



# زبان و ادبیات عربی

دانشگاه فردوسی مشهد نشریه علمی  
سال چهاردهم - شماره ۲ - تابستان ۱۴۰۱ - شماره پیاپی ۱۸۶/۲/۲۹

زبان و ادبیات عربی

سال چهاردهم - شماره ۲ - تابستان ۱۴۰۱ - شماره پیاپی ۱۸۶/۲/۲۹

حسن دهقان  
سید حسین سیدی  
حسین ناظری

معناشناسی تاریخی و توصیفی واژه  
«تل» در قرآن کریم

فرشید ترکشوند  
معصومه رحیمی

معناداری قصیده النثر از منظر مبانی  
هرمنوتیک گادامر (تحلیل نمونه‌هایی از  
اندیشه‌ها و اشعار ادونیس وانسی الحاج)

الهام مریمی  
احمد رضا حیدریان شهری

بازنمایی جایگاه زن در جامعه سنتی رمان‌های  
میرال الطحاوی؛ الخباء و نقرات الظباء

علی پیرانی‌شاه  
نیلوفر زریوند

نشانه‌شناسی سوره "قریش" از منظر فردیناند  
دوسوسور و رولان بارت

مریم هاشمی  
معصومه نعمتی قزوینی

شاخصه‌های فردیت مؤلف در گفتمان علوی  
مطالعه موردی خطبه ۲۳۸ با محوریت دعوت  
به وحدت و نهی از تفرقه

بهر علی رضایی  
عباس اقبالی  
روح الله صیادی‌نژاد

بررسی گفتمان موقعیت تسلیم و امید به  
خدا در سوره کهف بر اساس نظام نقش  
گرای هلیدی

شاپا چاپی : 2008-7217  
شاپا الکترونیکی : 2383-2681



## زبان و ادبیات عربی (علمی)

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد  
مدیر مسؤول: دکتر سید حسین سیدی  
سر دبیر: دکتر سید حسین سیدی

اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

دکتر عباس اقبالی ..... (استاد زبان و ادبیات عربی دانشگاه کاشان-ایران)  
دکتر ابوالحسن امین مقدسی ..... (استاد زبان و ادبیات عربی دانشگاه تهران-ایران)  
دکتر احمد رضا حیدریان شهری ..... (دانشیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه فردوسی مشهد-ایران)  
دکتر محمد خاقانی اصفهانی ..... (استاد زبان و ادبیات عربی دانشگاه اصفهان-ایران)  
دکتر اسعد خلف العوادى ..... (استاد زبان و ادبیات عربی دانشگاه ذی قار-عراق)  
دکتر حسن دادخواه تهرانی ..... (استاد زبان و ادبیات عربی دانشگاه شهید چمران اهواز-ایران)  
دکتر حجت رسولی ..... (استاد زبان و ادبیات عربی دانشگاه شهید بهشتی تهران-ایران)  
دکتر سید حسین سیدی ..... (استاد زبان و ادبیات عربی دانشگاه فردوسی مشهد-ایران)  
دکتر عباس طالب زاده شوشتری ..... (دانشیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه فردوسی مشهد-ایران)  
دکتر عنایه عثمان ..... (دانشیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه مارکونت میلواکی-امریکا)  
دکتر عباس عرب ..... (دانشیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه فردوسی مشهد-ایران)  
دکتر علی کاطع خلف البصری ..... (استاد زبان و ادبیات عربی دانشگاه کوفه-عراق)  
دکتر حسین ناظری ..... (دانشیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه فردوسی مشهد-ایران)

مقالات نمودار آرای نویسندگان است و به ترتیب وصول درج می شود.



مدیر اجرایی نشریه: دکتر بهار صدیقی (استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه فردوسی مشهد)

ویراستار ادبی: فرزانه زارعی، زهرا حقایقی  
ویراستار انگلیسی: علی نورمندی پور

طراح جلد و صفحه آرای: عمادالدین طالبی مظاهری

نشانی: مشهد، پردیس دانشگاه فردوسی مشهد، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دکتر علی شریعتی

تلفن: ۰۵۱-۳۸۸۰۶۷۲۳ کد پستی ۹۱۷۷۹۴۸۸۸۳



<https://jall.um.ac.ir/>



E-mail: [jal@ferdowsi.um.ac.ir](mailto:jal@ferdowsi.um.ac.ir)

نشانی اینترنتی:

بر اساس مصوبه وزارت عتف از سال ۱۳۹۸، کلیه نشریات دارای درجه علمی-پژوهشی به نشریه علمی تغییر نام یافتند.

این نشریه در کتابخانه منطقه ای علوم و تکنولوژی شیراز نمایه می شود.



حَدِيثُ الْاَبِي هُرَيْرَةَ  
عَنْ اَبِي هُرَيْرَةَ  
عَنْ اَبِي هُرَيْرَةَ  
عَنْ اَبِي هُرَيْرَةَ  
عَنْ اَبِي هُرَيْرَةَ  
عَنْ اَبِي هُرَيْرَةَ

# زبان و ادبیات عربی

(نشریه علمی)

این نشریه براساس مجوز شماره ۳/۱۱/۱۱۹۶ مورخ ۱۳۸۷/۲۰ کمیسیون نشریات علمی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری دارای اعتبار علمی - پژوهشی می باشد.

سال چهاردهم، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۱

شماره پیاپی ۱۸۶/۲/۲۹

این نشریه در پایگاههای زیر نمایه می شود:

- پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)
- پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)
- پایگاه دواج (DOAJ)
- پایگاه بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)
- سیویلیکا، ناشر مقالات علمی کشور (civilica)
- وبگاه گوگل اسکالر (Google Scholar)
- وبگاه لینکدین (LinkedIn)
- وبگاه آکادمیا (Academia)

### راهنمای تدوین و شرایط پذیرش مقاله در نشریه زبان و ادبیات عربی

- ۱- مقاله باید حاصل کار نویسنده آن باشد.
- ۲- مقاله یا چکیده آن نباید در نشریه دیگری چاپ شده باشد.
- ۳- مقاله نباید قبلاً یا همزمان برای ارزیابی به مجله دیگری ارسال شده باشد یا بشود.
- ۴- هر گونه مسؤولیت علمی و اخلاقی مربوط به تحقیق و مطالب مقاله با نویسنده مقاله است. (فرم مربوط به تعهد موارد فوق باید با امضای نویسنده اصلی همراه با مقاله ارسال شود.)
- ۵- حق ویراستاری برای نشریه زبان و ادبیات عربی محفوظ است.
- ۶- تأیید مقاله برای چاپ، مشروط به نتیجه ارزیابی داوران و نظر هیأت تحریریه است.
- ۷- حجم متوسط مقاله باید ۲۰ صفحه استاندارد نشریه باشد.
- ۸- مقاله باید چکیده فارسی و انگلیسی داشته باشد و چکیده باید شامل کلید واژه ها باشد.
- ۹- عنوان مقاله همراه ذکر نام و نام خانوادگی و مرتبه علمی و دانشگاه محل کار نویسنده یا نویسندگان (یا مدرک تحصیلی او یا آنها) باشد و مدرک تحصیلی دانشجویان دوره دکتری ضمیمه شود.
- ۱۰- مقاله باید شامل مقدمه، متن و نتیجه باشد.
- ۱۱- زبان مقاله می تواند فارسی یا عربی باشد.
- ۱۲- ارجاع داخل متن منطبق با ویژگیهای یادشده در منابع (نام مؤلف، سال تألیف و صفحه) باشد.
- ۱۳- فهرست منابع به ترتیب الفبایی نام خانوادگی مؤلف باشد.
- ۱۴- اگر نویسنده مقاله به اثری از آثار خود ارجاع می دهد لازم است در فهرست منابع از ذکر عبارت «نگارنده» خودداری کند.

اینجانب نویسنده (اصلی) مقاله ..... ضمن قبول مسؤولیت کامل در خصوص مراعات اصول اخلاقی و صحت علمی مطالب مندرج در مقاله، مواد زیر را ضمانت می کنم:

۱- مقاله ..... یا چکیده آن در هیچ نشریه ای به چاپ نرسیده است.

۲- مقاله.....

قبل یا همزمان با ارسال به نشریه زبان و ادبیات عربی دانشکده ادبیات دانشگاه فردوسی مشهد به هیچ نشریه دیگری ارسال نشده و تا زمان اعلام پاسخ نهایی از سوی نشریه یاد شده به هیچ نشریه دیگری ارسال نخواهد شد.

داوران این شماره به ترتیب حروف الفبا

۱. عباس اقبالی .....(استاد گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه کاشان)
۲. علی اوسط خانجانی .....(استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی چالوس)
۳. امید ایزانلو .....(استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه کوثر بجنورد)
۴. خلیل پروینی .....(استاد گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه تربیت مدرس تهران)
۵. کبری راستگو .....(استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم مشهد)
۶. ناصر زارع .....(دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه خلیج فارس)
۷. مرتضی زارع برمی .....(استادیار گروه مترجمی زبان عربی دانشگاه دامغان)
۸. فاطمه صحرائی سرمزده .....(استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه فرهنگیان)
۹. بهروز قربان زاده .....(استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه مازندران)
۱۰. زهره قربانی مادوانی .....(استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه علامه طباطبائی تهران)
۱۱. هومن ناظمیان ..... (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه خوارزمی تهران)
۱۱. علی نجفی ایوکی .....(دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه کاشان)

۱-۲۱	حسن دهقان سید حسین سیدی حسین ناظری	معناشناسی تاریخی و توصیفی واژه «تلّ» در قرآن کریم
۲۲-۳۴	فرشید ترکاشوند معصومه رحیمی	معناداری قصیده‌الشر از منظر مبانی هرمنوتیک گادامر (تحلیل نمونه‌هایی از اندیشه‌ها و اشعار ادونیس و انسی الحاج)
۳۵-۵۰	الهام مریمی احمد رضا حیدریان شهری	بازنمایی جایگاه زن در جامعه سنتی رمان‌های میرال الطحاوی؛ الخباء و نقرات الظباء
۵۱-۶۹	علی پیرانی‌شال نیلوفر زریوند	نشانه‌شناسی سوره "قریش" از منظر فردیناند دوسوسور و رولان بارت
۷۰-۸۷	مریم هاشمی معصومه نعمتی قزوینی	شاخصه‌های فردیت مؤلف در گفت‌مان علوی مطالعه موردی خطبه ۲۳۸ با محوریت دعوت به وحدت و نهی از تفرقه
۸۸-۱۰۸	بهرعلی رضایی عباس اقبالی روح‌الله صیادی‌نژاد	بررسی گفت‌مان موقعیت‌تسلیم و امید به خدا در سوره کهف بر اساس نظام نقش‌گرای هلیدی

زبان و ادبیات عربی، دوره چهاردهم، شماره ۲ (پیاپی ۲۹) تابستان ۱۴۰۱، صص: ۲۱-۱

## معناشناسی تاریخی و توصیفی واژه «تلّ» در قرآن کریم



(پژوهشی)



حسن دهقان<sup>۱</sup> (دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه فردوسی مشهد، ایران)  
سید حسین سیدی<sup>۱</sup> (استاد گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه فردوسی مشهد، ایران، نویسنده مسئول)<sup>۱</sup>  
حسین ناظری (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه فردوسی مشهد، ایران)

Doi:10.22067/jallv14.i2.85485

### چکیده

نگارش پیش رو، معناشناسی تاریخی و توصیفی واژه «تلّ» است که از جمله واژگان تک کاربرد (hapax legomenon) قرآن کریم به شمار می‌آید. شناخت واژگان به‌عنوان ارکان اصلی تشکیل‌دهنده ساختار جمله در فهم مقصود گوینده نقش بسزایی دارد از این‌رو کنکاش در سیر تحول واژگان و روابط معنایی آن‌ها را ضروری دانسته و بدین پژوهش اقدام کرده‌ایم. آشنایی مختصر با معناشناسی و دو گونه تاریخی و توصیفی آن و اشاره‌ای گذرا به رویکرد «تک کاربرد» و سابقه تاریخی آن، و بررسی این واژه در بستر تاریخ و آورده‌های معنایی آن به‌ویژه در عصر نزول و واکاوی آن در قالب معناشناسی توصیفی با روش تحقیق «توصیفی - تحلیلی»، هدف اصلی این مقاله می‌باشد. در گونه تاریخی، با کاوش در سیر تحول معنایی آن، مبرهن شد که در دوران قبل از نزول، در زبان‌های سامی به معنای «عَلَقَ» و «رَفَعَ» و در عصر جاهلی، اسم‌های «تلّ، تللیل، متلّ» به معنای «تپه، گردن و نیزه»، متضمن معنای مرکزی برافراشتگی بوده است. در عصر نزول نیز این نتیجه حاصل شد که واژه «تلّ» با رویکرد گسترش معنایی، به معنای «بر زمین انداختن از بلندی» با آمیزه‌ای از مضامین قبل، معنایی جامع را با خود به ارمغان آورده است. در رهگذر معناشناسی توصیفی، به تبیین ژرفای لغوی آن و گزاره‌های جانشین و متقابل این واژه، دست یافتیم. از این‌رو بر محور جانشینی با افعال: «خَرَّ، هَوَى، كَبَّ» و بر محور تقابل معنایی با افعال: «رَفَعَ، صَعَدَ، رَفَى» رابطه معنایی دارد.

**کلیدواژه‌ها:** معناشناسی، تک کاربرد، محور جانشینی، محور تقابل معنایی، تلّ.



## ۱. مقدمه

معناشناسی (semantics) اصطلاحی فنی است که به بررسی و مطالعه معنا (meaning) اطلاق می‌شود. (پالمر، ۱۳۹۱: ۱۳) به عبارتی، بررسی ارتباط میان واژه و معناست که از نیم‌قرن پیش مورد توجه واقع شده و آن را «تحقیق و مطالعه تحلیلی درباره کلمات کلیدی زبان» تعریف کرده‌اند. (ایزوتسو، ۱۳۹۱: ۴)

معناشناسی شاخه‌های متعددی دارد که از جمله آن‌ها می‌توان به زبان‌شناسی تاریخی (در زمانی یا زمان گذر) و زبان‌شناسی توصیفی (هم‌زمانی) اشاره نمود. معناشناسی تاریخی (historical semantics) مطالعه تغییرات معنا در طول زمان می‌باشد و اساساً اصطلاح معناشناسی، برای نخستین بار به تحوّل و تکامل معنایی تاریخی اطلاق گردید. (پالمر، ۱۳۹۱: ۲۹). معناشناسی توصیفی (discreptive semantics) به مطالعه رابطه معنایی واژگان در یک حوزه معنایی خاص می‌پردازد. (ایزوتسو، ۳۹: ۱۳۹۱) بررسی معنای هاله‌ای واژگان که مبتنی بر شناخت حوزه‌های معنایی و روابط معنایی آن‌هاست؛ از جمله مؤلفه‌های مطرح شده در معناشناسی توصیفی می‌باشد. در حوزه معناشناسی، مکاتب زیادی پا به عرصه پژوهش گذاشته‌اند. مکتب پاریس، مکتب مسکو، مکاتب آمریکایی و نیز مکتب بن در زمره این مکاتب قرار گرفته‌اند.

«هومبولت» (Humboldt) نظریه‌پرداز اروپایی، در حقیقت بنیان‌گذار مکتب بن قلمداد می‌شود که پس از او «وایسگربر» (Weisgerber) آراء و افکار او را ادامه داد. مکتب بن با مقدمه فلسفی با شیوه‌ای نسبی گرایانه و زبان‌شناسانه، نظریه «صورت درونی گفتار» را عنوان نمود. «صورت درونی گفتار»، ساخت درونی و دستوری زبان است که متشکل از عناصر و انگاره‌ها و قواعدی است که بر ماده خام گفتار افزوده می‌شود. (روبینز، ۱۳۷۰: ۳۷۳). اصطلاح «تک کاربرد» یا «تک آمد» (hapax legomenon) ریشه در زبان انگلیسی ندارد بلکه خاستگاه این واژه در زبان یونانی است. معروف است که نخستین بار «زنودوت» (Zenodotus) دانشمند ادیب و هومر شناس یونانی این اصطلاح را در قرن سوم پیش از میلاد بکار برده است. (کریمی نیا، ۱۳۹۳) از اصطلاح «تک کاربردها» در زبان عربی با عنوان «الفرائد» یاد می‌شود و آن لفظی است که تنها یک‌بار به‌کار رفته باشد و هیچ مشتقی از آن در متن وجود نداشته باشد. در بین دانشمندان عرب اولین کسی که از این اصطلاح در آثارش استفاده کرد «ابن ابی‌الإصبع مصری» است که در کتاب «تحریر التحبیر» به این فرآیند زبانی اشاره نموده است (ابن ابی‌الإصبع، ۱۹۸۳: ۵۷۶). معناشناسی واژگان در هر زبانی، ثمر بخش و راهگشای پژوهش گران آن زبان می‌باشد و طبعاً هراندازه متن لایه‌مندتر و زمانمندتر باشد این رخداد زبانی دشوارتر و دقیق‌تر صورت می‌گیرد. در این میان قرآن که دقیق‌ترین متن وحیانی است مستلزم تأملی فزاینده در مقایسه با هم نوعان خود می‌باشد به‌ویژه اگر آن واژگان تنها یک‌بار در متن ظاهر شده باشند. معناشناسی تاریخی و توصیفی متأثر از مکتب معناشناسی بن پیرامون لفظی تک کاربرد در واقع کاربست اصلی نگاشته ماست.

## ۱.۱. پرسش پژوهش

سیر تحوّل معنایی واژه «تل» در طول دوران قبل از نزول قرآن کریم و پس از آن چگونه است؟

## ۲.۱. فرضیه

به نظر می‌رسد که واژه «تلّ» در سیر تاریخی خود از زمان قبل از نزول تا عصر معاصر به‌ویژه در بستر قرآن کریم با نوعی از گسترش معنایی همراه شده است.

## ۳.۱. پیشینه پژوهش

در حوزه معناشناسی واژگان قرآنی پژوهش‌های فراوان ارزشمندی صورت گرفته است که به‌طور اجمال به چند نمونه از آن‌ها اشاره می‌کنیم: «معناشناسی تاریخی و توصیفی واژه «سبیل» در قرآن کریم» (۱۳۹۱) اثر ابوالفضل سجّادی و سحر مجّبی. در این مقاله دخیل و یا اصیل بودن این واژه به معنای قبل و بعد از نزول پرداخته شده و در گونه توصیفی آن با بیان ماهیت آن، از «صراط» و «طریق» بر محور جانیشینی بحث شده است. «معناشناسی تاریخی و توصیفی «عدن» (۱۳۹۲) اثر جعفر نکونام، محمد معظمی گودرزی. در این مقاله از «بهشت اولیّه حضرت آدم» به عنوان معنای کاربردی آن در عهد عتیق و تلمود و از «بهشت آخری» با عنوان معنای تحوّل یافته آن در قرآن کریم یاد شده است. «پژوهشی در واژگان تک کاربرد قرآن کریم (۱۳۹۳) نوشته بی‌بی زینب حسینی. در این کتاب مفهوم شناسی و سیر تاریخی و مؤلفه‌های معنایی، روابط معنایی و حوزه‌های معنایی ده اسم از واژگان تک کاربرد قرآن کریم مورد کاوش قرار گرفته است. اما مقاله پیش رو از جهاتی می‌تواند پژوهشی نو به شمار آید: ۱. در حوزه «افعال تک کاربرد» به پژوهش پرداخته شده است. ۲. به متن کتب عهد عتیق اشاره شده و نمونه‌های بیشتری از اشعار جاهلی و اشعار پس از عصر نزول بیان گردیده است. ۳. در بستر قرآن کریم با تکیه بر محوریت واژه تک کاربرد، زوایای تفسیری و تاریخی آن نیز مورد بررسی قرار گرفته است.

## ۲. معناشناسی تاریخی فعل «تلّ»

در رهگذر معناشناسی تاریخی واژه «تلّ»، ابتدا به دخیل بودن یا اصیل بودن آن پرداخته و سپس به ردّ پای آن در متون قبل از نزول قرآن یعنی کتاب مقدس و متون عصر جاهلی اشاره خواهیم کرد و در پی آن به کاربرد این واژه در عصر نزول و مخصوصاً در قرآن کریم و اندکی پس از نزول اشاره خواهیم نمود. مقایسه کاربرد این واژه در دوره قبل از نزول و پس از آن و اینکه آیا این فعل تک کاربرد در سیر تاریخی خود دچار تحوّل معنایی شده است، از اهداف این رویکرد معناشناسی می‌باشد.

## ۱.۲. دخیل بودن فعل تک کاربرد «تلّ»

«تلّ» در اصل به معنای مکان بلند و مرتفع است و «تلّیل» یعنی کسی که با گردن به سر در آمد و هم چنین بر خود واژه گردن به دلیل افرشتگی آن اطلاق می‌شود. در قرآن آیه «و تلّه للجبین» (صافات/۱۰۳) به این معناست که پیشانی‌ش را بر زمین نهاد، مانند ترّبه یعنی او را بر خاک انداخت. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۶۷)

در مورد دخیل بودن این واژه در کتاب‌هایی از قبیل واژه‌های دخیل در قرآن از آرتو جفری و کتاب تفسیر الالفاظ الدخیلة فی اللغة العربیة اثر طو بیا الحلبی و کتاب‌هایی از این دست، اشاره به دخیل بودن این واژه نشده است. اما این

بدان معنا نیست که ردّ پایی از آن در متون کهن وجود ندارد، بلکه با تأمل در این متون در می‌یابیم که این واژه در کتاب عهد عتیق در سفر یشوع (۱۳/۱۱) و سفر یرمیا (۲/۴۹) و برخی دیگر از اسفار تورات بکار رفته است که به آن‌ها اشاره خواهد شد.

## ۲.۲. مفهوم شناسی واژه «تلّ»

ابن منظور در ترجمه این فعل عنوان می‌دارد که تلّ یتلّ تلّا به معنای «صرع» است و آن به معنای کسی را بر روی گردن یا بر گونه بر زمین انداختن است که البته به گردن خوابانیدن را مناسب‌تر می‌داند. «تللیل» و «متلول» به معنای «صریع» (بر زمین افتاده) و «متلّ» از مشتقات کاربردی این فعل می‌باشد. «رُمحٌ متلّ» کنایه از نیزه‌ای بلند است. صاحب لسان معتقد است که افتادن هر چیزی که دارای جنّه باشد داخل در معنای «تلّ» می‌باشد. «صَبَّ، ألقى، زَعَزَعَ، ألقى» از جمله مواردی است که ابن منظور در حوزه معنایی این واژه از آن‌ها یاد کرده است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۱۱: ۷۹)

برخی از لغت‌شناسان، معنای این واژه را از شکل حسّی خارج نموده و به کاربرد انتزاعی آن اشاره نموده‌اند. صاحب تاج اللغة در این خصوص «تلّ» را به معنای ضلّ آورده و «رجلٌ تالّ» را به معنای «ضالّ» بیان کرده است. (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۴: ۱۶۴۴)

«تلّ» به معنای تپه که جمع آن تلال، أتلال است، مأخوذ از همین واژه می‌باشد. صاحب القاموس المحيط ضمن اشاره به این اشتقاق از «تلّ جبینه» تعبیر به «رشح بالعرق» دارد یعنی عرق از پیشانی او جاری شد و در تعبیر دیگری از تلّ، «أرخى الحبل في البئر» را از مصادیق این واژه بر شمرده است. وی نیز از کاربرد آن به شکل رباعی مجرد یاد کرده و تلتلة را به معنای تحریک و إقلاق و حرکت سریع و راندن شدید و با اکراه تعبیر نموده است. (فیروز آبادی، ۱۴۱۵: ج ۳: ۴۶۵)

صاحب مقاییس معتقد است که واژه «تلّ» جزء افعال اضداد است؛ چراکه انتصاب و اسقاط از درون‌مایه‌های معنایی آن است. معنای بلندی و ثبات و به تعبیری انتصاب و در مقابل آن «صرع» به معنای بر زمین زدن از مؤلفه‌های معنایی واژه «تلّ» می‌باشد. (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱: ۳۴۰) از آنچه پیرامون معنای اصلی واژه تک کاربرد «تلّ» بیان شد، می‌توان دریافت که اصل در معنای آن همان بر زمین انداختن است که البته هم‌آغوشی واژه «الجبین» نیز مخاطب را در شناخت نوع بر زمین انداختن، یاری می‌کند. ازهری در شرح این واژه اظهار می‌دارد که گاهی معنای آن به نماز ایستادن است. وی در تأیید کلام خویش به شعری از سخن «فراء» اشاره کرده و می‌گوید: «رجالٌ يتلّون الصلاة قياماً» یعنی «مردانی که برای نماز ایستادند». البته خود نیز با این نظریه مخالف بوده و تصریح می‌کند که هدف از «رجالٌ يتلّون» مردانی هستند که پشت سر هم برای نماز ایستاده‌اند و این واژه دلالت بر توالی و متابعت در نماز دارد. (ازهری، ۱۴۱۲: ۱۷۹)

ابن درید ضمن اشاره به این نکته که تلتلة به انداختن هر شیء دارای جنّه بر زمین اطلاق می‌شود وجه تسمیه «تلّ» را همین مسأله می‌داند. (ابن درید، ۱۹۸۸، ج ۱: ۸۰) صاحب ابن عباد ضمن اشاره به معنای انتزاعی این واژه، خاطر نشان کرده است که هدف از «تَلْتَلْتُهُ» همان «ذَلَّلْتُهُ» می‌باشد. (صاحب، ۱۴۱۴، ج ۹: ۴۱۱)

## ۳.۲. معنای «تلّ» در عهدین

فعل تک کاربرد «تلّ» در عهد قدیم نیز کاربرد داشته است. این واژه در زبان عبری با عنوان (tala) و در زبان آشوری

با عنوان (tullu) به معنای «عَلَقَ» به کار رفته است. سفر تکوین (۲۲/۴۰) و سفر تثنیه (۲۲/۲۱) و سفر سموئیل دوم (۱۲/۲۱) و نیز سفر یشوع (۲۶/۱۰) و کتاب ایوب (۷/۲۶) از جمله موارد کاربرد آن در معنای «عَلَقَ» می‌باشد. (کمال الدین، ۱۴۲۹: ۱۰۰)

به عنوان نمونه می‌توان به ذکر این واژه در معنای «عَلَقَ» در سفر تکوین اشاره نمود، آن جایی که در باب امتحان حضرت ابراهیم آمده است که «وقتی به مکانی که خدا به ابراهیم فرموده بود رسیدند، ابراهیم قربانگاهی بنا آورده، هیزم را بر آن نهاد و اسحاق را «بست» و او را بر هیزم گذاشت». (همدانی، ۱۳۸۰، فصل ۲۲: ۲۶) همچنین این واژه در زبان سریانی (tla) به معنای «عَلَقَ» و «رَفَعَ» بکار رفته است. «تلّ» به معنای تپه و یا مکان مرتفع نیز در زبان عبری با عنوان «tel» در سفر یشوع (۱۳/۱۱) و در سفر ارمیاء (۲/۴۹) ذکر شده است. از کاربرد این واژه در زبان سریانی با عنوان (tella) و در زبان آشوری با عنوان (tilu) نیز می‌توان یاد کرد. (کمال الدین، ۱۴۲۹: ۱۰۰)

#### ۴.۲. ردّ پای فعل تک کاربرد «تلّ» در عصر قبل از نزول (عصر جاهلی)

از آن چه پیرامون ردّ پای واژه «تلّ» در زبان‌های عهد عتیق عنوان شد، این گونه بر می‌آید که این واژه باید در متون جاهلی نیز کاربرد داشته باشد. اکنون بر اساس سنت معناشناسی تاریخی و در بررسی سیر تاریخی «تلّ» به کاوش پیرامون آن در عصر جاهلی پرداخته و از اشعار شعرای این عصر مدد می‌جوییم. شایان ذکر است که از کاربرد این واژه به صورت فعلی در اشعار جاهلی نمونه‌ای وجود ندارد و شاید هم نگارنده به آن‌ها دست نیافته است. از این رو شواهدی را در قالب اسم یافته و به بررسی آن‌ها می‌پردازیم. گونه‌هایی که از این واژه در اشعار شعرای جاهلی به آن‌ها دست یافته‌ایم، عبارت‌اند از: «تلّ و تلیل و متلّ» از جمله شعرای جاهلی که واژه «التلّ» (تپه) را در اشعار خود گنجانده است، بزرگ شاعر عرب امرؤالقیس است. وی ضمن اشاره به منطقه «تاذف» که یکی از روستاهای حلب در شام است، آنجا را سرزمینی تپه خیز معرفی کرده و می‌گوید:

أَلَا رَبِّ يَوْمٍ صَالِحٍ قَدْ شَهِدْتُهُ      بِتَأْذُفَ ذَاتِ «التلّ» مِنْ فَوْقِ طَرَطْرًا

(السندوبی و صلاح الدین میمنه، ۱۴۱۰: ۱۰۹)

(ترجمه): «چه بسا روز خوبی را در تاذف تپه خیز که مشرف بر طرطر بود، حاضر و شاهد بودم».

واژه «تلیل» از جمله واژگان مأخوذ از فعل «تلّ» است که برخی از شاعران جاهلی از جمله «نابغه ذبیانی» در اشعار خود گریزی به آن زده است:

شَوَازِبِ كَالْأَجْلَامِ قَدْ آلَ رَمَّهَا      سَمَاحِيقُ صَفْرًا فِي تَلِيلٍ وَفَانِلٍ

(نابغه ذبیانی، ۱۹۷۶: ۱۹۹)

(ترجمه): «اسبانی چون قیچی میان باریک هستند که مغز استخوان‌هایشان ضعیف و زرد گشته و بر استخوان گردن و ران سوار شده است».

مراد شاعر از واژه «تلیل» در این بیت «گردن» است که گونه‌ای دیگر از فعل «تلّ» می‌باشد. نابغه با التفات به این واژه به اسب میان باریک و نحیفی توجه دارد که در گردن و ران او مختصر پیهی بیش نیست. به نظر نگارنده بکار گرفتن این واژه به جای واژگانی از قبیل «عنق» و «جید» و «رقبة» از منظر تناسب با دیگر کلمات، شایسته‌تر است؛ چرا که تلیل

که در واقع از تلّ به معنای از بالا بر زمین انداختن، همان معنای زیر بنایی افراستگی و بلند بودن را با خود به همراه دارد. در رهگذر بیان شواهد این واژه می‌توان به تعبیر «متلّ» در شعر لیبید استناد نمود، آن جایی که می‌گوید:

رابط الجأش علی فرجهم      أعطف الجون بمربوع متلّ

(نصر الحتی، ۱۴۱۴: ۱۲۸)

(ترجمه): «با دلی استوار اسب را بر خطرگاهشان با نیزه‌ای محکم و قوی عبور می‌دهم.»

در این بیت، شاعر در پی به تصویر کشیدن شجاعت و قدرت و هیبت ممدوح خود است که در همین راستا از واژه «رابط الجأش» به معنای «قویدل» مدد گرفته و واژه زیبای «متلّ» در انتهای بیت، در قالب واژه‌ای همگن، تأییدی بر این مدعاست.

با تأمل در معنای مرکزی کلمه «متلّ» به معنای (الذي يُصرَع به) می‌توان دریافت که هم‌نشینی آن با واژه «مربوع» که به تعبیر ابن منظور بر «رمح لا طویل و لا قصیر» اطلاق می‌شود، به تقویت معنای آن و قدرت و عظمتش نیز پرداخته است. قدر مسلم آن است که شواهد دیگری در این خصوص وجود دارد که به دلیل تکراری بودن شکل کاربرد، از شرح و تفصیل آن‌ها صرف‌نظر کرده و تنها به ذکر برخی از آن‌ها بسنده کرده‌ایم.

مضرباً بالقصور یدود عنها      قراقیر النبیط الی «التلال» (تیه‌ها)

(نابغه ذبیانی، ۱۹۷۶: ۲۰۶)

سما «بتلیل» (گردن) کجذع الخضاب      حرّ القذال طویل العُسن

(أعشی، بی تا: ۲۱)

## ۵.۲. عصر نزول: «تلّ» در بستر قرآن کریم

(فَلَمَّا أَسْلَمَا وَ تَلَّهُ لِلْجَبِينِ) (صافات/۱۰۳)

در سوره مبارکه صافات که آیه مورد نظر در آن واقع گردیده است مسائل گوناگونی طرح شده که از جمله آن‌ها، بیان مختصری از زندگی هشت تن از پیامبران الهی است که در این میان داستان حضرت ابراهیم با شرح و بسط بیشتر عنوان گردیده است. بدون تردید یکی از شاخص‌ترین صحنه‌هایی که در طول حیات تاریخ انسان اتفاق افتاده است رویدادی است که عظمت آن امکان شرح و توصیف آن را از انسان سلب می‌کند. واقعه‌ای که ایفاگر نقش اصلی آن، قهرمان بزرگ توحید، حضرت ابراهیم خلیل (ع) می‌باشد. حادثه‌ای که حتی هگل، فیلسوف بزرگ آلمانی را به شگفتی وا داشته و آن را نقطه عطفی در تاریخ دانسته و از آن به عظمت یاد می‌کند. (مدبّر عزیزی، ۱۳۸۷: ۱۶۱)

این قطعه از تاریخ در زمره سرگذشت‌های عبرت‌آموز است که ابعاد اخلاقی و تربیتی فراوانی دارد. با این وجود زبان گفتاری این رویداد منحصر به فرد تاریخی، شاید در نوع خود کم‌نظیر باشد. همان‌گونه که گفتیم با جستاری که در گستره اشعار جاهلی داشته‌ایم؛ به نمونه‌ای از این واژه در قالب فعل دست نیافتیم هرچند برآیند شواهد عنوان شده بیانگر این حقیقت است که سازوکار آن در قرآن با هم نوعان خود تا حدودی متفاوت است. گزینش دو واژه تک کاربرد «تلّ» و «جبین» در کنار هم در این آیه حکایت از اسرار و رموزی دارد که بایسته تعمق است. صاحب نظم الدرر معتقد است که با عنایت به اینکه برای عمل «بر زمین انداختن» قرآن می‌توانست از افعالی از قبیل «ألقاه، قلبه، صرعه،

أَكْفَاهُ» استفاده نماید، علت انتخاب این فعل به این دلیل است که می‌خواهد به مکان ذبح و اینکه آن مکان مرتفعی بوده است، اشاره‌ای کرده باشد، که قطعاً از واژگان دیگر این مفهوم دریافت نمی‌شود. وی در ادامه در پاسخ به این سؤال که چرا از حرف جرّال» به جای «علی» استفاده شده است عنوان می‌کند که علت آن تأکید بر قدرت و تسلط بر اجرای امر الهی است. (البقاعی، ۱۴۱۵: ۳۲۸)

نکته قابل تأمل دیگری که پیرامون این واژه تک کاربرد می‌توان به آن اشاره نمود این است که فقط در سوره صفات از این داستان سخن به میان آمده است و این رویداد تاریخی برای هیچ پیامبر دیگری و حتی غیر پیامبری جز ابراهیم خلیل (ع) اتفاق نیفتاده است و از سوی دیگر اسماعیل (ع) تنها پسر ابراهیم (ع) در آن زمان بود. (عبد الغنی سرحان، ۱۴۳۳: ۸۲) نکته تأمل برانگیز دیگر در مورد این واژه این است که این کلمه، مقام شامخ اسماعیل (ع) و در مقابل آن بر زمین افتادن حضرتش با جان و دل و با رضایت کامل به خاطر اطاعت از امر پروردگارش، را به زیبایی به تصویر می‌کشد. (همان)

در آیه مبارکه مورد بحث مفعول به فعل در قالب ضمیر بیان شده و حال آنکه می‌توانست از واژه «إینه» استفاده شود. سید قطب در این خصوص معتقد است که این گزینش از آن جهت است که احساس شفقت و دلسوزی پدر نسبت به تنها پسر خود که بعد از انتظاری طولانی و در سن کهن سالی خداوند به وی عطا کرده بود، برانگیخته نشود تا او را از اجرای فرمان الهی بازدارد و این نکته نیز بر شگفتی صحنه امتحان الهی می‌افزاید. (سید قطب، ۱۴۲۵: ج ۵: ۲۹۹۶) تفاوت معنایی واژه «تلّ» با دیگر افعال هم حوزه خود، نیز از جمله مؤلفه‌های قابل بحث در حوزه معناشناسی است. افعالی از قبیل «ألقى، كَبَّ، صَبَّ، أَسْقَطَ، صَرَغَ» در وهله نخست و در یک نگاه شاید هم معنای با واژ «تلّ» به نظر آیند ولی با نگاهی ژرف گرایانه در می‌یابیم که اگرچه همه افعال ذکرشده به نوعی «افتادن» اشاره دارد ولی در حقیقت با یکدیگر متفاوت می‌باشند.

صاحب کتاب «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم» پیرامون این مسأله یادآور شده است که «اسقاط» بر سقوط از بلندی اطلاق می‌شود و القاء نیز نوعی از سقوط است که چه بسا ممکن است از بلندی باشد و یا در مکانی هم سطح اتفاق افتاده باشد، که مراد همان سرنگونی در مادیات و یا معنویات باشد.

أما «صَبَّ» یعنی فرو ریختن به تدریج که در مایع و امثال آن به کار می‌رود و از فعل «كَبَّ» افتادن به روی صورت، تعبیر گردیده است. «صَرَغَ» نیز از واژگان هم حوزه با «تلّ» می‌باشد که حاکی از نوعی زمین افتادن است، خواه با صورت باشد و یا با گردن. در این میان واژه «تلّ» را بر زمین افتادن ناقص و ضعیف عنوان کرده و خاطر نشان کرده است که لازم نیست فرد با تمام بدن و اعضایش بر زمین بیفتد. جالب اینجاست که در مفهوم این فعل تک کاربرد، معنای بلندی و قرار دادن نیز نهفته است که این برآیند، حسن گزینش این واژه و آن صحنه مبهوت‌کننده را خیلی زیبا، به قالب الفاظ کشیده است. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ج ۱: ۴۲۴)

نکته قابل تأملی دیگری که بیان آن بر ارزش انتخاب واژگان این آیه می‌افزاید، این است که بنا بر احادیث وارده در خصوص این آیه، اسماعیل ذبیح الله (ع) قبل از در افتادن در قربانگاه که تپه‌ای است واقع در شبستان مسجد خیف، وصیت‌هایی را برای پدر بیان می‌کند. از جمله آن‌ها این است که چهره‌ام را بر خاک قرار بده تا چشمانت به چشمان تنها

پسرت دوخته نشود که این نکته در واژه «للجبین» به درستی نمایان است. (مدبّر عزیز، ۱۳۸۷: ۱۷۷)

از سوی دیگر می‌توان گزینش واژه تک کاربرد «تلّ» در کنار واژه «جبین» را نوعی از آشنایی زدایی و برجسته‌سازی به شمار آورد. در این فرآیند ساختارگرایانه نگارنده با زبان و سبک خویش واژگان و یا تصاویری که مردم در زبان و فرهنگ خود به صورت تکراری مورد استفاده قرار می‌دهند و کسی به ابعاد زیباشناسی آن‌ها توجه ندارد را متحول ساخته و واژگانی زنده و پویا خلق می‌نماید. (ناظمیان، ۱۳۹۳)

پس از عصر نزول این واژه به تدریج در آثار شاعران و نویسندگان وارد شده و جایگاه خاصی را از آن خود کرد و این روند حتی در آثار عصر کنونی نیز به چشم می‌خورد. در وهله نخست به ردّ پای این واژه در فرموده امام اشاره و سپس مواردی را از اشعار شاعران، حول این واژه ذکر خواهیم نمود.

عصر پس از نزول: ردّ پای «تلّ» در گفتار معصوم (ع):

...عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) أَنَّهُ قَالَ يَتَلُّ بِرُمَّتِهِ إِلَى أَوْلِيَاءِ الْمَقْتُولِ...<sup>۱</sup> (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۷: ۳۰۷)

«تلّ» در آینه شعر:

فَبِكُلِّ قَاعٍ مِنْهُمْ      بَطَلٌ لَجِبَهْتَهُ يُتَلِّ

(ابن رومی، ۲۰۰۰: ۱۰۵)

و تَلَّهُ لِلجَبِينِ مَنْعُفْرًا      مِنْهُ مَنَاطُ الْوَتِينِ مَنْقُصَبًا

(کمیت، ۲۰۰۰: ۲۱)

أَرْجُو الدَّعَاءَ مِنَ الَّذِي تَلَّ ابْنَهُ      لَجِبِينَهُ فَفَدَاهُ ذُو الْإِنْعَامِ

(فرزدق، ۱۹۸۷: ۵۹۳)

### ۳. معنانشناسی توصیفی فعل «تلّ»

در رهگذر معنانشناسی توصیفی گستره معنانشناسی واژه تلّ به دلیل تک کاربرد بودن آن، چندان وسیع نیست، با این وجود چون محور پژوهش ما حول دو محور جانشینی و تقابل معنایی بوده و در این دو حوزه به ارائه شواهدی از قرآن کریم پرداخته ایم.

#### ۱.۳. معنانشناسی بر محور جانشینی

رابطه جانشینی، رابطه بین اجزائی است که بر یک محور عمودی قرار گرفته‌اند و همدیگر را نفی و طرد می‌کنند، به عبارتی دیگر رابطه واحدهایی است که به جای هم می‌آیند و معنای جمله را تغییر می‌دهند. (باقری، ۱۳۷۸: ۵۳) با عنایت به مفهوم اصلی واژه «تلّ» که همان انداختن است، دریافتیم که این واژه می‌تواند با واژگان: «خرّ، هوی، ألقى، كبّ» بر محور جانشینی و با واژگان: «رفع، صعد، رقی» بر محور تقابل معنایی در قرآن تعبیر شود، بر همین اساس، اکنون به بررسی این واژگان می‌پردازیم.

۱. از امام جعفر صادق (ع): فرمود: همه آن به اولیای دم مقتول واگذار می‌شود.

## ۱.۱.۳. خرّ

«خرّ» در قالب ماضی و مضارع در آیات گوناگونی از قرآن آمده است که بافت موقعیتی آن‌ها تا حدودی به یکدیگر شباهت دارند. از آنجایی که این فعل دفعات زیادی در قرآن بکار رفته است و مجال سخن ما اندک، لذا به ذکر چند مورد از آن‌ها به عنوان نمونه بسنده کرده‌ایم.

ابن فارس «خرّ» و «خرور» را سقوط همراه با صدا می‌داند و از این رو، «خریر» بر صدای جریان آب یا باد و غیره اطلاق می‌شود. (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲: ۱۴۹) بر همین اساس افتادن سنگ را «خرور» و ریزش آب و جان دادن میّت را «خریر» می‌نامند. (ابن درید، ۱۹۸۸: ۱۰۴)

در آیه [...] وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقًا... [اعراف/۱۴۳] گویا، بر زمین افتادن و بیهوش شدن حضرت موسی (ع) در مقابل عظمت خداوند متعال با صیحه‌ای همراه بوده است. آلوسی ضمن اشاره به این نکته تصریح می‌کند که بین «سقوط» و «خرور» تفاوت وجود دارد و آن این است که سقوط بر صرف افتادن اطلاق می‌شود ولی خرور بر سقوطی صدا دار دلالت می‌کند. (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۵: ۴۵)

در همین راستا در آیه [...] فَأَتَى اللَّهَ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ... [نحل/۲۶] که از ریزش سقف، به منزله نوعی عذاب یاد شده است، اشاره به سقوط و ریزشی است که همراه با صدا باشد؛ چرا که هر ریزشی و یا به عبارتی هر سقوطی همراه با صداست. صاحب المیزان پیرامون این آیه به نکته ظریفی اشاره نموده و آن این است که از عبارات قبل از واژه خرّ دریافت می‌شود که سقوط به نحوی بود که پایه‌ها، از زیر سقف کشیده شده و این بر میزان خسارت و ترس و نیز صدای حاکی از آن می‌افزاید. (طباطبائی، ۱۴۰۲، ج ۱۲: ۲۳۲)

در آیه [...] وَ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ... [حج/۳۱] گویی فعل «خرّ»... از معنای حسّی خود به نوعی از معنای انتزاعی انتقال یافته است و آن بدین معناست که از واژه «خرّ» تعبیر به سقوط از آسمان شده است و این در حالی است که واژگان قبل از این فعل، خبر از شرک به خداوند می‌دهند و فعل «خرّ» داخل در جواب شرط ما قبل خود است و این‌گونه تلقی می‌شود که نتیجه شرک به ذات خداوند متعال سقوط از آسمان ایمان است که دنباله آیه نیز این موضوع را که در قالبی از تشبیه مرکب تأیید می‌نماید. (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۷ ص ۱۸۴)

از شواهد فعل «خرّ» موارد دیگری نیز در قرآن یافت می‌شود که در قالب مضارع به کار رفته است که دو مورد آن در سوره اسراء در مجاورت یکدیگر آمده است، آنجایی که می‌گوید: [...] إِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا [اسراء/۱۰۷] و نیز با یک آیه فاصله، می‌فرماید: [...] وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا [اسراء/۱۰۹]

در خصوص دو آیه مبارکه فوق نگرش‌های متعددی از جانب مفسران ارائه شده است که ذکر تمامی آن‌ها، از حوزه بحث این نوشته خارج است ولی آنچه در فضای معناشناسی توصیفی می‌توان مورد تأمل قرار داد گزاره‌هایی است که ابتدائاً به شکل سؤال عنوان می‌شود: اولاً علت هم‌آیی دو واژه «یخرون» و «للأذقان» چیست؟ ثانیاً چرا فعل «خرّ» مانند فعل «تلّ» با حرف جرّ «ل» همراه شده و حال آن که باید با حرف جرّ «علی» می‌آمد؟ و نهایتاً چرا فعل «یخرون» تکرار شده است؟

در پاسخ به سؤال اول این‌طور گفته‌اند که «خرّ» در واقع به سرعت افتادن است، همان گونه که از «فخرّ علیهم السقف» نیز دریافت می‌شود. بنابراین وقتی فرد با سرعت به رو بیفتد، اولین عضوی که بر زمین قرار می‌گیرد چانه



انسان است، لذا از این عضو به همراه فعل «خرّ» یاد شده است. (ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۷: ۱۲۵) در خصوص علت همراهی «لام» با فعل «خرّ» نیز اعتقاد بر این است که «لام» برای اختصاص است. بدین معنا که چانه‌هایشان را به خور و اختصاص داده‌اند و یا بالعکس و علت تکرار فعل «خرّ» نیز تفاوت در نوع افتادن، به خاطر تعظیم در برابر عظمت خداوند و مورد دوم برای گریه بر تأثیر پند و اندرزهای قرآن است. (شوکانی، ۱۴۱۴، ج ۳: ۳۱۴) برآیند معنایی «خرّ» وجود دو مؤلفه سقوط و صداست که به وضوح از شواهد ذکر شده اتخاذ می‌شود.

### ۲.۱.۳. هوی

هوی یهوی هویاً هویاً و هویاناً به معنای سقوط از بالا به طرف پایین است. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۵: ۳۷۰) راغب معتقد است که الهوی به معنای پایین رفتن و الهوی به معنای صعود در ارتفاع است. (راغب، ۱۴۱۲، ج ۱: ۸۴۹) هوت الناقه: یعنی ماده شتر چنان تاخت که گویی پرواز نمود. (ازهری، ۱۴۱۲، ج ۶: ۲۶۰) «هوی» بر سقوط و خلوص نیز اطلاق می‌شود و جهنم را از آن جهت هاویه می‌گویند که باعث سقوط کافر به داخل جهنم می‌گردد. (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۶: ۱۵)

وجه تسمیه هواء نیز همین است که بر فضای بین آسمان و زمین دلالت می‌نماید. اطلاق هواء بر افئدة در سوره ابراهیم در آیه «افئدتهم فیه هواء» نیز نمادی از همین وجه معنایی «هوی» می‌باشد. چرا که ستمکاران از ترسو وحشت قیامت دل‌هاشان همچون هواء خالی و پوچ است (همان).

در آیه (وَ النَّجْمِ إِذَا هَوَى) (۱) از فعل «هوی» به گونه‌ای تعبیر شده است که گویا آن را نوعی از افعال اضداد تلقی نموده‌اند؛ چرا که به معنای غرّب و هم به معنای طلع تعبیر شده است و همان طوری که اشاره شد هم صعود و هم سقوط در آن محتمل است. (روح المعانی، ۱۴۱۵، ج ۱۴: ۴۵) در آیه [...] وَ مَنْ يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى [طه/۸۱] که در واقع منظور اولیه آن همان فرعون است، به همان معنای سقوط در آب و در معنای انتزاعی که زیباتر نیز جلوه می‌کند، همان سقوط و هلاکت است. (سید قطب، ۱۴۲۵، ج ۴: ۲۳۴۶)

نمونه‌های دیگری نیز از این فعل در قرآن به چشم می‌خورد که ذکر تمام آن‌ها را مجال بیان نیست، ولی به تبیین یک مورد از آن‌ها به دلیل اهمیت ویژه‌ای که در آن وجود دارد می‌پردازیم. در آیه [...] وَ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ [حج/۳۱] از دو فعل «خرّ» و «هوی» به شکلی بسیار زیبایی استفاده شده است که با اندکی تأمل در می‌یابیم که حوزه کاربرد هر کدام چقدر مدبرانه از یکدیگر تفکیک شده‌اند. برآیند این مثال قرآنی بدیع تفاوت معنایی بین فعل «خرّ» و «هوی» است که کاملاً مشهود است.

«خرّ» بیان‌گر سقوط مستقیم و سریع است، اما «هوی» بیان‌گر سقوطی است که در آن نوعی تراخی و انحراف وجود دارد که این معنا نیز با ریح مناسبت دارد زیرا باد مانع سقوط مستقیم اشیاء می‌شود. به بیانی دیگر سقوط در «هوی» همواره مستقیم نیست و انسان مشرک به دلیل نداشتن ایمان به خداوند به قدری بی‌ثبات و به تعبیری سبک وزن است که به گونه‌های متفاوت به هلاکت می‌رسد بدین گونه انسان مشرک، به سرعت از آسمان ایمان سقوط می‌کند. سپس به واسطه گرفتار آمدن در بند هواهای نفسانی که بسان پرنده‌ای او را به منقار گرفته و آن قدر او را می‌گرداند تا هلاک شود. (راستگو، فرضی: ۱۳۹۶) از آنچه در حوزه معنایی فعل «هوی» بیان گردید به خوبی می‌توان دریافت که دو مؤلفه

اصلی معنای آن «سقوط» و «خلو» است و در عین هم معنایی با فعل های «تل» و «خر» رویکرد معنایی متفاوتی دارد که بر اساس بافت موقعیتی آن در جمله، پدیدار گشته است.

### ۳.۱.۳. کَب

اصل در «کَب» به روی در انداختن چیزی است و «اکباب» روی آوردن به عملی و انجام دادن آن. کَبَّكَبَةً: غلطیدن چیزی و فرو افتادن در سوراخ یا چاله است، کَوَّأَكَبٌ: ستارگانی هستند که ظاهر می‌شوند و هر ستاره‌ای، کوکب نمی‌گویند مگر اینکه ظاهر شود. (خسروی حسینی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۲۸۴)

كَبَ الشَّيْءُ يَكْبُهُ كَبًا، وَكَبَّكَبَهُ: آن را واژگون و دگرگون کرد. و كَبَّهُ لَوَجْهِهِ فَانْكَبَ: یعنی او را سرنگون نمود. و أَكَبَّ عَلَى الشَّيْءِ: أَقْبَلَ عَلَيْهِ وَ لَزَمَهُ. یعنی به آن روی آورد و همراه آن شد. (ابن سیده، ۱۴۱۴، ج ۶: ۶۶۷)

یکی دیگر از معانی «کَب» جمع کردن و جمع شدن است. به آن چه از رمل جمع می‌شوند کَبَاب گفته می‌شود. تَكَبَّتِ الْإِبِلُ: یعنی شتر از ضعف و لاغری بر زمین افتاد و كَبَّهُ لَوَجْهِهِ فَانْكَبَ، یعنی او را بر زمین زد. (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۰: ۱۰)

در قرآن کریم در یک مورد این فعل به صورت مجهول بکار رفته است و در یک مورد دیگر هم به صورت اسم فاعل از آن استفاده گردیده است. در آیه [وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكَبَّتْ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ] (نمل/۹۰) که در واقع در مقابل آیه قبل از خود می‌باشد؛ چرا که در آیه قبل، خبر از سرنوشت کسانی می‌دهد که اهل اعمال حسنه باشند و در ادامه آن، تصویری از گناهکاران را به نمایش می‌گذارد. علامه طباطبائی معتقد است که کلمه «کَب» به معنای به رو انداختن کسی است، پس در حقیقت عملی است که بر شخص واقع می‌شود، نه بر روی او و اگر نسبت آن را به روی آنان داده، از باب مجاز عقلی است و گر نه اصل آن «كَبُوا عَلَى وَجُوهِهِمْ» بر روی‌ها افتادند بوده است. (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۵: ۴۰۳)

ابوالفتوح رازی ضمن اشاره به این نکته که منظور از سیئه همان شرک و منظور از حسنة همان ایمان به خداوند است تصریح می‌کند که مراد از چهره‌ها در آیه [وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكَبَّتْ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ]، تمام وجود آنها است. وی در ادامه لفظ «وجوه» در آیات: [وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ] (قیامت/۲۲) و [وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ] (قیامت/۲۴) و [وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ] (عبس/۳۸) را از همین مقوله به حساب آورده است. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۵: ۸۶)

شاهد دیگری که از حروف «کَب» در قرآن آمده است واژه «مُكَبًّا» در آیه [أَفَمَنْ يَمْشِي مُكَبِّاً عَلَىٰ وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ] (ملک/۲۲) می‌باشد. مُكَبِّ، اسم فاعل از فعل «أَكَبَّ» است. همان گونه که سابق بر این بدان اشاره نمودیم «أَكَبَّ عَلَى شَيْءٍ» به معنای روی آوردن بر کاری است. زمخشری حول این فعل عنوان کرده است که در یک رخداد لغوی نادر أَكَبَّ مطاوع كَبَّ است. کبته فَاكَبَّ (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴: ۵۸۲) در این آیه که در قالب تمثیل و یا از منظر بلاغت، یک استعاره تمثیلیه، هست، خداوند به مقایسه دو گروه می‌پردازد. ابتدا حالت کسی را به تصویر می‌کشد که بر رو افتاده است: [أَفَمَنْ يَمْشِي مُكَبِّاً عَلَىٰ وَجْهِهِ] آیا کسی که به رو افتاده، یعنی نگونسار می‌رود و یعنی دیگر چپ و راست خود و پستی و بلندی مسیر خود را نمی‌بیند و هر لحظه ممکن است بی‌راهه رفته و از مسیر اصلی خارج شود، این شخص هدایت یافته تر است یا کسی که [سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ]. یعنی در حالی راست قامت و ایستاده حرکت می‌کند و همه جوانب را به دقت تحت نظر دارد و بدین جهت از افتادن و بی‌راهه رفتن مصون می‌ماند. بدون

شک این چنین انسانی هدایت یافته تر است. (شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۱۳: ۲۵۱)

از آنچه گذشت مبرهن است که مثل آورده شده در آیه، مثلی برای عموم است، حال هر کافر جاهل و لجوج را که به جهل خود ادامه می‌دهد، و حال هر مؤمن طالب بصیرت و جویای حق را در مقام مقایسه با یکدیگر بیان کرده است. (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۹: ۳۶۰) در تحلیل معنایی که بر اساس اصل جانشینی از فعل «کب» ارائه دادیم روشن شد که «کب» در اصل به همان معنای سقوط و افتادن است ولی با نگرشی عمیق‌تر به شواهد، متوجه می‌شویم که این فعل بیشتر، مبتنی بر دو مؤلفه معنایی «سقوط» و «خواری» است. با علم به وجود افعال دیگری از قبیل «القی، سقط» در قرآن که می‌تواند در بستر جانشینی فعل تلّ واقع شود به همین مقدار بسنده کرده و در رهگذر تقابل معنایی سه فعل «رَفَع، صَعَدَ و رَقِيَ» را مورد واکاوی معنایی قرار خواهیم داد.

### ۲.۳. معناسناسی بر محور تقابل معنایی

اصطلاح تقابل معنایی (semantics opposition) به هنگام بحث درباره مفاهیم متقابل یا در اصطلاح سنتی، معانی متضاد واژه‌ها به کار می‌رود. در معنا شناسی عمداً از اصطلاح تقابل (opposition) به جای تضاد (antonymy) استفاده می‌شود. (صفوی، ۱۳۸۳: ۱۱۷).

تقابل معنایی گونه‌های متفاوتی چون مدرج، دوسویه، مکمل، جهتی... (همان/۱۱۸) دارد که قصد سخن گفتن پیرامون آن‌ها را نداریم اما به نظر می‌رسد که واژگان «رفع»، «صعد» و «رقی» را که به عنوان متقابل معنایی بیان کردیم، نوعی از فرآیند تقابل معنایی جهتی (directional opposition) باشد. (همان/ص ۱۱۹).

