

تحلیلی فرامتنی بر مبالغه در قرآن (با تکیه بر آیه ۴۰ سوره اعراف)

بهجت السادات حجازی

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید باهنر، کرمان، ایران
be.hejazi@gmail.com

چکیده

بخشی از اعجاز قرآن به زیبایی‌های ادبی و هنری کلام الهی اختصاص دارد، که همواره دانشمندان بلاغت قرآنی در آن اختلاف نظر دارند. بعضی چون ظاهرگرایان افراطی که تنها به ظاهر الفاظ قرآن بسنده می‌کنند، وجود هر نوع تشبیه، استعاره، مجاز، کنایه و ... را در آیات انکار می‌کنند و بعضی چون تأویل‌گرایان افراطی با نفی ظاهر الفاظ، برای آیات محکم با معنای صریح و روشن نیز، به دنبال تأویل باطنی هستند. از میان شاعران زبان فارسی ناصر خسرو و مولانا جلال‌الدین به دلیل رویکرد تأویل‌گرایانه نسبت به آیات قرآن، بیش از دیگر شاعران وجود زبان مجازی و استعاری را بر مبنای اعجاز بلاغی باور دارند. در حوزه بلاغت قرآن اختلاف نظر اساسی این است که آیا پذیرفتن زبان مجازی و استعاری قرآن به ساحت مقدس کلام الهی خدشه وارد می‌کند؟ و چرا برخی وجود زبان مجازی در قرآن را نفی کرده‌اند؟ آیه ۴۰ سوره اعراف، برجسته‌ترین آیه‌ای است که نوعی مبالغه را نشان می‌دهد و مطالعه تفاوت نظر مفسرین در ارائه شرح این آیه و راه یافتن بعضی مثل‌های زبان عرب در قرآن برای بیان مفاهیم متعالی، تحلیلی فرامتنی را لازم دارد. در این جستار کوشش شده است به دنبال طرح بحث اولیه و بیان آراء و اندیشه‌های گوناگون به این پرسش‌ها پاسخ داده شود و تحلیلی فرامتنی بر آیه ذکر شده، ارائه کند.

واژه‌های کلیدی

بلاغت قرآن، فرامتنیت، مبالغه، آیه ۴۰ اعراف.

مقدمه

در طول تاریخ اسلام اختلاف نظرهای فراوانی راجع به زبان قرآن و دریافت معانی و مضامین نهفته در آیات، آشکار شده که زمینه ظهور مکتب‌ها و فرقه‌های متفاوت را فراهم کرده است. در مبانی نظری تفسیر و تأویل قرآن، این فرقه‌ها به‌طور کل با خروج از حد اعتدال گرفتار افراط یا تفریط شده‌اند. مثلاً اشاعره صرفاً به معانی ظاهری آیات بسنده کرده‌اند و تعمق در بطن آن‌ها را نوعی انحراف فکری و تفسیر به رأی تلقی می‌کنند؛ در حالی که باطنی‌ها از جمله اسماعیلی مذهب‌ان و برخی فرقه‌های متصوفه به هیچ وجه به ظاهر آیات توجهی نکرده‌اند، بشدت با پابندی به تأویل همه آیات (حتی آیات محکم) در کلام الهی اظهار نظر می‌کنند.

بسیاری از بزرگان دین از جمله علامه طباطبایی در مقابل تأویل‌گرایان افراطی که بعضی قصص قرآنی را به دلیل زبان هنری، آمیخته با تخیل و دور از خرد می‌دانند، داد سخن را اینگونه ادا کرده‌اند که: «مقتضای ایمان به خدا و پیامبر (ص) و آیین وی آن است که باطل و دروغ و خرافه را از قرآن دور بدانیم؛ که البته این سخن در جای خود درست است. نیز سخن آن نیست که هر انسان خردمند درست‌اندیشی باید دل و روح خویش را به تصدیق قرآن تسلیم کند و آن را از هرگونه خطا و لغزش در مقاصد و طرق دستیابی به آن‌ها، مبرا بداند؛ که این سخن نیز در جای خود استوار است. سخن من این است که قرآن خود ادعا دارد، کلام خداست و فرود آمده است تا از طریق حق، مردم را به سعادت واقعی و به سوی حق راهنمایی کند. پس هرکه به تفسیر چنین کتابی روی آورد، باید آن را صادق بشمارد و به تمام معنای حق

درباره آن بسنده کند (طباطبایی، ۱۹۷۳، ج ۷، ص ۷-۱۶۶).

در بیشتر کتبی که راجع به بلاغت قرآن در حوزه بیان تدوین شده، برای مباحثی چون انواع تشبیه، استعاره، مجاز و کنایه در کلام خداوند شاهد مثال نیامده است؛ ولی در بخشی از بلاغت که به مبالغه و تبلیغ و مراتب آن اختصاص می‌یابد، نویسندگان علوم قرآنی با احتیاط آن را مطرح می‌کنند و گاه تمایل به اجتناب و پرهیز از آوردن شاهد مثال در آیات دارند. اما بعضی همچون ابوهلال عسکری بی‌پروا برای همه نمونه‌های مبالغه (حتی غلو) شاهدی از قرآن بیان می‌کند. شاید اگر دانشمندی چون عبدالقاهر جرجانی به جستجوی انواع تشبیه، استعاره، و... در قرآن اقدام می‌کند و سخنی از مبالغه نمی‌گوید؛ به این دلیل باشد که هر چند در همه آرایه‌ها نوعی زیاده‌روی در توصیف، اگرچه اندک مشاهده می‌شود و پایه و اساس هر تشبیه و استعاره و... هم نوعی مبالغه است؛ ولی به دلیل احترام به ساحت مقدس قرآن به خود اجازه ورود به این بحث را نداده‌اند و کاربرد کلمه مبالغه را که نوعی تخطی از حد اعتدال تلقی می‌شود، در واژه‌ها یا عبارات قرآنی جایز ندانسته‌اند.

در حوزه بلاغت قرآن اختلاف نظر اساسی این است که آیا پذیرفتن زبان مجازی و استعاری قرآن، به ساحت مقدس کلام الهی خدشه ایجاد می‌کند؟ و اگر زبان مجازی و استعاری قرآن را باور کردیم؛ بدون اینکه پاکی کلام خداوند با کذب و غیر واقعیت آمیخته شود، آیا هر نوع آرایه ادبی را می‌توان در آیات جستجو کرد؟

بعضی از مثل‌ها، تشبیهات و کنایه‌های قرآنی که همه به زبان مجازی هستند، در میان قوم عرب کاربرد

پیشینه تحقیق

نویسندگان علوم قرآنی در این زمینه کتب بلاغی معتبری را نوشته‌اند، که این امر با اتکا به اندیشه‌های عمیق و گسترده ایشان انجام شده است. از جمله می‌توان به اسرار البلاغه جرجانی، معیار البلاغه ابوهلال عسکری، النکت رمانی، الاسلوب فی الاعجاز البلاغی للقرآن الکریمز الکواز و اشاره کرد. افزون بر این مقالاتی نیز در مجلات علمی و پژوهشی چاپ شده است که به چند نمونه اشاره خواهد شد:

مقاله «مبالغه، ایهام و استخدام در قرآن کریم» از حسن خرقانی در نشریه علوم و معارف قرآنی چاپ شده است. نویسنده در بخشی از مقاله به مبالغه در قرآن و تفاوت میان بلاغت معنا، حقیقت و واقع‌نمایی در آیات می‌پردازد و نمونه‌هایی از مبالغه در آیات (از جمله آیه ۴۰ سوره اعراف) را نیز ارائه می‌دهد (خرقانی، ۱۳۷۷، ص ۴-۳).

مقاله «نظریه انکار مجاز در بلاغت اسلامی» از امیر بوذری که در مجله نقد ادبی چاپ شده است. نویسنده با ورود به حوزه کلامی، نظر منکران مجاز و انگیزه‌های انکار ایشان و دیدگاه معتزلیان که به صورت افراطی کاربرد مجاز را در زبان برای تأویل‌های پر دامنه خود، اصل می‌دانستند، را نقد می‌کند. (بوذری، ۱۳۹۰، ص ۲۹-۷) در این مقاله سخنی از اغراق در قرآن بیان نمی‌شود.

مقاله «واقع‌نمایی قرآن و تأثیر آن در تفسیر از دیدگاه علامه طباطبایی» از محمد نقیب‌زاده در مجله قرآن شناخت چاپ شده است. نویسنده به بحث واقع‌گرایی قرآن در تعبیر بلاغی همچون تشبیه، مجاز و استعاره می‌پردازد. بخشی از این جستار به کاربرد مبالغه و بیان نظر مفسرین نسبت به جایز بودن یا عدم

داشته‌اند و چون قرآن به زبان عربی نازل شده، طبیعتاً این زیبایی‌های ادبی نیز برای نشان‌دادن معانی متعالی، به زبان وحی راه یافته است. از سوی دیگر معانی متعالی، شرح و تفسیری بدیع از همان آرایه‌های ادبی ملموس و رایج است و نظر مفسرین راجع به آرایه‌های قرآنی نیز شرحی دیگر از آنهاست. این زنجیره شرح و تفسیرها که ارتباط بین عالم غیب و عالم مشهود را محکم‌تر می‌کند، زمینه نوعی تحلیل فرامتنی را فراهم می‌کند. از آنجا که موضوع این مقاله بررسی جایگاه مبالغه در آیات قرآن با استناد به تفسیر آنهاست، گریزی به سومین گونه استعلای متنی ژنت خواهیم داشت که خود آن را فرامتنیت نام می‌نهد.

