

تحلیلی بر آرایهٔ انسان‌نگاری در قرآن

بهجت السادات حجازی*

دانشیار دانشگاه شهید باهنر، کرمان، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۶/۲۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۵/۰۱)

چکیده

توجه بیشتر پژوهشگران حوزه بلاغت قرآن به رابطهٔ وجوه ادبی و مذهبی این کتاب مقدس آسمانی و سازگاری یا عدم سازگاری این وجوه باهم معطوف شده است. قرآن در جایگاه معجزهٔ ختمیه از یک سو منشاء شکوفایی بلاغت ادبی در زبان فارسی بوده است و از سوی دیگر به لحاظ ادبی نیز تقلید‌ناپذیر می‌باشد. از این رو دقیقاً نمونه‌های آرایه‌های ادبی چون تشبیه، استعاره، مجاز، کنایه، تمثیل و... در قرآن، همسانی ماهوی با همین آرایه‌ها در متون ادبی شعری یا منثور زبان فارسی ندارند. این موضوع در مورد آرایهٔ تشخیص یا انسان‌نگاری در قرآن، بیش از همه آرایه‌ها صدق می‌کند. در تفکر اسطوره‌ای آنیمیستی، انسان‌نگاری سایر موجودات نوعی تخیل و فرض ذهنی تلقی می‌شود. همهٔ زیبایی‌های بلاغی و ادبی در قرآن در خدمت انتقال معانی ژرف به ذهن آدمی است؛ ولی این اندیشه و استدلال که گزیری برای تمسک به آرایه‌های ادبی و بلاغی در قرآن جهت درک مجهولات عالم غیب نیست؛ در مورد آرایهٔ انسان‌نگاری صدق نمی‌کند. پرسش اساس این جستار این است که آیا زبان مجازی به معنای عام که در اکثر زیبایی‌های ادبی از جمله تشخیص یا انسان‌نگاری مشاهده می‌شود، در کلام قرآن چگونه قابل توجیه است؟

واژگان کلیدی: زبان قرآن، آرایهٔ انسان‌نگاری، آنیمیسم، هوشیاری پدیده‌های طبیعت.

*E-mail: be.hejazi@gmail.com

مقدمه

در حوزهٔ زبان بلاغی قرآن دو موضوع در خور تعمق و پژوهش وجود دارد: ۱- تجزیه و تحلیل فرم و ساختار زبان قرآن به لحاظ پیوستگی‌های ساختاری و انسجام متنی میان اجزاء سوره‌ها و تحلیل‌های درون بافتی و برون بافتی ۲- بررسی زیبایی‌های بدیعی لفظی و معنوی و تبیین ماهیت زبان متعالی قرآن در مقایسه با آرایه‌های ادبی که به تقلید در متون ادبی فارسی یا زبان‌های دیگر ظهور پیدا کرده است.

اگرچه این نوشتار متکی بر تحلیل یکی از آرایه‌های ادبی یعنی «انسان‌نگاری» مبتنی بر ماهیت منحصر به فرد زبان متعالی قرآن است؛ ولی به‌اجمال به نظریاتی راجع به زبان قرآن، تنوع سبک شناختی در قرآن و نظریه‌های گوناگون راجع به روابط متنی در قرآن هم اشاره خواهد شد؛ زیرا بی‌ارتباط با بحث مورد نظر نیست و از سوی دیگر تمام زیبایی‌های سبکی و ادبی در قرآن، در خدمت معانی است. به بیان دیگر وجه مشترک تمام زیبایی‌های منحصر به فرد قرآن، مبتنی بر اعجاز ادبی و بلاغی، القاء بیشتر مفاهیم و معانی مجرد و نامحسوس است.

یکی از دلایل این ارتباط این است که قرآن خود، بهترین مفسر و روشنگر آیات است و تفسیر «المیزان» علامه طباطبایی، از این جهت برجستگی منحصر به فردی دارد. مفهوم واقعی زیبایی‌های ادبی در ارتباط و انسجام میان متن واحد یا متن‌های متعدد سوره‌ها، بیشتر به ذهن می‌رسد. پیوستگی ساختاری و انسجام متنی قرآن را در سبک آن باید جستجو کرد. در این زمینه حسین عبدالرئوف بر این باور است که «تنوع سبک شناختی از جمله مسایل ظریف زبان شناسی گفتمان قرآنی است و با آیات / جملاتی سروکار دارد که از حیث ساختار مشابه؛ اما از حیث سبک و معنا متفاوت‌اند. تنوع سبک شناختی قرآن در سطح خرد، شامل واج، واژه و جمله در سطح کلان در متونی که با یکدیگر غرابت دارند، دیده می‌شود. رفتار سبک شناختی جملات منوط است به مجموعه‌ای از عوامل زبان شناختی و آوایی از قبیل تغییر چینش واژگان در بطن جمله که به عوامل بافت برونی، بافت بیرونی، دستوری و تفاوت‌های دستور زبانی بستگی دارد.

عوامل دیگر عبارت‌اند از: اصطلاحات پایان بندی‌ها، شکل واج شناختی واژه، بافت درونی واژگانی، بافت درونی آوایی، جنس زمان دستوری و حرف تعریف» (میر و عبدالرئوف، ۱۳۹۰: ۳۰۱).

وی نمونه این تنوع سبکی را در گزینش و چینش واژه‌های متفاوت در دو آیه ۲۸۴ بقره و ۴۰ مائده ارائه می‌دهد: «لله ما فی السموات و ما فی الارض و ان تبدوا ما فی انفسکم أو تخفوه یحاسبکم به الله فیکفر لمن یشاء و یعذب من یشاء و الله علی کل شیء قدیر» آنچه در آسمان‌ها و زمین است از آن خداوند است و اگر صفات و حالات نیک و بدی (همچون کفر و ایمان، دوستی و دشمنی و تصمیم و اراده) را که در نفوس شما استقرار یافته است، آشکار کنید یا آن‌ها را نهان دارید، خداوند شما را به آن محاسبه می‌کند؛ سپس هر که را بخواهد می‌آمزد و هر که را بخواهد عذاب می‌کند و خدا بر هر کاری تواناست.

و در آیه ۴۰ سوره مائده: «ألّم تعلم أنّ الله له ملک السموات والارض یعذب من یشاء و یغفر لمن یشاء والله علی کل شیء قدیر» آیا ندانسته‌ای پادشاهی آسمان و زمین از آن خداست هر که را بخواهد کیفر می‌دهد و هر که را بخواهد می‌آمزد؟ پس حق اوست که ستمگران را عذاب کند و از توبه کنندگان در گذرد و خدا بر هر کاری توانست.

هر دو نمونه از حیث ساختار دو بخشی‌اند: بخش اول: «هر که را که بخواهد عذاب می‌کند.» و بخش دوم: «هر که را بخواهد می‌بخشد.» تنوع سبکی میان این دو جمله به چینش این بخش‌های سازه‌ای مربوط می‌شود. در اینجا تغییر سبکی از روی اتفاق صورت نگرفته است. چینش بی‌نشان در ژانر قرآنی این است که فعل «یغفر» در نمونه اول پیش از متضاد خود «یعذب» قرار گیرد. این چینش واژگان بی‌نشان از این روست که بر بن مایه بخشش خداوند که همیشه پیش از خشم خداوند اتفاق می‌افتد، تأکید می‌کند. در نمونه دوم تغییر در بافت موقعیتی، تنوع سبکی را در پی می‌آورد (مائده ۳۸)؛ که از مردان و زنان دزد ذکر به میان می‌آورد و به مجازات اسلامی این افراد اشاره می‌کند، تنوع سبکی را به نمایش می‌گذارد، برای آنکه میان آیات ۳۸ و ۴۰ مائده، رابطه بینامتنی برقرار شود،

فعل «یعدّب» به سمت راست جابجا یعنی بر جسته می‌شود و این جابجایی تنوع سبکی را در پی می‌آورد (همان: ۵-۳۰۴).