### ۳.۲.۱. رَفَع

«رفع» به معنای بالا بردن است که گاهی در مقابل «خفض» یعنی پایین گذاشتن بکار می‌رود. همان‌گونه که در قرآن کریم تصریح شده است که: «خَافِضَةٌ رَافِعَةٌ» (الواقعة/۳) بدین معنا که قیامت، گناهکاران را پایین و اهل طاعت را بالا می‌برد. (أزهري، ۱۴۱۲، ج ۲: ۱۶) و یا ممکن است در مقابل «وضع» یعنی گذاشتن و قرار دادن، واقع شود که زبیدی ضمن اشاره به این گونه معنایی فعل «رفع» به عبارتی در قالب دعا، یاد نمونه است که در قرآن نیز با همین رویکرد بیان شده است: «وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ» (إنشراح/۲) در تقابل با «وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ» (إنشراح/۴). (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۱: ۱۶۸)

برخی از جمله ابن منظور، «رفع» را به معنای نزدیک کردن چیزی به چیز دیگر نیز آورده‌اند، وی عنوان می‌کند که مراد از فرش مرفوعة یعنی مقربة لهم. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۸: ۱۲۹)

معنای بالا بردن و برداشتن در واقع از اساسی‌ترین مؤلفه‌های معنایی فعل «رفع» به حساب می‌آید که راغب در جهت صراحت بخشی به این ادعا شواهدی را از آیات قرآن یادآور شده است. وی معتقد است که برداشتن، گاهی درباره اجسام است: «وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ» (بقره/۶۳) و یا ممکن است در بالا بردن و برافراشتن بنایی بکار رود: «وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ» (بقره/۱۲۷) زمانی نیز بر بالا بردن نام فردی و به عبارتی بلند آوازه نمودن کسی اطلاق می‌شود: «وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ» (إنشراح/۴). صاحب مفردات در ادامه به گونه دیگری از کاربرد معنایی این فعل اشاره کرده و تصریح می‌کند که ممکن است در ترفیع درجه و منزلت ظاهر شود: «وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ» (زخرف/۳۲) و «نَرَفَعُ دَرَجَاتٍ مِّنْ

نَشَاءُ] (انعام/۸۳) و [رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ] (غافر/۱۵). (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۶۰)

به نظر می‌رسد که اگرچه «خفض» و «وضع» به نوعی در تقابل معنایی با فعل «رفع» متحدند، اما صاحب التحقیق فی کلمات القرآن الکریم بر این باور است که «خفض» همان تواضع همراه با عطوفت و مهربانی است و این نکته در «وضع» مشهود نیست و از سوی دیگر در «رفع» جهت بالا و در «خفض» پایین بودن نیز مورد ملاحظه قرار می‌گیرد ولی در «وضع» بیشتر برداشتن مورد توجه قرار می‌گیرد، بدون توجه به سمت و جهت. (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۴: ۱۹۲)

از آنجایی که مبنای پژوهش، بررسی تمامی شواهد موجود در قرآن نیست لذا به بیان برخی از شواهد قرآنی اکتفا می‌نماییم. در این میان یکی از آیاتی که در آن فعل «رفع» هم‌نشین متقابل معنایی خود یعنی «خر» گردیده است، آیه: [و رَفَعَ أَبُوهُ عَلَى الْعَرْشِ وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّدًا...] (یوسف/۱۰۰) می‌باشد که از جمله آیات نغز و پر مغز الهی است.

در آیه فوق «رفع» و «خر» در کنار یکدیگر ابراز وجود نموده‌اند. «رفع» و «خر» به رویداد مهم تاریخی دیدار حضرت یوسف (ع) با پدر و مادر و برادران خویش اشاره می‌نماید. مباحث تفسیر فراوان حول این آیه از جانب مفسران بیان گردیده که هرکدام به نوبه خود از ارزش خاصی برخوردار می‌باشد.

برخی معتقدند که دیدار در بیرون از شهر اتفاق افتاده و یوسف همان جا پدر و مادرش را در کنار خود نشانده و یا به تعبیری آنان را بالا آورد. سپس به همراه آنان وارد قصر شد و آنگهی برادران با دیدن آن همه شأن و جبروت به خاک افتاده و سجده نمودند. (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۵: ۴۵۳)

در خصوص دو واژه «خر» و به دنبال آن «سُجَّدًا» آراء متعددی عنوان گردیده است. از جمله این که «خر» در لغت، ملازم سجود و آن با قرار دادن گونه بر روی زمین انجام می‌پذیرد. (شوکانی، ۱۴۱۴، ج ۳: ۶۷) در این که ضمیر در «له» به خداوند یا یوسف برمی‌گردد، نگرش‌های متفاوتی در بین مفسران وجود دارد و مبنای آن هم این است که سجده و کرنش جز در مقابل ذات احدیت جایز نیست. صاحب تفسیر الکاشف در این باره معتقد است با توجه به آیه [رَأَيْتَهُمْ لِي سَاجِدِينَ] (یوسف/۴) می‌توان دریافت که منظور همان سجده در مقابل یوسف است. (مغنیه، ۱۴۲۴: ۶۷)

علامه طباطبائی در مقوله سجده پدر و مادر و یا خاله یوسف به همراه برادرانش در مقابل یوسف عنوان می‌کند که به سجده افتادن در مقابل یوسف برای پرستش وی نبوده و با توجه به سیاق آیات این تفسیر دلیل و اساسی ندارد؛ چراکه در میان این افراد حضرت یعقوب بود و فقط در برابر خداوند سجده می‌کند. (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱۱: ۳۳۸)

از آنچه در مورد «خر» و هم‌نشینی آن با فعل «رفع» و پیوند آن با واژه «سُجَّدًا» بیان کردیم این گونه برمی‌آید که «خر» بازم با همان رویکرد بر زمین افتادن، همراه با صدا ناشی از انابه و سجده، ظاهر گردیده است که ارتباط معنایی با فعل «تل» و تقابل معنایی با «رفع» دارد. نگارنده معتقد است که گزینش فعل «خر» که سقوط صدا دار است در به تصویر کشیدن صحنه عذرخواهی و پشیمانی سجده‌کنندگان جلوه‌ای زیباتر و مناسب‌تر از سایر افعال هم‌معنای خود دارد.

### ۳. ۲. ۲. صَعَدَ

«صُعُود» به معنای بالا رفتن در مقابل «حدور» است که البته هر دو در حقیقت یکی هستند و منوط به کسی است که بر آن‌ها می‌گذرد. هرگاه عابر رو به بالا رفت جای آن را «صعود» و اگر به پایین حرکت نمود بر آن واژه «حدور» اطلاق می‌گردد. «صُعُود» و «صَعَدَ» که در آیات قرآن نیز آمده است به فرجام و عاقبت سخت و دشوار گفته می‌شود. [سأرهقه

صعوداً] (مدثر/۱۷)، [و من يعرض عن ذكر ربه يسلكه عذاباً صَعَدًا] (جن/۱۷). (خسروی حسینی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۹۸)

«صعود» را صاحب تهذیب به معنای کوهی در آتش تعبیر نموده که کافر از آن بالا می‌رود و در این صعود که بسیار مشقت بار است، با گرزهایی نیز مورد ضرب و شتم قرار می‌گیرد. کوه به نحوی است که هرچه پایش را روی آن می‌گذارد پایین می‌رود و باز دوباره به جای اول خود باز می‌گردد. (أزهری، ۱۴۲۱، ج ۲: ۲۵۲)

اصل در «صعد» ارتقاء به نقطه مرتفع معینی است خواه معنوی باشد و یا مادی، اختیاری و تدریجی باشد و یا نه. صاحب التحقیق فی کلمات القرآن الکریم درباره دو واژه «صعد» و «صعود» که به آن اشاره کردیم، معتقد است که این دو، صفت‌های مختص به بالا رفتن است و رنج و مشقت را با خود دارد؛ چرا که خلاف جریان طبیعی است. (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۶: ۲۸۷)

در آیه [...] کَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ... ] (انعام/۱۲۵) «صعد» که در جامه باب تَفَعَّل ظاهر گردیده است متضمن تکلف در امر است، بدین معنا که سینه او چندان تنگ گردیده که گویی به سختی به آسمان بالا می‌رود؛ زیرا هر چه به آسمان بالا برویم، هوا رقیق‌تر و اکسیژن کم شده و تنفس دشوارتر می‌گردد. (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۴: ۱۲۵) برخی را نیز عقیده بر این است که به آسمان می‌رود تا از حق بگریزد و از آن فاصله بگیرد. (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۴: ۲۶۷)

در آیه [إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلْوُونَ عَلَى أَحَدٍ وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أُخْرَاكُمْ...]. (آل عمران/۱۵۳) مراد از «تصعدون» رفتن در زمین هموار می‌باشد. به تعبیری دیگر اصعاد بر دور شدن در زمین هموار اطلاق می‌شود، خواه رو به بالا باشد یا به پایین. بطور کلی به معنای بالا رفتن در مکان‌های بلند مانند خروج از بصره به نجد و حجاز بکار رفته است. (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۴: ۱۲۵)؛ پس تفاوت «صعود» با «اصعاد» را باید همین مسیر حرکت دانست بدین معنا که «صعود» حرکت در ارتفاع و «اصعاد» حرکت در زمین هموار می‌باشد. (عسکری، ۱۴۰۰: ۱۷۸)

«صعيد» از دیگر مشتقات این واژه می‌باشد که در چندین آیه مشاهده می‌شود. آیه [...] فَلَمَّ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا... ] (نساء/۴۳) از جمله این آیات می‌باشد. راغب پیرامون این واژه در آیه مذکور عنوان کرده است که «صعيد» به معنای گرد و غباری است که از زمین بر می‌خیزد و لذا تیمم کننده با آن تیمم می‌نماید. (مفردات راغب/۴۸۴) معنای دیگر «صعيد» که در تاج العروس بدان اشاره شده است «طريق» است چه راه وسیع و یا تنگ باشد که شاید به دلیل خاکی بودن راه بدین تعبیر آمده است. قبر نیز از دیگر معانی مطرح شده است که خاکی بودن آن نیز مزید بر علت است. (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۵: ۶۲)

اما آیه‌ای که نظر بسیاری از مفسران را به خود معطوف کرده است آیه: [مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ...]. (فاطر/۱۰) «کلم» اسم جنس جمعی است که مذکر و مؤنث آن تفاوت چندانی با هم ندارند و برخی هم آن را جمع کلمه فرض نموده‌اند. بالا رفتن کلمه طیب به سوی خدا عبارت از تقرّب به سوی خداوند است، چون چیزی که به پیشگاه خداوند تقرّب یابد، اعتلا یافته است. و نیز عمل صالح، عملی است که بایسته تقدیر و رضایت است، زیرا با مهر عبودیت مهور گردیده و در صعود به سوی خداوند همراه کلمه طیب است و آن را در جهت قرب خداوند بلند می‌نماید. (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۷: ۲۷) عمل صالح به منزله بال‌هایی برای پرنده کلمه «طیب» است که آن را برداشته و تا پیشگاه حضرت دوست می‌رساند و این واقعیت در جامعه و حیات اجتماعی نیز به خوبی نمایان است که عامل رشد و بالندگی جامعه، سخن نیکو و عمل صالح است. (مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۱۱: ۳۱)

در آیه فوق هم آبی دو فعل «صعد» با جانشین خود یعنی «رفع» زیبایی آن دو چندان نموده است. «صعود» غالباً بر ارتفاع در مکان اطلاق گردیده و در غیر آن بکار نمی رود و «رفع» این گونه نیست و گستره معنایی آن وسیع تر است که قبلاً از آن سخن گفتیم. (عسکری، ۱۴۰۰: ۱۷۸) با واکاوی معنایی واژه «صعد» به این حقیقت رسیدیم که این فعل نیز همچون جانشین خود یعنی «رفع» بر بالا رفتن دلالت نموده اما غالباً رویکرد مکانی دارد که با واژه مرکزی پژوهش یعنی «تل» در تقابل معنایی است.

### ۳. ۲. ۳. رقی

«رقی یرقی رقیاً و رقیاً» به معنای «بالا رفت» و ارتقی و ترقی نیز به همین معناست. ترقی فی العلم: درجه درجه در علم پیشرفت نمود و «ترقی» به معنای انتقال از حالی به حال دیگر است. (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۹: ۴۷۱)

راغب نیز «رقی» را این گونه ترجمه نموده است: رقیث فی الدرّج و السّلم یعنی از پله ها و نردبان بالا رفتن و رقیث من الرقیه: از سحر و افسون دور شدم. (خسروی حسینی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۰۱)

در مقایسه، سه معنا برای «رقی» عنوان شده است که اولی به معنای بالا رفتن و دومی حرز برای چشم زخم و سوم آن‌ها قطعه‌ای از زمین می‌باشد. (ابن فارس، ج ۲: ۴۷۱) در آیه: [أَمْ لَهُمْ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَلْيَرْتَقُوا فِي الْأَسْبَابِ] (ص/۱۰) مراد از ارتقاء همان صعود است و منظور از اسباب پله‌ها و راه‌هایی است که به وسیله آن‌ها به آسمان‌ها صعود می‌کنند. علامه طباطبائی ضمن اشاره به تعجیزی بودن این فعل، افزوده است که منظور از آیه فوق این است که آیا ملک آسمان‌ها و زمین از آن ایشان است؟ که بتوانند در این آسمان و زمین دخل و تصرف نمایند و جلو نزول وحی را بگیرند (طباطبائی، ۱۴۱۷ ج ۱۷: ۱۱۹).

در آیه: [أَوْ يَكُونُ لَكَ بَيْتٌ مِّنْ زُرْحُفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقَيْكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَّقْرُؤُهُ...] (اسراء/۹۳) «رقی» در این آیه نیز به معنای بالا رفتن است که در ادامه به «رقی» به عنوان مصدر این فعل نیز اشاره شده است. صاحب فتح البیان معتقد است که «رقی» در مورد امور حسّی مانند آن چه در همین آیه ذکر شد و رقی اختصاص به امور مجرد داشته و در امور خیر و شرّ بکار می‌رود.

آیه فوق در ادامه بهانه‌جویی‌های معاندان پیامبر (ص) بیان گردیده است که به نحوی اشاره به درخواست‌های نامعقول و غیر ممکن دارد. و جالب این‌که در ادامه تصریح می‌کنند که به فرض تحقق این امر، باز هم به تو و کار تو ایمان نخواهیم آورد، تا برای هر کدامان کتابی بیاوری که آن را بخوانیم. شبیه همین آیه نیز در سوره مدثر عنوان گردیده است که: [بَلْ يَرِيدُ كُلُّ امْرِئٍ مِنْهُمْ أَنْ يُؤْتَى صُحُفًا مُنشَّرَةً] (مدثر/۵۲). (فتوحی، ۱۴۲۰، ج ۴: ۱۷۵)

صاحب تبیان با طرح این پرسش که چرا عبارت فی السماء به جای الی السماء در این آیه آمده است با استناد به قول فرّاء عنوان می‌کند که در اصل ترقی فی سلّم فی السماء بوده است، لذا «فی» در واقع اشاره‌ای به محذوف دارد. (طوسی، ۱۴۱۰، ج ۶: ۵۲۰) آیات: [كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ] (قیامت/۲۶) و [أَقِيلَ مَنْ رَاقٍ] (قیامت/۲۷) از دیگر شواهد فعل «رقی» است که قرآن در آن‌ها صحنه‌هایی واقعی از لحظات سخت و جانکاه جان دادن را به تصویر کشیده است.

«تراقی» جمع «ترقوه» به معنای گلوگاه و در واقع همان بالای سینه می‌باشد. وجه تسمیه آن این است که نفس در هنگامه جان دادن از آن نقطه بدن بالا می‌رود و هوای درون نیز از آن بالا آمده و دیگر متوقف می‌شود. واژه «راق» اسم

فاعل از رقی و به معنای بالا برنده است. (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۳: ۱۱۷) زمخشری پیرامون این آیه تصریح کرده است که آیه به ترسیم سختی مرگ پرداخته و یاد آور می‌شود که وقتی روح به گلوگاه رسید اولین مرحله از مراحل آخرت است و حاضران به یکدیگر می‌گویند چه کسی می‌تواند او را نجات دهد و نیز برخی را اعتقاد بر این است که این سخن از زبان ملائکه مرگ است که می‌گویند چه کسی روح او را بالا می‌برد؟ ملائکه رحمت؟ یا ملائکه عذاب؟. در این هنگام، محتضر دیگر یقین می‌کند که وقت رفتن است [و ظنَّ أَنَّهُ الْفِرَاقَ وَ النَّفْثَ السَّاقِ بِالسَّاقِ] (قیامت/ ۲۸، ۲۹). (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴: ۶۶۳)

در مقایسه بین «رقی» با «صعد» آمده است که «رقی» اعم از «صعد» است، بدین معنا که می‌توان رقی فی الدرجه السلم را با فعل صعد نیز به کار برد ولی در تعبیر «رَقِيتُ فِي الْعِلْمِ وَ الشَّرْفِ إِلَى أْبْعَدِ غَايَةٍ» نمی‌توان از فعل صعد استفاده نمود. بنا بر آنچه عنوان شد «صعود» منحصر در مکان و «رقی» در غیر آن نیز به کار می‌رود و از مؤلفه‌های معنایی «رقی» نیز می‌توان به رویکرد «تدریج» نیز در آن اشاره نمود. «ما زلت أراقیه حتی بلغت به الغایة» به معنای «أعلو به شیئاً شیئاً» است. (عسکری، ۱۴۰۰: ۱۷۹)

همان گونه که گفتیم «رقی» در مقام جانشینی صعد و رفع و در تقابل با فعل مبنای بحث یعنی «تل» می‌باشد. با نگاهی به آن چه پیرامون صعد و رفع و رقی بیان کردیم می‌توان دریافت که گویی گستره معنایی رفع و رقی از فعل صعد بیشتر است. به عبارتی دیگر صعد غالباً در امور حسّی به کار رفته ولی «رقی» و «رفع» در هر دو حوزه حسّی و مجرد قابل کاربرد بوده و درون‌مایه تدریج را نیز دارد.

### نتیجه

با عنایت به سیر تاریخی واژه «تل» از عصر عتیق تا عصر جاهلی و تا زمان نزول قرآن و بعد از آن، می‌توان دریافت که این واژه تک کاربرد قرآنی، با در برگرفتن مؤلفه‌های معنایی خود در عهد عتیق و نیز عهد جاهلی از نوعی گسترش معنایی برخوردار شده است. آن بدین معنا است که واژه «تل» در عهد عتیق به معنای «علّق» و «رفع» به کار رفته و در عصر جاهلی بیشتر در معانی «گردن، نیزه، تپه، بر زمین افتاده» با معنای مرکزی بلندی و رفعت به کار رفته است. ولی قرآن در گامی بلندتر و جامع‌تر همه معانی را باهم جمع کرده و سقوط از بلندی را بر آن افزوده است. در رهگذر معناشناسی توصیفی نیز با تکیه بر محور جانشینی و تقابل معنایی، ملاحظه نمودیم که واژه «تل» اگر چه با افعال «خر» و «هوی» و «کب» در یک هاله معنایی واقع شده اما هم چنان مبنای معنایی خود را حفظ نموده و بر همتایان خود برتری یافته است. افعال «رفع» و «صعد» و «رقی» نیز در مقابل فعل تک کاربرد «تل» قد علم کرده و زوایای معنایی آن را به تصویر کشیده‌اند. اما لازم است بدانیم که کاوش در حیطه این واژه و امثال آن به نگارش ما محدود نگردیده و پژوهشگران عرصه معناشناسی با هم‌متی مضاعف به یافته‌های ارزشمندتری دست خواهند یافت.

### کتابنامه

#### قرآن کریم

۱. ابن ابی الاصبغ، عبدالعظیم بن عبد الواحد و حنفی، محمد شرف. (۱۹۸۳). *تحریر التحبیر*. القاهرة: المجلس الاعلی

## للسؤون الإسلامية.

۲. ابن درید، محمد بن حسن. (۱۹۸۸). *جمهرة اللغة*. چاپ اول. بیروت: دار العلم للملایین.
۳. ابن رومی، علی بن عباس. (۲۰۰۲). *الديوان*. ج ۳. چاپ سوم. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۴. ابن سیده، علی بن اسماعیل. (۱۴۲۱). *المحکم و المحيط*. ج ۱۱. چاپ اول. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۵. ابن عاشور، محمد بن طاهر. (۱۴۲۰). *التحریر و التنویر*. ج ۳. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۶. ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴). *معجم مقاییس اللغة*. ج ۶. چاپ اول. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.
۸. ابو الفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸). *روض الجنان و روح الجنان في تفسير القرآن*. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
۹. ابو حیان، محمد بن یوسف. (۱۴۲۰). *البحر المحيط في التفسير*. بیروت: دار الفکر.
۱۰. أزهری، محمد بن احمد. (۱۴۱۲). *تهذیب اللغة*. چاپ اول، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۱. أعشى، میمون بن قیس. (بی تا). *دیوان الأعشى*. تحقیق: محمد حسین، مکتبه الآداب بالجمامیز، المطبعة النموذجیة.
۱۲. ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۹۱). *خدا و انسان در قرآن*. ترجمه احمد آرام. تهران: مؤسسه تحقیقاتی و فرهنگی زبان شناسی.
۱۳. آلوسی، سید محمود. (۱۴۱۵). *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم*. ج ۱۶. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۴. باقری، مهری. (۱۳۷۸). *مقدمات زبان شناسی*. تهران: نشر قطره.
۱۵. البقاعي أبی الحسن، ابراهیم بن عمر. (۱۴۱۵). *نظم الدرر في تناسب آیات السور*. ترجمه عبدالرزاق غالب مهدی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۶. پالمر، فرانک. (۱۳۹۱). *نگاهی تازه به معناشناسی، ترجمه کورش صفوی*. چاپ ششم. تهران: نشر مرکز.
۱۷. جعفری، یعقوب. (۱۳۷۶). *تفسیر کوثر*. قم: انتشارات هجرت.
۱۸. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶). *تاج اللغة و صحاح العربیة*. ج ۶. چاپ اول. بیروت: دار العلم للملایین.
۱۹. خسروی حسینی، غلامرضا. (۱۳۷۴). *ترجمه و تحقیق مفردات ألفاظ قرآن*. ج ۳. چاپ دوم. تهران: مرتضوی.
۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲). *مفردات ألفاظ القرآن*. چاپ اول. بیروت: دار القلم.
۲۱. روبینز، آر. اچ. (۱۳۷۰). *تاریخ مختصر زبان شناسی*. ترجمه علی محمد حق شناس. چاپ اول. تهران: نشر مرکز.
۲۲. زبیدی، محمد بن محمد. (۱۴۱۴). *تاج العروس من جواهر القاموس*. چاپ اول. بیروت: دار الفکر.
۲۳. زمخشری، محمود. (۱۴۰۷). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*. بیروت: دار الکتب العربی.
۲۴. سندوبی حسن، صلاح الدین میمنه. (۱۴۱۰). *شرح دیوان امرؤالقیس*. بیروت: دار احياء العلوم.
۲۵. سید قطب، محمد. (۱۴۲۵). *في ظلال القرآن*. بیروت: دار الشرق.
۲۶. شاه عبد العظیمی، حسین. (۱۳۶۳). *تفسیر اثنی عشر*. تهران: میقات.
۲۷. شوکانی، محمد بن علی. (۱۴۰۴). *فتح القدير*. بیروت: دار ابن کثیر. دار الکلم الطیب.
۲۸. صاحب، اسماعیل بن عباد. (۱۴۱۴). *المحیط في اللغة*. ج ۱۱، چاپ اول. بیروت: عالم الکتب.



۲۹. صفوی، کورش. (۱۳۸۳). *درآمدی بر معناشناسی*. تهران: سوره مهر و حوزه تبلیغات اسلامی.
۳۰. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۸۸). *المیزان في تفسير القرآن*. ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۱. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷). *المیزان في تفسير القرآن*. قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۲. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۰). *التبيان في تفسير القرآن*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۳. عبد الغنی سرحان، عبد الله. (۱۴۳۳). *الأسرار البلاغية في الفرائد القرآنية*. چاپ اول. ریاض: مركز التدبیر للإستشارات التربویة و التعلیمیة.
۳۴. عسکری، حسن بن عبد الله. (۱۴۰۰). *الفروق في اللغة*. چاپ اول. بیروت: دار الآفاق الجديدة.
۳۵. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۵). *القاموس المحيط*. ج ۴. چاپ اول. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۶. فرزاق، همام بن غالب. (۱۴۰۷). *دیوان فرزاق*. الطبعة الأولى، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۷. قرشی، علی اکبر. (۱۳۷۱). *قاموس*. ج ۷. چاپ ششم. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۸. قنوجی، سید محمد صدیق. (۱۴۲۰). *فتح البیان في مقاصد القرآن*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۹. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷). *الفروع من الکافی*. مصحح علی اکبر غفاری. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۴۰. کمال الدین، حازم علی. (۱۴۲۹). *معجم مفردات السامی المشترك في اللغة العربية*. چاپ اول، قاهرة: مكتبة الآداب.
۴۱. کمیت، ابن زیاد الأسدی. (۲۰۰۰). *دیوان کمیت*. الطبعة الأولى، بیروت: دار صادر.
۴۲. مختار عمر، احمد. (۱۳۸۵). *معناشناسی*. ترجمه سید حسین سیدی. مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.
۴۳. مدبّر عزیزی، غلامرضا. (۱۳۸۷). *عرفان ابراهیم خلیل*. چاپ اول، مشهد: سخن گستر.
۴۴. مدرّسی، محمد تقی. (۱۴۱۹). *من هدی القرآن*. تهران: دار محبتی الحسین.
۴۵. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰). *التحقیق في کلمات القرآن الکریم*. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۴۶. مغنیة، محمد جواد. (۱۴۲۴). *التفسیر الکاشف*. قم: دار الکتب الإسلامیة.
۴۷. نصر الحتی، حتّا. (۱۴۱۴). *دیوان لیبید*. شرح طوسی، بیروت: دار الکتب العربیة.
۴۸. النابغة الذبیانیة. (۱۹۷۶). *دیوان النابغة الذبیانیة*. تحقیق ابن عاشور، محمد الطاهر. الجزائر: الشركة الوطنیة للنشر و التوزیع.
۴۹. همدانی، فاضل خان و گلن، ویلیام و مرتن، هنری. (۱۳۸۰). *کتاب مقدّس عهد عتیق و عهد جدید*. چاپ اول. تهران: دیبا.
۵۰. راستگو، کبری و فرضی شوب، فرشته. (۱۳۹۶). «بررسی هم معنایی در گفتمان قرآنی، بر پایه نظریه تحلیل مؤلفه ای». دو فصلنامه پژوهشی پژوهش های ترجمه در زبان و ادبیات عربی. سال ۷. شماره ۱۶. صص ۱۱-۳۴.
۵۱. کریمی نیا، مرتضی. (۱۳۹۳). «تکامد در قرآن، تحلیلی بر واژه‌ها و ترکیبات تک کاربرد در قرآن کریم» پژوهش های قرآن و حدیث، سال ۴۷، شماره ۲، صص ۲۸۴-۲۴۷.

۵۲. ناظمیان، هومن. (۱۳۹۳). «آشنایی زدایی و برجسته سازی در سوره مبارکه واقعه». مجله زبان و ادبیات عربی. دوره ششم.

شماره دهم. صص ۱۳۹-۱۶۵. Doi:10.22067/jall.v6i10.40966

## References

### The Holy Quran

- Abd al-Ghani Sarhan, A. (2012). *Al-Asrar Al-Balaqiyyah fi Al-Fara'ed Al-Qur'an*, First Ed. Riyadh: The Thinking Center for Educational and Learning Consultations. [In Arabic].
- Abu Al-Futuh Razi, H. I. A.(1988). *Rawd al-Jannan and Ruh al-Janan fi Tafsir Al-Qur'an*, Mashhad: Astan Quds Razavi, Islamic Research Foundation. [In Arabic].
- Abu Hayyan, M.b. Y.(2000). *Al-Bahr Al-Mohit fi Al-Tafsir*, Beirut: Dar Al-Fikr. [In Arabic].
- Al-Ba'qa'i Abi Al-Hassan, I. b. O.(1995). *Nizam Al-Durar fi Tanasob Ayat Al-Sowar*, Translated by Abdul Razzaq Ghalib Mahdi, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmia. [In Arabic].
- Al-Nabigha D. (1976). *Al-Nabigha al-Dhubiani's Diwan*. Edited by Ibn Ashour & Muhammad al-Taher. Algeria: The National Company for Publishing and Distribution [In Arabic].
- Alusi, S. M. (1995). *Ruh Al-Ma'ani fi Tafsir Al-Qur'an Al-Azim*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmia. [In Arabic].
- A'shi, M. B. Q. (n.d). *Diwan Al-A'shi*, investigation: Muhammad Hussein, Library of Arts in Al-Jamamiz: The Typical Printing Press [In Arabic].
- Askari, H. b. A. (1980). *Al-Foruq fi Al-Loqah*, First Ed. Beirut: Dar Al-Afaaq Al-Jadeeda. [In Arabic].
- Azhari, M.I. A. (1992). *Tahzib Al-Loqah*, First Ed, Beirut: House of Revival of Arab Heritage. [In Arabic].
- Bagheri, M. (1999). *Introduction to Linguistics*, Tehran: Qatreh Publishing. [In Persian].
- Farazdaq, H. B. G. (1407). *Farazdaq's Diwan*. First Ed. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmia [In Arabic].
- Firouzabadi, M. I.Y. (1995). *Al-Qamoos Al-Muheet*, First Ed. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. [In Arabic].
- Hamedani, F.&W. Glenn. & H.Merton. (2001). *The Old Testament and New Testament Bibles*, First Ed., Tehran: Diba. [In Persian].
- Ibn Abi al-Asba', A.A. I. A.W.& M.S. Hafni. (1983). *Tahrir al-Tahbir*, Cairo: The Supreme Council for Islamic Affairs. [In Arabic].
- Ibn Ashur, M. I. T. (1999). *Al-Tahrir va Al-Tanvir*, 3 vols., Beirut: Institute of Arab History. [In Arabic].
- Ibn Doraid, M. I.H. (1988). *Jamhar Al-loqah*, First Ed. Beirut: Dar al-Alam Lel-Malayin. [In Arabic].
- Ibn Faris, A. I.F. (1984). *Mo'jam Maqa'is Al-Loqah*, 6 vols. First Ed. Qom: Maktab al-Illam al-Islami. [In Arabic].
- Ibn Manzoor, M. I. M. (1994). *Lesan Al-Arab*, Beirut: Dar Al-Sader. [In Arabic].
- Ibn Rumi, A. I. A (2002). *Al Diwan*. Volume 3. Third Ed. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmia [In Arabic].

- Ibn Sidah, A.I. I. (2000). *Al-Mahkam wa Al-Muhit*, 11 vols., First Ed., Beirut: Dar al-Kitab al-Almiya. [In Arabic].
- Izutsu, T. (2012). *God and Man in the Qur'an*, translated by Ahmad Aram. Tehran: Research, Cultural and Linguistic Institute. [In Persian].
- Jafari, Y. (1997). *Tafsir Kowsar*, Qom: Hijrat Publications. [In Persian].
- Jawhari, I. B. H. (1957). *Taj al-Lughah va Sihah al-Arabiya*, First Ed. Beirut: Dar Al-Ilm Lel-Mala'in. [In Arabic].
- Kamal al-Din, H.A. (2009). *The Joint Vocabulary of the Semitic Vocabulary in the Arabic Language*, First Ed. Cairo: Library of Arts. [In Arabic].
- Kariminia, M. (2014). "Takamad in the Quran, An Analysis of Hapax legomena and Compounds in the Holy Quran", *Quran and Hadith Research. Pajuhesh-ha-ye Quran va Hadith* :47(2), 247-284. [In Persian].
- Khosravi Hosseini, G. (1995). *Translation and Research of Quranic Words*, 3 vols. Second Edition, Tehran: Mortazavi. [In Persian].
- Kollayni, M. B. Y. (1987). *Al-Furoo' Min Al-Kafi, corrected by Ali Akbar Ghaffari*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic].
- Kumit, I. Z. A (2000). *Kumit's Diwan*, First Ed, Beirut: Dar Sader. [In Arabic].
- Modabber Azizi, G. (2008). *Erfan Ebrahim Khalil*, First Ed. Mashhad: Sokhan Gostar. [In Persian].
- Mokhtar Omar, A. (2006). *Semantics*, translated by Seyed Hossein Seyyedi, Mashhad: Ferdowsi University Press. [In Persian].
- Mudrasi, M. T. (1999). *Min Hoda Al-Qur'an*, Tehran: Dar Muhibbi al-Hussein. [In Persian].
- Mughniyeh, M. J. (2004). *Al-Tafsir al-Kashif*, Qom: Dar al-Kitab al-Islami. [In Arabic].
- Mustafavi, H. (1981). *Research on the Words of the Holy Quran*, Tehran: Book Translation and Publishing Company. [In Persian].
- Nasr Al-Hatta, H. (1994). *Labid's Diwan Sharh-e Toosi*, Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi. [In Arabic].
- Nazemian, H. (2014). "De-Familiarization and Highlighting in Surah Al-Mubarakah", *Journal of Arabic Language and Literature*. 10:139-165. [In Persian].  
Doi:10.22067/jall.v6i10.40966
- Palmer, F. (2012). *A New Look at Semantics*, translated by Kourosh Safavid, sixth edition, Tehran: Markaz Publishing. [In Persian].
- Qonouji, S. M. S. (2000). *Fath al-Bayan fi Maqasid al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. [In Arabic].
- Qurashi, A.A. (1992). *Qamoos Al-Quran*, 7 vols., Sixth Ed, Tehran: Islamic Books House. [In Arabic].
- Ragheb Isfahani, H. B. M. (1992). *Mofradat Alfaz Al-Qur'an*, First Ed. Beirut: Dar al-Qalam. [In Arabic].
- Rastgoo, K. & F. Farzi Shoob. (2017). "A Study of Synonymy in Quranic Discourse, Based on the Theory of Component Analysis", *Two Research Quarterly of Translation Studies in Arabic Language and Literature*, 16:11-34. [In Persian].
- Robbins, R. H. (1991). *A Brief History of Linguistics*, translated by Ali Mohammad Haghshenas, First Ed. Tehran: Nashr-e-Markaz. [In Persian].

- Safavi, K. (2004). *An Introduction to Semantics*, Tehran: Surah Mehr and the Field of Islamic Advertisement. [In Persian].
- Sahib, I.B.A. (1994). *Al-Mohit fi Al-Lughah*, First Ed. Beirut: Alam Al-Kutub. [In Arabic].
- Sandobi Hassan, S. D. M. (1990). *Explanation of the Diwan of Imru' al-Qais*, Beirut: Dar Al-Ihya Al-Ulum. [In Arabic].
- Sayyid Qutb, M. (2005). *In the Shadows of the Qur'an*, Beirut: Dar al-Sharq. [In Arabic].
- Shah Abd al-Azimi, H. (1984). *Tafsir Esna Ashar*, Tehran: Miqat. [In Persian].
- Shawkani, M. I.A. (1984). *Fath al-Qadir*, Beirut: Dar Ibn Kathir, Dar al-Kalim al-Tayyib. [In Arabic].
- Tabatabai, S. M. H. (2009). *Al-Mizan Fi Tafsir Al-Quran, translated by Seyyed Mohammad Baqir Mousavi Hamedani*, Qom: Publications Office affiliated with the Society of Teachers of the Seminary of Qom. [In Persian].
- Tabatabai, S. M.H. (1997). *Al-Mizan Fi Tafsir Al-Quran*, Qom: Qom Seminary Teachers Association Publishing Office. [In Arabic].
- Tosi, M.B.H. (1990). *Al-Tibyan fi Tafsir Al-Qur'an*, Beirut: The House of Revival of the Arab Heritage. [In Arabic].
- Zamakhshari, M. (1987). *Al-Kashshaf an Haqa'eqeh Qavamez Al-Tanzil*, Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi. [In Arabic].
- Zubaidi, M. B. M. (1994). *Taj Al-Aroos men Jawaher Al-Qamoos Dictionary*, First Ed. Beirut: Dar Al-Fikr. [In Arabic].

زبان و ادبیات عربی، دوره چهاردهم، شماره ۲ (پیاپی ۲۹) تابستان ۱۴۰۱، صص: ۳۴-۲۲

معناداری قصیده‌النثر از منظر مبانی هرمنوتیک گادامر

(تحلیل نمونه‌هایی از اندیشه‌ها و اشعار ادونیس و انسی الحاج)



(پژوهشی)



فرشید ترکاشوند<sup>۱</sup> (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، ایران، نویسنده مسئول)  
معصومه رحیمی<sup>۱</sup> (دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، ایران)

Doi:10.22067/jallv14.i2.2104-1044

### چکیده

قصیده‌النثر در چارچوب تفکر جنبش ادبی «مجله لبنانی شعر» و به مثابه نمود ادبی از اندیشه‌ی هستی‌شناسانه‌ی این جنبش، به دنبال کشف گونه‌ی دیگر از جهان و روابط میان اشیاء است. در این نمود ادبی، زبان شعر ساختار از پیش طراحی شده را رها ساخته و هستی‌دیگرگونه را به نمایش می‌گذارد. از این رو، فهم چنین متونی که دارای معنایی فلسفی است در چارچوب نظریه‌های ادبی و نقدی میسر نیست و از این طریق نمی‌توان گستره‌ی معنایی آن متون را تحلیل نمود و ممکن است تحلیل‌ها به تک‌معنایی و سلطه‌ی مؤلف ختم شود. بر این اساس دریافت ابعاد معنایی چنین متونی مستلزم کاربست رویکردهای فلسفی است. هرمنوتیک فلسفی که بر بنیادهای فلسفه‌ی هستی‌شناسانه استوار است در باب تفسیر متن امکان دریافت‌های وسیعی را برای خواننده فراهم می‌کند. در راستای ضرورت یافتن رویکردی معناگرا برای تحلیل این نوع ادبی و پرده برداشتن از وجوه ادبیّت و زیبایی خاص آن، در این جستار از یک سو با کاربست تئوری گادامر- فیلسوف آلمانی به تفسیر سطرهایی از قصیده‌النثر پرداخته شده است و از طرف دیگر همسویی نگاه نظریه‌پردازان قصیده‌النثر با مبانی هرمنوتیک فلسفی در خصوص مسائلی از جمله سنت، زبان و روش‌گریزی - مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است. در باب نتایج به ویژه آنچه از تحلیل نمونه‌ها به دست آمده باید گفت اندیشه‌های ادونیس یا انسی الحاج و یا دیگر صاحب‌نظران مجله لبنانی شعر در بسیاری از مؤلفه‌های خود با مبانی هرمنوتیک گادامر همسو هستند به ویژه در باب نفی نگاه ابزارنگری به زبان و هستی بخشی به آن، تعهد به سنت‌های سیال و زوال‌ناپذیر.

کلیدواژه‌ها: هرمنوتیک فلسفی، قصیده‌النثر، گادامر.

## ۱. مقدمه

تحلیل قصیده‌النثر مستلزم رویکردهایی است که نه تنها آن را محصور در فرم‌های موسیقایی، ترکیبی و واژگانی نکند؛ بلکه امکان‌های معنایی بی‌پایان را پیش روی خواننده قرار دهد و از این رهگذر زیبایی این نوع ادبی در گستره معنا و نه فقط فرم مورد کاوش قرار گیرد؛ زیرا که ادبیّت قصیده‌النثر به کلی از معیارهای شعری سنتی فاصله گرفته است و روشن است که معیارهای نقد سنتی در این مسیر دیگر کارگشا نیست.

باید توجه داشت که معنا در قصیده‌النثر و به ویژه «معنا در قصائد نثر ادونیس و انسی الحاج معانی شفاف و رئالیستی محض نیست. نوع معنا در این آثار خاصیت فلسفی داشته و سرشار از پیچیدگی است. نشانه‌ها در این متون ارجاع آشکار و مستقیم ندارد. معنا در اینجا متناسب با رویکردهای فکری شاعران مورد نظر چالش‌های جدیدی را در خوانش ایجاب می‌کند.» (ترکشوند، ۱۳۹۸: ۳۳۷) لذا با توجه به ویژگی‌های خاص معنایی این نوع ادبی در نزد شاعران و تئوری‌پردازان مجله لبنانی شعر، هرمنوتیک فلسفی به‌عنوان نوعی تفکر هستی‌شناختی، رویکرد مناسبی برای تحلیل این نوع ادبی است. در اینجا باید اشاره کنیم که اهمیت پژوهش حاضر در همان درک چگونگی معنا و نقش آن در این نوع ادبی نهفته است. زیرا قصیده‌النثر در چارچوب معیارهای شعر سنتی و حتی شعر نو پدید نیامده است بلکه هویت این نوع ادبی در معانی فلسفی و عمیق آن نهفته است و اهمیت مقاله حاضر بر چگونگی تحلیل این معانی با بهره‌گیری از هرمنوتیک فلسفی استوار است. به نظر می‌رسد چنین طرحی با توجه به گرایش‌های هستی‌شناسانه شاعران قصیده‌النثر رویکرد مناسبی برای تحلیل معناداری این نوع ادبی باشد و در نتیجه تفسیر قصیده‌النثر بر اساس دیدگاه گادامر، ضمن زدودن اتهام بی‌معنایی از چهره‌ی این نوع ادبی دریچه‌ی نوینی را برای تحلیل این اشعار فراهم کند. بر این اساس در پژوهش حاضر با روش استنادی - تحلیلی سعی بر آن بوده است تا زوایای پنهان این نوع ادبی که در حقیقت گستره ادبیّت به شمار می‌آید، آشکار گردد.

## ۱.۱. پرسش‌های پژوهش

ادبیّت و زیبایی قصیده‌النثر عربی به عنوان یک نوع ادبی جدید چگونه تبلور می‌یابد؟  
کارایی مبانی هرمنوتیک فلسفی گادامر و تناسب آن برای تحلیل قصیده‌النثر عربی چگونه است؟

## ۱.۲. فرضیه‌ها

ادبیّت و زیبایی قصیده‌النثر در گرو گسست کامل از معیارهای سنتی شعر است زیرا ادبیّت این نوع ادبی جدای از عناصر جدیدی چون ایقاع داخلی بیشتر متوجه معنا و تولید معناست.

با توجه به تمرکز این نوع ادبی بر معنا، تولید آن و گستره معنایی متن، هرمنوتیک فلسفی به عنوان یکی از رویکردهای اصلی معناگشایی می‌تواند اثرگذار باشد. ضمن اینکه قصیده‌النثر در تفکر اعضای مجله لبنانی شعر و شاعرانی چون: ادونیس و انسی الحاج خود متأثر از اندیشه‌های فلسفه هستی‌شناسی است و این مطلب متناسب بیشتری برای تئوری و کاربست فراهم می‌آورد.

## ۳.۱. پیشینه پژوهش

مباحث مربوط به هرمنوتیک که خاستگاه غربی دارد از دیرباز در میان اندیشمندان، فلاسفه، ادباء و الهیون مطرح بوده، ولی از ورود آن به جهان اسلام بیش از نیم قرن نمی‌گذرد و در این مدت دانشمندان به بررسی آن در حوزه‌ی علم کلام، فقه، تفسیر و ادبیات علاقه نشان داده‌اند. از میان مطالعات فراوان در این حوزه، برای تخصصی کردن دامنه‌ی پژوهش‌های سابق به معرفی گزینه‌هایی پرداخته شده است که حضور هرمنوتیک مدرن و به‌ویژه هرمنوتیک فلسفی گادامر در حوزه‌ی ادبیات و شعر را جزء متغیرات پژوهش خود قرار داده‌اند. بدین ترتیب:

مقاله «وجود هرمنوتیک فلسفی در شعر حافظ؛ تأملی هستی‌شناسانه»، نوشته‌ی خدیجه حاجیان و زهرا داوری. کهن نامه ادب پارسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، شماره اول.

نگارندگان این پژوهش با توجه به ویژگی شعر حافظ - معناداری در هر زمان و برای همه، مبتنی بودن بر گفت‌وگوی من و تو - به دنبال دریافت جنبه‌های هستی‌شناختی در شعر حافظ بر اساس اندیشه‌های گادامر بوده‌اند. نگارندگان این مقاله با الهام از دیالکتیک پرسش و پاسخ گادامر نشان داده‌اند که چگونه وجود به معنای گادامری در شعر حافظ آشکار شده است. با توجه به اینکه شعر حافظ جزء اشعار کلاسیک است، و تأثیر تاریخ و زمانمندی از ویژگی‌های بارز نظریه گادامر محسوب می‌شود، اجرای این نظریه بر این نوع شعر بسیار سازگار بوده و نتایج خوبی را در پی داشته است.

پایان‌نامه‌ی «شعر به مثابه‌ی متن بررسی و تطبیق اندیشه‌های هانس گئورک گادامر و پل ریکور در باب شعر»، نوشته زهرا داوری جهت اخذ مدرک کارشناسی ارشد، سال ۱۳۸۷. این پژوهش که در چهار فصل سامان داده شده، ضمن معرفی هرمنوتیک فلسفی، به تطبیق آرای گادامر و ریکور در حوزه‌ی شعر و چگونگی تفسیر آن پرداخته است. حفظ رویکرد تئوری محور و جمع‌آوری نظریات این دو اندیشمند در حوزه‌ی شعر از شاخصه‌های اصلی پایان‌نامه معرفی شده می‌باشد.

موارد ذکر شده تا حدودی از نظر تئوری به مقاله حاضر شباهت دارند اما از نظر کاربست که همان نوع ادبی قصیده‌ی النثر باشد ارتباطی بین آن‌ها وجود ندارد. البته باید توجه داشت که در باب قصیده‌ی النثر در پژوهش‌های ادبی عربی و فارسی آثار بسیار وجود دارد لکن ضرورتی برای ذکر آن‌ها نیست. تنها پژوهشی که شباهت‌هایی به جستار حاضر دارد مقاله «واکاوای چپستی معنا و زیبایی در قصیده‌ی النثر با تکیه بر اندیشه‌های ادونیس و انسی‌الحاج» نوشته فرشید ترکاشوند می‌باشد که در شماره پاییز و زمستان ۱۳۹۸ نشریه پژوهش ادبیات معاصر جهان چاپ شده است. در این مقاله هدف، تحلیل چگونگی زیبایی و هویت معنایی قصیده‌ی النثر در نگاه ادونیس و انسی‌الحاج بوده است. این مقاله به صورت کلی اشاراتی به هرمنوتیک فلسفی دارد اما این رویکرد به صراحت بنیاد تئوری مقاله را شکل نمی‌دهد. اما دلیل نو بودن پژوهش حاضر تحلیل معناداری این نوع ادبی در چارچوب هرمنوتیک فلسفی و مشخصاً هرمنوتیک گادامر است. پژوهش حاضر با نگاهی جزئی‌تر و با در نظر گرفتن تناسب اندیشه‌های تئوری‌پردازان قصیده‌ی النثر با مبانی هرمنوتیک گادامر به دنبال بحث معناداری است و به نوعی در حوزه فلسفه ادبیات قرار می‌گیرد؛ درست نقطه مقابل مقاله فوق که بیشتر نگاه ادبی، انتقادی و زیبایی‌شناختی دارد و در گستره بلاغت جدید قرار می‌گیرد. در اینجا و قبل از شروع متن اصلی مقاله لازم است به این نکته مهم اشاره شود که قصیده‌ی النثر مورد نظر ما

در این جستار تنها قصیده‌النثر از منظر جنبش ادبی «شعر» می‌باشد که دارای بنیادهای معنایی متکی بر هستی‌شناسی فلسفی است؛ چراکه در خارج از چارچوب تفکر این جریان نمی‌توان چنین رویکرد معنایی را به‌صورت مطلق در این نوع ادبی یافت یا اثبات نمود. شایان ذکر است که جستار حاضر بر دو محور چارچوب نظری هرمنوتیک فلسفی گادامر و کاربست این تئوری در مورد قصیده‌النثر از نگاه ادونیس و انسی الحاج استوار است و در این راستا تحلیل‌ها بر پایه مواردی چون: زبان، سنت، روش‌گریزی، تأویل، دیالکتیک هست و نیست خواهد بود.

## ۲. هرمنوتیک فلسفی

هرمنوتیک فلسفی که «مارتین هایدگر»، فیلسوف آلمانی، آن را بنیان نهاد و بعدها با آثار هانس گئورک گادامر شاگرد وی رواج و اهمیت چشمگیری پیدا کرد؛ در قرن بیستم به عنوان رویکرد ویژه (فهم متن) مطرح شد (ملپاس و دیوی، ۱۳۹۴: ۱۳). هرمنوتیک فلسفی و به ویژه هرمنوتیک گادامر بر خلاف ساختارگرایی که تا حدودی به روش و روشمندی نزدیک است، از حالت انحصار در روش پرهیز می‌کند. به گفته «پالمر» در عنوان کتاب گادامر (حقیقت و روش) طنزی رندانه نهفته است. روش، راه رسیدن به حقیقت نیست بلکه در مقابل حقیقت از چنگ انسان روش طلب فرار می‌کند. فهم در اینجا دیگر عمل ذهنی انسان در برابر عین نیست بلکه نحوه هستی خود انسان تصور می‌شود (پالمر، ۱۳۸۷: ۱۸۰) همچنین باید توجه داشت که در این راه فهم، امری اختیاری و روشمند نیست؛ بلکه فهم چیزی است که ورای خواست و اراده ما همچون یک رخداد اتفاق می‌افتد. (زواریان، ۱۳۹۳: ۳۰) بنابراین هرمنوتیک فلسفی نه بر روش بلکه بر نوعی تفکر پویا استوار است.

## ۳. چیستی متن ادبی در فلسفه گادامر

اثر هنری به طور عام و اثر ادبی به طور خاص اصلی‌ترین مصادیق متن از نظر گادامر هستند. وی میان متن‌های مختلف تمایز قائل می‌شود و در این میان متن ادبی را دارای ویژگی خاصی می‌داند و از آن با عنوان متن برجسته یا متن چشمگیر یاد می‌کند. از نظر وی اثر ادبی نباید صرفاً با واقعیات ارتباط داشته باشد، بلکه واقعیات امر می‌تواند مرجع آن تلقی شود. این‌گونه متن‌ها که به هیچ وجه با حقیقت ارتباط ندارند، شعر نامیده می‌شود. به نظر وی همه ادبیات این‌گونه است. (نصری، ۱۳۸۴: ۸۰) در طرح گادامر فهم جنبه هنری ادبیات تنها از طریق هستی‌شناسی اثر هنری امکان‌پذیر است و نه از طریق تجربه ادراک زیباشناختی که در طی مراحل مختلف مطالعه صورت می‌گیرد. (آزاد، ۱۳۹۳: ۲۵۹) به بیانی ساده، اثر هنری نمایشی است که در ظرف صورت خیال ریخته شده و حقیقت هستی را به صورت واقعه نشان می‌دهد. (پالمر، ۱۳۹۰: ۱۹۲)

## ۴. شعر از نگاه گادامر

از نظر گادامر متن شعر، یک متن ادبی است که از ویژگی‌های تمایز بخش آن خود قانون‌گذاری (Autonomy) است. یعنی متن شعر خودش را تفسیر می‌کند تا جایی که نیازی به داده‌های علی یا شرایط تاریخی تولیدش ندارد. او معتقد است که متن شعر خودش را از این شرایط استعلا می‌بخشد و به بی‌زمانی می‌رسد. دوم آنکه شعر دارای یکتایی (Uniqueness) است یعنی بر خلاف نثر، شعر به عنوان ابژه‌ای یکتا بر وحدت خودش استوار است. به این



معنا که آنچه در شعر به بیان در می‌آید، ابداً به نثر و بلکه در سایر شکل‌های هنری در نمی‌افتد. بلکه هر توضیح یا ارائه‌ی اطلاعاتی درباره‌ی آن، تنها می‌تواند کلیدهایی راهنما باشد. سومین ویژگی متن شعر این است که تنها خودش سخن می‌گوید و هیچ تفسیری هرگز نمی‌تواند تمام پهنه‌ی معنایی آن را درنوردد. باید توجه داشت متن شعر نیز به دلیل تاریخ‌مندی، تابع تناهی است. به بیان ساده‌تر، معنای متن شعر، قابل تقلیل به هیچ یک از زمینه‌های تاریخی، فرهنگی یا نیت مؤلف نیست؛ بلکه به کلام خود استوار است. چهارم اینکه متن شعر دارای تداوم و استمرار (Continuously) است. یعنی قدرت نو شدن دارد و خودش را در آینده‌ای که همیشه زمان را در هر خواندنی استعلا می‌بخشد، طرح می‌افکند. (آیلس ورث : ۷۰) علاوه بر موارد مذکور متن شعر متنی دنیادار است یعنی کیفیتی ارجاعی دارد و ارجاع آن نه جهان خارج بلکه به جهانی است که خودش می‌سازد. (داوری، ۱۳۸۷: ۱۰۱) به عبارتی ساده‌تر جهان‌بینی شاعر در شعر و واژگان و ساخت‌های شعری وی متجلی می‌شود.

### ۵. تفسیر شعر

گادامر می‌گوید: «اظهار شاعرانه تأملی است، مادام که از جهان اکنون موجود نسخه بر نمی‌دارد و صرفاً تصویر اشیاء در نظم موجود را منعکس نمی‌کند، بلکه دقیقاً به ما تصویر تازه‌ای از جهانی تازه را در واسطه‌ی خیال‌انگیز ابداع شاعرانه نشان می‌دهد». شاعر، نخست آگاهانه خودش را از قید کلمات و کاربردهای عادی و مرسوم و بسیار مستعمل آزاد می‌کند و چون به پیرامون خود بنگرد جهان را چنان تماشا کند که گویی نخستین بار است که آن را می‌بیند و برای او تازه و ناشناخته است. شناسایی او، منظره او، هنر و طبیعت همه نامعین و نامشخص باقی می‌مانند. این تعلیق الگوهای قرارداد هستی و تفکر است که شاعر بزرگ را قادر به هموار کردن راه‌های تازه‌ی تفکر و احساس می‌سازد. (پالمر، ۱۳۹۰: ۲۳۳) بنابراین تفسیر شعر تفسیر معناسانسانه که محدود به ساخت نحوی و ساختار زبانی واحدهای شعری است، نیست. بلکه راه‌یابی به دنیای متن است. (داوری، ۱۳۸۷: ۱۱۰) این گونه نگرش فلسفی را می‌توان برای تحلیل و تفسیر بسیاری از اشعار معناگرای عربی مورد استفاده قرار داد. برای نمونه هنگامی که ادونیس می‌گوید:

تخرج الأشياء من اسمائها، لا اسميها ولكن  
إبتكر ما صنف الماضي، أعد اعجامه  
و أعد تصريفه

و أعد اعرابه (ادونیس، ۱۹۹۶: ۳۷۱)

و یا در جایی دیگر که می‌گوید:

تخرج الاشياء من اسمائها، لا اسميها، لغات  
و لكل صوتة  
كلما حدثني شيء، سمعت الموت يصغي  
كلما حدثت شيئا

خرجت نفسي من دجلتها.. (همان، ج ۲: ۳۷۵)

در اینجا شاعر با تغییر نگرش به اشیا و رها شدن اشیا از اسامی خود خود در حقیقت به دنبال ترسیم جهان دیگری از رهگذر واژگان جدید است. چنین شعری می‌تواند با توجه به اندیشه‌های فلسفی ادونیس مورد تحلیل قرار گیرد و معانی موجود در آن می‌تواند مورد تفسیر و حتی تأویل قرار گیرد.

## ۶. قصیده‌النثر

«قصیده‌النثر» به عنوان یک نوع ادبی، برآیند ارتباط وسیع با غرب و با پیش زمینه‌های عرفانی و صوفیانه است که در دهه‌ی پنجاه توسط مجله لبنانی «شعر» و با پیشگامی شاعرانی چون: «یوسف الخال، ادونیس، انسی الحاج، محمد الماغوط» و شاعرانی دیگر پا به عرصه حضور نهاد. (حمود، ۱۹۹۶: ۱۸۹) انسی الحاج (۱۹۹۶، ج ۲: ۷۵۳-۷۶۳) از برجسته ترین ناقدان و شاعران این حوزه بر این باور است که «قصیده‌النثر» برآیند ممتاز اندیشه‌ی شاعری است که سختی آفرینش ساختار نو را بر تکرار صنایع لفظی سابق و از پیش آماده شده ترجیح می‌دهد و به دنبال رهایی از یوق رجعت، سستی، تعصبات دینی و نژادی است. به عبارتی دیگر، انسی الحاج «قصیده‌النثر» را تجلی ادبی و زبانی انقلاب شاعر بر ساختارهای کلاسیک، سنتی و به تعبیر خود او سرطان زا -چه در عرصه‌ی هنر و چه جامعه‌ی انحطاط عرب- معرفی می‌کند.

همچنین ادونیس (۲۰۱۲: ۲۷۹) معتقد است که قصیده‌النثر به مثابه نمود شعر نو عرب -خاستگاه فلسفی دارد، و شاعر نو از رهگذر عواطف و احساسات خود سعی در کشف و شناخت بعدی دیگر -متافیزیکی- از جهان و اشیا دارد. البته تجلی اندیشه فلسفی در نگاه ادونیس به معنی ارائه دریافت‌های شاعرانه در قالب نظام‌های فکری و فلسفی و منطقی نیست؛ بلکه وی گوهر مشترک فلسفه و شعر را ابداع یک نوع انگاره -تعریف انسان و هستی در ارتباط با وجود خود و نه با امور واقع- معرفی می‌کند.

شایان ذکر است که ادونیس علاوه بر تأثیر از فلاسفه معاصر چون هایدگر، در زمینه عرفان نیز متأثر از شخصیتی بنام محمد بن عبدالجبار نقری می‌باشد که این تأثیر در زمینه‌هایی چون: زبان و ابهام پررنگ‌تر است. (ن.ک: ابراهیمی دینانی و رضی، ۱۳۹۷: ۷ الی ۱۵)

اما «انسی الحاج» که یکی دیگر از نظریه پردازان و شاعران قصیده‌النثر بوده و همه اشعار او از این نوع می‌باشد بر این باور است که شاعر در قصیده‌النثر باید از آزادی وسیعی برخوردار باشد وی در این باره می‌گوید: «شاعر قصیده‌النثر به همان اندازه که شایسته‌ی انسان است باید شاعری آزاد باشد، نیاز او به آفرینش پیوسته زبانی که به صورت کامل در آن اختیار و اشراف داشته باشد نیازی بزرگ است. زبان از پیش آماده شده برای شعر معنا ندارد و در قصیده‌النثر قانون همیشگی وجود ندارد». (ترکشوند، ۱۳۹۸: ۳۴۶ به نقل از: الحاج، ۱۹۹۴: ۲۳) قصیده‌النثر در واقع دستمایه‌ای برای تجلی از جهان شوریده بر سنت ایستا، پذیرای تغییر و دگرگونی و تمایل به معانی فلسفی دانست.

