



Linguistic Research in the Holy Quran.
Vol. 13, No. 2, 2024
Research Paper

Rhetorical features in the arguments of the Qur'an

Sayed Jafar Sadeghi *

Assistant Professor, Department of Theological Education, Farhangian University, Tehran, Iran

Abstract

Rhetoric is an effective and persuasive speech that, although its origin goes back to ancient Greece, its traces can be found in the life of Jahili Arabs - especially in peaceful matters. Since the Qur'an appeared in such a culture and has an elaborate structure, it is necessary to examine the extent of the Qur'an's use of rhetorical expression. In this research, by examining the verses of the Holy Quran in the fields of reasoning, counting, and classifying them inductively, it becomes clear that the arguments of the Quran are beyond the conventional ways, especially in philosophy. The arguments of the Qur'an are based on features that can involve other dimensions of human perceptions besides the rational aspect; such as reflecting on everyday observations, feelings, conscientious understanding, and mental imagery; As a result, in this way, they leave an all-round and deeper impact on its audience. These characteristics can be considered as rhetorical characteristics in the Qur'an's way of reasoning.

Keywords: Quran, Linguistics, Rhetoric, Oratory, Argument.



This is an open access article under the CC- BY 4.0 License ([Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)).



<https://doi.org/10.22108/NRGS.2024.137041.1856>

ویژگی‌های رتوریک در استدلال‌های قرآن

سید جعفر صادقی*

استادیار گروه آموزش الهیات، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران

dr.sadeghi@cfu.ac.ir

چکیده

رتوریک، خطابه اثرگذار و اقناعی است که گرچه پیدایش آن به یونان باستان برمی‌گردد، در حیات عرب جاهلی - به‌ویژه در امور صلح‌آمیز - ردپای آن، فراوان دیده می‌شود. از آنجا که قرآن در چنین فرهنگی ظهور کرده و از ساختار خطابه‌ای برخوردار است، بررسی میزان بهره‌برداری قرآن از بیان رتوریک ضرورت دارد. در این تحقیق با بررسی آیات قرآن کریم در حوزه‌های مشتمل بر استدلال و احصا و دسته‌بندی آنها به شیوه استقرایی، مشخص می‌شود استدلال‌های قرآن، فراتر از شیوه‌های مرسوم به‌ویژه در فلسفه، مبتنی بر ویژگی‌هایی است که می‌تواند علاوه بر جنبه عقلانی، ابعاد دیگری از ادراکات انسانی مانند تأمل در مشاهدات روزمره، احساسات، درک وجدانی و تصویرسازی ذهنی را نیز درگیر سازد و از رهگذر آن، تأثیر همه‌جانبه و عمیق‌تری بر مخاطب خود بر جای گذارد. این خصوصیات ویژگی‌های رتوریک در شیوه استدلال قرآن کریم است.

واژگان کلیدی: قرآن، زبانشناسی، رتوریک، خطابه، استدلال.

۱- طرح مسئله

از بازنمایی و ارائه سخنرانی صرف است؛ زیرا مفاهیمی چون اخلاق، حقیقت، اثرگذاری و اقناع، باورپذیری و اعتماد، مفاهیم اصلی رتوریک هستند که به‌واسطه آنها اقدام برای انتخاب نوع و شیوه ارائه و بازنمایی صورت می‌گیرد (Vivian, 2004: pp11-12). عربی‌شده رتوریک واژه «ریطوریکا» است و آن را معادل «خطابه» در زبان عربی دانسته‌اند که فارابی آن را تبیین و تفسیر کرده است (ابن ندیم، ۱۴۱۷، ص ۳۰۹). خطابه در دوره جاهلی جایگاه شگرفی داشت و برخلاف شعر که در تهییج در نبردها نقش داشت، برای امور صلح‌آمیز (البدوی، ۱۴۲۹، ص ۴۰) و غالباً توسط افراد آبرومند، فراوان استفاده می‌شد

«رتوریک»^۱ اصطلاحی است که منشأ آن یونان باستان است و به فن خطابه اثرگذار اطلاق می‌شود که موجب اقناع مخاطب می‌شود (Schiappa, 1992: p 1). تعریف‌های ارائه‌شده از رتوریک، معمولاً بر کارکردهای آن نیز تصریح کرده‌اند؛ از جمله در تعریفی که ارسطو ارائه کرده، ریتوریک صنعتی است که به‌وسیله آن بتوان دیگران را در هر امری از امور جزئی در حد امکان «اقناع» کرد (ارسطو طالیس، ۱۹۷۹، ص ۹). مفهوم رتوریک فراتر

^۱ Rhetoric.

(الدمشقی الحنبلی، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۵۵۵)؛ بنابراین، بسیاری از ویژگی‌های رتوریک در خطابه عربی وجود داشته است و میان رتوریک غربی و رتوریک عربی نقاط مشترک فراوان دیده می‌شود؛ گرچه این دو نظام در سویه‌گیری، چشم‌انداز و ساختار از هم متمایزند (میر، ۱۳۸۸، ص ۱۷۴). از آنجا که ساختار بیانی قرآن، خطابه‌ای است، پس از اسلام، خطابه بیش از شعر توسعه یافت و خطیبان، از خود قرآن در خطابه‌های خویش برای اثرگذاری بر مخاطب بهره می‌بردند (نک: ابن جوزی، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۶۳). بر این اساس، روشن است شیوه به‌کاررفته قرآن در بیان، از ویژگی اثرگذاری و اقناع برخوردار بوده که چنان شایان توجه قرار گرفته است.

قرآن از پیامبر اکرم (ص) خواسته است دعوت خویش را بر حکمت، موعظه حسنه و جدال احسن متکی کند: اِدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ (نحل: ۱۲۵): با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت دعوت کن و با آنان به [شیوه‌ای] که نیکوتر است مجادله نمای. درحقیقت، پروردگار تو به [حال] کسی که از راه او منحرف شده داناست و او به [حال] راه‌یافتگان [نیز] داناست. از این آیه می‌توان دریافت هر سه گزاره بر تعامل و ارتباط روشمند متکی‌اند و غایت ملحوظ در آنها اثرگذاری و اقناع است.

حکمت در لغت به عدل، علم و حلم بازگشت دارد (فراهیدی، بی‌تا، ج ۳، ص ۶۶) و شناخت برترین اشیا با برترین دانش‌هاست و به کسی که ریزه‌کاری‌ها و دقایق کار خود را نیکو و با اتقان انجام دهد، حکیم گفته می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۱۴۰)؛ بنابراین، به معنای سخن عالمانه و عاقلانه است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۳۷۱) و بدیهی است چنین سخن گفتنی، با در نظر گرفتن حال مخاطب و ظرفیت او خواهد بود (سید قطب، ۱۴۲۵، ج ۴، ص ۲۲۰۲). رعایت حال مخاطب نیز بدین معناست که در برابر عده‌ای باید رحمت و رأفت ابراز کند

(نک: شعراء: ۲۱۵)، از گروهی اعراض کند (نک: نجم: ۲۹) و با عده‌ای شدت و غلظت را سرلوحه رفتار خویش سازد (نک: توبه ۷۳). چنین رفتاری که حسب ظرفیت و حال مخاطبان، از تنوع برخوردار است (سید قطب، ۱۴۲۵، ج ۴، ص ۲۲۰۲)، رعایت قواعد رتوریکی است که موجب تأثیر شایسته بر مخاطب می‌شود. موعظه حسنه و جدال احسن نیز هر دو به نیکوبودن توصیف شده‌اند. موعظه نیکو نفع مخاطب را در نظر می‌گیرد (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۴۴) و خیرخواهی موعظه‌کننده، علاوه بر اثربخشی عقلانی، تأثیر عاطفی و احساسی نیز بر مخاطب می‌نهد و مقاومت احتمالی او را کاهش می‌دهد یا از میان می‌برد؛ بنابراین، مقصود از موعظه حسنه، خطابه قانع‌کننده و عبرت‌سودمند (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۲۴۵) خواهد بود که یقیناً لطیف و همراه با احساسات و به دور از هرگونه درشت‌خویی و سرزنش، موجب نشستن سخن در دل می‌شود (سید قطب، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۲۲۰۲). جدال احسن نیز بدین معناست که با مخالف به گونه‌ای سخن بگو که در آن تحمیل نظر، تحقیر و تقبیح نباشد تا احساس نکند قصد تو غلبه در جدل است؛ بلکه درصدد اقناع او و بیان حقیقت به وی هستی؛ زیرا انسان در طبیعت خود دچار نوعی تکبر و عناد است که جز با همراهی و رفاقت، از موضعی که بدان پایبند است کوتاه نمی‌آید تا شکست‌خورده به نظر نیاید. جدال احسن، موجب آرام‌گرفتن حس بزرگ‌پنداری مخاطب می‌شود و درمی‌یابد شأن و منزلتش مصون است و بنا نیست کرامت وی لطمه‌دار شود و طرف مقابل او، نیتی جز وصول به حق و راهنمایی صادقانه وی در سر ندارد و انگیزه او شکست‌دادن و پیروزشدن در گفتگو نیست (سید قطب، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۲۲۰۲). بدیهی است از این منظر، تفاوت اساسی با جدل به معنای رایج با شیوه جدل وجود دارد که قرآن معرفی کرده و برخوردار از اثربخشی رتوریکی است. جدل، به دنبال اسکات مخالف است؛ هرچند اقناع قلبی در کار نباشد (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ص ۶۷۷)؛ اما در

۱-۳- همه فهمی، سادگی و بی‌نیازی از دانش‌های

پیشینی

گفتگوهای شناختی در بافت استدلالی معمولاً از دانش‌هایی چون منطق، فلسفه و ... بهره می‌برند که هم نیازمند فراگیری مقدمات و فنون و مهارت‌های پیشینی هستند و هم در بین همه مردم فراگیری ندارند (برای آگاهی بیشتر نک: نبوی، ۱۳۷۳). همان‌گونه که معارف قرآنی عموماً در حد فهم متوسط مخاطب است (دروژه، بی‌تا، ص ۱۶۲)، شیوه استدلال آن نیز عام و همه فهم و با در نظر گرفتن فهم متوسط و طبیعی یک انسان است و بنابراین، هیچ نیازی به کسب دانش و فراگیری اطلاعات پیشینی ندارد و براساس شیوه رتوریک، مبتنی بر عقل بسیط است که فطرتاً عموم از آن برخوردارند؛ از این رو، در قرآن استدلال‌هایی از سنخ منطقی و فلسفی نمی‌توان یافت (نک: خرمشاهی، ۱۳۷۰، ص ۵۳)؛ بنابراین، از آنجا که اصولاً در قرآن استدلال به شیوه منطقی و فلسفی کلاسیک یافت نمی‌شود، استدلال‌های قرآن، چنان است که بلافاصله عقل بسیط مخاطب را درگیر می‌سازد، بی آنکه سخن را تفصیل دهد.

در مسئله توحید، قرآن با نفی شرک، مخاطب را به لزوم وجود منشأ برای هستی توجه می‌دهد، بی آنکه وارد مباحث فلسفی شود؛ بنابراین، مخاطب با شنیدن اینکه جهان هستی نمی‌تواند توسط یکی از مخلوقات به وجود آید، خود به مسئله لزوم وجود خالق پی می‌برد و این شیوه فراتر از شیوه‌هایی چون جدل، منطق کلاسیک و فلسفه است که همواره به اقناع قلبی نمی‌رسند و گاه تنها به اسکات خصم منتهی می‌شوند (نک: ملاصدرا، ۱۳۹۲، ص ۶۷۷). این بهترین روش اقناع و کاملاً منطبق بر ساختار طبیعی فکر و احساس انسان‌هاست (سبحانی، ۱۳۵۹: ص ۲۰).

در باور عرب جاهلی، خدای خالق جهان، یعنی همان «الله» مذکور در قرآن (عنکبوت: ۶۱)، از یک مفهوم بومی برخوردار بود (ایزوتسو، ۱۳۶۱، ص ۱۲۷) که در شرایط

رتوریک اقناع قلبی مدنظر گوینده است که یکی از شیوه‌های آن، جدال احسن است. بر این اساس، بیانات قرآن به‌ویژه در استدلال، باید به شیوه یا شیوه‌هایی باشد که موجب اثرگذاری و اقناع قلبی باشد؛ از این رو، روشن می‌شود هر سه گزاره، هم بر اثرگذاری و هم اقناع تمرکز دارند که هر دو، کارکردهای اساسی رتوریک هستند. آنچه تبیین آن ضروری می‌نماید آن است که قرآن خود به چه نحو در عمل، بر چنین رویکردی در استدلال تکیه کرده است. این تحقیق درصدد آن است که به بررسی این موضوع با ذکر مصادیق از آیات قرآن پردازد و کم و کیف رویکرد رتوریک قرآن را در استدلال واکاوی کند.

۲- پیشینه پژوهش

درباره شیوه‌های استدلال در قرآن پژوهش‌های فراوانی وجود دارد؛ برای مثال، «جدل و استدلال در قرآن کریم» نوشته محمدعلی خزائلی که نشر گنج عرفان در سال (۱۳۸۲ش) منتشر کرده است. همچنین «گفتمان یا جدل و استدلال در قرآن» نوشته نصرت‌الله جمالی که نشر مبارک در سال (۱۳۸۶ش) منتشر کرده است؛ اما این‌گونه آثار در حوزه‌های جدل، منطق و فلسفه به معنای کلاسیک آنها تکیه دارند و در آنها بحث شیوه‌های رتوریک بررسی نشده است. در ارتباط با تحلیل رتوریک آیات قرآن نیز بررسی‌ها تنها به یک مقاله منتهی می‌شود که با عنوان «گفتگوهای پدر و فرزند در قرآن از منظر رتوریک» با نگارش رمضان رضایی در صفحات (۳۸۷-۴۰۰) از شماره (۸۳) نشریه مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی در سال (۱۳۹۹ش) منتشر شده است؛ بنابراین، تاکنون اثری پژوهشی با محتوای تحلیل رتوریک استدلال‌های قرآن ارائه نشده است.

۳- ویژگی‌های رتوریک استدلال‌های قرآن

استدلال‌های قرآن از منظر رتوریک، ویژگی‌هایی دارند که در این مبحث تشریح می‌شود.

اضطرار او را بدون شریک، پناه خود می‌دانستند؛ اما با از میان رفتن آثار گرفتاری غالباً به شرک باز می‌گشتند (نک: اسراء: ۶۷) که قرآن از این مسئله اظهار شگفتی می‌کند: وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ (عنکبوت: ۶۱): و اگر از ایشان بپرسی: «چه کسی آسمانها و زمین را آفریده و خورشید و ماه را [چنین] رام کرده است؟» حتماً خواهند گفت: «اللَّهُ»؛ پس چگونه [از حق] بازگردانیده می‌شوند؟

اعتراض قرآن به عرب بت‌پرست این است که چگونه نمی‌تواند نتیجه لازم و شایسته را از اعتراف به اینکه خدا خالق جهان و بخشنده زندگی است بگیرند و آن نتیجه، پرستش خدا به تنهایی است (ایزوتسو، ۱۳۶۱، ص ۲۸).

در اثبات معاد نیز چنین است؛ هنگامی که منکران معاد، از اینکه چگونه امکان دارد جسمی که پوسیده و از میان رفته و به خاک تبدیل شده است، دوباره زنده شود، قرآن در بیانی بسیار ساده و بی‌تکلف، پاسخ می‌دهد و می‌گوید همان‌گونه که بار اول آفریده شد، بار دوم هم می‌تواند آفریده شود: أُولَئِكَ يَرَوْنَ أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَغْيِ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ الْوَتِي بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (احقاف: ۳۳): مگر ندانسته‌اند که آن خدایی که آسمان‌ها و زمین را آفریده و در آفریدن آنها درمانده نگردید؛ می‌تواند مردگان را [نیز] زنده کند؟ آری، اوست که بر همه چیز تواناست.

این پاسخ بر یک معادله عقلی ساده و همه فهم استوار است که براساس آن، قدرت بر ایجاد، مساوی با قدرت بر اعاده است (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۲۱، ص ۴۰) و نه تنها فهم آن دشوار نیست، انکارپذیر نیز نخواهد بود. چون مسئله منکران این بود که چگونه می‌توان از جسمی که متلاشی شد، مجدداً جسم نو خلق کرد و پاسخ قرآن، توجه دادن آنها به آفرینش اولیه‌شان است. در ادامه نیز تأکید شده است که خالق که آفرینش اولیه را رقم زده، همان است که بناست دوباره در رستاخیز خلق کند.

قرآن در پاسخ به استبعاد مشرکان از معاد انسان (نک:

نازعات: ۱۱ و ۱۲)، در قالبی ساده و همه‌فهم بی‌آنکه استدلال دشوار و پیچیده‌ای ارائه کند، پاسخ می‌دهد که خلقت آدمی، بسی آسان‌تر از آفرینش آسمان‌های سترگ است: ءَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ السَّمَاءُ بَنَيْنَاهَا * رَفَعَ سَمَكُهَا فَسَوَّيْنَاهَا (نازعات: ۲۷-۲۹): آیا آفرینش شما دشوارتر است یا آسمانی که [او] آن را برپا کرده است؟ * سقفش را برافراشت و آن را [به اندازه معین] درست کرد.

این استدلال هیچ احتمالی جز تسلیم نمی‌پذیرد و در آن هیچ راهی برای جدل نیست؛ زیرا پاسخ آن بسیار ساده است: بی‌تردید، آفرینش آسمان سخت‌تر است (سید قطب، ۱۴۲۵، ج ۶، ص ۳۸۱۶). درحقیقت، پاسخ، در خود پرسش نمایان است و طبیعی است کسی که نظامی به این عظمت را آفریده است، دشوار نیست که بتواند دگربار انسان را - که خلقتش آسان‌تر است - بیافریند (دروزه، ۱۴۲۱، ج ۵، ص ۴۱۳).

در آیاتی دیگر نیز، قرآن موضوع رستاخیز را نه تنها ممکن، لازمه حیات دانسته و تأکید کرده است جهانی که نشأت می‌یابد و در جریان و مسیر حیات قرار می‌گیرد، نمی‌تواند بی‌هدف باشد. منتها، این مفهوم را نه در قالب استدلال پیچیده، بلکه طی سؤالی بسیار ساده مطرح کرده و گفته است آیا شما بیهوده خلق شده‌اید و بازگشتی به سوی ما نخواهید داشت؟ أَفَحَسِبْتُمْ أَنْ مَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنْكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ (مؤمنون: ۱۱۵): آیا پنداشتید که شما را بیهوده آفریده‌ایم و اینکه شما به سوی ما بازگردانیده نمی‌شوید؟

مقصود از بازیچه‌نبودن، یعنی برخورداری از حکمت (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۰۶) و حکمت برانگیختن، ناشی از حکمت آفریدن است که حساب شده و وقوع آن مقدر است و غایت آن نیز در نظر گرفته شده است (سید قطب، ۱۴۲۵، ج ۴، ص ۲۴۸۲).

قرآن در بحث درباره نبوت هم به استدلال ساده روی می‌آورد و گاه از منکران که «امکان نبوت بشر» را متفی می‌دانستند (نک: انعام: ۸؛ یونس: ۲؛ فرقان: ۷)، خواسته

چون ایمانی که با کناررفتن پرده‌ها واقع شود، سنت جاری در حیات انسان را طی نمی‌کند و آنان در حالی از دنیا می‌روند که استکبار ورزیده و گردن‌کشی کرده بودند، پس مستقیماً داخل در عذاب خواهند شد (نک: فرقان: ۲۲). همچنین، به همین دلیل که فرشته در صورت نزول به عالم ماده باید قالب مادی به خود گیرد، در صورتی که خداوند فرشته‌ای برای پیامبری ارسال می‌کرد، باید او را نیز در شکل انسان قرار می‌داد؛ زیرا آنان به این دلیل که از عالم ماده هستند، نمی‌توانند فرشته را که به عالم غیرماده تعلق دارد، مشاهده کنند (بلخی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۵۵۱) و باید خداوند فرشته را در جسم بشری متمثل کند، در این صورت نیز امر بر آنان مشتبه می‌شد و گمان می‌کردند آن پیامبر، فرشته نیست و انسان است و بنابراین، همین اشکال را دوباره مطرح و باز او را نیز تکذیب می‌کردند (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۹، ص ۳۵).

۲-۳- بهره‌گیری از محسوسات معهود مخاطبان

ویژگی رتوریک دیگر در شیوه استدلال قرآن، تکیه بر محسوسات معهود و در دسترس مخاطبان است که مؤمنان را به تعمق در شگفتی‌های خلقت، تفکر و تعمق در راه‌های اسرارآمیز خداوند تشویق می‌کند (Fakhry, 2004: vol. 4, p88). به باور سید قطب، شیوه جدل قرآن در امور اعتقادی همین است که جلوه‌های وجود و حقایق درونی را به کار می‌گیرد و جهان هستی را به‌مثابه منطقی برای درگیرکردن قلوب می‌گیرد و از این رهگذر، فطرت را بیدار می‌کند و آن را هویدا می‌سازد تا وجدان، خود به‌وضوح و در عین حال، به‌سادگی براساس منطقی خویش حکم کند، از احساسات و وجدان کمک گیرد و درنهایت، با این منطق، به حقیقت اقرار کند (سید قطب، ۱۴۲۵، ج ۵، ص ۲۶۶۱)؛ بنابراین، در بحث خداشناسی نیز قرآن برای توجه‌دادن مخاطب به وجود خالقی که در آفرینش، از مخلوقات خویش بی‌نیاز است و شریکی ندارد، به جای استدلال پیچیده فلسفی برای اثبات وجود

است درباره پیشینیان تحقیق کنند و از قومی دیگر که از کتاب آسمانی و انبیایی از جنس بشر برخوردار بوده‌اند، در این باره پرسش کنند: *وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ* (نحل: ۴۳): و پیش از تو [هم] جز مردانی که بدیشان وحی می‌کردیم گسیل نداشتیم. پس اگر نمی‌دانید، از اهل کتاب‌های آسمانی جویا شوید.

درحقیقت، مخاطب درک می‌کند فرستادن پیامبر از جنس انسان، سنتی است که در میان همه ملل جاری بوده است (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۲۲۷).

پاسخ دیگر به اشکال مخالفانی که انتظار داشتند رسول، از جنس فرشتگان باشد، در قالبی بسیار ساده اما اقتناع‌کننده در دو آیه زیر بیان شده است: *وَقَالُوا لَوْ لَا أَنْزَلْ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَ لَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكًا لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يَنْظُرُونَ * وَ لَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَ لَلْبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يُلْبَسُونَ* (انعام: ۸ و ۹): و گفتند: «چرا فرشته‌ای بر او نازل نشده است؟» و اگر فرشته‌ای فرود می‌آوردیم، قطعاً کار تمام شده بود؛ سپس مهلت نمی‌یافتند. * و اگر او را فرشته‌ای قرار می‌دادیم، حتماً وی را [به صورت] مردی در می‌آوردیم، و امر را هم چنان بر آنان مشتبه می‌ساختیم.

طبق این بیان، نزول فرشته، به‌منزله آن است که همه پرده‌ها کنار رود و چون فرشتگان به عالم ماده تعلق ندارند و از عالم غیب هستند، نسبت غیب و شهادت دگرگون شود و آنان بتوانند عالم غیب را همانند عالم شهادت درک کنند که این، تنها زمانی ممکن است که خود ایشان، از عالم ماده به ورای آن منتقل شوند؛ زیرا طبیعت عالم ماده آن است که ورای عالم غیب و معناست و ظرف عالم ماده با ظرف عالم معنا متفاوت است؛ این رویداد نیز علی‌القاعده، تنها با «مرگ» آنان می‌تواند رقم بخورد و بنابراین، دیگر هیچ مهلتی نخواهند داشت (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۱۹). از سوی دیگر، چون منکران که از سران قریش بودند، از روی عناد این اشکال را مطرح کرده بودند، در آن لحظه دیگر ایمانشان نیز مفید نخواهد بود؛

نشان دهد و در اینجا قسمت بشری موضوع آغاز می‌شود (همان، ص ۱۷۳)؛ بنابراین، در نظام مفهومی که قرآن طراحی کرده، مراد از آیات، نشانه‌ها و حجت‌هایی است که برای دلالت بر یکتایی خداوند در ربوبیت و الوهیت وجود دارد، به‌ویژه نشانه‌های موجود در جهان هستی به‌عنوان دلایل وحدانیت خدا و ساخته‌های او در جهان که بر قدرت وی رهنمون هستند، مانند آسمان، زمین، خورشید، ماه، ستارگان، ابر و ... (طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۵، ص ۳۹۵) که هر انسانی که ادراک درست داشته باشد، می‌تواند آنها را فهم کند.

از این رو، در ادامه تأکید می‌کند به همین دلیل باید خداوند را خالص و عاری از هرگونه شرک پرستش کنید. به عبارت دیگر، خداوندگار عالم، تنها کسی است که آن را خلق کرده است و دیگران مخلوقات او هستند و هیچ شراکتی در الوهیت و ربوبیت او ندارند؛ بنابراین، شایستگی پرستش هم ندارند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۳۱۶). درک این مطلب، هیچ نیازی به دانش پیشینی و آموزش قبلی ندارد و هر انسان برخوردار از ادراک و فهم متوسط به شرط آنکه از حس بصری خویش استفاده کند و درباره آنچه می‌بیند، اندیشه ورزد، می‌تواند با نگرستن در دیدنی‌های پیرامون خویش، به‌سادگی از آنها به منشأ وجودشان پی ببرد و خالق هستی را منزه و بی‌نیاز از شراکت مخلوقاتش در آفرینش و تدبیر امور عالم بداند. این مفهوم بسیار ساده است و هر شنونده‌ای می‌تواند از مجرای آن، به فکر فرو رود.

معنای «انابه» در آیه نیز بر این اساس که یکی از معانی لغوی آن، «رجوع» است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۷۷۴) بازگشت به تفکر است نه چنانکه برخی گمان کرده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۱۵۶) توبه مصطلح که نیازمند ایمان به خدا و شناخت اوست. پس این آیه از ارائه آیات الهی در هستی سخن گفته و تأکید کرده است که جز با بازگشت و بازاندیشی به این نشانه‌ها نمی‌توان درباره نتیجه‌ای که به دست می‌آید، پند نگرفت.

خدا از آنان می‌خواهد از ظرفیت اندیشه خود با بهره‌بردن از «حس بینایی» بهره ببرند و به اطراف خود بنگرند و درباره آنها نیک تأمل کنند: هُوَ الَّذِي يَرِيكُمْ آيَاتِهِ وَيَنْزِلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ * فَادْعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ (نک: غافر: ۱۳ و ۱۴): اوست آن کس که نشانه‌های خود را به شما می‌نماید و برای شما از آسمان روزی می‌فرستد و جز آن کس که توبه‌کار است [کسی] پند نمی‌گیرد. * پس خدا را بخوانید در حالی که دین را خالص برای او بدانید هرچند کفار بدشان آید.

به گفته «توشیهیکو ایزوتسو»^۱ تصور قرآنی را از راه مقایسه با جهان‌بینی فلسفی «کارل پاسپیرز»^۲ فیلسوف آلمانی بهتر می‌توان دریافت در آن توجه به مسئله طبیعت نمادی، نشانه‌ای و علامتی جهان‌سنگ شالوده‌دستگاه فلسفی او است. در این دستگاه، اگر سطح عقل عادی متعارفی روزانه را که اشیا و ازجمله انسان در همین سطح چون اشیا طبیعی در برابر چشمان ما ظاهر می‌شوند، رها کنیم و به سطح وجود گام نهیم، ناگهان خود را در جهانی عجیب چنان می‌یابیم که گویی در برابر خدا ایستاده‌ایم. اشیا در این مرحله صورت «ارقام» یا رمزنگاشت دارند و چنان می‌شود که کل جهان به‌صورت رقم‌نویسی و کتابی نگاشته‌شده با مرزها درمی‌آید؛ به عبارت دیگر، جهان، کتاب بزرگی از نمادها و رمزهاست و تنها کسانی که در تراز و سطح وجود زندگی می‌کنند، قابلیت خواندن این کتاب را دارند. این بیان درست مطابق با این اندیشه قرآنی است که بنابر آن، همه‌چیز درحقیقت، آیات‌الله هستند و از ماهیت نمادی آنها فقط کسانی آگاه می‌شوند که عقل دارند و می‌توانند به معنای واقعی کلمه تفکر بیندیشند (ایزوتسو، ۱۳۶۱، ص ۱۷۰). آیات زمانی به نشان دادن آثار مثبت خود آغاز می‌کنند که آدمی از طرف خود، فهم ژرفی

1. Toshihiko Izutsu.

۲. به آلمانی: Carl Friedrich Georg Spitteler.

استحکام هستی، هدف اصلی یعنی خداشناسی را نشانه رفته‌اند (دروزه، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۱۸۲). نظرگاه‌های بیان‌شده در این آیات از مواردی است که حس و نظر مخاطب بر آن اشراق دارد و ذهن او به عظمت و فایده آنها متمایل است و این شیوه جاری در نظم قرآنی است که آگاه‌سازی مخاطب و نفوذ در وی را در نظر می‌گیرد (دروزه، ۱۴۲۱، ج ۵، ص ۴۸).

نمونه‌ای دیگر از ارجاع قرآن به شواهد دالّ بر تدبیر جهان توسط خدای یکتا و بی‌نیاز از شریک، توجه‌دادن به «غذا» است که یکی از ملزومات روزمره در حیات هر انسانی است: فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَىٰ طَعَامِهِ (عبس: ۲۴): پس انسان باید به خوراک خود بنگرد.

اینکه فعل نظر با حرف «الی» متعدی شده، بدین معناست که به محض نگرستن، عبرت حاصل می‌شود (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۳۰، ص ۱۱۴) و بر همین اساس، به دنبال این آیه، آیاتی ذکر شده‌اند که دلالت بر توحید ربوبی دارند (عبس: ۲۵-۳۲). مراد این است که غذایی که انسان هر روز از آن منتفع می‌شود، در پیدایش آن تنها خداوند نقش دارد (سید قطب، ۱۴۲۵، ج ۶، ص ۳۸۳۲) و دیگران هیچ شراکتی در آن ندارند. در ادامه آیات نیز، سخن از رستاخیز است تا هدفمندی این خلقت و تدبیر و عبث نبودن آن گوشزد شود (عبس: ۳۳-۴۲).

قرآن، از همین شیوه برای عینیت‌بخشیدن به امکان وقوع رستاخیز استفاده می‌کند. بدین منظور، با توجه به استبعاد منکران معاد درباره «امکان زنده‌شدن مردگان»، به سراغ نمونه‌های محسوس و دردسترس در زندگی طبیعی و روزمره می‌رود و از طبیعت مثال می‌زند: وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيْتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَٰلِكَ النُّشُورُ (فاطر: ۹): و خدا همان کسی است که بادهای را روانه می‌کند؛ پس [بادها] ابری را برمی‌انگیزند، و [ما] آن را به سوی سرزمینی مرده رانندیم، و آن زمین را بدان [وسیله]، پس از مرگش زندگی بخشیدیم؛ رستاخیز [نیز] چنین است.

قرآن در آیاتی دیگر، از اینکه مخاطب در پیرامون خود نگاه اندیشمندانه نمی‌کند، ابراز شگفتی می‌ورزد: أَلَمْ يَلْمِزْ يَنْظُرُونَ إِلَىٰ الْآبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَىٰ السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَىٰ الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَىٰ الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ (غاشیه: ۱۷-۲۰): آیا به شتر نمی‌نگرند که چگونه آفریده شده؟ * و به آسمان که چگونه برافراشته شده؟ * و به کوه‌ها که چگونه برپا داشته شده؟ * و به زمین که چگونه گسترده شده است؟

این چهار آیه به نمونه‌هایی اشاره می‌کند که در زندگی عرب مخاطب قرآن همواره در برابر دیدگانشان قرار داشت؛ اما در عین حال، پیام آن برای دیگران نیز، لزوم نگرستن در پیرامون خویش و اندیشیدن در چگونگی پدیدآمدن موجودات و انتظام‌یافتن آنان است (سید قطب، ۱۴۲۵، ج ۶، ص ۳۸۹۸)؛ بنابراین، مقصود از نظر در این آیه، نگاه از روی اندیشه است که به عبرت‌گیری منجر می‌شود و تفکر در آفرینش و سامان‌بخشی به نظام جهان، شاهدی بر تدبیر مدبرانه خداوند است (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۷۴۴) که می‌توان آن را گونه‌ای از استدلال ساده، همه‌فهم و کاربردی قرآن در اثبات وجود صانع و خالق مدبر دانست که با بهره‌گیری از حس بصری مخاطب و ارجاع او به نگاه کاوشگرانه در هستی، در قالب چند جمله کوتاه به بیان آن پرداخته است؛ بنابراین، نظر، اندیشه عابرانه است و نخستین اثر چنین اندیشه‌ای، توجه به چگونگی پیدایش مدنظر است (طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۴، ص ۳۶). نتیجه اندیشه و تفکر، اثربخشی در اذهان آزاداندیش خواهد بود تا در عمق جانشان قانع شوند که بی‌شک، همه این تدابیر جهان هستی، به کسی اسناد می‌یابد که رب آسمان و زمین است و انسان باید تنها او را به‌عنوان خداوندگار خویش برگزیند و پرستش کند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲۰، ص ۲۷۵). این‌گونه آیات در قرآن که صحنه‌های هستی را نمایش می‌دهند، با جلب توجه شنوندگان به عظمت خداوند و گستردگی ملکوت او و بی‌همتا بودن آفرینش جهان به دست وی و اتقان و

طبرانی نوشته است: «این احتجاج در برابر انکارکنندگان رستاخیز اقامه شده است؛ زیرا مرگ آنها همانند مرگ زمین است و از میان رفتن آثارشان نیز همانند از میان رفتن آثار درختان و گیاهان؛ آنکه توان داشته باشد دوباره درختان و گیاهان را از زمین خارج سازد، توانایی بیرون آوردن مردگان از زمین را نیز دارد» (طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۵، ص ۲۵۶).

۳-۳- ارجاع به نیروی درونی

اندرون هر یک از ما دنیای ساکت و آرامی هست که خود واقعی ما در آن زندگی می‌کند و صلاح ما را به خوبی تشخیص می‌دهد (بلانکار، ۱۳۷۴، ص ۱۵۷). در قرآن، به نیروی درونی که انسان را در برابر گناه و زشتی سرزنش می‌کند، «نفس لوامه» (قیامه: ۲) و در برخی روایات «واعظ من النفس» (نک: برقی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۶۰۴) گفته شده است. قرآن، نفس انسانی را مستعد نیکی و بدی می‌داند و بر آن است که در آفرینش فطری انسان، هر دو جنبه در «نفس» تعبیه شده است؛ ولی انسان این توانایی و اختیار را دارد که هر یک از آن دو جنبه را فعال کند (نک: شمس: ۷-۱۰)؛ بنابراین، خدا هم راه گناه و هم راه پرهیزکاری را به انسان نمایانده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۷۵۵).

رجوع به خویشتن در قرآن، در داستان ابراهیم(ع) به خوبی نمایان است؛ آنگاه که ابراهیم(ع) شکسته شدن بت‌ها را گردن بت بزرگ انداخت و از قوم خویش خواست تا از وی سؤال کنند، آنان این‌گونه به وجدان خویش بازگشتند: فَرَجَعُوا إِلَىٰ أَنفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ (انبیاء: ۶۴): آنها به وجدان خود بازگشتند و (به خود) گفتند قطعاً که شما ستمگرید.

عبارت «فَرَجَعُوا إِلَىٰ أَنفُسِهِمْ» بر سبیل استعاره و به کنایه در معنای تنبه و تفکر آنها در خویشتن خویش است؛ یعنی به عقل خویش رجوع کردند و در درون خویش اندیشیدند (حوی، ۱۴۲۴، ج ۷، ص ۳۴۷۵) که به معنای رجوع به وجدان است. عبارت «فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمُ

الظَّالِمُونَ» نیز بدین معناست که هر کدام از ایشان خویش را مخاطب ساخت و گفت: تو که جمادی را که سخن نمی‌گویدی می‌پرستی قطعاً ستمگری! (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۳۰۱) بازگشت به وجدان طبق روایت قرآن، در میان اعراب بت‌پرست نیز رخ می‌داد و حتی آنان را مجاب می‌کرد که در شرایط ویژه، در عقاید خویش هم بازنگری کنند؛ گرچه برای شماری از ایشان، دوامی در این تحول عقیدتی نبود؛ زیرا به محض از میان رفتن شرایط بحرانی بار دیگر از وجدان خویش دور می‌شدند و به باور پیشین باز می‌گشتند. از جمله موقعیت‌هایی که قرآن درباره مشرکان عرب بازگو کرده، گرفتاری در میان امواج سرکش و طوفانی دریاست که آنان را احاطه کرده است و هر آن، امکان غرق شدنشان وجود دارد: وَإِذَا غَشِيَهُمْ مَوْجٌ كَالظَّلْمَلِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ (لقمان: ۳۲): و چون موجی کوه‌آسا آنان را فرا گیرد، خدا را بخوانند و اعتقاد [خود] را برای او خالص گردانند و [لی] چون نجاتشان داد و به خشکی رساند برخی از آنان میان‌رو هستند و نشانه‌های ما را جز هر خائن ناسپاسگزارى انکار نمی‌کند.

عبارت «دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» نشان از فطری بودن ایمان به خدای واقعی دارد که وجدان، به این افراد آن را می‌شناساند (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۱۸، ص ۲۱۳) و می‌توان برای آنان که پس از بازگشت از بحران وجدانشان را کنار می‌گذارند، این وضعیت را «توحید موقتی یا آنی» نامید (ایزوتسو، ۱۳۶۱، ص ۱۲۹).

قرآن در امور اخلاقی و رفتاری نیز از نیروی درونی برای ایجاد تلنگر در مخاطب بهره می‌برد و بدین منظور، از «قاعده زرین»^۱ که آشناترین حکم اخلاقی در میان انسان‌ها و رایج‌ترین نحوه بیان یک تعهد در رعایت انصاف (Neusner, 2008: p1) و بیانگر رفتاری است

1. Golden Rule.

رضایی هفتاد، برزین، ۱۳۹۳، ص ۶۷). تأثیر استفاده از استفهام در معانی و اغراض ثانویه از این لحاظ می‌تواند رتوریک قلمداد شود که متکلم، با در نظر گرفتن نتایج احتمالی سخن، موجب برآمدن احساسات و عواطف می‌شود. گاه در قالب جمله خبری، امری را بیان می‌کند تا از تبعات احتمالی امر مستقیم و صریح جلوگیری شود و مخاطب برای اجرای دستور، تهییج شود یا ممکن است با طرح پرسشی از مخاطب، او را به وجدانش حواله دهد یا برای انجام عملی یا منع از عملی تحریک و تهییج کند.

قرآن گاه به جای پرداختن به تفصیل مطلب و بیان جزئیات در استدلال، در قالبی که مناسب کلام خطابه‌ای است، تنها از قالب استفهام استفاده کرده است. نمونه آن، آیه زیر است: كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَ كَتُمْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَيْكُمْ ثُمَّ يُمْيْتِكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (بقره: ۲۸): چگونه خدا را منکرید؟ با آنکه مردگانی بودید و شما را زنده کرد؛ باز شما را می‌میراند [و] باز زنده می‌کند؛ [و] آنگاه به سوی او بازگردانده می‌شوید.

استفهام در این آیه با «کیف» آمده است و غرض ثانوی آن که اثر رتوریک فوق العاده‌ای دارد، توییح یا تعجب است. اگر استفهام از باب توییح باشد، به این معناست: «وای بر شما! چگونه خدا را انکار می‌کنید؛ در حالی که مرده بودید و او شما را زنده کرد...»؛ اما اگر استفهام بر سبیل تعجب باشد، معنای آن این‌گونه خواهد بود: «جای شگفتی است! چگونه از شما کفر برمی‌آید؛ در حالی که مرده بودید و او شما را زنده کرد...» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۷۱). شحاته (۱۴۲۱، ج ۱، ص ۴۶) بر آن است که این پرسش در صیغه استفهام انکاری درباره جرأت منکران بر کفرشان به خداوند و انحراف از راه اوست؛ در حالی که وی، آنان را آن هنگام که مردگان بودند، زنده کرد و باز می‌میراند و زنده می‌کند و عاقبت نیز به سوی وی باز می‌گردند. از دیدگاه طنطاوی (۱۹۹۷، ج ۱، ص ۸۸)، مراد آیه، استفهام حقیقی نیست؛ بلکه بیان معنای ثانوی در قالب استفهام است. همان‌گونه که به

که درباره خود نیز بدان رضایت داریم (گنسلر، ۱۳۸۷، ص ۱۹۳)، هم در امور اخلاقی و هم در امور فقهی و حقوقی استفاده می‌کند. قاعده طلایی مؤثرترین شیوه اثرگذاری بر مخاطب و اقناع وی است که به جای درگیرکردن مردم با مباحث نظری موجب حذف تعارضات درونی و بیرونی و کمال انسان می‌شود و همین موجب اقبال نظامات دینی و اخلاقی بدان بوده است (اسلامی، ۱۳۸۶: ص ۷).

سوره نساء در رابطه با تحذیر مردم از پایمال کردن حق یتیمان با اشاره به منشأ واحد همه آدمیان آغاز می‌شود و در ادامه هشدار می‌دهد باید از اینکه خود نیز روزی فرزندان را بر جای نهند و از دنیا بروند هراسان باشند و دست از ستم بردارند: وَ لِيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَةً ضِعَفًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَ لْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا (نساء: ۹): و آنان که اگر فرزندان ناتوانی از خود بر جای بگذارند بر آنان بیم دارند، بترسند. پس باید از خدا پروا دارند و سخنی درست گویند.

طبق قاعده طلایی، مخاطبان به خود می‌آیند و از خود می‌پرسند اگر روزی خود نیز یتیمانی ضعیف به جا نهند و ترک زندگی گفتند، چگونه از آنان و اموالشان حمایت خواهد شد؟ آیا از آینده خود بیم ندارند؟ پس چرا این ستم را در حق دیگران روا می‌دانند؟ (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۱۰۴).

۴-۳- تکیه بر اغراض ثانوی کلام

استفهام حقیقی در مواقعی رخ می‌دهد که متکلم علم ندارد و به واسطه استفهام است که علم به مجهول را می‌طلبد. این استفهام، هدفی بلاغی را پدید نمی‌آورد و یک کاربرد نحوی محض است (حسین، ۱۴۰۵، صص ۱۳۴ و ۱۳۶) و در قرآن تنها ۱۹ مورد استفهام حقیقی به کار رفته است (الحسینی، ۱۳۸۸، ص ۷۶)؛ اما معانی ثانوی استفهام که از جنبه رتوریک شایان توجه است و در علم بلاغت بررسی می‌شود، انواع زیادی دارد (نک: معارف،

شخصی گفته می‌شود: چگونه پدر خویش را می‌آزاری در حالی که تو را پرورانده است! درحقیقت، قصد گوینده انکار و توییح است.

در هر صورت، آنچه مسلم است اینکه بیان هر یک از معانی فوق، به قصد دریافت پاسخ نیست؛ بلکه این آیه درصدد بیان مطلبی مهم است و از این اسلوب، برای تأثیر رتوریکی استفاده می‌کند تا مخاطب، به خود آید و به تفکر وادار شود و چنین اسلوبی چه بسا مؤثرتر از استدلال منطقی باشد؛ زیرا موجب می‌شود مخاطب با ذهن خود درگیر شود و بدون نیاز به عامل بیرونی، در درون خود با دلیل قانع‌کننده مواجه شود.

۵-۳- مطالبه برهان

یکی از شیوه‌های استدلال قرآن در مواجهه با مخالفان، به‌ویژه در مباحث اعتقادی آن است که به‌عنوان مدعی، از آنان طلب دلیل و برهان می‌کند؛ برای مثال، در موضوع توحید و نفی شرک، از مشرکان می‌خواهد در شریک‌گرفتن برای خدای یکتا برهان بیاورند (بغوی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۵۱۱): *أَمَّنْ يَدْعُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يَعْبُدُوهُ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَعْلَاءُ مَعَ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ* (نمل: ۵۹ و ۶۴): (آیا آنچه با خدا شریک می‌گردانند بهتر است) یا آن کس که خلق را آغاز می‌کند و سپس آن را بازمی‌آورد و آن کس که از آسمان و زمین به شما روزی می‌دهد؟ آیا معبودی با خداست؟ بگو: «اگر راست می‌گویید، برهان خویش را بیاورید».

قرآن با اقرارگرفتن از مشرکان که خالق‌بودن خداوند را می‌پذیرفتند، به‌طور ضمنی از این باور استفاده می‌کند و از آنان می‌خواهد حال که قبول دارند همه هستی را خدای یکتا آفریده است و جایی برای انکار آن نیست، درباره وجود شریک برای او دلیل و برهان بیاورند. به عبارت دیگر، قرآن ادعا می‌کند خداوند وجود دارد و او همان کسی است که جهان را آفریده و آن را سامان بخشیده

است و تا اینجا با مشرکان اختلاف اساسی ندارد؛ اما اینکه دیگرانی باشند که خداوند را در الوهیت و ربوبیت همراهی کنند، ادعای مشرکان است و «البینه علی المدعی»؛ یعنی آنان که ادعای افزوده‌ای دارند باید برای آن اقامه برهان کنند.

درحقیقت قرآن ابتدا اقرار آنان را در الوهیت و ربوبیت خداوند می‌گیرد و سپس از آنها می‌خواهد اگر شریکانی برای خدا وجود دارند که چیزی از تدبیر امور عالم را آنان انجام می‌دهند استدلال کنند و برهان بیاورند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ص ۳۸۵). با چنین شیوه‌ای، مدعی شرک اگر از غرض به دور باشد و به وجدان خویش رجوع کند، یقیناً تأثیر می‌پذیرد و درمی‌یابد هیچ امری در عالم نیست که مخلوقاتی که شریک خدا قلمداد می‌شوند، در تدبیر امور آنها با خدا شراکت داشته باشند و نمی‌توانند دلیل منطقی و برهان عقلی در این باره بیاورند و در وحدانیت خدا قانع می‌شوند. قرآن با این روش استدلال، وجود خداوند یکتا را که هم الوهیت و هم ربوبیت از آن اوست، قطعی و مفروض می‌گیرد و بر آن شواهدی از هستی نیز می‌آورد و به تأکید می‌کند کسی که باید دلیل بیاورد، مدعی است که همان مخاطب مشرک است.

۶-۳- تمسک به تمثیل

اسلوب دیگری که قرآن در استدلال از آن بهره می‌برد، تمسک به تمثیل است؛ بدین معنا که با آوردن مثل، به بیان مدعا اقدام می‌کند. چنین شیوه‌ای در استدلال که به دلیل بهره‌بردن از ظرفیت حسی، یکی از حجت‌های کارآمد و در عین حال، عاری از پیچیدگی است، در دانش منطق، تمثیل نامیده می‌شود که نخستین بار ارسطو آن را مطرح کرد و آن را «مثال» نامید (ارسطو، ۱۹۸۰، ج ۱، صص ۳۰۸ و ۳۰۹). استدلال تمثیل با اثرگذاری بر مخاطب درصدد اقتناع وی برمی‌آید و از این منظر، موجب کارکرد رتوریکی می‌شود. چنانکه «کنث» آن را خوانش عقلانی یک موضوع

دوباره مردگان پرداخته و بدین منظور از شیوه تمثیل و قصه استفاده کرده‌اند (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۶۳). مقصود این تمثیل‌ها نیز پاسخ‌دادن به مشرکانی است که با پیامبر اکرم (ص) در مسئله توحید مجادله داشتند (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۵۰۴).

۷-۳- گزینش هدفمند واژگان

گاه قرآن به جای استدلال به شیوه منطقی و جدل، تنها با استفاده به‌جا از واژه‌ها و عبارات، به القای مقصود پرداخته است؛ برای مثال، به آیه زیر در این باره اشاره می‌شود: «وَ إِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ اَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُؤْتُوا اِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا اَنْفُسَكُمْ ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ اِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيْمُ» (بقره: ۵۴). و چون موسی به قوم خود گفت: «ای قوم من، شما با [به پرستش] گرفتن گوساله، بر خود ستم کردید، پس به درگاه آفریننده خود توبه کنید و [خطاکاران] خودتان را به قتل برسانید که این [کار] نزد آفریدگارتان برای شما بهتر است». پس [خدا] توبه شما را پذیرفت که او توبه‌پذیر مهربان است.

استفاده از عبارت «بارئ» در این آیه و اضافه‌کردن آن به ضمیر «کم» نشان‌دهنده ظرافتی در این آیه است. از آنجا که بنی‌اسرائیل در غیاب موسی (ع)، به پرستش گوساله روی آورده بودند؛ ضمن بیان مجازات آنها بر ناشایستگی گوساله برای پرستش به جای کسی که همه مخلوقات را آفریده، اشاره کرده و به‌تلویح، شایستگی آفریننده را برای پرستش متذکر شده (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۴۰) و به‌ویژه در میان صفات خداوند که به آفرینش مربوط است، از لفظ «بارئ» استفاده کرده که به معنای آفریننده‌ای است که بی هیچ نمونه پیشین مبادرت به آفرینش می‌کند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۳۱).

استفاده از افعال ماضی برای آینده نیز در اثرگذاری رتوریک قرآن بر مخاطب، به‌ویژه در بیان حوادث روز رستاخیز و رخدادهای پس از آن شایان توجه است؛ در

عقلانی و خودآگاه می‌داند که مسیر منطقی و استدلالی را در اقتناع مخاطب به کار می‌گیرد (Kenneth, 2010: p82). اثربخشی تمثیل و قدرت اقتناع آن به این نکته برمی‌گردد که کلیات عقلی هر قدر مسلم و منطقی باشند تا زمانی که در ذهن هستند اطمینان کافی نمی‌آفرینند؛ زیرا انسان همواره اطمینان را در عینیت جستجو می‌کند. تمثیل به مسائل ذهنی عینیت می‌بخشد و کاربرد آن را در عالم خارج روشن می‌سازد و به همین دلیل، در میزان باور و پذیرش و اطمینان نسبت به مسئله اثر می‌گذارد (Barton, 1997: p34)؛ بنابراین، تمثیل ذهنیت را به عینیت تبدیل می‌کند و توانایی آن را دارد که حواس را در مسائل ذهنی درگیر و فعال کند (MacQueen, 1978: p91). نمونه زیر یکی از این موارد است که برای استدلال درباره یکتایی خداوند از اسلوب قصه استفاده کرده است: «أَلَمْ تَرَ اِلَىٰ الَّذِي حَاجَّ اِبْرَاهِيْمَ فِي رَبِّهِ اَنْ اَتَّئِنُهُ اللّٰهُ الْمُلْكُ اِذْ قَالَ اِبْرَاهِيْمُ رَبِّي الَّذِي يُحْيِي وَ يُمِيْتُ قَالَ اَنَا اُحْيِي وَ اُمِيْتُ قَالَ اِبْرَاهِيْمُ فَاِنَّ اللّٰهَ يَآتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَآتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَ اللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظّٰلِمِيْنَ» (بقره: ۲۵۸). آیا از [حال] آن کس که چون خدا به او پادشاهی داده بود [و بدان می‌نازید و] با ابراهیم درباره پروردگارش محاجّه [می] کرد، خبر نیافتی؟ آنگاه که ابراهیم گفت: «پروردگار من همان کسی است که زنده می‌کند و می‌میراند». گفت: «من [هم] زنده می‌کنم و [هم] می‌میرانم». ابراهیم گفت: «خدا [ای من] خورشید را از خاور برمی‌آورد، تو آن را از باختر برآور». پس آن کس که کفر ورزیده بود مبهوت ماند و خداوند قوم ستمکار را هدایت نمی‌کند.

روش استدلال این آیه درباره یگانگی خداوند و قدرت مطلق او براساس برهان‌های عقلی نیست؛ بلکه آن را از طریق قصه به ذهن مخاطب القا می‌کند. با این شیوه، حقیقت به گونه‌ای که در آن شک و تردید نباشد، در ذهن تصور می‌شود. دو آیه پس از آن نیز با این زمینه‌سازی درباره قدرت الهی، به توانایی خداوند در زنده‌کردن

حالی که در بلاغت، تنها به این نکته توجه شده که استفاده از افعال ماضی برای مستقبل برای قطعیت تحقق وقوع است؛ گویی که آن حادثه رخ داده است، حق مطلب در این باره ادا نشده است؛ زیرا این نوع بهره‌برداری از افعال در قرآن در مضامین تصویری می‌تواند معنای ویژه‌ای را افاده کند؛ چندان که تصاویر خیره‌کننده مبالغه‌آمیز با درون‌مایه‌های حرکت و حیات، چشم و گوش و خیال را به دنبال خود می‌کشاند و این نوع اثرگذاری در علم بلاغت فراموش شده است (سید قطب، ۱۴۲۳، ص ۳۰). این موضوع می‌تواند در کنار شیوه قرآن در وصف تشابهات که به قصد تقریب به ذهن مخاطب و تمثیل از مفهومات و مأنوسات شنوندگان بهره می‌برد تا در گمراهان ایجاد خوف و ترس کند و مؤمنان را در راه حق ثابت‌قدم و مطمئن نگه دارد (دروزه: ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۱۸۵) شایان توجه باشد. به تعبیر دیگر، این اسلوب، با نزدیک‌نمایاندن حوادث تلخ و دردناک، مخاطب را به فکر فرو می‌برد و وجدان او را به تحرک وادار می‌دارد تا به خود آید و لجاجت یا غفلت را کنار بزند؛ بدیهی است تأثیر این اسلوب از استدلال محض عقلی بسی افزون‌تر است.

۴- نتیجه‌گیری

قرآن دعوت نبوی را بر پایه حکمت، موعظه نیکو و جدال احسن توصیه کرده است. تحلیل رتوریک آیات قرآن نشان می‌دهد بهره‌گیری قرآن از این گزاره‌ها در استدلال دارای دو کارکرد اساسی شیوه رتوریک، یعنی اثرگذاری و اقناع مخاطب است. بر این اساس، استدلال‌های قرآن، فراتر از استدلال به شیوه‌های جدل، منطق و فلسفه کلاسیک از ویژگی‌هایی برخوردار است که از منظر رتوریک شایان توجه است. قرآن در استدلال در حوزه اصول اساسی دین، یعنی توحید، نبوت و معاد، بی‌آنکه به مباحث فلسفی وارد شود، از توانایی انسان در تعقل ساده و بسیط بهره برده که برای همگان میسر و مقدور است. شیوه قرآن در این زمینه، چنان است که

توانایی حسی انسان را در مشاهده تأملی در مخلوقات الهی برای توجه‌دادن او به مسائلی چون مبدأ و معاد در نظر می‌گیرد و توجه او را به اشیا و پدیده‌های طبیعی جلب می‌کند. همچنین، ویژگی دیگر خطابات قرآنی که با هدف اقناع مخاطب و تأثیر بر وی صورت گرفته، بهره‌بردن از نیروی درونی تشخیص در انسان، یعنی وجدان است. علاوه بر مباحثی چون توحید، در امور اخلاقی و رفتاری نیز، قرآن بر این نیروی درونی انسان تکیه می‌کند و از رهگذر آن، استدلال می‌ورزد. تکیه بر اغراض ثانوی کلام، مانند استفاده از قالب استفهام برای توجه‌دادن مخاطب به امری مهم، از ویژگی‌های رتوریک قرآن است که به‌وفور از آن استفاده شده است. مطالبه برهان از مخاطب به‌ویژه در مباحث اعتقادی و اقرارگرفتن از مخاطب، تمسک به تمثیل که به تعبیر دیگر، استفاده از قابلیت تصویرسازی ذهنی انسان است و همچنین، بهره‌بردن از واژگان به‌صورت هدفمند و با غرض تأثیر عمیق بر مخاطب، از ویژگی رتوریک قرآن محسوب می‌شوند. این ویژگی‌ها در مجموع موجب شده‌اند قرآن خطابه‌ای اثرگذار و اقناع‌کننده محسوب شود که فراتر از شیوه‌هایی که صرفاً به جنبه عقلی - آن هم با روش‌های کلاسیک و پیچیده - دارد، همه ابعاد وجودی انسان را برای القای پیام‌های خویش درگیر و تمایز خویش را با نوشته‌های انسانی نمایان سازد.

کتابنامه

قرآن کریم.

- ابن جوزی، ابوالفرج عبد الرحمن بن علی. (۱۴۱۲ق). *المنتظم فی تاریخ الأمم والملوک*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن عاشور، محمدطاهر. (۱۴۲۰ق). *التحریر و التنبیر*. بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
- ابن منظور، محمد بن کرم. (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.

- بیروت: منشورات المكتبة العصرية.
 دروزه، محمد عزة. (۱۴۲۱ق). *التفسير الحديث*.
 بیروت: دار الغرب الإسلامي.
 الدمشقي الحنبلي، عمر بن علي بن عادل. (بی‌تا).
اللباب في علوم الكتاب. بیروت: دار الكتب العلمية.
 زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل*.
 بیروت: دار الكتاب العربي.
 سبحانی، جعفر. (۱۳۵۹ش). *مدخل مسائل جدید کلامی*. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
 سلیمان بن احمد. (۲۰۰۸م). *التفسير الكبير طبرانی*.
 اردن: دار الكتاب الثقافي.
 سید قطب، ابراهیم حسین شاذلی. (۱۴۲۳ق). *التصوير الفنى فى القرآن*. مصر: دارالشروق.
 سید قطب، ابراهیم حسین شاذلی. (۱۴۲۵ق). *فى ظلال القرآن*. بیروت: دار الشروق.
 شحاته، عبدالله محمود. (۱۴۲۱ق). *تفسير القرآن الكريم*. قاهره: دار غريب.
 طالقانی، محمود. (۱۳۶۲ش). *پرتوی از قرآن*. تهران: شرکت سهامی انتشار.
 طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۰ق). *الميزان فى تفسير القرآن*. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
 طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). *مجمع البيان فى تفسير القرآن*. تهران: ناصرخسرو.
 طنطاوی، محمد سید. (۱۹۹۷م). *التفسير الوسيط للقرآن الكريم*. قاهره: نهضة مصر.
 فراهیدی، خلیل بن احمد. (بی‌تا). *العین*. بیروت: دار ومکتبه الهلال.
 فضل الله، محمد حسین. (۱۴۱۹ق). *من وحی القرآن*. بیروت: دار الملائک.
 گنسلر، هری. (۱۳۸۷ش). *درآمدی جدید به فلسفه اخلاق*. ترجمه حمیده بحرینی. تهران: آسمان خیال.
 معارف، مجید، رضایی هفتادر و سیمیه برزین. ابن ندیم، محمد بن اسحاق. (۱۴۱۷ق). *الفهرست*. بیروت: دار المعرفة.
 ارسطو. (۱۹۸۰م). *منطق ارسطو*، تحقیق. عبدالرحمان بدوی. بیروت: دارالقلم.
 ارسطوطاليس. (۱۹۷۹م). *الخطابه*. به کوشش عبدالرحمن بدوی. بیروت: دارالقلم.
 اسلامی، سیدحسن. (۱۳۸۶ش). «قاعدہ زرین در حدیث و اخلاق». *علوم حدیث*. سال دوازدهم، شماره ۴۵ و ۴۶، ص ۳۳-۵.
<https://ensani.ir/fa/article/257502>
 ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۶۱ش). *خدا و انسان در قرآن*. تهران: شرکت سهامی انتشار.
 البدوی، ابراهیم. (۱۴۲۹ق). *فن الخطابه*. بیروت: دارالقول الثابت.
 برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱ش). *المحاسن*. قم: دار الكتب الإسلامية.
 بغوی، حسین بن مسعود. (۱۴۲۰ق). *معالم التنزيل*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
 بلانکارد، کنت. (۱۳۷۴ش). *سیری در کمال فردی*. ترجمه محمدرضا آل یاسین منفرد. بی‌نا: بی‌جا.
 بلخی، مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۳ق). *تفسير مقاتل بن سليمان*. بیروت: دار إحياء التراث.
 بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). *أنوار التنزيل و أسرار التأويل*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
 حسین، عبدالقادر. (۱۴۰۵ش). *فن البلاغه*. بیروت: عالم الكتب.
 الحسینی، سید جعفر. (۱۳۸۸ش). *اساليب المعاني فى القرآن*. قم: بوستان کتاب.
 حوی، سعید. (۱۴۲۴ق). *الاساس فى التفسير*. قاهره: دارالسلام.
 خرمشاهی، بهاء الدین. (۱۳۷۰ش). *خدا در فلسفه*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
 دروزه، محمد عزة. (بی‌تا). *القرآن المجید تنزیله و ...*

- bin Ali. (1412 AH). *Al-Muntazam fi Tarikh al-Umam wal-Muluk*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.
- Ibn Ashur, Muhammad Tahir. (1420 AH). *Al-Tahrir wa al-Tanwir*. Beirut: Mu'assasat al-Tarikh al-Arabi.
- Ibn Manzur, Muhammad bin Makram. (1414 AH). *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar al-Fikr lil-Tiba'a wa al-Nashr wa al-Tawzi.
- Ibn al-Nadim, Muhammad bin Ishaq. (1417 AH). *Al-Fihrist*. Beirut: Dar al-Ma'arifa.
- Aristotle. (1980). *The Logic of Aristotle*. Edited by Abdulrahman Badawi. Beirut: Dar al-Qalam.
- Aristotle. (1979). *Rhetoric*. Edited by Abdulrahman Badawi. Beirut: Dar al-Qalam.
- Eslami, Seyyed Hassan. (2007). "The Golden Rule in Hadith and Ethics." *Ulum Hadith*, Volume 12, Issues 45 and 46, pp. 5-33. <https://ensani.ir/fa/article/257502>
- Izutsu, Toshihiko. (1982). *God and Man in the Quran*. Tehran: Sherkat Sahami Enteshar.
- Al-Badawi, Ibrahim. (1429 AH). *The Art of Rhetoric*. Beirut: Dar al-Qawl al-Thabit.
- Barqi, Ahmad bin Muhammad bin Khalid. (1992). *Al-Mahasn*. Qom: Dar al-Kutub al-Islamiyya.
- Baghawi, Hussein bin Masoud. (1420 AH). *Ma'alim al-Tanzil*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Blanchard, Kenneth. (1995). *Journey to Personal Excellence*, translated by Mohammad Reza Al-Yasin. n.p.: n.p.
- Balkhi, Muqatil bin Suleiman. (1423 AH). *Tafsir Muqatil bin Suleiman*. Beirut: Dar Ihya al-Turath.
- Baydawi, Abdullah bin Umar. (1418 AH). *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Hussain, Abdul Qadir. (1986). *The Art of Eloquence*. Beirut: Alam al-Kutub.
- Al-Husseini, Seyyed Ja'far. (2009). *The*
- (۱۳۹۳ش). «اسرار بلاغی حذف فعل در قرآن کریم و نقد ترجمه‌های فارسی آن». پژوهشنامه قرآن و حدیث. شماره ۱۱، صص ۸-۲۸.
- <https://www.sid.ir/paper/fa19690>
- ملاصدرا، محمد بن محمد ابراهیم. (۱۳۹۲ش). *اللمعات الشرقيه في الفنون المنطقه*. ترجمه عبدالحسین مشکات‌الدینی. تهران: آگاه.
- میر، مستنصر. (۱۳۸۸ش). «فنون و صنایع ادبی در قرآن». ترجمه ابوالفضل حرّی. پژوهش‌های قرآنی. شماره‌های ۵۹ و ۶۰، صص ۱۵۴ - ۱۷۹. <https://ensani.ir/fa/article/135981>
- نبوی، سیدعباس. (۱۳۷۳ش). «متد تحقیق در فلسفه». *کیهان اندیشه*. شماره ۵۸. صص ۳-۱۳. <https://ensani.ir/fa/article/105313>
- Barton, H. (1997). *A contemporary Guide to Literary Terms*. New York: Houghton Mifflin Company.
- MacQueen, J. (1978). *Allegory*. London: Methuen & Co Ltd.
- Kenneth, B. (2010). *Allegory; Emblem and Symbol*. Oxford: university press.
- Fakhry, M. (2004). *Encyclopaedia of the Qurān*, "Philosophy and the Qurān". Leiden-Boston: Brill.
- Neusner, J. C. (2008). *The Golden Rule, The Ethics of Reciprocity in World Religions*. B and Contributors, Great Britain: Continuum.
- Schiappa, E. (1992). Rhêtorikê: What's in a name? Toward a revised history of early Greek rhetorical theory. *Quarterly Journal of Speech*, 78(1), 1-15. <https://doi.org/10.1080/00335639209383978>
- Vivian, B. (2004). *Being Made Strange*. New York: State University of New York press.

Bibliography

The Holy Quran.

Ibn al-Jawzi, Abu al-Faraj Abd al-Rahman

- Tafsir al-Wasit lil-Quran al-Karim. Cairo: Nahdat Misr.
- Farahidi, Khalil bin Ahmad. (n.d.). Al-Ain. Beirut: Dar wa Maktabat al-Hilal.
- Fadlallah, Muhammad Hussein. (1419 AH). Min Wahi al-Quran. Beirut: Dar al-Malak.
- Gensler, Harry. (2008). A New Introduction to Ethics, translated by Hamideh Bahreini. Tehran: Aseman-e Khial.
- Ma'aref, Majid, Rezaei Haftador, and Somayeh Barzin. (2014). "The Rhetorical Secrets of Deleting Verbs in the Holy Quran and Critiquing Its Persian Translations." *Journal of Quran and Hadith Research*, Issue 11, pp. 8-28. <https://www.sid.ir/paper/119690/fa>.
- Mulla Sadra, Muhammad bin Ibrahim. (2013). Al-Luma'at al-Sharqiyya fi al-Funun al-Mantiqiyya, translated by Abdulhossein Meshkat al-Dini. Tehran: Aghah.
- Mir, Mustansir. (2009). "The Arts and Literary Techniques in the Quran," translated by Abolfazl Hari. *Quranic Research Journal*, Issues 59 and 60, pp. 154-179. <https://ensani.ir/fa/article/135981/>
- Nabavi, Seyyed Abbas. (1994). "Research Methodology in Philosophy." *Keyhan Andisheh*, Issue 58, pp. 3-13. <https://ensani.ir/fa/article/105313/>
- Barton, H. (1997). *A Contemporary Guide to Literary Terms*. New York: Houghton Mifflin Company.
- MacQueen, J. (1978). *Allegory*. London: Methuen & Co Ltd.
- Kenneth, B. (2010). *Allegory; Emblem and Symbol*. Oxford: University Press.
- Fakhry, M. (2004). *Encyclopaedia of the Qurān, "Philosophy and the Qurān"*. Leiden–Boston: Brill.
- Neusner, J. C. (2008). *The Golden Rule, The Ethics of Reciprocity in World Religions*. B and Contributors, Great Britain: Continuum.
- Schiappa, E. (1992). *Rhêtorikê: What's Methods of Meanings in the Quran*. Qom: Bustan al-Kitab.
- Huwei, Saeed. (1424 AH). *Al-Asas fi al-Tafsir*. Cairo: Dar al-Salam.
- Khorasani, Bahauddin. (1991). *God in Philosophy*. Tehran: Institute for Cultural and Scientific Studies.
- Darwaza, Muhammad Izzah. (n.d.). *Al-Quran al-Majid: Its Revelation and ...*, Beirut: Manshurat al-Maktaba al-Asriya.
- Darwaza, Muhammad Izzah. (1421 AH). *Al-Tafsir al-Hadith*. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.
- Al-Dimashqi al-Hanbali, Umar bin Ali bin Adel. (n.d.). *Al-Lubab fi Ulum al-Kitab*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.
- Zamakhshari, Mahmoud bin Umar. (1407 AH). *Al-Kashshaf 'an Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Sobhani, Ja'far. (1980). *Introduction to New Theological Issues*. Qom: Imam Sadiq Institute.
- Sulaiman bin Ahmed. (2008). *Al-Tafsir al-Kabir*, Tabarani. Jordan: Dar al-Kitab al-Thaqafi.
- Sayyid Qutb, Ibrahim Hussein Shadhili. (1423 AH). *Al-Taswir al-Fanni fi al-Quran*. Egypt: Dar al-Shorouk.
- Sayyid Qutb, Ibrahim Hussein Shadhili. (1425 AH). *Fi Dhilal al-Quran*. Beirut: Dar al-Shorouk.
- Shahata, Abdullah Mahmoud. (1421 AH). *Tafsir al-Quran al-Karim*. Cairo: Dar Gharib.
- Taleghani, Mahmoud. (1983). *A Ray from the Quran*. Tehran: Sherkat Sahami Enteshar.
- Tabataba'i, Seyyed Mohammad Hossein. (1970). *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran*. Beirut: Mu'assasat al-A'lami lil-Matbu'at.
- Tabarsi, Fadl bin Hasan. (1993). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Quran*. Tehran: Nasir Khusro.
- Tantawi, Muhammad Sayyid. (1997). *Al-*

New York: State University of New York
Press.

in a name? Toward a revised history of
early Greek rhetorical theory. *Quarterly
Journal of Speech*, 78(1), 1-15.
[https://doi.org/10.1080/003356392093839
78](https://doi.org/10.1080/00335639209383978).

Vivian, B. (2004). *Being Made Strange*.

