

دیدگاه گفتمانی و کارکرد آن در شناخت تاریخ و فضای نزول سوره مطالعه موردی: سوره عادیات*

محمود مکوند^۱

چکیده

سوره عادیات از جمله سوره‌های قرآنی است که در باب مکی یا مدنی بودن آن و فضای نزول سوره، روایات و اقوال سخت مختلفی گزارش شده است. افزون بر این، سوگندهای آغاز سوره و نسبت معنایی میان آیات آن، برای مفسران مسائلی را به همراه آورده است. پژوهش حاضر برای تبیین این مسائل، از دیدگاه گفتمانی بهره برده است. فهم گفتمان حاکم بر سوره، امکان شناخت نگاه و موقعیت نزول آن را فراهم آورده و نشان می‌دهد که قرآن در مواجهه با مخاطبان نخستین خود چگونه رفتار کرده است. نتایج و یافته‌های پژوهش حاضر نشان می‌دهد سوره عادیات یک سوره مکی است که موضوع مرکزی آن، بیان نزدیک شدن، ناگهانی بودن و احاطه و فراگیری رستاخیز است. این معنا از طریق دخیل ساختن حواس مختلف سوژه روایت و احساس و عواطف برآمده از تجربه زیسته او شکل می‌گیرد. همچنین سوگندهای آغاز سوره به خود اسبان، به مثابه پدیده‌ای آشنا در زندگی روزمره و دور از مدنیت عرب عصر نزول مربوط است که در فرهنگ و زبان ایشان، دارای ابعاد و وجوه احساسی و عاطفی خطیری است.

کلیدواژه‌ها:

سوره عادیات / گفتمان / مکی و مدنی / رستاخیز / عصر نزول

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۶/۳۱، تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۹/۱۸.

شناسه دیجیتال (DOI): 10.22081/jqr.2022.61968.3338

در مطالعات قرآنی معاصر، میان دو رویکرد متفاوت به قرآن تمایز نهاده می‌شود. بنا بر یک نظرگاه، قرآن متنی مکتوب، بسته و فرازمانی است و بنا بر نظرگاه دوم، قرآن متنی گفتاری و تاریخ‌مند است. به بیانی دیگر، از دو منظر به قرآن نگاه می‌شود. نگاه نخست فارغ از شرایط زمانی و بستر تاریخی به تحلیل آیات می‌پردازد، و رویکرد دوم که تاریخ‌مند است، متن را در تعامل با زمانه خود قرائت می‌کند. پژوهش حاضر مبتنی بر رویکرد دوم است که در آن، قرآن به مثابه گفت‌وگو تلقی می‌شود و گوینده و مخاطب هر دو در شکل‌گیری آیات سهیم‌اند.

گفتنی است که چنین رهیافتی هرگز در پی محصور کردن قرآن به زمان و زمین نزولش نیست، بلکه معتقد است برای تبیین معنای دقیق آیات و نحوه تعامل قرآن با مخاطبان نخستین خود، از شناخت موقعیت و فضای نزول آیات گریزی نیست. بافت موقعیت که آن را بافت فیزیکی یا بافت محیطی نیز می‌نامند، عبارت از شرایط زمانی یا مکانی بلافصلی است که گوینده و شنونده را احاطه کرده و در تولید پاره‌گفتارها و نیز تعیین معنای آنها اثرگذار است. (Yule, 2014: 295؛ آقاگل‌زاده، ۱۳۹۲: ۳۹) در مباحث علوم قرآنی و تفسیری، بافت موقعیت با قراین متصل غیرلفظی مشابهت دارد که عبارت از فضای نزول آیات است و شامل سبب نزول، شأن نزول، زمان و مکان نزول آیات و فرهنگ زمان نزول می‌شود. (بابایی، ۱۳۹۴: ۱۲۵)

روشن است که روایات اسباب نزول و سیره پیامبر ﷺ در بازسازی بافت تاریخی آیات جایگاه ویژه‌ای دارند. با این حال، از ناستواری شماری از این روایات و گزارش‌ها، که بر ساخته نزاع‌های مذهبی، فرقه‌ای و سیاسی در جهان اسلام هستند، و نیز از ناسازگاری میان آنها نمی‌توان چشم پوشید. در کتاب *قرآن در اسلام* در باب این روایات چنین آمده است: «تتبع این روایات و تأمل کافی در اطراف آنها انسان را نسبت به آنها بدبین می‌کند ... سبب نزولی که در حدیث ذکر شده، سبب نظری و اجتهادی است، نه سبب نزولی که از راه مشاهده و ضبط به دست آمده باشد. و گواه این سخن اینکه در خلال این روایات تناقض بسیار به چشم می‌خورد. ورود این اسباب نزول متناقض و متهافت یکی از دو محمل را بیشتر ندارد: یا باید گفت این اسباب نزول نظری هستند نه نقلی محض، و یا باید گفت همه روایات یا بعضی از آنها جعل یا دس شده است. با تحقق چنین احتمالاتی، روایات اسباب نزول اعتبار خود را از دست



خواهد داد و از این روی، حتی صحیح بودن خبر از جهت سند سودی نمی‌بخشد.» (طباطبایی، ۱۳۵۳: ۱۷۳)

بنا بر نظر بسام جمل نیز بیشتر روایات اسباب نزول ساختگی هستند و به هیچ وجه رویدادها و پیشامدهای عصر رسالت را بازتاب نمی‌دهند. بر این اساس، این روایات در شناخت اسلام و پاسخ به پرسش‌های موجود در حوزه‌های مختلف سیره، حدیث، فقه، تفسیر و جز آن، شایسته و قابل اعتماد نیستند. با این همه از نگاه وی، ریشه‌های تاریخی بعضی از این روایات را نمی‌توان انکار کرد. (جمل، ۲۰۰۵: ۲۱۶ و ۴۴۳)

بنابراین جهت فهم موقعیت تاریخی آیات قرآن آن‌چنان‌که در واقع بوده است، ضروری است که قرآن را به‌عنوان کنشی ارتباطی و متنی پویا در ارتباط با مخاطبانش در سده هفتم میلادی در عربستان تلقی کرد. تنها در این صورت است که متن قرآن ارزش خود را به‌عنوان سندی استوار بازخواهد یافت که فرهنگ و ذهنیت مخاطبان، فرازونشیب‌ها و مسائل جاری در محیط خاستگاهش را بازتاب می‌دهد و از رهگذر قرار گرفتن در موقعیت زمانی، مکانی، فرهنگی، اعتقادی، اجتماعی و زبانی مربوط به خود، تفسیر درست آن ممکن می‌شود.

در مقاله حاضر، سوره عادیات مبتنی بر این ملاحظات، محل بحث و بررسی قرار گرفته است. مفسران و محققان در باب مکی یا مدنی بودن سوره، فضای نزول و سوگندهای آغاز آن، با مسائل و چالش‌های جدی مواجه شده‌اند. در تفاسیر و کتب علوم قرآنی ذیل بحث از این سوره، روایات و اقوال سخت مختلفی آمده که نمی‌توان درستی و راستی همه آنها را پذیرفت (نک: ادامه مقاله) و باید با سنگ محکی در دست، به سنجش آنها نشست تا سره از ناسره جدا شود. پژوهش حاضر، از دیدگاه گفتمانی یاری جسته است؛ آن‌چنان‌که شعیری می‌گوید: «گفتمان، یعنی آنچه متن را از معنایی هدفمند و منسجم بهره‌مند می‌سازد. در واقع، متن هویت محتوایی و معنایی خود را که در جهت هدفی خاص و منسجم شکل گرفته است، مدیون گفتمان است.» (شعیری، ۱۳۸۵: ۴۴) فهم گفتمان و جو حاکم بر سوره، از یک سو پاسخی برای مسائل پیش‌گفته ارائه خواهد داد و از سوی دیگر، میزان ضعف و قوت نظریات مختلفی را خواهد سنجید که در حافظه تفسیری مسلمانان طی سده‌ها شکل گرفته است.