نمونهٔ دیگر تکرار دو آیهٔ ظاهراً مشابه با تفاوت یک لفظ در انتهای آیه ۴ سورهٔ فتح: «... و كان الله عليمًا حكيمًا» و انتهای آیه ۷ از همین سوره است که می‌فرماید: «... و كان الله عزيزًا حكيمًا» توجه و تأمل در بافت متنی آیات پیش از آیه‌ها، راز تفاوت دو کلمهٔ «علیمًا» و «عزیزًا» را در این دو آیه مشخص می‌کند. در ابتدای آیه ۴ سوره فتح، سخن از سکینه و آرامشی است که خداوند به قلوب مؤمنین نازل می‌کند تا بر ایمانشان بیفزاید و خداوند از آگاهی و حکمت خود نسبت به این موهبت خبر می‌دهد؛ ولی پیش از آیه ۷ همین سوره، سخن از عذاب منافقین و مشرکین و غضب الهی نسبت به ایشان است که باید اقتدار و اُبّهت الهی در کلام، نسبت به ایشان اثبات گردد. از این رو از کلمهٔ «عزیز» به معنای شکست ناپذیر بهره می‌گیرد و برای مخاطب کاربرد هر واژه، در جایگاه خاص خود جهت معانی مناسب تبیین می‌شود.

گفتنی است که نه تنها گزینش و چینش خاص واژه‌ها؛ بلکه اصولاً هر نوع زیبایی ادبی دیگر نیز در قرآن، در راستای ظهور تنوع سبک و در خدمت دلالت معانی است. میرمستنصر می‌نویسد: «نکته سبکی جالبی که می‌توان در بارهٔ گفتمان قرآنی ذکر کرد، این است که سجع در خدمت معنا قرار دارد. به دیگر سخن دلالت پردازی کلی یک گزاره بر ویژگی آرایه‌ای بلاغی سجع رجحان دارد» (همان: ۳۵۴).

نظریه‌های گوناگونی راجع به روابط متنی در قرآن وجود دارد (ر.ک یادداشت‌ها)، از جمله نظریهٔ ربط مبتنی بر ارتباط کلامی است که در آن اهمیت روابط متنی میان اجزای یک سوره یا سوره‌های متفاوت بر مبنای برقراری یک ارتباط کلامی موفق میان خداوند و بندگانش نشان داده می‌شود.

«آر.تی (Relevance theory) یا همان نظریهٔ ربط، نظریه‌ای است که آلاوی (مدّرس مطالعات قرآنی در دانشگاه بیرمنگام)، از دیدگاه زبان‌شناختی/کاربرد شناختی به بحث در بارهٔ روابط متنی می‌پردازد (آلاوی، ۱۳۹۵: ۱۷).

این روش مبتنی بر یافته‌های نظریه ارتباط کلامی است؛ زیرا موضوع این بحث، متنی است که برای انسان‌ها بیان شده است و بنابراین معقول آن است که برای تبیین آن، اصول ارتباط انسانی (human communication) به کار برده شوند» (همان: ۲۴).

وی در بیان دلیل پرداختن به این روش برای بررسی قرآن می‌نویسد: «به دلیل ماهیت مسئله، ضرورت انجام این روش، بدیهی و مسلّم است. از آنجا که هدف قرآن عمدتاً انتقال یک پیغام معین به بشر و بیان این پیغام به صورت کلامی/لفظی است، قرآن متنی است که به هر گونه تلاش ممکن برای شرح و تبیین آن نیاز هست» (همان: ۲۴).

بیان مسئله

به دلیل اهمیت ارتباط کلامی و انتقال پیام از سوی خداوند به بندگان در قرآن، زیبایی‌های متعدّد ادبی چون انواع تشبیه، استعاره، مجاز، کنایه و... جهت تبیین و روشن‌گری بیشتر حقایق مبهم، نامأنوس و دور از درک به کار گرفته می‌شود و این آرایه‌ها بخصوص آرایه استعاره مکینیه (از نوع انسان‌انگاری) اگرچه برگرفته از همان ادبیات عرب است؛ ولی به لحاظ ماهیتی چه تفاوت اساسی با آن‌ها دارد؟

پرسش اساسی این جستار این است که آیا مجاز به معنای عام یعنی کاربرد لفظ در معنای غیرواقعی و حقیقی خود که در اکثر زیبایی‌های ادبی از جمله آرایه تشخیص تعمیم دارد، در قرآن هم راه می‌یابد یا خیر؟

۱- پیشینه تحقیق

کتاب‌های پیشینان راجع به اعجاز بلاغی قرآن که از سوی عبدالقاهر جرجانی، الرّمّانی، جاحظ و... به رشته تحریر درآمده و بنیان این پژوهش‌های جدید قرآنی است، کاملاً شناخته شده و معرّف حضور همه اندیشمندان است. در پژوهش‌های معاصر دو کتاب درخور تعمق نوشته شده است که عبارت‌اند از «مطالعه قرآن به منزله اثر ادبی» که توسط میر مستنصر و عبدالرئوف حسین راجع به زیبایی‌های ادبی و بلاغی قرآن است (ر.ک. میر مستنصر و...، ۱۳۹۰) نویسندگان در این کتاب به ارائه مطالبی در زمینه رویکردهای زبانی و سبک شناختی قرآن، اعم از ویژگی‌های زبانی قرآنی کریم، فنون و صنایع ادبی، زنجیرمندی مفهومی و بافتی در گفتمان قرآنی و تنوع سبک شناختی

مبادرت می‌ورزند؛ و کتاب «روابط متنی در قرآن» نوشته‌ی آلاوی سلوی که بیشتر راجع به پیوستگی‌های ساختاری سوره‌ها و انسجام متنی میان آنهاست. مقاله «فنون و صنایع ادبی در قرآن» از میر مستنصر، یکی از مقالات همان کتاب مذکور است که نویسنده به آرایه‌های ادبی قرآن و بیان نمونه‌هایی از آنها پرداخته است (مستنصر، ۱۳۸۸: ۱۷۹-۱۵۴). مقاله «اعجاز ادبی قرآن کریم و سیر تطوّر آن» به صورت کلی به مقایسه‌ای میان نخستین کتاب‌های حوزه بلاغت قرآنی مثل، «مجازالقرآن» از ابو عبیده، «معانی القرآن» از فرّاء، «البیان و التبیان» از جاحظ و «تأویل مشکل القرآن» از ابن قتیبه می‌پردازد (باغبانی و دیگران، ۱۳۹۱: ۶۳-۴۶).