در این جستار به تحلیل فرامتنی این موضوع، با تکیه بر آیه ۴۰ سوره اعراف پرداخته می‌شود. مبنای اصلی این پژوهش بیان آراء و اندیشه‌های متفاوت در زمینه باور یا ناباوری به وجود مبالغه، در قرآن است و این آیه نمونه‌ای از تصویرآفرینی زیبای خداوند از مبالغه است که محال بودن ایمان به غیب مشرکان را با یکی از ابزارهای بلاغی اثبات می‌کند. لازم به ذکر است که در مطالعات جدید، کاربرد هر نوع آرایه ادبی و بلاغی که واژه‌ها را از معنای حقیقی خود دور کند و معنایی فراتر از آن را به ذهن متبادر سازد، زبان را به حوزه استعاره یا مجاز نزدیک می‌کند. یعنی برخلاف رویکرد بلاغیون کلاسیک، استعاره و مجاز معنا و کاربردی فراتر از آنچه که پیش از این در حوزه زیبایی‌شناسی زبان مطرح بود، می‌یابد. از این‌رو با توجه به رویکرد جدید و دریافت معنای ثانویه از این آرایه‌ها و تعمیم آنها به همه حوزه‌های زبان‌شناختی، مبالغه و انواع آن نیز نوعی زبان استعاره‌ای مجازی به شمار می‌آید که مانعی در طرح آن برای تحلیل و تفسیر آیات قرآن نیست.

خصوص رخ داده است، می‌پردازند و تحلیلی از درجات مبالغه (مبالغه، اغراق و غلو) در قرآن با ذکر شواهدی ارائه می‌دهند. (رادمرد و غضنفری مقدم، ۱۳۹۴، ص ۵۷).

شیوه موضع‌گیری این نویسندگان در برابر زبان مجازی قرآن، از نظر بلاغی نیز همانند دانشمندان علوم قرآنی بسیار متفاوت است. بعضی به‌طور کامل از طرح مبالغه که حد اعلای مجاز زبانی است، خودداری کرده‌اند و بعضی نیز به توجیه و اثبات آن مبادرت می‌ورزند. در هیچ‌کدام از این کتب یا مقالات اختصاصاً به آیه ۴۰ سوره اعراف و تبیین زبان بلاغی قرآن به شیوه قیاس (کل به جزء) پرداخته نشده است.

فرامتنیت

عدم استقلال متون و تأثیرگذاری و تأثیرپذیری آن‌ها نسبت به هم، در گستره زمان، همواره مد نظر اندیشمندان و منتقدان بوده است و چندان سخن تازه‌ای به نظر نمی‌رسد. ولی شاید طرح بحث با نگرش‌ها و طبعاً اصطلاحات جدید از سوی ژولیا کریستوا، باختین، ژنت و... آن را از لونی دیگر نشان می‌دهد. ضمن اینکه ارزش نهادن به تئوری‌های نقّادان خارج از این سرزمین، افزون بر سعه صدر و وسعت دید انسانی، زمینه تبادل اندیشه را فراهم می‌کند.

ژرار ژنت برای بررسی روابط یک متن با متن‌های دیگر، اصطلاح کلی «ترامتنیت» را ارائه می‌دهد که «مجموعه ارتباطات میانیک متن با متنی دیگر در پنج نوع بینامتنیت، پیرامتنیت، فرامتنیت، سرمتنیت، و بیش متنیت را در بر می‌گیرد.» (نامور مطلق، ۱۳۸۶، ص ۸۳).

جواز کاربرد مبالغه در قرآن (با تکیه به آیه ۳۵ سوره نور) اختصاص دارد. در نهایت کاربرد مبالغه و اغراق را در قرآن حکیم بر مبنای واقع‌نمایی، انکارناپذیر می‌داند و بسیار مختصر و گذرا به آیه ۴۰ سوره اعراف نیز برای نشان دادن نمونه اغراق در قرآن اشاره می‌کند. (نقیب زاده، ۱۳۹۰، ص ۷۹).

مقاله «تصویر پردازی هنری در قرآن با تکیه بر تشبیه، مجاز، استعاره و کنایه» از غلامعباس رضایی و سیدپیمان حسینی که در مجله پژوهشنامه نقد ادب عربی چاپ شده است. نویسندگان در این جستار با تکیه بر تشبیه، مجاز، استعاره و کنایه تفاوت‌های تصویرهای هنری قرآن در حوزه بیان با دیگر متون ادبی را بیان کرده و سخنی از اغراق یا مبالغه به میان نیاورده‌اند. (رضایی، حسینی، ۱۳۹۱، ص ۱۶۵-۱۴۳).

مقاله «نظریه نمادین بودن زبان قرآن» از علی کبیری در مجله اندیشه چاپ شده است. نویسنده نظریه پل تیلیس مبنی بر نمادین بودن زبان دین و وحی و مقایسه آن با اندیشه روشنفکران اسلامی را مطرح کرده است و در نهایت نمادین بودن زبان قرآن را نفی می‌کند و می‌نویسد: «کلام الهی با کلام بشری تفاوت جوهری دارد. تمثیلات، نمادها، کنایات و استعاره‌های قرآن حق مطلق‌اند، چون از حق مطلق که خداست، صادر شده‌اند. بشر به سبب محدودیت ذاتی به منظور درک حقیقت و دریافت پیام، به تأویل، تمثیل، نماد، مجاز، کنایات، قصص و... نیاز دارد.» (کبیری، ۱۳۹۱، ص ۱۸).

مقاله «مبالغه در قرآن» از عبدالله رادمرد و صالحه غضنفری مقدم در فصلنامه پژوهش‌های ادبی-قرآنی چاپ شده است. نویسندگان به موضوع بلاغت در قرآن و چالش‌هایی که میان دانشمندان اسلامی در این

در آیه ۴۰ سوره اعراف، که تصویرگرنوعی مبالغه است، پیش از نزول قرآن نیز با کارکردی دیگر به کار می‌رفته است. همچنین آیه مشابه این آیه در انجیل لوقا و تفسیرهای متفاوتی که از آن شده است، بی ارتباط با این بحث نیست.

زبان بلاغی قرآن

در زبان قرآن در رابطه با اینکه آیا اجازه کاربرد اصطلاحات ادبی چون تشبیه، استعاره، مجاز و کنایه و.... را در آیات داریم، اختلاف نظر وجود دارد. بعضی از دانشمندان بلاغت همچون رمانی، ابوהלلال عسکری، جرجانی و زمخشری از مدافعان اعجاز بیانی کلام الهی هستند و حتی بر کسانی که در تفسیر، فقط به معانی ظاهری آیات بسنده کرده‌اند، و به زیبایی‌های ادبی قرآن توجه نمی‌کنند، خرده می‌گیرند. مثلاً در باور جرجانی ظاهرگرایان مسیری غیر عقلانی در شناخت این معانی بلند در پیش گرفته‌اند.

وی در باب مجازهای قرآن می‌گوید: «وقتی خداوند می‌فرماید: «تَوْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِأذنِ رَبِّهَا» یعنی: درختی که از زمین می‌روید همیشه به اذن پروردگارش میوه خود را می‌دهد (۲۵/۱۴)، یا «أَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا» زمین سنگینی‌های خود را بیرون می‌ریزد (۲/۹۹) و... در همه این آیات فعل را به چیزی اثبات می‌کند که اثبات به آن درست نیست؛ وگرنه این معلوم است که درخت خرما میوه می‌دهد و زمین هم می‌تواند چیزهای گرانباری را که در شکم خود دارد، بیرون بریزد؛ یعنی آنجا که به قدرت خداوند جنبشی در آن پیدا شود، خزانه خود را نمایان می‌سازد و ودایعی که در درون دارد، بیرون می‌ریزد. پس شخص خطانندیش و کاذب در بیرون آوردن

تحلیل این جستار بر مبنای فرامتنیت، ما را از پرداختن به نمونه‌های دیگر بی‌نیاز می‌کند. ژنت در تعریف فرامتنیت می‌گوید: «سومین گونه استعلاقی متنی که من فرامتنیت می‌نامم، رابطه‌ای است که اغلب به آن تفسیر می‌گویند و موجب پیوندیک متن با متنی دیگر می‌شود که بدون اینکه لازم باشد از آن نقل کند یا نامی ببرد، درباره‌اش سخن می‌گوید» (همان: ۳-۹۲). وی همچنین مطالبی را که در تفسیر کتب مقدس نوشته می‌شود، در ارتباطی فرامتنی با آن کتب به شمار می‌آورد: «هرگاه متن ۱ به نقد و تفسیر متن ۲ اقدام کند، رابطه آن‌ها رابطه‌ای فرامتنی خواهد بود. زیرا متن ۲ که به تفسیر و تشریح نقد می‌پردازد، نسبت به متن ۱ یک فرامتن محسوب می‌شود. رابطه فرامتنی می‌تواند در تشریح، انکار یا تأیید متن ۱ عمل کند. به طور مثال انواع تفاسیر کتب مقدس به نوعی تفسیر، تشریح و توضیح هستند؛ اما بسیاری از آثار فلسفی همچون تهافت ابن رشد در ردّ و انکار تهافت الفلاسفه غزالی نوشته شده است» (همان: ۹۳). البته اشکال عمده این نظریه در تفسیر کتب مقدس، این است که برخلاف سایر متون حتماً باید در تحلیل فرامتنی عین عبارات از آن‌ها نقل شود و کلام الهی حضوری فعال و ذاتاً اصیل در کانون پژوهش تفسیری داشته باشد. در واقع تحلیل فرامتن از کلام الهی مربوط به هر کتاب مقدسی که باشد، زیر شاخه متن اصلی است.

آنچه سبب برگزیدن تحلیل فرامتنی برای این پژوهش شد، تأثیرپذیری زبان قرآن از زبان عربی پیش از نزول آن با حفظ منزلت و برتری منحصر به فرد خود، در مقایسه با زبان عربی است که برهیچ‌کس پوشیده نیست. چنانچه بعضی از واژه‌های کاربردی

حکم از موضع اصلی و اسناد حکم، به غیر مستحق آن تأویل نمی‌کند و در شناخت فاعل حقیقی در بیان مقصود فاعل، از تشبیه استفاده نمی‌کند... و اینجاست که او را کور نابخردی می‌یابی که نادرست را درست می‌پندارد و آنچه را ثابت و حق نیست، ثابت و حق می‌شمارد» (جرجانی، ۱۳۷۰، ص ۹-۲۴۸).

