

تحلیل ادبی آیه ۱۱۲ سوره نحل از چشم‌انداز گونه‌شناسی استعاره

رحیم نوبهار^۱

چکیده

در آیه ۱۱۲ سوره نحل تعبیر چشانیدن لباس ترس و گرسنگی به کار رفته است. این استعاره قرآنی از دیرباز در کانون توجه مفسران ادبی قرآن مجید بوده و حتی از زیبایی‌های ادبی قرآن قلمداد شده است. اخیراً برخی نویسندگان، این تعبیر را از جمله شواهد رؤیابنداری قرآن مجید دانسته‌اند. این مقاله برای واریسی صحت و سقم این ادعا، درون‌مایه و نظم محتوایی و ادبی این آیه را واکاوی می‌کند. مقاله با تحلیل دو استعاره موجود در آیه یعنی استعاره اصلی (تشبیه ترس و گرسنگی به لباس) و استعاره تبعی (چشانیدن لباس ترس و گرسنگی) آنها را دو استعاره کاملاً عادی قلمداد می‌کند. مقاله همچنین با تکیه بر اندیشه بینامتنیت و ذکر شواهدی از متون ادبی پیش از اسلام استدلال می‌کند که تعبیر به کار رفته در آیه، به لحاظ زبان‌شناختی کاملاً رایج و قابل فهم بوده و هست. با توجه به این‌که هر دو استعاره به کار رفته در آیه در چارچوب قواعد و عرف رایج زبان عربی دیروز و امروز کاملاً قابل فهم بوده و هستند، نمی‌توان آن را شاهی بر رؤیابنداری قرآن مجید قلمداد کرد.

کلیدواژه‌ها: ادبیات عربی، بینامتنیت، رؤیابنداری قرآن مجید، لباس الجوع، لباس الخوف.

مقدمه

عبدالکریم سروش برای اثبات نظریه رؤیاپنداری قرآن عمدتاً بر مبنای شواهدی که از جای جای قرآن ارائه داده به این نتیجه رسیده است که قرآن مجید آن‌گونه که عالمان و عامیان مسلمان از آغاز تاکنون پنداشته‌اند، کلام خداوند نیست که از سوی جبرئیل به محمد(ص) القا شده است؛ بلکه قرآن گزارشی از رؤیاهای محمد است. به نظر او از جمله شواهد این است که در قرآن مجید آمده است که: "خداوند لباس گرسنگی را به مردمی که به نعمت‌های الهی کفر ورزیدند چشانید."؛ چشانیدن لباس گرسنگی و ترس به کسی در شمار تعابیر رایج زبانی نیست و سخنی خواب‌گونه است. این‌گونه سخنان را نباید تفسیر کرد، بلکه باید تعبیر کرد: "رؤیایی بودن روایت متن، شواهدی در خود متن دارد. نشستن چنین مفاهیم و تصاویری در متن مقدس، همه بر رؤیایی بودن روایت آن گواهی آشکار می‌دهند. به نمونه‌های دیگر بنگرید: جوانانی که پیر نمی‌شوند [واقعه/۱۷]، حورانی که همیشه باکره می‌مانند [الرحمن/۵۶]، شرابی که مستی و سردرد نمی‌آورد [واقعه/۱۸-۱۹]، شیری که نمی‌گندد [محمد/۱۵]، لباسی که نوشیده می‌شود [النحل/۱۱۲] (به جای آن که پوشیده شود)" (سروش، عبدالکریم، ۱۳۹۴، در: <http://drsoroush.com/fa/>) گرچه می‌توان از چشم‌انداز ادبی به همه شواهدی که برای این دیدگاه به آنها استناد شده پرداخت؛ اما مقاله پیش‌رو تأکید را بر تعبیر «نوشانیدن لباس ترس» می‌گذارد.

پرسش مقاله این است که ادعای رؤیاپنداری در خصوص تعبیر: خداوند لباس گرسنگی و ترس را به آنان چشانید که در آیه ۱۱۲ سوره نحل آمده تا چه اندازه درست است؟ آیا تعبیر یادشده در قرآن مجید در چارچوب قواعد زبانی رایج در زمان پیامبر(ص) عادی و قابل فهم نیست تا بتوان آن را برداشتی رؤیایگونه، تفسیر و تعبیر کرد؟ به منظور این واکاوی، مقاله نخست درون‌مایه و فضای کلی آیه را مرور می‌کند؛ سپس به تحلیل استعاره‌های به کاررفته از چشم‌انداز اصول و معیارهای ادبی می‌پردازد. سرانجام مقاله با تکیه بر رویکرد بینامتنیت تعبیر آیه شریفه را با تعابیر مشابه در متون ادبی دوره پیش از اسلام مقایسه می‌کند.

۱. درون‌مایه آیه ۱۱۲ سوره نحل و سازگاری یا ناسازگاری آن با رؤیاپنداری

برای بررسی صحت و سقم ادعای رؤیایی بودن تعبیر «نوشانیدن لباس ترس» روشن‌ساختن مضمون و محتوای آیه و تحلیل درون‌مایه و بویژه نظم یا بی‌نظمی ساختار آن ضروری است. این ضرورت از آن روست که نمی‌توان تنها با تکیه بر تعبیر: «خداوند لباس گرسنگی و ترس را به آنان چشانید» درباره غریب بودن یا متعارف و رایج بودن آن داوری کرد. قرآن می‌فرماید:

«ضرب الله مثلاً قریه کانت آمنه مطمئنه یأتیها رزقها رغداً من کل مکان فکفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع و الخوف بما كانوا یصنعون» (نحل/۱۱۲).

«خداوند آبادی‌ای را مثال می‌زند که از امنیت و آرامش برخوردار بود و رزق و روزی آن به وفور از اطراف می‌آمد، آنان به نعمت‌های الهی کفر ورزیدند. خداوند هم به سبب کارهایشان لباس گرسنگی و ترس را به آنان چشاند.»