نزدیک‌ترین اثر به این جستار، مقاله میر مستنصر یعنی «فنون و صنایع ادبی در قرآن» است که بخشی از آن به بحث آرایه تشخیص و استعاره مکنیه اختصاص دارد. ولی نویسندگان هیچ‌کدام از این پژوهش‌ها به صورت مشخص و صریح به موضوع جان بخشی و انسان‌نگاری در قرآن و اینکه آیا حقیقتاً فرض چنین آرایه‌ای صحیح هست یا خیر؟ توجه خود را معطوف نکرده‌اند؛ و ضرورت پژوهش‌های قرآنی به صورت اعم و تجزیه و تحلیل زیبایی‌های ادبی این کتاب آسمانی با رویکردهای جدید و نگرش‌های تازه، نیازی به اثبات ندارد.

۲- بحث اصلی

موضوع بلاغت قرآن با ماهیت زبان قرآن پیوندی ناگسستنی دارد. کلام الهی در تبیین و روشنگری بسیاری از حقایق پیچیده و نامأنوس - خصوصاً در معرفت‌شناختی نسبت به توحید، سرای غیب و رویدادهای قیامت - مزین به آرایه‌های متعددی است که در علم بیان و معانی‌الگو برداری از آنها را می‌توان مشاهده کرد. اگرچه زبان قرآن برگرفته از همان زبان و ادبیات عرب است؛ ولی همه این زیبایی‌های قرآنی بی‌نظیر و متفاوت با آن است. نگارنده این مقاله، پیش از این در مقاله «تحلیلی فرامتنی بر مبالغه در قرآن»، به آراء متفاوت راجع به وجود یا عدم وجود مبالغه در قرآن اشاره کرده است (حجازی، ۱۳۹۵: ۵۶-۳۷). این جستار اختصاص به آرایه انسان‌نگاری یا تشخیص در قرآن دارد.

در بیشتر پژوهش‌های بلاغی قرآن به انواع استعاره اشاره است؛ ولی آرایه تشخیص یا انسان‌انگاری در قرآن مورد تجزیه و تحلیل قرار نگرفته است. از آنجا که این آرایه با تفکر آنیمیستی ارتباط دارد؛ ابتدا به این موضوع می‌پردازیم.

۱-۲- آنیمیسیم

«آنیمیسیم» برگرفته از واژه لاتین «animus» به معنای «روان» و «روح» است. همزاد گرایی، اعتقاد به اینکه روح اساس زندگی است و ارواح مجرد وجود دارند. برای اولین بار شخصی به نام ادوارد برنت تایلر (۱۹۱۷-۱۸۳۲) انسان‌شناس انگلیسی در پژوهش خود برای دین و آنیمیسیم، منشأ واحدی قائل شد (برد دیوید، ۶۷: ۱۹۹۹). البته صرف‌نظر از نگاه اسطوره‌ای به دین، وجه مشترک تفکر دینی و آنیمیسیم، انسان‌انگاری و ذی‌شعور بودن همه موجودات است که بر مبنای کلام الهی کاملاً حقیقی و باور کردنی است؛ ولی در اندیشه آنیمیستی جنبه اسطوره‌ای بر وجه عقلانی و حقیقی غلبه پیدا می‌کند؛ زیرا در واقع یک نوع اندیشه اسطوره‌ای و غیر عقلانه بر مبنای احساس نیاز انسان به جستجو و کشف حقیقت است. «انسان بدوی خود را از تبار گیاهان و حیوانات می‌دانست، نام آنان را بر خود می‌نهاد و به آنان تشبیه می‌کرد. با این حال، قدرت طبیعت را بسیار فراتر از اندیشه بشری می‌دانست؛ قدرتی غالباً ویرانگر که برای تسکین آن باید موجبات خشنودی‌اش را فراهم آورد. جیمز فریزر که در زمینه مردم‌شناسی اقوام بدوی پژوهشی‌های ارزشمندی انجام داده است، شواهد فراوانی از حاکمیت طبیعت بر انسان که حتی در این عصر نیز منجر به قربانی‌های انسانی می‌شود، ارائه می‌دهد» (فریزر، ۱۳۹۲: ۱۵۵).

اعتقاد به روح حاکم بر طبیعت یا اشیای مرموز و مقدس که توتم خوانده می‌شد، باور قدرتمندی بود که به رفتار بدویان شکل می‌داد. آنان روح و ماده را دو پدیده جدا از هم نمی‌دانستند - بنابراین هر چیز را دارای روح و بعضاً معرفت انسانی می‌پنداشتند. انسان دیسی طبیعت و اشیاء گام نخست در جانمند انگاری بود؛ اما آدمی حتی از حد پدیده‌های ملموس نیز فراتر رفت و به مفاهیم انتزاعی، رنگ و بوی انسانی بخشید. با سنگ و چوب

خدایانی به شکل خود ساخت و گاه با تخیل قدرتمند خود به ایجاد شکل واژه‌های ترکیبی نیز پرداخت» (صابری، ۱۳۹۲: ۱۷). همین زیاده روی در انسان‌انگاری و تسری روح به اشیاء بی‌جان، زمینه انحراف اندیشگانی از مسیر توحید و یکتا پرستی به شرک را فراهم کرد و زمان جدایی تفکر دینی از آنیمیسم فرا رسید. از این رو مراقب بودن آدمی نسبت به اشیاء هوشیار پیرامونش با نگرش شرک آمیز قدرت بخشیدن به آن‌ها و در نتیجه پرستش آن‌ها کاملاً مغایرت دارد. ولی نشانه‌های این تفکر در خیال پردازی ذهن‌های خلاق و آفرینندهٔ زیبایی‌های ادبی به صورت آرایهٔ تشخیص و گونه‌ای از استعاره مکنیه که مشبه به انسان باشد، باقی ماند.

شفیعی کدکنی بر این باور است: «یکی از زیباترین گونه‌های صور خیال در شعر، تصرفی است که ذهن شاعر در اشیاء و در عناصر بی‌جان طبیعت می‌کند و از رهگذر نیروی تخیل خویش به آن‌ها حرکت و جنبش می‌بخشد و در نتیجه هنگامی که از دریچهٔ چشم او به طبیعت و اشیاء می‌نگریم، همه چیز در برابر ما سرشار از زندگی و حرکت و حیات است. ناقدان اروپایی در تعریف آن می‌گویند: «بخشیدن خصایص انسانی است به چیزی که انسان نیست و یا بخشیدن صفات انسان و به‌ویژه احساس انسانی به چیزهای انتزاعی، اصطلاحات عام و موضوعات غیر انسان یا چیزهای زندهٔ دیگر که از آن در ادبیات اروپا عنوان «personification» و «vivid ness» تعبیر می‌کنند» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۵: ۱۵۳-۱۴۹). با توجه به اینکه در تفکر آنیمیستی همهٔ موجودات صاحب حیات و ذی‌شعور تلقی می‌شوند و این اندیشه در قالب یک آرایهٔ ادبی به نام تشخیص یا نوعی استعارهٔ مکنیه که مشبه به انسان فرض می‌شود، تسری یافت؛ رویکرد قرآن نسبت به آرایهٔ تشخیص چیست؟ آیا تفکر آنیمیستی قابل تطبیق با زبان بلاغی قرآن است؟