استدلال جرجانی بر زبان مجازی قرآن، ماهیت زبان عربی پیش از نزول آن است که سرشار از تشبیه، تمثیل، رمز و... بوده است و خداوند متعال به شیوه همان زبان متعارف [البته با حفظ جایگاه‌بلند و منحصر به فرد قرآن از نظر اعجاز بلاغی] آن را نازل کرده است.

وی در خطاب به ظاهرگرایان می‌نویسد: «کمترین چیزی که شایسته است گروه نخستین یعنی منکران مجاز بدانند، این است که آگاه شوند، همچنان که قرآن الفاظ را در وضعیت‌هایی که مفردات آن داشته‌اند، از اصول و قواعد دگرگون نکرده و آن‌ها را از دلالت طبیعی بیرون نبرده است و هرگاه پیش از شرع اسلام چیزی از آن وجود نداشته که بر آن دلالت کنند یا هرگاه چیزی بر آن الفاظ افزودنی بود که خود متضمن آن نبودند، از سوی پیامبر (ص) به دنبال آن بیانی آمده است. (چنان‌که در مورد نماز، حج، زکوه و... به بیان و روشنگری آن‌ها پرداخته است). به همین گونه قرآن نخواست است، عادات مردم را عوض کند و روش‌ها و راه‌های بیانشان را دگرگون سازد و مردم را از روش متعارفی که در تشبیه، تمثیل، حذف و اتساع معانی دارند، محروم نساخته است» (جرجانی، ۱۳۷۰، ص ۴-۲۵۳). وی نه تنها ظاهرگرایان، بلکه تأویل‌گرایان افراطی را نیز نقد می‌کند و به نظر او باید حد اعتدال را در این زمینه رعایت کرد.

ابن قتیبه دینوری در ماهیت زبان عرب که ذاتاً آمیخته با تخیلات ادبی است، می‌نویسد: «عرب در سخنان خود مجازهایی را به کار می‌برد. بدین معنی که از ریشه‌ها و مأخذ سخن استفاده می‌کند. در این مجازها، استعاره، تمثیل، قلب، تقدیم، تأخیر، حذف، تکرار و... وجود دارد. قرآن با بهره‌گیری از تمام این روش‌ها نازل شده و از این رو است که هیچیک از مترجمان نمی‌توانند آن چنان که باید و شاید آن را به زبان دیگری برگردانند. برای مثال قول خداوند متعال: «فَضْرَبْنَا عَلٰی اِذْنِهِمْ فِی الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا» (کهف/۱۱)، که اگر بخواهی عین الفاظ را به زبان دیگری منتقل کنی، ترجمه مفهوم را نمی‌رساند. (پس ما به گوش (و هوش) آن‌ها چند سالی پردهٔ بیهوشی زدیم) پس اگر بگویی، آن‌ها را چند سال به خواب فرو بردیم، در این صورت مترجم معنی خواهی بود نه مترجم لفظ» (دینوری، ۱۳۸۴، ص ۱۶-۱۱۵).

از جمله کسانی که وجود واژه‌ها یا گزاره‌های مجازی را در قرآن می‌پذیرد، علی بن احمد بن حزم (۴۵۷ هـ) است. وی در طبقه‌بندی واژه‌های قرآنی می‌گوید: «هر کلمه‌ای که خداوند آن را از معنای وضعی لغوی نقل معنا داده است، ما را متعبد به نام جدید آن نیز کرده باشد، مانند صلوه، زکوه، حج و... مجاز نیست؛ بلکه حقیقت شرعی به وضع الهی است. اما واژه‌ای را که از معنای وضعی لغوی نقل معنا داده است؛ ولی ما را متعبد به نام جدید نکرده باشد، آن مجاز است، مانند: «وَأَخْفَضْ لَهَا جَنَاحَ الْأَذَلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ» (اسراء/۲۴)، که خفض جناح (بال گشودن) در معنای مجازی به کار رفته است. [کنایه از فروتنی توأم با مهربانی نسبت به والدین.]» (ابن حزم، ۱۳۴۷ق، ج ۴، ص ۵۳۲) ظاهر گرایان به‌طور کل در

تمثیل‌های خیالی ندانسته‌اند و از منظر اثرگذاری اخلاقی صرف، بدون پشتوانه معرفتی به هیچ‌یک از آیات قرآن ننگریسته‌اند (همان: ۲۹۹).

علامه طباطبایی نیز در شمار کسانی است که بلاغت قرآن را چه به لحاظ لفظی و چه معنایی با جدیت دنبال کرده‌اند. وی در بیان تفاوت بلاغت قرآن و بلاغت غیر قرآنی این‌گونه تصریح می‌کند که: بلاغت قرآن افزون بر فصاحت لفظ و بلاغت نظم، بر اساس معانی و مقاصد قرآن نهاده شده است. قرآن بین حق و باطل خاتمه می‌دهد و از دروغ صریح، هجو، افتراء و شوخی به دور است؛ ولی چه بسا در کلامی که علما آن را بلیغ می‌شمارند، سخن لغو و گناه وجود داشته باشد؛ در حالی که قرآن نهی می‌کند که چنین گفتارهایی را بین خود ردّ و بدل کنند و بر زبان جاری‌کنند (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۰، ص ۶۰-۲۵۹).

بدون تردید از میان آراء و اندیشه‌های عرضه شده در خصوص بلاغت قرآن، حق با کسانی است که بدون توجه و اعتنا به افراط ظاهرگرایان و تفریط تأویل‌گرایان در حدّ اعتدال، کارکرد آرایه‌های ادبی در قرآن و نقش آن‌ها را در زیباتر شدن کلام الهی و برجستگی اعجاز لفظی باور داشته‌اند. از آنجا که بعضی از شاعران بزرگ ادبیات فارسی نیز در عرصه شعری، نگرش و وجه اندیشگانی خود را در زمینه تأویل آیات قرآن یا بسنده کردن به ظاهر واژه‌ها و عبارات قرآنی آشکار کرده‌اند و آیه ذکر شده در این پژوهش، از نظر ماهیتی تأویل پذیر است، مختصری به نظر ایندو شاعر که بیش از دیگران به ظرفیت تأویل در آیات قرآن پرداخته‌اند، اشاره می‌شود. اهمیت این موضوع از نظر تأثیرپذیری شاعران فارسی

فهم آیات قرآن، افزون بر اینکه تفسیر و تعمق درمعانی باطنی آن‌ها را برای کسی مجاز نمی‌دانند، از ورود به حوزه بلاغت قرآن و بیان زیبایی‌های ادبی چون تشبیه، استعاره، مجاز و... نیز اجتناب می‌ورزند.

این تفکر «از اهل حدیث و در رأس آن احمد بن حنبل آغاز شد، بعدها اشاعره و در قرن هفتم ابن تیمیه با عقاید جدید نظیر نفی توسل و کفر مرتکب آن، نفی شفاعت و تبرک جستن و... آن را ادامه دادند و در قرون اخیر نیز شاگرد ابن تیمیه، محمد بن عبدالوهاب افکار او را انتشار داد» (اسعدی، ۱۳۸۲، ص ۴۰). در میان شیعه نیز غلوکنندگان آن‌ها و اخباریان که تفسیر قرآن را فقط در تفاسیر معصومین علیهم السلام می‌جستند و در مواردی که تفسیری از ایشان نرسیده بود، سکوت اختیار می‌کردند، از جمله ظاهرگرایان هستند (همان پیشین).

بعضی از دانشمندان به دور از هرگونه افراط و تفریط، نظر خود را در این زمینه کاملاً منطقی و با رعایت اعتدال بیان کرده‌اند. همانند شیخ مفید که «با وجود پذیرفتن مجاز و استعاره در قرآن، تصریح می‌کند که پایبند به ضابطه و معیار است و عدول از مفهوم ظاهری قرآن و روی آوردن به تأویل را زمانی روا می‌شمارد که بر حجّتی معتبر مبتنی باشد، در غیر این صورت برداشت تأویلی مردود خواهد بود. او بر آن است که قرآن همان‌گونه که خود تصریح کرده بر لغت عرب نازل شده است؛ از این رو مخاطبان قرآن که در قلمرو این زبان خطاب شده‌اند، باید مفاهیم آن را بر اساس قواعد کلام عرب دریافت و عمل کنند» (سعیدی روشن، ۱۳۸۵، ص ۵-۲۹۴). با این وصف مسلمانان هرگز وجود مجاز، کنایه و استعاره را در قرآن همراه با نماد انگاری، اسطوره‌پنداری و

زبان از آیات قرآن و تفسیرهای متفاوت آن‌ها، در شعرهایشان است؛ ضمن اینکه حقیقتاً شعرهای بعضی شاعران برجسته و آشنا با قرآن و تفسیر می‌تواند سند پژوهشی باشد.

شاعران تأویل‌گرا نسبت به آیات قرآن

شاعران تأویل‌گرا بیش از دیگر شاعران، وجود زبان مجازی و استعاری را در بعضی از آیات پذیرفته‌اند؛ زیرا ظرفیت تأویل‌پذیری بالای آیات خاص، مستلزم چند لایه بودن آن‌ها و طبیعتاً فراتر رفتن از الفاظ ظاهری است. در میان شاعران زبان فارسی بیش از همه ناصر خسرو قبادیانی به دلیل پیروی از فرقه اسماعیلیه، شدیداً پایبند تأویل قرآن است و پس از او مولوی نیز که در عرصه ادبیات، شاعری معناگرا است، در مثنوی خود تأویل‌گرایی نسبت به آیات قرآن را به دلیل ماهیت زبان رمزی و تمثیلی و تأثیر پذیری او به شیوه‌های مختلف از قرآن، ترویج می‌کند و طبیعتاً کاربرد مجاز و استعاره و... را در این کتاب الهی می‌پذیرد. تأویل‌گرایی افراطی ناصر خسرو راجع به آیات در مثنوی مولوی تعدیل می‌شود؛ زیرا مولانا از معانی ظاهری آیات غفلت نمی‌ورزد. در این بخش به اندیشه‌های این دو شاعر در زمینه تأویل‌گرایی نسبت به آیات قرآن اشاره‌ای مختصر خواهد شد.