با این‌همه، در پژوهش حاضر برای تبیین دقیق گفتمان حاکم بر سوره و نیل به این مقصود، از خوانشی بینامتنی نیز بهره برده‌ایم. در این رویکرد، قرآن یک بینامتن تلقی



می‌شود که با قرار گرفتن در جایگاه منبع و سندی موثق، خود قابلیت تبیین موقعیت و محیط خاستگاهش را دارد. از این رهگذر، فهم معنای دقیق متن قرآن اهمیتی مضاعف می‌یابد و از انسجام یا پیوند معنایی آیات آن با دیگر متون مرتبط نمی‌توان چشم‌پوشی کرد؛ چرا که اساساً یک بینامتن، انسجامی دو لایه دارد: انسجام درون‌متنی که یکپارچگی درون متن را تضمین می‌کند، و انسجام بینامتنی که روابط ساختی میان متن و دیگر متون را می‌آفریند. به تعبیری دیگر، آثار ادبی از نظامات، رمزها و سنت‌هایی شکل گرفته‌اند که توسط آثار ادبی پیش از خود بنا نهاده شده‌اند. بنا بر رأی نظریه‌پردازان معاصر، متون، فاقد معنای مستقل هستند و عملیات خوانش ما را با شبکه‌ای از روابط متنی درگیر می‌کند. از این رو تفسیر یک متن، فرآیند حرکت میان متون است و معنا به امری بدل می‌شود که میان یک متن و همه متون دیگری که به آنها ارجاع یا ارتباط دارد، شکل می‌گیرد. (Allen, 2000: 1; Plett, 1991: 5؛ نیز نک: ادامه مقاله)

بر اساس آنچه گذشت، در این مقاله به صورت مشخص به این پرسش پاسخ داده‌ایم:
۱- تبیین گفتمان حاکم بر سوره، چگونه به فهم مکی یا مدنی بودن و فضای نزول آن کمک می‌کند؟

۲- کارکرد سوگندهای آغاز سوره چیست و چه تناسبی با سایر بخش‌های آن دارد؟
در باب پیشینه مقاله حاضر، می‌توان به مقالات زیر اشاره کرد که اساساً با رهیافت‌ها، استدلال‌ها یا استنتاج‌های متفاوتی نسبت به موضوع، سخن گفته‌اند:

- «بررسی مکی یا مدنی بودن سوره عادیات (با تأکید بر فضای نزول سوره)»، از قاسم فائز و عماد صادقی، پژوهشنامه ثقلین، بهار ۱۳۹۴. نویسندگان در این مقاله بیشتر بر نقد و بررسی روایات و گزارش‌ها در باب سبب نزول و ترتیب نزول سوره متمرکز شده‌اند و نیز از سبک سوره‌های مکی برای اثبات مکی بودن آن بهره برده‌اند.

- «برری تطبیقی میزان ارتباط سوره عادیات با امیرالمؤمنین (علیه السلام) در منابع فریقین»، اثر طاهره سادات طباطبایی امین، زهره اخوان مقدم و فریبا شهیدی‌فر، مجله امامت پژوهی، بهار و تابستان ۱۳۹۶. این مقاله با تکیه بر تفاسیر و منابع فریقین، به بحث از مفردات سوره و مصادیق واژه عادیات پرداخته و روایات اسباب نزول را، به‌ویژه آنها که در منابع اهل سنت آمده است، محل بحث و بررسی قرار داده و سرانجام، سوره را مدنی و مرتبط با نبرد ذات‌السلاسل دانسته است.

۱. بررسی نظرات مختلف در باب تاریخ و فضای نزول سوره

اینک نظرات مفسران و عالمان علوم قرآنی در باب مکی یا مدنی بودن سوره و اسباب نزول آن به صورت مختصر بررسی می‌شود تا با نگاه‌های مختلفی که در این باره برای سده‌ها در حافظه محققان مسلمان شکل گرفته است و نیز دلایل هر یک، به اجمال آشنا شویم.

برخی چون ابن مسعود، جابر بن زید، عطاء، حسن و عکرمه قائل به مکی بودن سوره هستند، اما بعضی دیگر نظیر انس بن مالک، ابن عباس، ضحاک و قتاده، آن را مدنی می‌دانند. با این حال از ابن عباس قول به مکی بودن سوره نیز ذکر شده است. (دانی، ۲۰۱۱: ۴۹۵؛ طوسی، بی‌تا: ۳۹۵/۱۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۰۲/۱۰؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۴۳۸/۳۰؛ جابری، ۲۰۰۸: ۶۴/۱؛ جفری، ۱۳۹۲: ۱۶)

افزون بر این، در خصوص سبب نزول آیات ابتدایی سوره، روایات مختلفی نقل شده است. در روایتی مرسل از مقاتل آمده است که پیامبر ﷺ سپاهی به سرکردگی منذر بن عمرو انصاری به سوی قبیله کنانه گسیل داشت تا ایشان را به اسلام فراخواند و چون مدتی گذشت و از ایشان خبری نیامد، مایه اندوهناکی پیامبر و مسلمانان فراهم آمد. از سوی دیگر این امر سبب شادی و خرسندی منافقان شد و آنها به دروغ خبر آوردند که لشکریان اسلام همگی به قتل رسیده‌اند، پس در چنین موقعیتی بود که خداوند با نزول پنج آیه نخست این سوره، پیامبر ﷺ را از حال صحابه خویش آگاه ساخت. (واحدی، ۱۴۱۹: ۴۸۹؛ طوسی، بی‌تا: ۳۹۸/۱۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۰۲/۱۰؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۵۱۳/۵؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۵۹/۳۲؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۴۳۸/۳۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۴۷/۲۰) در برخی گزارش‌ها از ابن عباس، صرفاً به صورت کلی نقل شده که پیامبر ﷺ سوارانی را به سوی دشمن (الی العدو) فرستاد یا اساساً بی‌آنکه از مقصد و هدف این سپاه یاد شود، به تأخیر یک‌ماهه آنان اشاره شده که بر پیامبر ﷺ دشوار آمد. (واحدی، ۱۴۱۹: ۴۸۹؛ سیوطی، ۱۴۲۱: ۶۹/۱؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۴۳۸/۳۰)

بنا بر روایتی دیگر که بیشتر در منابع شیعی از آن یاد شده، سبب نزول سوره با غزوه/سریه ذات‌السلاسل و دلیری علی بن ابی طالب علیه السلام گره خورده است. در طی این نبرد، پیامبر ﷺ در چند نوبت سپاهی را به فرماندهی بعضی از صحابه نامدار خویش به میدان کارزار روانه داشت، اما ایشان هر بار ناکام بازگشتند تا اینکه سرانجام پیامبر ﷺ، پرچم لشکریان اسلام را به علی بن ابی طالب علیه السلام سپرد و وی توانست بر دشمن غالب و به



پیروزی نائل آید. مطابق این روایت، جبرئیل با سوره عادیات، بشارت این پیروزی را به پیامبر ﷺ داده است. (قمی، ۱۳۶۳: ۴۳۴/۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۰۳/۱۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۴۵/۲۰؛ نیز نک: بحرانی، ۱۴۱۵: ۷۳۲/۵) نظر به اینکه در دوران مدنی اذن به جهاد داده می‌شود، روشن است که از پی این قبیل روایات، حکم به مدنی بودن سوره خواهد آمد؛ چرا که در آنها موقعیت نزول سوره با جهاد و قتال پیوند می‌یابد. (جفری، ۱۳۹۲: ۱۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۵۹/۳۲؛ سیوطی، ۱۴۲۱: ۶۹/۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۴۵/۲۰)