۲-۲- ماهیت زبان بلاغی قرآن

پیش از پاسخ دادن به پرسش‌های ذکر شده، باید به ماهیت زبان بلاغی قرآن نیز اندکی اشاره شود. بدون تردید زیبایی‌های ادبی و بلاغی قرآن مبتنی بر وجهی از اعجاز آن، در خدمت معانی ژرف و انتزاعی و دیرپاب است. ولی آیا در قرآن مجاز ادبی که

خلاف واقع باشد یا استعاره‌ای که یک رکن آن به هر صورت دور از معنای حقیقی باشد، وجود دارد؟

بعضی اندیشمندان مثل ابواسحاق اسفراینی (ق. ۴۱۸) منکر هر نوع مجاز و استعاره در قرآن هستند و از منکران وجود مجاز در قرآن که وجود آن را در لغت پذیرفته‌اند، داوود ظاهری (۲۷۰ ق) و فرزندش ابوبکر محمد ظاهری هستند؛ اما بیش از همه ابن تیمیه (۷۲۸ ق) در کتاب «الایمان»، وجود مجاز و استعاره را در قرآن کریم و هم در لغت انکار کرده است» (دایره المعارف قرآن، ۱۳۸۲، ج ۶: ۱۲۳). برخی دلیل انکار استعاره در قرآن را عدم جواز از ناحیه شارح دانسته‌اند. در این باره سیوطی از قاضی عبدالجبار مالکی نام می‌برد که منکر وجود استعاره در قرآن بوده است؛ به این دلیل که از ناحیه شرع اجازه‌ای در باره آن به ما نرسیده است. از دیگر منکران کریم مصطفوی صاحب «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم» است. وی با رد نظریات سید رضی در تلخیص البیان که مجازها و استعاره‌های قرآنی را گرد آورده، معتقد است که سید تحت تأثیر عصر خود که توجه مردم به ظواهر ادبیات بسیار بوده است، به این کار روی آورده است. به عقیده ایشان اگر به حقایق و معارف الهی توجه شود، در این صورت در قرآن مجاز و استعاره‌ای وجود نخواهد داشت» (همان: ۴-۱۲۳).

عده‌ای دیگر نیز نه تنها وجود مجاز و انواع استعاره را در قرآن پذیرفته‌اند؛ بلکه حتی سبک و سیاق ادبی این کلام الهی را شگفتی آور مشرکان و دلیل متهم کردن پیامبر (ص) با الفاظی چون سحر، جنون، شاعری، کهنات دانسته‌اند و نیز تفاوت گوهری و ساختار قرآن با زبان عرب سبب شد تا آن را سخنی غیرمتعارف و متفاوت با سخنان متداول به شمار آورند (همان: ۳۰).

ابوالحسن رمانی (۳۸۶ ق) متکلم و ادیب معتزلی برای نخستین بار تلاش کرد، نظریه‌ای جامع در تبیین بلاغت قرآن ارائه دهد. وی در تعریف بلاغت ابتدا دیدگاهی که آن را به روشنی و رسانندگی معنا یا دلالت کامل لفظ بر معنا تفسیر می‌کند، به نقد کشید؛ آن دو را شرط لازم و نه کافی می‌شمرد... وی در تأکید بر تفاوت قرآن با دیگر متون

ادبی، بلاغت را در سه طبقهٔ اعلا، میانه و دون درجه بندی کرده، بلاغت قرآن را بالاترین درجه از نوع اعلا و معجزه شمرده است (همان: ۳-۳۲).

بزرگ‌ترین دلیل مخالفان وجود مجاز و استعاره در قرآن، فاصله گرفتن مخاطب با وجود این آرایه‌ها، از حقیقت و معانی عمیق قرآنی است؛ در حالی که دقیقاً این زبان بلاغی در جهت تبیین بیشتر معانی است. رمانی در زمینهٔ اثبات این موضوع که در قرآن زیبایی‌های ادبی در خدمت معنا هستند و به همین جهت، تفاوت بلاغی آن با سایر متون مشخص می‌شود، نمونه‌هایی ارائه می‌دهد. مثلاً در مورد تفاوت سجع در متون ادبی و فاصله در قرآن می‌گوید: «در سجع گویی، معانی، تابع الفاظاند و این آهنگ الفاظ است که معنایی را در ذهن شنونده می‌آفریند؛ اما فاصله‌ها، آهنگ‌هایی برخاسته و متناسب با معنا هستند که در الفاظ جلوه می‌کنند؛ بنابراین سجع بر اثر پیروی معانی از الفاظ از ارزش ادبی و بلاغی متن می‌کاهد؛ ولی فاصله به سبب پیروی الفاظ از معانی بر این ارزش می‌افزاید (دایره‌المعارف، ۱۳۸۲، ج ۶: ۳۳).

اما بحث اصلی این جستار راجع به آرایه تشخیص یا انسان‌نگاری و نوعی استعاره مکنیه است که مشبهٔ انسان باشد. ابتدا به ذکر نمونه‌های قرآنی مبادرت می‌ورزیم.

۳-۲- نمونه‌های انسان‌نگاری در قرآن

اگرچه منشأ پیدایش بسیاری از زیبایی‌های ادبی از جمله «استعاره» در متون ادبی، تأثیر پذیرفتن از زبان قرآنی است؛ ولی کاملاً همسانی و همسویی میان این زیبایی‌ها در قرآن با دیگر متون ادبی وجود ندارد. درجهٔ مجاز بودن زبان قرآن با توجه به ژرفای معانی و حقایق غیرقابل‌انکار، برخلاف متون ادبی به صفر می‌رسد؛ خصوصاً آرایهٔ انسان‌نگاری که بهترین شاهد بر این مدعاست.

مستنصر میر می‌نویسد: «به لحاظ تاریخی، بحث تقلید ناپذیری، مطالعهٔ ادبی قرآن را زیر مجموعهٔ بُعد مذهبی قرآن قرار داد؛ اما این بحث این حقیقت بنیادین را نادیده می‌گیرد که قرآن منکران دین را به هم‌آوردی دعوت می‌کند نه مؤمنان را و این هم‌آوردی فقط برای نکوهش منکران نیست؛ بلکه از آنان می‌خواهد که به بررسی دقیق

قرآن بپردازند تا ببینند آیا قرآن همان گونه که خود گفته‌اند، بافته یک ذهن جن زده است یا خیر؟» (میر مستنصر، ۱۳۹۰: ۲۵) در ادامه می‌گوید: «شاید تفاوت اصلی میان رویکرد ادبی و مذهبی به قرآن این است که رویکرد ادبی در پی یافتن پیوستگی و رویکرد مذهبی در پی یافتن ناپیوستگی در متن است» (همان: ۲۵).

گفتنی است که استعاری بودن زبان درجات و مراتب مختلفی دارد و میان استعاره‌های قرآنی و استعاره‌های ساخته ذهن بشر، یک تفاوت وجود دارد. «در بالاترین مرتبه، زبان قرآن خصلت استعاری دارد و برای عرضه فضاهای جدید معنوی و حقایق مجرد به انسان، از فضاهای معلوم بشری، از فضاهای مادی و حقایق طبیعی، یعنی حقایقی که در عالم ماده برای تشریح آن حقایق معنوی وجود دارد، استفاده می‌کند و لذا یک روابط هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی را میان حوزه‌های مادی و حوزه مجردات و ماوراءالطبیعه عرضه می‌کند» (قائمی نیا، ۱۳۹۳، سایت خبرگزاری قرآن).