ناصر خسرو به پیروی از فرقه اسماعیلیه، ارزش والایی برای تأویل قرآن قائل است و ظاهرگرایان افراطی را که صرفاً به تنزیل رو می‌آورند و از تأویل غفلت می‌ورزند، بیخرد می‌داند:

شور است چو دریا به مثل ظاهر تنزیل
تأویل چو لؤلؤست سوی مردم دانا

(ناصر خسرو، ۱۳۷۲: ۳)

از بهر پیمبر که بدین صنع ورا گفت
تأویل به دانا ده و تنزیل به غوغا
(همان: ۴)

هر که بر تنزیل بی تأویل رفت
او به چشم راست در دین امور است
(همان: ۴)

تأویل در سیه شب ترسای
شمع و چراغ عیسی و شمعون است
(همان: ۶۶)

در باور مولانا علاوه بر اینکه واژه‌ها و الفاظ ظاهری، درانتقال معانی بلند به مخاطب نارسا هستند، ظاهر گزاره‌های قرآنی به لحاظ پیوند جدایی‌ناپذیر با بطون پنهانی، ارزشمند و درخور توجه است. وی همانند اسماعیلیان به صورت افراطی، بی‌اعتنا و بی‌توجه به ظاهر آیات نیست:

لفظ‌ها و نام‌ها چون دام‌هاست
لفظ شیرین ریگ آب عمرهاست

(مثنوی ۱۰۶/۱)

لفظ را ماننده این جسم دان
معنی‌اش را در درون مانند جان

(مثنوی ۶۵۳/۶)

در بُبی فرمود کین قرآن ز دل
هادی بعضی و بعضی را مُصل

(مثنوی ۶۵۶/۶)

گذر از لایه‌های ظاهری به بطون پنهان قرآن، اولاً مستلزم باور به ارتباط جدایی‌ناپذیر بین ظاهر و باطن آیات است و ثانیاً فهم تأویل صحیح آیات از راه خود قرآن یا تمسک به اندیشه پاکان تهذیب‌یافته، امکان‌پذیر است:

آیه‌ای از قرآن به موازات سخنی از معصوم، با دو کاربرد متفاوت معنای حقیقی و مجازی به کار می‌برد، تقرّب ایشان به سرچشمه وحی الهی و روشن شدن اندیشه نیز وحی به واسطه همین تقرّب است.

مثلاً کلمه دهر در آیه «ما یهلکنا الا الدهر» (جائیه ۲۴/۲۴)، ما را جز طبیعت هلاک نمی‌کند؛ در معنای حقیقی به کار رفته است. همان‌گونه که جرجانی می‌گوید: «درست نیست که این آیه از باب تأویل و مجاز محسوب شود؛ زیرا به دنبال آن خداوند می‌فرماید: «و ما لهم بذلك من علم ان هم الا یظنون» (جائیه ۲۴/۲۴)، ایشان را بر آن دانشی نیست و آنان فقط گمان می‌کنند، کسی که مجاز می‌گوید آنکه در عبارت خطا می‌کند، هرگز با صفت ظن و گمان توصیف نمی‌شود. گمان کننده کسی است که به آنچه می‌گوید و ظاهر کلامش، معتقد است» (جرجانی ۱۳۷۰، ص ۱-۲۵۰).

به عبارت دیگر واژه «دهر» در این آیه، در معنای لفظی و حقیقی به کار رفته است نه مجازی؛ ولی در حدیث «لاتبسوا الدهر فان الدهر هو الله»، قطعاً باید معنای مجازی دهر را در نظر گرفت و این سخن معصوم، نیاز به تأویل دارد. المازدی این حدیث را از مسلم بخاری و او از قول پیامبر (ص) روایت می‌کند و در توضیح آن می‌گوید:

«در این حدیث دهر در معنای مجازی به کار رفته است و اگر منظور از دهر فقط از پی هم آمدن شب و روز باشد که مسلماً مخلوق خداوند است، صحیح نیست که مخلوق، خالق هم باشد. و دلیل کسانی که افعال را به غیر خداوند تعالی نسبت می‌دهند، جهل و نادانی ایشان به خالق بودن اوست. برای او شریک قایل می‌شوند؛ در حالی که می‌دانند که انجام‌دهنده

قول حق را هم ز حق تفسیر جو
هین مگو ژاژ از گمان ای سخت رو

(مثنوی ۲۲۹۲/۶)

معنی قرآن ز قرآن پرس و بس
وز کسی کاتش زده‌ست اندر هوس

(مثنوی ۳۱۲۸/۵)

وی تأویل‌گرایی افراطی که راه هر نوع تأویلی را بر خود هموار کرده‌اند در استنباط از قرآن نمی‌پذیرد، و به شدت این گروه را سرزنش می‌کند:

کرده ای تأویل حرف بکر را
بر هوا تأویل قرآن می‌کنی
خویش را تأویل کن نی ذکر را
پست و کژ شد از تو معنی سنی

(مثنوی ۱۰۸۰-۸۱/۱)

از این روست که مولانا در تأویل‌گرایی افراطی ناصر خسرو نیز تعدیل ایجاد کرده است؛ هرچند که از نظر زمانی، مکتب فکری و سبک و سیاق شعری کاملاً متفاوت هستند.

تفکیک معانی مجازی از حقیقی در قرآن

شناخت اعجاز بلاغی قرآن، بدون تفکیک معانی مجازی از حقیقی و آگاهی نسبت به انواع حقیقت و مجاز امکان‌پذیر نیست. گاهی کاربرد یک واژه در قرآن و سخن معصوم با دو معنای متفاوت حقیقی و مجازی، مرز بین تنزیل و تأویل را روشن می‌کند؛ زیرا با استناد به آیه «لایمسئه الا المطهرون» (۷۹/ واقعه)، در فهم و درک تفسیر و تأویل صحیح آیات قرآن باید از سخن معصومان بهره گرفت. از این رو طبیعتاً سخنان ایشان در راستای آیات الهی و بدون مخالفت با آن‌هاست و اگر در اینجا نگارنده، کلمه دهر را در

همه کارها خداوند است نه روزگار» (الشریف، ۲۰۰۸، ص ۸۹۹).

به همین ترتیب در شعر شاعران فارسی زبان هم می‌توان چنین داوری ارائه کرد. یعنی در صورت شماتت و سرزش دهر و روزگار، اگر واقعاً به لحاظ باورهای دینی ضعیف یا گرفتار شکاکیت فلسفی باشند، مثلاً خیام به گمان کسانی که او را گرفتار این شکاکیت فلسفی می‌دانند (رک یادداشت‌ها)، واقعاً مراد آنها همان لفظ ظاهری، صرف نظر از معانی مجازی و استعاری است:

جامی است که عقل آفرین می‌زندش
این گوزه‌گر دهر چنین جام لطیف
صد بوسه ز مهر بر جبین می‌زندش
می‌سازد و باز بر زمین می‌زندش

(خیام، ۱۳۸۳: ۹۴)

و در صورت باور به توحید افعالی و نسبت دادن همه رویدادها به ذات حق، مراد و منظور آنها برجسته‌کردن همان معانی مجازی و استعاری درحوزه خلاقیت و خیال‌آفرینی است؛ یعنی با تکیه به آرایه تشخیص واقعاً همان دهر یا روزگار مخاطب است و گاه شاعر معتقد به توحید افعالی، به هدایت فکری خواننده غافل که به اشتباه روزگار را سرزنش می‌کند، می‌پردازد:

نکوهش مکن چرخ نیلوفری را
چو تو خود کنی اختر خویش را بد
برون کن ز سر باد و خیره سری
مدار از فلک چشم نیک اختری را

(ناصر خسرو، ۱۳۷۲: ۱۳)

زبان قرآن در بسیاری از آیات نوعی مجاز بلاغی است. مجاز گاهی در مقابل حقیقت است که

اندیشه‌های افکارآمیز مشرکان و کافران از این دست مجازها به شمار می‌رود. مثلاً زمانی که دعوت پیامبر جدیدی را می‌شنوند، با دیده انکار روی‌گردانده و گویند «ان هذا الا اساطیر الاولین» (مؤمنون/۸۳)؛ ولی گاه مجاز برای تبیین و اثبات حقیقت است که این نوع در عرصه بلاغت نمود پیدا می‌کند. ابوعبیده تمام شیوهای بلاغی قرآن را نوعی مجاز تلقی می‌کند. یعنی مجاز بلاغی را به اکثر آیات قرآن تعمیم می‌دهد و این گستردگی مجاز بلاغی را برگرفته از زبان عرب می‌داند که قرآن به آن زبان نازل شده است و طبعاً تحت تأثیر قوانین آن است؛ منتهی با اعجاز بی‌بدیل و متابعت‌ناپذیر در زمینه تعمیم مجاز در قرآن می‌نویسد: «عرب در کلام خود مجاز دارد و معنایش روش‌های کلام است که در آن استعاره، تمثیل، قلب، تقدیم، تأخیر، حذف، تکرار، اخفاء، اظهار، تعریض و... وجود دارد» (دینوری، ۱۳۸۴، ص ۱۵).