آنها که به مکی بودن سوره باور دارند، صرف نظر از ویژگی‌های سبکی سوره مانند کوتاه، مسجع و آهنگین بودن آیات و آغاز شدن آن با سوگند که نشان از سوره‌های مکی دارد (شاذلی، ۱۴۲۵: ۳۹۵/۶؛ جابری، ۲۰۰۸: ۶۴/۱؛ بازرگان، ۱۳۸۷: ۲۲۲/۴)، به پاره‌ای روایات ترتیب نزول که دال بر مکی بودن سوره و نزول آن در فاصله میان سوره‌های عصر و کوثر است نیز استناد جسته‌اند. (برای این روایات نک: زرکشی، ۱۴۱۰: ۲۸۰/۱؛ سیوطی، ۱۴۲۱: ۵۸/۱؛ معرفت، ۱۴۱۰: ۱۳۵/۱) همچنین ایشان از روایات سبب نزولی یاد می‌کنند که عادیات را نه با اسبان جهادگران، بلکه با شتران حاجیان مرتبط می‌سازند. بنا بر یکی از این روایات، وقتی شخصی از ابن عباس درباره «وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا» (عادیات: ۱) می‌پرسد، وی آن را دال بر اسبان رزمندگان اسلام می‌داند و چون علی بن ابی طالب رضی الله عنه از این پاسخ مطلع می‌شود، ابن عباس را ملامت کرده و خود در توضیح می‌گوید: سپاه اسلام در آغاز، اسبان بسیار اندکی داشته است (فرسان، فرس للزبیر و فرس للمقداد) و آیه پیش‌گفته اشاره به شتران حاجیان دارد که میان عرفه، مزدلفه و منا در حرکت هستند. (طبرسی، ۱۴۲۱: ۱۷۷/۳۰) جالب اینکه در روایتی دیگر منسوب به علی بن ابی طالب رضی الله عنه، عادیات با شتران رزمندگان جنگ بدر گره خورده است، مطابق این قول، واژه «ضَبْح» هم‌معنای واژه «ضَبَع» است و بر گردن‌کشی شتران هنگام حرکت دلالت دارد. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۰۳/۱۰) با این‌همه از آنجا که اساساً واژه «ضَبْح» در لغت به صدای نفس‌های اسب یا روباه هنگام دیدن اشاره دارد (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۰۹/۳؛ Zammit, 2002: 262)، حمل عادیات بر شتران بسیار دشوار است و این نه تنها عدول غیرضروری از حقیقت به مجاز و در نتیجه سخنی نامقبول است، بلکه با اوصاف مذکور در آیات بعدی سوره نیز همخوانی ندارد. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۷۸۸/۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۵۹/۳۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۴۵/۲۰)

افزون بر آنچه گذشت، از نگاه مفسران، سوگند به «عادیات» و اوصاف بعدی در آغاز را سوره بر دو وجه می‌توان حمل کرد: یا قسم به اسبان تیزتک و چابک جهادگران است، یا اساساً نه به اسبان، بلکه به شتران حاجیان سوگند یاد می‌شود. در مورد نخست، خاستگاه قداست «عادیات» امر جهاد و در مورد دوم امر حج است. (طبری، ۱۴۲۱: ۱۷۷/۳۰؛ طوسی، بی‌تا: ۳۹۶/۱۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۰۳/۱۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۴۵/۲۰؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۴۴۰/۳۰) به‌نظر می‌رسد که هر دو قول پیش‌گفته بر این مبنا استوار است که اسب در فرهنگ و زبان قرآن به خودی خود ارزش و جایگاهی ندارد و اعتبار خود را از جهاد یا حج به‌مثابه امر مقدس کسب می‌کند. با این حال، عابد الجابری که از قائلان به مکی بودن سوره است، مرکز ثقل آن را جواب قسم «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ» (عادیات: ۶) دانسته و با برکشیدن اهمیت آن در برابر مُقَسِّمِ به (وَ الْعَادِيَاتِ...)، سبب نزول سوره و مراد از «انسان کنود» را یکی از توانگران قریش می‌داند که با پیامبر ﷺ و مؤمنان بدرفتاری می‌کرد و به سبب فقر، ایشان را به ریشخند می‌گرفت. (جابری، ۲۰۰۸: ۶۴/۱)

در ادامه، با تکیه بر یک خوانش بینامتنی و از رهگذر تبیین جایگاه و اعتبار اسب در فرهنگ مردم عصر نزول، زمینه برای بررسی گفتمان حاکم بر سوره و به‌تبع، مکی یا مدنی بودن، فضای نزول و خاستگاه و کارکرد سوگندهای آغازین آن نیز فراهم خواهد شد.

۲. بینامتنیت

«زبان‌شناسی متن» (Text linguistics)، یکی از شاخه‌های زبان‌شناسی است که در آن به مطالعه و بررسی متون پرداخته می‌شود. وقتی از متن سخن می‌گوییم، می‌تواند به مجموعه‌ای از مواد نوشتاری یا گفتاری اشاره داشته باشد. در این شاخه از زبان‌شناسی، متن جایگاه بنیادین دارد و عبارت از واحدی زبانی با نقش ارتباطی مشخص است. افزون بر این، «متنیت» (Textuality) یک متن با اصولی نظیر «پیوستگی» (Cohesion) - پیوند میان صورت‌های زبانی -، «انسجام» (Coherence) - پیوند معنایی و مفهومی -، «پیام‌دهی» (Informativeness) - انتقال پیام - و «بینامتنیت» (Intertextuality) - پیوند با سایر متون - تحقق می‌یابد. (Crystal, 2008: 481; Beaugrande and Dressler, 1992: 25)

«بینامتنیت» به این معناست که هر گفته‌ای به نحوی گریزناپذیر، متکی، حاوی یا در تعارض با گفته‌های پیشین است. (یورگنسن و لوئیز، ۱۳۹۳: ۲۴۳) این معیار اشاره دارد که متون از یکدیگر تأثیر می‌گیرند و هیچ متنی معنای مستقل ندارد. بر این اساس،



بینامتنیت به عواملی باز می‌گردد که باعث می‌شود یک متن و تفسیر آن به دانسته‌های مرتبط با خود یا متون پیشینی وابسته شود. (ساسانی، ۱۳۸۴: ۴۴) برخی، بینامتنیت را عبارت از انسجام در سطح «کلان متن» (Macrotext) دانسته‌اند. مقصود از «کلان متن»، متنی است که از «خرده‌متن»‌های (Microtext) متعددی تشکیل شده که می‌توانند در زمان‌های مختلف تولید شده باشند. (البرزی و مسعودی، ۱۳۹۳: ۶۳)

در پژوهش حاضر برای دستیابی به شناختی دقیق‌تر و ملموس‌تر از بافت موقعیت، تاریخ و فضای نزول سوره عادیات، خوانش بینامتنی را در دو سطح به‌کار خواهیم بست. در سطح نخست روابط بینامتنی آیات با اشعار کهن عربی مود توجه قرار می‌گیرد و از ارزش و اعتبار اسب در این اشعار سخن خواهیم گفت و در سطح دوم، روابط بینامتنی آیات در کل قرآن مورد توجه قرار می‌گیرد. از آنجا که طبق بررسی‌های زبان‌شناختی، بخش‌های پسین و پیشین یک تکه متن، به‌نوعی بینامتن‌های آن به‌شمار می‌روند، می‌توان گفت که مناسبات درون‌متنی که در سنت مطالعات تفسیری مسلمانان تحت عنوان «تفسیر قرآن به قرآن» سابقه‌ای دیرین دارد، در حوزه زبان‌شناسی جدید «بینامتنیت» نام می‌گیرد. (ساسانی، ۱۳۸۴: ۴۳)

۲-۱. اشعار کهن عربی

اهمیت و اعتبار فراوان اسب در جامعه عصر نزول و علاقه و دلبستگی شدید مردم آن عصر به اسب تا حدی است که انعکاس آن را در اشعار پیش از اسلام می‌توان آشکارا ملاحظه کرد. اینجا تأکید بر اشعار پیش از اسلام بدان سبب است که پس از نزول قرآن، بسیاری از آفرینش‌های هنری و متون نظم و نثر، سخت متأثر از آن بوده و قرآن به الگو و منبع الهام برای تقلید شعرا و نویسندگان بدل شد. برای نمونه در باب سوره مورد بحث در مقاله حاضر، همان‌طور که اگنس ایمهف اشاره می‌کند، کعب‌بن مالک انصاری از صحابه پیامبر ﷺ در قصیده‌ای با مطلع «قَضَيْنَا مِنْ تَهَامَةَ كُلِّ رَيْبٍ / وَخَيْرٌ ثَمَّ أَجْمَمْنَا السِّيَوفَا»، تأثیرپذیری خود را از سوره عادیات نشان می‌دهد. (imhof, 2010: 395)

بنابراین اشعار پیش از اسلام، آنچه را در ذهن و ضمیر مخاطب نخستین قرآن بوده است و باورهای ایشان را تا پیش از اثرپذیری عمیق از قرآن، به خوبی نشان می‌دهد. اینک به نمونه‌هایی از اشعار کهن عربی اشاره می‌شود.