در واقع هر نوع استعاره، پل ارتباطی میان جهان محسوس و جهان نامحسوس معقولات و مجردات است که میزان درک و فهم مخاطب را بیشتر فراهم می‌کند؛ یعنی برخلاف استعاره‌های تخیلی بشر که بر زیباشناختی صرف تکیه دارد؛ استعاره‌های قرآنی بر مبنای تبیین و روشنگری معناست و زیبایی در مرتبه دوم قرار می‌گیرد. آیات قرآن با دو زبان خبری و ادبی از هم تفکیک می‌شوند.

آیت .. معرفت بر این باور است که بخش احکام و تکالیف و بخش حکم و مواعظ که اکثریت قاطع آیات قرآن را فرا می‌گیرد، «بلسان عربی مبین» به زبان عربی رسا و آشکار بیان شده است؛ ولی در دو بخش سخن از جهان غیب و معارف بیشتر از استعاره، تشبیه، کنایه و... استفاده شده است. وی در تبیین بیشتر این موضوع می‌نویسد: «...واژه‌ها و الفاظی که برای توصیف جهان غیب به کار رفته، برای مفاهیمی وضع شده‌اند که متناسب با عالم حس و شهود است و نمی‌توانند کاملاً بازگو کننده مفاهیمی باشند که در سرای غیب جریان دارد. بعلاوه ابزار درک ساکنین این جهان، چه ظاهری و چه باطنی برای درک و دریافت مفاهیم عالم شهود و متناسب با آن ساخته شده و از درک کامل مفاهیمی از سنخ دیگر ناتوان‌اند. از این روست که در گزاره‌های کتب آسمانی درباره

مفاهیم غیبی، از استعاره و تشبیه و به کار بردن مجاز و کنایه استفاده شده تا به گونه‌ای تقریبی و از باب تشبیه نامحسوس به محسوس گزارش کنند. مثلاً از مراتب و تنوع نیروهایی که در اختیار فرشتگان (که مدبران امرند) قرار دارد، به «اجنحه»؛ بالها تعبیر شده است؛ زیرا بال وسیلهٔ پرواز است و کاربرد آن در نیروهایی که امکانات کار را فراهم می‌کنند، متعارف می‌باشد. بال و بازو هر دو در این مفهوم کاربرد دارند و مفهوم حقیقی هیچ یک مقصود نیست» (معرفت، ۱۳۸۹: ۳-۴۲).

با توجه به تسری تسبیح گویی خداوند به کل موجودات عالم در آیاتی نظیر: «يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (جمعه ۱/ واقعا جایی برای استعاره مکنیه (از نوعی که مشبه به انسان باشد) یا تشخیص باقی نمی‌ماند؛ زیرا با دقت در کل آیاتی که در جهان آخرت راجع به موجودات غیر از انسان آمده است، همه آنها صاحب شعور، معرفت، احساس و قدرت تکلم هستند و انبیاء و اولیاء در این جهان هم به این موضوع کاملاً واقف و آگاه‌اند و در جهان دیگر انسان‌های معمولی متوجه خواهند شد.

ابتدا به نمونه‌های به ظاهر انسان‌نگاری در قرآن اشاره خواهیم کرد.

۱-۳-۲- تسبیح گویی کل موجودات

«تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَأَنْ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا» (اسری/۴۴) علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌نویسد: «تسبیح به معنای منزه داشتن است که با زبان انجام شود، مثلاً گفته شود (سُبْحَانَ اللَّهِ)؛ ولی وقتی حقیقت کلام عبارت باشد از فهماندن و کشف از ما فی الضمیر و اشاره و راهنمایی به منوی خود، این فهماندن به هر طریقی که صورت گیرد، کلام خواهد بود؛ هر چند با زبان نباشد. تسبیح تمامی موجودات تسبیح حقیقی و قالی است و قالی بودن لازم نیست حتماً با الفاظ شنیدنی و قراردادی بوده باشد» (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۳: ۱۸۴).

ایشان ضمن تأکید بر عدم ضرورت شنیدن تسبیح موجودات با زبان قراردادی انسان‌ها، در ادامه همین مطلب به تسبیح زبانی بعضی از موجودات هم اشاره می‌کنند: «در

میان نامبردگان، مواردی است که جز تسبیح حقیقی را نمی‌شود بدان‌ها نسبت داد و چون تسبیح در آنچه حقیقی است قهراً باید در تمامی نامبردگان به نحو حقیقت باشد، مثلاً در آیات شریفه «إِنَّا سَخَرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ» (ص/۱۸) و «سَخَرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ» (انبیاء/۷۹).

ما کوه‌ها را مسخر و رام کردیم که با او در شبانگاه و هنگام برآمدن آفتاب تسبیح می‌گفتند؛ و کوه‌ها و پرندگان را رام و مسخر کردیم که همواره با داوود تسبیح می‌گفتند و ما انجام دهنده این کار بودیم. یا «یا جِبَالُ أَوْ بِي مَعَهُ وَالطَّيْرُ» (سبا/۱۰) ای کوه‌ها و ای پرندگان [در تسبیح خداوند] با او، هم صدا شوید. دیگر معنا ندارد تسبیح را نسبت به کوه‌ها و مرغ‌ها، زبان حال گرفت و نسبت به آن پیغمبر زبان قال. این دست آیات در قرآن، تسبیح گویی را به کل موجودات در آسمان‌ها و زمین به صورت آگاهانه نه اجباری، تعمیم می‌دهند؛ مثلاً آیه ۴۱ سوره نور: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرُ صَافَّاتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ» (نور/۴۱). مگر نمی‌دانی هر چه در آسمان‌ها و زمین است با مرغان گشوده بال تسبیح خداوند می‌کنند. همه دعا و تسبیح خویش دانند و خدا داند که چه می‌کنند.

«از بعضی از مفسرین برمی‌آید که مراد به جمله (من فی السموات) الخ، همه موجودات است، چه دارای عقل و چه بی‌عقل و اگر به لفظ عقلاً آورده به این مناسبت بوده که اصولاً تسبیح از شئون و وظایف دارندگان عقل است و یا برای این خاطر بوده که بر قوت آن دلالت کرده باشد، از باب تشبیه زبان حال به زبان قال ... (همان، ج ۱۵: ۱۹۰) این آیه شریفه تسبیح را به عموم ساکنان زمین نسبت می‌دهد، چه کافر، چه مؤمن و معلوم می‌شود که در این میان دو نور است؛ یکی عمومی و یکی خصوصی؛ و آیات دیگری از قرآن مانند آیه ذر نیز به همین معنا دلالت دارد (اعراف/۱۷۲). پس نوری که خدای تعالی با آن خلق خود را نورانی می‌کند مانند رحمتی است که با آن به ایشان رحم می‌کند که آن نیز دو قسم است؛ یکی عمومی و یکی خصوصی. درباره رحمت عمومی فرمود: «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» (اعراف/۱۵۶) و درباره رحمت خصوصیش فرمود:

«فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُدْخِلُهُمْ رَبُّهُمْ فِي رَحْمَتِهِ» (جاثیه / ۳۰)، (همان پیشین).