یکی از ابعاد اعجاز قرآن، زیبایی بلاغی واژه‌ها، عبارات و نحوه چیدمان آنها برای تفهیم حقایق گرانسنگ به مخاطبان است و طبیعتاً بلاغت، زبان حقیقی، عادی و مستقیم را به زبان مجازی، رمزگونه و دیرپاب تبدیل می‌کند که مستلزم تلاش بیشتر فکری مخاطب برای درک معناهای پنهان است. زبان رمزی و نمادین اگر حاصل خلاقیت ذهنی بشری باشد، به‌طور کل آمیخته با تخیلات و مفاهیم غیر واقعی است. در واقع تصرف شاعر یا نویسنده در واقعیت‌ها به زبان هنری، برای زیباسازی کلام و فاصله گرفتن هرچه بیشتر خواننده از واقعیت است. ولی زبان رمزی و نمادین قرآن مبری از هر نوع تخیلات غیر واقعی و کذب و مجاز است و اگر زیبایی‌های ادبی در زبان بشری مخاطب را از واقعیت

همواره نوعی کذب و فریب دادن مخاطب به چشم می‌خورد و قرآن ضمن اینکه در اوج بلاغت هنری و ادبی است مبرّی از هر نوع کذب و فریب است.

پیش از پرداختن به مبحث مبالغه در قرآن ابتدا به بیان انواع آن و سپس شواهد قرآنی پرداخته می‌شود. ابوهلال عسکری در تعریف مبالغه می‌نویسد: «مبالغه آن است که معنی را به منتهای درجه و دورترین مرتبه خود برسانی و در عبارت از کوچک‌ترین منزلت و نزدیک‌ترین مرتبه آن کوتاهی ننمایی» (عسکری، ۱۳۷۲، ص ۴۷۶).

وی تا این حد به خود جسارت می‌دهد که ظریفانه و در لفافه بر کلام الهی خرده‌ای نیز بگیرد؛ زیرا در ادامه می‌گوید: «و اگر فرموده بود: «تذهل کُلَّ امرأه عن ولدها» بیانی نیک و بلاغتی کامل بود و اینکه فرموده مخصوصاً برای مبالغه بوده است؛ زیرا مرضعه بر فرزند خود از دیگران مهربان‌تر است و می‌داند که فرزند به او احتیاج دارد و به دلیل شدت علاقه‌اش شب و روز از او جدا نمی‌شود» (همان: ۴۷۷).

وی آیه «یوم ترونها تذهل کُلُّ مرضعه عمّا ارضعت وتضع کُلُّ ذات حمل حملها وتتری الناس سُکّاری وما هم بسکّاری» (حج/۲) را نوعی مبالغه در قرآن می‌داند و در بیان غلو می‌گوید: «تجاوز از حدّ معنی و رفعت در آن است تا جایی که رسیدن به آن عادتاً ممکن نباشد؛ چنانچه خداوند خداوند متعال فرموده است: «وبلغت القلوب لدی الحناجر» (اعراف/۴). وی در اثبات غلو بودن آیه بر این باور است که قلوب به حنجره‌ها نمی‌رسد، درحالی‌که صاحبان قلوب زنده‌اند (همان: ۴۶۶).

تفتازانی در مطوّل به سه نوع مبالغه (اغراق) اشاره می‌کند که به نوعی شدت و ضعف یا مرتبه

دور می‌کند، زیبایی‌های ادبی قرآنی، آدمی را هرچه بیشتر به واقعیت و حقیقت نزدیک می‌کند.

ولی چرا برخی وجود مجاز در قرآن را نفی کرده‌اند؟ سعیدی روشن در جواب این پرسش می‌گوید: «کسانی که به استناد حقیقت داشتن قرآن، ورود مجاز در قرآن را نفی کرده‌اند، مجاز ادبی را در مقابل حقیقت فلسفی قرار داده‌اند؛ در حالی که قائلان به وقوع مجاز در قرآن هرگز در حقیقت داشتن قرآن تردید نکرده‌اند؛ بلکه سخنشان مربوط به استعمال کلام در غیر ما وُضِعَ له است، همان‌سان که سمبلیک دانستن زبان قرآن به استناد ورود مجاز در آن نیز خطای آشکار و ناشی از خلط مجاز ادبی با مجاز فلسفی است» (سعیدی روشن، ۱۳۸۵، ص ۳۰۴).

مشاهده نوعی کذب و خلاف واقع در اکثر تشبیهات، استعاره‌ها و مجازها سبب شده تا اندیشمندان علوم قرآن راجع به جایز بودن فرض اینگونه زبان مجازی در قرآن یا جایز نبودن آن تفاوت نظر داشته باشند. ولی اگر نه تنها مجاز ادبی در مقابل حقیقت فلسفی نباشد؛ بلکه در جهت اثبات و تقویت آن حقیقت و بدون بی‌حرمتی به ساحت مقدس کلام الهی قرار بگیرد؛ نظر مدافعان بلاغت قرآن استوار خواهد ماند.

تحلیلی بر آیه ۴۰ سوره اعراف

اکثر اندیشمندان اهل قلم که در بلاغت قرآن اظهار نظر کرده‌اند، از ذکر واژه مبالغه یا اغراق برای واژه‌ها و گزاره‌های قرآنی در کنار زیبایی‌های دیگر چون تشبیه، استعاره، مجاز و... اجتناب کرده‌اند. شاید به همان دلیل که ذکر شد، یعنی هر کدام از این آرایه‌ها با شدت و ضعف، در بردارنده نوعی مبالغه یا اغراق است و چون در اغراق‌های ساخته تخیل بشر،

داخل شود و بدین‌سان بزهکاران را کیفر می‌دهیم (۴۰/اعراف).

لازم به ذکر است که همه نمونه‌هایی که با نام مبالغه در قرآن مطرح شده‌اند، پیش از جلب نظر مخاطب به کم و کیف مبالغه و میزان دور شدن از واقعیت، تصویرآفرینی زیبا و هنری زبان قرآن را برای او برجسته می‌کند تا حدی که شاید التذاذ روحی حاصل از درک این زیبایی، مجالی برای بحث‌های فلسفی عقلانی راجع به صدق یا کذب اینگونه گزاره‌ها برجای نگذارد.

دلیل انکار وجود مبالغه در قرآن از سوی بعضی صاحب نظران قرآنی، دریافت مفهوم مبالغه به همان معنایی است که در متون غیر قرآنی اعم از ادبی و غیر ادبی تعریف می‌شود. در متون غیر قرآنی مبالغه بیشتر تعریف و توصیفی خلاف واقع و زیاده‌روی در بزرگ‌نمایی، کوچک‌نمایی، افراط در تحسین و مدح یا نکوهش و مذمت و... است. ولی در کلام الهی قرآن، کاربرد مبالغه همچون سایر آرایه‌های ادبی (تشبیه، استعاره، مجاز، کنایه و...)، صرفاً جنبه ادبی، اخلاقی، روان‌شناختی و... ندارد؛ بلکه بر مبنای هدف اصلی آفرینش که تعالی و استعلائی روح آدمی است، زیبایی‌های ادبی قرآن در ساحت اعجاز آن، در خدمت تحول روانی و شخصیتی انسان و افزایش میزان تأثیرگذاری کلام خداوند در اوست. از این رو کلام الهی با وجود به‌کاربردن یا نبردن مبالغه از توصیف و تفهیم حقیقت به دور نیست.

الراغب در این زمینه بر این باور است: «تصویرآفرینی قرآنی همیشه بیانگر حقیقت است و از آن جدا نیست. چون کسی که این پدیده‌ها را به وجود آورده، خداوند است که از آفریده‌ها آگاه است

فاصله‌گرفتن گوینده از واقعیت را نشان می‌دهد: «۱- تبلیغ یا مبالغه: توصیفی که عقلاً و عادتاً برای یک پذیرنده امکان پذیر و تحقق‌پذیر باشد؛ ۲- اغراق: توصیفی از یک پدیده که عقلاً امکان پذیر باشد؛ ولی عادتاً تحقق‌ناپذیر است؛ ۳- غلو: توصیفی از یک پدیده که نه عقلاً و نه عادتاً امکان پذیر و تحقق‌پذیر است» (تفتازانی، بی تا، ص ۳۵-۴۳).

اولین کسی که با دل و جرئت جستجوی هر نوع مبالغه را در قرآن امکان پذیر دانسته، رمانی در رساله «النکت فی اعجاز القرآن» است. وی بلاغت را تحقق دو معنا می‌داند: ۱- تأثیر روانی بلاغت که همان رساندن معنا به قلب است؛ ۲- سبک که در بهترین صورت لفظ باشد که تمام این‌ها برای آن است که بلاغت معجزه آسا را تأثیر گذارتر گرداند» (رمانی به نقل از الکوآز، ۱۳۸۶، ص ۲۰۵).

وی برای مبالغه پنج معنا را برمی‌شمارد و برای هر معنا نمونه‌هایی از آیات قرآن ذکر می‌کند (ر.ک خلف الله و زغلول سلام، ۱۳۸۷هـ، ص ۵-۱۰۴).

آیه ۴۰ سوره اعراف از نظر وی چهارمین نوع مبالغه در قرآن به شمار می‌آید که صدور کلام ممکن به صورت غیر ممکن برای زیاده‌روی در کلام است (همان: ۱۰۵). سیوطی نیز در «الاتقان فی علوم القرآن» این آیه را نمونه مبالغه ذکر می‌کند (سیوطی، ج ۳، ص ۳۲۳).

«ان الذین کذبوا بآياتنا واستكبروا عنها لا تفتح لهم ابواب السماء ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط وكذلك نجزي المجرمين» در حقیقت کسانی که آیات ما را دروغ شمردند و از پذیرفتن آن‌ها تکبر ورزیدند، درهای آسمان را برایشان نمی‌گشایند و در بهشت در نمی‌آیند، مگر آنکه شتر در سوراخ سوزن

ادبی برای رفع ابهام یا تجسم بخشیدن به یک مفهوم انتزاعی بسیار پسندیده و مطلوب است.

افزون بر جنبه زیبایی‌شناختی کلام الهی در کاربرد مبالغه، دلایل دیگری نیز در حوزه علم معانی، ضرورت این آرایه را کاملاً منطقی می‌کند. انگیزه‌های کاربرد مبالغه و کارکردهای زبان قرآن؛ دو مؤلفه‌ای هستند که اهمیت مخاطبان قرآن را در کلام خداوند نشان می‌دهد.