## ۷. مبانی هرمنوتیک گادامر و قصیده‌النثر

### ۷.۱. زبان

زبانی بودن و تمرکز بر آفرینش معانی پویای فلسفی مبنا‌ی مشترکی را فراهم می‌کند که براساس آن قصیده‌النثر به عنوان یک متن شعر که خاستگاه فلسفی دارد با تجربیات هرمنوتیکی گادامر تحلیل شود.

در هرمنوتیک گادامر زبان، جهان ما را منکشف می‌سازد - نه جهان علمی پیرامون ما - بلکه زیست جهان ما را. انسان به وضوح در زبان، هستی می‌یابد. زبان فقط ثابت‌کننده‌ای نیست که انسان در جهانش می‌یابد؛ بلکه دقیقاً در زبان و از راه زبان است که امکان جهان داشتن پدید می‌آید. زبان با قدرتی که دارد می‌تواند جهانی بیافریند که در بطن آن هر چیزی می‌تواند منکشف شود با این‌گونه از جامعیت است که ما می‌توانیم متنافرترین جهان‌هایی را که در زبان به بیان آمده‌اند بفهمیم؛ با این‌گونه قدرت منکشف ساختن است که حتی متنی نسبتاً کوتاه نیز می‌تواند جهانی متفاوت با جهان خود ما را کشف کند؛ اما در عین حال جهانی باشد که ما قادر به فهم آن باشیم. (پالمر، ۱۳۹۰: ۲۲۳-۲۲۹) در انگاره‌ی ادونیس (۱۹۸۱: ۲۱) نیز هستی در ضمن زبان قرار دارد و به تعبیر وی هستی، زبان است که در گفتار انسان تجلی می‌یابد.

در باب زبان، انسی الحاج بر نهایت آفرینندگی شاعر برای ساختن جهان معنا اشاره می‌کند و در قسمتی از قصیده‌ی «العدد الذهبی» در دیوان «خواتم» می‌گوید:

رؤیا الشاعر لا تفصله عن العالم.

الشاعر هو في قلب العالم. رؤياه استيعاب و انقذاف إلي الأمام معاً،  
حيث تظن العين السطحية أنه ينسحب إلي يوتوبيا هامشية أو خرقاء، بينما هو في الواقع ييني، مختصراً في نفسه الزمن و الكون،  
العالم «الواقعي» الوحيد الجدير بأن يكون منزلاً للإنسان. (الحاج، ۱۹۹۱: ۱۰۶)

آنچنان که از تحلیل متن بالا بر می‌آید انسی الحاج نیز همچون ادونیس رویکرد هستی‌شناختی داشته و پویایی وجود به عنوان یکی از اصلی‌ترین مباحث هرمنوتیکی در اندیشه وی قابل تحلیل است.

## ۲.۷. سنت

گادامر سنت را امر ثابت و ساکنی نمی‌شمارد بلکه آن را پویا و سیال می‌داند. از نظر او سنت همچون رودخانه‌ای است که به طور مرتب فهم‌ها و دیدگاه‌های جدید بدان می‌ریزد و آن را غنی‌تر می‌کند. در نظر او سنت امری ایستا در اعصار گذشته یا بقایای برجا مانده از چیز قدیمی نیست بلکه به سان رودی است که از گذشته تا به امروز کشیده شده و بر زمین‌های مختلف فرورفته و رسوبات فکری بی‌شماری را در مسیر خود بر جای گذاشته یا با خود آورده است. وی تنها راه صحیح فهم سنت را برقراری ارتباط دیالکتیک با آن در قالب گفتگوی من - تو می‌داند. در این گفتگو سنت به مثابه‌ی تو در مقابل فهمنده‌ای به مثابه‌ی من است و هدف از این گفتگو گشودگی سنت به روی ماست (آزاد، ۱۳۹۳: ۱۵۱). همسو با این دیدگاه، ادونیس (۱۹۸۹: ۱۴۵) سنت را توده‌ای در فضایی به نام گذشته نمی‌داند که وظیفه‌اش بازگشت به آن و ارتباط با آن باشد؛ بلکه سنت خود زندگی و رشد و نمو ماست. شاعر نو عرب با گذر از ابعاد ایستای گذشته - هنجارها و معیارهای ساکن - به گفت و شنود با زمینه‌های نگرش و رؤیای گذشتگان می‌نشیند تا به یاری روشنای چراغ سنت ظلمات حال به آینده را پشت سر بگذارد. (ادونیس، ۱۳۹۱: ۱۶۳).

که فهم آن متضمن عنصر تاریخمندی و اطلاق است بدین معنی که علاوه بر توضیح متن در جهان خود به بررسی معنای آن بر حسب لحظه‌ی کنونی نیز می‌پردازد. چنین نگاهی در شعر ادونیس نیز دیده می‌شود به‌ویژه زمانی که او در باب مهیار - که در واقع نقابی است از شخصیت آرمانی خود او - می‌گوید:

یملأ الحياة و لا يراه أحد يُصَيِّر الحياة زبدًا و يغوص فيه، يحوّل الغد إليّ طريدةً و يعدو يائساً وراءها. محفورةً كلماته في اتجاه الضياع الضياع.

و الحيرة وطنه، لكنه مليءٌ بالعيون.

يُرعب و ينعش

يرشح فاجعةً و يفيض سخريةً

يُشّر الإنسان كالصلة.

إنه الريح لا ترجع القهقري و الماء لا يعود إليّ منبعه. يخلق نوعه بدءاً من نفسه -لأسلاف له و في خطواته جذوره (ادونيس، ۱۹۹۶):

(۱۴۳)

در اینجا شاعر ویژگی پویایی و آینده‌گرایی سنت مورد نظر خود را در شخصیتی آرمانی مهیار ترسیم می‌کند. اینکه او رو بسوی فردا دارد و چون باد به عقب بر نمی‌گردد و چون آب به چشمه بر نمی‌گردد و ریشه‌اش در گام‌های او نهفته است.

### ۳.۷. روش‌گریزی

منظور از روش، علمی است که قابل تجربه و تکرار است و امکان شناخت یکسان آن برای همگان میسر باشد. (آزاد، ۱۳۹۳: ۶۱) گادامر معتقد است که فهم اثر هنری، واقعه‌ی تاریخی، متن و مانند این‌ها حادثه‌ای است که برای ما اتفاق می‌افتد و امری قابل پیش‌بینی و تکرارپذیر نیست و نمی‌توان به مدد روش، آن را در دسترس همگان قرارداد. (واعظی، ۱۳۸۶: ۲۲۵) وی مسأله محوریت یافتن روش در رسیدن به حقیقت را ناشی از فراموش کردن آن اندیشه ناب وحدت انسان و جهان می‌داند. (آزاد، ۱۳۹۳: ۶۴) چنین مطلبی در اندیشه‌های شاعران و تئوری‌پردازان قصیده‌النثر نیز وجود دارد، همین‌که در نظر آنان این نوع ادبی از هرگونه تعریف یا معیار از پیش طراحی شده فاصله می‌گیرد خود نوعی روش‌گریزی است. برای نمونه ادونیس (۱۳۹۱: ۱۵۸) با اشاره به وجود رویایی شعر، معتقد است که شعر صورت یا قراردادی نیست که از بیرون تحمیل شده باشد، بلکه پیش از هر چیز حالتی درونی، در نهاد شاعر و در ژرفنای اوست. از این رو نمی‌توان آن را محصور در یک نوع ادبی دانست تا بر پایه‌ی هنجارهای از پیش نهاده، تعریف شود. شعر دیگر نه با هنجار که با ابداع تعریف می‌شود. بدین سان، شعر از نظام زیباشناسی بیرونی که نظامی عقلی-منطقی است باز می‌رهد. پیروی از نظام زیباشناسی بیرونی یعنی نظام عقلی را معیار نهایی دانستن. اما شعر آرزومند آن است که انسان را همچون طبیعت و زندگی، بالاتر از همه‌ی معیارها و فراسوی آن‌ها بشناسد.

عقل‌گریزی و منطق‌گریزی در اندیشه یوسف الخال نیز وجود دارد. از دیدگاه او شاعر در روند نوگرایی خویش باید خود را از سیطره‌ی عقل رها ساخته و از نیروی احساس خود بهره‌گیرد و در این میان عقل‌گریزی و نوآفرینی شاعر علاوه بر فرم شعر، باطن و عمق آن را نیز فرامی‌گیرد. (الخال، ۱۹۶۳: ۲)

انسى الحاج در قسمتی از دیوان «لن» می‌گوید:

نحو لا أدري

إحملوني ، كلا! ستفعلون... اليك أتوجه، احمليني الى الفسحة التي تطوي نفسها و تشرها، هودجية و سريعة، بلا نهاية و لا انفعال، في اقصى العيد حيث ينعدم الطقس و تُبرأ اللفظة.

نحن الاثنین تحملینني بحنو و فرح، نطلق بلاء ماء، نعود الى التحلیق حیث لا جرح علی ملح قلبینا. (الحاج، ۱۹۹۴: ۵۸)

همان‌گونه که از عنوان قصیده -به سوی آنچه نمی‌دانم- پیداست، شاعر در پی کشف و بیان ناشناخته‌های ذهن خویش است... استفاده از ترکیب‌هایی مانند "بلا نهاییه" "حيث ينعدم الطقس و تبرأ اللفظة" "تنطلق بلاء ماء" "نعود الى التحليق حيث لا جرح على ملح قلبينا" همه این ترکیب‌ها دلالت دارد بر اینکه انسی الحاج در فضایی سوررئالیستی، ناشناخته و فراتر از منطق و معیارهای حاکم سیر می‌کند. چنین گرایش‌هایی در حقیقت بیانگر همان روش‌گریزی است که خود یکی از محورهای مهم هرمنوتیک گادامر می‌باشد.

## ۸. نمونه‌هایی از تأویل

### ۱.۸. اطلاق اسطوره

اطلاق یکی از محورهای اصلی هرمنوتیک فلسفی است بدین شرح که معنا از هرگونه قیدی به ویژه زمان و مکان آزاد گردد. و این محور خود یکی از ویژگی‌های تاریخ‌مندی است. آن‌گونه که پالمر می‌گوید: «هرمنوتیک فلسفی از یک سوی بر تاریخ‌مندی صحنه می‌نهد و از سوی دیگر تاریخ‌مندی خود متضمن عاملی است به نام اطلاق، و اطلاق در حقیقت به معنای مرتبط ساختن معنای متن با زمان حال است». (پالمر، ۱۳۸۷: ۲۰۶)

یکی از مشخصه‌های بارزی که شعر معاصر را از شعر کهن متمایز می‌کند، به‌کارگیری اساطیر در آن است. زمانی که بهره‌گیری از اسطوره از روساخت و ذکر نام فراتر رود و به ژرف ساخت معنایی برسد، به عنوان یکی از توانمندترین ابزارها برای آفرینش تصویر شعری به شمار می‌رود. شاعران قصیده‌النثر به ویژه ادونیس از این شیوه برای آفرینش نگرشی نوین در شعر خود بهره‌جسته‌اند. به عنوان مثال در مجموعه‌ی مفرد بصیغة الجمع، تکرار پی در پی سطر:

لم تكن الارض جسدا كانت جرحاً كيف يمكن السفر بين الجسد والجرح كيف تمكن الإقامة؟  
أخذ الجرح يتحول إلى وطن والسؤال يصير تاريخاً

اخرج أيها الطفل

خرج عليّ

دو واژه (جرح و الارض) ذهن خواننده را به اسطوره کیهانی آفرینش جهان هدایت می‌کند. در این اسطوره، ابتدا فقط آشفتنگی و شکاف وجود داشت که محیط را فرا گرفته است. نظام عالم از دل این شکاف شکل گرفته است. ادونیس با عینیت زدایی این اسطوره و همسو کردن آن با دنیای خویش آن را برای ورود به جهان متن خود مهیا کرده است و به خواننده این امکان را می‌دهد که متناسب با موقیت اکنونی خود معانی جدیدی تولید کند. اگر بخواهیم از منظر هرمنوتیک گادامر به این قضیه بنگریم می‌توان گفت: اسطوره یکی از ابزارهای آفرینش تصویر شعری در این سطر مطلق شده و خواننده در جریان فهم با مجموعه‌ی پیش‌فرض‌های سابق و حاضرسازی خود و با توجه به فضای متن به تأویل می‌رسد. به نظر می‌رسد معنای اینجایی و اکنونی اسطوره‌ی آفرینش جهان از خلأ، اشاره به ابداع دلالت‌های جدید برای واژگان مجرد از هر گونه معنای قاموسی آن‌ها دارد. از سوی دیگر، می‌توان ادعا کرد که مفهوم (جرح) در این بافت استعاره آورده شده برای دلالت‌های پویا و سیال واژگان. همانطور که مفهوم (زخم) با خونریزی مستمر همراه است، واژگان هم با معنایی پایان‌ناپذیر در جریانند.

## ۲.۸. دیالکتیک هست و نیست

در سیر دیالکتیکی آنچه ضروری است، جدال بین دو امر مفروض است، این دو همراه با هم در سیر جدلی و در هم رفت و آمد می‌کنند تا به کمک هم به سومین برسند. (گرگین، ۱۳۸۴: ۱۲۰) مطالعه‌ی قصیده‌ی مفرد بصیغه الجمع نشان می‌دهد که اساس این مجموعه بر پایه‌ی دوگانگی و دیالکتیک هست و نیست می‌باشد که در صورت‌ها و واژگان مختلف چه در اشعار موزون (تفعیله) و چه قصائد نثر تجلی می‌یابد. این دوگانگی خواننده را در فضایی ابهام‌آلود و پرسشی قرار می‌دهد تا به سومین برسد. بدین ترتیب:

باسم جسدي الميت - الحيّ الحيّ - الميت

لیس لجسدي شکل

لجسدي أشكال بعدد مسامه

و أنا لا أنا

و أنت لا أنت

و نصح لفظنا و لساننا

و نبتكر ألفاظا لها أحجام اللسان و الشفتين (همان: ۱۴۸)

در این مقطع، «جسد مرده و زنده، طرح داشتن یا نداشتن جسد، بودن یا نبودنم و بودن یا نبودنت» دوگانه‌هایی هستند که خواننده را در فضایی پر از تردید و موقعیت گفتگویی رها می‌کند تا از طریق درهم گره زدن دنیای خود با جهان متن-شعر-رخداد فهم واقع شود. فهمی که نهایی نیست بلکه به‌طور پی در پی در حال گردیدن، پویایی و زوال‌ناپذیری است. دوگانگی که در دیالکتیک (هست و نیست) این مقطع وجود دارد در واقع یک چیزند که به درون هم گذر می‌کنند. هستی به درون نیستی گذر می‌کند و نیستی هم به درون هستی. چه؛ اندیشه نیستی عبارت است از خلأ و این خلأ همان هستی محض است. در واقع این سطر بیانگر اجتماع اندیشه‌ی (مرگ و حیات) در درون ادونیس است. وی بنیان زبان، قصیده و دلالت واژگان را درهم می‌شکند و از میان خلأ عدم، به ابداع زبان، قصیده و یا دلالت‌های نوین اقدام می‌کند. چنین مطلبی در واقع همان بحث ارتباط دیالکتیک با متن برای ایجاد حالت زایشی معنا و تکثر در آن است که مورد توجه صاحب‌نظران هرمنوتیک فلسفی به ویژه گادامر می‌باشد که در اشعار انسی الحاج مانند نمونه ذیل نیز دیده می‌شود:

أي حقيقة يكتشف الإصغاء في الصمت؟ (الحاج، ۱۹۹۴: ۳۳)

و یا در نمونه نظیر دیگری که می‌گوید:

أتكلّم عن الصمت الذي قد يحدث... (همان)

## نتیجه

نقد و زیباشناسی قصیده‌النثر برپایه نظریات ادبی و نقدی امکان‌پذیر نمی‌باشد؛ زیرا در این نوع ادبی گسست کامل از معیارهای سنتی شعر دیده می‌شود و تمرکز بر معنا برخلاف شعر سنتی عربی که بر تصویرپردازی تمرکز دارد- مهم‌ترین ویژگی آن است. معناگرایی و تمرکز بر تولید معنا منجر به گرایش شاعران آن به اندیشه‌های فلسفی برای معنا آفرینی شده است. شاعران قصیده‌النثر از یک سو به فلسفه هستی‌شناسی گرایش یافتند و از سوی دیگر

رویکرد هرمنوتیک فلسفی خود بر این فلسفه تمرکز دارد از این رهگذر روشن گردید که هرمنوتیک فلسفی و به‌ویژه اندیشه‌های گادامر رویکرد مناسبی برای این تحلیل است. تحلیل قصاید مورد نظر نشان می‌دهد که مفهوم «ریختن و ساختن» یا به بیانی بهتر «فروریختن و آفرینش» به شکل‌های مختلف بیان شده است. از سویی دیگر؛ مقایسه و تطبیق اندیشه‌های گادامر بر ادونیس یا انسی الحاج و یا دیگر صاحب‌نظران مجله لبنانی شعر نشان می‌دهد که این اندیشه‌ها در بسیاری از مؤلفه‌های خود همسو هستند به‌ویژه در باب نفی نگاه ابزارنگری به زبان و هستی بخشی به آن، تعهد به سنت‌های سیال و زوال‌ناپذیر و همچنین روش.

#### کتابنامه

۱. ادونیس (۱۹۹۶). الأعمال الشعرية: أغاني مهيار دمشقي و قصائد أخرى. ج ۱. دار المدى للثقافة والنشر.
۲. ---- (۱۳۹۱). پیش درآمدی بر شعر عربی. ترجمه: کاظم برگ نیسی. تهران: نشر نی.
۳. ---- (۱۹۸۱). سياسة الشعر. بيروت: دار الآداب.
۴. ---- (۲۰۱۲). زمن الشعر، ط: ۷. بيروت: دارالساقی.
۵. ---- (۱۹۸۸). مفرد بصیغة الجمع. بيروت: دار الآداب.
۶. احمدی، بابک (۱۳۸۰). ساختار و تأویل متن. چاپ اول. تهران: نشر مرکز.
۷. پالمیر، ریچارد (۱۳۹۰). علم هرمنوتیک. ترجمه: محمد سعید حنایی کاشانی. تهران: هرمس.
۸. الحاج، أنسی (۱۹۹۴). الرأس المقطوع. لبنان. بيروت: دارالجديد. الطبعة الثالثة.
۹. حمود، محمد (۱۹۹۶). الحداثة في الشعر العربي المعاصر. ط ۱. بيروت: الشركة العاملة للكتاب.
۱۰. عزام، محمد (۱۹۹۵). الحداثة الشعرية. دمشق: اتحاد كتّاب العرب.
۱۱. علاق، فاتح (۱۳۸۸). مفهوم شعر از دیدگاه شاعران پیشگام عرب. ترجمه: سید حسین سیدی. انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد.
۱۲. ملپاس، جف و نیکولاس دیوی (۱۳۹۴). گادامر و زیباشناسی او. تهران: ققنوس.
۱۳. المناصره، عزالدین (۲۰۰۲). اشکالیات قصیده النشر. عمان: الجامعة الأردنية.
۱۴. واعظی، احمد (۱۳۸۶). درآمدی بر هرمنوتیک. چاپ چهارم. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه و اندیشه اسلامی.
۱۵. همیلتون، ادیت (۱۳۷۶). سیری در اساطیر یونان و رم. ترجمه: عبدالحسین شریفیان. تهران: اساطیر.
۱۶. ابراهیمی دینانی، آرزو و رضی، احمد (۱۳۹۷). «تأثیرپذیری ادونیس از المواقف نقری در دیدگاه‌های شاعرانه». مجله زبان و ادبیات عربی. دوره ۱۰. شماره ۱۹. صص ۱-۳۳. DOI: 10.22067/JALL.V10I19.36339
۱۷. ادونیس. (۱۹۹۶). «في قصيدة النثر». نظرية الشعر. دمشق: منشورات وزارة الثقافة.
۱۸. ترکاشوند، فرشید (۱۳۹۸). «واکاوی چستی معنا و زیبایی در قصیده‌نثر با تکیه بر اندیشه‌های ادونیس و انسی الحاج». پژوهش ادبیات معاصر جهان. دوره ۲۴. شماره ۲. ۳۳۵-۳۵۶. DOI: 10.22059/jor.2017.211116.1413
۱۹. الحاج، انسی (۱۹۹۶). «مقدمة لن». نظرية الشعر. دمشق: منشورات وزارة الثقافة.
۲۰. حاجیان، خدیجه و زهرا داوری (۱۳۹۴). «وجود هرمنوتیک فلسفی در شعر حافظ؛ تأملی هستی‌شناسانه». کهن نامه ادب پارسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. دوره ۶. شماره ۱. صص ۹۵-۱۱۱.
۲۱. الخال، یوسف (۱۹۶۳). «مفهوم القصيدة الحديثة». مجلة «شعر». عدد ۲۷. سنة ۷.

۲۲. زواریان، زهرا و بیژن عبدالکریمی (۱۳۹۳). «تأویل و فهم شعر از نظر هرمنوتیک فلسفی». مجله حکمت و فلسفه. شماره اول. صص ۲۵-۴۴.
۲۳. گرگین، محمود. (۱۳۸۴). «معنی مثنوی یا معرفت دیالکتیکی در مثنوی مولانا». کتاب ماه و ادبیات. شماره ۹۵. صص ۱۱۸-۱۳۵.
۲۴. نصری، عبدالله. (۱۳۸۴). «نگاهی به هرمنوتیک گادامر». مجله زبان و ادب. شماره ۲۴. صص ۱۹۵-۲۰۷.
۲۵. آزاد، علیرضا. (۱۳۹۳). مبانی فهم قرآن و هرمنوتیک فلسفی. مقطع دکتری دانشگاه فردوسی مشهد.
۲۶. داوری گراغانی، زهرا. (۱۳۸۷). شعر به مثابه متن (بررسی و تطبیق اندیشه گادامر و پل ریکور در باب شعر). مقطع کارشناسی ارشد. دانشگاه هنر.

## References

- Adunis. (1996). *Poetic Works: Aqani Mahayar Damascene and other Poems*, Dar al-Mada for Culture and Publishing.[In Arabic].
- Adunis. (2012). *An Introduction for Arabic poetry*, Teranlation by Kazem Barg Nisi. Tehran: Ney Publications.[In Arabic].
- Adunis. (1981). *Poetry Policy*, Beirut: Dar Al-Adab. [In Arabic].
- Adunis. (1988). *Mofrad Be-Siqato Al-Jam*, Beirut: Dar Al-Adab. [In Arabic].
- Adunis. (1996). *About Poem-Prose*, Damascus: Ministry of Culture publications. [In Arabic].
- Adunis.(2012). *Poetry Time*, 7th Edition, Beirut: Dar Al-Saqi.[In Arabic].
- Ahmadi, B. (2001). *Structure and Interpretation of Text*, First edition, Tehran: Markaz Publication.[In Persian].
- Al-Khal, Y. (1963). “The Concept of The Modern Poem”, *Journal of Poetry*,7(27).[In Arabic].
- Allaaq, F.(2009). *The concept of poetry from the perspective of pioneering Arab poets*, Teranlation by: Seyyed Hossein Seyyedi, Ferdowsi University Press. [In Persian].
- Al-Monaserah, E. (2002). *Prose-Poem*, Amman: University of Jordan. [In Arabic].
- Azad, A.(2014). *Basics of Understanding the Quran and Philosophical Hermeneutics*. Ferdowsi University. Ph.D. degree.[In Persian].
- Azzam, M. (1995). *Poetic Modernity*, Damascus: The Union of Arab Authors. [In Persian].
- Davari Garaghani, Z. (2008). *Poetry as text (a study and adaptation of Gadamer and Paul Rikor's thoughts on poetry)*, University of the Arts. master's degree. [In Persian].
- Ebrahimi Dinani, A. & A. Razi. (2018). “Edunis's Effectiveness from Al-Mawaqif in poetic perspectives”, *Journal of Arabic Language and Literature*.10(19):1-33. DOI: 10.22067/JALL.V10I19.36339. [In Persian].
- Gorgin, M.(2005).“The Meaning of Mathnavi or Dialectical Knowledge in Mathnavi”. *Book of the Month and Literature*, 95: 118-135.[In Persian].
- Hajian, Kh, & Z. Davari.(2015). “The Existence of Philosophical Hermeneutics in Hafez's poetry, an Ontological reflection”. *Ancient Persian literature research. Institute for Humanities and Cultural studies*.6(1): 95-111. [In Persian].
- Hajj, O. (1994). *Al-Raaso Al-Maqtoa, Lebanon*, Beirut, Dar Al-Jadid, 3rd Edition. [In Arabic].



- Hamilton, E. (1997). *An Introduction on Greek mythology and Rome*, Teranslation by: Abdolhossein Sharifian, Tehran: Asatir. [In Persian].
- Hammoud, M.(1996). *Modernity in contemporary Arab poetry*, Lebanon, Beirut: Global company of the book. [In Arabic].
- Melpas, J. & N. Davey. (2015). *Gadamer and his Aesthetics*, Tehran: Qoqnu. [In Persian].
- Nasri, A. (2005). "A Look at Gadamer Hermeneutics", *Journal of Language and Literature*, 24: 195-207. [In Persian].
- Palmer, R. (2011). *Hermeneutics*, Teranslation by: Mohammad Saeed Hanaei Kashani, Tehran: Hermes. [In Persian].
- Torkashvand, F. (2019). "Analyzing of Meaning and Beauty in Poem-Prose, relying on the thoughts of Adunis and Oneci Al-Haj", *Research of contemporary world literature*, 24(2):335-356. DOI: 10.22059/jor.2017.211116.1413 .[In Persian].
- Vaezi, A.(2007). *An Introduction on Hermeneutics*, 4th Edition, Tehran: Research Institute and Islamic Thought Publications Organization.[In Persian].
- Zavarian, Z. & B. Abdolkarimi.(2014). The Interpretation and Understanding of Poetry in terms of Philosophical Hermeneutics. *Journal of Wisdom and Philosophy*, 1:25-44. [In Persian].

زبان و ادبیات عربی، دوره چهاردهم، شماره ۲ (پیاپی ۲۹) تابستان ۱۴۰۱، صص: ۵۰-۳۵

## بازنمایی جایگاه زن در جامعه سنتی رمان‌های میرال الطحاوی؛ الخباء و نقرات الطباء



(پژوهشی)



الهام مریمی<sup>۱</sup> (دانش آموخته دکتری گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه فردوسی مشهد، ایران)  
احمد رضا حیدریان شهری<sup>۱</sup> (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه فردوسی مشهد، ایران، نویسنده مسئول)<sup>۱</sup>

Doi:10.22067/jallv14.i2.80842

### چکیده

احساس نیاز به بازگو کردن حقایق جامعه، نویسنده را به خلق آثاری وا می‌دارد که بافت و درون‌مایه‌ای اجتماعی دارند. جامعه‌شناسی ادبیات با بررسی محتوای آثار ادبی و رابطه آن با فضای اجتماعی، نشان‌دهنده جهان‌بینی حاکم بر متن است؛ بنابراین بررسی فرهنگ و رفتار افراد در آثار نویسنده می‌تواند به شناخت جامعه وی منجر شود که این امر، بدون تردید سنگ بنای نخست و گامی مؤثر در جهت اصلاح ارزش‌ها و هنجارهای نادرست نهادینه‌شده در دل این جامعه است. از این رو، بررسی جایگاه زن عرب در جامعه سنتی ترسیم شده در رمان‌های «الخباء» و «نقرات الطباء» نوشته میرال الطحاوی، با روش توصیفی تحلیلی امری ضروری می‌نماید. چنین به نظر می‌رسد که نویسنده با طرح مسئله اصلی رمان بر محوریت زنان و سیطره فرهنگ‌عامه گذشته، آشفتگی‌ها، تحقیر و خوار داشت، ظلم‌پذیری و سلطه سنت، تصویری تک‌بعدی و اغلب یک وجهی از یک زن منفعل عربی در محیطی بدوی و احیاناً حضری را به تصویر می‌کشد که تسلیم گفتمان حاکم است و اگر به ندرت تمردی دارد، این تمرد به تغییر و بهبود وضعیت وی در خانواده و جامعه منجر نمی‌شود. می‌توان دریافت که زن کامل با تمام وجوه منشوری در جامعه مورد نظر نویسنده، جایگاهی ندارد و قهرمانان زن نه تنها تلاشی برای رهایی از قید و بند سنت ندارند، بلکه در ظلم به خود و زنان همانند خویش با گفتمان غالب همگام می‌شوند تا کورسوی امید به تحول در میان شخصیت‌های زن به خاموشی گراید.

کلیدواژه‌ها: جایگاه زن، رمان عربی، میرال الطحاوی، الخباء و نقرات الطباء.

## ۱. مقدمه

رمان، روایتی نزدیک به واقعیت فردی و اجتماعی است که در قالب روابط علی و معلولی نوشته شده و حالات، رویدادها و عادت‌ها را نشان می‌دهد. هر رمان می‌تواند دریچه‌ای رو به شناخت جامعه نویسنده و اندیشه حاکم بر آن باشد. در رمان، نویسنده می‌تواند خویشتن خویش را به تصویر بکشد. میرال الطحاوی از جمله رمان‌نویسان جهان عرب است که حقایق فردی و اجتماعی در رمان‌هایش حضور چشمگیری دارد. وی که اصل و نسبش به قبایل عربی برمی‌گردد، در بیشتر آثارش، جهان بدوی مصر و سنت‌های عربی آن، حضور چشمگیری دارد؛ در این حین که به ندرت از دنیای شهری حرفی به میان می‌آورد. الطحاوی خود می‌گوید: «من از شهر نمی‌نویسم؛ چراکه فرزند شهر نیستم و جهان بدوی هم، زاده تخیل من نیست بلکه کودکی و پرورش من در این عالم صورت گرفته و رهایی از آن مسئله‌ای است ناممکن. او معتقد است همه رمان‌های عربی زیر سایه بادیه‌نشینی قرار دارند، اگرچه حوادث آن در شهرها رخ دهد و در جامعه برساخته وی، زنان و صحرا دو موضوع اساسی هستند» (عبدال موجود، ۲۰۱۱) در میان رمان‌های الطحاوی دو رمان الخباء و نقرات الطباء بیشتر از آثار دیگرش، میراث گذشته عربی را با خود همراه دارد. برای درک نگاه نویسنده به جامعه و کنش زنان در میان سنت‌ها، این دو رمان را برگزیده‌ایم و در این مقاله به دنبال پاسخ به این پرسش‌ها هستیم:

الطحاوی اغلب کدام پدیده‌های اجتماعی و فرهنگی را در این دو رمان به تصویر کشیده است؟

شخصیت‌های زن در این رمان‌ها چه خصلت‌هایی دارند و نماینده چه نوع گفتمانی هستند؟

بررسی‌های نویسندگان این پژوهش مبتنی بر فرضیات زیر است:

نخست اینکه الطحاوی دیرینه‌گرایی و پدیده‌های بدوی را با حضور باورها و آیین‌ها و گزینش ادبیات عامیانه و شفاهی در مقابل هجمه مدرنیته به تصویر کشیده و محتوی و لفظ را در خدمت ترسیم جامعه سنتی و البته مردسالار قرار داده است.

دیگر اینکه، در این دو رمان، سنت و زن در تعامل و تنیدگی هستند. شاید که نویسنده عقب‌ماندگی و باورهای غلط را علت اصلی سلطه بر زن می‌داند و در کنار نام زن، انفعال و حزن و آه را نهادینه کرده و گفتمان خود و زنان داستان را نه بر مبارزه طلبی بلکه بر استمرار سرکوب و خفقان و ناکامی رقم زده است.

## ۱.۱. ضرورت پژوهش

ادبیات به عنوان آفرینشی با دامنه‌های گسترده، آینه تمام‌نمای جامعه و یک نیروی اجتماعی است و آنگاه که یک زن دست به قلم می‌برد، از بازگویی شرایط و دستاوردهای جامعه سنتی و مردسالاری بر پیکره زنان و حالات روحی‌اش فروگذار نیست. الطحاوی هم در رمان‌هایش جامعه‌ای را وصف یا نقد می‌کند که زنان در آن حضور چشمگیر دارند و اینان بیش از پیش میراث‌دار سنت‌ها بوده‌اند؛ خوانش دو رمان کمتر شناخته شده وی که پیوند ناگسستنی با محیط بدوی جامعه عربی دارند و درک بدویت نهفته در واژگان و محتوای کلام امری ضروریست تا دریابیم که الطحاوی چگونه و چرا لباس سنت و بدویت را بر قامت آثار خود پوشانده است.

## ۲.۱. پیشینه پژوهش

در باب آثار میرال الطحاوی که چند سالی می‌شود با کسب جایزه ادبی نجیب محفوظ نام‌آشنا شده، پژوهش‌های انگشت شماری در ایران و جهان عرب به شکل مستقل صورت گرفته است؛ از جمله پایان‌نامه الاغتراب فی روایة "بروکلین هایتس" لمیرال الطحاوی نوشته خوله لعموری در دانشگاه محمد خیضر بسکره (۲۰۱۶) و مقالات "واکاوی عناصر داستانی در رمان فمینیستی بروکلین هایتس و جلوه‌های تأثیرپذیری میرال الطحاوی از فروغ فرخزاد در رمان بروکلین هایتس" نوشته عبدالاحد غیبی و رؤیا بدخشان که در مجله لسان مبین و کاوش نامه ادبیات تطبیقی (۱۳۹۵) قابل دسترسی است و رمان مذکور از زوایای بررسی عناصر داستانی و نگاه فمینیستی مورد بررسی قرار گرفته است. پایان‌نامه "الحواریة فی الخطاب الروائی: «الخباء» و «الباذنجانة الزرقاء» لمیرال الطحاوی. أنموذجین" نوشته وافیه مربیعی (۲۰۰۶) در دانشگاه الجزائر به گفتمان روایی این دو رمان از نظر گاه باختین پرداخته شده است.

## ۲. مبانی پژوهش

زندگی اجتماعی بشر نتیجه تعامل انسان‌ها با یکدیگر و با جهان پیرامونشان است. ساختار اندیشه انسان در گروه‌های اجتماعی درون جامعه شکل می‌گیرد. از این رو بدون اثر یک نویسنده بیانگر فضای فکری او و بسیاری از واقعیت‌های اجتماعی است. در حقیقت ادبیات شکلی از بیان جامعه و نمایش حقایق زندگی است تا افق آگاهی جامعه را گسترش دهد. از این رو «جامعه‌شناسی در ادبیات، در پی بازتاب شرایط سیاسی، اجتماعی و پی بردن به کل فضای هر دوره در آثار ادبی است» (وحید، ۱۳۹۰: ۲۹) بررسی مسائل اجتماعی در آثار، اجتماعیات در ادبیات است که به نوبه خود در تکوین و رشد ادبیات مؤثر خواهد بود. در این نوشتار نیز مباحث جامعه‌شناسی و مسائل مربوط به زنان در تعامل با همدیگر مورد نظر هست. «جامعه‌شناسی مردسالار از تفاوت‌های جنسی بیولوژیکی برای مشروعیت بخشیدن به تقسیم‌کار در خانواده و در جامعه سود جسته‌اند و این تفاوت‌ها توجیه‌گر سلطه مردان و انقیاد زنان می‌گردد. اما فمینیست‌ها، تفاوت‌های جنسیتی را بیشتر بهره گرفتند؛ چرا که جنسیت موضوعی مربوط به فرهنگ است» (طباطبایی، پراندوجی، ۱۳۹۸: ۱۷۷-۱۷۶)، فرهنگی مردانه که انفعال و کنش‌پذیری را برای جنس دیگر به بار می‌آورد. از این‌روست که نارضایتی از وضعیت موجود و انتقاد از واقعیت‌های اجتماعی و فرهنگی جامعه و آثار ناخوشایندی که در به حاشیه‌رانی، طرد و حذف جنس زن دارند سبب شده که در سال‌های اخیر، زنان نویسنده، بیش از گذشته، از ظرفیت ادبیات داستانی برای بازنمایی اندوه و وضعیت بغرنج زنان، شوربختی‌هایشان در زندگی زناشویی و ارتباط نابرابر مردان این جامعه بهره‌گیرند.

باید گفت میرال الطحاوی یکی از ده‌ها نویسنده فرهیخته عربی است که آثار خود را آینه‌ای برای انعکاس اندوه زنان سرزمینش قرار داده است. جامعه ترسیم شده در رمان‌های الطحاوی (رمان الخباء و نقرات الطباء) همسو با بیان وضعیت زنان در جامعه‌ای گرفتار سنت است؛ «سنت در حوزه‌های مختلف دانش معنای خاص و گاه مشترک دارد که ارزش‌ها و عرف و آداب و رسوم و قانون از مشترکات معنایی هستند. سنت‌ها از جریان نوسازی دور نمی‌شوند و حتی در مدرن‌ترین جوامع ادامه می‌یابند و در یک ارتباط همزیستی درونی با مدرنیته درگیر هستند» (گیدنز، ۱۳۸۷: ۷۵) از دل همین سنت‌ها که با خود، سلطه مردان را به همراه دارد، زنان به عنوان جنس دوم دیده می‌شوند، نگاه جنسیتی به زن،

ارزش‌ها و باورها و آیین‌هایی که در خدمت عدم تفکر و خرافه‌پرستی قرار دارد و زن را در امور وهمی و انتزاعی محصور می‌کند، شی‌وارگی زنان و ظلم‌پذیری در میان آنان محصول این نوع باورها و ارزش‌های اجتماعی است؛ چنانکه هرگاه پای مدرنیته به میان آید، زن گاه از آن می‌هراسد و گاه در جامعه مردسالار، تسلیم سنت شده و تعارض و تقابلی را تجربه می‌کند.

### ۳. نگاهی اجمالی به دو رمان

رمان الخباء نخستین رمان نویسنده، از روزمرگی‌های دختران و زنان مصری در دوران صحرانشینی حکایت دارد و قهرمان رمان فاطمه پنج‌ساله، بارو حیه متمرده برای رهایی از وضعیت موجود از درختان و دیوارها بالا می‌رود تا آن سوی زندگی را ببیند. خواهران او همچون ساسا، سقیمه، صافیه و پیرزن خدمتکار مهربان به نام سردوب که با اهالیج و حکایاتی فاطمه را آرام می‌کند از شخصیت‌های مکمل هستند و مادر بزرگ بارو حیه‌ای سرکوبگر، مدام کارهای دختران را رصد کرده و آنان را شماتت می‌کند. مادر اینان بعد از چندین زایمان ناموفق، در پستوی خانه به سر می‌برد تا سرانجام از دنیا می‌رود و پدری که به دنبال نداشتن فرزندان پسر به تعدد زوجات روی می‌آورد و اغلب در سفر به سر می‌برد.

در رمان نقرات الطباء نیز، نویسنده، تصویری از چند نسل یک خانواده بزرگ مصری است که هر یک حکایات و اسراری نهفته دارند و این تمام چیزی است که مهره‌ی راوی داستان، درباره تاریخ این خانواده بزرگ با حضور اجداد و شخصیت‌های متعدد زنان و بردگان و پیرامون انتقال مالکیت زمین و ثروت آن بین قبایل روایت می‌کند. رمان با جد بزرگ محبوب شروع شده و مروری دارد به زندگی فرزندان محبوب به نام‌های یونس، منازع و شافعی و نسل بعدی: لملوم باسل و الشافعی السلیمی که حاصل ازدواج لملوم باسل فرزند منازع با نجدیه، تولد پسری به نام نافذ و سه دختر به نام هند، سقاوه و سهله است و حاصل ازدواج سهله با پسرعمویش مطلق الشافعی دختری به نام مهره است که راوی داستان می‌باشد. در این رمان شاهد اسامی فراوان قبایل هستیم و عادات و تقالید موروثی و آغانی و امثال و حکم که با وجود گذشت زمان همچنان بدان‌ها تمسک جسته‌اند.

### ۴. بررسی رمان‌ها

میرال الطحاوی به محیط جامعه مصر، با نگاه انتقادی می‌نگرد و در مصاحبه‌اش با مجله القاره چنین می‌گوید: «صحرائی که من درباره‌اش می‌نویسم تنها فضای شنی بیابانی نیست، میراث صحرا برگرفته از تقالید، محرّمات و عرف‌هاست، تاریخ طولانی ترس و عزلت و غربت است. صحرای عربی آن طور که نقاش‌ها ترسیم کرده‌اند، آسمانی پاک و صاف ندارد. آن، تپه‌ای است پر از پنهانی و حکایات و اشعار و تاریخ گویا از غارت و یورش، زمینی حاصلخیز برای تقابل طبقاتی و نژادی و به اسارت گرفتن زنان است». (حوار فی ۲۴ للدراسات الاعلامية، وائل السید: ۲۰۱۵) این جملات اگر چه کوتاه‌اند اما در واقع به حدی پر مغز و قابل تأمل است که تاریخ و گذشته طولانی زن در کشورهای عربی را به چالش می‌کشد و به وضوح گویای ایدئولوژی نویسنده در قبال سنت‌ها و نظام سلطه است. در ادامه

مؤلفه‌هایی از نوع نگاه به زن و حضور او و اندیشه وی در جامعه مورد ترسیم الطحاوی در رمان‌های مذکور را بررسی می‌کنیم.

#### ۱.۴. نگاه جنسیتی در جامعه

قبل از پرداختن به این موضوع باید دانست «ساختار اجتماعی و فرهنگی همه جوامع انسانی به شدت متأثر از تفاوت‌های جنسیتی است که غالباً علمی یا طبیعی نمایانده می‌شود؛ اما در واقع برساخته از اجتماع‌اند و به ویژه متأثر از تصورات قالبی و ایدئولوژی‌های جنسیتی است» (جنکینز، ۱۳۸۱: ۲۷۴). الطحاوی این نگاه جنسیتی را بیشتر و بهتر نشان داده است. به طور مثال پدیده چند همسری که یکی از مظاهر ظلم به زنان است، اغلب با هدف به دنیا آوردن فرزند پسر به عنوان نیروی کار قوی و برجای گذاشتن نسل برگزیده می‌شده. شخصیت پدر در رمان الخباء با مادر فاطمه قهرمان خردسال رمان و سپس زنانی به نام‌های دوابه و راحت ازدواج می‌کند که اینان نتوانستند برای او فرزند پسری به دنیا آورند. سرنوشت برخی از آن‌ها به عزلت، مرگ و یا طلاق منتهی شد. (رک: الخباء: ۱۲۷)

و اما نقرات الطباء فولکلور (فرهنگ عامه) جمعی برآمده از محیط صحرائی است که میرال ضمن ترسیم آداب و رسوم قبایل عربی که در تعامل با زندگی شهری قرار دارند، به مجادله با این ناخودآگاه جمعی و اندیشه‌ای که بر مبنای کهنتری و به بردگی کشیدن زنان قرار گرفته است، می‌پردازد. برای مثال جامعه قبیله‌ای بر روابط نسبی تأکید دارد؛ اینکه ازدواج باید بین خویشاوندان قبیله اتفاق بیفتد. در نقرات الطباء داستان ازدواج و علاقه ناکام سه خواهر در خانواده عربی آمده که خواسته‌هایشان فراتر از مرسومات است؛ اما به ازدواجی اجباری تن می‌دهند. سقاوة که از کودکی عاشق پسری به نام لهم بن مبارک بود و جز در آستانه مرگش به گاه جوانی، به این عشق اعتراف نکرد. ازدواج شخصیت سهله با پسرعمویش مطلق الشافعی باوجود این که او را نمی‌خواست؛ چراکه عاشق عکاس خارجی شده بود که دوست پدرش بود و به‌ناچار با پسرعمویش که از زنان خدمتگزار کام می‌گرفت، ازدواج کرد و داستان پدربزرگ محبوب که دخترش را در نهر انداخت تا با فرد دیگری غیر از طایفه و تبار خودشان ازدواج نکند و همچنین هند که دوستدار یک برده بود، سرانجام به خاطر ازدواج اجباری با پسرعمویش، به تدریج در جنون و با حبس شدن در اتاقی کوچک از دنیا رفت: و قد یحكي قصة ارتباطه بامها «سهلة بنت لملوم باشا منازع» التي كانت له حتى لو لم يطلبها و لن يتحدث عن «هند» سيقول فقط ان ابن عم ينزلها عن هودج عرسها بكلمة، سیهزون رؤوسهم و هو يؤكّد «نرمیها التمساح و لایأخذها الفلاح» حاكيا قصة الجد محجوب الذي القى ابنته في النهر (الطحاوی، د تا: ۲۲) فسكبت النجدية على رأسها الماء البارد و شدتها من ضفیرتها لتفیک من ذهولها و تقول «أمشی مشی أهلك ولو انكسر ظهرك، ستعودین ستعودین، تطلعی تنزلي ستعودین، ابن عمك و ستطلع روحك من بیته» (همان: ۶۷)

(ترجمه): «پدر برای مهرة دخترش از قصه ارتباطش با مادر او «سهلة دختر لملوم باشا منازع» حکایت می‌کند که سهله برای او بود، گرچه او را خواستگاری نکرد و از هند سخنی نخواهد گفت. پسر عمویش او را از کجاوه عروس پایین می‌آورد و همه سرهایشان را تکان خواهند داد و او تأکید می‌کند «دختر را پیش تمساح می‌اندازیم و کشاورز او را نمی‌گیرد.» قصه پدربزرگ محجوب را حکایت می‌کند که دخترش را در رودخانه انداخت / پس نجدیه بر روی سر هند آب سرد ریخت و او را از دسته مویش گرفت تا از گیجی و منگی به هوش بیاید و می‌گوید: «در مسیر خانواده

(خویشانت) راه برو گرچه پشت تو بشکند، بازخواهی گشت بازخواهی گشت، بالا برو و پایین بیا تو بازخواهی گشت، روح تو از خانه پسرعمویت سر برمی آورد».

در چنین جامعه‌ای، آزادی انتخاب مرهون خواست مردان خانواده است و تنها فرزندان پسر حق تعلیم و تربیت دارند «چرا که مردان پیوسته موسوم به ماجراجویی و خردگرایی و ابداع هستند و زنان به تسلیم شدن و شک و تردید موصوف هستند» (محمدی و صادقی، ۱۳۹۲: ۱۰۱) با این نوع نگاه، پدربزرگ نافذ برادر هند را برای تحصیل در رشته حقوق به پاریس فرستاد که حق آزادی آموزش حتی حق آزادی در انتخاب شغل آینده را میسر می‌کرد؛ اما هند از علاقه‌اش بازمی‌ماند: هذا الولد كان اسمه «نافذ» صار ذلك الخال البعيد الذي ارسله الجد لملموم ليتلقى علوم المحاماة في باريس، لكنه أرسل إليهم صورة عرسه من كاليفورنيا أو نيوجرسي مع بطاقات التهنة،.../الذين يعرفون «هند» سيقولون إنها كانت تدبر الاسطوانة لتتعلم الرقص الايقاعي و تجلس وحدها محاولة تقليد صوت فتحية أحمد و تتلو مقاطع من «ماجدولين» بصوت مؤثر تحت أشجار الحديقة قبل أن يلمحها أخوها الذي يقطن الآن في نيوجرسي و يمزق الرواية التي استعارتها من مس «انجيل» ابنة ناظر المدرسة و يلطمها على وجهها فينزف أنفها (الطحاوی، دتا: ۶۱).

(ترجمه): «نام این پسر نافذ بود، آن دایی‌ام که پدربزرگ لملموم برای فراگیری وکالت به پاریس فرستاد؛ ولی او عکس عروسی‌اش را از کالیفورنیا یا نیوجرسی با کارت خوش‌آمدگویی برای خانواده‌اش فرستاد / کسانی که هند را می‌شناختند می‌گفتند که او استوانه‌ای را می‌چرخاند تا رقص موسیقایی را یاد بگیرد و تنها می‌نشست و برای تقلید صدای فتحی احمد تلاش می‌کرد و مقاطعی از «ماجدولین» را با صدایی تأثیرگذار، زیر درختان باغ می‌خواند. قبل از اینکه برادرش که الآن در نیوجرسی سکونت دارد او را دزدانه نگاه کند و زمانی که آن را از انجیل، دختر ناظم مدرسه قرض گرفته بود، پاره کرد و بر چهره‌اش سیلی زد و خونی از بینی‌اش می‌ریخت».

#### ۴.۲. باورها و آیین‌ها

حضور دین در رمان‌های الطحاوی کم‌رنگ بوده و البته چهره‌ای که او از فقه دینی نشان می‌دهد، چهره‌ای نامحبوب به نظر می‌رسد؛ این امر را صراحتاً بیان نمی‌دارد، بلکه در لا به لای شخصیت‌های خلق شده می‌توان دریافت. او در یک مصاحبه، به تفسیر سطحی از معارف دینی نسبت به زنان اشاره دارد. به طوری که می‌گوید: تأویل متون برای مصلحت سیاسی به‌ویژه در گروه‌های دینی به کار می‌رود و اینان به خود حق تأویل مطلق و حتی حق به‌کارگیری از زن را می‌دهند. اعتقاد به خرافه در هر دو رمان به چشم می‌آید، اما نویسنده بیش از پیش، این پدیده را در وجود زن و عملکرد او نمایش می‌دهد. چگونه می‌شود یک زن دستاویز باورهای خرافی می‌گردد. به نظر می‌رسد زن برای برون رفت از وضعیت اسفبار موجود خود و برای تسلی نسبی چنین دچار وهم می‌شود و به باورهای کهن که ریشه علمی ندارند، معتقد می‌گردد. در رمان الخباء، برای رهایی از شقاوت تعاویذ به‌کاربرده می‌شود، به‌ویژه زمانی که زن را منبع این شقاوت برمی‌شمارند، آنگاه که فرزند پسری به دنیا نیآورده. بعد مرگ مادر خانواده به جهت سقط‌های مکرر، مادربزرگ، برای ورود زن جدید، خانه را از نشانه‌های وجودی او پاک می‌کند: «جاءت بالصبايا يمزرن القطن و صنعت الأغطية و الفرش بعد أن جاءت بالمالين و العجائز يطلقون بخورهم و يتلون تعاويذهم و ترش ماءها على الجدران و يكتبون لها بالمحبة...» (الطحاوی، ۲۰۰۱: ۹۶)

(ترجمه): «مادربزرگ دخترانی را آورد که پنبه‌ها را در هم می‌تابیدند و او زیرانداز و بستری را فراهم ساخت بعد اینکه فال‌گیرها و پیرزن‌هایی را آورد که بخور (کندر) پراکندند و حرز قرائت می‌کردند و آب تعاویذ را به دیوارها می‌پاشید و برای آن زن جدید محبت فرا می‌خواندند...»

انسان در برخورد با رکود زندگی روستایی احساس ترس می‌کند، او گوشه‌گیر می‌شود و مونس نمی‌یابد و برای غلبه بر این ترس، حکایات خرافی در ذهنش خلق می‌کند، چنانکه فاطمه در همین رمان، داستانی از گفت‌وگویش با شخصیت‌های خیالی زهوه و مسلم می‌سازد: «و تبکی زهوه معی تقول «إن الاحزان مقسومة» و تصبحنا الجنية للبر، نرف في درجاتها و تضحك فتصبح لضحكها ألف صوت، تكشف جسدها الأسود المحنى فنرمق في غضاريف ظهرها ذلك البروز الناتئ الصغير». (الطحاوی، ۲۰۰۱: ۸۲)

(ترجمه): «و زهوه همراه من گریه می‌کند و می‌گوید همانا غم‌ها تقسیم شده‌اند و جنی با ما درون چاه، شب را به صبح برد، ما در پله‌های چاه می‌لرزیدیم و می‌خندیدیم و از خنده‌اش هزار صدا ایجاد شد، بدن سیاه و خمیده‌اش را نشان داد و ما در غضروف‌های پشتش، به آن برجستگی نمایان کوچک نگاهی انداختیم.»

و یا همچون انشراح، برده هند در رمان دیگر الطحاوی که در پی بی‌سوادی به تعاویذ معتقد است: «انشراح التي كانت تؤمن بكل التعاویذ السحرية قالت إن الزرافة تتنبأ بالغيب و كل الكاهنات في أديس بابا و سنار يضعون سيورا من جلدھا لتحمّل التمانم و الاحجبه و قالت إن العاج تميمة سحرية أيضا فهو جماد ميت يخرج من لحم حي و أن العين حارسة و عين العاج تحرس الموميوات و الاجساد الهالكة في المقابر القديمة» (الطحاوی، دتا: ۶۲)

(ترجمه): «انشراح که به همه تعاویذ جادویی ایمان داشت گفت که زرافه از غیب پیشگویی می‌کند و همه کائنات در آدیس‌آبابا و سنار تسمه‌هایی از جلد زرافه را دارند تا تعاویذ و طلسمی را با خود حمل کنند و گفت که عاج، حرزی جادویی است و آن جسم بی‌جان مرده‌ای است که از گوشت مار خارج می‌شود و چشم نظر نگهبانی است و چشم عاج، مومیایی‌ها و اجساد نابودشده در مقبره‌های قدیمی را نگهداری می‌کند.»

در نقرات الطباء، نویسنده در عنوان انتخابی اثر با کاربرد اسطوره، مفاهیم اجتماعی را به صورت طرح یا تصویر بیان می‌کند و هدف از این‌گونه ارائه، تشدید احساس و انتقال آن به گونه‌ای قابل لمس برای مخاطب است. روایت به طرز لاینفکی با اسطوره عجین شده است و اسطوره روایتی است که ریشه‌های هویتی فرهنگ را بیان می‌کند. (ر.ک. ضمیران، ۱۳۸۹: ۴۱) الطحاوی در این رمان، از اسطوره‌ای حکایت دارد که اشاره‌های مشخص معنایی را نشان می‌دهند: «و هي تحكى لها حكاية «السهي» تلك الظبية التي ركضت في السماء و لأنها تركت وليدا صغيرا على الرمال لا يعرف كيف يهرب من صياده، تركت وليدا صغيرا على الرمال لا يعرف كيف يهرب من صياده، تركت له نقراتها المضيئة نجوما تتنبأ بمواضع الخطر...» (الطحاوی، دتا، ۸۲)

(ترجمه): «و او برای هند حکایت سهی را روایت می‌کرد، آن آهویی که به سوی آسمان دوید و او بچه کوچکش را بر روی شنزار رها کرد و آن بچه آهو نمی‌دانست چطور از دست شکارچی‌اش بگریزد، این آهو حفره‌های روشنی برای بچه‌اش به‌جا گذاشت که از مواضع خطر خبر می‌دهد.»

این نوع از اسطوره، نیازمند تفسیر است. ستاره‌ای که در اصل آهو است می‌دود تا در آسمان جایی برای خود پیدا کند و از دام شکارچیان در امان بماند؛ ولی این آهو بر روی زمین فرزند کوچکی به‌جا می‌گذارد که بر بالای شنزارها



می‌خزد و این ستاره سهی یا همان آهو بر روی زمین جای پای می‌گذارد تا فرزندش را راهنمایی کند و او را از مواضع خطر دور کند. این دام‌ها همان سنت‌هایی هستند که نویسنده در رمان بدان‌ها اشاره می‌کند. استفاده از ستاره برای بیان این تعبیر، به عنوان نشانه هدایت در محیط صحرای عربی است و نویسنده ضمن اشاره به تفسیر طبیعت و ارتباط حافظه جمعی با آن، زمین را منبع شکست و ناامیدی و بی‌عدالتی و آسمان را رمز بقا و عدالت و امید بر می‌شمارد. سید قطب در همایشی پیرامون کاربرد این اسطوره چنین نظر می‌دهد که نقرات الطباء، نوشتار زنانه‌ای است که می‌خواهد در آسمان ابداع و نوآوری، همچون ستاره‌ای، مناطق ناشناخته ذات شکست‌خورده آدمی را روشن کند (قطب، ۲۰۰۶: ۶) و یا می‌توان نتیجه گرفت نقرات به صیغه جمع مؤنث سالم و با آمدن "الف و ت" و آهنگ حرکات این واژه تعبیر کننده قضیه زنانه‌ای است که پژواک گام‌هایشان برای مردان و زنان شنیدنی است و خواهان آزادی و آبادی زمین از قید سنت‌های نابود کننده هستند.

#### ۳. ۴. پیوند اندیشه زنان با بدویت و میراث عامیانه

روزنامه واشنگتن پست میرال الطحاوی را به عنوان نخستین زن رمان‌نویس می‌داند که حیات بدوی مصری را ارائه کرده و بحران زن بدوی و نیاز او به آزادی را توصیف کرده است. الهام‌گیری از میراث در رمان الطحاوی حاکی از این است که نویسنده از یک سو می‌خواهد خواننده را با محیطی که در آن تربیت یافته است و با افکار و اندیشه مردمانش آگاه است، مطلع سازد و با نگاه بر میراث به تفسیر زمان حاضر و آینده بپردازد. رمان‌های مورد بررسی در این پژوهش معجمی از میراث شفاهی است و الطحاوی با بهره‌گیری از لهجه محلی در صدد ترسیم موقعیت اجتماعی و جغرافیایی و ارتباط با شیوه زندگی روستایی برآمده است؛ «نویسنده میراث را به کار می‌گیرد، دلیل بر اینکه او به ریشه‌ها و اصالتش چنگ می‌زند و البته انگیزه مهم در به کارگیری محیط بدوی و محلی طرح هویت ویژه در راه قطع ارتباط با رمان غربی است و تأسیس رمانی که از لحاظ شکل و محتوی صبغه عربی داشته باشد» (صالح، ۱۹۹۸: ۵۶) کثرت اشعار فولکلور و حکایات در الخباء و نقرات الطباء، برآمده از فرهنگ شفاهی است. زنان پیرامون هم، این ترانه‌ها را می‌خوانند. دختران کشاورز که به هنگام دوک‌ریسی ترانه‌ای عامیانه را برای گذراندن وقت، تکرار می‌کنند: «نص الليالي و أنا ویا القمر ماشي / نص الليالي و أنا ویا القمر ماشي / هاتوا الدوايا و القلم و اکتب علی شاشي / مملوک صغیر و خد العقل من رأسي / نص الليالي و أنا...» (الطحاوی، ۲۰۰۱: ۴۲)

(ترجمه): «نیمه شب است و من همراه ماه راه می‌روم / مرکب و قلم را بیاورید و بر روی صفحه‌ام می‌نویسم / محبوب کوچک عقل را از سرم ربوده است / نیمه شب است و من..»