عَتْرَةَ بَن شَدَاد، گردوغبار برخاسته از یورش اسبان را لذت بخش تر از بوی سوختن چوب عود توصیف می کند؛

وَلَا تَذْكُرْ لِي غَيْرَ خَيْلٍ مُّغِيرَةٍ وَنَفَعَ غُبَارِ حَالِكِ اللَّوْنِ مُسَوِّدٌ
فَإِنَّ غُبَارَ الصَّافِنَاتِ إِذَا عَلَا نَشِئْتُ لَهُ رِيحاً أَلَدَّ مِنَ النَّدِّ

(خطیب تبریزی، ۱۴۱۲: ۵۹)

شاعر خطاب به دو همنشین خود می گوید که جز از اسبان یورشگر و بوی گردوغبار سیاه و تیره ای که از یورش این اسبان نژاده بلند می شود، یاد نکنید. این بو نزد شاعر از بوی سوختن چوب عود نیز لذت بخش تر است.

طَرَفَةُ بِن الْعَبْد از دیگر شاعران عصر جاهلی نیز واژه «مغیره» را برای توصیف «خَیْل» در تعابیری مانند «وَلَقَدْ شَهِدْتُ الْخَيْلَ وَهِيَ مُغِيرَةٌ» و «رَبَائِلِ خَيْلٍ مَا تَزَالُ مُغِيرَةٌ» به کار برده است. (طَرَفَةُ بِن الْعَبْد، ۱۴۲۳: ۱۳)

امرؤالقیس نیز در در ابیات زیر از بعضی لذت هایی یاد می کند که خود دیگر به سبب پیری نمی تواند از آنها بهره ببرد؛

كَأَنِّي لَمْ أَرْكَبْ جَوَاداً لِّلذَّةِ وَلَمْ أَتَبَطَّنْ كَاعِباً ذَاتَ خِلْخَالِ
وَلَمْ أَشْهَدْ الْخَيْلَ الْمُغِيرَةَ بِالضُّحَى عَلَى هَيْكَلٍ عَبِلِ الْجُزَارَةَ جَوَالِ

(اعلم شنتمری، ۱۴۲۲: ۴۸)

شاعر می گوید به سبب پیری، سوار شدن بر اسبان تیزرو و هم خوابگی با زنان سینه برآمده دیگر برایم لذت بخش نیست. دیگر نمی توانم شاهد اسبان کوه پیکر، نیرومند و چالاکی باشم که بامدادان یورش می برند.

ملاحظه می شود که در نگاه شاعر جاهلی، اسب، چالاکی، تیزتکی و یورش بری آن به وقت بامدادان چه جایگاه مهمی دارد. همین مفهوم یکبار دیگر در معلقه امرؤالقیس ذکر می شود:

وَقَدْ أَغْتَدَى وَالطَّيْرُ فِي وَكُنَاتِهَا بِمُنْجَرِدٍ قَيْدِ الْأَوَابِدِ هَيْكَلِ

وی می گوید: بامدادان که هنوز پرندگان در آشیانه هستند، با اسبی تیزپا، ددگیر و تنومند به شکار می روم.

امرؤالقیس در این قصیده از مضامین مختلفی مانند ستایش هیکل و موی اندام اسب، تشبیهات و استعاره های گوناگون، تصویرپردازی ها و توصیفات دل انگیز از اندام های



مختلف اسب، سرعت، تیزتکی و حتی شیهه او یاد می‌کند که همگی دلالت بر دلباختگی عرب عصر نزول به اسبان دارد. (امرؤ القیس، ۱۴۲۱: ۳/۲۴۵-۲۷۶)

درونمایه‌های پیش‌گفته را در اشعار دیگر شاعران جاهلی نیز به‌روشنی می‌توان یافت. (برای نمونه نک: زهیر بن ابی سلمی، ۱۴۰۸: ۱۴۲؛ عمرو بن کلثوم، ۱۴۱۳: ۳۴۱) افزون بر مضامین مذکور که تا حد قابل‌اعتنایی ما را با تلقی عرب عصر نزول از اسب و دلباختگی ایشان به این پدیده نزدیک می‌کند، بازیابی و بازخوانی دال‌های به‌کار رفته در این اشعار مانند «جواد»، «خیل»، «مغیره بالضحی»، «نقع»، «صافنات» و جز آن، در آیات قرآن بسیار سودمند است. بررسی آیات قرآن در ادامه نشان خواهد داد که مدلول این واژگان و ارزش روان‌شناختی، عاطفی و جامعه‌شناختی آنها در قیاس با آنچه در اشعار پیش از اسلام دیدیم، مشابهت قابل‌توجهی دارد. به تعبیر دیگر، اسب ابزاری جنگی است که تصویر یورش بامدادی و ناگهانی آن همراه با برانگیختن گردوغبار، همچنان برای مخاطب، ملموس و زنده است. از سوی دیگر، اسبان نژاده و اصیل، نشانه توانگری و جایگاه اجتماعی صاحبان خویش و در نتیجه، مایه فخر و مباهات ایشان هستند. ناگفته نماند که قیاس این تلقی از اسب با آنچه که ما امروزه از آن به‌مثابه پدیده‌ای تفریحی، تجملی و ورزشی می‌شناسیم، به‌خوبی نشان می‌دهد که قرآن‌خوان معاصر تا چه حد از فرهنگ و فضای نزول دور است.

۲-۲. آیات قرآن

در این بخش، روابط بینامتنی آیات قرآن در خصوص اسب و ارزش و منزلت آن مورد بررسی قرار خواهد گرفت. بازیابی الفاظ به‌کار رفته در اشعار جاهلی مانند «خیل»، «جواد»، «مغیره»، «نقع» و «صافنات» در متن قرآن، آیات زیر را به‌دست می‌دهد:

۱- «زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ نِساءٍ وَ النَّبِيِّنَ وَ الْقَنَاطِيرِ الْمُمَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ وَ الْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ» (آل عمران: ۱۴).

بنا بر آیه بالا، «الخیل المسومة» از خواستنی‌های محبوب مردم عصر نزول دانسته شده است. وجوه معنایی مختلفی برای این تعبیر قرآنی ذکر شده: اسبان نشان‌دار، اسبان تعلیم‌دیده، اسبان به‌چرا فرستاده شده، اسبان آماده برای جهاد، اسبان نیکو و زیبا و جز آن. (ابوعبیده، ۱۳۸۱: ۱/۸۹؛ طبری، ۱۴۲۱: ۳/۱۳۵؛ طوسی، بی‌تا: ۲/۴۱۳؛ طبرسی، ۱۴۱۲: ۲/۷۱۲) فخر رازی اشاره می‌کند که چون در آیه از «أشراف الاموال»، گرانقدرترین دارایی‌ها

یاد می‌شود، پس «الخیل المسومة» آن چنان‌که ابومسلم اصفهانی نیک دریافته است، بر اسبانی خوش‌اندام دلالت دارد که در پیشانی، دست‌ها و پاهای آنها سفیدی باشد. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۶۲/۶) روشن است که فخر رازی با نظر به سیاق آیه و همنشینی «الخیل المسومة» با واژگانی نظیر «نساء»، «الْبَيْنِ»، «الذَّهَب» و «الْفِضَّة»، تعبیر «أشراف الأموال» را به کار برده است. این معنا با عبارت «حُبُّ الشَّهَوَات» در آغاز آیه نیز تأیید می‌شود که از نگاه مفسران، نشان‌دهنده تمایل شدید و مبالغه در دلدادگی مردم به بهره‌مندی از این تعلقات مادی است. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۴۲/۱؛ طبرسی، ۱۴۱۲: ۱۶۲/۱؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۲۳۸/۳)

۲- «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ» (انفال: ۶۰). در این آیه، اسبان آماده برای جنگ مایه تهدید و تخویف دشمنان شمرده شده است. از دید عموم مفسران، واژه «قُوَّة» در این آیه، بر جنگ‌افزار دلالت دارد؛ گرچه با تکیه بر روایات، مصداق‌های مختلفی مانند شمشیر، سپر، دژ و قلعه، تیر یا تیراندازی برای آن برشمرده‌اند. (قمی، ۱۳۶۷: ۲۶۹/۱؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۱۹۲/۳؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۷۰۶/۲) با این‌همه، آیه خود اختصاصاً از اسبان به‌مثابه جنگ‌افزار نام می‌برد که جایگاه بی‌بدیل اسبان جنگی را در جامعه عصر نزول بر ما آشکار می‌کند. به تعبیری دیگر، این شیوه بیان را می‌توان از قبیل ذکر خاص پس از عام دانست که با آن بر قدرت و نیرومندی اسبان و جایگاه ویژه آنان در قیاس با سایر جنگ‌افزارها تأکید می‌شود. (شبر، ۱۴۰۷: ۳۷/۳)

۳- «وَوَهَبْنَا لِدَاوُدَ سُلَيْمَانَ نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ * إِذْ عَرَضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِيَاتُ الْجِيَادُ * فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنِ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ * رُدُّوهَا عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ» (ص: ۳۰-۳۳)

آیات بالا جهت ترسیم شبکه روابط متنی و پیوند معنایی با سوره عادیات، نمونه بسیار جالبی است. در غالب تفاسیر اشاره می‌شود که سان دیدن از اسبان نژاده و تیزتک، سلیمان عليه السلام را از وقت نماز مشغول می‌دارد. (طبری، ۱۴۲۱: ۹۸/۲۳؛ طوسی، بی‌تا: ۵۵۹/۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۹۱/۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۴۰/۸؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۱۵۲/۲۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۰۲/۱۷؛ الجابری، ۲۰۰۸: ۲۰۴/۱) با توجه به این نظرگاه، در عبارت «أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنِ ذِكْرِ رَبِّي»، فعل «أحببت عن» را معادل «آثرت» (ترجیح دادم) در نظر می‌گیرند (راغب، ۱۴۱۲: ۶۲)؛ یعنی سلیمان حبّ اسبان را بر یاد پروردگار خویش ترجیح داده است. برخی مفسران در مواجهه با این مسأله گفته‌اند: «أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنِ ذِكْرِ رَبِّي» به این معناست که سلیمان، حبّ و عشق به اسبان را



که در دل خود دارد، دوست می‌دارد؛ چرا که این حبّ از یاد پروردگارش و اطاعت از فرامین او نشأت گرفته، نه از روی هوا و هوس. به تعبیری دیگر، از آنجا که آماده کردن اسبان برای جهاد در راه خدا واجب است، به تبع، سان دیدن از اسبان نیز خود عبادت است. بنابراین یک عبادت، سلیمان را از عبادتی دیگر بازداشته است؛ اگرچه نماز اهمیت بیشتری دارد. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۰۳/۱۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۹۱/۲۶)

به نظر می‌رسد که سخن پیش‌گفته بر این مبنا استوار است که اسب در فرهنگ و زبان قرآن به‌خودی خود ارزش و جایگاهی ندارد و اعتبار خود را از جهاد به‌مثابه یک امر مقدس می‌گیرد. چنان‌که پیش‌تر دیدیم، نظرگاهی مشابه، سوگند به «عادیات» و اوصاف بعدی را در آغاز سوره با امر مقدس جهاد گره زده است. روشن است که در هر دو قول، اسب، جایگاه و اعتبار خود را به‌واسطه قداست امری دیگر کسب می‌کند. (نک: ادامه مقاله)

افزون بر این، توجه به کاربرد مشترک «حبّ الخیر» در آیه هشتم عادیات (وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ)، و آیه ۳۲ سوره ص (إِنِّي أَخْبِئْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي) دو نکته را روشن می‌کند: نخست اینکه چون هر دو آیه در سیاق سخن از اسبان هستند، پس اینجا مقصود از «الخیر»، همانا «الخیل» است. مفسران ذیل آیه ۳۲ ص، این نکته را یادآور شده‌اند و برای تأیید آن، به نمونه‌هایی از کلام عرب استشهاد کرده‌اند که در آنها حرف «راء» و «لام» به‌جای یکدیگر استعمال می‌شدند، و یا به قرائت ابن مسعود استناد جسته‌اند که به‌صورت «حب الخیل» بوده است، و یا روایتی از پیامبر ﷺ را نقل کرده‌اند که «خیل» را یکسره «خیر» دانسته است؛ «إِنَّ الْخَيْرَ كُلَّ الْخَيْرِ مَعْقُودٌ فِي نَوَاصِي الْخَيْلِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ». (طبری، ۱۴۲۱: ۹۹/۲۳؛ طوسی، بی‌تا: ۵۶۰/۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۴۰/۸؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۱۵۲/۲۳)

نکته دوم، هم‌نشینی واژگان «الخیر» (= الخیل) و «حُب» است. با نظر به ارزش و اهمیت بی‌بدیل اسب در جامعه عصر نزول که در سطور پیشین از آن سخن رفت، می‌توان عشق و علاقه عمیق مخاطبان نخستین قرآن به اسب را دریافت.

۳. تحلیل و بررسی

بنا بر آنچه گذشت، آیات قرآن کریم و اشعار کهن عربی، نشان از اعتبار و ارزش اسب نزد مردم عصر نزول دارد و نیز علقه و دل‌باختگی شدید ایشان به آن را آشکار

می‌سازد. روشن است که نادیده گرفتن این موضوع از سوی تفاسیر، استنتاجاتی ناصواب در شناخت مکی یا مدنی بودن سوره، فضای آن و سوگندهای آغاز سوره به همراه داشته است. دیدیم که مفسران در فهم سوگندهای آغاز سوره یکسره بر امر مقدس تأکید نهاده‌اند، حال آنکه در قرآن گاهی به پدیده‌هایی قسم یاد می‌شود که تهی از این مفهوم هستند. برای نمونه در آغاز سوره ذاریات، سوگند به سه پدیده آمده است که هیچ یک پیوندی با قداست ندارند؛ بادهای پراکننده، ابرهای گرانبار و کشتی‌های روان: «وَالذَّارِيَاتِ ذُرْوًا* فَالْحَامِلَاتِ وِقْرًا* فَالْجَارِيَاتِ يسْرًا» (ذاریات: ۱-۳).

دست کم در تقسیم ابوالقاسم قشیری، به منزله یک نظرگاه سنتی و کلاسیک نیز سوگندهای قرآن محدود و منحصر به مقدس بودن مقسم به نمی‌شود. از دید وی، سوگندهای قرآن از دو صورت خارج نیست؛ یا به امری است که فضیلتی دارد؛ مانند «وَ طُورِ سِينِينَ* وَ هَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ» (تین: ۲-۳)، یا به چیزی است که نافع و سودمند است؛ مانند «وَ التَّيْنِ وَ الزَّيْتُونِ» (تین: ۱). (سیوطی، ۱۳۹۴: ۵۵/۴) با تکیه بر قول قشیری، می‌توان گفت که سوگند به اسبان تیز تک و اوصاف بعدی آنها در آغاز سوره عادیات به واسطه منافع گوناگونی است که برای مردم عصر نزول به همراه داشته‌اند و این معنا با مکی بودن سوره تناقضی ندارد.

ابن قیم نیز در کتاب *التبیین فی أقسام القرآن*، سوگند به «عادیات» را با اشاره به ارزش و اهمیت اسبان در کسب منافع مانند عزت، پیروزی و نصرت بر دشمنان و خونخواهی از ایشان تبیین می‌کند. (ابن‌قیم، ۱۹۳۳: ۷۷) ابن‌عطیه نیز دو سده پیش از وی به قولی اشاره می‌کند که بنا بر آن، سوگند در آغاز سوره با اسب در مفهوم کلی آن پیوند می‌یابد؛ چرا که از نگاه او، اسبان چه در گذشته و چه در حال، هنگام دویدن، نفس‌نفس می‌زنند و برای محاصره شهرها و هدم و نابودی کشورها به‌کار می‌آیند. (ابن‌عطیه، ۱۴۲۲: ۵۱۳/۵) پوشیده نیست که تفسیر مذکور، با تلقی ابن‌عطیه از اسب در سده ششم قمری ارتباط وثیق دارد. با این‌همه، چنین تفاسیری دست‌کم با تصویر حمله صبحگاهی به دشمنان (فَالْمُعِيرَاتِ صُبْحًا) (عادیات: ۳)، همراه با برانگیختن غبار (فَأَثْرُنَ بِهِ نَقْعًا) (عادیات: ۴)، که در شعر جاهلی نیز برای توصیف خود اسبان به‌کار رفته است، سازگارتر به نظر می‌رسند.

از قضا، نظرگاهی که «عادیات» را دال بر اسبان جهادی یا شتران حاجیان می‌داند، در تبیین پیوند معنایی میان آیات سوره نیز با مسائلی مواجه می‌شود؛ ارتباط انسانی که



ناسپاس است (إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ) (عادیات: ۶)، در مرکز سوره با مقوله جهاد یا حج در بخش نخست چیست؟ ارتباط رستاخیز در انتهای سوره با دو بخش دیگر چگونه برقرار می‌شود؟ پیداست که هر تفسیری از «عادیات» باید پاسخی برای این قبیل پرسش‌ها نیز به همراه داشته باشد، اگر نه، سوره به سه پاره‌ای بدل خواهد شد که نسبت معنایی میان آیات آن سست یا گسسته به‌نظر خواهد آمد.

عایشه بنت‌الشاطی از دو تصویر در ابتدا و انتهای سوره یاد می‌کند. در ابتدای سوره، یورش ناگهانی و بی‌خبر اسبان تیزپا توصیف می‌شود که منظرهای ملموس و مانوس و نزد مخاطبان عصر نزول است و در انتهای سوره، از رستاخیز و روز زنده شدن مردگان یاد می‌شود که تصویری پنهان از احساس و ادراک مخاطبان است. از نگاه بنت‌الشاطی، اینجا مقصود قرآن، حاضر ساختن تصویر روز رستاخیز به‌گونه‌ای جاندار و جسم‌یافته است و این معنا از رهگذر تصویر نخست تحقق می‌یابد. بنابراین وی سوگندهای ابتدای سوره را از منظر بلاغی تبیین می‌کند و کارکرد آن را تقویت توجه مخاطب به صحنه نخست می‌داند که در نتیجه، تأکید بر وقوع رستاخیز را از پی خواهد داشت.

(بنت‌الشاطی، ۱۹۹۰: ۱/۱۰۳، ۱۰۵ و ۱۱۹؛ قس: Hajjaji-Jarrah, 2000: 233)

سخن بنت‌الشاطی را می‌توان تلاشی برای یافتن گفتمان حاکم بر سوره خواند که خود با عنوان «جوُّ السوره» از آن یاد می‌کند. تکیه بر دیدگاه گفتمانی می‌تواند ما را با نگاه سوره و موقعیتی که در آن نازل شده است، مواجه سازد.^۱

اینجا باید به سوژه و ابژه و نیز معنایی اشاره کرد که از تلاقی میان این دو با هم شکل می‌گیرد. سوژه در دنیا حاضر است و از طریق این حضور، وارد گفت‌وگو با ذرات موجود در هستی می‌گردد. بر این اساس، حادثه معنا، حادثه‌ای احساسی-ادراکی است و از برخورد سوژه و ابژه با یکدیگر و هم‌آمیختگی و هم‌جوشی میان این دو نشأت می‌گیرد. در سوره عادیات، سوژه در آیات میانی معرفی می‌شود که همانا انسان ناسپاس و دوستدار مال است، و ابژه رستاخیز است که در آیات پایانی از آن سخن می‌رود. نظر به اینکه تولید معنا بدون درگیر شدن حواس و احساس سوژه با ابژه یا به تعبیری دیگر، بدون تعامل حسی میان این دو شکل نمی‌گیرد، پس قرآن برای ترسیم رستاخیز به ناچار آن را با تصویری از اسبان یورشگر قیاس می‌کند که تجربه زیسته سوژه‌[های] روایت است و ایشان آن را با گوشت و پوست خود احساس و ادراک کرده‌اند. نظریه «استعاره‌های مفهومی» (Conceptual Metaphors) نیز مؤیدی بر این

فرآیند است. در این نظریه گفته می‌شود که ماهیت نظام مفهومی عادی ما انسان‌ها، که اندیشه و عمل‌مان مبتنی بر آن است، اساساً استعاری است و مجموعه‌ای پیچیده از تطابق‌ها را میان حوزه‌های مختلف درگیر می‌کند. استعاره در این نظریه، یک فرآیند فهم میان حوزه مبدأ و حوزه مقصد است. حوزه مبدأ، ملموس است و حوزه مقصد، انتزاعی است. حوزه‌های مبدأ، شیوه سخن گفتن و فهمیدن حوزه‌های ناملموس را فراهم می‌آورد. یک مثال شناخته‌شده عبارت از فهم مشاجره به‌مثابه جنگ است. (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۷: ۹؛ Crystal, 2008: 98; Brown, 2013: 95)

در پنج آیه نخست سوره، حواس مختلف سوژه به بازی گرفته می‌شود و تلفیق و تراکمی از حس‌های دیداری، شنیداری، بویایی و نیز احساس ترس و هراس را می‌توان ملاحظه کرد. در سه آیه نخست با اشاره به حرکات بدن اسبان هنگام تاختن، برخاستن صدای نفس نفس زدن آنها و جهیدن برقی که از تماس سم اسبان با سنگ حاصل می‌شود، حس دیداری و شنیداری سوژه با ابژه گره می‌خورد. یورش و غارت بامدادان در آیه سوم، از تجربه زیسته سوژه، احساس ترس و هراس را فرا می‌خواند و در آیه چهارم واژه «نقع»، از یک سو رنگ سیاه را در برابر دیدگان او زنده می‌کند و از سوی دیگر، حس بویایی وی را در روایت دخیل می‌کند. دیدیم که در شعر عنتره‌بن شداد، شاعر جاهلی، غبار برخاسته از یورش اسبان، سیاه رنگ (حَالِكِ اللَّوْنِ مُسَوِّدٌ) و بوی آن لذیذتر از بوی عود (رِيحاً أَلَدُّ مِنَ النَّدِّ) توصیف شد. رنگ سیاه یعنی حضور پنهانی (غایب) همه رنگ‌های دیگر. رنگ‌های سیاه همه رنگ‌های دیگر را به‌طور مجازی در خود دارند و دربر گیرنده همه زیبایی‌ها هستند، رنگ‌های سیاه رنگ‌های عاطفه هستند. همچنین گونه حسی بویایی سبب پیوستگی ارتباط می‌گردد، جریان بویایی به دلیل گستره بالا و وضعیت انبساطی آن، پویا و در حرکت تلقی می‌گردد. بو است که سوژه را نشانه می‌رود و کل فضای او را تحت پوشش قرار می‌دهد. همین بو چیزی را به سوژه نزدیک می‌کند و به این ترتیب، چیزی که در دورترین نقطه و فاصله از سوژه قرار گرفته، در حال نزدیک شدن به اوست. بنابراین در آیه پنجم از احاطه و در میان گرفته شدن سوژه توسط ابژه سخن به میان می‌آید. به بیانی دیگر، رستاخیز نه‌تنها به سوژه که آن را بسیار دور از خود تصور می‌کند، نزدیک می‌شود و با آن تلاقی می‌کند، بلکه بر آن احاطه می‌یابد و حالا وی، رستاخیز را گرداگرد خود احساس می‌کند.



نظام زیبایی‌شناسی قرآن از یورش و غارت ناگهانی اسبان به وقت بامداد بهره می‌برد، اما معنایی تازه به آن می‌بخشد. سوگندهای آغاز سوره با صحنه‌هایی فرسوده از زندگی روزمره، فلاکت‌بار، هراس‌انگیز و حزن‌آلود عرب عصر نزول آغاز می‌شود تا حواس و احساس مخاطب خود را عمیقاً درگیر آن سازد، اما محدود به آن نمی‌ماند و با ایجاد شکاف در زندگی روزمره، به نوعی آشنایی‌زدایی می‌کند. پیداست که اینجا با آمیخته شدن حس‌های مختلف، رفته‌رفته تصاویر، حرکت و حیات می‌یابند. گویا ابژه یعنی رستاخیز، از حالت انتزاعی و ناملموس بودن خارج شده و به صورت زنده، جاندار و جسم‌یافته به سوی سوژه، یعنی «الانسان» در آیه هفتم حرکت می‌کند و به او نزدیک و نزدیک‌تر می‌شود؛ تا جایی که نزد او حاضر شده و احاطه‌اش می‌کند.

با این‌همه، درگیر ساختن حس‌های مختلف مخاطب عصر نزول در پنج آیه کوتاه آغاز سوره، به صورتی مترکم، با هدف احساس و ادراک رستاخیز، روشن می‌سازد که او با این مفهوم بیگانه بوده و نسبت به آن حالت انکار داشته است. این حالت انکار، چنان‌که برخی مفسران به درستی اشاره کرده‌اند، در آیه «أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعِثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ» (عادیات: ۹) در پایان سوره مورد اشاره قرار گرفته است. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۴۶۷/۱۵؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۴۷/۲۰؛ درویش، ۱۴۱۵: ۵۵۸/۱۰)

از همین حالت انکاری که در آیه نهم به «انسان کنود» نسبت داده می‌شود، می‌توان دریافت که اینجا با مخاطب مشخصی سخن رانده می‌شود. مقاتل اشاره می‌کند که آیه درباره قرطبن عبداللّه بن عمرو بن نوفل القرشی از کفار مکه نازل شده است. (مقاتل، ۱۴۲۳: ۸۰۴/۴، ۵۵۰/۱) فخر رازی در تبیین همین نکته می‌گوید: «معنای «کنود» با مفاهیم کفر یا فسق گره خورده است و چون به تمام انسان‌ها چنین نسبتی نمی‌توان داد، پس مقصود از «انسان کنود»، کافر معین و شناخته‌شده‌ای است.» وی نظر بیشتر مفسران را همین می‌داند و سپس به نقل از ابن عباس اشاره می‌کند که آیه درباره قرطبن عبداللّه بن عمرو نازل شده است. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۶۲/۲) با این حال، از دیگر مفسران مانند ضحاک نقل شده که مقصود از «انسان کنود»، ولیدبن مغیره است. اما نکته مهم در اینجا آن است که افراد نامبرده همگی از کفار مکه و سران مشرکان هستند و این، قول به مکی بودن سوره را تقویت می‌کند.

بنا بر آنچه گذشت، سوره با تکیه بر پدیده‌ای کاملاً ملموس از زندگی وحشی و دور از مدنیت عرب، مفهوم رستاخیز، ناگهانی، نزدیک و محیط بودن آن را برای

مخاطب جا انداخته است. این گفتمان بیشترین تناسب را با دوران مکی دارد و نظیر آن را در دیگر سوره‌های مکی نیز می‌توان یافت. اگر گفتمان وقوع رستاخیز را با تأکید بر سه مشخصه زیر در قرآن بررسی کنیم، خواهیم دانست که نزدیک به هشتاد درصد آیاتی که این معنا در آنها مورد تأکید قرار گرفته، از جمله آیات مکی شمرده شده‌اند:

الف- نزدیک بودن. برای نمونه در آیات ۶۴ و ۸۱ هود، اول انبیاء، ۱۷ شوری، اول قمر، ۴۰ نبأ. ب- ناگهانی بودن. برای نمونه در آیات: ۳۱ انعام، ۱۸۷ اعراف، ۱۰۷ یوسف، ۶۶ زخرف. ج- محیط بودن. برای نمونه در آیات ۸۴ هود، ۲۹ کهف، ۵۴ عنکبوت. به تعبیری دیگر، از این طریق می‌توان یکی از مهم‌ترین گفتمان‌های حاکم بر سوره‌های مکی را تبیین کرد و نشان داد که این سوره‌ها در جا انداختن این گفتمان مشترک برای مخاطب خود به شیوه‌ای کاملاً منسجم عمل کرده‌اند. بنابراین انسجام متن قرآن را نه فقط در سطح خرد و ارتباط خطی میان آیات یک سوره، بلکه در سطحی کلان به بزرگی سوره‌های مکی نیز می‌توان مشاهده کرد و با تنگ‌تر کردن پنجره احتمالات، با قطعیتی فزون‌تر، حکم به مکی بودن سوره‌هایی داد که چنین گفتمانی بر آنها مسلط است.

نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر، مبتنی بر تبیین گفتمان سوره عادیات، از مسائلی نظیر مکی یا مدنی بودن سوره، فضای نزول آن و مدلول سوگندهای آغاز سوره بحث شد و نتایج و یافته‌های زیر به دست آمد:

۱- گفتمان حاکم بر سوره عادیات، بیان نزدیک شدن رستاخیز، ناگهانی بودن و احاطه و فراگیری آن است. این گفتمان از درگیر شدن سوژه روایت، یعنی انسان ناسپاس که در مرکز سوره معرفی می‌شود، با ابژه، یعنی رستاخیز که در بخش پایانی سوره معرفی می‌شود، شکل می‌گیرد.

۲- در بررسی مسائل تفسیری و فهم مدلول آیات و سوره‌های قرآنی، نظام زیبایی‌شناسی قرآن نیز جایگاه مهمی دارد. از این منظر، کارکرد سوگندهای آغاز سوره را می‌توان دخیل کردن بیشتر عواطف مخاطب دانست؛ به‌ویژه که علقه و دل‌بستگی شدید جامعه عصر نزول به اسب، از مفاهیم و تصاویر مشترک قرآن و اشعار پیش از اسلام است.



۳- قرآن با به‌کارگیری پدیده‌های ملموس و روزمره زندگی عرب، حواس مختلف سوژه روایت را به‌کار می‌گیرد و احساس و عواطف برآمده از تجربه زیسته او را فرا می‌خواند، اما خود را محدود و محصور به فرهنگ و زبان عربی در عصر نزول نمی‌کند، بلکه با آشنایی‌زدایی همراه است.

۴- سوژه روایت، رستاخیز و وقوع آن را از خود دور می‌بیند و نسبت به آن حالت انکار دارد. بنابراین قرآن این مفهوم انتزاعی را در قالب پدیده‌های زندگی وحشی و دور از مدنیت عرب برای وی بیان می‌کند. این ویژگی‌ها نشان می‌دهد که سوره عادیات، مکی است.

۵- معنایی که از واژگان و مفردات سوره ارائه می‌شود، باید با گفتمان و جو حاکم بر سوره متناسب باشد. از این‌رو واژه‌ای مانند «مغیرات» که در اشعار پیش از اسلام نیز دال بر غارت، تاراج و چپاول است، نمی‌تواند با جهاد در فرهنگ قرآنی نسبتی داشته باشد.

۶- مراجعه به بینامتن‌های دیگر نظیر اشعار پیش از اسلام و سایر آیات قرآنی در موضوع مورد بحث، برای شناخت دقیق گفتمان حاکم بر سوره و فهم نسبت میان آیات آن سودمند و ضروری است.

پی‌نوشت

۱- بیشتر اصطلاحات و عباراتی که در سطور بعدی ارائه می‌شود، مأخوذ و الهام‌گرفته از کتاب نقصان معنا، نوشته آلژیرداس گرمس با ترجمه و شرح حمیدرضا شعیری است. نک: صص ۱۱، ۴۲، ۶۶، ۷۲، ۸۶ و ۱۰۶. در سایر موارد، به منابع مورد استفاده به‌طور مشخص ارجاع داده شده است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آقاگل‌زاده، فردوس (۱۳۹۲)، فرهنگ توصیفی تحلیل گفتمان و کاربردشناسی، تهران: علمی و فرهنگی.
۳. آلوسی، محمودبن عبدالله (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، تحقیق علی عبدالبارئ عطیة، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۴. ابن عاشور، محمدطاهر (۱۴۲۰ق)، التحریر و التثویر، بیروت: موسسة التاريخ العربی.
۵. ابن عطیة، عبدالحق‌بن غالب (۱۴۲۲ق)، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، تحقیق محمد عبدالسلام عبدالشافی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۶. ابن‌قیم الجوزیة، محمدبن‌ابی‌بکر (۱۹۳۳)، التبیان فی أقسام القرآن، تحقیق محمد حامد الفقی، بیروت: دارالمعرفة.

۷. ابو عبیده، معمر بن مثنی (۱۳۸۱ق)، مجاز القرآن، تحقیق فواد سرگین، قاهره: مكتبة الخانجي.
۸. اعلم شنتمری، یوسف بن سلیمان (۱۴۲۲ق)، اشعار الشعراء الستة الجاهلین، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۹. امرؤ القیس (۱۴۲۱ق)، دیوان امرؤ القیس، شرح: ابی سعید السکری، تحقیق انور ابوسولیم، محمد الشوابکه، العین: مرکز زاید للتراث والتاریخ.
۱۰. بابایی، علی اکبر (۱۳۹۴)، قواعد تفسیر قرآن، تهران: سمت.
۱۱. بازرگان، عبدالعلی (۱۳۸۷)، نظم قرآن، تهران: قلم.
۱۲. بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، قم: موسسة البعثة.
۱۳. البرزی، پرویز؛ منصور، مسعود (۱۳۹۳)، «جستاری در کلان متن قرآن کریم بر اساس بازتعریف بینامتنیت»، پژوهش های زبان‌شناختی قرآن، شماره ۵، صص ۶۱-۷۶.
۱۴. بنت الشاطی، عائشة (۱۹۹۰)، التفسیر البیانی للقرآن الکریم، قاهرة: دار المعارف.
۱۵. تغلبی، عمرو بن کلثوم (۱۴۱۳)، دیوان عمرو بن کلثوم التغلبی، تحقیق ایمن میدان، جدة: النادی الادبی الثقافی.
۱۶. جابری، محمد عابد (۲۰۰۸)، فهم القرآن الحکیم، التفسیر الواضح حسب ترتیب النزول، المغرب: الدار البیضاء.
۱۷. جفری، آرتور (۱۳۹۲ق)، مقدمتان فی علوم القرآن، قاهره: مكتبة الخانجي.
۱۸. جمل، بسام (۲۰۰۵)، اسباب النزول، بیروت: المؤسسة العربية للتحديث الفکری.
۱۹. خطیب تبریزی (۱۴۱۲ق)، شرح دیوان عنتره، بیروت: دار الکتب العربی.
۲۰. دانی، عثمان بن سعید (۲۰۱۱)، البیان فی عد آی القرآن، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۱. درویش، محی الدین (۱۴۱۵ق)، اعراب القرآن الکریم و بیانه، حمص: الإرشاد.
۲۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دار القلم.
۲۳. رضا، محمد رشید (۱۴۱۴ق)، تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار، بیروت: دار المعرفة.
۲۴. زکشی، محمد بن بهادر (۱۴۱۰ق)، البرهان فی علوم القرآن، بیروت: دار المعرفة.
۲۵. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، تصحیح مصطفی حسین احمد، بیروت: دار الکتب العربی.
۲۶. ساسانی، فرهاد (۱۳۸۴)، «تأثیر روابط بینامتنی در خوانش متن»، زبان و زبان‌شناسی، شماره ۲، صص ۳۹-۵۵.
۲۷. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۳۹۴ق)، الإیتقان فی علوم القرآن، تحقیق محمد أبو الفضل إبراهیم، قاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۲۸. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴ق)، الدر المأثور فی التفسیر بالمأثور، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
۲۹. شاذلی، سید بن قطب (۱۴۲۵ق)، فی ظلال القرآن، بیروت: دار الشروق.
۳۰. شبر، عبدالله (۱۴۰۷ق)، الجوهر الثمین فی تفسیر الكتاب المبین، کویت: شركة مكتبة الالفین.
۳۱. شعیری، حمیدرضا (۱۳۸۵)، تجزیه و تحلیل نشانه-معناشناختی گفتمان، تهران: سمت.
۳۲. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۵۳)، قرآن در اسلام، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۳۳. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: موسسة الأعلمی للمطبوعات.



۳۴. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.
۳۵. طبری، محمد بن جریر (۱۴۲۱ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفه.
۳۶. طرفه بن العبد (۱۴۲۳ق)، دیوان طرفه بن العبد، تحقیق مهدی محمد ناصر الدین، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۷. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، مقبیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۸. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۹. فولادوند، محمد مهدی (۱۳۷۳)، ترجمه قرآن، قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
۴۰. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳)، تفسیر القمی، قم: دارالکتاب.
۴۱. گرمس، آلزیرداس ژولین (۱۳۹۸)، نقصان معنا (عبور از زیبایی شناسی ساختارگرا: زیبایی شناسی حضور)، ترجمه و شرح: حمیدرضا شعیری، تهران: نشر خاموش.
۴۲. لیکاف، جورج؛ جانسون، مارک (۱۳۹۷)، استعاره هایی که با آنها زندگی می کنیم، ترجمه جهان شاه میرزابیگی، تهران: علم.
۴۳. معرفت، محمدهادی (۱۴۲۷ق)، التمهید فی علوم القرآن، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۴۴. مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۵. واحدی، علی بن احمد (۱۴۱۹ق)، أسباب نزول القرآن، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴۶. یورگنسن، ماریانه؛ لوئیز، فلیپس (۱۳۹۳)، نظریه و روش در تحلیل گفتمان، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر نی.
47. Allen, Graham (2000), *Intertextuality*, London: routledge.
48. Beaugrande, R. de. And W. U. Dressler (1992), *Introduction to Text Linguistics*, London, New York: Longman.
49. Brown, Keith; Miller, Jim (2013), *The Cambridge Dictionary of Linguistics*, Cambridge: Cambridge University Press.
50. Crystal, David (2008), *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*, Malden: Blackwell Publishing.
51. Hajjaji-Jarrah, Soraya M., (2000), *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an*, Edited by Issa J. Boullata, London – New York: Routledge.
52. Imhof, Agnes (2010) *The Qur'ān in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*, Edited by Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai, Michael Marx, Leiden – Boston: Brill.
53. Plett, Henrich F. (1991), ed. *Intertextuality*, Berlin: de Gruyter.
54. Yule, George (2014), *The Study of Language (FIFTH EDITION)*, Cambridge: Cambridge university press.
55. Zammit, Martin R. (2002), *A Comparative Lexical Study of Quranic Arabic*, Leiden: Brill.