العمری در مقاله‌ای شیوه‌های متعدد مبالغه در آیات قرآن را با بیان انگیزه‌های کاربرد آن، همچون تهویل، تفخیم، تفسیر، تأکید و... شرح می‌دهد. مثلاً در شرح و توضیح آیه ۳۹ سوره نور می‌نویسد:

«کسر اب بقیع هی حسبہ الظمان ماء»، بحسبہ الرائی لکان جیده ولكن لما اراد المبالغه ذکر الظمان لان حاجته الی الماء اشد وهی الی الماء احرص. اگر در این آیه به جای کلمه ظمان که نوعی مبالغه را در مفهوم آیه به ذهن متبادر می‌سازد، کلمه الرائی به کار رفته بود، یعنی کسی که سراب را از دور مشاهده می‌کند؛ در آن صورت مبالغه‌ای به کار نرفته بود و تصویر آفرینی زیبایی از زشتی پذیرش کفر در ذهن مخاطب ایجاد نمی‌شد؛ درحالی‌که خداوند به جای آن ظمان (تشنه) را به کار برده که احتیاج و حرص او به خوردن آب بیشتر است» (العمری، ۱۳۹۲، ص ۲۷).

وی آیه ۴۰ سوره اعراف را جزء آن دسته از آیات می‌داند که کاربرد مبالغه در آن‌ها به نهایت ناممکن بودن و تحقق ناپذیری آن معنا می‌رسد و در ادامه شرح این آیه می‌نویسد: «و لا یدخلون الجنة حتی یلج الجمال فی سم الخیاط» و هذا لما هو علی البعید و معناه: لا یدخل الجمال الخیاط و لا یدخل هؤلاء الجنة» (همان: ۲۸).

و اوست که از حقایق پدیده‌ها ما را آگاه می‌کند تا آدمی را به معرفت درست از میان تحریک عاطفی با تصویرهای رسم شده، مجهز کند. (الراغب، ۱۳۸۷، ص ۵۵)

اگر مفهوم مبالغه در قرآن همانند سایر متون، نوعی زیاده‌روی در توصیف تلقی شود، با آیاتی که انسان را از افراط و تفریط برحذر داشته است، منافات دارد. زیرا قرآن مخاطبان خود به خصوص اهل کتاب را از هر نوع زیاده‌روی و اغراق در استنباط مفاهیم دینی باز می‌دارد: «قل یا اهل الکتاب لاتغلو فی دینکم غیرالحق و لا تتبعوا اهواء قوم قد ضلوا من قبل و اضلوا کثیراً و ضلوا عن سواء السبیل»؛ بگو ای صاحبان کتاب‌های آسمانی، در دیتان از آنچه بایسته است، فراتر نروید که آن نارواست و از خواسته‌ها و اندیشه‌های مردمی که پیش از شما به بیراهه رفتند و گروه بسیاری را به گمراهی افکندند و خود از راه راست گمراه شدند، پیروی نکنید (۷۷/ مائده)، یا آیاتی که در آن‌ها ایمان‌آوردگان به رعایت میانه‌روی در همه رفتارها، مثلاً انفاق، شیوه راه رفتن، سخن گفتن دعوت می‌شوند: «ولا تجعل یدک مغلوله الی عنقک و لا تبسطها کل البسط فتقعد ملوماً محسوراً» و دست خویش بر گردنت مبنده و بخل مکن و بسیار هم آن را مگشای که هرچه داری ببخشی و در نتیجه نکوهیده و برهنه برجای بنشین (۲۹/ اسراء).

«واقصد فی مشیک و اغضض من صوتک ان انکر الاصوات لصوت الحمیر» و در راه رفتن خود میانه‌رو باش و صدایت را کوتاه کن، چرا که صدای خران که بلند آوازند، زشت‌ترین بانگ‌هاست (۱۹/ لقمان).

از این روی به همان نسبت که مبالغه از نظر تربیتی ناپسند و نامطلوب است، در جایگاه یک ابزار

۳- کارکرد احساسی: «یا ایها الذین اسرفوا علی انفسهم لا تقنطوا من رحمۃ الله» (زمر/۵۳).

۴- کارکرد ارتباطی: «ما تلک بیمینک یا موسی قال هی عصای اَنَوَّکأ علیها و اَهْشُ بها غنمی» (طه/۱۸).

۵- کارکرد فرازبانی: «الله نور السموات و الارض مثل نوره کمشکوۃ...» (نور/۳۵).

کارکرد شعری به هیچ وجه در آیات قرآن وجود ندارد؛ هرچند نظم‌آهنگ جزء پایانی بعضی از آیات، شعرگونه‌گی را در ذهن مخاطب تداعی می‌کند و خداوند در آخرین آیه سوره شعرا، شاعران متعهد به ایمان و عمل صالح را تأیید کرده است. ولی در عوض بیشتر آیات از نظر تفسیر و تأویل‌پذیری با وجود نزول به زبان مفهوم بشری-خصوصاً در توصیف حقایق بیان‌نشده، کارکردی فرازبانی دارند. بیشتر آیات متشابه و آیاتی که با زیبایی‌های بیانی مثل تشبیه، استعاره، کنایه، مبالغه و... به تفهیم و درک حقایق نامحسوس و انتزاعی کمک می‌کنند؛ از این دست هستند. آیه ۴۰ سوره اعراف نیز هرچند در حوزه شناخت خداوند نیست و صرفاً یک تصویرپردازی مبالغه‌آمیز از ایمان‌نیوردن مشرکان است، کارکردی فرازبانی دارد و چند معنایی واژه «جمل» در این آیه، زمینه تفسیرهای متفاوت و تحلیلی فرامتنی را برای آن فراهم کرده است؛ از این رو در این پژوهش صرفاً به آیه ۴۰ سوره اعراف پرداخته می‌شود و کارکردهای دیگر زبان قرآن به مقالات و پژوهش‌های دیگر واگذار خواهد شد.

همچنین تا حدودی با آسان‌گیری می‌توان گفت، این آیه در بردارنده نوعی اغراق است؛ هر چند که در ترجمه و تفسیر آن با توجه به کلمه «جَمَل» اختلاف نظر وجود دارد. از آنجا که هیچ پژوهش قرآنی بدون

غرض خداوند از کاربرد مبالغه در ساختار این آیه، بیان ناممکن بودن ورود مشرکان به بهشت است؛ همانگونه که ورود شتر به سوراخ سوزن ناممکن است.

ساحت مقدس کلام الهی به ما اجازه نمی‌دهد که لفظ «غلو» را برای آیاتی که درصد مبالغه بیشتری دارند، به کار ببریم؛ هرچند که سیوطی و ابوهلال عسکری از جمله کسانی هستند که این آیه را شاهد مثال برای توصیف امری که در عالم واقع ناممکن است و می‌تواند مصداقی از شدیدترین درجه مبالغه یعنی «غلو» باشد، مطرح کرده‌اند (ر.ک سیوطی، ۱۹۷۳، ج ۳، ص ۳۲۲ و عسکری، ۱۹۵۲، ص ۳۵۷).

همچنین تبیین کارکردهای متنوع آیات قرآن در حوزه علم معانی، وجهی از اعجاز زبانی آن است که وجود مبالغه که یک ابزار بلاغی در کلام الهی است، را منطقی می‌نماید. بعضی از کارکردهای زبان قرآن را با نظر یاکوبسن که شش کارکرد برای زبان تعریف کرده است، می‌توان تطبیق کرد:

«۱- کارکرد ارجاعی (referential) ۲- کارکرد خطابی انگیزشی (conative) ۳- کارکرد احساسی (emotive) ۴- کارکرد ارتباطی (contact) ۵- کارکرد شعری (poetic) ۶- کارکرد فرازبانی» (یاکوبسن، ۱۹۸۱: ۷-۱۶)

نمونه‌های بعضی از این کارکردها در آیات قرآن بدین ترتیب است:

۱- کارکرد ارجاعی: بیشتر آیاتی که راجع به تاریخ گذشتگان است، نظیر داستان اصحاب کهف یا ذوالقرنین، کارکرد ارجاعی دارند.

۲- کارکرد خطابی (انگیزشی): «یا ایها الانسان ما غرک بریک الکریم» (انفطار/۶).

بعضی از مفسرین با حالت شک و تردید هر دو معنا را لحاظ کرده‌اند؛ مثل میبیدی که جَمَل را به معنایشتر گرفته است (میبیدی، ۱۳۶۱، ج ۳، ص ۵۹۴)؛ ولی در نوبه ثانیه و در توضیح بیشتر آیه می‌نویسد که جَمَل به ندرت با ضم جیم و میم تلفظ می‌شود که به معنای رسن غلیظ است که کشتی را به آن می‌بندند (همان: ۶۰۵)، یا طبرسی در مجمع البیان نیز جَمَل را شتر ترجمه کرده است (طبرسی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۶۹۹)؛ هرچند که در توضیح بیشتر آیه به هر دو معنا (شتر نر و ریسمان) اشاره می‌کند و ترجیحاً معنای دوم را بهتر می‌داند. همچنین می‌نویسد: «درفرہنگ عرب رسم این است که هرگاه بخواهند امکان ناپذیری چیزی را ترسیم کنند، این تعبیر را به کار می‌برند که: من چنین نخواهم کرد؛ مگر اینکه کلاغ پیر و قیر سفید و نادر برگردد. و این تعبیر بدان دلیل است که هرگاه حکم و نتیجه را به چیزی که امکان و امید انجام نمی‌رود پیوند دهند، تأکید آن بیشتر و نومیدکننده‌تر می‌شود» (همان: ۷۰۹).

ابوالفتوح رازی نیز در روض الجنان و روح الجنان هر دو معنا را ذکر می‌کند؛ ولی ابتدا جَمَل را شتر ترجمه کرده است (رازی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۹۲).