نمونه این اهازیج در رمان نقرات الطباء، آنجاست که مهرة راوی داستان می‌گوید که عمه مزنه (نماینده نسل پیشین)، او را (نماینده نسل جدید) بر روی پاهایش قرار می‌داد و شعر قدیمی می‌خواند که در آن بر انساب تأکید دارد: «تهددني العمه مزنه علی ورکیها و هی تهزج بها؛ ما انک للی یصید عویل ولأنک ثوبه للرعیان / انتي سلاله من حرّ لسید جداد منسب للشجعان.» (الطحاوی، دتا: ۳۷)

(ترجمه): «عمه مزنه من را بر او زانوهایش تکان می‌داد درحالی‌که آواز می‌خواند؛ تو کسی نیستی که آه و ناله را شکار می‌کنی و همانا تو لباسی برای نگهبانان هستی / تو از نژاد اجداد آزاده‌ای که به شجاعت منتسب هستند» لهجه

عامیانه این ترانه‌ها در انسجام فضای عامیانه و محلی رمان بسیار تأثیرگذار است و اغلب دارای مفهوم خاصی نمی‌باشد؛ جز اینکه الطحاوی شخصاً به میراث عامیانه مصری توجه دارد. ضرب‌المثل‌هایی که در رمان الخباء به کار رفته بیشتر برای توصیف جامعه مردسالار و در نقرات الطباء افتخار به انساب و کهنتری زنان است: «بیت بلا رجل، واحه بلا بئر... أرض خراب / ما یقیم الخیمة إلا الوتد / طیر طیره الغبرة / البنت بسبعة وجوه. و رمان دیگر آمده: و نرمیها للتمساح و لایأخذها الفلاح / الطعمة تكسر العین / أنفك منك و لو كان أجدع.»

انگیزه‌های بسیاری در پس به کارگیری محیط بدوی در رمان عربی وجود دارد، تمایل نویسنده در رسواسازی محیطش که غرق در تخلف و عقب ماندگی است، در زمره مهم‌ترین انگیزه‌هاست. هدف الطحاوی علاوه بر نمایش محیط بدوی و شرایط زیستی و فکری در آن، به جهان روبه افول بدوی اشاره دارد که رمان نقرات الطباء نمونه خوبی برای نمایش این جهان رو به افول است. جهانی که در یک‌سوی آن افرادی پایبند فرهنگ سنتی بدوی قرار دارند و در سوی دیگر نسلی که بین سنت و افکار جدید گرفتار آمده‌اند، گاه تمرد می‌کنند و گاه تسلیم می‌شوند. ناگفته نماند که الطحاوی این جهان را از منظر زنانه به نمایش گذاشته است.

کاربست ضرب‌المثل‌هایی که پیوند معنایی با درون‌مایه برقرار کرده‌اند، نمونه دیگری از بهره‌گیری از ظرفیت میراث است که نویسنده از آن بهره جسته است. در رمان الخباء سردوب و مادر بزرگ حاکمه، دو فرد قدیمی که زبان به این نوع ادبی می‌گشایند که چهارچوب این امثال از پدیده‌های جامعه سنتی و زن فراتر نمی‌رود. در ادامه به چند نمونه مهم اشاره می‌کنیم: «والله ما خفَّ عقلُک إلا مما رأَت عینُک یا صغیرة...» (الطحاوی، ۲۰۰۱: ۹۱) بیت بلا رجل، واحه بلا بئر... أرض خراب، ما یقیم الخیمة إلا الوتد و الوتد تلزمه أرض تحضنه... المرأة مرعی إن صلحت و احتمیت به من القفار یا ولیدی... (همان: ۹۴) / طیر طیره الغبرة حتی یخلف الله علیک بالولد... (همان: ۴۲)

(ترجمه): «به خدا سوگند که عقلت سبک و کودن نشد مگر از آنچه چشمت دید ای دختر صغیر... / خانه بدون مرد مانند بیابان بدون چاه است... زمینی ویران است، و تنها میخ خیمه را برپا می‌کند و میخ هم زمینی می‌خواهد که در بسترش قرار بگیرد... زن چراگاه است اگر اصلاح شود، از گزند بیابانی و خشک شدن به وسیله تولد پسر در امان ماند ای پسر... / پرند غبارآلود (کلاغ) پرواز کند (بدیمنی برود) تا خداوند برای تو پسری را به جای بگذارد.»

امثال و جملات تعمیم یافته در عبارات فوق، دال بر تحقیر زن و جایگاه او در جامعه سنتی مصر، تأکید بر برتری جنس مرد و ارزش‌گذاری بر زن برحسب به دنیا آوردن نوزاد پسر است. در نمونه دیگر که می‌توان آن را بی‌شک ضرب‌المثل فمینیستی قلمداد کرد آمده «البنت بسبعة وجوه» (همان: ۹۸) این همان ضرب‌المثل عامیانه مصری «الصبايا لهن ألف وجوه» دال بر این معناست که ظاهر و اندام زنان در هر مرحله از عمر تغییر می‌کند و نمی‌توان بر زیبایی‌شان حکم کرد. این تغییر همواره برای زنان رمان‌های الطحاوی امری ناخوشایند به شمار می‌آمده؛ چراکه او را از اندام مردانه که نمونه احراز شایستگی‌ها است دور می‌کند.

#### ۴.۴. تقابل سنت و مدرنیته در اندیشه جامعه و زنان

در رمان‌های مورد بررسی، کاربرد اسالیب مختلف میراث، از خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها، ادوات سفر و انتقال در سمت و سوی صحرای وسیع، روابط ازدواج و طلاق و کسانی که گرفتار سنت‌اند در جای‌جای رمان‌ها بیشتر از مسائل

سیاسی، مسائل اجتماعی مطرح می‌گردد و البته گاه پای دنیای شهری هم به رمان‌ها باز می‌شود. نویسنده به طور آشکار و با تفصیل از این رویارویی سخن نمی‌گوید بلکه در روح رمان این امر را نهفته می‌دارد. وقتی فاطمه در رمان الخباء با زنی به نام "آن" آشنا می‌شود که از شهر می‌آید، او را تنها پنجره‌رهایی خود برمی‌شمرد. شخصیت آن، نماد تمدن شهری است و فاطمه توصیف خانه "آن" یا مدام را قصه‌ای می‌داند برای همه بشر که به تعبیر پدر در آنجا می‌تواند مثل شاهزاده‌های ترک شود؛ اما تفاوت این بدویت و حضریت در وجود فاطمه زمانی به اوج می‌رسد که دکتر راه حل مداوای پای او را در قطع پایش می‌داند. جامعه شهری فاطمه را می‌ترساند و از سویی او را جذب می‌کند. تلفیق خاطراتش از خانواده با زندگی جدید و غربت امکان‌پذیر نیست. سلطنت بادیه و سلطنت شهر در وجود او احساس وحشت را بر می‌انگیزد. در رمان دیگر الطحاوی جامعه قبیله‌ای چنان غرق در سنت‌هاست که با وجود تعامل فرهنگ مدرنیته؛ همچنان ابقای میراث گذشته در درون افراد به چشم می‌آید. مثلاً پدر خانواده علی‌رغم تحصیلات، رویه اجدادش را نسبت به شعائر قبیله‌ای در پیش می‌گیرد: «کان أبي رغم أنه تلقى في فيكتوريا كالج و كاد أن ينال ليسانس الأدب الانجليزي، لكنه كان متيمًا بتلك الجلسة حول النار التي تترك رمادها يسف في الحلوق، فقد كان يقضي معظم وقته في تلك الجلسة... شرب القهوة المذاب فيها الأفيون و مضغ بعض الحكايات عن أحد أفراد الأسرة خصوصاً الجد الأكبر...» (الطحاوی، دون تا: ۱۶)

(ترجمه): «پدرم علی‌رغم اینکه در کالج ویکتوریا درس خواند و چیزی نمانده بود که لیسانس ادبیات انگلیسی را دریافت کند؛ اما شیفته این جلسات پیرامون آتشی بود که خاکسترش در گلوها برجای می‌ماند، او بیشتر وقتش را در آن نشست می‌گذراند... قهوه‌ای که تریاک در آن ذوب شده نوشید و برخی حکایات را درباره یکی از افراد خانواده به ویژه جد بزرگ بر زبان داشت».

راوی داستان عنوان می‌کند که پدرش علی‌رغم تحصیلات و برخورداری از فرهنگ؛ با مدارس شبانه‌روزی مخالف است و به دخترش می‌گوید این مدارس عقل مادر و خاله‌هایت را فاسد کرده‌اند و پیشنهاد می‌کند که به مدرسه ابتدایی که به نام پدر بزرگ تأسیس شده، برود. الطحاوی در توصیف ازدواج هند با پسرعمویش، اشاره می‌کند که او را مانند مادر و مادر بزرگ علی‌رغم وجود ماشین، با کجاوه به منزل شوهرش بردند. هودج نماد سنت‌های قبیله‌ای است و ماشین نماد زندگی حضری است و تکرار اسامی أم و جدة و هند نشان‌دهنده تحمیل سنت‌ها بر زنان است: «في الصباح حملوها علی هودج مثل أمها و جدتها رغم أن الباشا كان لديه عربة» (الطحاوی، دون تا: ۶۴)

(ترجمه) «در صبحگاه او را سوار بر کجاوه بردند مثل مادر و مادر بزرگش علی‌رغم اینکه پاشا ماشین داشت».

ما عمه مزنه و مادر بزرگ نجدیه را می‌بینیم که در دنیای جدید علی‌رغم دگرگونی زمان و تغییر شرایط، نمونه زنان بدوی‌اند که ذهنشان حکایات قدیمی را حفظ کرده و زمان حاضر را رد می‌کنند. نجدیه از همان ابتدا که با توصیف شخصیت‌های رمان در قاب یک عکس قدیمی آغاز می‌شود، پشت به دوربین، قهوه حاضر می‌کند؛ این نشان می‌دهد که او از دستاوردهای جامعه حضری به دور است و با درست کردن قهوه این نوشیدنی دیرین عربی به سنت‌ها پایبند است. او به هند که نمونه نسل بعد از خود است می‌گوید به هر قیمتی باید دنباله‌رو آیین خانواده‌ات باشی: «امشي مشي أهلك ولوانكسر ظهرك». (الطحاوی، دون تا: ۶۸) اندیشه برتری جنس مذکر و افتخار به انساب به نسل سوم داستان هم تعلیم داده می‌شود. مهرة نوه خانواده که نمونه نسل جدید است، اهزوجه‌ای را می‌خواند و در آن از اصل و نسب پاک در

کثرت پسر و شتر نر و ماده سخن می‌گوید: «عایش فی عزة و دلالة من کثر نیاقه و جماله و عنده عزوه من رجاله ما فیهم واحد دلال.» (الطحاوی، ۲۰۰۱: ۱۷)

#### ۵. ۴. خوار داشت زنان در جامعه

رفتار منفعت‌طلبانه و استثمار مردان نسبت به زنان جامعه، فرآیند برجسته‌سازی مردان به عنوان جنس برتر و حاشیه‌رانی زن به عنوان دیگری، بر هم زدن ارزش‌ها، خوار داشت زن، نادیده گرفتن وجود و ارزش معنوی وی، شیء‌انگاری و پایین آوردن مقام زن در حد یک ابژه، از جمله موضوعات مهمی است که زن فرهیخته عرب از آن رنج می‌برد و در صدد انعکاس آن برآمده است. نمودهایی از این خوار داشت را در مفهوم عام‌تر آن، یعنی تبدیل انسان به ابزار تولید و به‌خصوص نادیده انگاشتن ارزش‌های انسانی را می‌توان در این دو رمان مشاهده کرد. این نگرش در رمان‌های الطحاوی بیشتر در نوع نگاه مرد به زن پیداست. وقتی زن را مُلک مرد می‌دانند که اختیاری در انتخاب چیزی ندارد. چنانکه در الخباء برای صافیه چنین چیزی رقم‌زده می‌شود: «لیس لی فی العرس ولا الخضاب... اترکونی معها» فنخزتها الجدة فی صدرها بالعصا و قالت: صرت ملک رجلک یا خلفة السوء... منذ متی صار لك لسان یا بعز المطایا، ما لك خیرة فی شیء یا بغیضة» (الطحاوی، ۲۰۰۱: ۷۰)

(ترجمه): «برای من رقمی بر عروسی و حنا کردن نیست... من را با مادر رها کنید» مادر بزرگ با عصا به سینه او کوبید و گفت: تو در تملک مردت هستی، ای فرزند ناخلف... از کی تا به حال زبان درآوردی ای پشکل چارپایان، تو در هیچ چیز صاحب‌اختیار نیستی ای منفور». در همین رمان فاطمه با به یادآوردن اسبش به نام "خیره" که تولید مثل طبیعی دارد و هر سال، نسل خوبی را به جای می‌گذارد، پیشرفت خود و همگنانش را حتی در سطح یک حیوان هم نمی‌داند. این مقایسه و پایین آوردن پتانسیل زنان به سطح یک حیوان دلیلی است بر بی‌ارزش بودن زنان که در مقایسه با حیوان که می‌تواند منبع برکت و بارآوری باشد، یک زن از نقصان جنسی و جسمی به بدیمنی می‌رسد: «أنا لن أغنی... فقد سأنوح مثل الغربان الشؤومة... أبی لایاتی منذ أن بتروا ساقی... أنا أعز، لأحد یحملنی لکن لماذا لایجئ... خیره تعبت من کثرة ما أنجبت من صغار، حصان ألمانی علی فرس عربی، مهرة قوائم انجلیزیة علی عمود فقري عربی، کل عام تنتج... سلالة جیده» (الطحاوی، ۲۰۰۱: ۱۲۵-۱۲۶).

(ترجمه): «من ترانه نمی‌خوانم... مثل کلاغ شوم قارقار خواهم کرد... از زمانی که ساق پایم را بریدند پدرم نیامد... من عصا می‌زنم، کسی من را حمل نمی‌کند؛ اما پدرم برای چه نمی‌آید... خیره از کثرت تولد کره‌اسب‌ها خسته شده، اسب آلمانی بر اسب عربی، کره اسبی با پاهای انگلیسی بر ستون فقرات عربی... هر سال نسل خوبی تولید می‌کند».

این در حالی است که الطحاوی در نقرات الطباء هم همین تعبیر را دارد، به‌گونه‌ای که در محیط بدوی با ذکر ویژگی‌های اسب، حیوان مهم و ستودنی در آن زمان، شوم بودن و خیر بودن قدومش را همچون قدوم زنان می‌داند. این نوعی کنایه نویسنده است به اعتقاد گذشتگان نسبت به تولد نوزاد دختر که اغلب قدومش را شوم می‌دانستند: «الخیل مثل النساء و مثل الدور الجدیة، فیها الشؤم و قدم الخیر». (الطحاوی، دون تا: ۳۳)

(ترجمه): «اسب‌ها مثل زنان و خانه‌های جدید هستند، در آن‌ها بدیمنی و قدم خیر است».

در همه این شواهد، دوگانه مؤنث بودن و زن بودن مطرح می‌شود. زن به حکم ذات درونش در نظر گرفته نشده بلکه براساس مادینگی او ارزش گذاری می‌شود. ذات زن دیگری است که همواره منفعل است و ظهور و بروزش ارزشی ندارد؛ بلکه زایش فرزند پسر یا همان من ارزشمند مبنای ارزشمندی زن قرار گرفته است.

حقیقت دردناکی که در آثار الطحاوی یافت می‌شود این است که قهرمانان زن، زمینه تباهی خود را فراهم می‌آورند؛ این مسئله حتی در مواردی زنانی که تمرد پیشه کرده و در ظاهر از هنجارها و ارزش‌ها جدا شده‌اند نیز صدق می‌کند. واقعیت این است که باورهای مورد پسند جامعه چنان در وجود زن نهادینه گشته که خود نیز در کنار مردان جامعه ایستاده و در ظلم به خود و دیگر زنان هم‌دست نظام سلطه گشته است. مادر بزرگ، در رمان الخباء نمونه از این زنان است که نگاهی تحقیرآمیز به نوه‌اش فاطمه دارد و دختر داشتن را موجب بد یمنی و نداشتن سلاله پاک می‌داند؛ به طوری که معتقد است باید از وجود دختر که مایه نابودی فضیلت مرد است رهایی یافت و او داشتن فرزند پسری را برای تنها پسرش آرزومند است: «يقبرهن قبل أن يقبرن سيرتك و فضائلك / والله بيت فيه كل هذه الرزايا بيت مشؤوم، طير الطيرة الغيرة حتى يخلف الله عليك بالولد يا وليدي». (الطحاوی، ۲۰۰۱: ۴۲)

(ترجمه): «آن‌ها را به گور ببر، پیش از آنکه فضائل و سیرت تو را به خاک بسپارند / و به خدا قسم خانه‌ای که در آن این بلاها باشد خانه منحوس است، فال بدیمنی و تاریکی از بین رود تا خداوند برایت پسری به جای بگذارد ای پسر» نویسنده حقارت و تنهایی فاطمه را زیر چکمه‌های باورهای پوسیده و نادرست جامعه مردسالار در پایان رمان اینگونه نمایش می‌دهد: «فاطمة لیست إلا حبیبة وحدتها و ضجرها و لیلایها الحزینة» (الطحاوی، ۲۰۰۱: ۱۴۵)

(ترجمه): «فاطمه تنها محبوبه تنهایی و دل‌تنگی و شب‌های غم‌آلودش است».

فاطمه به خوبی می‌داند که این افکار پوسیده و متأثر از باورهای کهن عرب تنها نگرشی منفعت‌طلبانه نسبت به زن دارند لذا چنان می‌پندارد که در تدارک مرگ او هستند و پس از مرگ از گیسوانش چادر و خیمه می‌بافند: «لا لن تمام... أعرف أنك تودین أن تسجی منه خباء و أن تظل فاطم فی الظلام، لن أسلم لك ضفیرتی أبدا، فاطمه العرجاء لا ترید أحدا. أنت لا تریدین إلا موتی، ساموت یا «سردوب» فقط أبعدی یدیک عن شعری». (الطحاوی، ۲۰۱۰: ۱۴۸)

(ترجمه): «نه نخواهد خوابید من می‌دانم تو دوست داری از گیسوانم خیمه ببافی و اینکه فاطمه در تاریکی بماند و موهای بافته‌ام را به تو تسلیم نمی‌کنم تو تنها مرگ مرا می‌خواهی، ای سردوب خواهی مرد تو فقط دستانت را از موهایم دور کن».

قهرمانان رمان‌های الطحاوی گرفتار سرنوشتی تلخ و بد یمنند گویی نویسنده بر این باور است که «قهرمان داستان باید به قربانی جامعه تبدیل شود. در واقع اغلب با مرگ خود ثابت می‌کند که جامعه شر است یا آنکه هنوز فاصله زیادی تا خیر شدن دارد» (زرافا، ۱۳۶۸: ۱۷).

#### ۴. ۶. زنانه شدن فقر و محرومیت اجتماعی

سهم نابرابر زنان از فقر در مقیاس جهانی در مفهوم «زنانه شدن فقر» انعکاس یافته است. «عوامل بسیاری به عنوان متغیرهای مؤثر، در زنانه شدن فقر مطرح شده است؛ مانند نابرابری در حقوق و آنچه زنان به عنوان شهروند باید استحقاق برخوردار از آن را داشته باشند، نابرابری در قابلیت‌ها، در نتیجه نابرابری در فرصت‌ها و پیامدهای نابرابر

سیاست‌های تعدیل ساختاری، محرومیت زنان از امتیازهای اشتغال رسمی، مهاجرت‌ها و جنگ‌ها، از بین رفتن شبکه حمایت‌های خانوادگی، قومی است. (محمد پور، علیزاده، ۱۳۹۰: ۱۶۷) باید دریافت «در جامعه‌ای که ابزار خطابه، سلطه و سرکوب، جای گفت‌وگو و تفاهم و ارتباط اجتماعی قرار دارد؛ زن تسلیم می‌شود و امکانات عقلی و روحی‌اش به واسطه آن روابط پدر سالانه سرکوبگر، محدود می‌گردد». (الحیدری، ۲۰۰۳: ۱۴۹) فقر اجتماعی بر عدم جایگاه مناسب زنان در یک جامعه سنتی به عنوان همسر و گاه مادر تعریف می‌شود. فقر فرهنگی برآمده از آداب و رسوم گذشته است که موجب عقب‌ماندگی زنان می‌شود. فقر مالی از پرداختن زنان به مشاغل محدود در منزل و یا دست‌فروشی و تن‌فروشی برای گذراندن زندگی حکایت دارد. در همه رمان‌های الطحاوی نوعی از فقر وجود دارد. الخباء بیش از هر رمان دیگری به جامعه بدوی مصر گره‌خورده است و محرومیت‌های زنان نتیجه تسلیم شدن در برابر نگاه فرهنگی جامعه قبیله‌ای است، این نگاه که جنس زن تنها نیروی کار ارزان و مولد فرزند پسر است و در شیوه خوراک و پوشاک و نوع مکان زندگی، زن تابع قوانین سنتی می‌باشد. لوئیس ایریگاری توضیح می‌دهد که «زنان در تاریخ تمدن تنها در قسمت کمی از این اکتشافات و اختراعات سهمی داشته‌اند، چه‌بسا که فضل و برتری این زنان به کشف تکنیک نابودکننده دیگری برمی‌گردد و آن تکنیک بافتن و بافندگی است». (ایریگاری، ۲۰۰۷: ۱۹۰) پتانسیل تعریف‌شده برای دختران الخباء محدود به بافندگی، رسیدگی به حیوانات و کار در مزارع است. در این رمان خواهران و خدمتکاران منزل فاطمه قهرمان داستان، غرق آرزوهای رنگین، منتظر مردی هستند و آرزوهایشان را در امور منزل و پختن و به چرا بردن حیوانات و گوش سپردن به حکایات سردوب پیرزن خلاصه می‌کنند. علاوه بر این، نویسنده در الخباء و نقرات الطباء محرومیت زنان را در تصویر کنیزان و بردگان نیز نمایش می‌دهد؛ طبقه‌ای ضعیف که از لحاظ ثروت و سطح فرهنگی در پایین‌ترین سطح قرار دارند. در الخباء نویسنده به بردگی گرفتن دختران کشاورز و فقیر را به تصویر می‌کشد: «العبيد يجرون ركائب الشمطوات في تلافيعهن السود و حين يكشفن وجوههن ستبرق الاسنان المففضنة و الوشم و العطور الثقيلة فوق أحزمة الذهب و «دملج» إليه الذي تكشف عنه فتحة الكم المتسع. تتوسط المجلس فوق مساندها و تضحك بغبطة «اللجنة على وجوه من أنجبكن، فلاحات نجسات، قليلات الحياء تزعق و تنادي «يا نجاسة لمي يدك». (الطحاوی، ۲۰۰۱: ۳۶)

(ترجمه): «بردگان در لباس‌های سیاهشان، ماده شتران را پیش می‌بردند و هنگامی که چهره‌هایشان آشکار می‌شد، دندان‌های شکسته شده و خال‌کوبی و عطرها سنگین بالای کمر بند طلا و بازوبند که گشادی آستین از آن معلوم بود برق خواهد زد. بالای متکایش وسط مجلس می‌نشست و با خوشحالی می‌خندید» لعنت بر چهره‌های کسانی که شما را به دنیا آورد، دخترکان کشاورز نجس، بی‌حیاها درحالی‌که نعره می‌کشید و فریاد می‌زد «ای نجس از این کار دست بردار».

واژه عبید عیله منازع را در نقرات الطباء چندین بار مشاهده می‌کنیم. برده‌ای از قبیله منازع که هم بازی هند بود. با وی بازی می‌کرد. تاریخی از زندگی این بردگان در رمان آورده شده: «هي تلعب في الاسطبل برفقة فتاء سمراء من العبيد الذين يسمونهم «عبیدة منازع» كان اسمهم كذلك قبل أن يكتشفوا أن هناك أسیادا أكثر ثراءً فيشحنهم «مبارك العبد» ليعملوا في تلك الارض البعيدة التي يخرج منها النفط» (الطحاوی، دون تا: ۱۳).

(ترجمه): «هند در اسطبل به همراه دختر گندمگون از بردگانی که آن‌ها را «عبید عیلة منازع» می‌نامیدند، بازی می‌کرد، اسم این بردگان این‌چنین بود، پیش از این که دریابند، آنان اربابانی ثروتمند آنجا بودند و مبارک العبد آن‌ها را می‌فرستاد تا در آن سرزمینی دور کار کنند که نفت از آن خارج می‌شد.

و جای دیگر از برده گندمگون به نام نوار نام برده، از بردگانی بود که کارش حمل کودک ارباب‌زاده و بردنش به مدرسه ابتدایی خلاصه می‌شد: «هو الذي اقترح تلك الفكرة المضحكة أن تذهب إلى مدرسة ربيع منازع الابتدائية محمولة على كتف عبدة سمراء لأحد أبناء «مبارک العبد» کان اسمها «نوار»». (الطحاوی، د تا: ۱۶)

(ترجمه): «او که آن فکر خنده‌دار را پیشنهاد کرد که به مدرسه ابتدایی ربيع منازع برود؛ درحالی که بر روی دوش دختری برده گندمگون برده شود، دختر یکی از پسران مبارک العبد، اسمش نوار بود». در خود این خانواده بزرگ رمان نقرات الطباء هم، نسل گذشته مثل عمه مزنه و عمه فاطمه و نسل میانه یعنی سه خواهر سهله و هند و سقاوة زنانی بدون تحصیلات‌اند که در یک زندگی سنتی فقط شاهد نشست و برخاست مردان پیرامون خود هستند که درباره اصالت اسب‌ها و رفتن به شکار و نوشیدن قهوه با یکدیگر گفت‌وگو می‌کنند و این زنان هستند که در خانه‌هایی با پنجره‌های بلند و دیوارهای گلی اتاق‌های تودرتو گاه به حکایت خوانی می‌پردازند و یا به دور کردن ارواح پلید از چهارگوشه خانه با دعا خواندن و ریختن آب بر اطراف و برخی هم به کوبیدن دانه‌های قهوه و ذرت و دوختن لباس‌ها می‌پردازند.

#### نتیجه

میرال الطحاوی، جهان رمان را وسیله‌ای در راستای بیان وضعیت بغرنج دختران و زنان سرزمینش در سایه افکار پوسیده، سنت‌های نابخردانه و قوانین حاکم بر جامعه عرب قرار داده است. جهان‌بینی مشترک دو رمان الخباء و نقرات الطباء، ترسیم فضای سنتی جامعه مصر است که زنان به‌عنوان شخصیت‌های اصلی از وضعیت نابسامانی رنج می‌برند. فضای رمان در روستا و صحرا بر چهارچوب فرهنگ بدوی شکل گرفته است که البته در جاهایی به فرهنگ حضری هم اشاره می‌کند. با توجه به چنین محیطی نگاه غالب به زن، نگاه جنسیتی و شیء وارگی است و از سویی بارقه‌های فرهنگ سنتی بر اندیشه و باورها و عملکرد وی چنان رخنه کرده که باید اعتراف کرد در رمان‌های الطحاوی زنی را نمی‌یابیم که شخصیت فعال و اثرگذار داشته باشد، اگر تمردی هم از جانب قهرمانان صورت گرفته، تأثیر شگرفی بر فرد و محیط و اطرافیان به‌جای نگذاشته است. زن منفعل محصول چنین جامعه‌ای است. نویسنده با دانش قبلی خود در زمینه میراث و سنت عربی با کاربرد واژگان و اصطلاحات ثقیل و متروک، روایت‌هایی را به تصویر کشیده از دل صحرای عربی که ابتدا و انتهایش برای قهرمان داستان و زنان یکی است و تغییر و تحول بسیار کند و گاه صورت نمی‌گیرد.

#### کتابنامه

۱. جنکینز، ریچارد. (۱۳۸۱). *هویت اجتماعی*، ترجمه تورج یاراحمدی. تهران: نشر شیرازه.
۲. الجوهري، محمد. (۲۰۰۶). *مقدمة في دراسة التراث الشعبي المصري*. الطبعة الأولى. القاهرة.
۳. الحيدري، ابراهيم. (۲۰۰۳). *النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب*. لبنان: دار الساقی.
۴. زرافا، ميشل. (۱۳۸۶). *جامعه‌شناسی ادبیات داستانی*. ترجمه نسرين پروینی. تهران: سخن.

۵. ضیمران، محمد. (۱۳۸۹). گذر از جهان اسطوره به فلسفه. تهران: هرمس.
۶. الطحاوی، میرال. (۲۰۰۱). الخباء. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۷. الطحاوی، میرال. (دون تا). نقرات الطباء. الطبعة الثانية. دار شرقیات للنشر و التوزیع.
۸. گیدنز، آنتونی. (۱۳۸۷). تجدد و تشخص. ترجمه ناصر موفقیان، چاپ پنجم. تهران: نشر نی.
۹. وحید، فریدون. (۱۳۸۷). جامعه شناسی در ادبیات فارسی، چاپ اول. تهران: سمت.
۱۰. ایریغاری، لوسی. (۲۰۰۷). سیکولوجیة الأنوثة مرآة المرأة. ترجمه د. علی اسعد. الطبعة الاولى: منشورات دار الحوار.
۱۱. طباطبایی، سمیه السادات و پراندوجی، نعیمه. (۱۳۹۸). «گذر از مردانگی به زنانگی در رمان / La nuit sacree/ لیلۃ القدر، اثر طاهر بن جلون». دانشگاه فردوسی: زبان و ادبیات عربی. سال یازدهم. شماره ۱. ۱۷۱-۱۹۳.
- DOI: 10.22067/JALL.V11I2.68651
۱۲. محمدپور، احمد و علیزاده، مهدی. (۱۳۹۰). «زنان و فرهنگ فقر». دانشگاه فردوسی: مجله علوم اجتماعی ادبیات و علوم انسانی. دوره ۷. شماره ۱. صص ۱۶۶-۱۹۷. DOI: 10.22067/jss.v0i0.18993
۱۳. محمدی، اویس و صادقی، زینب. (۱۳۹۲). نقد فمینیستی داستان کوتاه «مردی در کوچه» از کتاب «چشمات سرنوشت من اند» از غادة السمان. دانشگاه فردوسی: زبان و ادبیات عربی. شماره ۸. ۸۵-۱۱۳. DOI: 10.22067/JALL.V5I8.24196
۱۴. صحیفه القدس. (۲۰۰۲). قسم الادب و الفن. السنة الرابعة عشر. العدد ۴۱۷۸. الثلاثاء ۲۲ تشرين الاول (اکتوبر).
۱۵. صالح، صلاح. (۱۹۹۸). قضايا السرد في الرواية العربية المعاصرة - أطروحة دكتوراه. جامعة دمشق.
۱۶. عبدالموجود، حسن. (۲۰۱۱). «میرال الطحاوی فی حوار عن خيانة السيرة و الأهل..» نشر فی أخبار الأدب [www.masress.com](http://www.masress.com)
۱۷. السيد، وائل. (۲۰۱۵). «صاحبة "نقرات الطباء": صحراءنا تلال مليئة بالخبايا و الحكايات و الأشعار»، حوار فی ۲۴ للدراسات الاعلامية». [Ae/artice.aspx?articleId.24](http://Ae/artice.aspx?articleId.24)
۱۸. قطب، سيد. (۲۰۰۶). ندوة میرال الطحاوی عن رواية نقرات الطباء. النشر و التوزیع لكتب عربية. [www.kotobarabia.com](http://www.kotobarabia.com)

## References

- Abdel-Mawjoud, H. (2011). "Miral Al-Tahawy fi hevar an kheyanat al-siraat va al-ahl" Published in Akhbar Adab. [www.masress.com](http://www.masress.com) Destry 9/3/98. [In Arabic].
- Al heidari, I. (2003). *Al- nezama al-abavi va eshkaliati al-jens ena al-arab*, Lebanon: Dar Al-Saqi. [In Arabic].
- Al Quds Newspaper. (2002) Department of Literature and Art, Year Fourteen, Issue 4178, Tuesday, October 22. [In Arabic].
- Al-Sayed, W. (2015). Sahebat alnagarat al-zeba sahraona telalon maliate bel al-khabaya v al-hekayat v al-ashar" *Dialogue in Media Studies* 24. [Ae/artice.aspx?articleId.24](http://Ae/artice.aspx?articleId.24) Destirsi 27/4/98. [In Arabic].
- Dhimran, M. (2008). *Gozar az jahan osture be falsafe*, Tehran: Hermes. [In Persian].
- El Gohary, M. (2006). *Introduction to the study of Egyptian folklore*, first edition, Cairo. [In Arabic].
- Eltahawy, M. (2001). *al kheba*, sans i. Cairo: The Egyptian General Book Organization. [In Arabic].
- Eltahawy, M.(n.d). *Nagarat al-zeba*, Second edition. Dar Sharkiyat for publishing and distribution. [In Arabic].



- Giddens, A. (2008). *Modernity and individuality*, Translated by Nasser Moafaqian, 5th edition, Tehran: Nei Publishing. [In Persian].
- Irigari, L. (2007). *sikoloji al -onuse merat al -marat al-okhra*, translated by: Ali Asaad, first edition: Dar Al-Hiwar Publications. [In Arabic].
- Jenkins, R. (2002). *Social identity*, translated by Toraj Yarahamdi, Tehran: Shirazeh Publishing. [In Persian].
- Mohammadi, O. & Z. Sadeghi. (2012). "Feminist criticism of the short story (mardi dar kuche) from the book "your eyes are my destiny " by Ghada Al-Saman". *Ferdowsi university: Arabic Language and literature*, 8: 85-113. [In Persian].  
DOI: 10.22067/JALL.V518.24196
- Mohammadpour, A. & M. Alizadeh. (2018). "Zanan va farhang fagr", *Journal of Social Sciences, Literature and Humanities, Ferdowsi University of Mashhad*, 7(1)166-197.  
DOI :10.22067/jss.v0i0.18993. [In Persian].
- Qutb, S. (2006). "nadvat miral al tahavi an revayat nagarat al -zeba . Publishing and distribution of Arabic books". *www.kotobarabia.com Destry 4/27/98*. [In Arabic].
- Saleh, S. (1998). *Gazaya al-sard fi al-ravayat al-arabiya ak-moasera*, Damascus University. Novel - PhD thesis, Damascus University. [In Arabic].
- Tabatabai, S. & N. Parandj. (2018). "gozar az mardanegi be zananegi dar novel La/niit sacree/ Lailat al-Qadar by Tahir bin Jalon", *ferdowsi university: Arabic language and literature*, 11 : 171- 193. [In Persian]. DOI: 10.22067/JALL.V11I2.68651
- Vahida, F. (2007). *Sociology in Persian literature*, first edition, Tehran: Smet.
- Vahida, F. (2007). *Jamaeshenasi dar adabiyat*, first edition, Tehran: Smet Arabic sources. [In Persian].
- Zarafa, M. (2007). *Sociology of fictional literature*, translated by Nasrin Parvini, Tehran: Sokhon Publishing House. [In Persian].

زبان و ادبیات عربی، دوره چهاردهم، شماره ۲ (پیاپی ۲۹) تابستان ۱۴۰۱، صص: ۶۹-۵۱

## نشانه‌شناسی سوره "قریش" از منظر فردیناند دوسوسور و رولان بارت



(پژوهشی)



علی پیرانی‌شال<sup>۱</sup> (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه خوارزمی تهران، ایران)  
نیلوفر زریوند<sup>۱</sup> (دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی دانشگاه خوارزمی تهران، ایران، نویسنده مسئول)<sup>۱</sup>

Doi:10.22067/jallv14.i2.2107-1067

### چکیده

نشانه‌شناسی ساختارگرای دوسوسور، سبک زبانی متن و زیبایی‌شناسی آن را آشکار ساخته و در پی تحلیل معانی ضمنی نیست و در مقابل، نشانه‌شناسی پساساختارگرای رولان بارت، در پی تحلیل دلالت‌های معنایی متعدد در متن است. جستار پیش‌رو بر آن است تا با تکیه بر نظریات این دو نشانه‌شناس و با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی سوره قریش و مقایسه آن از این دو نگاه بپردازد با این هدف که نحوه شکل‌گیری معنا و نیز لایه‌های متعدد و ضمنی آن را در این سوره شناسایی کند. ضرورت انجام چنین پژوهشی نیز نخست معرفی تفاوت نظریات این دو زبان‌شناس، سپس بررسی تفاوت خوانش ساختارگرا با پساساختارگرا در سوره قریش است تا کثرت دلالت لایه‌های معنایی با توجه به نظریات بارت آشکار شود. برای تحلیل سوره قریش از دیدگاه نشانه‌شناسی دوسوسور، به بررسی تقابل‌ها پرداخته می‌شود. تقابل عمده این سوره میان وجه خبری (همبستگی میان قریش) و وجه امری (لزوم عبادت پروردگار) شکل گرفته که در سایر عناصر زبانی (واژگانی و نحوی) نیز جلوه‌گر شده است. در مقابل، در نشانه‌شناسی بارت، به تحلیل رمزگان‌ها و بررسی لایه‌های معنایی آن‌ها پرداخته می‌شود که بر این اساس، رمزگان چیستانی در پی اشاره به معنای همبستگی و اتحاد برای تمامی جوامع و گروه‌ها است؛ امری که با دلالت‌های متعدد واژگان (ایلاف و قریش) به عنوان رمزگان‌های معنایی و فرهنگی روشن می‌شود و رمزگان‌های نمادین نیز به تصویرسازی عواقب عدم عبادت پروردگار پرداخته و رمزگان‌های کنشی نتیجه عبادت خداوند را در گذشته بیان کرده‌اند. نتایج پژوهش حاکی از آن است که با تحلیل نشانه‌شناسی دوسوسور، معنای تحت‌اللفظی سوره در قالب عناصر متقابل متنی و روابط هم‌نشینی منسجم آشکار می‌شود که اشاره به دعوت قریش به اسلام در زمان پیامبر(ص) برای ایجاد صلح دارد؛ اما در تحلیل نشانه‌شناسی بارت، دعوت به اسلام و ترویج تک‌آیینی مقید به قریش نبوده و متوجه جوامع و گروه‌های مختلف در تمامی اعصار است.

**کلیدواژه‌ها:** نشانه‌شناسی، سوره قریش، ساختارگرایی، پساساختارگرایی.

## ۱. مقدمه

نشانه‌شناسی، علمی است که فردینان دوسوسور<sup>۱</sup>؛ زبان‌شناس سوئیسی، در کتاب دوره زبان‌شناسی عمومی (۱۹۸۳)، شکل‌گیری آن را پیش‌بینی کرده و آن را *semiology* نامیده بود. او نشانه‌شناسی را دانشی می‌دانست که به شناسایی نشانه‌ها و ساختارهای ارتباطی میان آن‌ها در زندگی اجتماعی انسان می‌پردازد. به عقیده دوسوسور، زبان‌شناسی تنها بخشی از این دانش نشانه‌شناسی است که به تحلیل ساختارهای ارتباطی در زبان می‌پردازد؛ از این رو زبان‌شناسی ساختارگرا نیز نامیده می‌شود.

رولان بارت؛ از شاگردان دوسوسور، در ابتدا ساختارگرا بود؛ اما پس‌ازاینکه با نظریات متن‌گرایان و رویکردهای تحلیل انسجام متنی که بعد از ساختارگرایی شکل گرفتند آشنا شد، از ساختارگرایی فاصله گرفته و با القابی چون بارت ثانویه یا بارت متأخر به‌عنوان پسا‌ساختارگرا شناخته شد. او متن را به‌عنوان قلمروی باز همراه با کثرت معنایی در نظر گرفت که این معناها پیوسته به تعویق می‌افتند و هرگز قطعیت نمی‌یابند؛ یعنی متن کانون وفور معنا بوده و امکان خوانش‌های متعدد دارد و عملیات درک معنا هیچ‌گاه پایان نمی‌یابد؛ چراکه دال هیچ‌گاه بر یک مدلول واحد دلالت نخواهد کرد.

از این رو، بعدها رولان بارت با وجود اینکه راه دوسوسور را در پیش گرفته بود، حکم او را مبنی بر اینکه زبان‌شناسی بخشی از نشانه‌شناسی است، واژگون کرد. «به گمان بارت، هرگونه نظام نشانه‌شناسیک را تنها می‌توان از راه قوانین، قاعده‌ها و روش‌های علم زبان‌شناسی شناخت؛ و هیچ نظام دلالت معنایی بدون زبان‌شناسی، شناختنی نیست». (احمدی، ۱۳۸۰: ۱۳)

رولان بارت با محور قرار دادن برخی مبانی زبان‌شناسی نظام‌مند دوسوسور، همچون بررسی روابط هم‌نشینی در گفتار (پارول) - که در حوزه هم‌زمانی می‌گنجد - و نیز روابط متداعی (جاننشینی) در نظام زبان - که در حوزه در زمانی می‌گنجد - (هاوکس، ۲۰۰۳: ۱۲)، در کنار تقابل‌های دوگانه، به مرور از سطح جمله فراتر رفته و به کل متن توجه پیدا کرد. او برای بررسی معنای روایت، از رمزگان‌های پنج‌گانه‌ای نام برد که در کتاب "s/z" و در تحلیل داستان سارازین به تفصیل آن‌ها را شرح می‌دهد. دیدگاهی که او به نشانه‌شناسی داشت باعث شد که تحلیل متن از سطح بررسی ساختاری و تک‌بعدی فراتر رفته و به بررسی لایه‌لایه و چندبعدی از دلالت‌های متن بینجامد؛ امری که خصوصاً در تحلیل متون مذهبی، عرفانی یا روایاتی که دارای ابعاد و دلالت‌های متعدد هستند می‌تواند بسیار مفید واقع شود. قرآن کریم از جمله چنین متونی است که دارای لایه‌های متعدد معنایی و گنجینه‌ای از معارف گوناگون فلسفی، عرفانی، کلامی، علمی، سیاسی و... می‌باشد که هر یک نمود عینی و متنی یک نظام رمزگانی‌اند. این کتاب مقدس مقصدی بسیار نامتناهی برای بررسی‌های زبان‌شناسی خصوصاً نشانه‌شناسی رولان بارت است تا به واسطه آن، پرده از برخی معانی سر به مهرش برداشته شود.

اما سوره قریش، از جمله سوره‌های قرآن است که وجود دلالت‌های مختلف معنایی و لایه‌های متعدد آن نادیده انگاشته شده است. غالب مترجمین و مفسران این سوره را تنها از یک بُعد نگریسته و در باب احوال قبیله قریش در زمان پیامبر دانسته‌اند و دلالت‌ها و ابعاد دیگر این سوره را مورد توجه قرار نداده‌اند. از این رو بر آن شدیم تا با توصیف

مبانی نظری این دو نشانه‌شناس، به تحلیل سوره قریش بپردازیم؛ چرا که دوسوسور با نظریه ساختارگرایی‌اش نحوه انتقال و شکل‌گیری معنا را روشن می‌سازد و بارت با نظریه پسا ساختارگرایی خود امکان خوانش‌های متعدد و دریافت دلالت‌های متعدد را در یک متن آشکار می‌سازد.

### ۱.۱. پرسش‌های پژوهش

بر این اساس در جستار پیش رو، با تکیه بر روش توصیفی-تحلیلی به مقایسه نشانه‌شناسی سوره قریش از منظر ساختارگرایی فردیناند دوسوسور و پسا ساختارگرایی رولان بارت پرداخته‌شده تا سؤالات زیر پاسخ داده شود:

از دیدگاه نشانه‌شناسی دوسوسور و بارت، معنای موجود در سوره قریش چگونه در ساختار متن تولید و چه دلالت‌هایی از متن آشکار شده‌است؟

تفاوت دو رویکرد نشانه‌شناسی دوسوسور و بارت به سوره قریش، در خوانش متن چه حقایقی را آشکار می‌سازند؟

### ۱.۲. فرضیه‌های پژوهش

چنین فرض می‌شود که معنای سوره مورد مطالعه از منظر تحلیل ساختارگرایی دوسوسور، تحت ساختاری منسجم شکل گرفته است که صورتی تک‌بعدی و به عبارتی تحت‌اللفظی را برای مخاطب متصور می‌سازد و محتوای آن را متعلق به گروه‌هایی در زمان پیامبر(ص) به نام قریش می‌داند؛ اما بر اساس رویکرد بارت، ابعاد معنایی آن وسعت یافته، محدود به قریش در زمان پیامبر(ص) نمی‌باشد و دلالت‌های متعددی را شامل می‌شود که می‌تواند نسل امروز را نیز در بر بگیرد.

این تفاوت در خوانش باعث می‌شود که بسیاری از حقایق و دلالت‌ها از منظر ساختارگرایی پنهان مانده و از منظر پسا ساختارگرایی توان ظهور و جلوه‌گری داشته باشد.

ضرورت انجام چنین پژوهشی نیز از آن رو است که ضمن معرفی نظریات متفاوت این دو اندیشمند -که غالباً هر دو ساختارگرا و با نظری واحد معرفی می‌شوند- مخاطب متن قرآن می‌تواند تفاوت خوانش ساختارگرا را با خوانش پسا ساختارگرایی چون بارت در سوره قریش درک کرده و کثرت دلالت لایه‌های معنایی آن را با توجه به نظریات بارت دریابد. بر این اساس، محورهای اصلی مقاله بر معرفی نشانه‌شناسی ساختارگرا و پسا ساختارگرا، اعمال این دو نظریه بر تحلیل معانی سوره قریش و در نهایت مقایسه معانی حاصل از تحلیل این دو نظریه است تا بتواند در جهت شناخت معانی بالقوه این سوره و به‌طور کلی قرآن برای نسل امروز راهگشا باشد.

### ۱.۳. پیشینه پژوهش

در حوزه پیشینه تحقیق نیز با توجه به جستجوهای به عمل آمده، اکثر پژوهش‌ها در باب سوره قریش، در باب تفسیر موضوعی، لغوی، قصصی و ابعاد اقتصادی و تربیتی آن است. به عنوان مثال کتابی از سحاب (۱۹۹۲) به زبان عربی و با عنوان «ایلاف قریش رحلة الشتاء والصیف» درباره این سوره نوشته شده که درباره معنای لغوی قریش، مناسبات تاریخی آن، ابعاد تجاری اقتصادی قبیله قریش در زمان پیامبر و معاهدات آن‌ها است. این کتاب، تحلیل در باب موضوعات

خویش را بر اساس نظریه زبانشناسی خاصی انجام نداده و به بیان تفاسیر قرآنی و مقایسه آن‌ها و ذکر مستندات تاریخی‌اش اکتفا نموده است؛ از این رو تنها در بیان شرح برخی واژگان و مناسبات تاریخی‌شان با جستار حاضر مشابهت دارد.

مقاله جلیب (۲۰۱۵) به زبان عربی و با عنوان «سوره قریش دراسة تحليلية تفسيرية» نیز، به تحلیل معنای لغوی واژگان، سبب نزول، إعراب، بلاغت و نیز قصص تاریخی مرتبط با سوره پرداخته و همچون مورد سابق تنها در شرح برخی واژگان و شواهد تاریخی آن‌ها با پژوهش حاضر همخوانی دارد و جز آن در هیچ موردی از تحلیل‌ها استنادی به رویکردهای زبانشناسی معاصر نشده و با مقاله حاضر مغایر است.

اما از منظر تحلیل ساختارگرایی و پسا ساختارگرایی در سایر سوره‌های قرآن شاهد پژوهش‌هایی هستیم؛ همچون مقاله خورشیا و همکاران (۱۳۹۵) به زبان فارسی و با عنوان «ساختار شکل‌گیری معنا در سوره کافرون به مثابه اثری ادبی از دیدگاه نظریه ساختارگرایی» که در آن تمامی عناصر متقابل سوره کافرون را در سطح روابط هم‌نشینی، جانیشینی و نیز عناصر واژگانی، نحوی و واجی مورد بررسی قرار داده‌اند. بر این اساس چنین نتیجه‌گیری شده که معنای مد نظر سوره بر اساس سه تقابل عمده میان گوینده مؤمن و مخاطبان کافر، پرستش به شیوه ایمان و به شیوه کفر و نیز تقابل میان دین مبتنی بر ایمان و دین مبتنی بر کفر شکل گرفته و سایر عناصر متقابل فرعی نیز این ساختار متقابل معنایی را تأیید کرده‌اند. وجه تشابه این مقاله با پژوهش حاضر در تحلیل عناصر متقابل سوره و تحلیل نظم و ساختار حاکم بر معنای سوره بر اساس دیدگاه ساختارگرایی است.

در زمینه تحلیل قرآن از منظر پسا ساختارگرایی رولان بارت هم می‌توان به مقاله پیرانی شال و زریوند (۱۳۹۹) در مقاله‌ای با عنوان «نشانه‌شناسی لایه‌ای رمزگان‌های سوره مبارکه المسد از منظر رولان بارت» اشاره کرد. در این مقاله هر پنج رمزگان اصلی رولان بارت در سوره المسد تحلیل شده و بر این اساس چنین نتیجه‌گیری شده که هر یک از رمزگان‌ها با نقش شفاف ساز و تکمیلی خود بر ترجیح ندادن رابطه بر ضابطه، ناکارآمدی ابدی مبارزان علیه راه حقیقت و بی‌فایده بودن ثروت و قدرت در مقابل قهر خداوندی تأکید دارند. شباهت این مقاله با پژوهش حاضر نیز در به کار بردن رمزگان‌های رولان بارت در تحلیل پسا ساختارگرایی بر قرآن است.

بر اساس پیشینه مذکور و جستجوهای صورت گرفته، تاکنون پژوهش مستقلی مبنی بر تحلیل ساختارگرا و نیز پسا ساختارگرا در سوره قریش یافت نشد و پژوهش پیش رو می‌تواند بابتی تازه را در تحلیل این سوره و دیگر سور قرآنی برای مخاطب باز کند و در آینده مجالی برای محققان فراهم آورد تا از منظری جدید به سوره‌های قرآنی بنگرند.

## ۲. نشانه‌شناسی فردیناند دوسوسور

فردیناند دوسوسور نظریه خود را بر پایه نشانه استوار کرد؛ نشانه‌ای که کلیتی از دال (تصور صوتی) و مدلول (تصور مفهومی) بوده و دلالت به رابطه میان این دو اطلاق می‌شود. از نظر وی، نشانه زبانی نه یک شیء را به یک نام؛ بلکه یک مفهوم را به یک تصور صوتی پیوند می‌دهد که ناشی از اثر ذهنی آوا است و نه جنبه فیزیکی و مادی صوت. (دوسوسور، ۲۰۱۱: ۶۶) بحث از نشانه که حاصل انطباق دال و مدلول است، از نظر دوسوسور تنها به ساختار درونی نشانه اشاره دارد؛ اما او این نشانه‌ها را به تنهایی دارای معنا نمی‌داند. به عبارت دیگر، از نظر او هیچ نشانه‌ای

قائم بر خود معنا نمی‌یابد و معنای نشانه‌ها ناشی از روابط نظام‌یافته آن‌ها با یکدیگر است و ارزش هر یک در ارتباطش با نشانه‌های دیگر مشخص می‌شود. (همان: ۱۱۴)

بنابراین، دوسوسور معنای ارتباطی زبان را ناشی از کارکرد دیالکتیکی بین یک فرایند ایجابی و یک فرایند سلبی می‌داند. سمت ایجابی کارکرد نشانه؛ یعنی دلالت دال به مدلول و سمت سلبی نشانه به معنای کارکرد آن در نظام زبان و تعیین ارزش هر نشانه در رابطه هم‌نشینی با یکدیگر است. این هویت نسبی نشانه‌ها اصل اساسی نظریه ساختگرایی بوده که تأکید آن بر روابط ساختاری است و به علت آن که دوسوسور بر تمایزهای تقابلی و سلبی بین نشانه‌ها تأکید داشته، در تحلیل ساختگرایانه اصل بر تقابل‌های دوتایی گذاشته می‌شود. (سجودی، ۱۳۹۸، الف: ۱۸-۲۰) از دیگر تقابل‌های دوگانه که در نظریه زبان‌شناسی ساختگرایی دوسوسور از اهمیت ویژه‌ای برخوردار می‌باشد، تقابل دو نوع رابطه زبانی یعنی روابط هم‌نشینی و روابط متداعی است. روابط هم‌نشینی بر پایه ماهیت خطی زبان بنا شده و پی‌رفتی‌اند و میان یک واحد و واحدهایی که پیش و پس از آن قرار می‌گیرند، ارتباط ایجاد می‌کنند، امری که دوسوسور در نهایت آن را متعلق به سطح گفتار می‌داند. روابط متداعی (جانشینی) نیز به اعتبار همانندی‌های میان دال‌ها و مدلول‌ها، بیرون از سطح گفتار بوده و به نظام زبان تعلق دارند و جایگاه آن‌ها در مغز است. (هولد کرافت، ۱۳۹۱: ۱۷۵-۱۷۸) بر این اساس، روابط هم‌نشینی مرتبط با جنبه در زمانی (پارول) و روابط متداعی مرتبط با جنبه هم‌زمانی (لانگ) می‌باشد.

روابط زبانی مذکور در حقیقت همان شیوه‌های متفاوتی است که عناصر درونی متن را به هم پیوند می‌دهد؛ یعنی نشانه‌ها از الگوهای جانشین انتخاب شده و بر اساس قواعد معنایی و نحوی در کنار هم گذاشته می‌شوند و سازه‌های متن را تشکیل می‌دهند. روابط هم‌نشینی اهمیت روابط جزء به کل را برجسته می‌کنند؛ بنابراین، در نشانه‌شناسی دوسوسور، واحدهای تشکیل‌دهنده یک نظام نشانه‌ای را استخراج می‌کنیم و روش استخراجمان نیز این‌گونه است که هر یک از نشانه‌ها را در تقابل با سایر واحدهای نشانه‌ای قرار می‌دهیم و در گام بعد مشخص می‌سازیم که چه نوع نشانه‌هایی در رابطه جانشینی با یکدیگرند و چه نوع نشانه‌هایی در رابطه هم‌نشینی باهم قرار می‌گیرند. (صفوی، ۱۳۹۳: ۳۷)

بر این اساس باید این مطلب را مدنظر قرار دهیم که هدف از تحلیل ساختارگرا، کشف یا تفسیر معنای متن نمی‌باشد؛ بلکه هدف تعیین بنمایه‌های اصلی در آن است که عناصر زبانی بر مبنای آن‌ها درون متن و در ارتباط با یکدیگر قرار گرفته و متن را شکل داده‌اند. (خورشا و همکاران، ۱۳۹۵: ۱۱۹) همچنین نظریه ساختارگرا به دنبال کشف ساختار حاکم بر پیکره‌ای همگن از متون ادبی در یک ژانر خاص است که نحوه ظهور هر یک از متون را در ساختار آن پیکره بر اساس الگوهای جاری تبیین می‌کند. (تایسن، ۱۳۸۷: ۳۳۶)

### ۳. تحلیل نشانه‌شناسی دوسوسور بر سوره قریش

#### ۳.۱. تقابل‌های دوگانه در روابط هم‌نشینی نشانه‌ها

گام نخست برای تحلیل واحدهای معنایی در متن ادبی، یافتن تمامی عناصری است که در تقابل با یکدیگر قرار گرفته‌اند.

با توجه به سوره قریش (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ \* لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ (۱) إِيْلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ (۲) فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ (۳) الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ (۴)) تقابل عمده این سوره بین وجه خبری و امری این جملات است. به عبارت دیگر، پس از بررسی آیات سوره و نیز مراجعه به تفاسیر مختلف، تنها آیه سوم وجه امری داشته و بقیه آیات این سوره وجه خبری دارند؛ یعنی آیه اول به گفته اکثر مفسرین متعلق به فعل امر (فلیعبدوا) در آیه سوم بوده و در جهت بیان چرایی و علت عبادت پروردگار آمده است (طبرسی، ۱۴۱۲، ج ۴: ۵۴۲ و بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵: ۳۴۰)، هر چند که تعداد معدودی از تفاسیر نیز وجود دارند که آیه نخست را متعلق به فعل (أعجبوا) محذوف می‌دانند (فراء، ۱۹۸۰، ج ۳: ۲۹۳) که در صورت صحت آن، این فعل محذوف، مرجع لام تعلیل به حساب می‌آید. یا عده‌ای دیگر که آیه اول را متعلق به فعل «جعل» در آیه (فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ) (فیل/۵) یا متعلق به آیه (أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ) (فیل/۱) در سوره قبل می‌دانند؛ اما در صورت صحت چنین ادعایی، این دو سوره از هم جدا نبوده و مستقل از یکدیگر محسوب نمی‌شوند، امری که طبق انفاق اکثر مسلمانان مبنی بر کامل و مجزا بودن هر یک از این دو سوره، نظری مردود به حساب می‌آید. (طبرسی، ۱۴۱۲، ج ۳۰: ۱۹۷ و ۱۹۸)

بنابراین، آیه اول عبارت اسمی و خبری بوده، آیه دوم نیز به عنوان بدل برای (ایلاف) در آیه اول آمده و در تقابل با وجه امری آیه سوم قرار گرفته، آیه چهارم نیز در وصف (رب) در آیه سوم آمده است؛ از این رو در تقابل با آیه سوم قرار گرفته است. بر این اساس، تقابل اصلی سوره از دو وجه خبری و امری تشکیل یافته که سازه‌های اصلی معنایی سوره را تشکیل داده‌اند؛ یعنی ۱- امر کردن قریش به عبادت پروردگار (امری) ۲- پروردگاری که گرسنگی را به سیری و ترس را به امنیت بدل کرده است (خبری) ۳- ایجاد اتحاد بین قریش در زمستان و تابستان (خبری).