افزون بر این علامه در تفسیر آیه ۷۹ سوره انبیاء «وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ» تأکید بر این نکته دارند که کوه‌ها و پرندگان به مقتضای طبع و اختیار خود همگام با حضرت داوود به تسبیح گویی مشغول می‌شدند و هیچ اجبار و اکراهی در این امر وجود نداشت (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۴: ۴۶۹). یعنی در موضوع تسبیح گویی پروردگار، شعور و معرفت و اقتضای طبع و اختیار موجودات کاملاً بدیهی و روشن است و فرض انسان‌نگاری در حوزه بلاغت قرآنی نفی می‌گردد.

ماحصل سخنان ایشان این است که اولاً تسبیح گویی موجودات زمینی و آسمانی، پدیده‌ای عام و گسترده است ثانیاً لزومی بر فرض گرفتن زبان حال در تسبیح موجودات نیست؛ بلکه می‌تواند زبان تسبیح ایشان زبان قال باشد که البته در جهان صرفاً پیامبران و اولیای او توانایی درک این زبان قال را دارند. مثل حضرت سلیمان که با شنیدن گفتگوی میان مورچگان، تبسمی بر لب او نقش می‌بندد. هرچه میزان ایمان به جهان غیب در آدمی بالاتر رود، امکان برقراری ارتباط با جهان موجودات بیشتر می‌شود و همین قاعده برای فهم و درک قرآن نیز حاکم است. چنانچه در آیه ۴۵ سوره اسری می‌فرماید: «وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا»؛ (وقتی قرآن را می‌خوانی ما میان تو و کسانی که به روز جزا ایمان نمی‌آورند، حجابی ساتر قرار می‌دهیم). نشان می‌دهد که لازمه فهم و درک قرآن ابتدا ایمان به غیب و جهان آخرت است و گرنه حائل و حجاب میان پیامبر (ص) و کلام او که عین وحی الهی است و کسانی که ایمان به آخرت نیاورده‌اند؛ از بین نمی‌رود. مولانا می‌فرماید:

چون شما سوی جمادی می‌روید محرم جان جمادان کی شوید؟
از جمادی عالم جان‌ها روید غلغل اجزای عالم بشنوید

(مثنوی/۳/۲۱-۱۰۲۰).

از این رو فرض آرایه تشخیص و استعاره مکنیه با مشبه به انسانی در قرآن نفی می‌گردد.

۲-۳-۲- هوشیاری جمادات

نمونه‌هایی از آیات هوشیاری جمادات را در اجرای فرامین الهی و غلبه خشیت و خشوع در پیشگاه او نشان می‌دهد. مثلاً در آیه ۲۱ سوره حشر که می‌فرماید: «لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ» (حشر/۲۱) اگر این قرآن را بر کوهی نازل می‌کردیم، قطعاً آن را از ترس خدا فروتن و از هم پاشیده می‌دیدیم. یا در آیه ۱۱ سوره فصلت که زمین و آسمان، فرمان خداوند را با طوع و رغبت انجام می‌دهند: «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت/۱۱).

آن گاه آهنگ آفرینش آسمان کرد، در حالی که به صورت دود بود، پس به آن و به زمین گفت: «خواه یا ناخواه بیایید»؛ آن دو گفتند: «فرمان‌بردار آمدیم».

یا در آیه ۷۴ سوره بقره، به بعضی از سنگ‌ها اشاره می‌شود که از بیم خدا فرو می‌ریزند و از این جهت بر انسان‌های سنگدل برتری دارند: «ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ» (بقره/۷۴) سپس دل‌های شما بعد از (واقعه) سخت گردید، همانند سنگ یا سخت از آن، چرا که از برخی سنگ‌ها، جوی‌هایی بیرون می‌زند و پاره‌ای از آن‌ها می‌شکافد و آب از آن خارج می‌شود و برخی از آن‌ها از بیم خدا فرو می‌ریزد و خدا از آنچه می‌کنید، غافل نیست. همچنین آیه ۴۴ سوره هود که از فرمان‌برداری خاضعانه زمین و آسمان در برابر فرمان خداوند، سخن می‌گوید: «وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» (هود/۴۴) گفته شد یا زمین آب خود را فرو بر و ای آسمان از ریختن باران باز ایست و آب کاستی گرفت و کار پایان گرفت و کشتی بر [کوه] جودی قرار گرفت و گفته شد: دوری [از رحمت خدا] بر گروه ستمکاران باد.

۲-۳-۳- گریه آسمان و زمین

«...فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنْظَرِينَ»، (۲۹/دخان) پس نه آسمان بر آنان گریست و نه زمین و هنگام نزول عذاب هم مهلت نیافتند. علامه طباطبایی در تفسیر این آیه ابتدا بر مفهوم کنایه آن تأکید دارند: «نه آسمان به حال آنان گریه کرد و نه زمین و نه خدا مهلتشان داد، منظور از گریه کردن آسمان و زمین بر چیزی که فوت شده، کنایه از این است که آسمان و زمین از فوت و نابودی آن تغییر حالت نمی‌دهد و متأثر نمی‌شود و در آیه مورد بحث هم کنایه از اینکه هلاکت قوم فرعون هیچ اهمیتی برای خدا ندارد؛ چون در درگاه خدا خوار و بی‌مقدارند و به همین جهت هلاکتشان هیچ اثری در عالم نداشت» (همان، ج ۱۸: ۶-۲۲۵).

ولی در روایاتی که در ادامه تفسیر آیه می‌آورند از جمله؛ «در مجمع‌البیان زراره از امام صادق (ع) روایت کرده که فرمود: آسمان بر یحیی پسر زکریا و بر حسین بن علی (ع) چهل روز گریه کرد، عرضه داشتم گریه آسمان چه بود؟ فرمود: آفتاب در سرخی طلوع می‌کرد و در سرخی هم غروب می‌نمود...» (همان: ۲۲۸).

گوی آسمان و زمین حقیقتاً دو موجود ذی‌شعور هستند و گریه آن‌ها نیز کاملاً طبیعی فارغ از نیاز به زبان بلاغی و پناه بردن به کنایه است؛ زیرا در ادامه می‌نویسند: «اگر در معنای گریه آسمان و زمین اساس را همین ظواهر روایات قرار دهیم، دیگر احتیاجی نیست به اینکه گریه آن دو را حمل بر کنایه تخیلیه کنیم» (همان: ۹-۲۲۸).

۲-۳-۴- شهادت دادن اعضاء و جوارح انسان

«الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (یس/۶۵) امروز مَهر بر دهان‌هایشان می‌زنیم. هریک از دست و پاهایشان شهادت می‌دهند به آن کارهایی که به وسیله آن عضو انجام داده‌اند.

شهادت دادن اعضاء و جوارح، سبب واکنش انسان در جهت اعتراض به آن‌ها می‌شود و البته ایشان هم کسب این توانایی را به خداوند نسبت می‌دهند. «حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ

عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ وَقَالُوا لَجُلُودُهُمْ لَمْ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (فصلت/۲۱-۲۰).

علامه طباطبایی در تفسیر این آیات متذکر می‌شوند که در همین دنیا هم اعضا و جوارح آدمی فاقد شعور نیستند؛ وگرنه امکان شهادت دادن آن‌ها در قیامت نبود (همان، ۱۳۶۳، ج ۱۷: ۶۰۴).

نظر ایشان برجسته شدن جنبه بلاغی یا تأکید بر آرایه تشخیص در آیه نیست؛ ضمن اینکه در تفسیر خود به زبان بلاغی قرآن اذعان دارند. باور ایشان این است که نطق اعضا و جوارح کاملاً حقیقی است نه مجازی: «راغب می‌گوید: «کلمه «نطق» هیچ‌وقت در غیر انسان استعمال نمی‌شود، مگر به‌طور طفیلی و به‌نوعی از تشبیه و از ظاهر سیاق آیات و الفاظ، قول تکلم و شهادت و نطق که در آن‌ها آمده، این است که مراد به این الفاظ نطق به معنای حقیقی کلمه است نه معنای مجازی. پس شهادت اعضای یک مجرم در حقیقت نطق و تکلم واقعی است که از علمی ناشی شده که قبلاً آن را تحمل کرده است، به دلیل اینکه خود اعضا می‌گویند: «انطقنا الله»، خدا ما را به زبان آورد... و در این جواب می‌خواهند آن سببی را که باعث شد به زبان بیایند، نشان دهند و بگویند: «ما در دنیا دارای علم بودیم، علمی پنهان و ذخیره شده در باطن ما، این باعث شده که خدا ما را به زبان آورد، اگر ما علم نمی‌داشتیم، جهت و فایده‌ای نداشت که به زبان بیاییم...» (همان: ۷-۶۰۶).

از این رو در این آیات، پاسخ اعضا و جوارح به اعتراض آدمی که چرا علیه ما شهادت می‌دهید؟ از یک مکالمه و گفتگوی کاملاً حقیقی حکایت می‌کند و فرض آرایه تشخیص را برای اعضا و جوارح نفی می‌کند.

۲-۳-۵- گفتگو با جهنم

در آیه ۳۰ سوره ق از گفتگو با جهنم سخن می‌رود: «يَوْمَ نَقُولُ لَجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتَ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ؟» (ق/۳۰) روزی که به دوزخ می‌گوییم: «آیا پر شدی؟» و می‌گوید: «آیا باز هم هست؟»

ساختار محکم نحوی بعضی آیات حقیقتاً جایی برای فرض آرایه‌های ادبی چون تشخیص، مجاز، کنایه، باقی نمی‌گذارد. مثلاً در همین آیه اگر جهنم را مجازاً به معنای خازنان جهنم فرض بگیریم؛ در این صورت فعل «تقول» نباید به صورت مفرد مؤنث باشد که منطقاً برای جهنم باید بکار رود. چنانچه علامه طباطبایی می‌فرماید: «بعضی دیگر گفته‌اند: «خطاب در حقیقت به خازنان جهنم است، جواب هم جواب ایشان است؛ هر چند که به ظاهر آن را به جهنم نسبت داده؛ ولی این خلاف ظاهر است و حمل برخلاف ظاهر وقتی صحیح است که قرینه‌ای و دلیلی در کلام باشد و انسان مجبور شود، مرتکب آن گردد.» بعضی گفته‌اند: «خطاب و پاسخش به همان معنای ظاهری است و دلیلی هم نداریم که این خطاب و جواب را جایز ندانند، چطور ممکن است، جایز نباشد با اینکه خدای سبحان در کلام مجیدش از سخن گفتن دست‌ها و پاها و پوست بدن‌ها خبر داده و این وجه، وجه صحیحی است و ما در تفسیر سوره فصلت هم گفتیم که علم و شعور در تمامی موجودات جاری و ساری است.» (همان: ۶-۵۵۹).

میر مستنصر راجع به انواع آرایه‌های ادبی قرآن بحث می‌کند و در مورد تشخیص چنین نظر می‌دهد: «جان بخشی در قرآن به طریق اولی، در پر تو اشاره به این اصل مسلم مطرح می‌شود که کل کیهان، هم در پیام قرآنی و هم در سرنوشت بشری - چرا که پیام قرآن خطاب به انسان است - نقش عمده‌ای ایفا می‌کند. این اصل مسلم که از خود قرآن نشأت می‌گیرد، بر این فرضیه استوار است که پدیده‌های طبیعت به نوعی ذی‌شعورند. آیه ۴۴ سوره اسراء، ناظر بر این حقیقت است: «... وَ إِنِّ مِنْ شَیْءٍ إِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَکِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِیحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِیْمًا غَفُورًا» (اسراء/۴۴) (میر مستنصر، ۱۳۹۰: ۱۶۵).

دریافت وی در توجیه آرایه‌انگاری بر مبنای آیات دیگری از قرآن با همین محوریت، متکی بر فرضیه ذی‌شعور بودن پدیده‌های طبیعت است. البته در ادامه مطلب جنبه علمی بیان او بر اثبات مطلب افزون می‌گردد؛ ولی کاربرد واژه «فرضیه» نوعی شک و تردید را نسبت به سخنی که ادعا می‌کند، به ذهن مخاطب می‌رساند؛ در حالی که ذکر نمونه‌های انسان‌انگاری که شرح آن گذشت، واقعیت ذی‌شعور بودن پدیده‌های طبیعت

را کاملاً اثبات می‌کند. بخصوص نطق اعضا و جوارح در قیامت که موجبات اعتراض آدمی را فراهم می‌کند.

میر مستنصر در ادامه در جهت تأثیر گذاری باور به جان بخشی طبیعت در بافت زندگی بشر می‌نویسد: «در چشم انداز ادبی قرآن، طبیعت صاحب پرسونا (شخص ثانویه) است. از این حیث سرسپردگی محض خود را نسبت به خدا نشان می‌دهد؛ اما این سرسپردگی طبیعت به امر خدا، سرسپردگی موجودی زنده است که نشانه‌ای قدرتمندتر در اختیار انسان می‌گذارد که خود را به امر خدا تسلیم کند. از این نظر جان بخشی پدیده‌های طبیعی در قرآن، طبیعت را به گنجینه‌ای از نشانه‌ها، نمونه‌ها و براهین بدل می‌کند که ارزش و معنای آن‌ها قبال تسری به بافت زندگی بشر است» (همان: ۱۶۶).

و در نهایت به این نتیجه می‌رسد که «شگرد جان بخشی در قرآن، صرفاً آرایه‌های بدیعی نیست. این صنعت در چارچوب مفهومی مشخص و در تحسین ژرف‌تر معنا اتفاق می‌افتد و هدف جان بخشی در متن قرآن، درک این چارچوب ضروری است» (همان: ۱۶۷).

گفتنی است که بعضی از مفسرین مثل سید قطب با تأکید بر بُعد هنری و بلاغی ادبی قرآن، سعی کرده‌اند که صرف نظر از واقعیت داشتن یا غیرواقعی بودن انسان‌نگاری‌ها، تصویر آفرینی‌های قرآن را از منظر هنری - ادبی تجزیه و تحلیل کنند. مثلاً در مورد آیه ۱۸ سوره تکویر «وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ»، می‌گویند: «خداوند با این استعاره به صبحگاهان مانند انسان حیات و شعور بخشیده است که دندان‌هایش با نخستین تبسم او آشکار می‌شود و نفس می‌کشد و همان‌گونه که نفس کشیدن مایه حیات و نشاط انسان است، تنفس صبح نیز مایه حیات آن می‌شود و از طریق آن نشاط و جنب و جوش بر ساکنان زمین انتقال می‌یابد» (دایره‌المعارف قرآن، ۱۳۸۲: ۱۲۲).

۳- نتیجه‌گیری

- هدف اساسی انتقال پیام و اهمیت ارتباط کلامی در زبان قرآن، سبب شده که اعجاز ادبی و بلاغی آن را تحت پوشش و زیر مجموعه خود قرار بدهد. از این رو بسیاری

از آرایه‌های ادبی که از قرآن به متون دیگر تسری یافته است، به لحاظ ماهوی با آن‌ها تفاوت دارند. بخصوص آرایه استعارهٔ مکنیه از نوع انسان‌نگاری که تطبیق واقعی مستعار منه با مستعار له، درجه تشبیه و غیر واقعی بودن را به صفر می‌رساند.

- میان تفکر دینی و آنتیمیستی و انسان‌نگاری ادبی (تشخیص) ظاهراً وجه مشترکی وجود دارد با این تفاوت که ذی‌شعور بودن همهٔ موجودات بر مبنای کلام الهی کاملاً حقیقی و باور کردنی است؛ ولی در اندیشه آنتیمیستی جنبهٔ اسطوره‌ای بر وجه عقلانی و حقیقی غلبه پیدا می‌کند و در انسان‌نگاری ادبی (تشخیص) صرفاً یک زیبایی ادبی در تحیل خلاق انسان شکل می‌گیرد.

- افراط در انسان‌نگاری و تسری روح به اشیاء بی‌جان، نباید زمینه انحراف اندیشگانی از مسیر توحید و یکتا پرستی به شرک را فراهم کند؛ زیرا آگاهی و مراقبت آدمی نسبت به هوشیاری پدیده‌های اطراف خود با نگرش شرک آمیز قدرت بخشیدن به آن‌ها و در نتیجه پرستش آن‌ها، کاملاً مغایرت دارد.

- همهٔ زیبایی‌های بلاغی و ادبی در قرآن، در خدمت انتقال مفاهیم و معانی ژرف به ذهن آدمی است و اگر برای گونه‌های دیگر مجاز، استعاره، کنایه و ... بتوان این استدلال را مطرح کرد که برای درک و فهم مجهولات عالم غیب، گزیری جز استفاده از این شگردهای ادبی نیست؛ ولی برای آرایهٔ انسان‌نگاری با توجه به دلایل عرضه شده، نمی‌توان چنین ادعایی کرد؛ زیرا تسبیح گویی موجودات زمینی و آسمانی، پدیده‌ای عام و گسترده است و ضرورتی بر فرض گرفتن زبان حال در تسبیح آن‌ها نیست. البته در جهان صرفاً پیامبران و اولیای الهی توانایی درک این زبان قال را دارند.

- هوشیاری جمادات، گریهٔ آسمان و زمین، شهادت اعضا و جوارح انسان و گفتگو با جهنم، مهم‌ترین دلایل ذی‌شعور بودن آن‌هاست که فرض انسان‌نگاری را نفی می‌کند.

یادداشت‌ها:

۱-ص ۳، نظریه‌های گوناگون راجع به روابط متنی در قرآن وجود دارد:

۱-۱- عده‌ای عقیده دارند که اگرچه سوره قرآنی ممکن است طیف وسیعی از موضوعات را در بگیرد که لزوماً به عنوان مضمون‌ها با یکدیگر مرتبط نیستند، این واقعیت که آن‌ها همگی تعالیم اسلام را به انسان منتقل می‌کنند و نیز وحدت فیزیکی و معنوی قرآن که می‌تواند با عنوان قوافی و ضرباهنگ مسلط بر هر سوره بیان شود، آن طیف وسیع از موضوعات را با یکدیگر متحد می‌نماید. (مصطفی صدیق الرفاعی، محمد رشید رضا و محمد رجب البیومی).

۱-۲- عده‌ای بر این باورند که متن هر سوره در واقع یک ایده مرکزی دارد که کل سوره به آن اختصاص می‌یابد و موضوعات گوناگون در راستای شرح و پرتو افکنی بر آن ایده مرکزی هستند. در این گروه افرادی مثل سید قطب و امین احسن اصلاحی و محمد عبدالله دراز و نیل راینسون قرار دارند.

۱-۳- دانشمندان غیرمسلمان که تحت تأثیر فقدان عظیم سبک [نگارش] و حتی معنی در قرآن‌های ترجمه شده به زبان‌های اروپایی هستند، رویکرد متفاوتی نسبت به این مسئله دارند. ادعای اصلی آن‌ها این است که متون قرآنی عموماً نامنسجم هستند و این نامنسجم بودن پدیده‌ای است که به سختی می‌توان آن را از نقاط مبهم در باره تاریخچه نگارش قرآن مجزا ساخت. [در واقع این‌ها ریشه نامنسجم بودن سوره قرآنی را در ابهامات موجود در تاریخچه نگارش قرآن می‌دانند] (آلوی، ۱۳۹۵: ۱۶-۱۵).

منابع و مأخذ

- آلوی، سلوی م. س. (۱۳۹۵). *روابط متنی در قرآن*. ترجمه سید اکبر جلیلی. چ ۱. تهران: نشر نویسه پارسی.
- دایره المعارف قرآن کریم. (۱۳۸۲). جمعی از محققان مرکز فرهنگ و معارف قرآن. چ ۱. قم: نشر بوستان کتاب.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۷۵). *صور خیال در شعر فارسی*. تهران: نشر آگاه.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۶۳). *تفسیر المیزان*. ج ۱۴، ۱۷ و ۱۸. ترجمه سید محمد باقر همدانی. چ ۱. تهران: نشر بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.

- فریزر جیمز، جورج. (۱۳۹۲). *شاخه زرین (پژوهشی در جادو و دین)*. ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: نشر آگاه.
- معرفت، محمد هادی. (۱۳۸۹). *علوم قرآنی*. ج ۱۱. قم: مؤسسه فرهنگی تمهید.
- میرمستنصر و عبدالرئوف، حسین. (۱۳۹۰). *مطالعه قرآن به منزله اثر ادبی*. ترجمه ابوالفضل حرّی. چ ۱. تهران: نشر نیلوفر.
- باغبانی، رضوان و دیگران. (۱۳۹۱). *اعجاز ادبی قرآن کریم و سیر تطوّر آن*. *لسان مبین*. س ۳. ش ۷. صص ۶۳-۴۶.
- صابر، حسین، (۱۳۹۲). انسان وار انگاری خدا. *مجله داستان نامه*. ش ۴. صص ۱۸-۱۶.
- مستنصر، میر. (۱۳۸۸). فنون و صنایع ادبی در قرآن. ترجمه ابوالفضل حرّی. *پژوهش های قرآنی*. س ۱۵. ش ۶۰-۵۹. صص ۱۷۹-۱۵۴.
- حجازی، بهجت السادات. (۱۳۹۵). *تحلیلی بر آرایه انسان انگاری در قرآن*. *نشریه پژوهش های زبان شناختی قرآن*. س ۱، ش ۹. صص ۵۶-۳۷.
- قائمی نیا، علیرضا. (۱۳۹۳). سایت خبرگزاری بین المللی قرآن: www.iqna.ir

Bird David, Nurit. (1999). AniMis. Revisited person hood. Environ Ment and Relational EpisteMology. *Current Anthropology*, vol 40. No. S1 .67-91.