علامه طباطبایی ترجمه این آیه را این‌گونه بیان می‌کند: «کسانی که آیه‌های ما را تکذیب کرده و از آن گردن کشیده‌اند، درهای آسمان را برویشان نکشایند و به بهشت وارد نشوند تا طناب کشتی به سوراخ سوزن اندر شود، آری بدکاران را این چنین سزا می‌دهیم» (طباطبایی، بیتا، ج ۸، ص ۱۵۴).

در تفسیر این آیه می‌نویسند: «در این جمله «حتی یلج الجمل فی سم الخیاط» ورودشان به بهشت تعلیق بر محال شده؛ و این تعلیق بر محال، کنایه است از

مراجعه به تفاسیر و جستجوی نظریات بزرگان بی کم و کاست نخواهد بود، ناگزیر به برخی از آن‌ها در زمینه این آیه، اشاره خواهد شد. قرشی در قاموس قرآن، جَمَل را به دو معنا: شتر نر و طناب کشتی در نظر گرفته است که معنای اول را بعید و معنای دوم را ترجیح می‌دهد: «به نظر نگارنده، این معنی [معنای اول که شتر نر است] از دو جهت بعید است. یکی آنکه مناسب سوراخ سوزن، شتر نیست و دوم اینکه در این صورت «ابل» یا «بعیر» گفته می‌شد که به معنی مطلق شتر است نه جمل؛ زیرا شتر نر اختصاصی از این حیث ندارد؛ ولی اگر جمل را در آیه به معنی طناب کشتی بگیریم چنان‌که از سه لغت‌نامه معتبر (قاموس، اقرب الموارد و صحاح) نقل شد، آن دو اشکال وارد نیست و معنی این می‌شود: وارد بهشت نمی‌شوند تا طناب بادبان کشتی (با آن ضخامت) از سوراخ سوزن بگذرد و در هر دو صورت آیه مبین آنست که دخول کفار به بهشت امکان پذیر نیست. قاموس و اقرب الموارد آن را در آیه، ریسمان کشتی گرفته‌اند و بعضی از مفسران از دیگران به طور احتمال نقل کرده‌اند» (قرشی، ۱۳۵۲، ج ۱۲، ص ۵۱).

ابن عباس جَمَل را جَمَل به معنای طناب کلفت قرائت کرده است. زمخشری از ابن عباس نقل می‌کند که خداوند فراتر از آن است که در این تشبیه شتر را مراد گرفته باشد؛ زیرا طناب با نخ‌های که آن را در سوزن می‌کنند، تناسب دارد، حال آن که شتر چنین مناسبی ندارد، اما باید دانست که قرائت عموم قاریان درست‌تر است، برای اینکه سوراخ سوزن برای راه تنگ، ضرب المثل است و در زبان عربی می‌گویند: «اضیق من خرت الابرہ...» (زمخشری، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳-۱۴۲).

اینکه چنین چیزی محقق نخواهد شد و باید برای همیشه از آن مأیوس باشند، همچنان‌که گفته می‌شود: «من این کار را نمی‌کنم مگر بعد از آنکه کلاغ سفید شود و یا موش تخم بگذارد». در آیه بحث شده، این معنا را به کنایه فهمانده، چنان‌که در آیه: «و ما هم بخارجین من النار» آنان هرگز از آتش بیرون نمی‌شوند» (بقره ۱۶۷).

بدون شک یک رابطه بینامتنی میان بعضی آیات قرآن و کتاب‌های آسمانی دیگر از نظر همبستگی میان ادیان و وحدت و یگانگی خالق آن‌ها، از جمله در این آیه وجود دارد. در انجیل لوقا آمده است: «ورود شتر به سوراخ سوزن آسان‌تر از ورود ثروتمندان به ملکوت اعلی است» (انجیل لوقا، باب ۱۸، آیه ۲۴). در تفسیری از این آیه که البته مربوط به پیش از اسلام است، نقل شده است: «واژه یونانی kamelos به معنای شتر، احتمالاً kamilos به معنای «ریسمان» و «طناب» بوده و در ضبط آن اشتباهی رخ داده است. تفسیر دیگر آن است که واژه «سوراخ سوزن» در آرامی، نام محلی در بیت المقدس بوده است که در آن دری تنگ و پر ازدحام وجود داشته و عبور از آن بسیار مشکل بوده است؛ یا اینکه «سوراخ سوزن نام در کوچکی بوده که در دروازه‌های بزرگ شهرها جاسازی میکردند تا افراد پیاده داخل شهر شوند. هیچکدام از این تفاسیر از طرف کلیسای کاتولیک که مرجع رسمی است رد نشده است» (ریپین، ۱۳۸۷، ص ۳۷).

نویسندگان تفسیر نمونه با استناد به آرای مفسران اسلامی، جمل را ترجیحاً به معنای شتر در نظر گرفته‌اند؛ زیرا «اولاً در روایات پیشوایان اسلام نیز عباراتی است که با تفسیر اول متناسب است. ثانیاً

نظیر این تفسیر درباره ثروتمندان (خودخواه و متکبر) نیز در انجیل دیده می‌شود، در انجیل لوقا باب ۱۸ در جمله ۲۴ و ۲۵ چنین می‌خوانیم که عیسی فرمود: «چه بسیار مشکل است کسانی را که صاحبان دولتند، درآمدن در ملکوت خدا؛ زیرا آسان‌تر است شتر را که در چشمه سوزن درآید از اینکه صاحب دولتی در ملکوت خدا داخل شود. حداقل از این جمله چنین استنباط می‌شود که این کنایه، از قدیم در میان اقوام معمول بوده است. امروز هم در میان ما این ضرب المثل درباره افرادی که گاهی زیاد سختگیر و گاهی بسیار آسان‌گیرند، رایج است، می‌گویند: «فلان کس گاهی از دروازه وارد نمی‌شود؛ ولی گاهی از چشم سوزن عبور می‌کند. ثالثاً با توجه به اینکه کلمه جمل بیشتر در معنای اول به کار می‌رود و استعمال این کلمه در معنی طناب ضخیم بسیار کم است، تفسیر اول مناسب‌تر به نظر می‌رسد» (مکارم شیرازی، بی تا، ج ششم، ص ۷۱-۱۷۰).

در دو تفسیر اخیر برای آیه، مفهوم کنایی در نظر گرفته‌اند و از ذکر کلمه مبالغه (اغراق) با نام یک آرایه ادبی پرهیز کرده‌اند. اگر واژه جمل را به معنای شتر بپذیریم، با آرایه مبالغه (اغراق) بیشتر تناسب دارد؛ ولی اگر معنای ریسمان کشتی اثبات شود، درصد مبالغه و اغراق کمتر می‌شود. هرچند که بین ریسمان کشتی با ضخامت بالا و چشمه سوزن هیچ تناسبی وجود ندارد و بدون تردید با در نظر گرفتن هر دو معنا برای واژه جمل، مفهومی کنایی به صورت مبالغه‌آمیز (محال بودن ورود تکذیب‌کنندگان به بهشت) به ذهن مخاطب القاء می‌شود.

زبان قرآن به تصریح خداوند به عربی نازل شده است: «و هذا کتابٌ مُصدقٌ لساناً عربیاً لینذر الذین

نداده‌اند؛ زیرا که آن را نوعی زیاده‌روی و افراط در توصیف و نوعی تخطی از حد اعتدال پنداشته‌اند، که با حقانیت قرآن سازگاری ندارد. از میان شاعران زبان فارسی ناصر خسرو و مولانا به دلیل رویکرد تأویل‌گرایانه نسبت به آیات قرآن، بیش از دیگر شاعران وجود زبان مجازی و استعاری آن را بر مبنای اعجاز بلاغی باور دارند.

آرایه‌های ادبی حاصل قوه تخیل شاعران و نمود خلاقیت هنری ایشان است و از هر نوع که باشد همراه با افراط و تفریط‌هایی است برای بزرگ‌نمایی، کوچک‌نمایی و حقیقت‌نمایی آنچه کذب است و یا دروغ پنداشتن آنچه حقیقت دارد. ولی زیبایی‌های بلاغی کلام خداوند برای روشننگری حقایق، اثبات آن‌ها و هدایت سیر اندیشه آدمی است؛ وگرنه این همه، قرآن به تفکر و تعقل و تدبیر دعوت نمی‌کرد.

زبان قرآن به تصریح خداوند به عربی نازل شده است و طبیعتاً بعضی از کاربردهای زبانی رایج نیز با تلطیف و تعالی معانی به آن راه یافته است. این هم‌سویی زبان وحی با زبان عرب، با اعجاز بلاغی قرآن منافاتی ندارد؛ ضمن اینکه ملموس بودن بعضی واژه‌ها، ترکیبات و گزاره‌های قرآنی، زمینه انس با آن را برای پیروان خود فراهم می‌کند.

آیه ۴۰ سوره اعراف تلویحاً نوعی مبالغه در سخن را نشان می‌دهد، که برای اثبات حقیقتی انکارناپذیر؛ یعنی هدایت نشدن مشرکان بیان شده است و برخلاف مبالغه‌های شاعران که گاه برای برجسته‌کردن توانایی شعری و خلاقیت ادبی خودشان به کار می‌رود، کاربرد این مبالغه در سخن خداوند که از هر نوع کاستی و نیاز مبرری است صرفاً نشان دادن

ظلموا...» (احقاف/۱۲)؛ همانگونه که کتاب‌های آسمانی دیگر نیز به زبان قومی که پیامبرشان در میان آن‌ها مبعوث شده، نازل شده است: «و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه لیبین لهم ...» (ابراهیم/۴)، و طبیعتاً بعضی از کاربردهای زبانی رایج نیز با تلطیف و تعالی معانی به قرآن راه یافته است. این هم‌سویی زبان وحی با زبان عرب، با اعجاز بلاغی قرآن منافاتی ندارد؛ ضمن اینکه ملموس بودن بعضی واژه‌ها، ترکیبات و گزاره‌های قرآنی، زمینه انس با آن را برای پیروان خود فراهم می‌کند. تفاسیر متفاوتی که در طول تاریخ از آیات و گزاره‌های قرآنی ارائه شده است، رابطه‌ای فرامتنی، بین وحی و کلام الهی و تفسیر و تأویل‌های بشری فراهم کرده است. با این تفاوت که برخلاف سایر متون، قرآن یک اثر مستقل و بی‌بدیل است و راه یافتن بعضی از واژه‌ها و ترکیب‌های ادبی به آن همراه با تعالی و تقدس معنایی، خدشه‌ای به منحصر به فرد بودن آن وارد نمی‌کند.