در همین راستا و با توجه به عناصر هم‌نشینی، برخی تقابل‌های عناصر زبانی (واژگانی، نحوی) نیز، بر این سازه تقابلی تأکید دارند. به عنوان مثال در باب تقابل‌های واژگانی، در آیه دوم (إِيْلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ) (قریش/۲) دو عنصر (الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ) را در تقابل با هم می‌یابیم. در آیه چهارم (الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ) (قریش/۴) نیز در صورتی که به هر یک از واژگان آن به طور مجزا و فارغ از عطف دو عبارت توجه کنیم، شاهد نوعی تضاد در ریشه معنایی (اطعم ≠ جوع) به معنای (سیر گرداندن ≠ گرسنگی) و همچنین در واژگان (آمن ≠ خوف) به معنای (امنیت بخشیدن ≠ ترس) هستیم؛ اما در آیه سوم (فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ) (قریش/۳) که بحث از امر به پرستش است، هیچ عنصر واژگانی در تقابل با عنصر دیگر نبوده و گویی به یگانگی و عدم تضاد صفت پروردگار اشاره دارد.

در سطح نحوی آیات نیز شاهد برخی تقابل‌ها هستیم؛ به گونه‌ای که آیه دوم (إِيْلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ) (قریش/۲) و آیه چهارم (الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ) (قریش/۴) عبارت‌های اسمیه هستند و در تقابل با جمله فعلیه (آیه سوم) قرار گرفته‌اند که در جهت تأکید سازه‌های معنایی اصلی سوره می‌باشند. به عبارتی، آیه دوم بدل از ایلاف در آیه نخست بوده و محلی از اعراب نداشته و عبارت اسمی خالی از فعل به شمار می‌رود و آیه چهارم نیز به علت ذکر اسم موصول در ابتدای جمله، جمله اسمیه به شمار می‌رود. این تقابل‌های نحوی (جملات اسمیه و فعلیه) که سازه‌های متن را از هم تفکیک کرده‌اند، به واسطه تعلقات نحوی که جملات را به هم متصل کرده‌اند (همچون مرجعیت لام یا مبدل منه)، به هم مرتبط شده‌اند و در عین تقابل ضمنی، پیوستگی ظاهری خود را حفظ کرده و انسجام متن را در پی داشته‌اند.

در توضیح چگونگی پیوستگی عبارات متقابل به هم باید اشاره گردد که با توجه به نظر اغلب مفسرین، تعلق داشتن آیه اول (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) (قریش/۱) به فعل امر در آیه سوم (فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ) (قریش/۳)، مرجعی برای لام تعلیل در (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) است که منجر به اتصال و انسجام متن شده و در تأکید این ارتباط، حضور فاء بر سر فعل امر می‌تواند برای فرض وجود شرط آمده باشد که در این صورت گویی قصد جمله (أَيُّ شَيْءٍ كَانَ فليَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الرَّحْمٰنِ)، (مهما يكن من شيء فليعبدوا رب هذا البيت) یا (نعم الله عليهم لا تحصى فإن لم يعبدوه لسائر نعمه فليعبدوه لأجل: إيلافهم) بوده است. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲۰: ۳۶۶ و بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵: ۳۴۰) در صورتی هم که به نظرات تعداد معدود دیگری از مفسرین مبنی بر تعلق داشتن آیه نخست به سوره ماقبل و یا (اعجبوا) محذوف، استناد شود، باز هم این آیه دارای مرجع بوده و بدون تعلق رها نشده است.

همچنین عبارت «ایلافهم» در آیه دوم بدل از «ایلاف» در آیه اول است و منجر به اتصال آیه دوم به اول گردیده و واژه (رِحْلَةً) نیز به عنوان مفعول برای این بدل (ایلافهم) ذکر شده است. (الصاوی، ۱۴۲۷، ج ۴: ۴۳۱) در نهایت، اسم موصول الذی در آیه چهارم (الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَأَمَّنَّهُمْ مِنْ خَوْفٍ) (قریش/۴) نیز به عنوان صفت برای واژه (رب) در آیه سوم آمده است که ادامه جمله را به صله‌ای برای خود بدل کرده است. بر این اساس، شاهد اتصال و پیوستگی عناصر نحوی آیات در عین تقابل ضمنی میان جملات اسمیه و فعلیه‌اش بودیم که متنی منسجم را به تصویر کشیده‌اند. بنابراین، همانطور که از تقابل بین سازه‌های اصلی معنایی متن و نتیجه حاصل از هم‌نشینی آن‌ها در متن دریافت شد، آیه اول به همراه آیه دوم، در جهت بیان علت و رساندن پیام و هدف سوره به مخاطب است و آیه سوم با وجه امری خود، نوعی بیان مسئله و امری ملزم است و آیه چهارم در جهت توصیف نتیجه‌ای که رعایت این امر ملزم در گذشته داشته است، ذکر شده است. به بیان دیگر از آنجایی که سوره قریش از سور مکی بوده که غالباً در آن‌ها امر به عبادت پروردگار می‌شود، در این سوره هدفی خاص از عبادت پروردگار برای قریش روشن‌سازی شده تا قانع شوند و بهانه‌ای برای نپذیرفتن آن نداشته باشد؛ از این رو نخست هدف و پس از آن صورت مسئله ذکر شده است.

## ۲.۳. تقابل‌های دوگانه در روابط جانشینی نشانه‌ها

پس از بررسی تقابل‌های دوگانه در سطح روابط هم‌نشینی، به بررسی تقابل‌ها در روابط جانشینی نشانه‌های سوره می‌رسیم. همان‌طور که پیش‌تر در توضیح روابط جانشینی از نظر دوسوسور بیان شد، واژه‌ها بر اساس شباهت‌های موجود میان مدلول‌ها و یا دال‌های آن‌ها دسته‌بندی می‌گردند و هر واژه‌ای در نظام زبان (لانگ) می‌تواند تداعی‌کننده واژه‌ای دیگر باشد و یا به جای آن به کار رفته باشد؛ امری که به طور مثال در علم صرف هم بر اساس اشتقاق کاربرد دارد؛ بنابراین در نظام زبان و به صورت غیابی، واژه‌ها می‌توانند با هم پیوند داشته باشند. بر این اساس مشاهده می‌شود که در آیه اول (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) (قریش/۱) حرف تعلیل لام به همراه واژه «ایلاف» از محور جانشینی و از میان واژه‌های متشابه دیگری همچون (من اجل) انتخاب شده است که در بیان چرایی مسئله‌ای است که در آیه سوم ذکر خواهد شد. به عبارتی دیگر، گویی آیه چنین بوده (فليعبدوا رب هذا البيت لإيلاف قریش) (زجاج، ۱۴۱۶، ج ۲: ۶۹۲). انتخاب واژه «ایلاف» اشاره به الفت، وحدت و اتحادی دارد که در تقابل با هر گونه مفهوم تشمت و پراکندگی قرار می‌گیرد، اتحادی



که در آیه دوم با تکرار همان واژه «ایلافهم» تأکید دوچندان می‌شود. پس از آن واژه «قریش» نیز اشاره به قبیله قریش - که پیامبر (ص) از آن تیره بوده است - دارد. (قرشی بنابی، ۱۳۷۱، ج ۵: ۳۰۶)

در آیه سوم (فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ) (قریش/۳)، فعل امر «فلیعبدوا» جمله را فعلیه و در تقابل با سایر آیات که به صورت جملات اسمیه آمده‌اند قرار داده است؛ امری که توجه مخاطب را مستقیماً به این فعل و معنای آن هدایت می‌کند. معنای این فعل که امر به عبادت و بندگی برای پروردگار (رَبِّ هَذَا الْبَيْتِ) را به همراه دارد، برای تأکید بر این مفهوم خاص بندگی و عبادت برای پروردگار کعبه آمده است تا با استفاده از معنای متقابل این واژه در سطح جانشینی که عبادت نکردن سایر خدایان است، توجه قریش را از عبادت سایر ادیان و خداها به عبادت پروردگار کعبه جلب نماید.

در باب اعراب واژه «قریش» گفته شده که اگر مقصود از آن، ناحیه یا تیره و نژاد باشد، منصرف است و اگر منظور قبیله مشخص قریش باشد، غیر منصرف به شمار می‌رود (الجمهوری، ۱۴۰۷، ج ۳: ۱۰۱۶)؛ بنابراین چون این واژه در سوره قریش تنوین جر گرفته و منصرف آمده است، مقصود از آن نژاد یا تیره‌ای است که به قریش در زمان پیامبر (ص) معروف بودند. در توضیح معنای واژه قریش، باید یادآور شد که در زبان‌شناسی ساختارگرای دوسوسور، همان‌طور که پیش‌تر هم اشاره شد، اصل بر تحلیل تقابل‌ها در سطح روابط هم‌نشینی و جانشینی نشانه‌هاست و معنای اولیه و ظاهری واژگان در متن ملاک هستند و به معنای ضمنی و ریشه‌ای واژه‌ها به‌عنوان رمزگان پرداخته نمی‌شود؛ امری که در زبان‌شناسی پسا ساختارگرا به آن توجه شده و در ادامه در بخش تحلیل نشانه‌شناسی رولان بارت به‌عنوان یک رمزگان معنایی به آن پرداخته خواهد شد.

پس از آن، (الذی) در آیه چهارم که توصیفی است برای واژه (رب) به بیان ویژگی‌های پروردگار پرداخته؛ پروردگاری که قریش را طعام داد و از ترس‌ها ایمن ساخت. انتخاب افعال (أطعمهم) و (آمنهم)، به ویژگی روزی‌رسان بودن پروردگار و نیز پناه بودن او اشاره دارند که در تقابل با مفاهیم عدم امنیت غذایی و ناامنی قرار گرفته‌اند. به عبارتی، این جمله وصفیه که در آن از افعال ماضی - که نشانگر تحقق اموری در گذشته می‌باشند - استفاده شده، تأکید بر تحقق این صفات پروردگار در گذشته دارند تا قریش با استناد به این سابقه روزی‌رسانی و امنیت بخشی خداوند، تنها به عبادت او بپردازند.

در پایان با توجه به تحلیل نشانه‌شناسی سوره قریش از دیدگاه دوسوسور مشخص شد که تقابل عمده این سوره بین وجه خبری و امری این جملات است. این تقابل بین امر به عبادت پروردگار کعبه و نیز بیان علت آنکه ایجاد همبستگی بین قریش است صورت گرفته که دیگر عناصر متقابل زبانی (واژگانی، نحوی) در راستای تأکید بر این معنا در رابطه هم‌نشینی منسجم شکل گرفته‌اند. پس از آن در سطح جانشینی نیز از عناصری استفاده شده که با توجه به معنای متقابلی آن‌ها در راستای این معنای اصلی سوره است. در حقیقت این تحلیل ساختاری نوعی انسجام و زیبایی ساختاری را جلوه‌گر ساخت که معنای اولیه نشانه‌ها را بدون پرداختن به معنای ضمنی و ثانویه، در قالبی منسجم به تصویر می‌کشد.

#### ۴. نشانه‌شناسی رولان بارت

رولان بارت در ابتدا که ساختارگرا بود (بارت اولیه)، عناصر نشانه‌شناسی را تحت چهار عنوان کلی وام گرفته از

زبان‌شناسی ساختگرا معرفی کرد: ۱- زبان و گفتار ۲- مدلول و دال ۳- هم‌نشین و جانشین (نظام) ۴- دلالت صریح و دلالت ضمنی. با توجه به عناوین این چهار دسته در می‌یابیم که همگی صورت‌بندی دوگانه دارند تا مخاطب به نوع تفکر ساختگرا که غالباً مبتنی بر تقابل‌های دوگانه است، آگاه شود. (بارت، ۱۳۹۹، الف: ۱۲ و ۱۳) بارت در سه عنصر نخست کم و بیش موافق مباحث دوسوسور است؛ اما در عنصر چهارم به مرور مباحث جدیدی را در حیطه دلالت‌های صریح و ضمنی مطرح می‌کند که او را از نشانه‌شناس ساختارگرا دور کرده و به عنوان پسا ساختارگرا معرفی می‌کند. او در مقاله "سومین معنا" سه درجه از معنا را بررسی کرده است: درجه نخست آن ارائه اطلاعات، دومین درجه آن آفرینش معنای نمادین و سومین درجه -که آن را معنای بی‌حس یا کند نامیده- افزونه‌ای از معنای است که در حد دو درجه پیش نمی‌گنجد. (احمدی، ۱۳۹۴: ۶۱)

برای آشنایی با روش بارت در بررسی ساختار متن، کتاب "s/z" نمونه‌ای کامل است. این کتاب درباره داستان بالزاک "سارازین" است و بارت با تقسیم متن آن به ۵۶۱ واحد معنایی -که گاه جمله، جمله‌ای ناتمام یا حتی واژه‌ای است- هر یک از این مشخصه‌های معنایی و زبانی بالزاک را در پنج دسته رمزگان اصلی خود جای می‌دهد. این رمزگان‌های اصلی، هر دو سویه معناشناسیک و هم‌نشینی را در بر می‌گیرند؛ شیوه‌ای که واحدهای معنایی نخست به یکدیگر و سپس به دنیای خارجی مرتبط می‌شوند. او توانست با استفاده از این رمزگان‌ها از ساختار داستانی به ساختارهای فکری همراه آن‌ها نیز دست یابد. (احمدی، ۱۳۸۰: ۲۳۸-۲۴۰)

مقصود از رمزگان‌ها نیز مجموعه قراردادهای پذیرفته‌شده اجتماعی هستند که تفسیر متون وابسته آن‌ها است و بدون وجودشان که در حکم چارچوبی برای معنادهی به نشانه‌ها عمل می‌کنند، هیچ تصویری از نشانه‌ها نمی‌توان داشت. (سجودی، ۱۳۹۸، ب: ۱۲۸ و ۱۲۹) به عبارت دیگر، نشانه‌ها در هنگام خوانش متون، در ارجاع به رمزگان مناسب تفسیر می‌شوند که این کار به محدود شدن معانی آن‌ها می‌انجامد و در حالی که متون قابلیت تفسیر باز را دارند؛ اما به کارگیری رمزگان‌ها ما را به سمت خوانش ارجح راهنمایی می‌کند (احمدی و همکاران، ۱۳۹۹: ۱۷۴)؛ بنابراین، یک نشانه به تنهایی دارای معنا نیست و زمانی دلالت بر امری دارد که در وابستگی با یک نظام رمزگانی قرار بگیرد.

رولان بارت برای تحلیل متن، پنج رمزگان اصلی کنشی<sup>۷</sup>، هرمنوتیکی<sup>۸</sup>، معنایی<sup>۹</sup>، نمادین<sup>۱۰</sup> و فرهنگی<sup>۱۱</sup> را در متن مشخص ساخته و با توجه به روابط هم‌نشینی به بررسی و شرح آن‌ها می‌پردازد. (بارت، ۱۳۹۹، ب: ۳۲ و ۳۳) دو رمزگان نخست (کنشی و هرمنوتیکی) مربوط به شیوه‌هایی می‌شوند که روایت از طریق آن‌ها آفریده می‌شود و سه رمزگان دیگر ما را از مجموعه حوادث و منطبق روایی داستان فراتر می‌برند. (صفیئی و همکاران، ۱۳۹۰: ۷) او برای این رمزگان‌ها ترتیب خاصی را قائل نشده و در پی تحلیل داستان سارازین تعاریف آن‌ها را مشخص می‌سازد.

## ۵. تحلیل نشانه‌شناسی بارت بر سوره قریش

### ۵.۱. تحلیل رمزگان‌های هرمنوتیکی

رمزگان هرمنوتیکی شامل همه واحدهایی می‌شود که به طرح پرسش و پاسخ به آن پرداخته یا طیف متنوعی از رویدادهای تصادفی را در بر می‌گیرد که ممکن است سؤالی را مطرح و یا پاسخ به آن را به تعویق بیندازد (هاوکس، ۲۰۰۳: ۹۴)؛ بر این اساس می‌توان آن را رمزگان چیستانی نیز نامید.<sup>۱۲</sup> بارت برای یافتن و حل معمای روایت، ده مرحله را معرفی کرده است که شامل موضوعیت<sup>۱۳</sup>، موقع یابی<sup>۱۴</sup>، فرمول‌بندی<sup>۱۵</sup>، نوید پاسخگویی<sup>۱۶</sup>، فریب<sup>۱۷</sup>، ابهام<sup>۱۸</sup>، انسداد<sup>۱۹</sup>، پاسخ تعلیقی<sup>۲۰</sup>، پاسخ جزئی<sup>۲۱</sup>، افشای حقیقت<sup>۲۲</sup> می‌شود (باومن، ۲۰۰۰: ۲۱)؛ اما ترتیب این مراحل در تمامی روایت‌ها یکسان نبوده و ممکن است برخی از این مراحل وجود داشته و برخی دیگر به کلی حذف شوند.

بر این اساس، قرارگیری لام تعلیل (یا لام تعجبی) در آغاز سوره که به همراه مجرور (ایلاف) و مضاف‌الیه آن (قریش) آمده است، گویی مخاطب را به ناگاه بدون هیچ مقدمه‌سازایی، به درون روایت پرت می‌کند تا علت مسئله‌ای مهم را از همان ابتدا ذکر کند. علتی که بنا به گفته اغلب مفسرین می‌تواند به آیه سوم اشاره داشته باشد (همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد) و یا اینکه به گفته مفسرینی چون الزجاج می‌تواند اشاره به سوره قبل (فیل) داشته باشد؛ یعنی خداوند اصحاب فیل را نابود ساخت تا قریش را حفظ کند، یا به گفته الاخفش و الکسائی می‌تواند منظور از آن لام تعجب باشد که به فعل اعجبوا مقدر بر می‌گردد؛ یعنی اینکه جای تعجب دارد اتحاد قریش بدون عبادت خداوند کعبه، پس باید خداوند کعبه را بپرستند. (بغوی، ۱۴۲۰، ج ۵: ۳۰۹)

در هر صورت، ذکر چنین لامی در ابتدای سوره مخاطب را با معما یا سؤال بزرگی مواجه می‌کند مبنی بر اینکه چرا این لام (لام سببی یا تعجبی) به همراه مضاف و مضاف‌الیه آن بدون هیچ مقدمه، پیش گفتار و یا طرح پرسشی در ابتدای کلام ذکر شده، بحث از چه موضوع مهمی بوده که چنین پاسخی ابتدای کلام آمده است. پاسخ این سؤال در صورت پذیرفتن نظر غالب مفسرین آیه سوم است و در صورت پذیرفتن نظر دیگر مفسرین (همچون الزجاج یا الاخفش) می‌تواند سوره فیل یا فعل اعجبوا محذوف باشد که به عقیده نگارندگان این مقاله نظر غالب مفسرین صحیح‌تر به نظر می‌رسد. بر این اساس کل عبارت آیه سوم (فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ) (قریش/۳) که باعث مطرح شدن آیه نخست شده به عنوان رمزگان هرمنوتیکی سوره شناخته می‌شود.

### ۵.۲. تحلیل رمزگان‌های معنایی و فرهنگی

رمزگان‌های معنایی عناصری هستند که اهمیتشان در معنای ضمنی و یا لایه دوم معنای متن نهفته است (سجودی، ۱۳۹۸، الف: ۱۴۸)؛ به عبارتی، نویسنده با استفاده از این رمزگان، به طور غیرمستقیم ویژگی‌های شخصیت‌های روایت، رفتارهایشان و یا رویدادهای خاص مرتبط با شخصیت‌ها را توصیف می‌کند (آلن، ۱۳۸۵: ۱۳۷). از سوی دیگر، رمزگان فرهنگی به عرف جامعه و توقعات آن از مسائل مختلف بر می‌گردد و دانش عمومی خواننده از تاریخ، فرهنگ و حتی ضرب‌المثل‌های رایج، بر فهم او از این رمزگان‌ها تأثیرگذارند. (پاینده، ۱۳۹۷: ۲۲۴-۲۲۶) به عبارتی شاید بتوان گفت که رمزگان‌های معنایی عناصری هستند که نویسنده محور هستند و رمزگان‌های فرهنگی خواننده محور بوده و به دانش خواننده و فهم او از این عناصر بسیار وابسته است.

در همین راستا، در آیه نخست واژه «ایلاف» آن چنانکه در کتاب‌های لغت آمده؛ از ریشه «إلف» و به معنای پیوند و جمع شدن با میل، رغبت و الفت بوده و به باب افعال (آلفه ایلافاً) به معنی الفت دادن، رفته است<sup>۳۳</sup> (قرشی بنابی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۹۲). همچنین در باب معنای این مصدر، معنای عهد، پیمان و ضمانت‌نامه نیز ذکر شده که در حدیثی از ابن عباس هم نقل شده که قریش دانست اولین کسی که برایش ایلاف (عهد و پیمانی) را با سایر ملوک بست، هاشم بن عبد مناف بوده است. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۹: ۱۱) این فرد با گرفتن تعهداتی موسوم به «ایلاف» از سایر اشراف قبایل، امنیت تمامی تجار قریش را که به اطراف مکه جنس برده و یا به داخل مکه می‌آوردند را تأمین کرد؛ عملی که باعث گسترش وسیع تجارت در آن منطقه شد (سحاب، ۱۹۹۲: ۲۰۵)؛ بنابراین این واژه، با داشتن دلالت‌های متعدد معنایی، رمزگان معنایی و با داشتن دلالت تاریخی، رمزگان فرهنگی نیز هست.

پس از آن با واژه قریش در آیه اول مواجه می‌شویم که همچون مورد سابق، با در بر داشتن معانی لغوی و ضمنی متعدد، به عنوان رمزگان معنایی و با دلالت بر اسم قبیله‌ای تاریخی، رمزگان فرهنگی سوره به شمار می‌رود. همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، در تحلیل رمزگان‌های معنایی مطرح در نظریه بارت، هر یک از معانی ضمنی و یا متفاوت در ریشه هر واژه می‌تواند خود نشانه‌ای باشد که مخاطب متن را در فهم ایدئولوژی و تأویل‌های متعدد از متن یاری کند. به عبارتی، از آنجایی که طبق اکثریت قریب به اتفاق تفاسیر و ترجمه‌های موجود از این سوره، قریش به معنای قبیله قریش که در زمان پیامبر (ص) بوده ذکر شده؛ اما این واژه در ریشه خود و نیز با توجه به اعراب آن معانی متفاوت و ضمنی بسیار دیگری هم دارد که باید به تک‌تک معانی موجود در ریشه آن توجه کرد تا بتوان در نهایت نشانه‌شناسی صحیحی از آن بر اساس نظریه رولان بارت داشت؛ از این رو به تحلیل معانی این واژه در فرهنگ لغت می‌پردازیم.

قُرَیْش در لغت از مصدر «قُرَش» و به معنای تجمع و جمع شدن آمده و قبیله قُرَیْش از آن جهت قُرَیْش نامیده شده که پس از غلبه یافتن قصبی بن کلاب بر قبایل متعدد اطراف مکه، آنان به مکه آمده و دور هم جمع شده و تشکیل قبیله یا جمعیتی واحد را دادند. (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۵: ۳۹) همچنین گفته شده که پدر قبیله قریش، نصر بن کِنَانَةَ بنِ حُزَیْمَةَ بنِ مُدْرِکَةَ بنِ الْیَاسِ بنِ مُضَرَ بوده و هر کسی که فرزند او باشد قُرَیْش نامیده می‌شود. (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۹: ۱۶۸ و ۱۶۹) این واژه از همان مصدر قُرَش و به معنای کسب و تجارت هم ذکر شده؛ به این سبب که قبیله قریش اهل تجارت بوده و کشاورز و دامدار نبودند. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۶: ۳۳۴ و ۳۳۵)

لذا با توجه به اینکه یکی از دلالت‌های این واژه، قبیله قریش است که در تاریخ ذکر شده و پیامبر (ص) نیز از آن آمده است، رمزگان فرهنگی سوره محسوب می‌شود. از طرف دیگر، برای واژه «قریش»، مصدر «قُرَش» هم ذکر شده به معنای نوعی ماهی در حجاز که به سگ آبی معروف است. (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۵: ۴۰) گفته شده که این جاننداری که در دریا می‌زید، هر جاندار دیگری را که ببیند به هلاکت رسانده و آن را می‌خورد، از این بابت بسیار ترسناک و مایه وحشت است (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴، ج ۵: ۲۳۶ و ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۶: ۳۳۵).

بنابراین واژه «قریش» با توجه به اعراب تنوین و نیز معانی ذکر شده در فرهنگ‌ها به معنای نژاد و تیره قریش در زمان پیامبر (ص) است؛ اما این واژه در بطن خود (معنای ثانویه) اشاره به قبایل و گروه‌های متعدد و متفرقی دارد که همانند قبیله قریش به اهداف مختلفی تحت عنوان یک جمعیت، گرد هم جمع شده و با هم ارتباط تجاری دارند و از نوعی هیبت و اقتدار نیز برخوردارند (با توجه به معنای حیوان با ابهت)، امری که خصوصاً به علت تنوین جر داشتن و

منصرف بودن این واژه و نیز بازگشت ضمیر متصل «هم» (إِيْلَافَهُمْ، أَطْعَمَهُمْ وَّ آمَنَهُمْ) و «واو» (فَلْيَعْبُدُوا) به آن در آیات بعدی آشکار می‌شود.

ابن خلدون نیز نظام نشانه‌بنیاد زبان عربی را به علت حضور چنین حرکات و تنوین‌هایی بر فاعل، مفعول و... برتر از دیگر زبان‌ها دانسته؛ چرا که هر یک از این حرکات به عنوان نشانه‌های زبانی، بیانگر معانی هستند و این ویژگی منحصر به زبان عربی است (صدیقی و همکاران، ۱۳۹۹: ۱۱). در نتیجه، اگر منظور از این واژه، فقط قبیله قریشی باشد که در تاریخ آمده، باید از لحاظ نحوی، مؤنث و غیر منصرف باشد و ضمایی که به آن باز می‌گردد نیز مفرد مؤنث باشد که در این آیه به صورت جمع آمده و مقصود از واژه را به قبایل متعددی که دارای صفات مشابهی با قبیله قریش در تاریخ است، تعمیم می‌دهد.

در باب تحلیل نشانه‌شناسی این واژه در دنیای امروزی، می‌تواند اشاره به آن دسته از ملت‌ها، جوامع یا کشورهایی داشته باشد که تحت عنوان‌هایی خاص، افراد متعدد و متفاوتی را گرد هم جمع آورده‌اند، گروه‌ها و جوامعی که در عین اقتدار و عظمت، به هم محتاج بوده و ناگزیرند در فصول مختلف برای جلوگیری از قحطی و کمبود منابع خوراکی و یا حفظ امنیت خود با یکدیگر به تبادل تجاری و فرهنگی بپردازند، جوامعی که در ابتدای سوره، صحبت از همبستگی میان آن‌ها می‌رود.

### ۳.۵. تحلیل رمزگان‌های نمادین

رمزگان‌های نمادین که همان ساختارهای متباین و تقابل‌های دوگانه متن هستند، به الگوهای تقابلی و متضادی اشاره می‌کنند که به متن معنا داده (آلن، ۱۳۸۵: ۱۳۷ و کادن، ۲۰۱۳: ۱۳۲) و باعث می‌شوند که درون مایه خاصی از روایت به ذهن مخاطب متبادر شده و زمینه‌ای برای تحلیل کل متن - و نه جزء خاصی از آن - فراهم شود. به عبارتی، این رمزگان نیز همچون رمزگان معنایی، به ایجاد درون مایه خاص از متن در ذهن مخاطب کمک می‌کند؛ اما همچون رمزگان معنایی محدود به معنای ضمنی شخصیت‌ها و ویژگی‌هایشان نیست، بلکه کل متن را در برمی‌گیرد. (پاینده، ۱۳۹۷: ۲۲۵) بر این اساس، واژگان متضاد (الشتاء و الصیف) در آیه دوم، رمزگان نمادین سوره هستند که تقدم واژه «الشتاء» نیز بر «الصیف» - که در واقعیت برعکس آن اتفاق می‌افتد - می‌تواند بر سخت‌تر بودن زمستان برای تأمین امنیت و گذران زندگی دلالت داشته باشد.

همچنین این رمزگان نمادین که شامل فهرستی از تمامی عناصر متقابل متن می‌شود در آیه چهارم نیز نمود پیدا کرده و در عناصر متقابلی چون (اطعم، جوع و آمن، خوف) ظهور پیدا کرده است. این عناصر متقابل در سطح زبانی نیز - چنانکه پیش‌تر در تحلیل ساختارگرایی ذکر شد - بین دو وجه خبری (آیات ۲ و ۴) و امری (آیه ۳) وجود دارد. جدای از آن‌ها با توجه به معنای ضمنی و شرحی که در رمزگان معنایی واژه قریش ذکر شد، این واژه بر گروه‌ها و افراد متعددی اشاره دارد که در قالب یک عنوان جمع شده‌اند، بنابراین می‌تواند در تقابل با واژه ایلاف هم قرار بگیرد؛ چراکه واژه ایلاف به معنای اتحاد و همبستگی میان افرادی است که از روی همدلی و انس با هم پیوند برقرار کرده‌اند و واژه قریش اگر دارای صفت همدلی و انس و همبستگی میان افراد خود بود، چنین واژه‌ای (ایلاف) برایش ذکر نمی‌شد؛ بنابراین واژه قریش در درون خود بر نوعی تشبث و تفرقه اشاره دارد که آن را در تقابل با واژه «ایلاف» قرار می‌دهد.

حضور این تقابل‌ها بر تشتت میان این گروه‌ها و جوامع بشری دلالت دارد، تشتت و ناامنی که در سختی‌ها، جان و روان انسان‌ها را تهدید می‌کند و به گفته این سوره تا هنگامی که فرمان آیه سوم - که امر به عبادت پروردگار کعبه است - را پذیرا نشوند، امنیت و صلح جهانی برقرار نخواهد شد.

#### ۵. ۴. تحلیل رمزگان‌های کنشی

آخرین رمزگان موجود در این سوره که مقصود از آن کنش‌های شخصیت‌ها به صورت پی‌رفت‌های روایی است (مکاریک، ۱۳۹۳: ۱۳۸)، در آیه چهارم آمده است که در توصیف کنش‌های (رب) در آیه سوم می‌باشد (الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَأَمَّنَّهُمْ مِنْ خَوْفٍ) (قریش/۴). در حقیقت این رمزگان کنشی بیان می‌کند که پروردگار چه تأثیراتی در روند برطرف‌سازی تشتت‌ها در زمان قبیله قریش داشته، کنش‌های خداوند را ذکر می‌کند که به رفع گرسنگی و ایجاد امنیت جسمی و روانی قریش انجامیده است؛ بنابراین این کنش‌ها به همراه نتیجه حاصل از آن (امنیت جسمی و روانی) ما را به هسته مرکزی سوره و یا همان رمزگان هرمنوتیکی هدایت می‌کند که در آغاز سوره به صراحت و شفافیت بیان شد. بنابراین بر اساس تحلیل نشانه‌شناسی بارت بر سوره قریش که با تکیه بر تحلیل پنج رمزگان اصلی صورت گرفت چنین مشخص شد که این سوره تنها دربردارنده معنای ظاهری‌اش نبوده و لایه‌های متعدد معنایی را در خود جای داده است. بر این اساس چنین به نظر می‌رسد که این سوره تنها قبیله قریش را مخاطب خود قرار نداده و مخاطبش تمامی مردمان و جوامعی است که در تمامی دوران‌ها با هم اختلاف داشته و در پی صلح با یکدیگر هستند. در این راستا، آغاز سوره با مسئله رسیدن به این صلح شروع می‌شود؛ امری که پاسخی روشن به معما و چیستان اصلی (چرایی امر به عبادت پروردگار) است. پس از آن سایر رمزگان‌های سوره با معانی ضمنی، مستقیم و غیرمستقیم خود و با تکیه بر روابط هم‌نشینی، برای ایجاد صلح جهانی راه حل تک‌آیینی و عبادت یک پروردگار را ارائه می‌دهند.

#### نتیجه

با توجه به تحلیل‌های انجام گرفته در سطح نشانه‌شناسی ساختارگرایی دوسوسور در سوره قریش، مشخص شد که بر اساس تحلیل ساختارگرا، مقصود از این سوره به نژاد قریش باز می‌گردد و معنای این سوره که در جهت امر به عبادت پروردگار است تا اتحاد و همبستگی قریش حفظ شود، در تقابل‌های اصلی معنایی سوره و نیز تقابل‌های زبانی (واژگانی، نحوی) و فرعی‌اش نمود پیدا کرده است، به گونه‌ای که دو وجه غالب امری و خبری برای تقابل میان گوینده و قریش برجسته‌سازی شده تا لزوم عبادت پروردگار و به تبع آن بهره‌مندی از انس و الفت را میان قریش یادآور گردد، امری که در گذشته نیز خداوند به واسطه عبادت پروردگار، این نعمت امنیت و سلامت جسم و روان را به آنان بخشیده بود. روابط هم‌نشینی و جانمایی در راستای تأکید بر این معنا، نخست به ارائه هدف و پیام متن سپس به بیان صورت مسئله یا مقدمه‌چینی و در نهایت به بیان نتیجه‌ای که رعایت صورت مسئله در گذشته پرداخته است که تأکید بر لزوم عبادت و چرایی این امر را دو چندان کرده‌اند.

در تحلیل‌هایی که بر اساس نشانه‌شناسی پسا ساختارگرایی رولان بارت بر این سوره انجام گرفت نیز مشخص شد که سوره با رمزگان هرمنوتیکی خود (لایلاف قریش) آغاز می‌شود تا از همان ابتدا به شفاف‌سازی معما و سؤال اصلی

سوره پردازد؛ بنابراین تقدیم عبارت، نقش برجسته‌ای در فهم معمای سوره ایجاد کرده است. رمزگان‌های معنایی و فرهنگی (ایلاف و قریش) نیز با دلالت‌های متعدد خود، در پی بیان راه حلی برای صلح جهانی بین کشورها در تمامی دوران‌ها هستند. رمزگان‌های نمادین نیز به بیان تقابل‌هایی که به‌گونه‌ای تصویرساز تشتت و تنش‌ها در تمامی سطوح زندگی و در ابعاد جسمانی و روانی هستند می‌پردازد و تنها راه ایجاد وحدت را عبادت پروردگار کعبه معرفی می‌کنند، امری که خالی از هر گونه تقابل ذکر شده است. در پایان، سوره با رمزگان کنشی پایان‌یافته است تا نتیجه اطاعت امر سوره مبنی بر عبادت پروردگار را یادآور شود، امری که در زمان گذشته باعث تأمین امنیت و سلامت روانی و جسمی قریش شده بود.

توجه به تفاوت‌های دو تحلیل صورت گرفته در سطح سوره قریش مشخص ساخت که با تحلیل ساختارگرایی دوسوسور، سور مکی قرآن همچون سوره قریش، دلالت‌های مختلف معنایی‌شان ظاهر نمی‌شود؛ بلکه تنها به نحوه بیان معنای ظاهری یا تحت‌اللفظی سوره اکتفا می‌شود و بدون توجه به اینکه اثری خوب یا بد معرفی شود، سطح روابط هم‌نشینی، جان‌نشینی و تقابل‌های معنایی‌اش بررسی می‌شود.

در تحلیل ساختارگرا، انواع تقدیم یا تأخیر در معنا تأثیر چندانی ندارد و نوعی شیوه ارائه مطلب به شمار می‌رود؛ به عبارتی می‌توان گفت که این نحوه تحلیل، نوعی زیبایی‌شناسی متن را در پی دارد و با تحلیل تعدادی از سور مکی به همین شکل، می‌توان به ساختار غالب ارائه معنا در این‌گونه سوره‌ها دسترسی پیدا کرد، چیزی که در این سوره به شیوایی در تقابل‌های معنایی و زبانی قابل درک بود؛ اما در تحلیل پسا ساختارگرایی بارت می‌توان بر دلالت‌های متعدد متن به واسطه درک و شرح رمزگان‌های متعدد آن دسترسی پیدا کرد. تحلیلی که به مخاطب در چارچوب مشخص رمزگان‌ها و توجه به علم بیان و معانی (انواع تقدیم و تأخیرها) و نه افکار و توهمات بی‌قید و بند انسانی – که برای آن مرزی وجود ندارد – اجازه درک ابعاد گسترده متن و کشف لایه‌های متعدد معنایی را می‌دهد. از این رو؛ تکیه بر تحلیل‌های ساختارگرا بسیاری از توان‌های بالقوه متن را در تحلیل معانی سربسته گذاشته و تحلیل‌های پسا ساختارگرا آن پتانسیل را به فعلیت نزدیک‌تر می‌سازد. در نتیجه، بر اساس نظریه پسا ساختارگرا، می‌توان سوره قریش را متنی برای همه دوران‌ها در نظر گرفت که در پی ایجاد صلح جهانی بین کشورهای دنیا است، صلحی پایدار که بین افراد آن الفت و همبستگی وجود دارد و تنها با عبادت پروردگار کعبه حاصل می‌شود. سوره‌ای که برای ایجاد صلح پایدار، دنیا را به تک آیینی فرا می‌خواند.

پی‌نوشت

۱. Ferdinand de Saussure

۲. Louis Hjelmslev

۳. Roman Jakobson

۴. Roland Barthes

۵. Julia Kristeva

۶. Jean Baudrillard

Proairetic Codes ۷

Hermeneutic Codes ۸

Semantic Codes ۹

Symbolic Codes ۱۰

Cultural Codes ۱۱

۱۲. رمزگان هرمنوتیکی مطرح در رمزگان بارت با رمزگان هرمنوتیکی سنتی و فلسفی که در طرح پدیدارشناسی هوسرل مطرح می‌شود، تفاوت‌هایی داشته و از زاویه‌ای خاص به آن نگریسته می‌شود و تنها به بحث ایجاد سؤال در روایت و پاسخگویی به آن باز می‌گردد؛ به عبارت دیگر، قصد بارت تأویل و تفسیر فلسفی متن نیست؛ بلکه قصد او از این رمزگان، یافتن سؤال یا سؤال‌هایی است که در روایت‌های ایستا یا پیش‌رونده ایجاد شده و به نحوی در متن به آن پاسخ داده می‌شود. (بارت، ۱۳۹۹، ب: ۲۹)

thematization ۱۳

positioning ۱۴

formulation of the enigma ۱۵

the promise it will be explained ۱۶

(Leurre) decoy or snare ۱۷

the partially correct clue ۱۸

blockage ۱۹

delay ۲۰

partial ۲۱

full resolution ۲۲

۲۳. راغب اصفهانی آن را از باب تفعیل گرفته است. (قرشی بنایی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۹۲)

## کتابنامه

۱. آلن، گراهام. (۱۳۸۵). رولان بارت. ترجمه پیام یزدان جو. تهران: مرکز.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴). لسان العرب. محقق و مصحح: جمال‌الدین میردامادی. الطبعة الثالثة. بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر والتوزیع؛ دار صادر.
۳. احمدی، بابک. (۱۳۹۴). از نشانه‌های تصویری تا متن؛ به سوی نشانه‌شناسی ارتباط دیداری. چاپ پانزدهم. تهران: نشر مرکز.
۴. احمدی، بابک. (۱۳۸۰). ساختار و تأویل متن. چاپ پنجم. تهران: نشر مرکز.
۵. بارت، رولان. (۱۳۹۹). الف. مبانی نشانه‌شناسی. مترجمان: صادق رشیدی و فرزانه دوستی. چاپ دوم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۶. بارت، رولان. (۱۳۹۹). ب. اس/زد، مترجم: سپیده شکری پور. چاپ دوم. تهران: افراز.



۷. بغوی، حسین بن مسعود. (۱۴۲۰). تفسیر البغوی المسمى معالم التنزیل. محقق: عبد الرزاق مهدی، الطبعة الأولى. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۸. بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸). انوار التنزیل و اسرار التأویل (تفسیر البیضاوی). إعداد: محمد عبدالرحمن مرعشلی. الطبعة الأولى. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۹. پاینده، حسین. (۱۳۹۷). نظریه و نقد ادبی. ج ۱. تهران: سمت.
۱۰. تاپسن، ئیس. (۱۳۸۷). نظریه‌های نقد ادبی معاصر. ترجمه مازیار حسین زاده و فاطمه حسینی. ویرایش حسین پاینده. تهران: نگاه امروز.
۱۱. الجوهری، ابو نصر إسماعیل بن حماد. (۱۴۰۷). الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة. تحقیق: احمد عبد الغفور عطار. الطبعة الرابعة. بیروت: دار العلم للملایین.
۱۲. حسینی زبیدی، محمد مرتضی. (۱۴۱۴). تاج العروس من جواهر القاموس. المحقق و المصحح: علی هلالی و علی سیری. الطبعة الأولى. بیروت: دار الفکر.
۱۳. زجاج، ابراهیم بن سری. (۱۴۱۶). إعراب القرآن (زجاج). المحقق: ابراهیم ایباری. الطبعة الثالثة. قم: دار التفسیر.
۱۴. سجودی، فرزانه. (۱۳۹۸). الف. نشانه‌شناسی کاربردی. ویرایش دوم. چاپ ششم. تهران: نشر علم.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۸). ب. نشانه‌شناسی: نظریه و عمل. چاپ سوم. تهران: نشر علم.
۱۶. سحاب، فکتور. (۱۹۹۲). ایلاف قریش؛ رحلة الشتاء و الصيف. الطبعة الأولى. بیروت: کومبیونشر و المركز الثقافی العربی.
۱۷. صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد. (۱۴۱۴). المحيط فی اللغة. المحقق و المصحح: محمد حسن آل یاسین. الطبعة الأولى. بیروت: عالم الکتاب.
۱۸. صاوی، احمد بن محمد. (۱۴۲۷). حاشیة الصاوی علی تفسیر الجلالین. المصحح: محمد عبد السلام شاهین. الطبعة الرابعة. بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
۱۹. صفوی، کورش. (۱۳۹۳). آشنایی با نشانه‌شناسی ادبیات. چاپ اول. تهران: نشر علمی.
۲۰. طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۹۰). المیزان فی تفسیر القرآن. الطبعة الثانية. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۲). تفسیر جوامع الجامع. مصحح: ابوالقاسم گرجی. الطبعة الأولى. قم: حوزة علمیه قم.
۲۲. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲). جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری). الطبعة الأولى. بیروت: در المعرفة.
۲۳. فراء، یحیی بن زیاد. (۱۹۸۰). معانی القرآن (فراء). محقق: محمد علی نجار و احمد یوسف نجاتی. الطبعة الثانية. قاهرة: الهيئة المصریة العامة للکتاب.
۲۴. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹). کتاب العین. الطعة الثانية. قم: نشر هجرت.
۲۵. قرشی بنابی، علی اکبر. (۱۳۷۱). قاموس قرآن. چاپ ششم. تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۲۶. مکاریک، ایرنا ریما. (۱۳۹۳). دانش نامه نظریه‌های ادبی معاصر. ترجمه مهراج مهاجر و محمد نبوی. چاپ پنجم. تهران: آگه.
۲۷. هولدرکرافت، دیوید. (۱۳۹۱). سوسور: نشانه‌ها، نظام و اختیاری بودن. مترجم: سپیده عبدالکریمی. تهران: نشر علمی.
۲۸. احمدی، محمد نبی و قنبری اقدم، ایمان (۱۳۹۹). «نشانه‌شناسی رمزگان‌های زبانی در سروده "ملحمة الهجرة الثالثة" از کاظم سماوی». زبان و ادبیات عربی. دوره ۱۲. شماره ۲. صص ۱۷۰-۱۸۶. DOI:10.22067/jallv12.i2.88021

۲۹. پیرانی شال، علی و زریوند، نیلوفر (۱۳۹۹). «نشانه‌شناسی لایه‌ای رمزگان‌های سوره مبارکه المسد از منظر رولان بارت».

پژوهش‌های ادبی-قرآنی. سال ۸. شماره ۲. صص ۹۹-۱۱۷. DOI: 10.52547/PAQ.8.2.97

۳۰. جلیب، برکاو (۲۰۱۵). «سوره قریش در مطالعه تحلیلی تفسیری». *مجله کلیه تربیه؛ جامعه واسط. العدد ۱۹. الجزء الأول.*

صص ۲۵-۵۲. DOI:10.31185/eduj.Vol1.Iss19.268

۳۱. خورش، صادق و مرادی، محمدهادی و حاج مؤمن، حسام (۱۳۹۵). «ساختار شکل‌گیری معنا در سوره کافرون به مثابه اثری

ادبی از دیدگاه نظریه ساختارگرایی». *پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی. سال ۶. شماره ۱۵. صص ۱۱۱-*

DOI: 10.22054/RCTALL.2016.7220.۱۳۳

۳۲. صدیقی، بهار و حسینی، سید محمد باقر (۱۳۹۹). «خوانش دیدگاه زبانشناختی ابن‌خلدون بر بنیاد انگاره سوسور». *زبان و*

*ادبیات عربی. سال ۱۲. شماره ۱. صص ۱-۱۶. DOI: 10.22067/jallv12.i1.2103.1029*

۳۳. صفیعی، کامبیز و سلامی، مسعود (۱۳۹۰). «توضیح و معرفی رمزگان پنج‌گانه رولان بارت با نمونه عملی از نمایشنامه

فیزیکدان‌ها اثر فریدریش دورنمات». *مطالعات نقد ادبی. دوره ۶. شماره ۲۴-۲۵. صص ۱۴۰-۱۶۲.*

۳۴. Bowman, P. J. (2000). "Theodor Fontane's Ce`cile An Allegory of Reading". *German Life and Letters*. 53(1): 17-36. DOI:10.1111/1468-0483.00150

۳۵. Cuddon, J.A. (2013). *A Dictionary of Literary Terms and Literary Theory*, Revised by M.A. Habib. 5<sup>th</sup> edition. UK: Wiley-Blackwell.

۳۶. Hawkes, T. (2003). *Structuralism and Semiotics*. 2<sup>th</sup> edition. London & New York: Routledge.

۳۷. Saussure, F.(2011). *Course in General Linguistics*, Translated by Wade Baskin; edited by Perry Meisel and Haun Saussy. New York: Columbia University Press.

## References

Ahmadi, B. (2001). *Text structure and interpretation*, 5<sup>th</sup> Edition. Tehran: Markaz. [In Persian].

Ahmadi, M. N. & A.I. Ghanbari. (2020). "A Semiotic Analysis of Kazem al-Samawi's Poem "Malhamah al-Hijra al-Thalasa". *Arabic language and literature*. 12(2):170-186. Doi: 10.22067/jallv12.i2.88021. [In Persian].

Ahmadi, B. (2015). *From visual cues to text; Towards the semiotics of visual communication*, 15<sup>th</sup> edition. Tehran: Markaz. [In Persian].

Al-Gawhari, A. N. I.I. H. (1987). *Al-Sihah Taj Al-Lughat wa Sihah Al-Arabia*, Investigated by: Ahmed Abdel Ghafour Attar. 4<sup>th</sup> edition. Beirut: Dar Al-Elm Li Al-Malain. [In Arabic].

Allen, G. (2006). *Roland Barthes*. Translation: Payam Yazdanjoo. Tehran: Markaz. [In Persian]

Baghawi, H. I. M. (1999). *Tafasir Al-Baghawi Al-Musamma Maealim Al-Tanzil*, Investigator: Abdul Razzaq Mahdi. First edition. Beirut: Dar Ihya' Al-Turath Al-Arabi. [In Arabic].

Barth, R. (2020). *a. Elements of Semiology*. Translators: Sadegh Rashidi and Farzaneh Doosti. Second edition. Tehran: Scientific and cultural publication. [In Persian].

- Barth, Roland (2020) *b. S / Z*, Translator: Sepideh Shokripour. Second edition. Tehran: Afraz Publishing. [In Persian].
- Baydawi, A. I. O. (1997). *Anwar Al-Tanzil wa Asirar Al-Ta'awil (Tafsir Al-Baydawi)*, Prepared by: Muhammad Abdul Rahman Maraachli. First edition. Beirut: Dar Ihya' Al-Turath Al-Arabi. [In Arabic].
- Fara', Y. I.Z. (1980). *Ma'aniy Al-Quran (fara')*, Investigator: Muhammad Ali Najjar and Ahmed Youssef Najati. 2<sup>th</sup> edition. Cairo: Al-Hayyat Al-Masrayt Al-Ammat Li Al-Kottab. [In Arabic].
- Farahidi, K. B. A. (1989). *Kitab Al-Eyn*. Second edition. Qom: Hegrat Publishing. [In Arabic].
- Hawkes, T. (2003). *Structuralism and Semiotics*. 2<sup>th</sup> edition. London & New York: Routledge.
- Holdcroft, D. (2012). *Saussure: Signs, System and Arbitrariness*. Translator: Sepideh Abdolkarimi. Tehran: Nashre Elmi. [In Persian].
- Hosseini Zubeidi, M. M. (1994). *Taj Al-Arus Men Jawaher Al-Ghamus*. Investigator and proofreader: Ali Hilali and Ali Siri. First edition. Beirut: Dar Al-Fekr. [In Arabic].
- Ibn Manzoor, M. B. M. (1994). *Lisan Al-Arab*. Edited by: Jamal al-Din Mirdamadi. Third Edition. Beirut: Dar Al-Fikr for printing, publishing and distribution. Dar Sadir. [In Arabic].
- Jalyb, B(2015). "Surah Quraish, an analytical and interpretive study". *Journal of the College of Education; Wasit University*. 19(1):25-52. DOI:10.31185/eduj.Vol1.Iss19.268. [In Arabic].
- Khoorsha, S. & et al (2017). "Meaning Formation Structure in Surah Al-Kafirun as a Literary Text: A Structuralist Approach". *Translation Researches in The Arabic Language and Literature*. 6(15):111-133. DOI: 10.22054/RCTALL.2016.7220. [In Persian].
- Makaryk, I.R. (2014). *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory*. Translated by Mehraj Mohajer and Mohammad Nabavi. 5<sup>th</sup> Edition. Tehran: Agah. [In Persian].
- Payande, H. (2018). *Literary Theory and Criticism*. C 1. Tehran: Samt. [In Persian].
- Pirani Shal, A. & N. Zarivand. (2020). "An Analysis of Codes of Surah Al-Masad from the Perspective of Roland Barthes's Layered-Semiotics". *Literary-Quranic researches*. 8(2): 99-117. Doi: 10.52547/PAQ.8.2.97. [In Persian].
- Qureshi Benabi, A. A. (1992). *Ghamus Quran*. Tehran: Dar Al-Kotob Al-Eslamia. [In Persian].
- Safavi, K. (2014). *Familiarity with the semiotics of literature*. First Edition. Tehran: Nashre Elmi. [In Persian].
- Safiee, K.& M. Salami. (2011). "Explanation and introduction of Roland Barthes' five codes with a practical example of the play of physicists by Friedrich Durnmat". *Literary Criticism Studies*. 24-25: 199-221. [http://padab.iauctb.ac.ir/article\\_511364.html](http://padab.iauctb.ac.ir/article_511364.html). [In Persian].
- Sahhab, V.(1992). *Eilaf Quraysh; Rihlat Al-Shita' wa Al-Sayfi*. First edition. Beirut: Kowmbyonashr wa Al-Markaz Al-Thaqafi Al-Arabi. [In Arabic].
- Sahib bin Abbad, I. B. A. (1993). *Al-Muhit fi Al-Lughat*. Investigator and proofreader: Muhammad Hassan Al-Yasin. First edition. Beirut: The Alam Al-Kitab. [In Arabic].

- Sawi, A. B. M. (2006). *Hashyat Al-Saawy Ala Tafsir Al-Jalalyn*. Edited by: Muhammad Abd al-Salam Shaheen 4<sup>th</sup> edition. Beirut: Dar Al-Kotob Al-Elmia, Manshurat Muhammad Ali Baydoun. [In Arabic].
- Seddighi, B. & S.M.B. Hoseini. (2020). "The comparison of Ibn Khaldun's view point about language with Sosor's theory". *Arabic language and literature*.12(1):1-16. DOI:10.22067/JALL.V12.I1.2103.1029. [In Persian].
- Sojudi, F. (2019). *b. Semiotics: Theory and Practice*. Third edition. Tehran: Nashre Elm. [In Persian].
- Sojudi, F.(2019) *a. Applied Semiotics*. 6<sup>th</sup> edition. Tehran: Nashre Elm. [In Persian].
- Tabari, M.B. J.(1992). *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an (Tafsis al-Tabari)*. First edition. Beirut: Dar al-Ma'rifa. [In Arabic].
- Tabarsi, F.I. H.(1992). *Tafsis jawamie Al-Jamei*. Edited by: Abul-Qasim Gorji. First edition. Qom: Qom Seminary. [In Arabic].
- Tabatabai, M. H. (2011). *Al-Mizan fi Tafsis Al-Quran*. Second edition. Beirut: Muasasat Al-Alami Li Al-Matbueati. [In Arabic].
- Tyson, L. (2008). *Theories of Contemporary Literary Criticism*. Translated by Maziar Hosseinzadeh and Fatemeh Hosseini. Edited by Hossein Payende. Tehran: Negahe Emruz. [In Persian].
- Zujaj, I. I. S.(1996). *Erab Al-Quran (Zujaj)*. Investigator: Ibrahim Abiari. Third Edition. Qom: Dar Al-Tafsis. [In Arabic].

زبان و ادبیات عربی، دوره چهاردهم، شماره ۲ (پیاپی ۲۹) تابستان ۱۴۰۱، صص: ۸۷-۷۰

### شاخصه‌های فردیت مؤلف در گفتمان علوی



مطالعه موردی خطبه ۲۳۸ با محوریت دعوت به وحدت و نهی از تفرقه



(پژوهشی)

مریم هاشمی<sup>۱</sup> (استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران، نویسنده مسئول)<sup>۱</sup>

معصومه نعمتی قزوینی<sup>۲</sup> (دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران)

Doi: 10.22067/jallv14.i2.2207-1154

### چکیده

شناخت و درک عمیق از متن و پی بردن به لایه‌های زیرین معنایی، نیازمند به کارگیری ابزارهای روشمند علمی است. یکی از این ابزارها که در نظریه هرمنوتیک شلایر ماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴) مطرح می‌شود تأویل روان‌شناختی است که در جستار پیش رو در قالب یک نوع پارادایم معرفتی به نام پارادایم روان‌شناخت‌گرا مورد استفاده قرار گرفته است. پارادایم روان‌شناخت‌گرا بر اتخاذ مفاهیم رهیافتی ویژه‌ای از جمله فردیت مؤلف، انسانیت مؤلف، و فضای گفتمانی حاکم بر عصر مؤلف استوار می‌گردد. مقاله حاضر با هدف تبیین شاخصه‌های فردیت امام علی (ع) در ارتباط با مفهوم راهبردی وحدت اسلامی در پی پاسخگویی به این سؤال است که بر اساس پارادایم روان‌شناخت‌گرای شلایر ماخر، مفهوم رهیافتی فردیت مؤلف در خطبه ۲۳۸ نهج‌البلاغه چگونه نمود یافته است. مسئله وحدت همچنان یکی از چالش‌های جهان اسلام است که بازگشت به گفتمان ناب اسلامی و بازخوانی مبانی اصیل آن را به ضرورتی اجتناب‌ناپذیر مبدل می‌سازد. خطبه ۲۳۸ با محوریت دعوت به وحدت و پرهیز از تفرقه یکی از منابع ارزشمند در این حوزه است. نتایج به دست آمده نشان می‌دهد که نظم ذهنی و ساختار منطقی حاکم بر گفتمان امام علی (ع) در ارتباط با مسئله وحدت، ریشه‌یابی دقیق عوامل تفرقه‌ساز و سپس ارائه راه‌حل‌های رفع مشکل، جایگاه ویژه تعقل و خردورزی در گفتمان علوی و خود پنداره مثبت در تعامل با مخاطب از برجسته‌ترین شاخصه‌های فردیت آن حضرت در خطبه مذکور به شمار می‌آید.

کلیدواژه‌ها: هرمنوتیک، پارادایم روان‌شناخت‌گرا، فردیت مؤلف، وحدت اسلامی، نهج‌البلاغه.

## ۱. مقدمه

هرمنوتیک، دانش یا نظریه تأویل، به مثابه نوعی روش در عرصه تأویل متن در علوم انسانی (و به طور خاص متون مقدس) مورد استفاده قرار می‌گیرد. از میان نحله‌های فکری و نگرش‌های متفاوت تعامل با متن در دانش هرمنوتیک، سه نگرش مؤلف محور، متن محور و زمینه محور وجود دارد که کاربست هر یک از این سه رویکرد در پژوهش‌های علوم انسانی، اهداف، دستاوردها و برآیندهای پژوهشی خاص خود را حاصل می‌کند؛ اما در حیطه تعامل با متون مقدس اعم از وحیانی و غیر وحیانی به نظر می‌رسد نگرش مؤلف محور می‌تواند در برآیند نهایی فهم معنا، کارساز عمل نموده و در دستیابی به نیت اصلی صاحب اثر کارگشا باشد.

یکی از انواع رویکردهای هرمنوتیکی در حوزه متن پژوهی که می‌تواند در باب خوانش متن به کار رود، نظریه هرمنوتیک مؤلف محور شلایر ماخر است. پیش از شلایر ماخر، فهم و تفسیر متن عبارت بود از «مواجهه با متن و ابهامات موجود در آن»؛ حال آنکه ماخر فهم متن را «مواجهه با ذهنیت مؤلف» و راه یافتن به دنیای ذهنی او از طریق بازسازی آن می‌داند؛ یعنی درک فردیت مؤلف و صاحب اثر (واعظی، ۱۳۸۰: ۸۷). ماخر برای دست یافتن به قواعد عام فهم و تأویل، دو نوع تأویل دستوری و فنی را ارائه کرد. در تأویل دستوری، ویژگی‌های زبانی، دستوری، نحوی و نیز مجازها و اصول و قواعد بیان متن و معانی واژه‌ها مورد توجه قرار می‌گیرد اما در تأویل فنی، ویژگی‌های فردی و روان‌شناختی آفریننده متن مورد توجه است. (علوی مقدم، ۱۳۹۷: ۱۶۰)

وی با طرح یک نوع تأویل به نام تأویل روان‌شناختی که در جستار حاضر از این تأویل به عنوان پارادایم معرفتی روان شناخت گرا یاد می‌شود، راهکارهایی علمی را جهت استنباط معنا به مفسر ارائه می‌کند. از این منظر یکی از روش‌های علمی که می‌تواند در فرآیند فهم معنا از متن نهج البلاغه و آشنایی با معیارهای استنباط معنا از این کتاب یاری رساند، کاربست نظریه هرمنوتیک مؤلف محور است.

پارادایم روان‌شناخت گرا رویکرد تفهیمی (Perceptual approach) و درون‌فهمی است و به دیگر عرصه‌های رویکرد در روش‌شناسی علوم انسانی از قبیل رویکرد توصیفی، رویکرد تبیینی و رویکرد تلفیقی ورود نمی‌کند. اما در مورد رویکرد تحلیلی باید گفت که فرآیند فهم معنا در خطبه‌های نهج البلاغه نیازمند رویکرد تحلیلی نیز می‌باشد و رویکرد تحلیلی با رویکرد تفهیمی، شانه به شانه هم پیش می‌روند و نسبت یا رابطه میان این دو (تفهیمی و تحلیلی) در نسبت‌ها یا روابط چهارگانه (نسب اربع) موجود در علم منطق، به رابطه عام و خاص مطلق تعریف می‌شود. رویکرد تفهیمی اعم از رویکرد تحلیلی است و رویکرد تحلیلی اخص از رویکرد تفهیمی. به بیان دیگر، رویکرد تحلیلی در قالب رویکرد تفهیمی قرار می‌گیرد و فرآیند فهم معنا از خطبه با دو رویکرد مزبور حاصل می‌شود.

بر این اساس مفسر نهج البلاغه زمانی می‌تواند به فهم حداکثری از متن خطبه دست یابد که در رویکرد تفهیمی و درون‌فهمی خود به خطبه، به تحلیل هم بپردازد. به نظر می‌رسد نحوه تعامل حداکثری مفسر با متون دینی، شیوه مؤلف محوری را می‌طلبد که در آن نیت مؤلف، معنای نهایی و اصیل تلقی می‌شود؛ چراکه هدف اصلی این رویکرد هرمنوتیکی، درک مؤلف است. بر این اساس از محورهای اساسی درک مؤلف، یافتن نیت اوست که مفسر باید با رویکرد تفهیمی خود، در گام اول به این مورد توجه کند و در گام دوم به فهم و واکاوی پارادایم روان‌شناخت گرا اقدام نماید.

مقاله حاضر با هدف تبیین شاخصه های فردیت امام علی (ع) در ارتباط با مفهوم راهبردی وحدت اسلامی در پی پاسخگویی به این سؤال است که بر اساس پارادایم روان شناخت گرایِ شلایر ماخر، مفهوم رهیافتی فردیت مؤلف در خطبه ۲۳۸ نهج البلاغه چگونه نمود یافته است؟ محورهای بنیادینی که مقاله حاضر بر اساس آن تدوین شده است، عبارت است از: شاخصه های فردیت امام علی (ع) در مسئله تاریخی - راهبردی وحدت اسلامی، بایسته های تحقق وحدت اسلامی و تمرکز بر المان اسلامیت، به عنوان عامل قدرت و وحدت است.

### ۱.۱. پرسش پژوهش

بر اساس پارادایم روان شناخت گرایِ شلایر ماخر، مفهوم رهیافتی فردیت مؤلف در خطبه ۲۳۸ نهج البلاغه چگونه نمود یافته است؟

### ۱.۲. فرضیه

به نظر می رسد مهم ترین شاخصه های فردیت امام علی (ع) در مواجهه با مسئله وحدت در خطبه مذکور عبارت اند از تأکید بر اصل خودسازی درونی، لزوم تأمل و خردورزی و بازگشت به المان اسلامیت به عنوان مهم ترین عامل وحدت.

### ۱.۳. پیشینه پژوهش

بر اساس جستجوی نویسندگان در ارتباط با موضوع این مقاله، یعنی پژوهش های مرتبط با فهم و تفسیر نهج البلاغه، آثار زیر قابل ذکر است:

۱. مهدوی راد، محمدعلی؛ مقاله «بررسی روش های ابن ابی الحدید در فهم متن نهج البلاغه»، ۱۳۹۰. هدف نویسنده مقاله این است که نشان دهد ابن ابی الحدید اساس کار خود را در فهم متن نهج البلاغه بر قواعد و مؤلفه هایی بنا نهاده تا شرح کلام در جایگاه خویش، خوش نشیند و معتقد است وی در شرح خود، راه تقلید و نقل صرف را پیش گرفته، اما در عین حال به اجتهاد خود، کلام امیرمؤمنان را شرح کرده است.
۲. دلشاد تهرانی، مصطفی؛ مقاله «روش های مرور و مطالعه نهج البلاغه»، ۱۳۹۷. در مقاله به سه روش ترتیبی، تجزیه ای و موضوعی به منظور مرور و مطالعه نهج البلاغه و سیر در معارف آن پیشنهاد شده است.
۳. صفائی حائری، علی، کتاب «روش برداشت از نهج البلاغه»، ۱۳۹۲. نویسنده در این اثر به بررسی موازین علم فقه و ویژگی های کلام امام علی (ع) در همین رابطه و نمونه های عملی آن در خطبه ها پرداخته است.
۴. دشتی، محمد، روش های تحقیق در نهج البلاغه، ۱۳۹۷. نویسنده در این کتاب به ضرورت جداسازی و دسته بندی خطبه ها، چگونگی پیاده سازی روش مطلب یابی در نهج البلاغه، انواع فیش برداری، فیش های تخصصی، روش های پژوهش و پروراندن مطالب، انواع روش های پژوهش، بررسی تاریخ از دیدگاه نهج البلاغه، بررسی مسائل تفسیری در نهج البلاغه، بررسی جاذبه های نهج البلاغه، شناخت تاریخ زندگی امام (ع) در نهج البلاغه پرداخته است.

۵. محمودی، عباس و علی‌اکبر خدامیان، مقاله «روش‌های برداشت معارف از نهج‌البلاغه»، ۱۳۹۴. این مقاله سه روش را برای فهم صحیح از نهج‌البلاغه ارائه می‌دهد که عبارت‌اند از روش نکته‌یابی، روش ایجاد انگیزه و روش منظومه‌ای (موضوع محور).
۶. پروانه زاد، الناز، مقاله «بررسی امکان تفسیر نهج‌البلاغه از رهگذر روش‌شناسی اسکینر»، ۱۳۹۶. در این مقاله بر اهمیت فرآیند تفسیر متون کلاسیک، بهره‌گیری از روش‌های تفسیری مدرن تأکید شده است.
۷. هاشمی، مریم، «پارادایم تأویل دستورگرا در تبیین هرمنوتیک مؤلف محور در مطالعات نهج‌البلاغه»، ۱۳۹۸. مقاله با تأمل بر کارکرد معناشناختی پارادایم تأویل دستورگرا، با دستاوردهای دانش معناشناسی ادب عربی به فهم دال و مدلول‌های تأویل دستورگرا در خطبه ۳۵ نهج‌البلاغه پرداخته است.
۸. هاشمی، مریم، مقاله «خوانش هرمنوتیکی خطبه ۴۰ امام علی (ع) در اتخاذ استراتژی صلح بر مبنای نظریه هرمنوتیک مؤلف محور شلایر ماخر»، ۱۴۰۰. این مقاله با دانش هرمنوتیک مؤلف محور به خوانش اندیشه امام علی (ع) در باب استراتژی صلح طلبی و جنگ ستیزی می‌پردازد و در قالب پارادایم تأویل روان شناخت‌گرا، با تمرکز بر یکی از مؤلفه‌های آن که فهم فضای گفتمانی حاکم بر ذهنیت مؤلف است، خطبه ۴۰ نهج‌البلاغه را مورد بررسی قرار می‌دهد. سپس به مفهوم شناسی واژه صلح در لغت و اصطلاح از نظرگاه امام علی (ع) و بازنمایی نشانه‌های خطبه در سطح لغوی و معنایی پرداخته و سپس جهت تبیین مسئله صلح طلبی امام، فکت‌ها و روایت‌های تاریخی را از نظر می‌گذراند.
۹. طاهری، حسین رضا و همکاران، مقاله «درآمدی به هرمنوتیک از منظر نهج‌البلاغه»، ۱۳۹۲. این مقاله ابتدا به بحث هرمنوتیک از نظر معنا و مراحل تحول آن و سپس به رابطه عالمان اسلامی با هرمنوتیک و بازتاب و تأثیر هرمنوتیک در حوزه علوم اسلامی می‌پردازد.
- بر اساس جستجوهای صورت گرفته می‌توان گفت کاربست روش هرمنوتیک در پژوهش‌های آکادمیک ایران، منتج به تولید دستاوردهای پژوهشی ارزشمندی شده؛ اما نگرش یا نحلۀ فکری مؤلف‌محوری با هدف دستیابی به نیت اصلی صاحب اثر چندان مورد توجه قرار نگرفته است، زیرا خواننده در مقام مفسر متون دینی، صاحب اثر را در مقام ستایش و تمجید می‌بیند و به اعتبار او یقین حداکثری دارد. افزون بر این پژوهش‌های مرتبط با نهج‌البلاغه از جهت روش‌شناسی همچنان دارای خلأهایی است که مستلزم تلاش‌های بیشتر در این حوزه است. همچنین به نظر می‌رسد از یک سو اطلاعات موجود درباره این موضوع نسبتاً آشفته است و از سویی دیگر تحقیقات پیشین در این زمینه ناقص می‌باشد.

## ۲. مفهوم رهیافتی فردیت مؤلف

در تعریف مفهوم رهیافتی فردیت مؤلف (ality • individu) ناگزیر باید تعریف گفتمان و نسبت میان واژه گفتمان و فردیت مؤلف مشخص شود. لذا ابتدا مقصود از گفتمان در تعامل با مفهوم فردیت مؤلف بیان می‌شود و سپس تعریف مفهومی این اصطلاح ارائه می‌گردد.



گفتمان، اصطلاحی است عام برای نمونه‌های کاربرد زبان، یعنی زبانی که برای برقراری ارتباط تولید شده است، به عبارت دیگر برخلاف دستور زبان که با عبارت‌ها و جمله‌ها سروکار دارد، گفتمان به واحدهای زبانی بزرگ‌تر، چون بند، مصاحبه، مکالمه و متن نظر دارد. (آفاگل زاده، ۱۳۹۰: ۸) در واقع، هیچ فکری بدون گفتار وجود ندارد آن‌چنانکه هیچ گفتاری هم بدون فکر موجودیت ندارد. لذا اگر اندیشه کاملاً مستقل از گفتار بود، از اندیشه به اندیشه عبور می‌کرد و تفسیری در کار نبود و اگر گفتار هم کاملاً جدا از اندیشه عمل کند، باز هم هیچ تفسیری وجود نخواهد داشت. (Ricoeur, ۱۹۹۸: ۱۸۴)

بر این اساس، گفتمان و ایده فردیت یا فردیت در نزد ماخر، به عنوان پیوندی نظام‌مند در نظر گرفته می‌شود که در آن اجزای گفتمانی، تابع کل جریان فکری حاکم در گفتمان است و فردیت اثر (ایده منفرد و یکتای مؤلف که حاکم بر اثر است) و فردیت مؤلف (به‌عنوان موجودی انسانی) هر دو از مقوله تأویل روان‌شناخت گرا، فهم می‌شود. پارادایم روان‌شناخت گرا در بین این دو جهت - اشاره به متن و اشاره به مؤلف - در رفت و برگشت است و ماخر معتقد به اتحاد عمیق این دو در تعامل رفت و برگشتی گفتمان حاکم بر ذهن مؤلف است. (Ricoeur, ۱۹۹۸: ۱۸۸)

به عقیده ماخر فهم و تفسیر، نوعی بازسازی و بازتولید است، به این معنا که مفسر برای فهم و تفسیر اثر باید به دنیای ذهنی آفریننده اثر نفوذ کند تا به آنچه وی از سر می‌گذرانده، پی ببرد. مفسر باید شرایط اصلی را که مؤلف در آن زندگی کرده است و فردیت و جهان ذهنی مرتبط با وی را درک کند. فهم متن مبتنی بر این است که بدانیم مؤلف در چه شرایط و ذهنیتی آن متن را تولید کرده است تا همانند خود مؤلف آن را بفهمیم. (الهی‌راد، ۱۳۹۵: ۶۲) ماخر برای ورود به فردیت مؤلف، عنصر حدس و پیشگویی را مطرح می‌کند. تصور ماخر این بود که ورای هر سخن یا متنی، اندیشه‌ای نهفته و در واقع هدف واقعی تفسیر، کشف همین اندیشه نهفته است که تنها می‌توان آن را از طریق حدس و تخمین دریافت. (همان: ۶۳) روش حدسی روشی است که در آن، شخص خود را جای دیگری می‌گذارد تا فردیت او را مستقیماً درک کند یعنی شخص از ذهنیت خودش بیرون می‌رود و می‌کوشد خود را جای مؤلف بگذارد تا بتواند در بی‌واسطگی کامل، عمل ذهنی مؤلف را درک کند البته نه با هدف فهمیدن مؤلف به لحاظ روان‌شناختی بلکه با هدف رسیدن به نزدیک‌ترین معنا با معنای مراد متن. (پالمر، ۱۳۸۷: ۱۰۱)

ماخر در تعیین معنای متن تصریح می‌کند که به کارگیری درست فن فهمیدن، از یک‌سو به توانایی دانستن زبان و از سوی دیگر، به توانایی و ذوق مفسر، در شناخت فردیت مؤلف باز می‌گردد. لازمه این امر، تحقیق در زندگی و افکار مؤلف و شناخت شرایط محیطی، پیرامونی و اجتماعی وی است. البته ماخر فقط به تحلیل روانی مؤلف نمی‌پردازد، بلکه بر آن است تا عملکردهایی را در فرآیند فهم پارادایم روان‌شناخت گرا پیشنهاد دهد تا مفسر را در فضای بازتجربگی، یا تجربه کردن دوباره تجربه مؤلف قرار دهد. وی به دنبال بازسازی تفکر مؤلف از راه تفسیر نوشته‌های اوست و در این روش آنچنان بر نقش مؤلف در فهم متن تأکید می‌کند که معتقد است مفسر برای فهم متن باید خود را جای مؤلف قرار دهد تا فردیت، نبوغ و عمل ذهنی مؤلف را بی‌واسطه درک کند، حدس بزند یا به‌گونه‌ای شهود کند. (Ricoeur, ۱۹۸۸: ۹-۱۱)

از این رو، ماخر متن را برخوردار از یک معنای واحد و بنیادین می‌داند که دارای معانی متعدد و متکثر نیست بلکه همان معنایی است که مورد نظر مؤلف است و برای فهم معنای نهایی باید به شناسایی خصوصیات روحی و روان-

شناختی مؤلف و ابعاد وجودی او پرداخت و با بازسازی این ابعاد، خود را به لحاظ ذهنی در جایگاه مؤلف قرارداد؛ زیرا در واقع معنای بنیادین متن، تمام زندگی مؤلف است (حسنی، ۱۳۹۱: ۸۸) و تمام زندگی مؤلف همان معنای بنیادین متن.

در مفهوم رهیافتی فردیت مؤلف، میان دستیابی به هنر خوب فهمیدن یا توانایی و ذوق مفسر در شناخت مفهوم مربوطه، رابطه‌ای از نوع همبستگی وجود دارد. هم خوب فهمیدن متن وابسته به فردیت مؤلف است و هم شاخصه‌های فردیت مؤلف، تحقیق و تتبع در زندگی و اندیشه او، و جنبه‌های مهم و ضروری جهان درونی او، از قلب متن، واژگان، عبارات و گزاره‌های موجود در گفتمان برداشت می‌شود.

به بیان دیگر در مفهوم رهیافتی فردیت مؤلف مباحثی که مطرح می‌شود ترسیم جنبه‌های مهم و ضروری جهان درونی مؤلف (به مثابه یک انسان) و نتایجی است که منجر به خلق اثر شده است و در واقع نوعی سیر روان‌شناسانه یا روان-شناخت گرایي تلقی می‌شود که هم فردیت مؤلف، مسیر خود را در خلال واژگان و گزاره‌های گفتمانی پی می‌گیرد و هم کمال معنوی مؤلف نمودار می‌شود. زمانی که مؤلف به کنش متقابل با جهان پیرامون خود در قالب گفتار و نوشتار می‌پردازد، در واقع نوعی فردیت‌گرایی خویشتن را در متن آفرینش شده، پدیدار می‌سازد.

### ۳. شاخصه‌های فردیت امام علی (ع) در مسئله تاریخی - راهبردی وحدت اسلامی

شاخصه‌های فردیت مؤلف در گفتمان علوی اسلام ساختار اجتماعی و نهادهای مذهبی رایج در جوامع قبیله‌ای پیش از اسلام را که ساختار سلسله مراتبی و مقام و منزلت اجتماعی قبیله‌ای داشت، به چالش کشیده و انتقاد خود را با هدف قرار دادن افکار مذهبی و بنیادهای دینی عرب‌ها آغاز کرد و آن زمان که موفق شد تزلزلی در ستون حیات عرب جاهلی بیندازد، فرصت را برای تشکیل جامعه‌ای مبتنی بر عقیده به جای قبیله، از دست نداد. وقتی که خدایان متعدد جای خود را به خدای واحد اسلام دادند، تفرقه اجتماعی به همبستگی و وفاق مبدل شد و در تقسیم‌بندی‌های اجتماعی «امت مبتنی بر عقیده» جایگزین «قبیله مبتنی بر عصبیت» شد. عهد «اخوت دینی» جای «احلاف» را گرفت. قواعدی چون «ثار» جای خود را به احکام قرآنی و پیمان‌های مبتنی بر قانون داد. وقتی «وحدت قبیله‌ای» به «وحدت عقیدتی» مبدل شد، رهبری الهی (امامت) جایگزین شیخوخیت گردید. این تحول عظیم، ساختار سیاسی - اجتماعی و فکری حجاز را به طور کلی دستخوش تغییر و تحول کرد و مرزهای قبیله را تا مرزهای عقیده واپس راند (ولوی، ۱۳۸۰: ۳).

انسان، نه از نظر تجرد روحی، همسان فرشتگان است تا بی‌نیاز از هماهنگی با هم نوع خود باشد و با شعار ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾ (صافات/۱۶۴) زندگی کند و نه از جهت مادی، همتای حیوانات است تا بی‌نیاز از تبادل و تعاون با هم نوع خویش باشد و با شعار ﴿وَقَدْ أَفْلَحَ الْيَوْمَ مَنِ اسْتَعْلَى﴾ (طه/۶۴) - که برخاسته از حلقوم درندگان بشرنما چون آل فرعون است به سر برد و نه می‌تواند بدون تکیه‌گاه تکوینی، به تشمت و پراکندگی خاتمه دهد و راز و رمز اتحاد با هم نوع خود را دریابد و با رفتار مناسب، به وحدت روی آورد و با شعار ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّى﴾ (اعلی/۱۴) از هر گونه نقص و عیب برهد و به کمالی برسد. بنابراین اولاً انسان‌ها نیازمند زندگی مسالمت آمیز و اتحاد با یکدیگرند. ثانیاً پشتوانه این اتحاد باید اهتمام به اجرای حق، و سرکوب کردن باطل باشد. ثالثاً برای تحقق اتحاد حقیقی باید به دستورات وحی و عقل توجه کرد. (جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۱۴)

یکی از مهم ترین معضلاتی که امام علی (ع) از آغاز خلافت با آن روبرو شد مسئله تفرقه و اختلاف انگیزی در میان امت اسلامی بود. هرچند اختلافات قبیله‌ای که میراث جاهلیت بود با ظهور اسلام به طور موقت فروکش کرد اما رسوبات آن همچنان باقی بود و در تحولات بعد از اسلام اثر گذاشت. در دوران خلافت امام (ع) نیز اختلافات به علت حوادثی مانند قتل عثمان و یا وقوع برخی جنگ‌ها تشدید شد. بنابراین امام علی (ع) در جوی ناآرام و متلاطم و توأم با اختلاف انگیزی، تفرقه، نفاق و توطئه به حکومت رسید. (واعظ زاده خراسانی، ۱۳۸۰: ۵-۶) افزون بر این کوفه نیز به عنوان مرکز خلافت امام به علت برخی عوامل دچار درگیری و اختلافات داخلی شده بود به طوری که برخی شدت یافتن تعصب‌های قبیله‌ای و جنگ‌های ناشی از آن در میان قبایل متعدد کوفه را علت اصلی ایراد خطبه قاصعه دانسته اند. (بحرانی، ۱۹۹۹: ۴/۱۰۴)

کوفه در آن زمان شهری تازه تأسیس بود که برای استقرار ارتش اسلام به دستور خلیفه دوم بنا شد. به عبارت دیگر کوفه پایگاهی نظامی بود که سربازان ارتش اسلام از قبایل و طوایف مختلف عرب در آن گردهم آمده بودند. وجود روحیه قبیله‌ای و شعله ور شدن آتش تعصبات جاهلی در زمان خلافت امام علی (ع) سبب بروز تفرقه و درگیری میان کوفیان شد تا جایی که آن حضرت را به ستوه آورده و به ایراد خطبه مذکور واداشت. (منتظری، ۱۳۶۸: ۸-۹) در چنین شرایطی طبیعی است که حفظ وحدت امت اسلامی یکی از مهم ترین چالش‌های پیش رو و به تبع آن یکی از اصلی‌ترین دغدغه‌های امام (ع) به عنوان حاکم جامعه اسلامی باشد زیرا قوام و بقای هر جامعه‌ای بیش از هر چیز در گرو حفظ وحدت و یکپارچگی آن است و بدون آن جامعه دیر یا زود در مسیر انحطاط و فروپاشی قرار می‌گیرد.

خطبه ۲۳۸ نهج البلاغه که به خطبه قاصعه معروف است، یکی از طولانی‌ترین خطبه‌های امام علی (ع) می‌باشد. واژه قاصعه از ریشه (قصع) به معنای بر سر کسی کوفتن یا تحقیر کردن است (ابن منظور، بی تا: ۳۶۵۳ و ۳۶۵۴) امیر مؤمنان علی (ع) در این خطبه که در سال ۴۰ هجری ایراد شده، ضمن نکوهش شیطان به عنوان بارزترین نمونه تکبر، ارزش‌های جاهلی و تفرقه انگیزان را کوچک و خوار شمرده است.

امام علی (ع) در خطبه ۲۳۸ وحدت را منت بزرگ خدای سبحان بر مردم دانسته است: «خداوند بر این امت، منت گذارده و بین آنان الفت و اتحاد ایجاد کرده است تا در سایه آن زندگی کنند و در پناه آن محفوظ مانند، میانشان اتحاد ایجاد کرد و این نعمتی است که هیچ یک از مخلوقات نمی‌تواند قیمتی برای آن معین کند؛ زیرا از هر بهایی سنگین‌تر و از هر مهمی مهم‌تر است.»

تعبیر امام علی (ع) از قضیه وحدت به عنوان منت الهی، بیانگر اهمیت موضوع وحدت است. در فرهنگ لغت عرب به نعمت عظیم، منت گفته می‌شود (ابن منظور، بی تا: ۴۴۷۹) افزون بر این منطقاً یک مسئله باید آن قدر خطیر و مهم باشد تا بتواند منت یا نعمتی بزرگ تلقی شود چنان که خداوند سبحان از بعثت پیامبر (ص) به عنوان منت یاد کرده است: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ (آل عمران/۱۶۴) امام علی (ع) غیر از سیره عملی، در سخنان خود نیز بارها بر اهمیت مسئله وحدت اشاره کرده است: «الزمو الجماعة واجتنبوا الفرقة» (خوانساری، ۱۳۶۰: ۲/۲۴۰) نیز می‌فرماید: «وإياك والفرقة فإن الشاذ من الناس للشيطان».

(ترجمه): «از تفرقه دوری کن؛ زیرا افراد تکرو و جدای از جامعه، طعمه شیطان می‌شوند». (همان: ۲/۳۰۵)

مسئله تاریخی - راهبردی وحدت اسلامی در منظومه فکری امام علی (ع) که بیانگر اندیشه فردیت او در ساحت وحدت است، شامل شاخصه‌هایی است که بر اساس خطبه ۲۳۸ عبارت‌اند از:

### ۱.۳. ریشه‌یابی عوامل تفرقه‌ساز در امت اسلامی

نگاه امام علی (ع) به مسئله تفرقه در میان امت اسلامی، عمیق و موشکافانه است. آن حضرت در آغاز خطبه پس از حمد و ستایش پروردگار به داستان تکبر شیطان در برابر انسان و رانده شدن او از مقام قرب الهی اشاره کرده و نسبت به عواقب تکبر و تعصب‌ورزی هشدار می‌دهد. از نگاه آن حضرت ریشه تفرقه، افتادن در دام وسوسه‌های شیطان و ابتلا به تعصب‌ها و تکبر است: «فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ اعْتَرَضَتْهُ الْحَمِيَّةُ فَافْتَحَرَ عَلَى آدَمَ بِخَلْقِهِ وَ تَعَصَّبَ عَلَيْهِ لِأَصْلِهِ فَعَدُوُّ اللَّهِ إِمَامُ الْمُتَعَصِّبِينَ وَ سَلَفُ الْمُسْتَكْبِرِينَ الَّذِي وَضَعَ أَسَاسَ الْعَصَبِيَّةِ وَ نَارَعَ اللَّهَ رِذَاءَ الْجَبْرِيَّةِ وَ ادَّرَعَ لِبَاسَ التَّعَزُّزِ وَ خَلَعَ قِنَاعَ التَّنَدُّلِ أَلَا تَرَوْنَ كَيْفَ صَغَّرَهُ اللَّهُ بِتَكْبَرِهِ وَ وَضَعَهُ بِتَرْفُعِهِ فَجَعَلَهُ فِي الدُّنْيَا مَدْحُورًا وَ أَعَدَّ لَهُ فِي الْآخِرَةِ سَعِيرًا».

(ترجمه): «فرشتگان همه سجده کردند مگر ابلیس که حسادت او را فرا گرفت و شیطان بر آدم علیه السلام به جهت خلقت او از خاک، فخر فروخت، و با تکیه به اصل خود که از آتش است دچار تعصب و غرور شد. پس شیطان دشمن خدا و پیشوای متعصب‌ها و سر سلسله متکبران است، که اساس عصبیت را بنا نهاد، و بر لباس کبریاپی و عظمت با خدا در افتاد، لباس بزرگی را بر تن پوشید و پوشش تواضع و فروتنی را از تن در آورد. آیا نمی‌نگرید که خدا به خاطر خود بزرگ بینی، او را کوچک ساخت و به جهت بلند پروازی او را پست و خوار گردانید پس او را در دنیا طرد شده، و آتش جهنم را در قیامت برای او مهیا فرمود.»

امام (ع) در بخشی از خطبه که مردم را از پیروی سران متکبر برحذر می‌دارد از تکبر با واژه «مرض» یاد کرده است «وَ خَلَطْتُمْ بِصِحَّتِكُمْ مَرَضَهُمْ»؛ بر همین اساس است که همانند یک طبیب برای درمان آن، ابتدا به ریشه‌یابی بیماری پرداخته و سپس راه‌های درمان آن را ارائه می‌دهد تا از این رهگذر هم درد بیمار به صورت ریشه‌ای و اساسی درمان شود و هم بیمار در نتیجه آشنایی با عوامل بیماری خود، برای درمان تلاش کند. وی در بخش دیگری از خطبه، جهالت را یکی دیگر از عوامل تفرقه معرفی می‌نماید و سه گروه را نسبت به دام‌های شیطان هشدار می‌دهد: ۱- فرزندان خودپسندی ۲- برادران تعصب ۳- سواران مرکب جهالت: «قَدْ فَا بَغِيْبٍ بَعِيْدٍ وَ رَجْمًا بَطْنٌ غَيْرِ مُصِيبٍ صَدَقَهُ بِهِ اَبْنَاءُ الْحَمِيَّةِ وَ اِخْوَانُ الْعَصَبِيَّةِ وَ فُرْسَانُ الْكِبْرِ وَ الْجَاهِلِيَّةِ» (خطبه ۲۳۸)

امام در ادامه چهار عامل دیگر از عوامل اختلاف میان مسلمانان را در تعبیری چون «تَضَاعُنْ قُلُوبٍ، تَشَاخُنْ صُدُورٍ، تَدَابُرْ نَفُوسٍ وَ تَخَاذُلْ اَيْدِي» بیان می‌کند. این چهار عامل، از عوامل اصلی اختلاف‌اند که بعضی جنبه باطنی و بعضی جنبه ظاهری دارند. کینه‌ها، حسادت‌ها و بخل‌هایی که در وجود مسلمانان پنهان است، همان اختلافات باطنی است و پشت به یکدیگر کردن و در برابر حوادث، برادران و دوستان و مؤمنان مسلمان را تنها گذاشتن، اختلافات ظاهری است. (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰: ۴۵۴/۷-۴۵۶)

یکی دیگر از شاخصه‌های فردیت امام (ع) به عنوان رهبر جامعه اسلامی، آگاهی ایشان از راه حل‌ها و درمان امراضی است که ممکن است روح و جان انسان را مبتلا سازد. بر این اساس پس از ریشه‌یابی تفرقه، راه درمان چنین مرضی را نیز ارائه می‌دهند. بدین‌سان که از نگاه وی عبادت، درمان درد تکبر و خودپسندی است که نمونه‌اعلای آن در نماز،

زکات، روزه داری و حج نمود می یابد: «وَعَنْ ذَلِكَ مَا حَرَسَ اللَّهُ عِبَادَهُ الْمُؤْمِنِينَ بِالصَّلَوَاتِ وَالزَّكَوَاتِ وَمُجَاهَدَةِ الصِّيَامِ فِي الْأَيَّامِ الْمَفْرُوضَاتِ تَسْكِينًا لِأَطْرَافِهِمْ وَتَخْشِيعًا لِأَبْصَارِهِمْ وَتَذَلِيلًا لِنَفْسِهِمْ وَتَخْفِيزًا لِقُلُوبِهِمْ وَإِذْهَابًا لِلْخَبَلَاءِ عَنْهُمْ وَ لِمَا فِي ذَلِكَ مِنْ تَغْيِيرِ عِتَاقِ الْوُجُوهِ بِالْتُّرَابِ تَوَاضَعًا وَالتَّصَاقِ كِرَائِمِ الْجَوَارِحِ بِالْأَرْضِ تَصَاغُرًا وَ لِحُوقِ الْبُطُونِ بِالْمُتُونِ مِنَ الصِّيَامِ تَذَلُّلاً مَعَ مَا فِي الزَّكَاةِ مِنْ صَرْفِ ثَمَرَاتِ الْأَرْضِ وَ غَيْرِ ذَلِكَ إِلَى أَهْلِ الْمَسْكِنَةِ وَ الْفَقْرِ. انظُرُوا إِلَى مَا فِي هَذِهِ الْأَفْعَالِ مِنْ قَمْعِ نَوَاجِمِ الْفَخْرِ وَ قَدْعِ طَوَالِعِ الْكِبَرِ» (همان)

(ترجمه): «خداوند بندگانش را، با نماز و زکات و تلاش در روزه داری، حفظ کرده است، تا اعضا و جوارحشان آرام، و دیدگانشان خاشع، و جان و روانشان فروتن، و دل هایشان متواضع باشد، کبر و خودپسندی از آنان رخت بریندد؛ چرا که در سجده، بهترین جای صورت را به خاک مالیدن، فروتنی آورد، و گذاردن اعضا پر ارزش بدن بر زمین، اظهار کوچکی کردن است. و روزه گرفتن، و چسبیدن شکم به پشت، عامل فروتنی است، و پرداخت زکات، برای مصرف شدن میوه جات زمین و غیر آن، در جهت نیازمندی های فقرا و مستمندان است. به آثار عبادات بنگرید که چگونه شاخه های درخت تکبر را در هم می شکند و از رویدن کبر و خودپرستی جلوگیری می کند.»

امام علی (ع) در ادامه از مردم می خواهد که تعصب خوب را جایگزین تعصب بد کنند و به جای تعصب های بی اساس و جاهلانه، در کارهای نیک مانند اخلاق پسندیده، بردباری، حمایت از بی پناهان و همسایگان، وفای به عهد، بخشش، عدالت، انصاف، اجتناب از کشتار، کظم غیظ و دوری از فساد تعصب بورزند: «إِنْ كَانَ لَا بُدَّ مِنَ الْعَصَبِيَّةِ فَلْيَكُنْ تَعَصُّبُكُمْ لِمَكَارِمِ الْخِصَالِ وَ مَحَامِدِ الْأَفْعَالِ وَ مَحَاسِنِ الْأُمُورِ الَّتِي تَفَاضَلَتْ فِيهَا الْمُجَدَّاءُ وَ النَّجَدَاءُ مِنْ بِيَوَاتِ الْعَرَبِ وَ يَعَاسِبِ الْقَبَائِلِ بِالْأَخْلَاقِ الرَّغِيْبَةِ وَ الْأَحْلَامِ الْعَظِيْمَةِ وَ الْأَخْطَارِ الْجَلِيْلَةِ وَ الْآثَارِ الْمَحْمُودَةِ فَتَعَصَّبُوا لِخِلَالِ الْحَمْدِ مِنَ الْحِفْظِ لِلْجَوَارِ وَ الْوَفَاءِ بِالذَّمَامِ وَ الطَّاعَةِ لِلْبِرِّ وَ الْمَعْصِيَةِ لِلْكَبْرِ وَ الْأَخْذِ بِالْفَضْلِ وَ الْكَفِّ عَنِ الْبُغْيِ وَ الْإِعْظَامِ لِلْقَتْلِ وَ الْإِنْصَافِ لِلْخَلْقِ وَ الْكُظْمِ لِلْغَيْظِ وَ اجْتِنَابِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ» (همان) (ترجمه): «پس اگر بناگزیر تعصبی باید، تعصبتان به خصال والا و کارهای پسندیده باشد، که بزرگواران و دلیرمردان از خاندان های عرب و سروران و مهتران قبایل به آن خصال و صفات بر یکدیگر برتری می جستند. چون نیک خویی و خردمندی فراوان و توانایی در کارهای بزرگ و رفتارهای پسندیده. شما نیز اگر تعصب می ورزید، باید که در خصال پسندیده بود، چون پناه دادن کسانی که به شما پناه می آورند و وفای به عهد و پیمان و اطاعت از نیکان و نافرمانی در برابر متکبران و انتخاب فضایل و دوری از ستم و رذایل و پرهیز از قتل و عدالت با مردم و فروخوردن خشم و اجتناب از فساد کردن در زمین.»

### ۲.۳. لزوم عبرت گیری از سرگذشت امت های پیشین

توجه امام علی (ع) به تاریخ، توجهی منحصر به فرد و قرآن گونه است نه توجه یک قصه گو و تحلیل گر داستانی یا توجه سیاستمداری که در جستجوی شگردهای سیاسی و روش هایی است که بدان اعتراض مردم را فرو نشاند. نگاه امام به تاریخ، توجه انسانی صاحب رسالت و عقیده، و رهبری فرهنگ ساز، و اندیشمندی آینده نگر است. داستان سرا می کوشد تا در تاریخ گذشتگان و آثار آنان مایه ای برای سرگرمی و جلب توجه پیدا کند. سیاستمدار نیز تلاش می کند در تاریخ روش هایی بیابد که بدان وسیله در کار سیاسی روزمره به مواجهه تنگناها برآید. مورخ نیز برای نگارش و تدوین اثر تاریخی خود، مواد تاریخی فراهم می کند تا نیاز وی را پاسخ دهد. اما فرهنگ ساز مترقی و مرد رسالت و عقیده و دولتمرد، تاریخ را می کاود تا ریشه های مشکل انسانی را دریابد و از کوشش های پیگیر انسان تا آخرین حد برای

مشکلات خودش (انسان) بهره می‌گیرد تا توان وی را در راه تکامل معنوی و مادی، و همچنین توانایی او را برای تأمین نسبی سعادت توأم با سلامت انسانی، تقویت نماید. (شمس‌الدین، ۱۴۰۵: ۳۱-۳۴) با دقت در فرازی از خطبه ۲۳۸ «وَ احْذَرُوا مَا نَزَلَ بِالْأُمَّمِ قَبْلَكُمْ مِنَ الْمَثَلَاتِ بِسُوءِ الْأَفْعَالِ وَ ذَمِيمِ الْأَعْمَالِ، فَتَذَكَّرُوا فِي الْخَيْرِ وَ الشَّرِّ أَحْوَالَهُمْ وَ احْذَرُوا أَنْ تَكُونُوا أَمْثَالَهُمْ» شاخصه نگاه امام علی (ع) در تعامل با تاریخ، با روحیه فرهنگ‌سازی و کاوشگری در ریشه‌های مشکل انسان و پیگیری مجدانه تا رسیدن به نتیجه نهایی حل مشکل و نیل به تکامل معنوی و مادی آشکار می‌شود. فردیت امام علی (ع) در تعامل با تاریخ این چنین است که به مسئله وحدت اسلامی به مثابه یک مسئله تاریخی توجه ویژه دارد و آن را با نگاهی همه‌جانبه بررسی می‌کند. لذا کمتر می‌بینیم علی (ع) در خطبه‌ها و نامه‌های خود در جزئیات وقایع و حوادث وارد شود، بلکه به کلیات امور رخ داده می‌پردازد و این چنین نگرش کل‌نگرانه او به مسائل تاریخی مشهود است. این همان روش مؤثری است که قرآن کریم نیز بارها بر آن تأکید می‌کند. با دقت در این بخش از کلام امام علی (ع) در خطبه مذکور درمی‌یابیم که نتیجه اندیشه ورزی امت و جامعه اسلامی در باب احوال پیشینیان و اسباب پیروزی و شکست آنان موجب می‌شود که این امت به دنبال اموری برود که موجب عزت و اقتدار آنان گردد، دشمنان را از آنان دور کند، عافیت و سلامت را برای آنان گسترش دهد؛ نعمت‌ها مطیعشان شود و کرامت شخصیت یابند: «وَ احْذَرُوا مَا نَزَلَ بِالْأُمَّمِ قَبْلَكُمْ مِنَ الْمَثَلَاتِ بِسُوءِ الْأَفْعَالِ وَ ذَمِيمِ الْأَعْمَالِ، فَتَذَكَّرُوا فِي الْخَيْرِ وَ الشَّرِّ أَحْوَالَهُمْ وَ احْذَرُوا أَنْ تَكُونُوا أَمْثَالَهُمْ؛ فَإِذَا تَفَكَّرْتُمْ فِي تَفَاوُتِ حَالَيَهُمْ فَالزُّمُوا كُلَّ أَمْرٍ لَزِمَتِ الْعِزَّةُ بِهِ شَأْنَهُمْ [حَالَهُمْ] وَ رَاحَتِ الْأَعْدَاءُ لَهُ عَنْهُمْ وَ مُدَّتِ الْعَافِيَةُ بِهِ عَلَيْهِمْ وَ انْقَادَتِ النِّعْمَةُ لَهُ مَعَهُمْ وَ وَصَلَتِ الْكِرَامَةُ عَلَيْهِ حَبْلُهُمْ» (خطبه ۲۳۸)

امام علی (ع) همچنین به سرنوشت اقوامی همچون قوم عاد، ثمود، قوم نوح و لوط و سرنوشت فرعون‌ها و نمرودها و عذاب‌هایی که بر اثر اعمال زشتشان بر سر آنان فرود آمد اشاره می‌کند و همه را از مبتلا شدن به چنین سرنوشتی برحذر می‌دارد: «فَاعْتَبِرُوا بِحَالِ وُلْدِ إِسْمَاعِيلَ وَ بَنِي إِسْحَاقَ وَ بَنِي إِسْرَائِيلَ، فَمَا أَشَدَّ اعْتِدَالَ الْأَحْوَالِ وَ أَقْرَبَ اشْتِبَاءَ الْأَمْثَالِ! تَأَمَّلُوا أَمْرَهُمْ فِي حَالِ تَشْتِيهِمْ وَ تَفَرُّقِهِمْ لِيَالِي كَانَتِ الْأَكَاسِرَةُ وَ الْفَيَاصِرَةُ أَرْبَابًا لَهُمْ يَحْتَارُونَ عَنْ رَيْفِ الْآهَاتِ وَ بَحْرِ الْعِرَاقِ وَ خُصْرَةِ الدُّنْيَا إِلَى مَنَابِتِ الشَّيْحِ وَ مَهَافِي الرِّيحِ وَ نَكَدِ الْمَعَاشِ، فَتَرْكُوهُمْ عَالَةً مَسَاكِينَ إِخْوَانَ دَبْرٍ وَ وَبَرَ أَدَلَّ الْأُمَمِ دَارًا وَ أَجْدَبَهُمْ قَرَارًا، لَا يَأْوُونَ إِلَى جَنَاحِ دَعْوَةٍ يَعْتَصِمُونَ بِهَا وَ لَا إِلَى ظِلِّ أَلْفَةٍ يَعْتَمِدُونَ عَلَى عِزِّهَا، فَلْأَحْوَالِ مُضْطَرِبَةٌ وَ الْأَيْدِي مُخْتَلِفَةٌ وَ الْكَثْرَةُ مُتَفَرِّقَةٌ، فِي بَلَاءٍ أَزَلٍّ وَ أَطْبَاقٍ جَهْلٍ مِنْ بَنَاتِ مَوْءُودَةٍ وَ أَصْنَامٍ مَعْبُودَةٍ وَ أَرْحَامٍ مَقْطُوعَةٍ وَ غَارَاتٍ مَشْنُونَةٍ» (خطبه ۲۳۸) به نظر می‌رسد مقصود از «سوء أفعال» تأکید بر این معنا باشد که آلوده به اعمال گناه‌آلود نشوند و مقصود از «ذمیم اعمال» ناظر به کارهای مذمومی است که هر چند به مرحله گناه نرسیده اما ناپسند است مانند غفلت از جان محرومان، ترک انصاف، جود و بخشش و ایثار که مورد نکوهش عقل و خرد است. (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰: ۲۳۵)

### ۳.۳. لزوم اندیشه و خردورزی در تاریخ پیشینیان

وحدت اسلامی که کمال و سعادت جامعه اسلامی را رقم می‌زند در گرو اندیشه و تعقل است و «اندیشه ورزی، دعوت به تفکر و همچنین سلب محدودیت از عقل و اندیشه تعریف می‌شود و حدّ تعالی عقلانیت، خردورزی است». (سالارزنی و همکاران، ۱۳۹۲: ۳۲) همچنین اندیشه به معنای «تلاش ذهنی برای شناخت» به کار رفته است (انوری، ۱۳۸۷: ۵۳۸۸) اندیشه‌ورزی، یا خردورزی، یا خردگرایی یا عقل‌گرایی به رسمیت شناختن عقل برای رسیدن به شناخت

و معرفت است و این خرد انسان است که ملاک تمایز او با سایر جانداران است و این اصالت عقل به معنای تکیه بر اصول عقلی و منطقی است. (بیات، ۱۳۸۱: ۳۷۹ و نوریخس گلپایگانی، ۱۳۸۰: ۳۴۰) فرد خردورز یعنی عاقل، آگاه و هوشیار (دهخدا، ۱۳۷۲: ۳۵۶/۲) و عنصر تفکر هم که در سایه سار عقل‌گرایی حاصل می‌شود همان قوه‌ای است در انسان که از عقل ناشی می‌شود و انسان چون موجود عاقلی است، موجود متفکری هم هست. (مطهری، ۱۳۷۲: ۹۲) رابطه و نسبت میان عقلانیت اسلامی و وحدت اسلامی این است که با وجود اشتراکات فراوان میان مذاهب اسلامی، نباید اختلافات اندک را دست‌مایه‌ای برای تفرقه قرارداد. عقلانیت اسلامی مبتنی بر فطرت بشری و فطرت وی توحیدی است، لذا می‌توان وحدت اسلامی را نیز مبتنی بر عقلانیت اسلامی بنیان نهاد. مسلمانان اگر در مسائل دینی عقل خویش را که مطابق فطرت اوست حاکم سازند، هیچ‌گاه اختلاف و تفرقه بین آنان به وجود نمی‌آید؛ اما اگر ملاک برداشت و فهم آن‌ها از مسائل دینی عقل نباشد، بلکه هواهای نفسانی و سلیقه‌های افراد باشد، ناگزیر تفرقه دامن می‌گستراند؛ زیرا هواهای نفسانی و سلیقه‌های انسانی متفاوت و اختلاف برانگیز است. (قندهاری و همکاران، ۱۳۹۵: ۱۱۵)

امام علی (ع) در این خطبه با واژه‌هایی مانند «تَفَكَّرْتُمْ، تَدَبَّرُوا، تَأَمَّلُوا، وَاَعْتَبَرُوا» مردم را به تفکر و خردورزی فرا خوانده است. فردیت نگاه امام در این مسئله، استفاده از وجه تقابلی تعقل در برابر تعصب، تکبر و جهل است. پیشتر اشاره شد که امام (ع) تفرقه را در سه عنصر تکبر، تعصب و ورزی و جهالت ریشه‌یابی کرده است که هر سه چشم عقل انسان را کور کرده و باعث می‌شود انسان، نگاه سطحی و غیر عقلانی را جایگزین بینش خردمندانه و عقلایی کند. بر این اساس دعوت به خردورزی و تعقل، یکی از راه‌های اصلی مبارزه با تکبر و تعصب است. امام علی (ع) در خطبه شششنبه نیز آشکارا فرموده است که صبر و بردباری در جهت رعایت وحدت امت اسلامی به عقل نزدیکتر است. آن حضرت با ضمن شکایت از نخستین مرحله تعیین خلافت، برای رعایت مصالح اسلام و حفظ وحدت اسلامی صبر و سکوت را بر منافع شخصی خود ترجیح داده و می‌فرماید: «وَوَفَّقْتُ أَرْثِي بَيْنَ أَنْ أَصُولَ بَيْدٍ جَذَاءً أَوْ أَصْبِرَ عَلَى طَخِيَةِ عَمِيَاءٍ يَهْرُمُ فِيهَا الْكَبِيرُ وَيَسِيْبُ فِيهَا الصَّغِيرُ وَيَكْدَحُ فِيهَا مُؤْمِنٌ حَتَّى يَلْقَى رَبَّهُ فَرَأَيْتُ أَنْ الصَّبْرَ عَلَى هَاتَا أَحْبَبِي فَصَبْرْتُ وَفِي الْعَيْنِ قَدَى وَفِي الْحَلْقِ شَجَا» (خطبه شششنبه).

(ترجمه): «و در این اندیشه بودم که آیا با دست تنها برای گرفتن حق خود به پاخیزم یا در این محیط خفقان زا و تاریکی که به وجود آوردند، صبر پیشه سازم که پیران را فرسوده، جوانان را پیر، و مردان با ایمان را تا قیامت و ملاقات پروردگار اندوهگین نگه می‌دارد پس از ارزیابی درست، صبر و بردباری را خردمندانه‌تر دیدم. پس صبر کردم در حالی که گویا خار در چشم و استخوان در گلو من مانده بود.»

#### ۴. لزوم تأمل در عوامل پیروزی و شکست امت‌های پیشین

مخاطب امام (ع) در این خطبه مسلمانانی هستند که با تحمل مشقت‌های فراوان و فداکاری‌های بسیار، توانسته‌اند، پیروزی‌های ارزشمندی را در راستای گسترش قلمرو جغرافیایی جهان اسلام تا مرزهای دوردست، به دست آورند. بنابراین یادآوری و تأکید بر اهداف استراتژیک جامعه نوپای مسلمانان در حفظ این دستاوردها و پیشگیری از سقوط در ورطه شکست‌ها و ناکامی‌ها، می‌تواند یکی از اثربخش‌ترین انگیزه‌های آنان برای بازگشت به وحدت و دوری از تفرقه

باشد. در چنین شرایطی فردیت امام (ع) اقتضا می‌کند که با مخاطب شناسی عمیق خود از این استراتژی برای انتقال پیام خود به مخاطب استفاده کند.

امام علی (ع) از مردم می‌خواهد تا در احوال مؤمنانی که پیش از ایشان می‌زیستند تأمل کنند تا دریابند که در هنگام آزمون و رنج چگونه عمل می‌کردند که با خواری و هلاکت دست به گریبان نشوند و مقهور قهر و غلبه طاغیان و ستمگران زمانه نگردند: «حَتَّى إِذَا رَأَى اللَّهُ سُبْحَانَهُ جِدَّ الصَّبْرِ مِنْهُمْ عَلَى الْأَذَى فِي مَحَبَّتِهِ وَ الْإِحْتِمَالَ لِلْمَكْرُوهِ مِنْ خَوْفِهِ جَعَلَ لَهُمْ مِنْ مَصَابِقِ الْبَلَاءِ فَرَجًا، فَأَبْدَلَهُمُ الْعِزَّ مَكَانَ الدَّلِّ وَ الْأَمْنَ مَكَانَ الْخَوْفِ، فَصَارُوا مُلُوكًا حُكَّامًا وَ أَيْمَةً أَعْلَامًا، وَ قَدْ بَلَغَتِ الْكِرَامَةُ مِنَ اللَّهِ لَهُمْ مَا لَمْ تَدْهَبِ الْأَمَالُ إِلَيْهِ بِهِمْ، فَأَنْظُرُوا كَيْفَ كَانُوا حَيْثُ كَانَتِ الْأَمْثَلَاءُ مُجْتَمِعَةً وَ الْأَهْوَاءُ مُؤْتَلِفَةً وَ الْقُلُوبُ مُعْتَدِلَةً وَ الْأَيْدِي مُتَرَادِفَةً وَ السُّيُوفُ مُتَنَاصِرَةً وَ الْبَصَائِرُ نَافِذَةً وَ الْعِرَائِمُ وَاحِدَةً؛ أَلَمْ يَكُونُوا أَرْبَابًا فِي أَقْطَارِ الْأَرْضِينَ وَ مُلُوكًا عَلَى رِقَابِ الْعَالَمِينَ؟» (خطبه ۲۳۸) مردمان پیشین آن زمان که در راه محبت الهی، بر آن همه آزار، شکیبایی ورزیدند و از خوف خدا هر ناگواری را تحمل کردند، راه شان پس از تنگناهای بلا، گشوده شد و خواریشان به عزت بدل گشت و وحشتشان به ایمنی مبدل شد آن‌سان که کرامت خداوندی در حق ایشان به جایی رسید که هرگز آرزوی آن را در دل نپروریده بودند. اسباب این سرفرازی و تدبیر در تحصیل این اسباب این گونه حاصل شد که جماعتی متفق داشتند و آرا و نظراتشان یکی بود و شمشیرهایشان به یاری هم آخته بود و دیده بصیرتشان ژرف‌نگر و عزم و آهنگشان یگانه بود. آراستگی به چنین ویژگی‌هایی سبب شد تا در روزگاران خویش، مهتران روی زمین و ملوک و فرمانروایان بر مردم جهان گردند. اما آنگاه که میانشان تفرقه افتاد و الفت‌شان به پراکندگی کشیده شد و میان آن‌ها به دل و زبان خلاف و پراکندگی افتاد با یکدیگر به نزاع برخاستند و خداوند جامعه کرامت خود را از نشان به در کرد و نعمت سرشارش را از آنان بستد. (ابن ابی الحدید، ۲۰۰۵: ۱۲۴/۱۴-۱۳۲)

گر چه مشکلات زندگی اقوام پیشین و امتحانات سخت و سنگین آن‌ها محدود به زمان فراغه نبود؛ ولی از آنجا که در قرآن مجید بارها به مشکلات عظیم بنی‌اسرائیل در زمان فرعون اشاره شده و همه مسلمانان با آن‌ها آشنا هستند، امام علی (ع) مخصوصاً به زندگی آن‌ها اشاره می‌کند که چگونه آنان را به بردگی می‌کشیدند و در صورت احساس خطر مردانشان را می‌کشتند و زنان را برای خدمتکاری و کنیزی زنده نگاه می‌داشتند. سالیان دراز بر آن‌ها گذشت و هیچ راهی برای نجات نیافتند تا اینکه سرانجام لطف خداوند شامل حال آن‌ها شد و به طرز معجزه‌آسایی بر دشمنان پیروز شدند و خداوند فراغته و اعوان آن‌ها را به دیار عدم فرستاد. در واقع زمانی که خداوند سبحان جدیت آن‌ها را در صبر و استقامت در برابر ناملایمات در مسیر محبتش و تحمل دشواری‌ها را به جهت خوف و خشیتش در آن‌ها مشاهده کرد، گشایشی از تنگناهای بلا برای آنان قرار داد: «حَتَّى إِذَا رَأَى اللَّهُ سُبْحَانَهُ جِدَّ الصَّبْرِ مِنْهُمْ عَلَى الْأَذَى فِي مَحَبَّتِهِ، وَ الْإِحْتِمَالَ لِلْمَكْرُوهِ مِنْ خَوْفِهِ، جَعَلَ لَهُمْ مِنْ مَصَابِقِ الْبَلَاءِ فَرَجًا» (خطبه ۲۳۸)

### ۳.۵. بایسته‌های تحقق وحدت اسلامی

امام علی (ع) پس از یادآوری سرگذشت اقوام پیشین و سرنوشت عبرت‌انگیز آن‌ها، در بخش دیگری از خطبه به نتیجه‌گیری پرداخته و بر عامل اصلی پیروزی و شکست که همان اتحاد صفوف و پرهیز از اختلاف است تأکید و با تعبیرات گوناگونی ابعاد وحدت کلمه را بیان می‌فرماید: «فَأَنْظُرُوا كَيْفَ كَانُوا حَيْثُ كَانَتِ الْأَمْثَلَاءُ مُجْتَمِعَةً، وَ الْأَهْوَاءُ مُؤْتَلِفَةً، وَ



الْقُلُوبُ مُعْتَدِلَةٌ، وَ الْاَيْدِي مُتْرَادِفَةٌ، وَ السُّيُوفُ مُتَنَاصِرَةٌ، وَ الْبَصَائِرُ نَافِذَةٌ، وَ الْعَزَائِمُ وَاحِدَةٌ. اَلَمْ يَكُونُوا اَزْوَاجًا فِي اَفْطَارِ الْاَرْضِيْنَ، وَ مُلُوكًا عَلٰى رِقَابِ الْعَالَمِيْنَ» (خطبه ۲۳۸)

(ترجمه): «بنگرید (اقوام پیشین) در آن هنگام که جمعیت‌هایشان متحد، خواسته‌ها هماهنگ، اندیشه‌ها معتدل، دست‌ها پشتیبان هم، شمشیرها یاری کننده یکدیگر، دیده‌ها نافذ و تصمیم‌ها یکی بود، چگونه بودند؟ آیا (در آن روز) آن‌ها زمامدار اقطار زمین نبودند و بر مردم جهان حکومت نمی‌کردند.»

امام علی (ع) در این عبارات، اتحاد و اتفاق را در همه مظاهرش بیان کرده و آن را عامل سربلندی و حاکمیت و قدرت عظیم شمرده است. اتفاق در خواسته‌ها، در برنامه‌ها و تصمیم‌ها، در عمل، اتفاق به هنگام صلح و جنگ و در یک کلمه، اتحاد صفوف در جمیع مظاهر حیات. به بیان کلی چنانچه منطبق فکری امام علی (ع) رصد شود، این گفتمان به دست می‌آید که عمود و ستون طرح‌های نظری و گفتارهای ایشان، تمسک به تئوری‌ها و اندیشه‌های معتدل با تجهیز به عنصر عقلانیت و تفکر و اتفاق در آرا و اهداف در میان مسلمانان است تا به سوی شکوفایی و اقتدار حرکت کنند.

### ۳. ۶. تمرکز بر المان اسلامیّت، به عنوان عامل قدرت و وحدت

در عصر جاهلیت، هر قوم و قبیله‌ای، بلکه هر فردی دنبال منافع و مصالح خویش بود و اختلاف و پراکندگی عظیمی بر آن‌ها حاکم شده بود؛ ولی خداوند در سایه توحید و آیین اسلام همه را در زیر یک پرچم گردآوری کرد و تحت یک فرمان قرار داد و در سایه همین امر همه چیز دگرگون شد. امام علی (ع) همانند قرآن کریم، اسلام را به عنوان حبل المتین جامعه اسلامی برای دستیابی به وحدت کلمه معرفی می‌کند؛ زیرا تنها نگاه جهان شمول اسلام است که می‌تواند همه اقوام، ملل و نژادها را به صورت برابر و برادر در کنار هم متحد سازد، به ویژه این‌که در آن زمان دامنه فتوحات اسلامی تا دورترین نقاط دنیا، گسترش یافته و اقوام و نژادهای گوناگونی را در زیر پرچم خود گرد آورده بود.

امام علی (ع) که پرورش یافته مکتب وحی است با استعانت از آیه شریفه قرآن کریم (لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ) (آل عمران/۱۶۴) پس از بیان مشکلات و نابسامانی‌ها و فقر و ناامنی عصر جاهلیت، به شرح برکاتی که در سایه بعثت پیامبر اکرم (ص) و اتحاد و اتفاق و الفت مردم به یکدیگر نصیب آن‌ها شد، پرداخته و با عباراتی آن را تشریح می‌کند و می‌فرماید: «فَانظُرُوا إِلَى مَوَاقِعِ نِعْمِ اللَّهِ عَلَيْهِمْ حِينَ بَعَثَ إِلَيْهِمْ رَسُولًا، فَعَقَدَ بِمِلَّتِهِ طَاعَتَهُمْ، وَ جَمَعَ عَلَى دَعْوَتِهِ أَلْفَتَهُمْ» (خطبه ۲۳۸)

(ترجمه): «به نعمت‌های بزرگی که خداوند هنگام بعثت پیامبر به آنها ارزانی داشت بنگرید که در سایه آیین خود آن‌ها را مطیع فرمان ساخت و با دعوتش آنان را متحد کرد.»

آنگاه امام (ع) به شرح این نعمت‌ها پرداخته و با استفاده از تشبیهات و استعاراتی زیبا آن‌ها را یک‌به‌یک بر می‌شمارد: «كَيْفَ نَشَرَّتِ النُّعْمَةُ عَلَيْهِمْ جَنَاحَ كَرَامَتِهَا، وَأَسَالَتْ لَهُمْ جَدَاوِلَ نَعِيمِهَا، وَالتَّقَاتِ الْمِلَّةُ بِهِمْ فِي عَوَائِدِ بَرَكَتِهَا، فَأَصْبَحُوا فِي نِعْمَتِهَا غَرِقِينَ، وَفِي خُضْرَةِ عَيْشِهَا فَكِهِينَ» (همان)

(ترجمه): «چگونه نعمت، بال کرامت بر سرشان بگسترده و جویبارهای خود را به سویشان روان داشت. دین خدا آنان را در سودها و برکات خود درپیچید چنانکه در نعمت اسلام غرق شدند و در مرغزارهای زندگی خوش به شادمانی بیامیدند.»

«امام (ع) نه به قصد هنرنمایی، بلکه برای تبیین ظریف حقایق و هدایت مردم از سبک رایج زمان خویش بهره می‌برد. استخدام عناصر طبیعت ساکن و طبیعت متحرک از ویژگی‌های بارز انگاره‌های نهج‌البلاغه است.» (اقبال، ۱۳۹۴: ۴۷) امام نخست نعمت‌های الهی را به پرنده‌ای تشبیه می‌کند که جوجه‌های خود را زیر بال و پر می‌گیرد و به آن‌ها گرمی، آرامش و امنیت می‌بخشد، سپس آن را به نه‌های آب زلالی تشبیه می‌کند که به سوی مزارع و باغ‌ها در حرکت است و آن‌ها را خرم و سرسبز و شاداب می‌سازد و نتیجه آن را غرق شدن در نعمت‌ها و آسوده زیستن در یک زندگی شیرین و آرام ذکر می‌کند.

در ادامه این سخن، به نعمت مهم حکومت اسلامی به عنوان حکومتی مقتدر و سرفراز اشاره کرده، می‌فرماید: «قَدْ تَرَبَّعَتِ الْأُمُورُ بِهِمْ، فِي ظِلِّ سُلْطَانِ قَاهِرٍ، وَأَوْثُهُمُ الْحَالُ إِلَى كَنْفِ عَزِّ غَالِبٍ، وَتَعَطَّفَتِ الْأُمُورُ عَلَيْهِمْ فِي ذُرَى مُلْكٍ ثَابِتٍ» (همان) (ترجمه): «در سایه سلطانی قاهر و غالب کارهاشان به سامان آمد و حالشان به گونه‌ای نیکو شد که در کنف عزت و پیرومندی جای گرفتند. کارها به آسانی می‌راندند و بر اوج اقتدار جای گرفتند و بر همه جهانیان فرمانروا شدند.» امام به پیروزی مسلمانان بر دشمنان اشاره کرده و می‌فرماید: «فَهُمْ حُكَّامٌ عَلَى الْعَالَمِينَ، وَ مُلُوكٌ فِي أَطْرَافِ الْأَرْضِينَ. يَمْلِكُونَ الْأُمُورَ عَلَى مَنْ كَانَ يَمْلِكُهَا عَلَيْهِمْ، وَيُمضُونَ الْأَحْكَامَ فِيمَنْ كَانَ يُمضِيهَا فِيهِمْ! لَا تَعْمَزُ لَهُمْ قَنَاةٌ، وَلَا تُفْرَعُ لَهُمْ صَفَاةٌ» (خطبه ۲۳۸)

(ترجمه): «در سایه این امور آن‌ها زمامداران جهانیان شدند و سلاطین گرداگرد زمین و بر کسانی که پیش از آن بر آن‌ها فرمانروایی داشتند حکم راندند، و احکام را درباره کسانی که در گذشته مجریان امور بودند، نه نیزه‌های آن‌ها کج می‌شد و نه سنگ آنان در هم می‌شکست. قدرتشان ثابت و نیروهایشان شکست‌ناپذیر بود.» اشاره به اینکه پادشاهان و حاکمانی که در دوران قبل آن‌ها را بر اثر اختلاف و پراکندگی و ضعف و ناتوانی به بند می‌کشیدند و برده و بنده خود می‌ساختند، در سایه اتحاد و قدرتی که مسلمین از ایمان گرفته بودند در برابر آنان زانو زدند و به نیروی شکست‌ناپذیری مبدل شدند.

### ۳.۷. خودپنداره مثبت امام (ع) و برخورد قاطع با عوامل تفرقه

امام علی (ع) پس از تبیین همه‌جانبه و دقیق ابعاد گوناگون مسئله وحدت، در فرازهای پایانی خطبه، تفرقه را به منزله نوعی انحراف و تجاوز از حدود الهی برشمرده و نحوه برخورد قاطعانه خود با منحرفان را به مردم گوشزد می‌کند. آن حضرت سپس برای تأکید بر سخنان پیشین خود و اثبات صدق مدعایش، به ارائه تصویری از خود می‌پردازد. به این تصویر از خود، در علم روان‌شناسی «خود پنداره» گفته می‌شود که عبارت است از ارزیابی کلی فرد از شخصیت خود بر اساس ویژگی‌های ذهنی و رفتاری (برونو، ۱۳۸۴: ۱۱۸) روانشناسان معتقدند هر قدر خود پنداره یک فرد مثبت باشد رفتاری با ارزش، مثبت و مؤثر از خود نشان می‌دهد و هر قدر منفی باشد، فرد بیشتر تحت نفوذ عوامل بیرونی قرار می‌گیرد. (برانندن، ۱۳۸۸: ۲۰۴ و مکگراو، ۱۳۸۷: ۱۸۲) امام علی (ع) در فرازهای پایانی خطبه ویژگی‌های مثبتی مانند شجاعت، قربت نسبی با رسول خدا(ص)، تربیت در دامان رسول خدا(ص)، صدق گفتار، درستی کردار، پیشتازی در اسلام، تجارب عمیق عرفانی، ثبات قدم در راه خدا، شب زنده داری، تمسک به قرآن، دوری از کبر و نخوت و فساد و برخوردارگی از قلب سلیم را برای خود برشمرده است که نشان دهنده خود پنداره مثبت ایشان در تعامل با مخاطبان

است. آن حضرت با درک عمیق از ویژگی‌های روانی مردم کوفه مانند «نظام ناپذیری، دنیا طلبی و تابع احساسات بودن» (صفری فروشانی، ۱۳۷۵: ۳۷)، ابتدا بر قاطعیت خود در برخورد با عواملان تفرقه تأکید کرده و سپس با تکیه بر ویژگی‌های مثبت خود - که همگی از اوصاف و کمالات معنوی‌اند - ضمن تلاش برای اثبات مدعای خویش، اثرگذاری کلامش بر مخاطبانی دنیا طلب و احساساتی را دوچندان می‌کند: «أَنَا وَصَعْتُ فِي الصَّغَرِ بِكَلَاكِلِ الْعَرَبِ وَ كَسَرْتُ نَوَاجِمَ قُرُونِ رَبِيعَةَ وَ مُضَرَ وَ قَدْ عَلِمْتُمْ مَوْضِعِي مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِالْقَرَابَةِ الْقَرِيبَةِ وَ الْمَنْزِلَةِ الْخَصِيصَةِ وَضَعْنِي فِي حِجْرِهِ وَ أَنَا وَ لَدَّ يَضْمُنِي إِلَى صَدْرِهِ وَ يَكْتُنُّنِي فِي فِرَاشِهِ وَ يُمَسِّنِي جَسَدَهُ وَ يُسْمِنِي عَرْفَهُ وَ كَانَ يَمَضُّعُ الشَّيْءَ ثُمَّ يُلْقِمُنِيهِ وَ مَا وَجَدَ لِي كَذِبَةً فِي قَوْلٍ وَ لَا خَطْلَةً فِي فِعْلٍ... وَ إِنِّي لَمِنْ قَوْمٍ لَا تَأْخُذُهُمْ فِي اللَّهِ لَوْمَةٌ لَأَنِّمْ سَيِّمَاهُمْ سَيِّمَاتِ الصِّدِّيقِينَ وَ كَلَامُهُمْ كَلَامُ الْأَبْرَارِ عَمَّاؤُ اللَّيْلِ وَ مَنَازِلُ النَّهَارِ مُتَمَسِّكُونَ بِحَبْلِ الْقُرْآنِ يُحْيُونَ سُنْنَ اللَّهِ وَ سُنْنَ رَسُولِهِ لَا يَسْتَكْبِرُونَ وَ لَا يَغْلُونَ وَ لَا يَغْلُونَ وَ لَا يُفْسِدُونَ قُلُوبَهُمْ فِي الْجَنَانِ وَ أَجْسَادَهُمْ فِي الْعَمَلِ» (خطبه ۲۳۸)

(ترجمه): «من در خردسالی، بزرگان عرب را به خاک افکندم، و شجاعان دو قبیله معروف «ربیع» و «مضر» را در هم شکستم. شما موقعیت مرا نسبت به رسول خدا صلی الله علیه و آله در خویشاوندی نزدیک، در مقام و منزلت ویژه می‌دانید، پیامبر مرا در اتاق خویش می‌نشانید، درحالی که کودک بودم مرا در آغوش خود می‌گرفت، و در بستر مخصوص خود می‌خوابانید، بدنش را به بدن من می‌چسباند، و بوی پاکیزه خود را به من می‌بویاند، و گاهی غذایی را لقمه لقمه در دهانم می‌گذارد، هرگز دروغی در گفتار من، و اشتباهی در کردارم نیافت .... و همانا من از کسانی هستم که در راه خدا از هیچ سرزنی نمی‌ترسند، کسانی که سیمای آن‌ها سیمای صدیقان، و سخنانشان، سخنان نیکان است، شب زنده داران و روشنی‌بخشان روزند، به دامن قرآن پناه برده سنت‌های خدا و رسولش را زنده می‌کنند، نه تکبر و خودپسندی دارند، و نه بر کسی برتری می‌جویند، نه خیانت کارند و نه در زمین فساد می‌کنند، قلب‌هایشان در بهشت، و پیکرهایشان سرگرم اعمال پسندیده است.»

### نتیجه

بر اساس یافته‌های این تحقیق می‌توان شاخصه‌های فردیت امام علی (ع) در رویارویی با مسئله وحدت را به شرح زیر برشمرد:

نظم ذهنی و ساختار منطقی حاکم بر گفتمان آن حضرت در مواجهه با مسئله وحدت، در ریشه‌یابی دقیق عوامل تفرقه‌ساز و سپس ارائه راه حل‌های رفع مشکل قابل ملاحظه است. سیر ایراد خطبه و فراز و فرودهای آن نشان می‌دهد که آن حضرت همانند یک طیب ابتدا با استفاده از شگردهای گوناگونی مانند استدلال، پند و اندرز، تمثیل و تشویق، مردم را به همدلی و اتحاد و پرهیز از اختلاف و تفرقه فرا می‌خواند و در نهایت با لحنی قاطع ضمن هشدار نسبت به غفلت یا سرپیچی از درمان، آخرین و دشوارترین راه‌های علاج را به آنان گوشزد می‌کند.

مسئله وحدت یکی از اصلی‌ترین دغدغه‌های ذهنی آن حضرت به عنوان خلیفه مسلمین یا حاکم اسلامی است که هم از خلال بررسی فضای حاکم بر گفتمان و هم از خلال تأمل در حجم و محتوای خطبه قابل درک است. اختصاص یکی از طولانی‌ترین خطبه‌ها به موضوع وحدت، استفاده از تعبیر «منت» - به معنای نعمت عظیم - برای وحدت و یا اتمام حجت قاطعانه امام (ع) نسبت به عواملان تفرقه در پایان خطبه شواهدی بر این مدعاست.

از نگاه امام علی (ع)، تکبر، تعصب و جهل سه عامل اصلی بروز تفرقه در میان امت اسلامی است که جز با عبادت، تعصب مثبت و خردورزی قابل اصلاح نیست.

یکی از شاخصه‌های فردیت امام (ع) در رویارویی با مسئله وحدت، جایگاه ویژه تعقل و خردورزی در گفت‌وگو آن حضرت است. با توجه به تأکید فراوان بر تعقل و تفکر به نظر می‌رسد از نگاه آن حضرت، از میان عوامل سه گانه تفرقه، عامل جهل خطرناک‌تر است زیرا با اندکی دقت معلوم می‌شود که دو عامل دیگر یعنی تکبر و تعصب نیز ریشه در جهل آدمی دارد و اگر انسان نسبت به حقیقت وجودی خود و پستی جایگاهش در برابر خالق یکتا یا نسبت به عوامل واقعی برتری انسان نزد پروردگار عالم آگاه باشد، هرگز دچار تکبر و تعصب نمی‌شود. بر همین اساس است که امام علی (ع) در این خطبه بارها با استفاده از عباراتی مانند (اعتبروا، تدبروا، تأملوا، تفکرتم) از مردم می‌خواهد که پرده‌های جهل و نادانی را از ذهن خود کنار زده و در سرگذشت امت‌های پیشین، عوامل پیروزی و شکست امت‌ها، عوامل شکوفایی و اقتدار جهان اسلام تأمل و تفکر نمایند.

از دیگر شاخصه‌های فردیت امام (ع)، خود پنداره مثبت آن حضرت در تعامل با مخاطب است که می‌تواند نشان دهنده مخاطب شناسی وی نیز باشد.

#### کتابنامه

#### قرآن کریم

۱. آقاگل‌زاده، فردوس. (۱۳۹۰). تحلیل گفت‌وگو انتقادی. چاپ دوم، تهران: علمی و فرهنگی.
۲. ابن ابی الحدید المعتزلی، عبدالحمید من هبه الله مدائنی. (۲۰۰۵). شرح نهج البلاغه. تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، العراق: دار الكتاب العربی.
۳. ابن منظور. (بی تا). لسان العرب، قاهره: دار المعارف.
۴. الهی راد، صفدر. (۱۳۹۵). آشنایی با هرمنوتیک. چاپ اول. تهران: سمت.
۵. انوری، حسن. (۱۳۸۷). فرهنگ بزرگ سخن. چاپ ششم. تهران: سخن.
۶. بحرانی، کمال الدین میثم بن علی. (۱۹۹۹). شرح نهج البلاغه، بیروت: دارالکتب.
۷. براندن، ناتانیل. (۱۳۸۸). روانشناسی حرمت نفس. ترجمه جمال هاشمی. چاپ چهارم. تهران: شرکت سهامی انتشار.
۸. برونو، فرانک. (۱۳۸۴). فرهنگ توصیفی روانشناسی. چاپ سوم. تهران: ناهید.
۹. بیات، عبدالرسول. (۱۳۸۱). فرهنگ واژه‌ها. قم: بنیاد فرهنگی و اندیشه دینی.
۱۰. پالمر، ریچارد. (۱۳۸۷). علم هرمنوتیک. ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی. تهران: هرمس.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۰). وحدت جوامع در نهج البلاغه. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۲. خوانساری، جمال الدین محمد. (۱۳۶۰). شرح غرر الحکم و درر الکلم للإمام أميرالمؤمنین (ع). چاپ دوم. تهران: دانشگاه تهران.
۱۳. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). لغت نامه دهخدا، چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران.
۱۴. شمس الدین، محمد مهدی. (۱۴۰۵). حرکت تاریخ عند الإمام علی علیه السلام. چاپ اول. تهران: بنیاد نهج البلاغه.
۱۵. علوی مقدم، مهیار. (۱۳۹۷). مطالعات ادبی هرمنوتیک متن شناختی، چاپ اول. تهران: سخن.

۱۶. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲). *پیرامون جمهوری اسلامی*. تهران: صدرا.
۱۷. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۹۰). *شرح پیام امام امیرالمؤمنین (ع)*. قم: امام علی بن ابی طالب.
۱۸. مکرگاو، فیلیپ. (۱۳۸۷). *خویشتن شناسی و عزت نفس*. ترجمه عقدس رضایی، چاپ دوم. تهران: نسل نو اندیش.
۱۹. منتظری، حسینعلی. (۱۳۶۸). *شرح خطبه قاصعه*، چاپ اول، تهران: اطلاعات.
۲۰. نوربخش گلپایگانی، مرتضی. (۱۳۸۰). *واژگان علوم اجتماعی*. تهران: بهینه.
۲۱. واعظی، احمد. (۱۳۸۰). *درآمدی بر هرمنوتیک*. چاپ اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۲. ولوی، علیمحمد. (۱۳۸۰). *دیانت و سیاست در قرون نخستین اسلامی*. چاپ اول. تهران: دانشگاه الزهرا.
۲۳. اقبالی، عباس. (۱۳۹۴). «تحلیل چند انگاره در نهج البلاغه». *مجله زبان و ادبیات عربی*. دوره هفتم. شماره ۱۲، صص ۳۱-۵۰. DOI: 10.22067/jall.v7.i12.49809
۲۴. حسنی، سیدحمیدرضا. (۱۳۹۱). «درآمدی بر مبانی فهم متن از دیدگاه محقق اصفهانی و هرمنوتیک». *نشریه حقوق اسلامی*، شماره ۳۴. صص ۷۱ تا ۱۰۸.
۲۵. سالارزئی، امیرحمزه؛ عسگری، ابراهیم علی. (۱۳۹۲). «اندیشه ورزی در استنباط فقه». *مجله پژوهش های فقهی*، دوره ۹. شماره ۱. صص ۳۱-۵۳. DOI:10.22059/jorr.2013.35770
۲۶. صفری فروشانی، نعمت الله. (۱۳۷۵). «مردم شناسی کوفه». *مجله مشکوة*. شماره ۵۳. صص ۱۳-۴۱.
۲۷. قندهاری، مرتضی و همکاران. (۱۳۹۵). «ایجاد وحدت به مثابه احیای عقلانیت اسلامی». *مجله اندیشه مذاهب اسلامی*. دوره ۱. شماره ۱. صص ۱۰۸-۱۴۲.
۲۸. واعظ زاده خوانساری، محمد. (۱۳۸۰). «امام علی (ع) و وحدت». *فصلنامه کتاب نقد*. شماره ۱۹، صص ۴-۳۱.
۲۹. Ricoeur, P. & F. Schleiermacher. (1998). *Hermeneutics and criticism and other writings*. Cambridge University Press.

## References

Holy Quran.

- Aghagolzadeh, F. (2010). *Critical discourse analysis*, second edition, Tehran: Scientific and Cultural. [In Persian].
- Alavi Moghadam, M. (2017). *Literary studies of cognitive text hermeneutics*, first edition, Tehran: Sokhn. [In Persian].
- Anvari, H. (2008). *The Great Encyclopedia of Sokhan*. Sixth Ed. Tehran: Sokhan. [In Persian].
- Bayat, A. (2002). *The Encyclopedia of Words*, Qom: The Cultural Foundation of Religious Thought. [In Persian].
- Bohrani, K. (1999). *The Explanation of Nahj al-Balagheh*. Beirut: Dar al-Saghalein. [In Arabic].
- Brandel, N. (2009). *The Psychology of Self-Respect*. Trans. Jamal Hashemi. Fourth Ed. Tehran: Enteshar Corporation. [In English].
- Bruno, F. (2005). *The Descriptive Encyclopedia of Psychology*, Third Ed. Tehran: Nahid. [In English].
- Eghbali, A. (2015). "The Analysis of some Thoughts in Nahj al-Balagheh", *The Journal of Arabic Language and Literature*, 12(7): 31-50. [In Persian]. DOI: 10.22067/jall.v7.i12.49809

- Elahi Rad, S. (2015). *Familiarity with hermeneutics*, first edition, Tehran: Semit. [In Persian].
- Ghandehari, M.& et al. (2016). "Creating Unity as the Revival of Islamic Rationality", *The Journal of Islamic Religions' Thought*, 1 (1):108-142. [In Persian].
- Hasani, S. (2012). "An Introduction to the Foundations of Text Understanding from Mohaghegh Isfahani and Hermeneutics' Perspective", *The Journal of Islamic Law*, 34: 71-108. [In Persian].
- Ibn Abi Al-Hadid Al-Moatazeli, A. (2005). *The Explanation of Nahj al-Balagheh*, Research: Mohammad Abolfazl Ibrahim . Iraq: Darolketab Al-Arabi. [In Arabic].
- Ibn Manzor. (n.d). *Arabic Language*, Cairo: Dar al-Ma'aref. [In Arabic].
- Javadi Amoli, A. (2001). *The Unity of Societies in Nahj al-Balagheh*. Qom: The Asra Publication Center. [In Persian].
- Khansari, J. (1981). *The Explanation of Ghorar el-Hakam va Dorar el-Kalam lel-Imam Amir al-Momenin (AS)*, Second Ed. Tehran: Tehran University. [In Persian].
- Makarem Shirazi, N. (2011). *The Explanation of Imam Amir al-Momenin's Message*, Qom: Imam Ali Ibn Abi Taleb. [In Persian].
- McGraw, P. (2008). *Self-Knowledge and Self-Respect*. Trans. Aghdas Rezaee, Second Ed. Tehran: Nasl-e-Noandish. [In English].
- Montazeri, H. (1989). *Description of the Qasea sermon*, first edition. Tehran: Information. [In Persian].
- Motahari, M. (1993). *About Islamic Republic*, Tehran: Sadra. [In Persian].
- Norbakh Golpayegani, M. (2001). *The Terms of Social Science*. Tehran: Behineh. [In Persian].
- Safari Foroshani, N. (1996). "Anthropology of Kufeh", *The Journal of Meshko*, 53: 13-41. [In Persian].
- Salarzani, A.& I. Asgari. (2013). "Meditating in Jurisprudence Inference". *The Journal of Jurisprudence Researches*, 9(1): 31-53. [In Persian].
- Shams al-Din, M. (1984). *The History Movement for Imam Ali (AS)*, First Ed. Tehran: Nahj al-Balagheh Foundation. [In Arabic].
- Tababtabee, S. (1996). *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran*, Qom: The Society of Teachers of Elmiyeh Circle. [In Arabic].
- Vaezi, A. (2000). *An introduction to hermeneutics*, first edition. Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought. [In Persian].
- Valvi, A. (2001). *Religion and Politics in the Beginning Islamic Ages*, First Ed. Tehran: Al-Zahra University. [In Persian].
- Dehkhoda, A. (1997). *Dehkhoda dictionary*, second edition. Tehran: University of Tehran. [In Persian].
- Palmer, R. (2008). *Science of hermeneutics*, translated by Mohammad Saeed Hanai Kashani, Tehran: Hermes. [In Persian].
- Vaezzadeh Khansari, M. (2000). "Imam Ali (AS) and Unity", *Book Review Quarterly*, 19: 4-31. [In Persian].

زبان و ادبیات عربی، دوره چهاردهم، شماره ۲ (پیاپی ۲۹) تابستان ۱۴۰۱، صص: ۸۸-۱۰۸

## بررسی گفتمان موقعیت تسلیم و امید به خدا در سوره کهف بر اساس نظام نقش‌گرای هلیدی



(پژوهشی)



بهرعلی رضایی<sup>۱</sup> (دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات عربی دانشگاه کاشان، ایران)

عباس اقبالی<sup>۱</sup> (استاد گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه کاشان، ایران، نویسنده مسئول)<sup>۱</sup>

روح‌الله صیادی‌نژاد<sup>۱</sup> (دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه کاشان، ایران)

Doi:10.22067/jallv14.i2.2207-1165

### چکیده

در زبان‌شناسی نقش‌گرا معنای بافتی متون، محصول پیوند متن و موقعیتی است که در آن تولید می‌شود. مهم‌ترین کارکرد این نوع از نگاه در قرآن کریم آشکارسازی زوایای پنهان معنا در آن است. ضرورت این نوع از نگاه در بیان و اثبات این فرضیه است که بافت موقعیت مطرح شده در نظام نقش‌گرا، به واسطه تعیین دقیق معنا به عنوان یک قرینه اساسی در فهم، می‌تواند به طور مستقیم بر معنای آیات قرآن کریم اثر داشته باشد. برای مثال موقعیت تسلیم و امید به خداوند در سوره کهف، آشکارکننده ابعاد مختلف تسلیم از جنبه فردی، اجتماعی و اعتقادی است. در این پژوهش سعی شده است با در پیش گرفتن روش توصیفی - تحلیلی با بررسی آیاتی از سوره کهف که تسلیم و امید به خداوند را مطرح کرده‌اند به تبیین ارتباط گفتمان موقعیت این مقوله‌ها با متن و ارتباط لایه‌های سه‌گانه بافت موقعیتی (گستره، منش و شیوه سخن) با لایه‌های معنایی زبان (فرانقش اندیشگانی و بینافردی و متنی) پرداخته شود. از جمله رهیافت‌های حاصل شده آن است که آغازگرهای مرکب (متنی - ساختاری) در موقعیت تسلیم بیشترین بسامد را دارا هستند که نشان از ارتباط حروف ربط با موقعیت دارد. تکرار در بافت موقعیتی تسلیم و امید به چندین شکل نمود می‌یابد همچنین استعمال «رب» با ضمیر متصل «نا» و «ی» در هر سه رویداد یعنی (داستان جوانمردان، واقعه تحدی و داستان صاحبان باغ) مشاهده نمود. عنصر معنایی این ترکیب اضافی همان امید به رحمت خداوند است که بافت موقعیت در شکل دادن آن نقش اساسی ایفا می‌کند.

کلیدواژه‌ها: سوره کهف، نقش‌گرای، هلیدی، موقعیت، تسلیم و امید.

## ۱. مقدمه

جلوه‌گری بافت در کارکرد کلام در انواع سویه‌ها و گستره‌های زبانی، از جمله موضوعات اساسی و مهمی است که در متن پژوهی‌های معاصر بدان پرداخته شده است. پژوهش در راستای بافت از منبع نظریه بافت‌شناسی و همچنین تفکر سیاقی است و گستره آن از مبحث تطبیق کلام با موقعیت نشأت می‌گیرد. جلوه‌گری این نوع از نگرش به متن و زبان، یعنی پیوند بافت موقعیت و معنا را می‌توان در مکتب زبان‌شناسی معناگرای لندن مشاهده نمود. دیدگاه‌های زبان‌شناسی تا قبل از ظهور مکتب لندن بر باقی ماندن در سطح جمله استوار بود و زبان‌شناسان ساختارگرا در تحلیل‌های ساختاری خود از توضیح معنا ناتوان بودند. این نقطه ضعف؛ زبان‌شناسان را بر آن داشت تا به مطالعه معنا در سطح متن بپردازند. متن یک واحد معنایی است که کارکرد ارتباطی بر آن حاکم است، نه مانند جمله که واحد نحوی بر آن استیلا دارد. هیلیدی به عنوان یکی از زبان‌شناسان مکتب لندن «متن را نمونه‌ای از معنای اجتماعی می‌داند که در بافت موقعیت مشخصی قرار گرفته باشد. متن در این تعریف فرآورده محیط و حاصل انتخاب‌های پیاپی از نظام معنایی است» (هیلیدی، ۱۳۹۳: ۱۱) بر پایه همین دیدگاه است که هیلیدی معیار تشخیص متن از غیر متن را بافت موقعیت دانسته؛ زیرا «متن را واحدی از زبان می‌داند که نقشی در بافت موقعیت داشته باشد. یکپارچگی متن برخاسته از یکپارچگی معنا در بافت است. هیلیدی برای تحلیل متن و معنای آن به نقش‌های دستوری توجه می‌کند. بافت موقعیت از دیدگاه هیلیدی تمام عوامل برون زبانی است که با متن رابطه دارد. او «زبان را نظامی معنایی می‌داند که برای بیان معنا از آن استفاده می‌شود؛ به عبارت دیگر، انسان‌ها متن را برای ساختن معنا و آن هم در ارتباط با هم تولید می‌کنند» (مهاجر ونبوی، ۱۳۹۳: ۴۱) از این رو وی «نظریه خود را براساس معنا پایه‌گذاری می‌کند و از جستجوی معنا در سطح واژگان به جستجوی معنا در سطح متن، روی می‌آورد و شالوده کار خود را بر این قرار می‌دهد که زبان ابزاری برای انتقال معنا میان افراد جامعه است» (Halliday, and Matthiessen, 2004: 25). نوع ایراد سخن و سویه‌هایی مانند موقعیت اجتماعی یا مقتضای حال متکلم و شنونده در بافت سخن شکل می‌گیرند و این ائتلاف به شکل‌گیری مبحث گفتمان می‌انجامد. ساخت گفتمان در نزد زبان‌شناسان مکتب لندن «از رهگذر ترکیب متن، به عنوان ساختی کاملاً زبانی با بافت موقعیت به عنوان ساختی کاملاً غیر زبانی رخ می‌نماید. پیداست که وجود ساخت گفتمان سبب می‌شود که بتوان اثر ادبی را در بافت موقعیت تاریخی، جغرافیایی، اجتماعی و ادبی آن قرار دهیم و آن را در سنجش با کل سرمایه‌های فرهنگی، ادبی یک‌زبان ارزشیابی کنیم» (حق‌شناس، ۱۳۸۲: ۷۷) با توجه به مطلب ذکرشده پیوند متن با بافت، آن را تبدیل به گفتمان می‌کند. گفتمان در این معنا، فرآیند تکوین و درک متن در سطحی و رای واژگان و عناصر دستوری است. از این رو پیروان مکتب زبان‌شناسی لندن دلالتی را برای معنا صحیح می‌دانند که محصول بافت باشد. بر این اساس، بنیان نظریه نقش‌گرای «بر توجه به معانی و نقش‌های زبان و بررسی ساخت آن در ارتباط با عوامل بافتی زبان و معانی بینافردی و اجتماعی استوار است» (راستگو، ۱۳۹۵: ۵۷)

بی‌تردید برای شناخت زوایای پنهان معنا در متن دینی که در قالب داستان برای مخاطب القاء شده باشد؛ می‌طلبد که نگاهی دقیق‌تر به مسأله بافت‌شناسی موقعیت آن داشته باشیم؛ از آنجا که دلالت بافت موقعیت از مهم‌ترین قواعد و قرائنی است که در فهم هر نوع متنی به کار می‌رود، این مهم، پژوهشگر را بر آن داشت تا بر اساس آن به بافت‌شناسی



در سویه تأثیرگذار اجتماعی - اخلاقی تسلیم و امید و جلوه‌های معنایی مختلف آن در داستان جوانمردان غار (جلوه جمعی) و درگیری عقیدتی صاحبان باغ (جلوه اعتقادی) و البته موقعیت رسول خدا در هنگام تحدی با اهل کتاب (جلوه فردی) در ماجرای نزول سوره کهف، پردازد و این مهم ضرورتی است که در این پژوهش بدان اهتمام شده است. در این مقال ضمن معرفی اجمالی نظریات هلیدی درباره نظام نقش‌گرا و ارتباط آن با بافت موقعیت به تطبیق این نظریات در سوره کهف برآمده‌ایم و به دنبال یافتن پاسخ به پرسش‌های زیر می‌باشیم:

چگونه بافت موقعیت در گفتمان تسلیم و امید، نشان دهنده انواع جلوه‌های (جمعی، فردی و اعتقادی) یک معنا (تسلیم و امید) است؟

بافت موقعیت چگونه در عناصر زبانی متن در داستان‌های سوره کهف، تجلی می‌یابد؟

### ۱.۱. فرضیه‌های پژوهش

در جریان فرانش‌ها، انواع موقعیت‌های تسلیم بر عمل و وقوع امری دلالت دارد که با گفتار جوانمردان و نیز گفتار رسول خدا (ص) در جریان تحدی با ادعاهای اهل کتاب و گفتار مرد مؤمن در داستان صاحبان باغ و رفتار آن‌ها منطبق است. جلوه این مطابقت در رفتار و گفتار را در نهایت به شکل رستگاری کنشگران داستان‌ها که می‌توان آن را انتظار قابل پیش‌بینی دانست، مشاهده نمود.

آغازگرهای مرکب (متنی - ساختاری) در موقعیت تسلیم بیشترین بسامد را دارا هستند که نشان از ارتباط حروف ربط با موقعیت دارد. تکرار در بافت موقعیتی تسلیم و امید به چندین شکل نمود می‌یابد که از جمله آن می‌توان استعمال «رب» با ضمیر متصل «نا» و «ی» در هر سه رویداد یعنی (داستان جوانمردان، واقعه تحدی و داستان صاحبان باغ) مشاهده نمود.

### ۲.۱. پیشینه و ضرورت پژوهش

تاکنون آثار تحلیلی بسیاری در حوزه معناشناسی سوره‌های قرآن انجام پذیرفته است که از جمله این موارد می‌توان به تحقیق مصطفی جهرمی (۱۳۸۰) با عنوان «بررسی آغازگرهای متون داستانی و غیرداستانی قرآن کریم» اشاره کنیم که بر اساس نظریه نقش‌گرای نظام‌مند هلیدی به این نتیجه می‌رسد که ساخت‌های نحوی قرآن با عوامل فرازبانی پیوند دارد. طاهره ایشانی (۱۳۹۲) در مقاله «بررسی انسجام و پیوستگی در سوره صف با رویکرد زبان‌شناسی نقش‌گرا» به این نتیجه می‌رسد که این سوره با وجود داشتن تنوع در مضمون، از انسجام و پیوستگی بالایی برخوردار است. مریم عزیزخانی (۱۳۹۶) در مقاله «کاربست دستور نقش‌گرای هلیدی بر سوره انشراح» تبلور دستور نقش‌گرا در سوره انشراح را بررسی کرده و به نقش سازنده بافت موقعیت در سوره مورد نظر پرداخته است. ابراهیم فلاح (۱۳۹۷) در جریان مقاله - ای با عنوان «کارکرد فرانش‌متنی در سوره همزه با رویکرد زبان‌شناسی نقش‌گرای هلیدی» پرداخته است. این پژوهش صرفاً به این نتیجه رسید که بسامد آغازگر نشانه‌دار سبب برجسته‌سازی بهتر پیام در جریان انتقال آن به مخاطب می‌شود. که بیشتر این پژوهش‌ها براساس نظریه نقش‌گرای هلیدی به سوره‌ها بوده است؛ اما آنچه مشخص است این است

که، هیچ یک از آثار پژوهشی به صورت کلی و جامع نظریه هلیدی را با توجه به مسئله اساسی بافت موقعیت، بررسی نکرده‌اند و تنها به بخشی از نظریه او اهتمام داشته‌اند.

آنچه در مورد جلوه پسندیده تسلیم در برابر خداوند و امید به درگاهش، در همه حالات فردی، اعتقادی و جمعی آن مشخص است، این است که، راه سعادت بر موازین آن بنیان نهاده شده و چه سعادت نیکوتر از اوج بندگی است که در سه داستان مورد بحث، قهرمانان داستان، بدان نائل آمدند.

در جریان داستان‌های سوره مبارکه کهف بر اساس پیوند معنا با مقوله بافت موقعیت در نظام نقش‌گرای هلیدی تا کنون پژوهشی که، بیانگر نقش بافت موقعیت در رخداد کلامی باشد، صورت نگرفته است. از همین روی می‌طلبد که برای نشان دادن هدفمندی تمامی عناصر زبانی در قرآن، مسائل مربوط به آن به صورت جزئی و مشخص مبتنی بر الگوی بافت‌شناسی پی‌ریزی شود تا این جنبه اعجازی کلام‌الله مجید در شناخت روحيات اعتقادی، فردی و اجتماعی شناخته‌تر شود.

## ۲. مبانی نظری

بافت، مبنایی است که مدرسه زبان‌شناختی لندن در مطالعه معنا بر آن تکیه کرد، که با مالدینوفسکی شروع شد، سپس به فرث و در نهایت به هلیدی ختم شد. در مورد هلیدی، او ایده‌ی بافتی را که معلمش فرث در آن شناور بود را اقتباس کرد و آن را در کنار سایر استانداردها به یک معیار روش‌شناختی در دستور زبان سیستماتیک خود تبدیل کرد. «بافت یک معیار کنترلی است که در آن رابطه بین عبارات زبانی و حقایق غیرزبانی آشکار می‌شود، بنابراین بافت یک‌رشته‌(رابط) پیوندی بین معانی کارکردی ارائه شده توسط عناصر زبانی و معانی مقامی است که رویداد زبانی را احاطه کرده‌اند» (Kress, 1976:53).

هلیدی بین دو نوع از معانی ساخت زبانی تمایز قائل شد (معنای صوری Formal و معنای بافتی Contextual). معنای صوری یا شکلی عبارت است از رابطه بین یک عنصر و سایر عناصر زبانی یعنی توانایی آن عنصر در همراهی با عناصر زبانی دیگر و تقابل با عناصر دیگر و یا مطابقت با آن‌ها. معنای معنی در این مفهوم بسیار دور از استعمال عادی و معمول آن است. معنی بافتی محصول پیوند متن و موقعیتی است که در آن متجلی می‌شود، یعنی بین یک نظام کاربردی زبان و یک محیط اجتماعی و فرهنگی که در نوع به کارگیری زبان، آن محیط‌ها مسلط است» (نحله، ۲۰۰۱: ۱۰۴) هلیدی معتقد است که محققان باید به سمت جستجوی معنا در بافت رسمی حرکت کنند از همین رو ابتدا (معنای صوری) را شناسایی کنند و سپس از آن اطمینان حاصل کنند و بعد از آن به (معنای بافتی) برسند. چون کشف دومی منوط به کشف اولی است.

رویکرد نقش‌گرایانه در زبان‌شناسی، گفتمان را عبارت از زبان به هنگام کاربرد می‌داند و به کاربرد زبان توجهی خاص دارد. «در ساده‌ترین مفهوم، واژه «نقش» می‌تواند مترادف واژه «کاربرد» باشد؛ بنابراین وقتی از نقش‌های زبان صحبت می‌کنیم منظورمان نمی‌تواند چیزی بیش از شیوه به کارگیری زبان یا زبان‌ها توسط انسان باشد» (همان: ۷۱) هلیدی سه بافت فرا فرهنگی، بافت فرهنگی و بافت موقعیت را مطرح می‌کند؛ اما بر بافت موقعیت تأکید می‌کند. منظور از بافت

موقعیت، زمینه‌ای است که متن در آن آفریده و فهمیده می‌شود. عوامل سازنده بافت موقعیت سه چیز است: موضوع یا گستره سخن، عاملان سخن (منش سخن) و شیوه بیان.

۱- محدوده (گستره) سخن: موضوع متن اصلی را نشان می‌دهد، نه چیزی که از آن منشعب می‌شود. در واقع این مفهوم «به آنچه روی می‌دهد یا به ماهیت کنش اجتماعی اشاره دارد: آنچه مشارکان به آن می‌پردازند و آنچه زبان در آن فعالیت دارد. در واقع پرداختن به آنچه بخش اساسی و مهم متن به شمار می‌رود.»

۲- نوع مشارکت (منش سخن): این مفهوم بیانگر ماهیت رابطه بین طرفین گفتمان و نقش‌های آن‌ها است: چه نوع روابط نقشی میان مشارکان برقرار است؛ روابط موقتی یا دائمی و به طور کلی، به مجموعه روابط اجتماعی معناداری که در آن شرکت دارند، اشاره می‌کند.

۳- فرم یا شیوه سخن: نشان دهنده نوع یا روش کانال ارتباطی، اعم از نوشتاری یا گفتاری است.

(Halliday and Hasan, 1989: 12)

به عنوان مثال در مکالمات روزانه‌ای که در آن با دیگران شرکت می‌کنیم، مثلاً در اتوبوس، فرودگاه یا در یک کافه و... فرض کنید که وضعیت ارتباطی از دیگری شروع شده است. ما - در این زمینه - می‌توانیم با ساختن الگویی برای بافت معنا در ذهن خود به سرعت با مخاطب ارتباط برقرار کنیم. که مستلزم آن است که ابتدا با توجه به آنچه در جریان است، زمینه را مشخص کنیم، سپس با مشاهده ماهیت رابطه طرفین گفتمان، یعنی بین ما و دیگری، نوع مشارکت را مشخص کنیم و سپس گفتمان مناسب را تعریف کنیم. و این همان فرمولی است برای ایجاد فرآیند ارتباط و تضمین موفقیت آن. در مجموع، این فرآیندها نشان دهنده یک سری پویایی ذهنی متوالی با سریع‌ترین سرعت هستند تا بتوان معانی را که نشان دهنده نقطه مبدأ در ایجاد ارتباطات است، پیش‌بینی کرد.

در رویکرد نقش‌گرای نظام‌مند، «شیوه بازنمایی عوامل بافت موقعیت در زبان‌های بشری چنین است: در این دستور، معنی‌شناسی یعنی تبدیل بافت موقعیت به مفهوم. با ردگیری نشانه‌های زبانی می‌توان دریافت که در بافت موقعیت چه پیش‌آمده است و بدین گونه شنونده یا خواننده متن خواهد توانست بافت موقعیت را در ذهن خود بازسازی کند.»

(Halliday, and Matthiessen, 2004: 55)

با توجه به موارد ذکر شده می‌توان توافق و همبستگی بین متن و بافت را در دیدگاه هیلیدی این‌گونه تعبیر کرد که: متن و بافت مکمل و پیش فرض یکدیگر هستند؛ «متن، هم سازنده بافت خود است و هم ضمن آن تولید می‌شود. نویسندگان و گویندگان ضمن متن‌هایی که در موقعیت‌های خاص تولید می‌کنند، بافت‌ها را می‌سازند، تغییر می‌دهند و بازسازی می‌کنند. بافت معنا، نوع و بار محتوایی متن را تعیین می‌کند.» (لاینز، ۱۳۷۶: ۳۶۳) بر پایه همین دیدگاه است که هیلیدی معیار تشخیص متن از غیر متن را بافت موقعیت دانسته؛ زیرا «متن را واحدی از زبان می‌داند که نقشی در بافت موقعیت داشته باشد. یکپارچگی متن برخاسته از یکپارچگی معنا در بافت است. هیلیدی برای تحلیل متن و معنای آن به نقش‌های دستوری توجه می‌کند. به همین سبب است که برتری‌های این نظریه را می‌توان در معنای محور بودن، کارکرد محور بودن و کاربردی بودن آن برای تمام لایه‌های یک متن دانست.» (مهاجر و نبوی، ۱۳۹۳: ۵۸) پس بافت موقعیت از دیدگاه هیلیدی تمام عوامل برون زبانی است که با متن رابطه دارد. «هر متن در بافت موقعیتی خاصی به کار می‌رود و

زبان بسته به موقعیت‌های گوناگون، به اشکال متفاوتی به کار می‌رود که در اصطلاح «گونه کاربردی» نامیده می‌شود، به بیان ساده‌تر، در موقعیت‌های مختلف نمی‌توان انتخاب زبانی یکسان داشت. (زینی وند، ۱۳۹۶: ۱۳۲)

### ۳. معنای بافتی و انواع آن در زبانشناسی نقش‌گرا

رویکرد نقش‌گرایانه در زبانشناسی، گفتمان را عبارت از زبان به هنگام کاربرد می‌داند و به بافت کاربرد زبان توجهی خاص دارد. «در ساده‌ترین مفهوم، واژه «نقش» می‌تواند مترادف واژه «کاربرد» باشد؛ بنابراین وقتی از نقش‌های زبان صحبت می‌کنیم منظورمان نمی‌تواند چیزی بیش از شیوه به‌کارگیری زبان یا زبان‌ها توسط انسان باشد» (همان: ۷۱). معنا از نظر هلیدی بر دو قسم است: معنای صوری که در ساختار متنی متجلی می‌شود و معنای بافتی که در شرایط ساختار متنی با زمینه‌های اطراف متجلی می‌شود. پس معنای متنی نمایانگر جنبه انتزاعی فرآیند زبانی است، بنابراین تشخیص آن بر خلاف معنای صوری که نمایانگر جنبه فیزیکی معنا است و یافتن آن نسبت به معنای متنی آسان است. به همین دلیل، هلیدی به دنبال روشن ساختن معنای متنی انتزاعی (فرانقش‌ها) در متون منظوم و منثور بود که عمدتاً سه نوع معنای متنی را از آن‌ها تحلیل و استنباط کرد:

#### ۳.۱. فرانقش تجربی

مهم‌ترین عنصر هر بند در فرانقش تجربی، فرایند است؛ اما وجود افزوده حاشیه‌ای که در بر دارنده اطلاعاتی درباره زمان، مکان، شیوه وقوع و... هر رویداد است - اختیاری است «فرایندها به تناسب نوع و معنایی که دارند، می‌توانند یک، دو و یا سه مشارک داشته باشند. آنان این فرایندها را براساس تعداد مشارکی که بر می‌گیرند، فعل‌های یک ارزشی، دو ارزشی و سه ارزشی می‌نامند». (مهاجر و نبوی، ۱۳۹۳: ۴۲)

هلیدی و متیسن بر اساس نظام گذرایی، فرایندها را به دو دسته اصلی (مادی<sup>۱</sup>، ذهنی<sup>۲</sup> و رابطه‌ای<sup>۳</sup>) و فرعی (بیانی<sup>۴</sup>، رفتاری<sup>۵</sup> و وجود<sup>۶</sup>) تقسیم می‌کنند:

این نوع از معنا اطلاعاتی در مورد نیات گوینده نسبت به گیرنده در اختیار ما قرار می‌دهد. این مهم در ارتباط با بافت موقعیت ناظر بر موضوع سخن تبیین می‌شود؛ پس فرانقش تجربی محصول موضوع سخن در بافت موقعیت است.

#### ۳.۲. فرانقش بینافردی

فرانقش معنایی به برقراری ارتباط با سایر افراد اشاره دارد؛ لذا نقش زبان در مسأله ارتباط متقابل اجتماعی، می‌تواند معیاری محوری باشد «زبان به برقراری، حفظ، تثبیت و تنظیم روابط اجتماعی می‌پردازد و کنش متقابل بین مردمان را رقم می‌زند؛ بنابراین بخشی از هر متن، بر کنش متقابل میان افراد درگیر در ارتباط، دلالت دارد. مشارکین کنش کلامی، در چارچوب نقش‌های زبانی، باهم ارتباط برقرار می‌کنند و هر یک ایفاگر نقشی می‌شوند، خبری می‌دهند، فرمانی می‌دهند، سؤالی می‌پرسند و ارائه خدماتی را پیش‌بینی می‌کنند. تحقق زبانی این نقش، توسط ساختار وجهی صورت می‌گیرد» (مهاجر و نبوی، ۱۳۹۳: ۵۱). «شکل‌گیری وجه کلام در گروه عمل عناصری است که "عنصر وجه" خوانده می‌شوند و دو جزء فاعل و عنصر خود ایستای فعل را در بر می‌گیرند. فاعل: یک گروه اسمی یا یک ضمیر شخصی است که به

لحاظ شخص یا شمار، با فعل همخوانی دارد. عنصر خودایستا: عنصری است که گزاره را محدود و متناهی می‌کند و آن را از حالت انتزاعی خارج می‌کند و سه نقش اساسی زمان نمایی، قطبیت<sup>۴</sup> و وجهیت<sup>۵</sup> را نشان می‌دهد». (هلیدی و متیسن، ۲۰۰۴: ۱۱۶) فرانش بینافردی ناظر بر منش سخن در بافت موقعیت است.

### ۳.۳. فرانش متنی

این فرانش همواره با ساخت متن مرتبط است و برای مخاطب آشکار می‌سازد که چگونه پیام‌ها منتقل می‌گردند و ارتباط میان پیام‌های کنونی با آنچه پیش‌تر ذکر شده چیست؟ هلیدی در رابطه با این فرانش بیان می‌کند: «به وسیله این فرانش زبان می‌تواند مقتضیاتی که از آن انتظار می‌رود را برآورده سازد. از طریق این فرانش است که زبان با خودش و با موقعیت رابطه برقرار می‌کند؛ و گفتمان مجال وجود می‌یابد. زیرا بدین وسیله است که گوینده یا نویسنده می‌تواند متن تولید کند و شنونده یا خواننده متن را دریابد» (Halliday, and Matthiessen, 2004: 55).

در واقع در فرانش متنی «با استفاده از زبان، پیام خود را به شیوه‌ای سازمان‌بندی می‌کنیم تا چگونگی همسازی‌اش با پیام‌های دیگر و بافت‌های بزرگ‌تر ایجاد شود؛ از این رو، زبان میان خود و بافت ارتباط برقرار می‌کند تا به تناسب بافتی که در آن جاری می‌شود و با توجه به ویژگی‌های مترتب بر آن بافت، متن آفرینی کند؛ چراکه متن است که حامل معنا و وسیله انتقال معناست.» (مهاجر و نبوی، ۱۳۹۳: ۵۵)

فرانش متنی شامل دو بخش ساختاری<sup>۹</sup> و غیر ساختاری<sup>۱۰</sup> است.

به نظر می‌رسد آرا و مبانی رویکرد نقش‌گرایی در قالب ارتباط بافت موقعیتی و لایه‌های سه‌گانه زبان، بستر مناسبی برای تحلیل گفتمان متن به دست دهد. جمع‌بندی چگونگی تقسیم و تحلیل فرانش‌ها و ساختارهای دستوری-واژگانی که با آن‌ها نمود می‌یابد و نیز کیفیت پیوند این لایه‌های زبانی - معنایی با سه ویژگی بافت موقعیتی در نظریه هلیدی را می‌توان به‌طور خلاصه در جدول زیر مشاهده کرد:

### جدول ۱-۰

نظام واژگان دستور					بافت موقعیتی
مادی	فرآیند	ساختار گذرایی	کارکرد اندیشگانی	معنای اندیشگانی	گستره سخن
ذهنی					
رابطه‌ای					
رفتاری					
کلامی					
وجودی	عنصر	ساختار وجه	کارکرد بینافردی	معیار بینافردی	گزارنده (منش) سخن
فاعل					
عنصر خودایستا					
وجودی	باقی مانده				

متعم						
ادات						
آغاز	ساختار آغازگی	عوامل ساختاری	کارکرد متنی	معنای متنی	شیوه سخن	ارتباط زبانی
آویژه (پایان بخش)						
اطلاع کهنه	ساختار					
اطلاع نو	اطلاعی					
ارجاع	انسجام	عوامل غیرساختاری				
حذف و جایگزینی						
ادات ربط						
انسجام واژگانی						

#### ۴. یافته‌های پژوهش (پردازش تحلیلی موضوع)

سوره کهف در دسته سوره‌های مکی قرار دارد و ساخت آن عمدتاً روایی است. روایی بودن این سوره لاجرم رنگ داستانی به آن می‌دهد و این مهم ذهن مخاطب را به قهرمان یا قهرمانان احتمالی داستان سوق می‌دهد. علت پرداختن به این سوره و واکاوی موقعیت تسلیم و امید به خداوند متعال، در نوع بیان آیات آن در بافت موقعیتی است که مشارکان داستان مورد بحث، جز خداوند چه در نظرگاه فردی یا اجتماعی و یا اعتقادی کسی را نداشتند و هر آن احتمال شکست در تفکر اعتقادیشان می‌رفت به ناگاه با متوسل شدن به موقعیت تسلیم و امید به خدا، قهرمانان روایت‌های خود شدند. جوانمردانی که از خانه و دیار خود طرد شده‌اند و امیدی جز خدا ندارند. قهرمانان داستان خود در برابر حاکم ظالم شدند. همچنین باغدار مؤمنی که در مقابل فرد متکبر و ثروتمندی که ضعف‌های مادی مؤمن را برمشمارد، قهرمان و پیروز است و رسولی که در مواجهه با مشرکین و احبار یهود، امیدی جز خدا ندارد و به واسطه این امید و تسلیم نزول مجدد وحی در قالب سوره کهف به بار می‌نشیند و ایشان را قهرمان در برابر مشرکان و احبار یهود معرفی می‌کند.

اما مضمون غالب سوره‌های مکی در جهت تبیین اصول روشن و مشخصی است که عبارت‌اند از وحی، رسالت، توحید، معاد، حساب و کیفر... اما موضوع سوره کهف تصحیح عقیده، مسئله فکر، ملاحظه و برجسته ساختن معیارهای ارزشی - اجتماعی است که در پرتو آموزه‌های دینی مطرح هستند و بافت سوره حول این موارد می‌چرخد. آنچه مصادیق معنایی ذکر شده را در متن پوشش می‌دهد بافت عاطفی است؛ علت این امر محیط فیزیکی و عاطفی موجود در روایات این سوره است؛ «زیرا میزان قدرت عاطفی همراه با اجرای عملکردی گفتار و آنچه از این قدرت ناشی می‌شود مانند تأکید، اغراق یا اعتدال را منعکس می‌کند» (مختار، ۱۹۸۲: ۷۰). رویکرد ما در این بحث آن است که برخی موقعیت‌ها را که زمینه‌ساز تولید زبان متن گشته و تأثیر آن در شکل‌گیری زبان و سپس معنا را به سنجه آوریم.

ناگفته پیداست که این موضوع به متنی‌هایی مرتبط است که شخصیت‌های داستان‌ها تولید می‌کنند، نه با کلماتی که پاره گفته‌های خداوند متعال است. برای نیل به این هدف، برخی از مقام‌هایی را که تأثیر آن‌ها در شکل‌گیری زبان متن بر ما ظاهر شد، شناسایی کرده‌ایم و آن‌ها را به عنوان نمونه‌هایی از بافت موقعیت (بافت عاطفی) مورد توجه قرار می‌دهیم و آن‌ها را با الگوی بافت و معناشناسی هلیدی تحلیل می‌کنیم. تأکید می‌شود پیوند گفتارهای زبانی با بافت موقعیتی آن‌ها در قالب مطالعات معنایی قرار دارد و قبل از اینکه به بحث مقام‌ها و موقعیت‌های مورد اشاره پرداخته شود باید توجه داشت که آن موقعیت‌ها منشأیی دارند که به ماهیت فرستنده و گیرنده از نظر موقعیت و شناخت روحيات روانی آن‌ها برمی‌گردد.

### ۵. موقعیت تسلیم و امید

قرآن کریم به عنوان کتاب هدایت، مکرر درباره امید به خدا و تسلیم در برابر ذات لایتناهی سخن گفته است، بیان سرگذشت انبیاء و بزرگان در قرآن تأیید کننده این واقعیت است. انبیاء و انسان‌های بزرگ در جریان مقابله با حوادث تلخ و مرارت بار زندگی با قرار دادن خود در موقعیت امید به رحمت خداوند و تسلیم ذات مقدس شدن، در واقع نوعی از انسان‌سازی را به انسان آموزش می‌دهند. در سوره مبارکه کهف نیز این موقعیت در داستان‌های آن نمود دارد.

### ۱.۵. موقعیت جوانمردان در مبارزه با حاکم ظالم و اجتماع

در سوره کهف؛ موقعیت امید و تسلیم در جهت غلبه بر اضطراب‌های اجتماعی و فردی در آیات زیر جلوه‌گر است که به شرح آن می‌پردازیم:

﴿إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا﴾ (آیه: ۱۰)

### جدول ۱-۳

بند	فرانقش تجربی (فرایند و نوع آن)	فرانقش بینافردی وجه (فاعل + عنصر خود ایستا)	فرانقش متنی (مبتدا/ ساخت اطلاعی) و (خبر/ ساخت اطلاعی)
إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ	أوی: مادی / کنشگر: جوانمردان / هدف: رهایی از ظلم پادشاه و اجتماع بی‌خدا	فاعل: الفتية / عنصر خود ایستا: زمان ماضی، وجه اخباری (قطعیت)، وجهیت: معرفتی. محمول: اوی / متمم: -- / افزوده: وجهی (إذ) و الی الکهف	(مبتدای مرکب) بینافردی + تجربی (إذ + اوی / بی نشان / اطلاع کهنه / اذکر محذوف: اطلاع نو) وحی جدید)) الفتية: به علت تعریف: خبر کهنه: (داستان مشهور در نزد صاحبان کتاب: (احباریهود) - خبر (إلی الکهف / واژه کهف به واسطه تعریف: اطلاع کهنه) بند بی نشان

فَقَالُوا رَبَّنَا	قالوا: کلامی / گفته: ربنا / گوینده: جوانمردان / گیرنده: خدا	فاعل: (وا) جوانمردان / عنصر ایستا: زمان ماضی، وجه اخباری (قطعیت)، وجهیت: معرفتی. محمول: قول / متمم: ربنا / افزوده: فاء حرف ربط	مبتدای مرکب (متنی ساختاری + تجربی) ف + قالوا / بی‌نشان / اطلاع کهنه - خبر (ربنا / اطلاع کهنه) بی‌نشان
آتَانَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً	آتانا: مادی / کنشگر: جوانمردان / هدف: رسیدن به رحمت خدا	فاعل: نا / عنصر ایستا: وجه امری، وجهیت تکلیفی. محمول: اتی / متمم: رحمة / افزوده: من لدنک	مبتدای ساده (بی‌نشان / آتنا / اطلاع کهنه / خبر (من لدنک رحمة / اطلاع نو) بی‌نشان
وَهَيَّيْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشْدًا	هیی: مادی / کنشگر: جوانمردان / هدف: رسیدن به هدایت	فاعل: انت / عنصر ایستا: وجه امر، وجهیت تکلیفی. محمول: هیئ / متمم: رشد / افزوده: لنا و من امرنا	مبتدای مرکب (متنی ساختاری + تجربی) و + هیئ / بی‌نشان / اطلاع کهنه - خبر (لنا من امرنا رشد / اطلاع نو. بی‌نشان

هلیدی معتقد است با تغییر موضوع در متن، نوع و میزان فراوانی فرایندها تغییر می‌کند. از آنجا که موضوع یکی از معرف‌های بافت موقعیت است فرانشس تجربی نیز هم‌راستا با موضوع بافتی در حرکت است و معقول است که با تغییر در موضوع سخن در بافت موقعیتی، فرایندها نیز در فرانشس تجربی دچار تغییر گردند. در موقعیت تسلیم و امید که مربوط به بندهای با گرایش دستورالعملی و خبری در سوره کهف است؛ بیشتر از فرایندهای مادی و فرایند بیانی استفاده شده است. بسامد بالای فرایند مادی، نشان‌دهنده کنشی بودن موضوع موقعیت تسلیم و امید است. این مهم باعث افزایش گذرایی متن می‌شود. استفاده از فرایند مادی در کنار فرایند بیانی در موقعیت تسلیم و امید نشانگر آن است که برای بیان جزئیات این موقعیت می‌بایست در کنش و در گفتار مصمم بود. پس جوانمردان هم در گفتار (فقالوا) اظهار تسلیم و امید داشتند و هم در عمل (أوی: پناه برد). ثمره چند فرایند مادی و یک فرایند بیانی، فرایند مادی قابل پیش‌بینی و انتظار (هیی: فراهم ساز) است که هدف از آن هدایت و رستگاری است. اگر مخاطب در آیه اول، خداوند باشد، متکلم جوانانی هستند در بالاترین مراتب خوف و زاری؛ پادشاه ظالم آن‌ها را تحت فشار قرار داده و از نظر روحی و اعتقادی آن‌ها را تهدید کرده است و این مهم در حالی است که هیچ یار و یآوری برای آن جوانمردان نیست. این همان وضعیت سختی است که جوانمردان در آن به سر می‌برند و خطر از همه‌جا بر آن‌ها احاطه دارد و جز خدا هیچ‌کس در نزد آنان نمانده است. لذا آن‌ها رو به سوی خدا تضرع می‌کنند، جوانمردان با فرایند بیانی (فقالوا) برآند که گزارشی از این حالت و وضعیت خود ارائه دهند. حرف "فاء" در کلمه "فقالوا" (آغازگر مرکب) به لحاظ معنایی با توجه به موقعیت جوانمردان حکایت از آن دارد که به محض رسیدن به غار آن‌ها شروع به تضرع و دعا بر درگاه خداوند متعال کردند. آغازگرهای مرکب (متنی - ساختاری) در این آیه و در موقعیت تسلیم بیشترین بسامد را دارا



هستند که این مهم نشان از ارتباط حروف ربط با موقعیت دارد که نمونه‌ای از آن را در «فقالوا» ذکر کردیم. آغازگرهای بی‌نشان نیز دلالت بر این موضوع دارند که متن بر اساس زبان معیار شکل گرفته‌اند تا تسلیم درگاه الهی شدن را برای همگان قابل فهم کند.