درباره تعبیر ضرب‌المثل که در آغاز آیه آمده باید یادآور شویم که انواع مثل و آنچه در قرآن صریحاً یا ضمناً مثل نامیده شده فراوان است. (نک: فرید، ۱۳۸۷: ۱۵۶) مثل در قرآن مجید ضرورتاً به معنای مثلی نیست که از واقعیتی گزارش نمی‌دهد. گاه مقصود از مثل به تصویر کشیدن یک رخداد است. (مختار عمر، ۱۴۱۸: ۲۳۴) قرآن می‌فرماید: و اضرب لهم مثلاً أصحاب القریه إذ جاءها المرسلون (یس/۱۳). ظاهر آیه آن است که آیات پس از این آیه به رخدادای واقعی اشاره می‌کنند. بسیاری از تفاسیر روایت‌هایی ذکر کرده‌اند و این آیه و آیات بعدی را ناظر به رسولان عیسی (ع) دانسته‌اند. (نک: طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۷: ۸۱-۸۳) فرستادن پیام‌آوران عیسی (ع) به لحاظ واقعی رخ داده است، اما در مورد آن تعبیر ضرب‌المثل به کار رفته است. گاه این گونه مثل‌ها، مثل داستانی یا اخباری نامیده می‌شود؛ این مثل‌ها سرگذشت واقعی پیشینیان است که به برای عبرت‌آموزی دیگران ذکر می‌شود. (نک: سبحانی، ۱۴۲۰: ۱۳ و ۱۵۹)

درباره این‌که مقصود از «قریه» در آیه ۱۱۲ سوره نحل چیست، شمار زیادی از مفسران برآنند که این آیه به خشکسالی و قحطی‌ای اشاره دارد که در یک برهه در مکه رخ داد. طبری این رأی را به مفسرانی مانند ابن عباس، مجاهد، قتاده و عبدالرحمان بن زید نسبت داده است. (طبری، ۱۴۲۰، ج ۱۷: ۳۸۳) حتی گفته می‌شود: در پی همین قحطی در مکه بود که پیامبر (ص) برای مردم مکه غذا می‌فرستاد. (قرطبی، ۱۴۲۰، ج ۱۰: ۱۲۶) ولی علامه طباطبایی بر آن است که گرچه این آیات بر چنین رخدادی قابل تطبیق است؛ سیاق آیات نشان می‌دهد که این مثل، عام است و به عنوان مقدمه‌چینی برای مطالب بعدی بیان شده است. (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۲: ۳۶۲) فخر رازی گفته است: اکثر مفسران برآنند که این آیه ناظر به شهر مکه است، هرچند او خود ترجیح داده است که این مثلی است که برای مردم شهر مکه بیان شده است، نه این‌که از وضع مکه سخن بگوید. (رازی، ج ۲۰: ۱۲۷)

فضای کلی آیه بویژه بنا بر رأی نخست با یک تشبیه و خیال صرف مناسبت ندارد؛ تا چه رسد به خواب و رؤیا. آیه بنابراین رأی و حتی به وجهی بنا بر این‌که صرفاً مثل باشد به واقعیتی اشاره دارد که

برای مردمانی که مخاطب اولیه قرآن بوده‌اند قابل فهم بوده است. آنان به درستی محتوا و مضمون آیه را دریافت می‌کردند. هم از این رو تعبیر فأذاقها الله لباس الجوع والخوف مورد ایراد و اعتراض و حتی سؤال آنان قرار نگرفت. طبری گفته است: علت این‌که آیه از آغاز تا نزدیکی‌های پایان آن از قریه سخن می‌گوید و در پایان از اهل قریه، این است که مخاطبان آیه می‌دانستند که منظور از این قریه چیست. (طبری، ۱۴۲۲، ج ۱۷: ۳۸۶) حتی گاه گفته می‌شود فعل "ضَرَبَ" در آیه به معنای امر است. گویی خداوند پیامبر(ص) را فرمان می‌دهد تا این ماجرای واقعی را برای مسلمانان یادآوری کند؛ تا از آن عبرت بگیرند. (ابن‌عاشور، ۱۹۸۴، ج ۱۴: ۳۴) هماهنگ با این دیدگاه، برخی گفته‌اند: شاید مقصود آیه، یادآوری مسلمانانی است که از مکه به حبشه هجرت کردند تا به نوعی مایه آرامش آنان باشد و از این‌که ناگزیر مکه را ترک گفته‌اند نگران نباشند. (ابن‌عاشور، ۱۹۸۴، ج ۱۴: ۳۰۵)

جدا از شأن نزول آیه، نظم محتوایی آن به لحاظ تأکید بر عنصر امنیت، آرامش و رفاه اقتصادی بی‌نظیر و در عین حال واقع‌گرایانه است. تعبیرها و گفتارهای خواب‌گونه معمولاً از این همه نظم و انسجام و واقع‌گرایی برخوردار نیستند. حتی امروز نیز امنیت، آرامش و رفاه اقتصادی بویژه رفاهی که محصول تجارت و داد و ستد با ملل دیگر و نه انزوا و سخت‌کوشی صرف باشد و با خطراتی مانند پیمودن کوه‌ها و اقیانوس‌ها همراه نباشد، مطلوب و دوست‌داشتنی است. امنیت و آرامش، عنصر اساسی برای شکل‌گیری هر شهر آرمانی است. ظاهراً ویژگی ایمن بودن که وصف "آمنه" به آن اشاره دارد به بُعد اجتماعی و بیرونی امنیت بازمی‌گردد. اما اطمینان و آرامش که وصف "مطمئننه" بر آن دلالت دارد، به بُعد روانی و فردی امنیت و آرامش نظر دارد.

ناسپاسی و سرکشی مردم و نتیجه مترتب بر آن که در بخش پایانی آیه بر آن تأکید شده نیز نشانگر مطلبی کاملاً منظم، بسامان و به لحاظ عقلی و اجتماعی پذیرفتنی است. در چنین ساختار منظم، منطقی و معقولی نمی‌توان پذیرفت که تعبیر فأذاقها الله لباس الجوع و الخوف در چارچوب معیارهای زبانی نمی‌گنجد و بنابراین غریب و رؤیایگونه است.

در مجموع، فضای کلی و مضمون آیه به یک واقعیت و رخداد ملموس و محسوس نظر دارد؛ درون‌مایه آیه هم عناصر اصلی و عقلانی لازم برای بقا و موجودیت یک شهر یا جامعه انسانی را یادآور می‌شود و این همه با فضای بیان مطالب خیالی، پنداری و رؤیایی همخوانی ندارد.

۲. مقبولیت عرفی و زبانی استعاره «چشانیدن لباس ترس و گرسنگی»

اکنون جدا از شأن نزول و محتوای آیه به واریسی وضعیت خود تعبیر مورد بحث می‌پردازیم. نیاز به گفتن ندارد که کسانی که عرب‌زبان نیستند، حتی اگر زبان عربی را تا اندازه زیادی فراگرفته باشند، به دشواری می‌توانند در باره روایی یا ناروایی ادبی تعبیری که در یک متن عربی آمده است، داوری قطعی داشته باشند. داوری در این باره نیازمند به تتبع کافی و مرور تعبیرهای همانند در زبان عربی است.

البته این آیه از دیرباز به اعتبار تعبیر "چشانیدن لباس ترس" مورد نقد برخی معارضان قرآن یا منکران نبوت پیامبر(ص) قرار گرفته است. گفته می‌شود ابن‌راوندی زندیق^۲ در مقام تعریض به ساختار ادبی آیه به ابن‌اعرابی(۱۵۰-۲۳۱ق) گفته است: آیا لباس چشیده می‌شود؟ ابن‌اعرابی که در لغت‌شناسی و ادب نامبردار بوده است در پاسخ به وی گفته است که: نسناس! گیرم که محمد، پیامبر نبود؛ آیا عرب هم نبود؟ (رازی، ۱۴۰۱، ج ۲۰: ۱۳۰؛ درویش، ۱۴۱۷/۱۹۹۶، ج ۵: ۳۷۸) در واقع ایراد ابن‌راوندی این بود که می‌بایست گفته شود: فأذاقها الله طعم الجوع یا کساها الله لباس الجوع.

باری از چشم‌انداز ادبی چشانیدن لباس گرسنگی و ترس اگر گرسنگی و ترس را با اغماض و قدری تسامح از یک جنس بدانیم؛ چنان‌که واقعاً چنین است؛^۳ مشتمل بر دو استعاره است: لباس گرسنگی و دوم، چشانیدن لباس گرسنگی به کسی.

استعاره یا مجاز اول کاملاً طبیعی است؛ این‌که گرسنگی یا ترس چندان بر فرد یا جامعه‌ای چیره شود که همچون لباس وی را فرا بگیرد، از جنس تشبیه امر ذهنی به امر ملموس و مادی است. همانند-های این تعبیر در هر زبانی بسیار رایج است. هم از این‌رو در قرآن مجید زنان و مردان هم به اعتباری لباس یکدیگر به شمار آمده‌اند. هن لباس لکم و انتم لباس لهن: زنان لباس‌های شمایند و شما نیز لباس آنانید(بقره/۱۸۷)؛ زیرا هر گروه کاستی‌های دیگری را پوشش می‌دهد. به همین ترتیب، قرآن مجید تقوی و پرهیزگاری را که از جنس امر معنوی و غیرمادی است، به لباس که امری مادی و محسوس است تشبیه کرده، می‌فرماید:

ای فرزندان آدم ما لباس و پری برای شما آفریده‌ایم که اندام‌های پوشیدنی شما را می‌پوشاند، ولی لباس پرهیزگاری[که شما خود بر خود می‌پوشید] از لباس مادی برتر است." (اعراف/۲۶)

۲- برای ملاحظه گوشه‌ای از آرای او نک: خیاط، ۱۳۸۹/۲۰۱۰؛ ذهبی(۱۴۲۲)، ج ۱۴: ۵۹-۶۲.

۳- بنا بر قرائتی قابل توجه کلمه الخوف منصوب و عطف به لباس خوانده شده است. (قرطبی، ۱۴۲۰، ج ۱۰: ۱۲۷؛ طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۵: ۵۹۹). در این صورت تنها استعاره مورد بحث اسناد چشانیدن به لباس گرسنگی خواهد بود؛ زیرا اسناد چشانیدن به خوف بسیار طبیعی است.

در متون عربی هم ذلت و خواری به لباس تشبیه شده است. از پیامبر(ص) نقل است که: من لبس ثياب شهره في الدنيا ألبسه الله لباس الذل يوم القيامة. (طبرسی، ۱۳۹۲: ۱۱۶): کسی که در دنیا لباس شهرت به تن کند، خداوند در جهان دیگر، لباس خواری به تن وی می‌کند. بی‌گمان پیامبر(ص) این گفتار را که کلام خود اوست در حال و هوای تعابیر رایج زبانی و بشری به زبان آورده است، نه تعابیر رؤیایی و خیالی. پس تعابیری مانند لباس ترس، لباس گرسنگی، لباس ذلت و لباس فخر کاملاً طبیعی است. در سخنان عادی عرب‌زبانان، لباس برای عافیت هم استعاره گرفته می‌شود. (جاحظ، ۲۰۰۲، ج ۳: ۳۰۵) اما تعبیر استعاری یا مجازی غیرمعارف می‌تواند کاربرد اسناد فعل "اذاق" به "لباس" باشد؛ زیرا می‌توان گفت: لباس به کسی چشانیده نمی‌شود؛ بلکه پوشانیده می‌شود؛ با این حال ظرافت و زیبایی زبان‌شناختی این تعبیر آشکار است: انسان می‌تواند لباس را از هر جنسی که باشد بپوشد اما فشار لباس را احساس نکند؛ اما لباس گاه چندان نامطلوب است که انسان فشار و سنگینی آن را احساس می‌کند یا به تعبیری آن را می‌چشد. کاریست فعل اذاق به جای اُلبس می‌تواند برای بیان این نکته باشد. به گفته تفتازانی تعبیر چشانیدن لباس اشعار به این نکته دارد که آنان سخت دچار بلای گرسنگی و ترس شده بودند. (تفتازانی(بی‌تا)، ۳۷۸) این تعبیر ممکن است از اُلبس کم‌کاربردتر باشد؛ اما هرگز غریب و شگفت‌انگیز نیست تا آن را بر تعابیر رؤیاگونه و خیال‌پردازانه حمل کنیم. حتی به نظر سکاکی احتمالاً این استعاره از آن رو که به دگرگونی رنگ و چهره به علت عارض شدن فقر و فلاکت نظر دارد، از نوع استعاره تحقیقی است نه تخیلی. (سکاکی، ۱۴۲۰: ۴۸۶-۴۸۷)

این همه در صورتی است که فعل اذاق را در معنای چشانیدن بدانیم. به گواهی منابع متعدد لغت-شناسی و ادبی فعل ذاق به معنای آگاه شدن هم هست. (برای نمونه نک: جوهری، ۱۳۶۸، ج ۳: ۱۴۷۸؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۸، ج ۵: ۷۱) اذاق در معنای متعدی از این ریشه به معنای آگاه کردن است. بدین‌سان اذاقه به معنای این است که کسی کاری کند تا دیگری به چیزی پی ببرد. هماهنگ با همین دیدگاه خلیل گفته است: هر چه بر انسان وارد شود آن را چشیده است. (ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج ۲: ۳۶۴)

جدا از این معانی، همان‌گونه که بسیاری از ادیبان و لغت‌شناسان عرب یادآور شده‌اند، کاربرد فعل اذاق در بلاها و سختی‌ها و مشکلاتی که مردم با آن دست به گریبان می‌شوند زیاد است، به گونه‌ای که

۴- در جانب مقابل این دیدگاه برخی از مفسران برآنند که تعبیر اذاق در آیه برای چشانیدن به مقدار کم است؛ گویی خداوند متعال می‌فرماید: به اهل آن قریه قدری از گرسنگی و ترس چشاندیم و زمام امر همچنان به دست ماست و می‌توانیم بر میزان این درد و رنج بیفزاییم یا از آن بکاهیم. (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۲، ۳۶۲). ولی تعبیر لباس که متضمن معنای احاطه و فراگیری است این برداشت را تضعیف می‌کند.

مانند حقیقت است. (کلبی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۴۷۶) حتی تفتازانی گفته است: عرب‌ها فعل اذاق را در این معنا به طور حقیقی استعمال می‌کنند. (تفتازانی (بی‌تا)، ۳۷۸)^۵ عرب‌ها می‌گویند: ذاق فلان البؤس والضر و أذاقه العذاب. در واقع، اثر ضرر و درد که درک می‌شود، به چشایی طعم تلخ تشبیه شده است. (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲: ۶۳۹)

از چشم‌اندازی دیگر دانشمندان ادبیات عرب استعاره را به اعتباری به استعاره مرشح، مجرد و مطابق تقسیم می‌کنند. می‌دانیم که مبنای هر استعاره‌ای یک تشبیه است؛ اما در استعاره تلاش می‌شود تا تشبیه نمایان نشود؛ هر اندازه تشبیه مخفی شود و بوی آن به بویژه به لحاظ لفظی به مشام نرسد، استعاره زیباتر قلمداد می‌شود. (تفتازانی (بی‌تا): ۴۰۴) با این حال مناسب است به نوعی به تشبیه اشاره شود؛ اگر اشعار و اشاره‌ای به تشبیه نباشد گاه سخن به معما و لغز تبدیل می‌شود. در واقع از یک سو هرگاه شنونده یا خواننده وجه شبه را پس از میزان متعارفی تأمل و درنگ دریابد، معنا برایش دلنشین‌تر و جذاب‌تر است؛ اما از سوی دیگر هرگاه ذهن در یافتن وجه تشبیه سرگردان و متحیر بماند، کلام معماگونه می‌شود و بلاغت خود را از دست می‌دهد. در استعاره مطابق نه به وصف و ویژگی مستعار اشاره می‌شود، نه مستعاره؛ مانند این که بگوییم: زید شیر است. گاه در مقام تشبیه، ویژگی و وصفی مناسب با مستعار ذکر می‌شود. این استعاره، استعاره مرشح است. اگر در استعاره، وصفی مناسب با مستعار ذکر شود، استعاره مجرد نامیده می‌شود.

به عنوانی مثالی برای استعاره مرشح این شعر اَبی ذؤیب را در نظر بیاوریم:

و إذا المنیه أنشبت أظفارها

ألفیت کل تمیمه لا تنفع (الشعراء الهذلیین، ۱۳۸۵ق، ج ۱: ۳)

هنگامی که مرگ چنگال‌هایش را به بدنت فرو کند

در می‌یابی که هیچ مهره و حرزی فایده‌ای ندارد.

مبنای استعاره در این بیت، تشبیه مرگ به حیوانی چنگال‌دار است. حیوان چنگال‌دار، مستعار و مرگ، مستعاره است. فعل اُنشبت (فروبردن) با چنگال حیوان (مستعار) مناسبت دارد؛ بدین‌سان جانب مستعار مقدم شده است. این استعاره مقبولیت و زیبایی خاص خود را دارد. گفته می‌شود این گونه استعاره بلیغ‌ترین نوع است. قرآن می‌فرماید: آنان [دو رویان] کسانی‌اند که گمراهی را به بهای هدایت

۵ - والاذاقه جرى عندهم مجرى الحقیقه لشیوعها فی البلیا والشدائد كما یقال ذاق فلان البؤس والضر و أذاقه العذاب. (تفتازانی (بی‌تا)، ۳۷۸)

خریدند؛ پس تجارتشان سودی نکرد و از راه‌یافته‌گان نبودند. (بقره/۱۶) در این آیه نیز تجارت برای جایگزین کردن هدایت با گمراهی عاریت گرفته شده است. جایگزینی هدایت با گمراهی، مستعارله و تجارت مستعار است؛ فعل و توصیف "ربحت" که در آیه ذکر شده با مستعار که تجارت است تناسب دارد. بدین‌سان این استعاره از نوع مرشح است. (نک: زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲: ۶۳۹)

حال به مثالی برای استعاره مجرد توجه کنیم. کثیر از شاعران عرب در مدح عبدالعزیز پسر مروان گفته است:

غمر الرءاء إذا تبسم ضاحكا

غلقت لضحكته رقاب المال (عزّه، ۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م، ۲۸۸، قصیده ۴۴، بیت ۲۳)

ردای او فراوان است؛ هنگامی که از سر شادی می‌خندد

مالها از شادمانی او خشمناک می‌شوند.

مبنای استعاره در این بیت، تشبیه بخشش و کار نیک به رداء است؛ در واقع همان‌گونه که لباس بویژه ردا که بلند است از عرض و آبروی انسان محافظت می‌کند، بخشش و کار نیک هم از آبروی آدمی پاسداری می‌کند. مال‌های انسان بخشنده نیز چندان راضی نیستند؛ زیرا باید جابجا شوند! مستعار در این بیت، رداست و کار نیک و معروف، مستعارله. با این حال وصف غمر که به معنای کثرت و فراوانی است با مستعارله که بخشش و کار نیک است مناسبت دارد؛ نه با مستعار که ردا است؛ فراوان بودن ردا بویژه در مقام مدح و ستایش از جود و بخشندگی کسی معنای محصل و مقبولی ندارد. این فراوانی خود بخشش و کار نیک است که معنا دارد و مدح قلمداد می‌شود.

می‌بینیم که در این بیت پس از تشبیه جود و بخشش به ردا در قالب استعاره، وصف "غمر" به معنای فراوانی آمده که مناسب با مستعارله است. این گونه استعاره هم که مجرد نامیده می‌شود، زیبایی و ظرافت ادبی خاص خود را دارد.

در آیه ۱۱۲ سوره نحل هم ترس و گرسنگی به لباس تشبیه شده است. مستعار، لباس است و مستعارله ترس و گرسنگی؛ آنگاه فعل اذاق که در آیه ذکر شده بیشتر با مستعارله تناسب دارد تا لباس؛ این نیز تشبیه و استعاره‌ای مقبول و عرفی است و به خیال و خواب ربطی ندارد.

به همین ترتیب در شعر زهیر بن ابی‌سلمی در معلقات سبع آمده است که:

لدى أسد شاکی السلاح مقذف

له لبد أظفاره لم تقلّم (ابن ابی‌سلمی، ۱۴۰۸: ۱۰۸)

نزد شیری که سلاح او کامل است^۶ و به کارزارهای مختلف فرستاده شده و مجرب است دارای یال است و ناخن‌های او کوتاه نشده است.

در این بیت مردی شجاع و جنگاور به شیر تشبیه شده است. سپس بر مبنای این تشبیه اسم شیر برای مرد شجاع به عاریت گرفته شده است. پس مرد شجاع مستعارله و شیر مستعار است؛ با این حال در مصراع اول، برخورداری از سلاح که وصف مستعارله است ذکر شده و در مصراع دوم داشتن یال و چنگال ذکر شده که با مستعار مناسب است. بدین‌سان در یک بیت میان استعاره مرشح و مجرد جمع شده است.^۷

به گفته سیوطی اگر استعاره در آیه ۱۲۲ از نوع ترشیح بود، باید گفته می‌شد: فکساها الله لباس الجوع؛ ولی استعاره مجرد در این مورد بلیغ‌تر است؛ زیرا واژه اذاقه متضمن نوعی مبالغه در چشانیدن درد و رنج باطنی است. (سیوطی، ۱۳۹۴ق، ج ۳: ۱۵۳) خطیب قزوینی هم گفته است: فأذاقها الله لباس الجوع و الخوف بلیغ‌تر است از فکساها الله لباس الجوع و الخوف؛ زیرا ادراک با ذوق مستلزم ادراک با لمس هم هست؛ ولی عکس آن صادق نیست. پس به کار بردن اذاقه اشاره دارد به این‌که گرسنگی شدیداً به آنها اصابت کرده است. این تعبیر همچنین بلیغ‌تر است از این که گفته شود: فأذاقها الله طعم الجوع؛ زیرا گرچه طعم مناسب با چشیدن و چشانیدن است اما این معنا را نمی‌رساند که گرسنگی همچون لباس آنان را فرا گرفته است. (قزوینی، ۱۹۸۹: ۴۳۲-۴۳۳)

گفته می‌شود استعاره مرشح عموماً بلیغ‌تر از استعاره مجرد است؛ اما دشوار بتوان این حکم را کلی دانست. بسیاری از بزرگان بلاغت برآنند که معیار نیکویی در استعاره این است که تشبیه مخفی و نهان باشد (تفتازانی، بی‌تا، ۴۰۴). بر این پایه، به نظر می‌رسد در تعبیر چشانیدن لباس ترس، تشبیه، نهان‌تر از تعبیر پوشانیدن لباس ترس است.

با این حال بر فرض که برابر اصول فصاحت و بلاغت گونه‌ای تعبیر، برتر از گونه‌ای دیگر باشد؛ ضرورتی ندارد که در کلام بلیغ حتماً از تعبیر بلیغ‌تر استفاده شود. از دیرباز برخی از دانشمندان علوم قرآنی پذیرفته‌اند که آیه یا سوره‌ای از قرآن مجید می‌تواند بلیغ‌تر از آیه یا سوره‌ای دیگر باشد. (نک: زرکشی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۵۲۱)

۶- رجل شاکی السلاح، إذا كان ذا شوكة و حدّ في سلاحه و قال الاخفش: هو مقلوب من شائك (جوهری، ۱۳۶۸، ج ۴: ۲۳۹۵، ماده شکی). تفتازانی شاکی السلاح را به معنای کامل در سلاح گرفته است. (تفتازانی، ۱۳۶۷: ۶۷-۶۸)
۷. برای توضیحی کوتاه در این باره نک: (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۱۱۵)

باری استعاره از نوع مجرد به شعر عربی اختصاص ندارد. در اشعار پارسی هم استعاره مجرد فراوان است. حافظ می‌گوید:

سرو چمان من چرا میل چمن نمی‌کند

همدم گل نمی‌شود یاد سمن نمی‌کند. (شیرازی، ۱۳۷۳: ۱۳۷)

در این بیت یار خوش قامت به سرو تشبیه شده است. سرو مستعار منه و یار، مستعار له است؛ با این حال در ادامه، به حرکت کردن و میل به چیزی پیدا کردن اشاره شده که با یار که مستعار له است تناسب دارد.

باز خواجه شمس‌الدین می‌گوید:

نرگس مست نوازش کن مردم دارش

خون عاشق به قرح گر بخورد نوشش باد (شیرازی، ۱۳۷۳: ۱۶۷).

در این بیت چشم معشوق به نرگس تشبیه شده است. نرگس مستعار منه و چشم یار، مستعار له است. با این حال در ادامه، وصف مردم‌داری ذکر شده که با چشم که مستعار له است مناسبت دارد. این استعاره هم نیکوست و زیبایی خاص خود را دارد.^۸

خاقانی هم گفته است:

از سوزش آه من همه شب

بادام تو دوش ناغنوده

سرو تو مگر ز پا نشیند

کاین دل نفسی به جا نشیند

در بیت اول هیئت زیبای چشم یار به بادام تشبیه شده است؛ پس چشم، مستعار له و مستعار، بادام است. با این حال در ادامه وصف غنودن به معنای خوابیدن و استراحت کردن آمده که با چشم تناسب دارد. در مصراع دوم هم یار به سرو تشبیه شده است. سرو، مستعار و یار مستعار له است. وصف نشستن با یار که مستعار له است تناسب دارد. (نک: زاهدی، ۱۳۴۶: ۲۷۵)

بی‌گمان نمی‌توان حسن و زیبایی این گونه استعاره‌ها را در هر زبانی که باشد انکار نمود.

۸ - نظیر این دسته‌بندی در استعاره‌های زبان انگلیسی هم وجود دارد؛ بسته به این که به آسانی بتوان تشبیهی که مبنای استعاره است را تشخیص داد یا نه، استعاره‌ها به آشکار (explicit) و ضمنی (implicit) تقسیم می‌شوند. نک:

Hills, David, "Metaphor", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/metaphor/>>

۳. بازخوانی تعبیر «چشانیدن لباس ترس» در پرتو اندیشه بینامتنیت

بینامتنیت (intertextuality) که عرب‌زبان‌ها آن را تناس می‌گویند به معنای تأثیر متقابل متن‌ها بر یکدیگر است. مطالعه متون از این چشم‌انداز بویژه در مورد متن‌های تاریخی که زمان قابل توجهی از شکل‌گیری آن‌ها می‌گذرد، هرچه با اهمیت‌تر می‌شود. پرسش اصلی در بینامتنیت این است که آیا یک متن از متون پیش از خود اثر پذیرفته است؟ اگر اثر پذیرفته است چند و چون اثرگذاری چگونه بوده است؟ وجه دیگر مطالعات بینامتنی، پژوهش درباره تأثیر یک متن بر متن‌های بعدی است. گفته می‌شود دست‌مایه‌های اندیشه بینامتنیت در آثار دو زبان‌شناس برجسته سوسور^۹ و باختین^{۱۰} وجود داشته است. اما نخستین بار ژولیا کریستوا^{۱۱} بود که در ۱۹۶۶ واژه (intertextuality) را ابداع کرد. (María Jesús and Alfaro (1996: 268))

برابر اندیشه بینامتنیت حتی متن‌های واقع‌گرا و واقع‌نما (در برابر متن‌های ادبی و خیالی) هم که به بازنمایی مستقیم جهان خارج می‌پردازند، با متن‌های پیش از خود ارتباط دارند. پس جایگاه یک متن در نظام‌های زبانی-فرهنگی و نوع ارتباط متن با متن‌های ادبی پیشین بسیار تعیین‌کننده است. نظریه بینامتنیت هم به ارتباط واژه‌ها (word) با یکدیگر و هم به ارتباط متن‌ها (text) با یکدیگر ارتباط دارد و بحثی صرفاً واژه‌شناسانه^{۱۲} نیست. رویکرد بینامتنی آشکارا سبب نوعی پویایی در فهم متن می‌شود؛ زیرا به تحلیل و تعامل فرایندهای ارتباطی می‌پردازد و نه صرفاً ساختارهای ثابت.

درباره قرآن مجید و بینامتنیت اغلب به تأثیر قرآن مجید بر گفتمان ادبی مسلمانان و متون پس از قرآن مجید مانند نهج‌البلاغه و صحیفه سجادیه یا شعرای پس از اسلام پرداخته شده است. اما به اثرپذیری قرآن مجید از ادبیات رایج و گفتمان مسلط زمانه خود کمتر پرداخته شده است. علل نپرداختن به مطالعه بینامتنیت قرآنی از این منظر البته می‌تواند متفاوت باشد. احتمالاً دشواری مطالعه در این باره به دلیل کمبود منابع ادبی تاریخی در شبه جزیره عربستان یکی از علل است. این پندار که وحیانی بودن قرآن مجید، فهم آن را از گفتمان ادبی مسلط زمان نزول قرآن بی‌نیاز می‌کند، یکی دیگر از دلایل احتمالی است. این در حالی است که وحیانی بودن قرآن هرگز به معنای گسست آن از ادبیات مسلط زمان خود نیست. قرآن در هر حال متن و از جنس زبان است. هر متنی-مقدس و الهی باشد یا عادی و بشری- برای ارتباط با خواننده یا مخاطب نمی‌تواند سراسر بدیع و نوآورانه باشد. این امر نه

9. Ferdinand de Saussure

10. Mikhail M. Bakhtine

11. Julia Kristeva

12. Philological

ضرورت دارد، نه امکان‌پذیر است و نه دلیل بر کمال یک متن است. ساختارهای زبانی و مفهومی هر متنی به محض این‌که در قالب متن به معنای بشری آن درآمده باشند در هر حال نمی‌توانند با گفتمان زبانی مسلط و یا زبان پیشین بی‌ارتباط باشند. چه بسا علت دیگر نپرداختن به رویکرد بینامتنیت در مطالعات قرآنی این است که گمان می‌شود پذیرش بینامتنیت قرآنی فروکاستن افق‌های معنایی آیات قرآن مجید به افق معنایی مردم عادی شبه جزیره عربستان در زمان نزول قرآن مجید است. این در حالی است که باور به بینامتنیت قرآنی به این معنا هرگز به معنای فروکاستن ژرفای قرآنی به سطح گفتمان رایج ادبی و فکری زمان قرآن مجید یا متن‌های پیش از قرآن نیست. یک متن می‌تواند در سطح امر زبانی و امدا را یا وابسته به متون پیش از خود باشد اما همزمان در سطح مفهومی به توسعه معنایی بپردازد و از تعبیر رایج، مفاهیم بلند و متعالی اراده کند. مهم این است که برداشت‌های ما در این باره متکلفانه نباشد و شواهد مفهومی یا زبانی بر امکان یا ضرورت آن گواهی دهد. بینامتنیت تنها ارتباط و تعامل متن با متون پیشین یا بعدی را روشن می‌سازد. متن بعدی حتی آن‌گاه که بر شانه متن پیشین می‌ایستد می‌تواند افق معنایی خاص خود را داشته باشد و از طریق توسعه معنایی به افق‌های دوردست‌تر و ژرف‌تری از معانی و مفاهیم چشم بدوزد. ضمن این‌که برای داوری درباره تفاوت افق گفتمانی قرآن مجید با افق گفتمانی متون پیش از اسلام - حتی متون کاملاً فاخر و برجسته ادبی - به تأمل و درنگ زیادی نیاز نیست. هر داور منصفی به تفاوت سطح گفتمان قرآن مجید با متون ادبی پیش از قرآن گواهی خواهد داد. اتفاقاً رسیدن به این داوری خود می‌تواند یکی از دستاوردهای مطالعه قرآن مجید از منظر بینامتنی باشد. سرانجام، به وارونه آنچه گاه پنداشته می‌شود مطالعه قرآن مجید از منظر بینامتنیت آن را مبهم نمی‌سازد، بلکه وضوح و آشکاری دلالت‌های قرآنی را افزایش می‌دهد. پس نباید به این بهانه، مطالعه بینامتنی قرآن مجید را کم‌اهمیت یا غیرضرور دانست. بلی این واقعیت را انکار نمی‌توان کرد که رویکرد بینامتنی تفسیر و فهم قرآن را از حالت بساطت و سادگی دور می‌سازد؛ زیرا این رویکرد مستلزم صرف وقت و حوصله و تأمل بیشتری برای فهم قرآن است.

باری فواید مطالعه بینامتنی قرآن به معنای تلاش برای فهم اثرپذیری قرآن از زبان مسلط زمان نزول و متن‌های پیش از آن افزون از شمار است. این مطالعه به مفسر مدد می‌رساند تا گوهر مراد و مقصود در بسیاری از مفاهیم و تعبیرهای رایج زبانی که قرآن مجید آنها را به کار برده است روشن شود. این فهم به طور طبیعی راه را بر توجیهاات و تأویلات غریب یا طرح نظریه‌های بی‌بنیاد تفسیری می‌بندد. بینامتنیت گاه کمک می‌کند تا معنا و یا پیام آیه‌ای را در بستر زبان رایج به آسانی درک کنیم و به آسانی

آیات قرآن مجید را متشابه و یا خیالی قلمداد نکنیم. زبان، امری میان فردی، بین‌الذهانی و محصول جریان و روند حیات آدمی و اهل آن زبان است. زبان در لحظه آفریده نمی‌شود؛ هم از این‌رو با پیش از خود ارتباط تنگاتنگ دارد. تصور کنیم کسی با اهل یک زبان با تعابیر و اصطلاحاتی سخن بگوید که مخاطبان مفهوم آن‌ها را درک نکنند؛ در این صورت بی‌گمان تعامل و ارتباط حاصل نمی‌شود. گسست کامل قرآن مجید از متون و زبان رایج پیشاقرآنی نه ممکن است نه کمالی برای قرآن قلمداد می‌شود.

تا آن‌جا که به تعامل متنی و زبانی قرآن مجید با متون ادبی پیش از اسلام مربوط می‌شود حتی مروری گذرا بر اشعار عرب جاهلی نشان می‌دهد که بسیاری از تعابیر و اصطلاحات به کار رفته در قرآن مجید پیش از اسلام رایج بوده است؛ قرآن مجید نیز از آن‌رو که یک متن زبانی است و رسالتش ارتباط و انتقال مفاهیم است آن تعابیر و مفاهیم را به کار می‌گیرد.

عبارت چشیدن و چشانیدن در زبان عربی تنها برای آنچه به واقع با حس چشایی درک می‌شود به کار نمی‌رود؛ بلکه به طور مجازی برای آنچه چشیده نمی‌شود ولی درک می‌شود نیز به کار می‌رود. در بیت ۲۹ از ابیات معلقه زهیر بن ابی سلمی که یکی از معلقات سبع به روایت ابن الانباری است آمده است که:

و ما الحرب الا ما علمتم و ذقتم

و ما هو عنها بالحديث المرجم (ابن ابی سلمی، ۱۴۰۸: ۱۰۷)

جنگ همان چیزی است که می‌دانید و چشیده‌اید

و سخن گفتن درباره آن سخن گفتن از امر مظنون و موهوم نیست.^{۱۳}

زهیر به گزارش منابع تاریخی سال‌ها پیش از اسلام می‌زیسته است. شعر او به عنوان متنی ادبی و فاخر سال‌ها پیش از بعثت پیامبر(ص) در کعبه آویزان بوده است. از ابن عباس نقل شده است که: او سرآمد شاعران عرب است. (ابن ابی سلمی، ۱۴۰۸: ۵۳) او بی‌آن‌که در خواب باشد یا خیال‌بافی کند، تعبیر چشیدن را در باره جنگ به کار می‌برد؛ حال آن‌که جنگ، درک و احساس می‌شود و به معنای واقعی چشیده نمی‌شود. نمی‌توان به زهیر ایراد کرد که جنگ چشیده نمی‌شود.

به همین ترتیب، تعبیر چشانیدن(به معنای متعدی) هم در زبان عربی رایج اختصاص به چشانیدن چیزی با حس چشایی انسان اختصاص نداشته است. در دیوان اعشی در ضمن قصیده‌ای که او قیس بن معدی‌کرب را می‌ستاید آمده است:

۱۳- برای توضیحاتی در باره وجوه اعرابی این بیت نک: (انصاری، ۱۳۸۳ق: ۲۶۲).

أذاقتهم الحرب انفاسها

و قد تكره الحرب بعد السلم. (ابن قیس، بی تا: ۳۹۰، قصیده پنجم، بیت ۳۰)

جنگ نفس‌های خود را به آنان چشاندید

و گاه پس از صلح، جنگ ناخوشایند است.

با آن‌که گفته می‌شود اعشی در پایان عمرش پیامبر(ص) را ملاقات کرده اما او این بیت و تعبیر را از قرآن مجید الهام نکرده است. حال و هوای اشعار او با فضای مفاهیم قرآنی فرسنگ‌ها فاصله دارد؛ حتی گفته می‌شود او تنها شبفته جود و سخاوت پیامبر(ص) بوده است. او گمان می‌برده است که پیامبر(ص) سیادت و آقایی خود را از رهگذر بخشندگی و کرم به چنگ آورده است.

پیداست که جنگ نه نفس دارد و نه نفس را می‌توان به کسی چشاندید. همچنان‌که نه گرسنگی و ترس لباس دارد و نه لباس را می‌توان به کسی چشاندید. درست است که این استعاره نیز از نوع مرشح است؛ جنگ به موجودی زنده تشبیه شده است و بدین سان جنگ، مستعار له و حیوان یا موجود زنده مستعار است؛ آنگاه نفس که مناسب با مستعار است ذکر شده است و بنا بر این نوع استعاره در آن با استعاره آیه ۱۲۲ سوره نحل متفاوت است؛ اما از این جهت الهام‌بخش است که برابر اصول مقبول در زبان عربی فعل اذاق تنها به آنچه چشیدنی است اسناد داده نمی‌شود؛ بلکه به چیزی مانند نفس هم اسناد داده می‌شود.

باری شمار تعابیری از این دست که در میان مردم رایج بوده و قرآن مجید آنها را عیناً به کار برده

تا با مخاطبان خود ارتباط برقرار کند، فراوان است و شرح آنها به فرصتی جداگانه نیاز دارد.

نتیجه

نظم درونی، شأن نزول و محتوای آیه ۱۲۲ سوره نحل هرگز گواهی نمی‌دهد که این آیه در مقام بیان امری غیرواقعی، غریب و رؤیایگونه است. آیه شریفه از عناصر اصلی و ضروری لازم برای تشکیل و بقای یک جامعه سخن می‌گوید: امنیت اجتماعی، آرامش روانی و رفاه اقتصادی؛ همچنین این که موارد یادشده مصداق نعمت‌های الهی‌اند و کفران آن‌ها سبب تبدیل امنیت، آرامش و رفاه به ترس و ناداری می‌شود. این آیه در مقام بیان این نکته است که میان کفران و از دست‌دادن نعمت‌های الهی یک رابطه علی وجود دارد. تعبیر فأذاقهم الله لباس الجوع و الخوف باید در همین فضا و زمینه واقع‌گرایانه و واقع‌گویانه تفسیر شود. از چشم‌انداز ادبی نیز فاذاقهم الله لباس الجوع و الخوف متضمن دو استعاره

است، استعاره اصلی و استعاره تبعی.^{۱۴} تشبیه ترس و گرسنگی آن‌گاه که انسان یا جامعه را فرامی‌گیرد به لباس که آن نیز بدن را می‌پوشاند از نوع تشبیه امر غیرمادی به امر محسوس و ملموس است. همانندهای این تشبیه در تعابیر ادبی پیش و پس از اسلام فراوان است. اما در مورد استعاره تبعی دوم یعنی اسناد چشاندن به لباس نیز اگر فعل ذاق به معنای تماس و ارتباط فیزیکی باشد، در این صورت اسناد فعل اذاق به لباس کاملاً معمول و متعارف است؛ اما اگر اصرار داشته باشیم که فعل اذاق صرفاً به معنای چشاندن است، فعل اذاق در اشعار شاعران عرب پیش از اسلام به مواردی که لزوماً متعلق چشاندن به معنای چشاندن به ذائقه نیست نیز استعمال شده است؛ مانند این‌که جنگ نفس‌های خود را به مردم می‌چشاند (در شعر اعشی) یا چشیدن خود جنگ (آن‌گونه که در معلقه زهیر بن ابی اسلمی آمده است).

هرگاه تعبیر چشاندن لباس ترس و گرسنگی در چارچوب قواعد زبان عربی و حتی با لحاظ تعابیر رایج زبانی کاملاً متعارف و روشن است و استعاره به کار رفته در آن نیز از جنس استعاره‌های کاملاً مقبول است به چه دلیل باید این آیه را شاهدی بر رؤیابنداری قرآن مجید قرار داد؟ تعبیراتی از این دست هم برای مخاطبان اولیه قرآن مجید و هم برای ادیبان پیوسته در چارچوب زبان رایج قابل فهم بوده و غریب و شگفت‌انگیز و خیالی قلمداد نشده است.

باری به نظر نگارنده باب مطالعات انتقادی قرآن مجید از چشم‌اندازهای گوناگون حتی توسط خود مسلمانان بسته نیست؛ اما تا آن جا که به داوری در باره ابعاد ادبی و متنی قرآن مجید مربوط می‌شود، باید به جای نظریه‌پردازی‌های باشتاب و تناقض‌آمیز قلمدادکردن تعابیر ادبی رایج و کاملاً مقبول، بردباری علمی به خرج داد و به تعامل ادبی و متنی قرآن مجید با زبان ادبی رایج در زمان نزول و محیط پیدایش اسلام نیک توجه کرد. این‌گونه مطالعه، بخشی از نکته‌ها و ظرافت‌های ادبی قرآن را در چارچوب پارادایم و گفتمان ادبی رایج در زمان نزول قرآن به ما می‌شناساند. تفسیر و تعبیرهای غریب و خارج از چارچوب مسایل زبانی هرگز نمی‌تواند دست‌مایه‌ای برای هیچ نظریه یا طرح بحثی مانند رؤیابنداری قرآن قرارگیرد.

۱۴- از نظر علمای بلاغت استعاره هر گاه مربوط به اسماء اجناس باشد استعاره اصلی است. اما استعاره در کاربرد افعال، صفات و حروف، استعاره تبعی است (نک: سکاکي، ۱۴۲۰: ۴۸۹).

منابع:

قرآن مجید

منابع فارسی

- ۱- زاهدی، زین الدین (۱۳۴۶)، روش گفتار (علم البلاغه)، مشهد، دانشگاه مشهد.
- ۲- فرید، زهرا (۱۳۸۷)، "مثل در قرآن"، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۵۶، صص ۱۵۶-۱۸۹.
- ۳- سروش، عبدالکریم (۱۳۹۴)، «محمد(ص)، راوی رؤیاهای رسولانه(۳): مراض تیز تناقض»، در: <http://drsoroush.com/fa/>
- ۴- شفیعی کدکنی، محمدرضا، صور خیال در شعر فارسی، تهران، نشر آگه، چاپ یازدهم.
- ۵- شیرازی، شمس‌الدین محمد حافظ (۱۳۷۳)، دیوان حافظ، تصحیح: محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، نشر آروین.

منابع عربی

- ۶- ابن‌أبی‌سلمی، زهیر (۱۴۰۸)، دیوان زهیر بن‌أبی‌سلمی، شرح و مقدمه: علی‌حسن فاعور، بیروت، دار الکتب العلمیه، چاپ اول.
- ۷- ابن‌قیس، میمون (بی‌تا)، دیوان الاعشى الكبير، تحقیق: م. محمدحسین، مصر، مکتبه الآداب.
- ۸- ابن‌عاشور، محمدطاهر (۱۹۸۴)، التحرير و التنوير، ج ۱۴، تونس، الدار التونسیه للنشر.
- ۹- ابن‌فارس، احمد (۱۴۰۴)، معجم مقاییس اللغه (۱۴۰۴)، ج ۲، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ۱۰- ابن‌منظور، علامه (۱۴۰۸)، لسان العرب، ج ۵، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- ۱۱- انصاری، جمال‌الدین بن‌هشام (۱۳۸۳ق)، شرح قطر الندی و بل‌الصدی، مصر، المکتبه التجاریه الكبرى.
- ۱۲- تفتازانی، مسعود بن‌عمر (بی‌تا)، المطول، قم، مکتبه الداوری.
- ۱۳- تفتازانی، مسعود بن‌عمر (۱۳۶۷)، مختصر المعانی، تحقیق: عبدالمتعال الصعیدی، قم، انتشارات علامه.
- ۱۴- جاحظ، عمرو بن‌بحر (۲۰۰۲)، البیان والتبیین، ج ۳، تحقیق: علی بوملهم، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
- ۱۵- جوهری، اسماعیل بن‌حماد (۱۳۶۸)، الصحاح، ج ۳، تحقیق: احمد عبدالغفور عطار، تهران، امیری.
- ۱۶- خیاط، عبدالرحیم بن‌محمد (۲۰۱۰م/۱۳۸۹)، الانتصار والرد علی ابن‌الراوندی الملحد و ما قصد به من‌الکذب علی‌المسلمین و الطعن علیهم، دمشق، دار التکوین.

- ۱۷- درویش، محی‌الدین (۱۴۱۷ق)، إعراب القرآن الکریم و بیانه، ج ۵، دمشق، دار ابن کثیر و الیمامه، چاپ پنجم.
- ۱۸- رازی، فخرالدین محمد (۱۴۰۱)، التفسیر الکبیر، ج ۲۰، بیروت، دارالفکر.
- ۱۹- سکاکی، ابویعقوب یوسف بن محمد (۱۴۲۰)، مفتاح العلوم، بیروت، دار الکتب العلمیه، چاپ اول.
- ۲۰- ذهبی، محمد بن أحمد (۱۴۲۲)، سیر أعلام النبلاء، ج ۱۴، بیروت، مؤسسه الرساله.
- ۲۱- زرکشی، بدرالدین محمد (۱۴۰۸)، البرهان فی علوم القرآن، ج ۲، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دار الفکر.
- ۲۲- زمخشری، محمود (۱۴۰۷)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۲، دارالکتب العربی، بیروت.
- ۲۳- سبحانی، جعفر (۱۴۲۰)، التمثیل فی القرآن الکریم، مؤسسه الامام الصادق (ع)، قم.
- ۲۴- سیوطی، عبدالرحمن (۱۳۹۴)، الاتقان فی علوم القرآن، ج ۳، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، مصر، الهیئه المصریه العامه للکتاب.
- ۲۵- الشعراء الهذلیین (۱۳۸۵ق)، دیوان الهذلیین، تحقیق: احمد الزین و محمود ابوالوفاء، مصر، دار الکتب المصریه.
- ۲۶- طبرسی، حسن بن فضل (۱۳۹۲)، مکارم الاخلاق، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
- ۲۷- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۶)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۵، بیروت، دارالمعرفه، چاپ دوم.
- ۲۸- طبری، ابوجعفر، تفسیر طبری (جامع البیان) (۱۴۲۰)، ج ۱۷، تحقیق: احمد محمدشاکر، بیروت، مؤسسه الرساله.
- ۲۹- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۴)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۲ و ۱۷، قم، اسماعیلیان.
- ۳۰- عزه، کثیر عزه (۱۳۹۱/۱۹۷۱)، دیوان کثیر عزه، بیروت، دارالتقافه.
- ۳۱- قرطبی، محمد بن احمد (۱۴۲۰)، الجامع لأحكام القرآن، ج ۱۰، چاپ اول، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۳۲- قزوینی، محمد بن عبدالرحمان (۱۹۸۹)، الايضاح فی علوم البلاغه، تحقیق: محمد عبدالمنعم خفاجی، بیروت، الشركه العالمیه للکتاب،
- ۳۳- کلبی، ابن جزی (۱۴۱۵)، التسهیل لعلوم التنزیل، ج ۱، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ۳۴- مختار عمر، احمد (۱۴۱۸)، لغه القرآن: دراسه توثیقیه فنیه، کویت، مؤسسه الکویت للتقدم العلمی، چاپ دوم.

انگلیسی

- 35- María Jesús and Alfaro (1996), INTERTEXTUALITY: ORIGINS AND DEVELOPMENT OF THE CONCEPT, Atlantis, Vol. 18, No. 1/2 (June - December 1996), pp. 268-285.
- 36- Hills, David, "Metaphor", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = [<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/metaphor/>](https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/metaphor/).

