به غار، در حرکتی هماهنگ با ساختار آن، پیرامونش را درمی‌نوردد. ازاین‌رو، آیه دیالکتیک درون و بیرون را نه در قالب جدایی یا تقابل ساده، بلکه به‌صورت رابطه‌ای تنظیم‌شده و متقابل نشان می‌دهد.

۳/۴. آیه ۱۹: «قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَيْسْتُمْ فَبِأَبْصَارِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرُوا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا فَلْيَأْكُلُوا مِنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا»

خروج یکی از اصحاب از فضای درونی غار و ورود او به شهر، فرایند دیالکتیکی درون و بیرون را در روایت آشکار می‌کند؛ زیرا فضای درون برای تأمین نیازهای خود به بیرون وابسته است، اما هم‌زمان می‌کوشد حریم و راز خود را در برابر آن حفظ کند. غار، فضای درون و پناه است؛ مکانی بسته که اصحاب در آن، هویت ایمانی و راز جمعی خود را از تهدیدهای جهان بیرون حفظ کرده‌اند. در برابر آن، شهر برای ایشان فضای بیرون، آشکارگی و خطر است؛ قلمرویی که حضور فرد در آن می‌تواند به شناسایی و فروپاشی حریم درونی بینجامد. بااین‌حال، اصحاب نمی‌توانند به‌طور کامل از بیرون بی‌نیاز باشند؛ ازاین‌رو، یکی از خود را با سکه نقره به شهر می‌فرستند تا

غذایی پاکیزه تهیه کند. این فرستاده، واسطه‌ای میان دو فضا است که باید از درون به بیرون برود، اما راز درون را آشکار نکند. فرمان «وَلْيَتَلَطَّفْ» شیوه عبور محتاطانه از این آستانه را تعیین می‌کند و عبارت «وَلَا يُسْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا» نشان می‌دهد که هرگونه تماس با بیرون، در صورت فقدان احتیاط، امنیت درون را تهدید می‌کند. بنابراین، آیه درون و برون را نه دو قلمرو کاملاً جدا، بلکه دو فضای وابسته و پرچالش نشان می‌دهد. درون، حافظ هویت و امنیت است و برون، تأمین‌کننده نیازهای زندگی؛ اما ارتباط با برون تنها از طریق گزینش، تلطف و پاسداری از راز امکان‌پذیر است.

۵/۳. آیه ۲۰: «إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعَذِّبُوكُمْ فِي مَلْتَمِهِمْ وَلَنْ تُفْلِحُوا إِذَا أَبَدُوا»

برای اصحاب کهف، ترس از بیرون فقط ترس از کشته شدن نیست. آنان نگران‌اند که اگر مردم بر آنان دست یابند، یا با سنگ‌پرانی آنان را از میان بردارند یا به آیین خود بازگردانند؛ یعنی فرصت ندهند تا راهی را که برگزیده‌اند، ادامه دهند. به همین دلیل، غار برای آنان فقط جایی برای پنهان شدن نیست. فشار بیرون به این فضای سنگی معنا می‌دهد و آن را به پناهگاهی برای حفظ باور و هویت آنان تبدیل می‌کند. در مقابل، همین پناه‌گرفتن در غار باعث می‌شود جهان بیرون برای آنان چهره‌ای تهدیدکننده پیدا کند؛ جهانی که می‌خواهد آنان را دوباره به وضعیت پیشین خود بازگرداند. بنابراین، غار و بیرون از غار در این آیه جدا از یکدیگر معنا پیدا نمی‌کنند. بیرون، با تهدید خود، غار را به فضای پناه بدل می‌کند و غار، با حفظ اصحاب، مرز آنان را در برابر بیرون نگه می‌دارد. آنچه اصحاب کهف از آن می‌گریزند، فقط آسیب جسمانی نیست، بلکه بازگشت به فضایی است که در آن، امکان انتخاب و پایبندی به باورشان از میان می‌رود.

۶/۳. آیه ۲۲: «سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَا يَكْفِيهِمْ إِلَّا قَلِيلٌ فَلَا تُحِصُوا فِيهِمْ إِلَّا مَرَاءَ ظَاهِرٍ وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا»

بحث درباره تعداد اصحاب کهف و سگ آنان، با همه اختلاف دیدگاه‌ها و گمانه‌زنی‌های پیرامون آن، تفاوت میان ادراک انسانی و واقعیت پنهان را آشکار می‌کند؛ زیرا آنچه در درون غار، در پناه سکون و حفاظت آن، رخ داده است، در جهان بیرون تنها به صورت تصور، حدس و شمارش بازتاب می‌یابد. از این رو، آیه دیالکتیک درون و برون را نه صرفاً در اختلاف بر سر عدد، بلکه در

فاصله میان حقیقت فضای درونی و ابزارهای فهم بیرونی آشکار می‌کند. عدد، حدس، محاسبه و نام‌گذاری، هرچند می‌کوشند امر پنهان را در قالبی معین جای دهند، توان راهیابی به حقیقتی را ندارند که در افق غیب و علم الهی قرار گرفته است. اصحاب کهف از مرزهای جهان برون گذشته و در پناه علم الهی قرار گرفته‌اند. تلاش برای سنجش آنان با مقیاس اعداد، حقیقت وجودی آنان را آشکار نمی‌کند، بلکه محدودیت دستگاه ادراک انسانی را نمایان می‌سازد. عبارت «رَجُمَا بِالْغَيْبِ» نیز همین ناتوانی را آشکار می‌کند.

فرمان «قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ» این فاصله را آشکارا اعلام می‌کند. خداوند عدد دیگری در برابر اعداد پیشنهادی مردم قرار نمی‌دهد. بنابراین، بحث مردم ظاهراً درباره شمار اصحاب کهف است، اما در لایه عمیق‌تر، مرزهای دانش انسانی را به پرسش می‌گیرد. برون در اینجا جایگاه ابزارهایی است که می‌خواهند حقیقت را در اختیار بگیرند و آن را به صورتی قابل اندازه‌گیری تقلیل دهند، درحالی‌که درون، عرصه حقیقتی یکپارچه و دسترس‌ناپذیر است که در برابر این تقلیل مقاومت می‌کند. نقطه اوج این دیالکتیک جایی است که فعالیت پرشتاب برون، یعنی حدس و شمارش، نه به کشف درون، بلکه به بن‌بست خود می‌رسد؛ یعنی همان وضعیتی که آیه با تعبیر «رَجُمَا بِالْغَيْبِ» بیان می‌کند.

۷/۳. آیه ۲۶: «قُلْ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَبْصِرْ بِهِ وَأَسْمِعْ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا»

اطلاع خداوند از مدت اقامت اصحاب کهف و پنهان‌بودن آن از چشم دیگران، نمونه‌ای از تفاوت میان تجربه درونی و دانش بیرونی است. غار، به‌عنوان فضایی امن و محافظت‌شده، امکان رشد ایمان و تمرکز ذهنی را برای آنان فراهم کرده است، درحالی‌که جهان بیرون، محدودیت‌های ادراک انسانی و ناتوانی در فهم کامل حقیقت را نمایان می‌سازد. این تضاد میان سکون درون و ناآگاهی یا تهدید بیرون، نمونه‌ای از دیالکتیک درون و برون است. سکون غار، بستر تجربه معنوی و هدایت الهی است و جهان بیرون، امکان مقایسه و فهم محدود انسان را آشکار می‌کند. چنین تعاملی میان درون غار و بیرون جهان، پیوند میان فضا، ذهن و تجربه معنوی انسان را نشان می‌دهد.

۴. بی‌کرانگی درون

مؤلفه «بی‌کرانگی درون» به گستره ذهنی و تجربه‌های معنوی انسان اشاره دارد که فراتر از محدودیت‌های زمان و مکان محسوس قرار می‌گیرد. در غار، اصحاب کهف با فاصله گرفتن از جهان بیرونی و تحت هدایت الهی، امکان تجربه‌ای بی‌کران از ایمان، اندیشه و خیال را می‌یابند. تحلیل این بخش بر چگونگی شکل‌گیری تجربه ذهنی بی‌مرز و ارتباط آن با هدایت الهی و تعالی روحی تمرکز دارد.

۴/۱. آیه ۱۴: «وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُو مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذَا شَطَطًا»

در این آیه، پیوند الهی با دل‌های اصحاب کهف در عبارت «وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ»، پیش از هر کنش بیرونی، از استقرار نوعی گشودگی درونی حکایت دارد؛ گشودگی‌ای که آنان را قادر می‌سازد در برابر نظم مسلط بیرونی بایستند و ایمان خویش را آشکار کنند. این استحکام قلبی، نه حاصل استدلال عقلانی صرف، بلکه نتیجه تجربه‌ای درونی است که مرزهای ترس، تهدید و محدودیت را درهم می‌شکند. آغاز بی‌کرانگی درون همان نقطه‌ای است که درون انسان، با رهایی از فشار جهان بیرون، به افقی نامتناهی از معنا و یقین متصل می‌شود. ایستادن آنان و اعلان توحید، نشانه عبور از وضعیت محصور به وضعیت گسترش‌یافته وجودی است؛ وضعیتی که در آن، ایمان نه واکنشی دفاعی، بلکه تجربه‌ای متعالی و بی‌کران در ساحت درون است.

۴/۲. آیه ۱۸: «وَنَحْسَبُهُمْ أُنْقَاطًا وَهُمْ رُفُودٌ وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشَّمَالِ وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَلَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُغْبًا»

در این آیه، با صحنه‌ای روبه‌رو هستیم که منطق عادی جهان در آن از کار می‌افتد؛ جوانانی که در عین خواب، بیدار به نظر می‌رسند. این وضعیت نشان می‌دهد که با فضایی روبه‌رو هستیم که مرزهای معمول بودن و نبودن را درهم شکسته است؛ فضایی که در درون خود چنان عمیق و بی‌کران است که نمی‌توان آن را در قالب یک خواب ساده گنجانند. این بی‌کرانگی، در سکون خود، با دنیای بیرون در گسستی عمیق قرار دارد. حضور سگ در آستانه غار و هیبت ترسناکی که در نگاه ناظر پدید می‌آورد، نشان می‌دهد که میان این خلوت بی‌کران درون و دنیای مادی بیرون، مرزی

بسیار حساس وجود دارد. این برخورد میان آرامش معجزه‌آسای درون و هیبت ترسناک بیرون، همان نقطه دیالکتیکی است که در آن می‌توان شکوه این بی‌کرانگی را درک کرد.

۴/۳. آیه ۲۴: «إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَادْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نُسِيتَ وَقُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنِي رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا»

این آیه بازتابی از هدایت فردی است. زمانی که انسان غرق در فراموشی یا سردرگمی می‌شود، یاد خداوند امکان دست‌یابی به مسیر درست و گسترش درونی ایمان و آگاهی را فراهم می‌آورد. در زمینه داستان اصحاب کهف، این آیه نشان می‌دهد که سکون آنان در غار تنها یک توقف جسمانی نیست، بلکه فرصتی برای تجربه ذهنی و معنوی بی‌کرانگی است؛ روح آنان آزاد است تا در آرامش و دور از مداخله بیرونی، رابطه‌ای مستقیم با هدایت الهی برقرار کند. در این حالت، بی‌کرانگی درون با سکون و تمرکز ذهنی میسر می‌شود. در چنین فضایی، مسیر فکری و معنوی اصحاب کهف، همچون پهنه‌ای نامتناهی در ذهن و خیال، فرصت رشد و تعالی می‌یابد و به گسترش وجودی آنان می‌انجامد.

۴/۴. آیه ۲۶: «قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَبْصِرْ بِهِ وَأَسْمِعْ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا»

این آیه بر گستره مطلق علم و هدایت الهی تأکید می‌کند و یادآور می‌شود که تجربه اصحاب کهف در غار، تنها به زمان و مکان محسوس محدود نیست. دانش و اراده خداوند، سکون و خلسه درونی آنان را در فضایی نامتناهی تثبیت می‌کند؛ فضایی که در آن، ذهن و روح از چارچوب‌های معمول زندگی روزمره رها می‌شوند و می‌توانند به افق‌های بی‌کران تفکر و ایمان دست یابند. این گستردگی درونی به معنای آگاهی مستقل از رخدادهای بیرونی است. حتی اگر دنیا آنان را فراموش کرده باشد یا زمان، در ظاهر، بر آنان گذشته باشد، درونشان همچنان در ارتباط با هدایت الهی زنده و پویا باقی می‌ماند. چنین تجربه‌ای نشان می‌دهد که بی‌کرانگی درون با سکوت، تمرکز ذهنی و اعتماد به راهنمایی الهی شکل می‌گیرد، امکان رشد معنوی و تعالی روح را فراهم می‌سازد و به این ترتیب، درون انسان همچون پهنه‌ای نامتناهی، در حضور خداوند گسترده و بی‌مرز می‌شود.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با بهره‌گیری از چارچوب پدیدارشناسی گاستون باشلار و بوطیقای فضا نشان داد که سوره کهف، به‌ویژه داستان اصحاب کهف، نمونه‌ای برجسته از تعامل میان انسان و محیط محدود و محافظت‌شده است که تجربه معنوی و هدایت الهی را ممکن می‌سازد. تحلیل چهار مؤلفه «خانه و آشیان»، «صدف»، «دیالکتیک درون و برون» و «بی‌کرانگی درون» روشن ساخت که غار و محیط پناهگاهی داستان، فراتر از یک مکان فیزیکی، به نمادی از سکون، آرامش و امنیت تبدیل می‌شوند و بستری برای رشد ایمان و درک هدایت الهی فراهم می‌کنند.

مؤلفه خانه و آشیان نشان داد که غار، هم به‌عنوان محیطی امن و فیزیکی و هم به‌عنوان فضایی ذهنی و روحی، سکون و آرامش را برای اصحاب کهف فراهم می‌کند و امکان انس با جهان معنوی و تأمل در هدایت خداوند را به وجود می‌آورد. مفهوم صدف، اهمیت حفاظت و جداسازی فضای درونی از محیط بیرونی را برجسته کرد و نشان داد که چگونه یک فضای محدود و محافظت‌شده، امکان تأمل درونی و تجربه متعالی انسان را فراهم می‌کند. تحلیل دیالکتیک درون و برون نیز تعادل میان تجربه درونی و محدودیت‌های جهان بیرون را آشکار ساخت و نشان داد که سکون ذهنی و فیزیکی، در تعامل پویا با چالش‌ها و واقعیت‌های بیرونی، نقش مؤثری در هدایت و رشد معنوی انسان ایفا می‌کند. در نهایت، مؤلفه بی‌کرانگی درون، تجربه ذهنی گسترده و نامتناهی انسان را در فضای امن غار نمایان ساخت و نشان داد که سکون و تأمل درونی، زمینه بروز خیال‌پردازی، تفکر متعالی و اتصال عمیق‌تر به حقیقت الهی را فراهم می‌آورد.

به‌طور کلی، یافته‌های این پژوهش تأکید می‌کند که ساختار فضامند سوره کهف، با بهره‌گیری از فضاهای محدود و پناهگاه‌های ذهنی و فیزیکی، انتقال پیام هدایت، رشد معنوی و آرامش درونی انسان را تسهیل می‌کند. چارچوب پدیدارشناسانه باشلار، با تمرکز بر تجربه تخیلی و معنوی انسان، ابزاری مناسب برای تحلیل متن دینی و بررسی رابطه میان سکون، فضا و هدایت الهی فراهم می‌آورد. این بررسی نشان می‌دهد که فضاهای محدود و محافظت‌شده نه تنها امکان حفظ امنیت و آرامش درونی را فراهم می‌کنند، بلکه بستری برای تجربه بی‌کرانگی درون، رشد

ایمان و حضور فعال ذهن و روح در فرایند فهم و دریافت هدایت الهی ایجاد می‌کنند. از این منظر، «غار» صرفاً یک موقعیت تاریخی نیست، بلکه می‌توان آن را کهن‌الگویی روانی - فضایی دانست؛ بنابراین، اهمیت داستان تنها در تاریخ وقوع آن نیست، بلکه در بازنمایی پدیده‌ای همیشگی از پناه‌جویی معنوی است که در قالب فضا تجسم می‌یابد.

فهرست منابع

قران کریم

۱. انطوان، الیاس. (۱۳۷۷ش)، فرهنگ نوین عربی-فارسی. ترجمه: سید مصطفی طباطبایی. تهران: انتشارت کتابفروشی اسلامیه.
۲. باشلار، گاستون. (۱۳۹۰ش). بوطیقای فضا. ترجمه: مریم کمالی و محمد شیربچه. تهران: نشر روشنگران و مطالعات زنان.
۳. برزگر پش، کبری. (۱۴۰۱ش). تحلیل شناختی عنصر حرکت در سوره کهف بر اساس نظریه تالمی. مجله زبان پژوهی بهار. شماره ۴۲. صص ۶۹-۹۲.
۴. خالقی دامغانی، احمد و همکار. (۱۳۹۲ش). دستاوردهای پدیدارشناسی هایدگر در علوم انسانی پژوهش سیاسی. نشریه فصلنامه سیاست دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران. دوره ۴۳. شماره ۱. صص ۳-۲۳.
۵. زریوند، نیلوفر. (۱۳۹۹ش). تحلیل سوره «کهف» بر پایه رویکرد معناشناسی شناختی. مجله لسان مبین. شماره ۴۲. صص ۴۲-۵۷.
۶. معین، محمد. (۱۳۸۲ش). فرهنگ معین. تهران: زرین.
۷. میربازل، خدیجه. (۱۴۰۰ش). گفتمان کاوی آیات ۸۳ تا ۹۸ سوره کهف با استناد بر تحلیل انتقادی گفتمان فرکلاف. مجله علم زبان. شماره ۱۴. صص ۱۱۹-۱۴۰.
۸. نامورمطلق، بهمن. (۱۳۸۶ش). باشلار بنیانگذار نقد تخیلی. نشریه پژوهشنامه فرهنگستان هنر. شماره ۳. صص ۵۷-۷۲.
۹. نوربرگ شولتز، کریستین. (۱۳۸۸ش). روح مکان به سوی پدیدارشناسی معماری. ترجمه: محمدرضا شیرازی. تهران: نشر رخداد نو.
۱۰. نیچه و دیگران. (۱۳۷۹ش). هرمنوتیک مدرن: گزینه جستارها. ترجمه: بابک احمدی؛ مهران مهاجر؛ محمد نبوی. تهران: مرکز.

۱۱. هوسرل، ادموند. (۱۳۷۲ش). ایده پدید‌شناسی. ترجمه: عبدالکریم رشیدیان. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۲. Bachelard, G. (۱۹۹۴). *The Poetics of Space (La poésie de l'espace)*. Foreword by J. R. Stilgoe. Translation by Maria Jolàs. Beacon Press. Boston, MA.
۱۳. Bachelard, Gaston. (۱۹۴۲). *Leau et ies rêves*. Essai sur l'imagination de la matière, librairie yose corti.
۱۴. Heidegger, Martin. (۱۹۹۶). *Being and Time*. translated by Joan Stambaugh, state university of New York press.
۱۵. Keat, R. (۱۹۸۲). *Merleau-Ponty and the Phenomenology of the Body*. unpublished.
۱۶. Pallasmaa, Juhani. (۲۰۱۴). *Space, place and atmosphere*. Emotion and peripheral perception in architectural experience. *Lebenswelt*, ۴, ۱. p.
۱۷. Relph, Edward. (۲۰۰۰). Place and Placelessness. *Progress in Human Geography*. ۲۴ (۴). P ۶۱۳-۶۱۹.
۱. Tadieu, Jean-Yves. (۱۹۸۷). *La critique littéraire au xxe siècle*. Les dossiers belfond.

تقييم صحة الاستثناء المنقطع في اللغة العربية

السيد هادي سيادت^١ السيد حميد جزايري^٢ ومحمد
عشايري منفرد^٣

الملخص

لطالما كان صحة أو بطلان الاستثناء المنقطع موضوع خلاف. حيث رفض البعض من الفقهاء الشيعة والسنة هذا الاستثناء؛ لكن معظم الفقهاء والأدباء قد أكدوا على صحته ووجوده في اللغة العربية، ورأوا في الخلاف حوله مسألة حقيقة أو مجاز. ويمتد الخلاف في صحة هذا الأسلوب اللغوي، بالإضافة إلى الترجمة، إلى الاستدلالات والفتاوى الفقهية؛ فالاختلاف بين آية الله الخويي^{رحمته الله} وبين الشيخ الأنصاري^{رحمته الله} والإمام الخميني^{رحمته الله} حول قبول حصر أسباب المعاملة المشروعة في «تجارة عن تراض»، له جذور في خلاف صحة الاستثناء المنقطع. يتناول هذا المقال بطريقة وصفية-تحليلية استقراءً شاملاً إلى حد ما لآراء المفكرين في الأدب العربي والتفسير والفقه والأصول، من الشيعة والسنة، حول الاستثناء المنقطع. أهم حجج إثبات صحة الاستثناء المنقطع هي «الإجماع» و«حدوثه في القرآن الكريم والشعر والنثر العربي الفصحي». في المقابل، «عدم وجود إخراج في الاستثناء المنقطع»، «الاستهجان العرفي واللغوي»، «عدم استعمال "إلا" بمعنى "لكن"»، «عودة جميع الاستثناءات المنقطعة إلى المتصل»، هي من الحجج التي تدعم نفيه. توضح هذه الدراسة، بالإضافة إلى عدم اكتمال حجج الطرفين، نظريتها المفضلة حول حقيقة الاستثناء المنقطع.

الكلمات المفتاحية: الإستثناء المنقطع، الإستثناء من غير جنس، المجاز في الاستثناء، معنى لكن، الإستثناء المتصل.

١. باحثٌ من المستوى الثالث ومُدَرِّسٌ للمستويات العالية في الحوزة العلمية، قم، إيران؛ (الكاتب المسؤول)؛ (sh.siadat@gmail.com).

٢. أستاذ مشارك في قسم القرآن والعلوم، المجمع العالي للقرآن والحديث، جامعة المصطفى العالمية، قم، إيران؛ (s.H.jazayeri@miu.ac.ir).

٣. أستاذ مشارك في قسم اللغة العربية وآدابها، المجمع العالي للغة والآداب والدراسات الثقافية، جامعة المصطفى العالمية، قم، إيران؛ (m_ashayeri@miu.ac.ir).

المواجهة الأخروية للأبرار والفجار لكتاب الأعمال في مرآة التقابل

التصويري

مرضية آباد^١، الهام كرامتي^٢ و سيدحسين سيدي^٣

الملخص

يُعتبر التصوير الفني ركيزةً أساسية في الأسلوب القرآني، وأداةً محورية للتعبير عن المعاني المجردة والحالات النفسية. ويحتل أسلوب التقابل مكانةً بارزة في آليات التصوير القرآني، خاصة في الآيات المتعلقة بمشهد عرض كتاب الأعمال على الأبرار والفجار. تهدف هذه الدراسة، باستخدام المنهج الوصفي التحليلي، إلى استكشاف التقابلات التصويرية في هذه الآيات، بالاعتماد على نماذج مختارة من القرآن الكريم، وبلاستناد إلى رؤى باحثين متخصصين في مجال التصوير الفني، مثل سيد قطب وحسين جمعة. تُظهر النتائج أن تصوير الأبرار قد ارتبط بتلقي الكتاب باليمين مع مظاهر الفرح والسرور؛ في حين صُوِّر الفجار وهم يتلقونه باليسار أو من وراء ظهورهم في حالة من الذل والهوان. وقد كشف البحث أن التقابلات الصريحة (ثنائية الجوانب) تعتمد بشكل رئيس على ثلاثة أنماط: تقابل التضاد، والنظام البنائي، والإيقاع التقابلي؛ بينما تركز التقابلات الضمنية (أحادية الجوانب) غالباً على تقابل التضاد. وتخلص الدراسة إلى أن القرآن الكريم يوظف في رسم هذه المشاهد آليات بلاغية متعددة، منها: التشاكل بين اللفظ والمعنى، والتجسيم، والتخييل، والكناية، والتكرار، والالتفات، والحس المشترك، والأفعال الحركية. وتتجاوز هذه التقابلات التصويرية مجرد إبراز اختلاف المصير، لتلعب دوراً في تعزيز المفاهيم العقائدية المتعلقة بالمعاد ومسؤولية الإنسان عن أعماله، مما يساهم في ترسيخ التصور الديني حول الإحاطة الإلهية وحتمية البعث في ذهن المتلقي. كما يعمل التقديم البلاغي لمصير الأبرار في التقابلات الصريحة كآلية تحفيزية لتعزيز الرجاء، بينما تساهم التقابلات الضمنية في استثارة ذهن المتلقي لاستكمال المشهد وتعميق الإدراك.

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، التصوير، التقابل، الأبرار والفجار، كتاب الأعمال.

١. أستاذ مشارك، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة فردوسي مشهد، مشهد، إيران.
(mabad@ferdowsi.um.ac.ir).

٢. دكتوراه في اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة فردوسي مشهد، مشهد، إيران؛ (الكاتب المسؤول)؛ (keramaty16@gmail.com).

٣. أستاذ، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة فردوسي مشهد، مشهد، إيران؛
(seyedi@um.ac.ir).

تشخيص الأشياء الأخروية في لغة القرآن؛ من الحقيقة إلى المجاز

سيد محمد مهدي زيدي^١ وكمال كشاورزي^٢

الملخص

يتناول هذا البحث ظاهرة «تشخيص الأشياء الأخروية» في القرآن الكريم، وهي الظاهرة التي تُوصَف فيها الأشياء غير العاقلة، كالنار وجهنم وأعضاء الجسد، بأوصاف الكائنات العاقلة. ويهدف البحث إلى استقصاء آراء المفسرين وعلماء البلاغة المختلفة في كيفية تفسير هذه الآيات، وتحديد النسبة بين الحقيقة والمجاز في هذه الأوصاف. وقد اعتمدت الدراسة المنهج الوصفي - التحليلي، وتبحث ثلاثة اتجاهات رئيسة في تفسير هذه الآيات: اتجاه القائلين بحمل الأوصاف على معانيها الحقيقية، واتجاه القائلين بالتفسير المجازي مع بيان العلاقات الدلالية التي يقوم عليها المجاز، واتجاه من يفسر هذه الأوصاف بافتراض وجود ألفاظ محذوفة في الآية. ويسعى البحث إلى تحليل الأسس البلاغية والتفسيرية لهذه الاتجاهات، وتقديم صورة منهجية عن كيفية توظيف اللغة في وصف عالم الآخرة ودلالاته، والإجابة عن السؤال الأساس المتمثل في: هل تعبّر هذه الأوصاف عن حقيقة عينية وواقعية في عالم الآخرة، أم أن لها وظيفة بلاغية ومجازية فحسب؟ ويمكن أن تسهم نتائج هذا البحث في تحقيق فهم أعمق للبنى اللغوية في القرآن الكريم، والكشف عن دقائق أسلوبه البياني في وصف المفاهيم الغيبية.

الكلمات المفتاحية: تفسير القرآن، الأشياء الأخروية، تشخيص غير العاقل، الحقيقة، المجاز.

١. خريج المستوى الرابع في تخصص اللغة والأدب العربي، جامعة المصطفى العالمية، وعضو في مركز البحوث التابع لمؤسسة الجعفري، قم، إيران، (المؤلف المسؤول): (mahdi_zaidi@yahoo.com).
٢. أستاذ مشارك في قسم اللغة والأدب العربي، مجمع التعليم العالي للغة والأدب والدراسات الثقافية، جامعة المصطفى العالمية، قم، إيران: (ahmadrezakeshavarziy@gmail.com).

فعالية استراتيجيات القراءة في تحسين مهارة طلاب اللغة العربية: دراسة حالة لطلاب مرحلة البكالوريوس في جامعة فرهنكيان بقم

بوران رضائي جوشي^١ ومحمد كلاشي^٢

الملخص

تُعد مهارة القراءة في تعليم اللغة الثانية أو الأجنبية من أهم المهارات في عملية فك شفرات الرسائل المكتوبة، وتُصنف ضمن المهارات الاستقبلية. وتُسهم هذه المهارة في توسيع الحصيلة اللغوية للمتعلم، فمن خلال قراءة النص وفهمه، يبدو المتعلم وكأنه يخطو في الفضاء الفكري للغة الثانية أو الأجنبية. كما يقوم المتعلم أثناء القراءة بتخزين المفردات، والتراكيب اللغوية، وصياغات الكلام، والقواعد النحوية في ذهنه. يهدف البحث الحالي إلى فحص استراتيجيات القراءة لدى طلاب تخصص تعليم اللغة العربية بجامعة فرهنكيان، وتقديم حلول عملية لتحسين مهارات القراءة لديهم. تُعد هذه الدراسة بحثاً تطبيقياً، وتعتمد المنهج المسحي الميداني مع مقارنة كمية. تكون مجتمع البحث من ٧٠ طالباً في الفصل السابع من تخصص تعليم اللغة العربية، تم اختيارهم باستخدام طريقة العينة القصدية القائمة على المعايير. جُمعت البيانات باستخدام استبانة استراتيجيات القراءة التي صممها الباحث، وتم تحليلها باستخدام برنامج التحليل الإحصائي SPSS. أظهرت النتائج أن الطلاب عند قراءة النصوص العربية، يركزون بشكل أساسي على معنى الجمل واستيعاب المفهوم العام للنص. كما أنهم يلجؤون إلى تخمين معنى المفردات غير المألوفة. وعادة ما يقرؤون النص جملة جملة، ويولون اهتماماً أقل للروابط بين الفقرات والتماسك العام للنص. علاوة على ذلك، إذا احتوى النص على صور، فإنهم يستعينون بها لتحديد الموضوع وفهم النص بشكل أفضل.

الكلمات المفتاحية: تعليم اللغة العربية، مهارة القراءة، استراتيجية القراءة.

١. أستاذة مساعدة في قسم تعليم اللغة العربية وآدابها بجامعة فرهنكيان، الرمز البريدي ٨٨٩-١٤٦٦٥، إيران، طهران؛ (p.rezaie@cfu.ac.ir).

٢. أستاذ مساعد في قسم تعليم اللغة العربية وآدابها بجامعة فرهنكيان، الرمز البريدي ٨٨٩-١٤٦٦٥، إيران، طهران؛ (m.kalashi@cfu.ac.ir).

الأسلوبية الطبقية لدعاء العَشْرَات

سمية منتج^١ مسعود باوان بوري^٢ وحيدر زهراب^٣

الملخص

تناول هذه الدراسة، في ضوء المقاربة الأسلوبية الطبقية التي طوّرها محمود فتوحى، تحليلاً شاملاً ومنهجياً لدعاء "العَشْرَات" الشريف، حيث تسعى إلى الكشف عن كيفية انتظام الشكل والمعنى وتآزرهما في هذا النص الديني - الأدبي، وقد أظهرت النتائج أنّ دعاء العَشْرَات نصّ متعدد الطبقات وشبكيّ البنية، تتضافر فيه العناصر المعجمية والصوتية والصرفية والنحوية والدلالية والتداولية، العناصر التي تتعاقد في ما بينها على إنتاج تجربة دعائية توحيدية متناسقة مع الطقوس والمناسك الدينية، فعلى المستوى المعجمي، يُفضي الانتقاء المقصود للمفردات المنتمية إلى حقول التوحيد والتنزيه والحمد والنبوة والإمامة والمعاد، إلى خلق شبكة دلالية يتمحور بناؤها حول تكرار الصيغ التنزيهية ولا سيما صيغة "سُبْحَانَ"، إلا أنّ هذا التكرار لا يأتي لإحداث إيقاع لغوي يغازل المسامع فحسب، بل يجسّد أيضاً الرؤية التوحيدية للنص، وعلى المستوى الصوتي، يؤدي تكاثر الحروف المفخمة والأصوات الحلقية وكذلك السجع المتوازن والجناس اللطيف والتناظر الصوتي، إلى تكوين موسيقى داخلية تتسجم مع الطابع التأملّي والتسبيحي للدعاء، كما يكشف تحليل المستويين الصرفي والنحوي عن غلبة الجمل الاسمية، وارتفاع تواتر الأفعال المضارعة، واستخدام صيغ المبالغة وأسماء الفاعل، فضلاً عن تهميش الفاعلية الإنسانية وحذفها في بعض المواضع، وقد أسهمت هذه الخصائص في بناء نظام لغوي يبرز استمرارية الفاعلية الإلهية وإطلاقها، وينقل الخطاب من نمط تقريرّي وإخباري إلى نمط يقوم على الحضور والذكر. أما على المستوى الدلالي، فتتنظم مفاهيم التوحيد والعدل والقيامة والعرفان العملي والتوازن بين الخوف والرجاء ضمن شبكة دلالية متماسكة، تسهم في تشكيل الأفق الفكري والعقدي للنص، وعلى المستوى التداولي، فيُنظر إلى الدعاء بوصفه فعلاً كلامياً لا يتمثل هدفه الرئيس في نقل المعلومات

١. طالبة دكتوراه، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة الأديان والمذاهب، قم، إيران؛ (s.montaj@urd.ac.ir).

٢. أستاذ مساعد في قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة الأديان والمذاهب، قم، إيران؛ (الكاتب المسؤول)؛ (m.bavanpouri@urd.ac.ir).

٣. أستاذ مساعد في قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة الأديان والمذاهب، قم، إيران؛ (h.zohrab@urd.ac.ir).



فحسب، بل في إحداث حالة الانصياع والخشوع، وتحقيق التهذيب الأخلاقي، وتوفير الطمأنينة النفسية، وتعزيز الهوية الدينية الشيعية. تكشف مجمل النتائج المذكورة أنّ دعاء العشرات يجمع بين الأبعاد الجمالية والعقدية في تفاعل متزامن ومتآزر، وأنّ بنيته الأسلوبية متعددة الطبقات تؤدي دوراً مهماً في استمرارية حضوره، وفاعليته الدينية، ومكانته في طقوس ومناسك الثقافة الشيعية.

الكلمات المفتاحية: دعاء العشرات، الأسلوبية الطبقية، التحليل الصوتي، التحليل المعجمي، الصحيفة السجادية.

السكنية والهداية: قراءة ظاهراتية في سورة الكهف على ضوء شعرية

غاستون باشلار

شيو صادق^١ ومحمد رضا بيغي^٢

الملخص

تُوفّر سورة الكهف، عبر سردها لقصة أصحاب الكهف، أرضيةً خصبةً لنقل رسائل الهداية والنضج الروحي للإنسان. تهدف هذه الدراسة إلى تحليل البنية المكانية والتجربة الذاتية الباطنة للإنسان في سورة الكهف من منظور المنهج الظاهراتي (الفينومينولوجي)، متخذةً من أطروحة «شعرية المكان» لغاستون باشلار إطاراً نظرياً للتحليل. يُركّز البحث على أربعة عناصر باشلارية رئيسة هي: «البيت والعش»، «الصدفة/القوقعة»، «جدلية الداخل والخارج»، و«الامتداد الباطني/اللانهاية الداخلية»؛ وذلك لتبيان كيف تُتيح الفضاءات المغلقة والملاذات الآمنة في قصة أصحاب الكهف إمكانية التبتل والتركيز في العبادة، واستشعار السكنية الداخلية، وإدراك معالم الهداية الإلهية. اعتمدت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي؛ حيث جرى تحليل الآيات (٩-٢٦) من سورة الكهف وتصنيف الشواهد القرآنية ومقاربتها وفق العناصر الأربعة المذكورة. وتُظهر النتائج أن الكهف بوصفه فضاءً للاحتماء واللجوء، يؤدي دوراً فاعلاً في نقل رسالة الهداية والسمو الروحي من خلال التفاعل الخلاق بين الداخل والخارج وخوض تجربة اللانهاية الباطنية في سياق الفضاءية التخيلية عند باشلار. كما تُسهم البنية المكانية للسورة في صياغة التجربة الجوانية والحضور الروحي الواعي، وتُهيئ السبيل للتماهي مع شخوص القصة واستبطان الحكمة الإلهية. ويثبت التحليل أن الأمكنة المحدودة والحامية تؤدي وظيفة دلالية ومعنوية بارزة في مسار الهداية عبر إرساء السكون والتركيز الذهني، مما يؤكد أن الإطار الظاهراتي لباشلار يمتلك طاقة تفسيرية عالية لمقاربة التجربة الداخلية والحضور الروحي في النصوص الدينية والمقدسة.

الكلمات المفتاحية: سورة الكهف، الظاهراتية، شعرية المكان، غاستون باشلار.

١. أستاذ مساعد، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب واللغات الأجنبية، جامعة بيام نور، طهران، إيران؛ (الباحث المسؤول)؛ (shsadeghi@pnu.ac.ir).

٢. أستاذ مساعد، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب واللغات الأجنبية، جامعة بيام نور، طهران، إيران؛ (m.beigi@pnu.ac.ir).

Stillness and Guidance: A Phenomenological Analysis of Surah Al-Kahf Based on Gaston Bachelard's Poetics of Space

Shiva Sadeghi¹ & Mohammad Reza Beigi²

Abstract

Surah Al-Kahf, through its narration of the Story of the Companions of the Cave (Aṣḥāb al-Kahf), provides a profound ground for conveying messages of divine guidance and human spiritual maturation. Adopting a phenomenological approach, this study aims to analyze the spatial structure and the internal human experience in Surah Al-Kahf, utilizing Gaston Bachelard's Poetics of Space as its theoretical framework. The study focuses on four foundational Bachelardian components—the house/nest, the shell, the dialectic of inside and outside, and intimate/inner immensity (l'immensité intime)—to demonstrate how the confined and sheltering environments in the narrative of the Companions of the Cave facilitate contemplative focus in worship, inner tranquility, and the perception of divine guidance. Employing a qualitative-analytical method, verses 9 through 26 of Surah Al-Kahf were examined, categorized, and analyzed in light of the aforementioned components. The findings reveal that the cave, functioning as a sanctuary of refuge, plays an operative role in conveying the message of guidance and spiritual transcendence through the dynamic interplay of interiority and exteriority as well as the lived experience of inner immensity within Bachelard's imaginative spatiality. Furthermore, through its spatial structuring, Surah Al-Kahf shapes the believer's inner experience and spiritual mindfulness, fostering identification with the narrative figures and the comprehension of divine wisdom. The analysis substantiates that the confined, protective spaces of the story fulfill a teleological function in human guidance by engendering serenity and mental concentration. Consequently, Bachelard's phenomenological framework demonstrates significant heuristic value for explicating the subjective interiority and spiritual presence of humanity within religious and sacred texts.

Keywords: Surah Al-Kahf, Phenomenology, Poetics of Space, Gaston Bachelard.

1. Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Foreign Languages, Payame Noor University, Tehran, Iran; (Corresponding Author); (shsadeghi@pnu.ac.ir).
2. Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Foreign Languages, Payame Noor University, Tehran, Iran; (m.beigi@pnu.ac.ir).

A Layered Stylistic Analysis of The Asharāt Prayer

Somayeh Montej;¹ Masoud Bavan Poori² & Haydar Zohrab³

Abstract

Drawing on Mahmoud Fotouhi's framework of layered stylistics, this study provides a comprehensive and systematic analysis of the 'Asharāt prayer, with the aim of elucidating the ways in which form and meaning are structured and integrated within this religious-literary text. The findings indicate that the 'Asharāt prayer is a multilayered and interconnected text in which lexical, phonological, morphological, syntactic, semantic, and pragmatic elements interact synergistically to construct a devotional, monotheistic, and ritual experience. At the lexical level, the deliberate selection of vocabulary associated with monotheism, divine transcendence, praise, prophethood, the Imamate, and eschatology creates a semantic network centered on the recurrent use of formulas of divine transcendence, particularly *subḥāna*. This repetition not only contributes to the rhythmic quality of the discourse but also articulates the text's monotheistic worldview. At the phonological level, the prominent occurrence of emphatic consonants and guttural sounds, together with balanced rhymes, subtle forms of paronomasia, and phonological parallelism, generates an internal musicality that corresponds to the prayer's contemplative and rosary character. The analysis of the morphological and syntactic layers reveals that the predominance of nominal sentences, the high frequency of present tense verbs, the use of intensive forms and active participles, and the suppression of human agency create a linguistic structure that foregrounds the continuity and absolute nature of divine agency, thereby shifting the discourse from a primarily reportorial mode toward a mode of presence and remembrance. At the semantic level, the concepts of monotheism, divine justice, resurrection, practical mysticism, and the balance between fear and hope are articulated within a coherent semantic network that structures the intellectual and theological horizon of the text. At the pragmatic level, finally, the supplication is analyzed as a speech act whose primary purpose is not the transmission of information, but rather the establishment of a devotional state, moral nurture, psychological reassurance, and the reinforcement of Shi'i religious identity. Overall, the findings demonstrate that the Asharāt prayer is a text that integrates aesthetic and theological dimensions in a simultaneous and mutually reinforcing manner and its multilayered stylistic organization thus plays a significant role in its enduring transmission, religious efficacy, and ritual significance within Shi'i culture.

Keywords: The Asharāt prayer; layered stylistics; phonological analysis; lexical analysis; al-Ṣaḥīfa al-Sajjādiyya.

1. PhD Student, Department of Arabic Language and Literature, University of Religions and Denominations, Qom, Iran; (s.montaj@urd.ac.ir).
2. Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, University of Religions and Denominations, Qom, Iran; (Corresponding author) (m.bavanpouri@urd.ac.ir).
3. Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, University of Religions and Denominations, Qom, Iran; (h.zohrab@urd.ac.ir).



The Effectiveness of Reading Strategies in Improving the Skills of Arabic Language Students: A Case Study of Undergraduate Students at Farhangian University of Qom

Pouran Rezaei Choshali¹ & Mohammad kalashi²

Abstract

In second or foreign language education, reading skills are considered among the most significant skills in the process of decoding written messages and are classified as input skills. These skills facilitate the expansion of the learner's vocabulary; by reading and comprehending a text, the learner essentially steps into the intellectual sphere of the second or foreign language. Furthermore, while reading, the learner stores vocabulary, linguistic structures, word arrangements, and grammatical rules in their mind. The objective of the present study is to investigate the reading strategies of students majoring in Arabic Language Teaching at Farhangian University and to propose practical solutions for enhancing their reading skills. This study is applied in nature, utilizing a survey method with field implementation and a quantitative approach. The research population consisted of 70 seventh-semester students of Arabic Language Teaching, who were selected via purposive sampling based on specific criteria. Data were collected using a researcher-made Reading Strategy Questionnaire and analyzed using SPSS software. The findings indicated that when reading Arabic texts, students primarily focus on the meaning of sentences and grasping the general concept of the text. In addition, when encountering an unfamiliar word, they tend to guess its meaning. They typically read the text sentence-by-sentence and pay less attention to the relationships between paragraphs and the overall coherence of the text. Furthermore, if the text includes images, they utilize them to identify the topic and better comprehend the text.

Keywords: Arabic language teaching, reading skills, reading strategy.

1. Assistant professor in Department of Arabic Language and Literature, Farhangian University, P.O. Box 14665-889, Iran, Tehran; (p.rezaie@cfu.ac.ir).

2. Assistant professor in Department of Arabic Language and Literature, Farhangian University, P.O. Box 14665-889, Iran, Tehran; (m.kalashi@cfu.ac.ir).



Personification of Eschatological Objects in the Language of the Qur'an: From Literal Meaning to Figurative Meaning

Mahdi Zaidi¹ & kamal Keshavarzi²

Abstract

This article examines the phenomenon of the personification of eschatological objects in the Qur'an, whereby inanimate entities, such as fire, Hell, and bodily organs, are described using attributes ordinarily associated with rational beings. The study aims to investigate the various views of Qur'anic exegetes and scholars of Arabic rhetoric concerning the interpretation of these verses and to determine the relationship between literal and figurative meaning in such descriptions. Employing a descriptive-analytical methodology, the study examines three principal approaches to interpreting these verses: first, the view that such attributes should be understood according to their literal meanings; second, the approach that interprets them figuratively by identifying the semantic relations underlying the figurative expressions; and third, the approach that explains their meaning on the assumption that certain words or expressions have been omitted from the verses. By analyzing the rhetorical and exegetical foundations of these approaches, the present study seeks to provide a systematic account of the ways in which language is employed to describe the eschatological realm and its implications. It also seeks to address the fundamental question of whether these descriptions refer to an objective reality in the eschatological realm or merely serve a rhetorical and figurative function. The findings of this study may contribute to a deeper understanding of the linguistic structures of the Qur'an and of the subtle rhetorical features of its discourse in describing unseen realities.

Keywords: Qur'anic exegesis; eschatological objects; personification of inanimate entities; literal meaning; figurative meaning.

1. Member of the Research Institute of Jafari Foundation, Qom, Iran; (Corresponding Author); (mahdi_zaidi88@yahoo.com).
2. 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; (ahmadrezakeshavarzi@gmail.com).

The Eschatological Encounter of the Virtuous and the Wicked with the Record of Deeds in the Mirror of Visual Contrast

Marzieh abad,¹elham keramati² & seyed hoseyn seyedi³

Abstract

Artistic imagery constitutes a fundamental pillar of the Quranic stylistic framework and serves as a prominent instrument for articulating abstract meanings, mental constructs, and human internal states. Among the diverse modes of Quranic imagery, the rhetorical device of contrast (Taqabul) occupies a distinctive position, most notably in verses depicting the encounter of the righteous and the wicked with their "Book of Deeds." Employing a descriptive-analytical approach and drawing upon selected Quranic samples, this study examines the pictorial contrasts within these verses, incorporating the perspectives of prominent scholars of imagery, including Sayyid Qutb and Husayn Juma. The findings reveal that the righteous are portrayed through the honorable receipt of their Book of Deeds in their right hand, characterized by joy and a blissful return to their heavenly families. Conversely, the wicked are depicted receiving the Book in a humiliating manner—either with their left hand or from behind their backs—manifesting terrified countenances and a desperate longing for annihilation. In these verses, explicit and bilateral contrasts primarily manifest through three modalities: oppositional contrast, structural order, and rhythmic contrast, whereas implicit and unilateral contrasts are predominantly grounded in oppositional contrast. The research results indicate that in delineating these scenes, the Holy Quran employs sophisticated techniques, including the harmony of word and meaning, embodiment (Tajsim), imagination (Takhayyul), metonymy (Kinayah), repetition, apostrophe (Iltifat), synesthesia, and kinetic verbs. Beyond highlighting the divergent fates of the two groups, these pictorial contrasts vividly articulate theological messages regarding the reality of the Resurrection (Ma'ad) and human accountability, thereby consolidating the religious consciousness of divine omniscience and the realization of the Hereafter in the minds of the recipients. Furthermore, in explicit contrasts, the rhetorical precedence (Taqqim) of the righteous' fate over that of the wicked functions as a motivational mechanism that bolsters hope in the recipient, while implicit contrasts, by omitting one side of the duality, compel the recipient's mind to mentally complete the scene.

Keywords: Holy Quran, Imagery, Contrast between the Righteous and the Wicked, Book of Deeds.

1. Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Letters and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran; (mabad@ferdowsi.um.ac.ir).

2. PhD in Arabic Language and Literature, Faculty of Letters and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran; (Corresponding Author); (keramaty66@gmail.com).

3. Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Letters and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran; (seyedi@um.ac.ir)

Validating the Disjunctive Exception in the Arabic Language

Seyyed Hadi Siadat;¹ Seyyed Hamid Jazayeri² & Mohammad Ashayeri Monfared³

Abstract

The validity or invalidity of the disjunctive exception (*al-istithnā' al-munqāṭi'*) has long been a matter of controversy. Some Shiite and Sunni jurists have considered this type of exception invalid; however, a large number of jurists and literary scholars have affirmed its validity and occurrence in the Arabic language, maintaining that the actual point of contention concerns whether it should be regarded as literal or figurative. Disagreement over the validity of this linguistic construction has extended beyond translation to juridical reasoning and legal rulings. The disagreement between Ayatollah al-Khoei, on the one hand, and Shaykh al-Ansari and Imam Khomeini, on the other, concerning the acceptance of *tijārah 'an tarāḍin* (trade conducted by mutual consent) as encompassing the exclusive grounds for legitimate transactions is rooted in the controversy surrounding the validity of the disjunctive exception. Employing a descriptive-analytical method, this study undertakes a relatively comprehensive survey of the views of scholars of Arabic linguistics and literature, Qur'anic exegesis, jurisprudence, and the principles of jurisprudence, from both Shiite and Sunni traditions, concerning the disjunctive exception. The most important arguments advanced in support of its validity are consensus and its occurrence in the Qur'an, Arabic poetry, and eloquent Arabic prose. Conversely, the principal arguments against its validity include the absence of exclusion in the disjunctive exception, its perceived conventional and linguistic awkwardness, the claim that *illā* is not used in the sense of *lākin* ("but/rather"), and the reduction of all disjunctive exceptions to conjunctive exceptions. After demonstrating the insufficiency of the arguments advanced by both sides, this study presents its own preferred position concerning the true nature of the disjunctive exception.

Keywords: Disjunctive Exception; *Al-Istithnā' al-Munqāṭi'*; Conjunctive Exception, *illā*, *lākin*.

1. Graduate of Level ۳ and Instructor of Advanced Seminary Studies, Qom, Iran (Corresponding author); (sh.siadat۳@gmail.com).
2. Associate Professor, Department of Qur'an and Sciences, Higher Education Complex of Qur'an and Hadith, Al-Mustafa International University, Qom, Iran; (s.h.jazayeri@miu.ac.ir).
3. Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Complex of Language, Literature and Cultural Studies, Al-Mustafa International University, Qom, Iran; (m_ashayeri@miu.ac.ir).