جوانمردان با آن موقعیت از طریق دعا «ربنا» به خداوند متوسل می‌شوند این تضرع آن‌ها بدون حروف نداست (انسجام) نحوه شکل‌گیری انسجام غیر ساختاری در این قسمت از آیه در واقع نگرش تکمیلی یا جانبی است که درصدد آشکار ساختن ابهام از آیه است. به عبارت دیگر، انسجام غیر ساختاری باعث فراهم آوردن تمام بخش‌های غایب از متن برای مخاطب می‌شود که به تعبیر هلیدی موجب پیوستگی متن به فرامتن می‌شود. آنچه در آیه بر زبان اصحاب کهف هنگام پناه بردن به غار آمده است در واقع (یا ربنا) بوده است که براساس انسجام دستوری با موقعیت حرف ندا (یا) حذف شده است. در "ربنا"ی جوانمردان که در جهت نیل به رحمت خداوندی است از اوج پیوند محکم آنان با ایزد منان حکایت دارد و اضافه شدن ضمیر "نا" در دعا، تقرب آنان به ذات الهی را یادآور می‌شود. آنان خالصانه اظهار می‌کنند که از خود چیزی ندارند؛ لذا خود را به خداوند متصل می‌سازند تا خداوند وزنه‌ای برای ایشان باشد. این همان چیزی است که آن جوانمردان را از بقیه قومشان متمایز می‌کند، زیرا هیچ یک از افراد قوم، خدا را نمی‌پرستیدند، از این رو، «ربنا»، مشتمل بر آرزوی جوانمردان برای نشان دادن تمایز خود در یگانگی خداست و از این رو، مفهوم لدنی در گفتار آن‌ها "من لدنک" (خبر/ اطلاع نو) منعکس کننده اخلاص آن‌ها در توسل به سوی خدا است و اینکه فقط طلب رحمت می‌کنند و چه خوش امنیت و رحمتی است که از جانب خداوند باشد! و همه این‌ها تحت مراقبت و در ذیل حالت و موقعیت ترس و هیجان آن‌ها قرار می‌گیرد. می‌توان تکرار ساختار دعا را، که در واقع از جلوه‌های انسجام متن است، در دو فعل (آتنا و هیی) مشاهده نمود. این دو نمونه مصداق باهم‌آیی است که موقعیت (موقعیت فشار روحی و روانی) یا یافت زبانی زمینه کاربست آن‌ها را فراهم آورده است. هر دو فعل از نیاز مبرم به خداوند بلند مرتبه خبر می‌دهند و گفتار و هدف کنشگران یعنی جوانمردان از آن گفتمان در واقع در جهت معنای اصرار به منتسب شدن به ذات مقدس الهی و تسبیح آن ذات مقدس در آن موقعیت ترس است. آغاز داستان اصحاب غار با فعل ماضی شروع می‌شود، زیرا مقام و موقعیت و همچنین محل روایت، آغازین است، فضای زمانی که روند رویدادهای این داستان را دست‌بندی می‌کند زمان گذشته است و از طریق آن به این نکته رهنمون می‌شویم که داستان اصحاب کهف بر اساس فرانش متن از جمله اطلاعات کهنه است و در نزد صاحبان کتاب این داستان مطرح بوده است و همچنین استعمال فعل ماضی از دید زمان‌نمایی دلالت بر زدودن هرگونه شک در ماهیت این داستان دارد؛ چرا که فعل ماضی بر امری دلالت دارد که عمدتاً اتفاق افتاده است و حاصل شده است. همچنین بر اساس موقعیت تسلیم و امید که جوانمردان در آن قرار دارند بسامد بالای فعل امر در قالب دعا شکل می‌گیرد که از سختی شرایط روحی و فشار روانی به خاطر اعتقاد به خداوند حکایت می‌کند؛ فشاری که از جانب اجتماع و حکومت بر جوانمردان تحمیل می‌شود.

### جدول ۲-۳

انسجام دستوری		
۱. ارجاع		
مرجع	ارجاع	نوع ارجاع
اصحاب کهف	الفتية فقالوا-ربنا-آتنا	ارجاع به ماقبل دور(درون متنی)  ارجاع به ماقبل دور(درون متنی)
ربنا	آتنا(انت)- لدنک هیی(انت)	ارجاع به ماقبل نزدیک

فاعل جمله در آیه اول جوانمردان هستند که چندین مرتبه و به شیوه‌های گوناگون تکرار شده است(انسجام غیرساختاری) گاه به صورت صریح(الفتية) و احاله ضمیر جمع در (فقالوا) و همچنین دو بار به صورت مرجع ضمیر (نا)؛ که این مهم حکایت از این موضوع دارد که فقط جوانمردان در موقعیت و شرایط اجتماعی دست به اصلاح تفکر اجتماع خود زده‌اند و به همین خاطر این جوانمردان از اجتماع کفر اندیش خود متمایز شده‌اند. آنچه در مورد عناصر ارجاعی نشان داده شده در جدول شماره ۲-۳، مشاهده می‌شود این است که عناصر ارجاعی بین ضمیر (واو) جمع و ضمیر (نا) و مرجع تکراری (الفتية) هستند. همه این ارجاعات اشاره به قهرمانان داستان و عنصر اصلی در داستان یعنی جوانمردان دارد. از جمله ویژگی‌های عناصر ارجاعی تولید شده در آیه ۱۰ تنوع است. در آیه ۱۰ ضمائر بارز از نوع متکلم و غایب است و در آن‌ها اشاره‌ای به مرجع تکراری (الفتية) می‌یابیم و شاید مقصود از تکرار، یادآوری مخاطب پس از دوری از اولین ذکر آن‌ها در آن باشد، البته به منظور و قصد تأکید بر موقعیت. این تأکید به علت منحصر به فرد بودن جوانمردان در احوالاتشان است.

بررسی بافت موقعیت در آیه ۱۰ - موضوع این جستار - که مربوط به موقعیت تسلیم و امید و دعا و نیایش با خدا است؛ نشان می‌دهد در کلمات «قالوا، ربنا، آتنا، هیی، لنا، أمرنا، رشدا» هشت صدا از صداهای مدی (واو، الالف و یاء) در آیه تکرار (انسجام غیرساختاری) شده است؛ چرا که از لوازم دعا و نیایش با خدا، بسط صدا است و اینکه صدا را به آنچه معنا و موقعیت اقتضا می‌کند طولانی شود تا صدا با معنا و موقعیت تناسب داشته باشد. طولانی ساختن صدا و تکرار صدای مددار در آیه، هم‌راستا با موقعیت دلهره و هیجان جوانمردان است؛ گویا آن‌ها با استفاده از این نوع بیان می‌خواهند با خداوند بیشتر در ارتباط باشند.

#### ۲. ۵. موقعیت پیامبر(ص) در مبارزه و تحدی با اهل کتاب و کفار

﴿وَأذْكُرُ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَىٰ أَنْ يَهْدِيَنِّي رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا﴾ (آیه: ۲۴)

## جدول ۳-۳

بند	فرانقش تجربی (فرایند و نوع آن)	فرانقش بینافردی وجه (فاعل +عنصر خود ایستا)	فرانقش متنی (مبتدا/ ساخت اطلاعی) و (خبر/ ساخت اطلاعی)
وَأَذْكَرُ رَبِّكَ	اذْكَرُ: ذهنی / حسگر: پیامبر(ص)/ پدیده: یاد خدا	فاعل: انت / عنصر ایستا: وجه امری، وجهیت تکلیفی محمول: ذکر / متمم: ربک / افزوده: واو عطف	مبتدای مرکب (متنی ساختاری+تجربی)و+ اذْكَرُ/ بی نشان / اطلاع نو (جواب شرط)خبر:ربک/ اطلاع نو/ بند بی نشان
إِذَا نَسِيتَ	نسیت: ذهنی / حسگر: پیامبر(ص)/ فراموشی پدیده:	فاعل: انت / عنصر ایستا: زمان ماضی، وجه اخباری (قطعیت)، وجهیت: معرفتی محمول: نسیت / متمم: ---/ افزوده: اذا	مبتدای مرکب (بینافردی وجه نما+تجربی) إذ+ نسیت/بی نشان/اطلاع کهنه: فعل شرط- خبر (محذوف/اطلاع نو: واذکر) بی نشان
وَقُلْ عَسَىٰ أَنْ يَهْدِيَنِّي رَبِّي لَأُقَرَّبَ مِنْ هَذَا رَشْدًا	قل: کلامی گوینده: خدا/ گفته: عَسَىٰ أَنْ .../گیرنده: پیامبر	فاعل: انت / عنصر ایستا: وجه امری، وجهیت تکلیفی محمول: قال / متمم: مقول قول/ افزوده: ربی، من هذا	مبتدای مرکب (متنی ساختاری+ تجربی) و+ قل / بی نشان / اطلاع کهنه خبر: جمله مقول قول/اطلاع نو / بی نشان

آنچه از تحلیل جدول شماره (۳-۳) به دست می‌آید نشان دهنده دو فرآیند ذهنی است که به فرآیند کلامی منجر می‌شود. وحی به عنوان یک ماهیت ذهنی مطرح است که در جریان تحدی اهل کتاب با رسول خدا(ص) به مدت پانزده روز منقطع بود ولی با امید و تسلیمی که رسول اکرم (ص) داشت؛ جریان وحی برقرار گشت. نمود این جریان مجدد وحی را می‌توان در فرآیند کلامی «قل» مشاهده نمود. این آیه القائی است از جانب خداوند متعال به رسولش که؛ چگونه مشرکان و یهودیان مکه برای دعوت و مجادله با او گرد آمده بودند و حال و موقعیت پیامبر در میان آنها نیازمند توضیح و بیان نیست؛ چراکه حضرت در میان آنها تنها خدا را داشت. معنای اضافه، بار دیگر با کلمه «ربی» تکرار می‌شود تا اشاره‌ای باشد بر رابطه خدا و رسولش و اینکه خداوند قطعاً از او حمایت خواهد کرد. کلمه «عسی» از حروف مقاربه و دارای معنای امید و طمع (ابن منظور ۱۳۶۳: ۱۱/۱۵) که در موقعیت ادب سخن با خداوند به کار رفته، اشاره‌ای است به امید رسول خدا به یاری و نصرت الهی. معنای لغوی کلمه «عسی» مختص به معنای امید است. این نمونه در بر دارنده گفتمانی از بنده مؤمن به خدا (پیامبر اکرم (ص)) است که آداب خاص خود را دارد که اولین آن این است که بنده، در وهله اول باید عظمت خداوند را احساس کند و سپس چشم به آن بدوزد. قیامت و وحشت از آن و افزون بر آن صفا و گوشه‌نشینی که از بنده (پیامبر) لازم است در این مقام (تسلیم و امید) بسیار مطرح است. لذا معنا از موقعیت رسول خدا بدین صورت شکل می‌گیرد که: «خداوند دلیل و برهان روشنی برای من قرار دهد که راستگو هستم، که از اخبار اصحاب کهف از نظر معنا و هدایت قوی‌تر است». (زمخشری: ۳۸۷/۲). این حالت امیدواری متناسب

با حال و موقعیت رسول خداست که در پی حالت انتظاری که پانزده روز تمام طول کشید و در این مدت هدف تیرهای مشرکان قرار گرفت و مورد آسیب و اذیت قرار گرفته بودند، ولی وحی مجدد و قاطعانه نازل شد. در این فراز از آیه، مفهوم انتظار یاری بر اساس موقعیت قابل پیش‌بینی است که این مهم از جانب خداوند مستجاب شد. شاید بتوان به جرأت گفت که این آیه دقیقاً ترجمان شأن نزول سوره کهف باشد.

قطعاً آمدن جملات مسبوق به امر در وجهیت تکلیفی، اهتمام و تشویق شنوندگان به شنیدن سخن ارائه شده، است. در قرآن کریم با استعمال چشم‌گیر فعل امر مخصوصاً فعل امر (قل) مواجه هستیم و این مهم در آیه مورد بحث، مربوط به اصول و قواعد مهم در جلوه‌گری معانی بافت موقعیت در متن است. همان‌طور که ملاحظه شد دو جمله که با فعل امر آغاز می‌شوند به پیامبر به عنوان کنشگر و مخاطب عنایت داشته است و این مهم ما را به محوریت رسول خدا در وظیفه ابلاغ وحی رهنمون می‌سازد.

در این آیه قضیه غلبه در قول حق تعالی ظاهر می‌شود که بافت موقعیت در ارائه آن نقش محوری دارد و معنای حاصل‌شده نتیجه همگرایی گفتمان با بافت موقعیت است در بند (واذکر ربک إذا نسیت) اصل ترکیب بند در جمله شرطی (اذا نسیت فاذا ذکر ربک) است، این بند با مبتدای مرکب از نوع بینافردی وجه نما است که بیانگر توصیف حالات مخاطب است بر همین اساس، آنچه از مؤمن و به طبع از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) انتظار می‌رود؛ این است که ذکر خدا اصل و شرط غالب است و اما فراموشی حالت اضطرار است و لذا اصل و غالب بر اساس موقعیت ارائه شده است.

### ۳. ۵. موقعیت مرد مؤمن در مبارزه با کافر متکبر

﴿فَعَسَىٰ رَبِّي أَن يُؤْتِيَنِي خَيْرًا مِّنْ جَنَّتِكَ وَيُرْسِلَ عَلَيْهَا حُسْبَانًا مِّنَ السَّمَاءِ فَيُصْبِحُ صَعِيدًا زَلَقًا﴾ (آیه: ۴۰)

جدول ۳-۴

بند	فرانقش تجربی (فرایند و نوع آن)	فرانقش بینافردی وجه (فاعل + عنصر خود ایستا)	فرانقش متنی (مبتدا/ ساخت اطلاعی) و (خبر/ ساخت اطلاعی)
فَعَسَىٰ رَبِّي أَن يُؤْتِيَنِي خَيْرًا مِّنْ جَنَّتِكَ	عسی: رابطه‌ای / حامل: ربی / ویژگی: عطا	فاعل: ربی / عنصر ایستا: وجه التزامی (عدم قطعیت) وجهیت معرفتی	مبتدای مرکب (متنی ساختاری + بینافردی وجه نما + تجربی) ف + عس + ربی / بی - نشان/اطلاع کهنه - خبر: ربی آن یوتین خیرا/ اطلاع نو/بی - نشان

ویرسل علیها حسباناً من السماء	یرسل: مادی / کنشگر: خداوند / هدف: عذاب	فاعل: هو / عنصر ایستا: مضارع، وجه اخباری (قطعیت)، وجهیت معرفتی / محمول: رسل / متمم: حسابان / افزوده: من السماء.	مبتدای مرکب (متنی - ساختاری + تجربی) و + یرسل / بی نشان / اطلاع کهنه / خبر: علیها حسابان / اطلاع نو / بی نشان
فتصبح صعيداً زلقاً	تصبح: رابطه‌ای / حامل: باغ / ویژگی: صاف و بی گیاه شدن باغ.	فاعل: ذلک / عنصر ایستا: مضارع، وجه اخباری (قطعیت)، وجهیت معرفتی محمول: صبح / متمم: صعيداً / افزوده: صفت زلقا	مبتدای مرکب (متنی ساختاری + تجربی) ف + تصبح / نشان دار / اطلاع نو / خبر: صعيداً رلقاً / اطلاع نو / بی نشان

در این آیه، امید مختص مؤمنی است که توسط شخص کافر آشکارا مورد اهانت قرار گرفته است. کافر و اندیشه‌هایش مرد مؤمن را به خاطر کمبود مال و نداشتن فرزند ذکور سرزنش می‌کند؛ در این موقعیت فرد مؤمن جز خدا کسی را ندارد که به‌سوی او پناه برد و از او امید و یاری بخواهد. از همین رو همان تعبیر آشنای «ربی» را ذکر می‌کند تا انعکاس دهنده خالص بودن توجه مؤمن به پروردگارش و اعلان به انحصار بندگی خداوند در مقابل شخص کافر باشد. دو فرآیند رابطه‌ای که در (جدول ۳-۴) قابل رؤیت است این مهم یعنی ارتباط با خداوند را به‌روشنی در فرانش تجربی نشان می‌دهد.

در رویکرد کاربردی یا نقشی عبارت اضافه‌ی «ربی» که بر اضافه کردن بار معنایی در مسیر بافت موقعیت دلالت دارد، دو چیز سهیم است که عبارت‌اند از: معنی ترجی در حرف «عسی» و «ربی» به عنوان فاعلی که رتبه خود را در ترکیب حفظ کرده است تا با شواهد امیدواری (عسی) مناظره کند و با آن همنشینی (انسجام غیرساختاری) داشته باشد؛ و این همنشینی تلاشی است در راستای آماده سازی گفتمان برای ذکر «أن یؤتینی». این مهم یک منطقه تلاقی در تفسیر معنا بین واژگان، نحو و بافت موقعیت در موضع دفاعی ایجاد کرده است که عبارت در آن تولید شده است، زیرا این عبارت پاسخی به لاف کافر و فخرفروشی او بود و در عین حال امید به خدا و خوش‌بینی به اجابت فرد مؤمن است؛ چنانکه معنایش این است: «اگر فقیرتر از خود را ببینی، از معیشت خداوند انتظار دارم که آنچه را در من است و آنچه را در توست از فقر و غنا تغییر دهد. که برای ایمانم باغی بهتر از باغ تو به من عطا کند و به خاطر کفرت نعمتش را از تو بگیرد و باغت را خراب کند». (زمخشری، ۱۹۸۷: ۳۹۱/۲) بسامد بالای آغازهای مرکب متنی را مجدد در این آیه شاهد هستیم که بر اساس آن ساختارهای متنی در اوج هماهنگی با بافت موقعیت در استعمال حرف «فاء» در دو فعل «عسی و تصبح» در جریان است. این ساختار متنی سرعت برآورده شدن خواسته‌های فرد مؤمن را برحسب بافت موقعیت، به مخاطب یادآوری می‌کند.

اما تکرار که از مؤلفه‌های انسجام واژگانی است در این آیه به شکل تکرار صداهای صفیری جلوه‌گری می‌کند که این مهم با بافت موقعیت هماهنگ است. مجموعه صداهای صفیری (صاد، سین و زا) از ویژگی‌های خاصی برخوردارند که آن‌ها را به یک خانواده تبدیل می‌کند که «با ویژگی اصطکاک مشخص می‌شوند و سوت و صدای صفیری به دلیل باریک بودن مخارج آن رخ می‌دهد که هنگام خروج از زبان به کلمه دارای صدای صفیری، ویژگی قدرت می‌دهد». (سلوم، ۱۹۸۳: ۱۸) همچنین این صداها وضوح شنوایی را هم سبب می‌شوند که در آیه مورد بحث این دو ویژگی (قدرت‌نمایی و آشکارا گویی) را در تکرار صداهای صفیری در کلمات (فعسی، ویرسل، حسبانا، السماء، فتصبح، صعیدا، زلقا) شاهد هستیم. موقعیت شکننده و در موضع و موقعیت ضعف انسان مؤمن در مقابله با شخص کافر می‌- طلبید که مؤمن به خداوند قادر و توانمند پناهنده شود و کسی که به ذات الهی متصل شود آشکارا و با قدرت این ارتباط را تکرار می‌کند. از همین روی اصوات صفیری در طلب (فعسی) و در نتیجه (فتصبح صعیدا زلقا) ظاهر شده است.

اما حذف (حذف حروف) و اظهار نقش محوری در انسجام دستوری دارند؛ در دو لفظ (یهدین و یوتین) از آیات مورد بررسی، حذف حرف و در لفظ (ربی) اظهار حرف رخ داده است. حذف یاء متکلم و همچنین اظهار آن در آیه، کاملاً در مسیر و ارتباط مؤثر با بافت موقعیت بوده است. اگرچه ماهیت زبان عربی اجازه حذف ضمیر متکلم (ی) را می‌دهد، با این وجود، نوع خاصی از عملکرد روحی و روانی در پشت این گفتمان محذوف است که خبر از روح مؤمنی می‌دهد که نشانه‌های خضوع را همواره در گفتمانی که ذات خداوند یک طرف آن است؛ نشان می‌دهد. در واژه (یوتین و یهدین) موقعیت مکانی و کلامی فرد مؤمن که در برابر ذات الهی و درخواست از آن ذات مقدس قرار دارد می‌طلبد که از روی احترام «یای متکلم» بر حسب بافت موقعیتی حذف گردد. اما (یا متکلم) با یاد خدا ظاهر می‌- شود (فعسی ربی)؛ چرا که ذکر یا منتصب شدن به درگاه الهی عجین گشته است. پس مؤمن با یاد خدا و اظهار ضمیر متکلم احساس عزت و سرافرازی در برابر شخص کافر می‌کند و در عین حال این اظهار نشان دهنده اظهار ارتباط با خدا است.

آیات و وقایع مربوط به داستان صاحب دو باغ برای هر مؤمن عاقلی که در پی این حوادث است مفهوم انتظار و پیش‌بینی را خلق می‌کند که در پی آن، برای کافر یا سرمایه‌اش اتفاق ناخوشایندی بیفتد. کافر با وجود تذکری که به او داده می‌شود، از کار نادرستش منصرف نمی‌شود؛ لذا به ازای عواقب نافرمانی او، سنت خدا در یک روز محقق می‌شود. پس بامداد، که وقت شگفتی برای کافران است قهر الهی ظاهر می‌شود و مؤمن بر اساس سنت الهی انتظار شگفتی و زمان آن را داشته است.

### نتیجه

بافت موقعیت از دیدگاه هلیدی تمام عوامل برون زبانی است که با متن و معنا ارتباط دارد. نمود عینی این رویکرد را در نظریه کاربردی (نقش‌گرا) وی قابل مشاهده است. در این جستار به پژوهش بافت موقعیت تسلیم و امید در سوره کهف پرداخته شد و نتایج ذیل حاصل شد:

در فرانش تجربی، فرآیند مادی در موقعیت تسلیم بر عمل و وقوع امری دلالت دارد که با گفتار جوانمردان در فرآیند کلامی مطابقت دارد که جلوه این مطابقت را در نهایت به شکل رستگاری جوانمردان می‌توان مشاهده نمود. موقعیت بی‌پناهی جوانمردان در جامعه می‌طلبید که برای رهایی از هجوم افکار و اعتقادات اجتماع به پناهگاهی غیر از اجتماع خود «غار» و صد البته به پناهگاه مستحکم‌تر دیگری به نام «رحمت الهی» پناهنده شوند. این مهم در قالب تضاد که از عناصر غیر ساختاری فرانش متنی است در ائتلاف با بافت موقعیت و شرایط اجتماعی و روحی جوانمردان است، شکل گرفته است.

آغازگرهای مرکب (متنی - ساختاری) در موقعیت تسلیم بیشترین بسامد را دارا هستند که نشان دهنده ارتباط حروف ربط با موقعیت دارد. تنوع انواع آغازگرهای بی‌نشان دلالت بر این موضوع دارد که متن بر اساس زبان معیار شکل گرفته‌اند تا معنای تسلیم درگاه الهی شدن را برای همگان قابل فهم کند. آغاز داستان اصحاب غار با فعل ماضی شروع می‌شود؛ چرا که مقام و محل روایت، آغازین است، فضای زمانی که سیر و رویدادهای این داستان را دست‌بندی می‌کند زمان گذشته است و از طریق آن به این نکته رهنمون می‌شویم که داستان اصحاب کهف بر اساس فرانش متنی از جمله اطلاعات کهنه است و در نزد صاحبان کتاب این داستان مطرح بوده است و همچنین استعمال فعل ماضی از دید زمان‌نمایی دلالت بر زدودن هرگونه شک در ماهیت این داستان دارد؛ چراکه فعل ماضی بر امری دلالت دارد که عمدتاً اتفاق افتاده و حاصل شده است. همچنین بر اساس موقعیت تسلیم و امید بسامد بالای فعل امر را شاهد هستیم که در قالب دعا و یا نشان دادن امری مهم نمود می‌یابد.

در شأن نزول آیه ۲۴ که شأن نزول سوره کهف نیز است می‌توان از طریق فرآیندها بوی وحی را در دو فرآیند ذهنی، که به فرآیند کلامی منجر می‌شود، استشمام کرد. وحی به‌عنوان یک ماهیت ذهنی مطرح است که در جریان تحدی اهل کتاب با رسول خدا به مدت پانزده روز منقطع بود ولی با امید و تسلیمی که رسول خدا داشت؛ مجدداً جریان وحی متصل شد.

تکرار که از مؤلفه‌های انسجام واژگانی است در بافت موقعیتی تسلیم و امید به چندین شکل نمود می‌یابد که از جمله آن می‌توان استعمال «رب» را با ضمیر متصل «نا» و «ی» در هر سه رویداد یعنی (داستان جوانمردان، واقعه تحدی و داستان اصحاب باغ) مشاهده نمود. شاید بتوان گفت عنصر معنایی این ترکیب اضافی همان امید به رحمت خداوند است که بافت موقعیتی در شکل دادن آن نقش اساسی ایفا می‌کند. تکرار آواها و مقوله حذف (نقش محوری در انسجام دستوری) جلوه دیگری از ائتلاف بافت موقعیت با کارکرد کلام در آیات مورد بررسی می‌باشد. باهم آبی و هم‌نشینی واژه‌ها نیز بر اساس موقعیت بافتی در ساختار آیات شکل گرفته است و این مهم هدفمندی چارچوب آیات را تبیین می‌کند.

#### پی‌نوشت

۱. فرایندهای مادی: فرایندهایی است که یا شامل کنش‌های فیزیکی است و یا بیانگر کنش‌های انتزاعی است؛ مشارک اصلی بندهای مادی، انجام دهنده عمل است و با برچسب کنشگر مشخص می‌شود. (هلیدی و متیسن، ۲۰۱۴: ۲۲۴).

۲. **فرایندهای ذهنی:** این فرایندها آشکار کننده اندیشه، دنیای درونی و دریافت‌های ذهنی فرد است. در این فرایند، همیشه دو مشارک هست یکی که با نام حسگر بر حسب می‌خورد، می‌تواند حس کند؛ بیندیشد و تجربه کسب کند. مشارک دیگر این فرایند، پدیده است که همچون محرک، باعث دریافت حس در حسگر می‌شود. (همان: ۲۵۸)
۳. **فرایندهای رابطه‌ای:** برای نسبت دادن ویژگی‌های و صفت‌ها، شناسایی و دسته‌بندی از فعل‌های ربطی نظیر "است، بود، گشت و گردید" استفاده می‌شود. نقش این فرایندها، ارتباط بین دنیای درون و بیرون است و چگونگی بودن چیزی را بیان می‌کنند. (همان: ۲۵۹)
۴. **فرایندهای بیانی:** حدها فرایندهای ذهنی و مادی است. همه فرایندهایی نظیر "پرسیدن، توضیح دادن"، که در آن‌ها به نوعی مفهوم "گفتن" نهفته است، فرایند بیانی به شمار می‌رود. گوینده، مشارکی است که در هر فرایند بیانی دخیل، و معمولاً انسان است. (تامپسون، ۲۰۱۴: ۱۰۸)
۵. **فرایندهای رفتاری:** در مرز میان فرایندهای ذهنی و مادی قرار دارد. هلیدی بر این عقیده است که این فرایندها، افعالی هستند که به رفتار فیزیولوژیکی و روانشناختی انسان مربوط است؛ تنها مشارک این فرایند، رفتارگر است؛ یعنی کسی که از او رفتاری سر می‌زند. (هلیدی و متیسن، ۲۰۱۴: ۳۰۱)
۶. **فرایندهای وجودی:** این فرایندها در حد فاصل فرایندهای رابطه‌ای و مادی قرار دارد و گاه با فعل‌های که به معنای "وجود داشتن" ظاهر می‌شود. تنها مشارک این فرایند، موجود است. (همان: ۳۰۸)
۷. **قطبیت:** به معنای تقابل میان مثبت و منفی است. معمولاً گزاره مثبت از نظر شکل، بدون علامت است؛ در حالی که گزاره منفی، از تعداد عنصر اضافی فهمیده می‌شود؛ مثل not در انگلیسی. (هلیدی و متیسن، ۲۰۰۴: ۱۴۳)
۸. **وجهیت:** یک مقوله معنایی است که نگرش گوینده نسبت به گزاره را، بیان می‌کند و از نظر هلیدی به دو دسته معرفتی و تکلیفی تقسیم می‌شود. در این مجال از تقسیم بندی که "الریحانی" نسبت به وجه در زبان عربی انجام داده، استفاده می‌شود. او «وجه را به چهار دسته اخباری و التزامی، امری، تأکیدی تقسیم می‌کند. ۱. افعالی که مرفوع باشند، خواه ماضی و خواه مستقبل، دارای وجه اخباری هستند زیرا حالت گوینده در حالت خبر را، نشان می‌دهند. ۲. افعالی که دارای حروف ناصبه باشند و همچنین جملات شرطیه و افعالی چون تمنی و ترجی، که بر عدم قطعیت دلالت دارند، دارای وجه التزامی هستند. ۳. افعالی که بر طلب یا نهی، خواست، خواهش، دلالت دارند، دارای وجه امری هستند. ۴. افعالی که دارای "لام" تاکید یا "لام" امر غائب و "لام" امر متکلم باشند، دارای وجه تأکیدی هستند.» (الریحانی، ۱۹۹۸: ۲۹۰) از آنجایی که وجه اخباری، بر قطعیت دلالت می‌کند و وجه التزامی بیانگر عدم قطعیت است؛ لذا هر دو نمایانگر وجهیت معرفتی هستند و وجه تأکیدی و امری، بیانگر وجهیت تکلیفی هستند.
۹. **ساخت مبتدا - خبری:** به معنای آن است که «دو نقش مبتدا (Theme) و خبر (Rheme) وجود دارد که باهم، نظام مبتدا - خبری را تشکیل می‌دهند. این نظام از ساختار بند سخن می‌گوید و به آرایش و چینش کلمه‌ها و عبارت‌ها در بند توجه می‌کند.» (هالیدی، ۲۰۰۴: ۹۳) معنای متنی، عبارت است از ساختار آغازین (مبتدایی) که نخستین سازه‌ی بند به شمار می‌رود. البته به شرطی می‌تواند آغازگر باشد که نقشی در ساخت تجربی بند داشته باشد. (ر.ک: هالیدی و متیسن، ۲۰۰۴: ۶۶) مبتدا را می‌توان از نظر تعداد سازه‌هایش نیز دسته بندی کرد در این نوع از تقسیم دو نوع مبتدا داریم «مبتدای ساده و مبتدای مرکب که به دو گروه نشان دار و بی نشان تقسیم می‌شوند. مبتدای ساده: فقط دارای یک سازه



می‌باشد اما مبتدای مرکب، بیشتر از یک سازه دارد. نشان داری و بی‌نشانی مفاهیمی هستند که به معنا و گزینش آن مرتبط می‌باشند». (همان: ۷۳)

ساخت اطلاع: ساختار اطلاع متشکل از دو عنصر اطلاع نو (New) و اطلاع کهنه (Given) است؛ اطلاع کهنه بر آن بخشی از واحد اطلاعاتی اطلاق می‌شود که پیش از آنکه در گزاره بیان شود به نحوی از انحاء، همچون بافت موقعیتی یا بافت متنی بر مخاطب آشکار بوده است. این در حالی است که اطلاع نو بر بخشی از واحدهای اطلاعاتی اطلاق می‌شود که پیش از عرضه آن در گزاره، مخاطب نسبت به آن اطلاعی نداشته است». (رک: هالیدی و متیسن، ۲۰۰۴: ۸۹) ساخت اطلاع، ساختی مخاطب محور است؛ زیرا این مخاطب است که معین می‌کند؛ کدام یک از اطلاعات نزد او کهنه و کدام یک برای او نو است. از دید هلیدی، هر زمان که مبتدا، اطلاع کهنه و خبر، اطلاع نو باشد، بند، بندی بی‌نشان است؛ لیکن آن‌هنگام که عکس این قضیه اتفاق بیفتد، بند نشاندار می‌شود. علاوه بر تقدیم و تأخیر (تقدیم، اطلاع نو، تأخیر، اطلاع کهنه)، وجود پارامترهایی چون اسامی معرفه و نکره (معرفه، اطلاع کهنه و نکره، اطلاع نو و ناشناخته)، اسلوب شرط (فعل شرط، اطلاع کهنه و جواب شرط، اطلاع نو)، مرجع ضمیر (مرجع ضمیر، اطلاع کهنه و ضمیر، اطلاع نو) تکرار (ذکر کلمه اول، اطلاع نو و تکرار کلمه اول، اطلاع کهنه)، افعال ماضی (اطلاع کهنه) و... در مشخص کردن اطلاع کهنه و نو، به ما کمک می‌کنند.

۱۰. انسجام (عنصر غیر ساختاری): از نظر هلیدی انسجام یک مفهوم معنایی است و به روابط معنایی موجود میان عناصر درون متن گفته می‌شود که آن را، به عنوان متن مشخص می‌کند. انسجام، زمانی برقرار می‌شود که تعبیر و تفسیر عناصری از متن به تعبیر و تفسیر دیگر عناصر متن وابسته باشد (هلیدی و حسن، ۱۹۷۶: ۴). هلیدی این عوامل را تحت سه عنوان انسجام دستوری (ارجاع، حذف)، انسجام واژگانی (تکرار، باهم‌آیی تضاد) و انسجام پیوندی (منظور از انسجام پیوندی، وجود ارتباط معنایی و منطقی میان جملات یک متن است). (ساعدی، ۱۳۸۵: ۱۱۴)

## کتابنامه

### قرآن کریم

۱. ابن منظور، محمد بن مكرم. (۱۳۶۳). لسان العرب. قم: نشر ادب الحوزه.
۲. حق شناس، علی محمد. (۱۳۸۲). زبان و ادبیات فارسی در گذرگاه سنت و مدرنیته. تهران: نشر آگه.
۳. الريحاني، محمد عبدالرحمن. (۱۹۸۸). اتجاهات التحليل الزمني في الدراسات اللغوية. القاهرة: دار قباء للنشر و التوزيع.
۴. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۹۸۷). الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الاقاويل في وجوه التأويل. تحقيق مصطفی حسین احمد. ط ۳. بیروت: دارالكتاب العربی.
۵. سلوم، تامر. (۱۹۸۳). نظرية اللغة والجمال في النقد العربي. اللاذقية: دار الحوار.
۶. لاینز، جان. (۱۳۷۶). چامسکی، ترجمه احمد سمیعی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۷. مختار، احمد. (۱۹۸۲). علم الدلالة. الكويت: مكتبة دار العروبة.
۸. مهاجر، مهران و نبوی، محمد. (۱۳۹۳). به سوی زبان‌شناسی شعر. چاپ بیست و سوم. تهران: آگه.

۹. نحلة، محمود احمد. (۲۰۰۱). *علم اللغة النظامي - مدخل إلى النظرية اللغوية عند هاليداي*. ط ۲. القاهرة: مكتبة الادب.
۱۰. هليدي، مايكل. حسن، رقيه. (۱۳۹۳). *زبان. بافت و متن ابعاد زبان از منظر نشانه‌شناسی اجتماعی*. مترجم محسن نوبخت. چاپ اول. تهران: سپاهرود.
۱۱. راستگو، کبری. (۱۳۹۵). «جایگزینی واژگانی در متشابهات قرآنی با رویکرد سبک‌شناسی نقش‌گرا» *مجله زبان و ادبیات عربی*. سال هشتم. شماره پانزدهم. صص ۸۵-۵۱. DOI:10.22067.jall.v8.i15.53520
۱۲. زینی وند، تورج و سمیه صولتی. (۱۳۹۶). «نشانه‌شناسی اجتماعی داستان کوتاه «القمیص المسروق»». *کنفانی با تکیه بر سازه‌های گفتمانی هلیدی*. *مجله زبان و ادبیات عربی*. سال هشتم. شماره شانزدهم. صص ۱۵۹-۱۲۷. DOI:10.22067.jall.v8.i16.60045
۱۳. Thomsone, Geoff, (2014). *Introduction Function Grammar*, Third edition Londone and New York, Routledge.
۱۴. Halliday, M. & C. Matthiessen. (2004). *Introduction to Functional Grammar*, 3rd Edition. Hodder Arnold pub.
۱۵. Halliday, M. A. K. & Hasan, R. (1976). *Cohesion In English*, Longman Group Limited, London.

## References

The Holy Quran.

Al-Rihani, M. A.R. (1988). *Trends in Time Analysis in Linguistic Studies*, Cairo: Dar Quba Publishing House. [In Arabic].

Halliday, M. & R. Hasan. (2013). *language, texture and text dimensions of language from the perspective of social semiotics*, translated by Mohsen Nobakht, Tehran: Siahroud, first edition. [In Persian].

Haq-Shanas, A. M. (2003). *Persian language and literature at the crossroads of tradition and modernity*, Tehran: Ageh Publications. [In Persian].

Lines, J. (1997). *Chomsky*, translated by Ahmad Samii, Tehran: Scientific Cultural Publishing Company. [In Persian].

Mokhtar, A. (1982). *Alam al-Dalalah*, Al Kuwait: Maktaba Dar al-Aruba.

Mohajer, M. & M. Nabavi. (2013). *Towards Linguistics of Poetry*, 23rd edition, Tehran: Ageh Publications. [In Persian].

Nahla, Mahmoud A. (2001). *Systematic Linguistics - An Introduction to Halliday's Linguistic Theory*, 2nd edition, Cairo: Al-Adab School. [In Arabic].

Salam, T. (1983). *The theory of language and beauty in Al-Samaat al-Arabi*, Latakia: Dar al-Hawar. [In Arabic].

Thomsone, G. (2014). *Introduction Function Grammar*, Third edition Londone & New York: Routledge. [In Arabic].

Zamakhshari, M. B. O. (1987). *Al-Kashaf on the facts of Ghawamaz al-Tanzil and Ayun al-Aghawil in the sources of interpretation*, Moztafi Hossein

Ahmad's research, Volume 3, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic].

- Rastgo, K. (2015). Vocabulary replacement in Quranic similes with a stylistic approach, *Arabic language and literature magazine(former magazine of literature and humanities)*,15: 51-85. DOI:10.22067/jall.v8.i15.53520. [In Persian].
- Ziniwand, T. & S. Solati .(2016). Social semiotics of the short story "Al-Qamis al-Masrouq" by Konfani based on Halidi discourse structures, *Journal of Arabic Language and Literature (former Journal of Literature and Humanities)*16: 127-159. DOI:10.22067/jall.v8.i16.60045. [In Persian].

## Examining the discourse of submission and hope to God in Surah Kahf based on Halidi's role-oriented system



Doi:10.22067/jallv14.i2.2207-1165




Bahrli Rezaei 

PhD in Arabic Language and Literature, University of kashan, Iran

Abbas Eghbali <sup>6</sup>

Professor in Arabic Language and Literature, University of kashan, Iran

Rouhollah Saijadi 

Associate Professor in Arabic Language and Literature, University of kashan, Iran

Received: 8 July 2022 | Received in revised form: 11 August 2022 | Accepted: 3 September 2022

### Abstract

In role-oriented linguistics, the textual meaning of the texts is the product of the connection between the text and the situation in which it is produced. The essential function of this type of view in the Holy Quran is to reveal the hidden angles of meaning in it. This type of view is necessary to prove the hypothesis that the context of the situation presented in the role-oriented system, through the precise determination of the meaning as a basic assumption in understanding, can directly affect the purpose of the verses of the Holy Quran. For example, the position of submission and hope in God in Surah Al-Kahf reveals the different aspects of recommendation from the individual, social and religious aspects. In this research, by taking the descriptive-analytical method by examining the verses of Surah Al-Kahf that mention request and hope in God, it has been tried to explain the relationship between the discourse, the position of these categories and the text, and the relationship between the three layers of the text. A situation (scope, nature, and style of speech) should be processed with the semantic layers of language (ideological, interpersonal, and textual). Among the obtained approaches is that. Compound starters (textual-structural) have the highest frequency in the subjunctive position, which shows the connection of conjunctions with the situation. Repetition in the situational context of submission and hope is manifested in several forms. Also, he observed the use of "rab" with the pronoun "na" and "y" in all three events, i.e. (the story of young men, the event of a challenge, and the story of the owners of the garden). The semantic element of this additional combination is the hope for God's mercy, in which the context of the situation plays an essential role in shaping.

**Key words:** Surah Al-Kahf, role-oriented, Situation, submission and hope.

<sup>6</sup>. Corresponding author. Email: aeghbaly@kashanu.ac.ir



**The Features of Author's Individuality in Alavi Discourse  
Case Study of Sermon 238 regarding the Invitation to Unity and Forbidding  
Division**



Doi:10.22067/jallv14.i2.2207-1154

Maryam Hashemi 

Assistant Professor of Human Sciences and Cultural Studies Institute, Tehran, Iran

Ma'soumeh Nemati Ghazvini<sup>5</sup> 

Associate Professor of Human Sciences and Cultural Studies Institute, Tehran, Iran

Received: 26 June 2022 | Received in revised form: 11 August 2022 | Accepted: 1 September 2022

### Abstract

Deep knowledge, understanding of the text, and finding underground semantic layers require applying scientific, systematic tools. One of these tools presented in Schleiermacher's hermeneutics theory (1768-1834) is a psychological interpretation used in the present article in the form of an epistemic paradigm named psychological paradigm. The achievement of focusing on this paradigm is to present scientific solutions to Nahj-al-Balaghe's interpreter to infer meaning from Nahj-al-Balaghe's text. The psychological paradigm is established by adopting particular approach concepts' including author individuality, author humanity, and discourse space dominant in the author's epoch. The present article aims to explain features of Imam Ali (AS)'s individuality concerning the strategic concept of Islamic unity, looking to answer this question according to Schleiermacher's psychological paradigm of how the approachable concept of the author's individuality is demonstrated in Nahj-al-Balaghe's 238th sermon? The unity issue is still one of the challenges of the Islamic world that makes the return to pure Islamic discourse and re-reading its simple principles an unavoidable necessity. Sermon 238, regarding the invitation of unity and forbidding division, is one of the richest sources in this field. The obtained results indicate that subjective order and logical structure are dominant over Imam Ali (AS)'s discourse in confronting the unity issue, precise rooting of dividing elements and then presenting solutions for solving the problem, the special place of rationality and rationalizing in Alavi discourse and positive self-concept while interacting with the audience are among the most notable features of his holiness's individuality in the mentioned sermon.

**Keywords:** Hermeneutics, Psychological Paradigm, Author's Individuality, Islamic Unity, Nahj-al-Balaghe.

<sup>5</sup>. Corresponding author. Email: Ma.Hashemi@ihcs.ac.ir

## The Semiotics of the Quraysh Surah based on Ferdinand de Saussure and Roland Barthes Models



Doi:10.22067/jallv14.i2.2107-1067



Ali Pirani Shal<sup>1</sup>

Associate Professor in Arabic Language and Literature, Kharazmi University, Tehran, Iran

Niloufar Zarivand<sup>4</sup>

PhD. Candidate in Arabic Language and Literature, Kharazmi University, Tehran, Iran

Received: 25 July 2021 | Received in revised form: 8 October 2021 | Accepted: 11 December 2021

### Abstract

Where the structuralist semiotic model Ferdinand de Saussure developed addresses a text's linguistic style and aesthetics without analyzing its implicit meanings, the poststructuralist model propounded by Roland Barthes examines various semantic implications of a text. This study aims to critically read the Surah of Quraysh by applying the two theorists' models on its textuality to examine the formation of meaning and implicit layers of meaning. Pinpointing the difference between the two models and reading the Surah of Quraysh based on the structuralist and poststructuralist semiotic models in order to decode the multiplicity of semantic layers according to Barthes' theories constitute the significance of this study. Also, the linguistic contrasts of the Surah are examined based on Ferdinand de Saussure's model. The research finds that the main difference is between declarative sentences (solidarity among the Quraysh) and imperative sentences (the necessity of worshipping God), which are also manifested in other linguistic elements (lexical and syntactic). Barthes' model examines narrative codes' semantic layers. The hermeneutic code highlights solidarity and unity for all societies and groups, which is reinforced by the repetition of Eilaf and Quraysh as semantic and cultural codes. While symbolic codes depict the consequences of the refusal to worship God, probiotic codes refer to the result of worshipping God in the past. While reading the Surah based on Ferdinand de Saussure's model shows that its literal meaning can be understood in syntagmatic structures, which refer to the invitation of the Quraysh to Islam during the time of the Prophet (PBUH) to make peace, a reading based on Barthes' model indicates that the call to Islam and the promotion of monotheism is not limited to the Quraysh but addressed to different societies and groups throughout the ages.

**Keywords:** Semiotics, Quraysh Surah, Structuralism, Poststructuralism.

<sup>4</sup>. Corresponding Author. Email: Std\_Zarivand@khu.ac.ir



## Representation of the position of women in the traditional society in the novels of Al-Khaba and Noghrat Al-Dhaba by Miral Tahawi



Doi:10.22067/jallv14.i2.80842

Elham Maryami<sup>1</sup>

PhD in Arabic Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Ahmad Reza Heidaryan Shahri<sup>3</sup>

Associate Professor in Arabic Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Received: 20 May 2021 | Received in revised form: 3 July 2021 | Accepted: 26 December 2021

### Abstract

The need to retell the facts of society compels the author to create works that need to retell the facts of society. The author believes in creating works with a social context. Understanding the culture and behavior of individuals leads to understanding the community understanding the culture and behavior of individuals leads to Understanding the community. This article explores the position of Arab women in the traditional society depicted in the novels of Al-Khabaa and Noghrat Al-Dhabaa by the Egyptian writer Miral Al-Tahawi through a descriptive-analytical method. The author seems to have created confusion, humiliation, oppression, and tradition domination, a one-dimensional and often one-sided portrayal of a passive Arab woman in a primitive setting, with the novel's central theme centered on women and the dominance of past popular culture. He may portray a person who submits to the prevailing discourse, and if he seldom rebels, this rebellion will not change or improve his situation in the family and society. Women have no place in the author's society, and female heroes not only do not try to break free from the shackles of tradition, but in the oppression of themselves and women like themselves, they synchronize with the dominant discourse to extinguish the hope for change among female characters.

**Keywords:** Society, the status of women, Arabic novel, Miral Tahawi, Al-Khabaa and Noghrat Al-Dhaba.

<sup>3</sup>. Corresponding author .Email: heidaryan@um.ac.ir



## Meaningfulness of Poem-Prose in the Term of Gadamer's Hermeneutical Foundations

(Analysis of samples from Edunis and Onsi al-Haj) Thoughts and Poems



Doi:10.22067/jallv14.i2.2104-1044



Farshid Torkashvand<sup>2</sup>

Associate professor in Arabic Language and Literature, Imam Khomeini International University, Iran

Masume Rahimi

PhD Candidate in Arabic Language and Literature, Imam Khomeini International University, Iran

Received: 30 April 2021 | Received in revised form: 6 July 2021 | Accepted: 21 August 2021

### Abstract

Arabic poem prose, from the perspective of the literary movement of the Lebanese magazine Shear, as a literary representation of contemporary ontological thinking and contemplation in the Arab world, is based on the discovery of another kind of world and the relationships between objects. In this kind, form and language are depicted from a pre-designed framework and another form of existence. Hence, the comprehension of such texts with an intellectual capacity in the form of merely literary, technical, and methodological theories not only does not represent its semantic scope, But it may also lead to Single meaning arena. Hence the reception of the semantic dimensions of such texts requires the application of philosophical approaches. As an ontological philosophy on interpreting the text, philosophical hermeneutics allows the reader to receive extensive contributions. In this essay, The Germanist philosophy of Gadamer-philosopher and one of the pioneers of philosophical hermeneutics-who has centered on his theorizing of understanding the texts and works of art-has been interpreted in terms of Poem-Prose. On the other hand, the convergence of the theorists of these two areas-philosophical hermeneutics and poem-prose - has been studied and analyzed concerning issues such as tradition, language, and no-method. Regarding the results, especially those obtained from the analysis of the samples, it should be said that the thoughts of Adunis or OneI al-Haj or other scholars of the Lebanese journal poetry in many of their components are in line with the hermeneutic principles of Gadamer, especially in terms of rejecting the instrumental view of language and its existence, and dynamic approach to tradition.

**Keywords:** Philosophical Hermeneutics, Poem-Prose, Gadamer.

<sup>2</sup>. Corresponding Author. Email: torkashvand@hum.ikiu.ac.ir





## Historical and descriptive semantics of the word "Talla" in the Holy Quran



Doi:10.22067/jallv14.i2.85485



Hasan Dehghan<sup>1</sup>

PhD Candidate in Arabic Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad,  
Mashhad, Iran

Hosain Sayyedi<sup>1</sup>

Professor in Arabic Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad,  
Iran

Hosain Nazeri

Associate Professor in Arabic Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad,  
Mashhad, Iran

Received: 30 March 2021 | Received in revised form: 5 June 2021 | Accepted: 9 July 2021

### Abstract

The present study is the historical and descriptive semantics of the word "talla," which is one of the hapax legomena of the Holy Quran. Recognition of words as the main constituent elements of sentence structure plays a vital role in understanding the speaker's meaning. Therefore, we have considered it necessary to study the evolution of words and their semantic relations and have undertaken this research. A brief introduction to semantics and its two historical-descriptive types, a brief reference to the "hapax legomenon" approach and its historical background, the study of this word in the context of history and its semantic implications, especially in the era of revelation, and its analysis within descriptive semantics based on "descriptive-analytical" research method is the primary purpose of this article. In the historical genre, by exploring the course of its semantic evolution, it became clear that in the pre-revelation period, in the Semitic languages, it meant "allaqa" and "rafa'a" and in the pre-Islamic era, the names "talla, talil, metall" meaning "hill, neck, and spear" implies the central meaning of ascension. In the age of revelation, it was concluded that the word "talla" with a semantic expansion approach, meaning "falling on the ground from a height" with a mixture of previous themes, has brought a comprehensive meaning. Through descriptive semantics, we have tried to explain the lexical depth of this word and its alternative and reciprocal propositions. Hence, the paradigmatic axis has a semantic relationship with the verbs "kharra, Hava, Kabba" and on the semantic opposition axis with the verbs rafa'a, Sa'eda, Raqa."

**Keywords:** The Holy Quran, Semantics, Hapax legomenon, Paradigmatic Axis, Semantic Opposition Axis, Talla.

<sup>1</sup>. Corresponding author. Email: seyedi@Ferdowsi.um.ac.ir

<b>Table of Contents</b>		<b>pages</b>
<b>Historical and descriptive semantics of the word "Talla" in the Holy Quran</b>	Hasan Dehghan Hosain Sayyedi Hosain Nazeri	<b>1</b>
<b>Meaningfulness of Poem-Prose in the Term of Gadamer's Hermeneutical Foundations (Analysis of samples from Edunis and Onsi al-Haj) Thoughts and Poems</b>	Farshid Torkashvand Masume Rahimi	<b>2</b>
<b>Representation of the position of women in the traditional society in the novels of Al-Khaba and Noghrat Al-Dhaba by Miral Tahawi</b>	Elham Maryami Ahmad Reza Heidaryan Shahri	<b>3</b>
<b>The Semiotics of the Quraysh Surah based on Ferdinand de Saussure and Roland Barthes Models</b>	Ali Pirani Shal Niloufar Zarivand	<b>4</b>
<b>The Features of Author's Individuality in Alavi Discourse Case Study of Sermon 238 regarding the Invitation to Unity and Forbidding Division</b>	Maryam Hashemi Ma'soumeh Nemat Ghazviniayed	<b>5</b>
<b>Examining the discourse of submission and hope to God in Surah Kahf based on Halidi's role-oriented system</b>	Bahrli Rezaei Abbas Eghbali Rouhollah Saijadi	<b>6</b>



# EXTENDED ABSTRACTS





**In The Name Of God**



**Jornal of Arabic Language & Literature**

**Vol.14, No.2,summer 2022  
Serial Number 29/2/186**

**License Holder:**

Ferdowsi University of Mashhad

**Managing Director:**

Dr. Sayyed Hosain Sayyedi

**Editor-in-Chief:**

Dr. Sayyed Hosain Sayyedi

**Editorial Board:**

**Dr. Abbas Eghbali**

Kashan University-Iran

**Dr. Abolhasan Amin Moghaddasi**

Tehran University-Iran

**Dr. Ahmadreza Heidaryan Shahri**

Ferdowsi University of Mashhad-Iran

**Dr. Mohammad Khaghani Esfahani**

University of Isfahan-Iran

**Dr. Asaad Khalaf alAwadi**

Thi-Qar University-Iraq

**Dr. Hasan Dadkhah Tehrani**

Chamran University of Ahvaz-Iran

**Dr. Hojat Rasouli**

Shahid Beheshti University of Tehran-Iran

**Dr. Sayyed Hosain Sayyedi**

Ferdowsi University of Mashhad-Iran

**Dr. Abbas Talebzadeh Shoshtari**

Ferdowsi University of Mashhad-Iran

**Dr. Enaya Othman**

Marquette University-USA

**Dr. Abbas Arab**

Ferdowsi University of Mashhad-Iran

**Dr. Ali Gatea Albasri**

University of Kufa-Iraq

**Dr. Hosain Nazeri**

Ferdowsi University of Mashhad-Iran

**Executive Manager:**

Dr. Bahar Seddighi

**Persian Editor:**

Farzaneh Zarei

Zahra Haghayeghi

**English Language Editor:**

Ali Nourmandipour

**Design & Page layout:**

Emadoddin Talebi Mazaheri

**Printing & Binding:**

Ferdowsi University Press

**Address:**

Faculty of Letters & Humanities

*Ferdowsi University Campus*

Azadi Sq.

Mashhad-Iran

**Post code:**

9177948883

**Tel:**

(+98 51) 38806723

**Website & E-mail:**

<https://jall.um.ac.ir/>

[jal@ferdowsi.um.ac.ir](mailto:jal@ferdowsi.um.ac.ir)

# JOURNAL OF ARABIC LANGUAGE & LITERATURE

Ferdowsi University Of Mashhad

Volume 14, No.2, Summer 2022, Serial Number 29/2/186



Historical and descriptive semantics of the word "Talla" in the Holy Quran

Hasan Dehghan  
Hosain Sayyedi  
Hosain Nazeri

Meaningfulness of Poem-Prose in the Term of Gadamer's Hermeneutical Foundations (Analysis of samples from Edunis and Onsi al-Haj) Thoughts and Poems

Farshid Torkashvand  
Masume Rahimi

Representation of the position of women in the traditional society in the novels of Al-Khaba and Noghurat Al-Dhaba by Miral Tahawi

Elham Maryami  
Ahmad Reza Heidaryan Shahri

The Semiotics of the Quraysh Surah based on Ferdinand de Saussure and Roland Barthes Models

Ali Pirani Shal  
Niloufar Zarivand

The Features of Author's Individuality in Alavi Discourse Case Study of Sermon 238 regarding the Invitation to Unity and Forbidding Division

Maryam Hashemi  
Ma'soumeh Nemati Ghazvini

Examining the discourse of submission and hope to God in Surah Kahf based on Halidi's role-oriented system

Bahrli Rezaei  
Abbas Eghbali  
Rouhollah Saiadi

Print ISSN: 2008 - 7217

Online ISSN: 2383 - 2681