یک تحلیل فرامتنی دیگر از این آیه، مبتنی بر روایتی از امام باقر و امام صادق (علیهم السلام) است که فرموده‌اند: «این آیه در مورد طلحه و زبیر نازل شده است و منظور از جمل، جمل آن‌ها در جنگ جمل است» (طبرسی، ۱۳۸۰، ذیل تفسیر آیه)؛ از آنجا که بخشی از آگاهی‌های قرآن نسبت به رویدادهای پس از نزول قرآن در آینده است، این تحلیل هم می‌تواند مستند باشد.

نتیجه

بعضی از دانشمندان بلاغت قرآنی به دلیل احترام به ساحت مقدس کلام خداوند به خود اجازه ورود به بحث مبالغه را درحوزه زیبایی‌های ادبی قرآن

۲. الکوآز محمد کریم (۱۳۸۶)، *الاسلوب فی الاعجازالبلاغی للقرآن الکریم*، ترجمه حسین سیدی، تهران: انتشارات سخن.
۳. اسعدی، علی (۱۳۸۲)، مقاله «ریشه‌یابی رویکرد ظاهر‌گرایانه در فهم قرآن، مجله معرفت، شماره ۱۷۳، دی ماه، صص (۵۲-۳۹).
۴. ابن حزم، علی بن احمد، (۱۳۴۷ق)، *الاحکام فی اصول الاحکام*، قاهره: اداره الطباعة المنیریة.
۵. بوذری، امیر (۱۳۹۰)، «نظریه انکار مجاز در بلاغت اسلامی» نقد ادبی، سال ۴، شماره ۱۴، صص (۲۹-۷).
۶. تفتازانی، سعدالدین (بی تا)، *شرح المطول*، قم: منشورات مکتبه داوری.
۷. جرجانی، عبدالقاهر (۱۳۷۰)، *اسرارالبلاغه*، ترجمه جلیل تجلیل، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول.
۸. خرقانی، حسن (۱۳۷۷)، «مبالغه، ایهام و استخدام در قرآن کریم» علوم و معارف قرآنی، شماره ۱۰۰، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
۹. خلف ا... محمد و زغلول سلام محمد، (۱۳۷۸هـ)، *ثلاث الرسائل فی العجاز القرآن (للرمانی و الخطابی و عبدالقاهر الجرجانی)*، دارالمعارف مصر.
۱۰. خیام عمر بن ابراهیم، (۱۳۸۳) *رباعیات*، به کوشش نساء حمزه زاده، تهران: نشر طلایه، چاپ هفتم.
۱۱. دینوری عبدالله بن مسلم بن قتیبه (۱۳۸۴)، *تأویل مشکل القرآن*، ترجمه محمد حسن بحری بینا
- حقیقت بزرگی یعنی محال بودن ورود تکذیب کنندگان به بهشت است.
- راه یافتن مضامینی از زبان عرب به آیات قرآن با شرح و تفسیر جدیدی که خداوند بر آن‌ها دارد و شرح و تفسیری که مفسرین از همان آیات ارائه می‌کنند، حلقه‌هایی از زنجیره فرامتنیت را می‌آفریند که پیوند بین عالم غیب و شهادت را محکم‌تر می‌کند. مستقل و بی نظیر بودن این کتاب آسمانی همچنان جاودانه است؛ برخلاف سایر متون که تحلیل‌های فرامتنی، نوعی وابستگی و نیاز را برای آنها اثبات می‌کند.
- بر اساس آنچه که در انجیل لوقا و تفاسیر آن راجع به این آیه آمده است، می‌توان به این حقیقت دست یافت که بدون شک یک رابطه بینامتنی میان بعضی آیات قرآن و کتاب‌های آسمانی دیگر از نظر همبستگی میان ادیان و وحدت و یگانگی خالق آن‌ها، از جمله در مورد این آیه وجود دارد.

یادداشت

- در مورد خیام اظهار نظرهای متفاوتی شده است. بعضی او را در اوج یقین و بعضی گرفتار شک و تردید نسبت به فلسفه آفرینش می‌دانند. ما در این نوشتار قصد نقد اندیشه‌های او را نداریم و این موضوع خود جستار و پژوهشی دیگر می‌طلبد و ذکر نام او صرفاً به ضرورت برای تبیین اندیشه‌های تأویل‌گرایانه یا ظاهر‌گرایانه نسبت به واژه دهر است.

منابع

۱. قرآن کریم.

۲۰. سیوطی حافظ جلال الدین عبدالرحمان (۱۹۶۹)،
الاتقان فی علوم القرآن، تحقیق: علی محمد
البیجاوی، قاهره.

۲۱. طباطبائی سید محمد حسین (۱۹۷۳)، المیزان فی
تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الاعلمی
للمطبوعات.

۲۲. طبرسی فضل بن حسن (۱۳۸۰)، مجمع البیان
فی تفسیر القرآن، جلد چهارم، ترجمه علی
کریمی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران:
سازمان چاپ و انتشارات، چاپ اول.

۲۳. عسکری ابوهلال (۱۳۷۲)، معیار البلاغه، ترجمه
محمد جواد نصیری، انتشارات دانشگاه تهران،
چاپ اول.

۲۴. _____ (۱۹۵۲)، الصناعین، تحقیق: علی
محمد البیجاوی و محمد ابوالفضل ابراهیم،
قاهره.

۲۵. فتوحی رود معجنی، محمود (۱۳۸۶)، بلاغت
تصویر، تهران: انتشارات سخن.

۲۶. قرشی، سید علی اکبر (۱۳۵۲)، قاموس قرآن،
جلد دوم، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول.
۲۷. کبیری، علی (۱۳۹۱)، نظریه نمادین بودن زبان
قرآن، مجله اندیشه، شماره ۲، زمستان،
صص (۱۸-۱۲).

۲۸. میبدی ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۶۱)، کشف
الاسرار و عدّه الابرار، به اهتمام علی اصغر
حکمت، چاپ چهارم، تهران: امیر کبیر.

۲۹. مکارم شیرازی، ناصر (بی تا)، تفسیر نمونه، جلد
ششم، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول.

۳۰. نقیب زاده، محمد (۱۳۹۰)، «واقع نمایی قرآن و
تأثیر آن در تفسیر از دیدگاه علامه طباطبایی،

باج، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان
قدس رضوی، چاپ اول.

۱۲. رادمرد، عبدالله و غضنفری مقدم صالحه
(۱۳۹۴)، «مبالغه در قرآن» فصلنامه پژوهش
های ادبی و قرآنی، دوره سوم، شماره ۱، بهار،
صص (۵۷-۷۹).

۱۳. رمانی، علی بن عیسی (بی تا)، النکت فی اعجاز
القرآن، تصحیح محمد خلف ا. و محمد زغلول
سلام، مصر: دارالمعارف.

۱۴. رازی، ابوالفتح (۱۴۰۴ق)، تفسیر روح الجنان و
روح الجنان، قم: انتشارات کتابخانه آیت ا...
مرعشی نجفی، چاپ اول.

۱۵. الراغب، عبدالسلام احمد (۱۳۸۷)، کارکرد
تصویر هنری در قرآن کریم، ترجمه سید حسین
سیدی، تهران: انتشارات سخن.

۱۶. رضایی، غلامعباس و حسینی سیدپیمان (۱۳۹۱)،
«تصویر پردازی هنری در قرآن با تکیه بر تشبیه،
مجاز، استعاره و کنایه»، پژوهشنامه نقد ادب
عربی، شماره ۳ (۶۱/۶)، صص (۱۶۵-۱۴۳).

۱۷. ربیین، آندرو (۱۳۸۷)، «شتر یا ریسمان: حتی
یلج الجمّل فی سمّ الخیاط»، ترجمه مرتضی
کریمی نیا، مجله ترجمان وحی، شماره ۲، پیاپی
۲۴، پاییز و زمستان، صص (۳۷-۴۵).

۱۸. زمخشری، محمودبن عمر (۱۳۸۹)، الکشاف
عن حقایق التنزیل، ترجمه مسعود انصاری، ج ۲،
تهران: ققنوس.

۱۹. سعیدی روشن، محمد باقر (۱۳۸۵)، تحلیل زبان
قرآن و روش شناسی فهم آن، قم: پژوهشگاه
فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم.

قرآن شناخت، سال چهارم، شماره دوم، پیاپی ۸
پاییز و زمستان، صص (۹۲-۶۵).

۳۱. ناصر خسرو قبادیانی (۱۳۷۲)، دیوان، تصحیح

مجتبی مینوی، تهران: دنیای کتاب، چاپ سوم.

۳۲. نامور مطلق، بهمن (۱۳۸۶)، «ترامنییت مطالعه

روابط یک متن با دیگر متن‌ها»، پژوهشنامه

علوم انسانی، شماره ۵۶، زمستان، صص (۹۸-

۸۳).

۳۳. همایی، جلال‌الدین (۱۳۶۷)، متون بلاغت و

صناعات ادبی، تهران: مؤسسه نشر هما، چاپ

چهارم.

34. Roman Jakobson (1981), *Poetry of Grammar and Grammar of Poetry, III*, New York: Mouton publishers.

سایت‌ها

۳۵. العمری احمد جمال، ۱۳۹۲، صنع اللغه فی

القرآن الکریم. <http://tasrif.blog.ir>

۳۶. الشریف محمدبن عبدالغفار، ۲۰۰۸، رقم

فتویٰ ۸۹۹، www.dralsharif.net

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی