



Linguistic Research in the Holy Quran.
Vol. 11, No. 1, 2022
Research Paper

Rereading the quality of tenor in verbal metaphor and its reflection in the translation of Quranic

Behnam Farsi

Assistant Professor of Yazd University, Yazd, Iran

Abstract

One of the rhetorical representations employed in the Qur'an elaborately expressing certain concepts is metaphor. In the repertoire of metaphors, verbs containing extended metaphors are of special significance due to the complexities of discovering the intended meanings. The neglected issue regarding metaphor is the 'common ground' between a 'tenor' and a 'vehicle'. Rhetoricians dealing with classifications of metaphors believe in a single type of association between 'tenors' and 'vehicles', but this seems to be subject to reconsideration. Using a descriptive-analytical method, the present study seeks to cast a new look at a special group of metaphorical expressions. To this end, the study illustrates the 'common ground' between the 'tenor' and 'vehicle' with a focus on collocations and substitutions, exploring their influence on the translation of Quranic verses with metaphorical concepts. The findings reveal that the 'common ground' in an extended metaphor is complex considering the functions of verbs in the conveyance of meanings, their relationships with other sentence components, as well as the differences between types of verbs in terms of grammatical persons, i.e., the first, second and third person. Such metaphors can be considered semi-fables in the Quran presenting more vivid imagery in its translation.

Keywords: Extended metaphor, Ground in metaphor, Translation of metaphor, Collocation, Substitution.



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-nc/4.0/)).



<https://doi.org/10.22108/NRGS.2023.134911.1806>

بازخوانی کیفیت «جامع» در استعاره تبعیه (فعلیه) و بازتاب آن در ترجمه آیات قرآن

بهنام فارسی*

استادیار دانشگاه یزد، یزد، ایران
behnam.farsi@yazd.ac.ir

چکیده

یکی از جلوه‌های هنر بیانی در قرآن کریم، کاربرد استعاره در تبیین مفاهیم است و از آن میان، استعاره تبعیه در فعل به دلیل وجود پیچیدگی‌های زیاد در مسیر کشف معنای مقصود، اهمیت خاصی دارد. مسئله مهم مغفول‌مانده درباره این نوع از استعاره، جامع مشترک میان مستعاره و مستعارمنه است. دانشمندان حوزه بلاغت در تقسیم‌بندی‌های خود، به وجود جامع مفرد میان طرفین استعاره قائل‌اند؛ اما ظاهراً این موضوع را می‌توان بازخوانی کرد و نگاهی نو به جامع استعاره تبعیه انداخت. این پژوهش بر آن است تا با استفاده از روش توصیفی تحلیلی پس از ذکر دیدگاه اندیشمندان حوزه بلاغت درباره تقسیم‌بندی‌های استعاره براساس جامع، مفرد یا مرکب بودن وجه مشترک میان طرفین تشبیه را براساس محور همنشینی و جانشینی نمایان سازد و تأثیر آن را بر ترجمه آیات نشان دهد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهند با توجه به عملکرد فعل در روند معنارسایی و ارتباطش با سایر الفاظ کاربردی در جمله و نیز با توجه به تفاوت فعل «حاضر و غائب» در یک عبارت، جامع مشترک در استعاره تبعیه، مرکب است و می‌توان این نوع از استعاره‌ها را «شبه‌تمثیل» در نظر گرفت که این امر سبب می‌شود تصویرگری قرآن در ترجمه آیات نمود بهتری یابد.

واژه‌های کلیدی

استعاره تبعیه، جامع استعاره، ترجمه استعاره، محور همنشینی، محور جانشینی

۱- طرح مسئله

معنایی آنها در ایجاد انسجام و هارمونی میان جملات، تأثیر بسزایی دارند و می‌توانند به لطافت و استحکام جمله قوت بخشند. ضعف لایه واژگانی در بافت کلام می‌تواند در انسجام کلی آن عبارت نیز تأثیر منفی داشته باشد؛ از این رو، با بررسی لایه واژگانی قرآن کریم - به‌عنوان فصیح‌ترین کلام - می‌توان دریافت واژه‌ها و انتخاب صحیح آن تا چه حد در ایجاد نظم کلی میان عبارات

در بسیاری از آیات قرآن کریم، واژه‌هایی مشاهده می‌شود که تبارشناسی آنها و کشف گنه معانی‌شان، واکاوی ارتباط این واژه‌ها با سایر کلمات همنشین در یک عبارت، تحلیل واژه‌های جایگزین آن کلمه - که به دلایلی ذکر نشده است و مواردی از این دست - می‌تواند مخاطب را به موضوع مدنظر رهنمون سازد؛ زیرا واژه‌ها و ساختار

تأثیرگذار بوده است. «جرجانی» در کتاب *دلایل الاعجاز* (۲۰۰۳م، ص ۱۲۷) خود به این موضوع پی برده و به دنبال شرح نظم قرآن و اثبات معجزه بودن آن است. او درباره نظریه نظم چنین می‌گوید: «امتیاز هر اثر ادبی برجسته، به سبب وجود "نظم" در آن اثر است» و عقیده دارد نظم کلام فقط از طریق یک لایه تحقق نمی‌یابد؛ بلکه این ترکیب لایه‌های مختلف زبانی از قبیل لایه‌های آوایی، واژگانی، صرفی، نحوی و دلالی است که تعیین‌کننده نظم کلی یک کلام است. او در جایی دیگر به این نکته اشاره دارد که «نظم چیزی جز این نیست که کلام خود را در جایی قرار دهی که علم نحو اقتضا می‌کند و در چارچوبی که قوانین و اصول نحو جاری است» (الجرجانی، ۲۰۰۳م، ص ۱۲۷).

استعاره تبعیه (در فعل / شبه فعل) یکی از پربسامدترین ساختارهای تکرارشونده در قرآن کریم است که کشف معنای مقصود در آن به دلیل درهم‌تنیدگی اجزای استعاره و ارتباطی که فعل یا شبه فعل در محور افقی و عمودی دارد، دشوار است. آنچه در زیبایی‌شناسی استعاره تبعیه اهمیت دارد، درک درست از کیفیت جامع است؛ بدین معنا که آیا جامع این نوع از استعاره‌ها را باید به صورت مفرد در نظر گرفت یا هیأت منتزع از چند چیز. این مسئله زمانی اهمیت می‌یابد که سعی شود تا ترجمه صحیحی از یک آیه ارائه شود.

برای دستیابی به این مهم می‌توان از نظریه بافت استفاده کرد. حسان (۱۹۹۴م، ص ۳۳۷) به نقل از جان روبرت فرث، زبان‌شناس انگلیسی، بافت را به دو نوع بافت زبانی^۲ و بافت موقعیت یا غیرزبانی^۳ تقسیم می‌کند. بافت زبانی که نام‌های دیگر آن عبارت‌اند از: بافت لفظی (کنوش، ۲۰۰۷م، ص ۵۳)، بافت مقالی (ابوالفرج، ۱۹۶۶م، ص ۱۱۶) و بافت داخلی زبان (کنوش، ۲۰۰۷م، ص ۵۳)، بر تمامی عناصر زبانی داخل یک متن اطلاق می‌شود که در ارتباط با یکدیگر، در تولید معنایی خاص برای یک واژه دخیل‌اند و به چهار دسته تقسیم می‌شود: ۱- بافت صوتی؛ ۲- بافت صرفی؛ ۳- بافت نحوی و ۴- بافت معجمی

(کنوش، ۲۰۰۷م، ص ۵۹؛ البرکاو، ۱۹۹۱م، ص ۱۷۴ و خلیل، ۱۹۷۵م، ص ۷۶). درحقیقت بافت زبانی به ترکیب‌های موجود در کلام، جایگاه کلمه در میان کلمات دیگر، فضای زبانی که کلمات در ارتباط با یکدیگر آن را خلق می‌کنند، جایگاه این ترکیب‌ها و همنشینی‌ها در ارسال معنای کلام به مخاطب می‌پردازد و به این طریق از میان معانی مختلف یک واژه، معنایی خاص را به مخاطب انتقال می‌دهد (المهدی، ۲۰۱۱م، صص ۱۵-۱۴). بافت غیرزبانی نیز که نام‌های دیگر آن، بافت موقعیت (البرکاو، ۱۹۹۱م، ص ۳۰) و بافت مقام (حسان، ۱۹۹۴م، ص ۳۵۲) است، به تمامی عوامل بیرون از متن اعم از شرایط محیطی، جغرافیایی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی اطلاق می‌شود که بر یک واژه تأثیر می‌گذارد و در خلق معنای جدیدی برای آن واژه در یک متن دخیل‌اند (الحمادی، ۲۰۰۸م، ص ۵).

محورهای همنشینی و جانشینی، دو محور مهم در بافت زبانی به‌شمار می‌آیند. درخصوص مفهوم رابطه همنشینی و جانشینی می‌توان گفت رابطه همنشینی، به رابطه بین الفاظ موجود در یک زنجیره کلامی در کنار یکدیگر اطلاق می‌شود و همنشینی معنایی، پدیده‌ای است که سبب انتقال معنایی واحدهای همنشین با یکدیگر می‌شود و این انتقال می‌تواند به حدی رسد که یک واحد، مفهوم واحد مجاور خود را در بر بگیرد و حضور آن واحد مجاور را حشو کند؛ در چنین شرایطی، کاهش معنایی واژه همنشین به اندازه‌ای است که می‌تواند سبب حذف صورت آن واحد شود (صفوی، ۱۳۸۰ش، صص ۲۴۶-۲۴۸). بدین ترتیب، بارهای معنایی هر واژه درون نظام زبانی گسترش می‌یابد و به‌طور مرتب در ارتباط با عناصر دیگر، مفاهیم و معانی متعددی را ارائه می‌کند. هدف اصلی در همنشینی واژه‌ها، به هم پیوستن مفاهیم و تصورات فردی هر واژه است؛ زیرا کلمات و واژه‌ها در قرآن کریم تنها و جدای از یکدیگر به کار نرفته‌اند؛ بلکه در ارتباط نزدیک با یکدیگرند و معنای خود را از مجموع ارتباطشان با

۲-۱- پیشینه پژوهش

از دیرباز پژوهش‌هایی در زمینه بلاغت استعاره صورت گرفته است؛ بدین شکل که بسیاری از قدما در لابه‌لای کتاب‌هایشان به این مبحث اشاره کردند؛ اما کتاب جداگانه‌ای به آن اختصاص نداده‌اند. از آن جمله: کتاب *مفتاح العلوم* از سکاکی، *مختصر المعانی* اثر تفتازانی، *دلائل الإعجاز فی القرآن* اثر جرجانی و *الإيضاح فی علوم البلاغۃ* نوشته خطیب قزوینی. با گذر زمان، دانش‌پژوهان تحقیقاتی در قالب پایان‌نامه و مقاله به رشته تحریر درآوردند:

محمد طرشی در پایان‌نامه خود با عنوان «الصورۃ الإستعاریه و جمالیاتها فی القرآن الکریم» (۱۴۲۶ق) پس از تعریف استعاره و ذکر انواع آن، مباحثی درباره رویکردهای جدید استعاره همچون نظریه تعاملی از «ماکس بلک» تشریح کرده است.

اکرم علی معلا در پایان‌نامه خود با عنوان «فاعلیه الإستعاره فی التریب اللغوی للأدب» (۱۴۳۰ق)، به بررسی ارتباط استعاره با تخیل، تجسیم و تشخیص پرداخته و نقش استعاره در به کار گرفتن حواس انسان را واکاوی کرده است.

الهام اسمانی در پایان‌نامه خود با عنوان «دور الاستعاره فی إیحاء المعنی فی تفسیر الکشاف» (۱۳۸۸ش)، به بررسی نقش استعاره در تفسیر کشاف می‌پردازد و پس از بررسی تاریخ بلاغت و موضوع‌های علم بیان، به تعریف استعاره و انواع آن از نظر زمخشری اشاره کرده است.

امیرمحمود انوار و همکاران در مقاله «مبانی زیباشناسی استعاره از دیدگاه جرجانی» (مجله پژوهشنامه زبان و ادبیات فارسی، دوره دوم، شماره ۸، ۱۳۸۹ش)، سعی دارند معیارهایی را شرح دهند که «جرجانی» به عنوان مبانی استعاره ارائه کرده است.

زهره نادری در پایان‌نامه خود، «بررسی زمان، مکان، جهت، در استعاره‌های قرآن از دیدگاه زبان‌شناسی شناختی» (۱۳۹۲ش) به بررسی استعاره‌های زمان و استعاره‌های جهتی از دیدگاه زبان‌شناسی شناختی و نظریه معاصر

یکدیگر کسب می‌کنند؛ در نتیجه، در تجزیه و تحلیل تصورات کلیدی فردی در قرآن کریم هرگز نباید روابط متعددی را که هریک از آنها با دیگر واژه‌ها در کل متن دارند، از نظر دور کرد (ایزوتسو، ۱۳۶۱ش، ص ۶). رابطه جانشینی نیز به رابطه موجود میان واحدهایی اطلاق می‌شود که به جای هم، انتخاب و در همان سطح، به ایجاد واحد تازه‌ای منجر می‌شوند. به بیان دیگر، اجزای یک عبارت علاوه بر روابط ظاهری با یکدیگر، هریک با اجزای دیگری نیز در رابطه‌اند که در آن ارتباط خاص، به چشم نمی‌خورند. در اینجا وجود یکی از اجزا، مانع حضور اجزای دیگر می‌شود و به همین دلیل، به رابطه هریک از اجزای پیام با دیگر اجزای مقوله دستوری خود که قابل جانشینی یکدیگرند و قدرت تغییر معنای جمله را دارند، رابطه جانشینی می‌گویند (باقری، ۱۳۷۸ش، صص ۴۲-۴۳). بدین ترتیب، میان الفاظ یک زنجیره کلامی، دو رابطه افقی و عمودی برقرار است که رابطه افقی، همان رابطه همنشینی - ترکیبی - است و رابطه عمودی، رابطه‌ای جانشینی - انتخابی - میان لفظ و معانی زنجیره کلامی با لفظ معنایی است که قابلیت جانشینی آنها را دارند.

در این پژوهش سعی شده است کیفیت جامع در استعاره تبعیه بازخوانی شود و با استفاده از معنای لغوی واژگان، مراجعه به آرای تفاسیر، بررسی تأثیر واژگان بر یکدیگر در محور افقی و بررسی ساختارهای احتمالی برای جایگزینی فعل‌ها، تأثیر جامع در ترجمه آیات، واکاوی شوند و به سؤالات زیر پاسخ داده شود.

۱. دیدگاه دانشمندان حوزه بلاغت در باب جامع استعاره تبعیه چیست؟

۲. محور همنشینی و جانشینی چگونه در خلق جامع موثرند؟

۳. درک صحیح نسبت به کیفیت جامع در استعاره تبعیه چه تأثیری بر ترجمه آیات می‌گذارد؟

استعاره در کتاب آسمانی، قرآن کریم، می‌پردازد و به این نتیجه می‌رسد که می‌توان زمان را به وسیله مکان، شیء، دوری و نزدیکی و جان‌بخشی مفهوم‌سازی کرد و در قالب‌های متفاوت شیئی بررسی کرد.

«محمدنی احمدی» در مقاله خود با عنوان «جمالیه التشبیة والاستعارة بالنور والنار للشعر لدى الجواهری» (مجله اللغة العربیة و آدابها، سال ۹، شماره ۱۶، ۱۳۹۲ش)، در ابتدا به معرفی شاعر پرداخته، سپس شعر او را از حیث تشبیه و استعاره که در بیشتر قصائد او یافت می‌شود، بررسی کرده و آماری از تعداد تشبیهات و استعارات وی به خواننده داده است. پس از این مقدمات، به بررسی تشبیه و استعاره وازگان «النور» و «النار» در دیوان‌های او پرداخته است.

«کیمیا سلیمانی» در پایان‌نامه «بررسی مؤلفه‌های زیبایی‌شناسی استعاره در قرآن (یوسف(ع)، کهف، طه)» (۱۳۹۳ش) مؤلفه‌های زیبایی‌شناسی استعاره را در سه سوره از سوره‌های قرآن کریم، یعنی سوره‌های یوسف (ع)، کهف و طه مورد کنکاش قرار داده است.

همان‌طور که مشاهده شد، تمام محققان و پژوهشگران استعاره و انواع آن، نظریات مطرح‌شده در باب استعاره، سیر تاریخی آن و ارتباطش با دیگر صور بیانی، مؤلفه‌های زیبایی‌شناسی استعاره در برخی از جزء‌های قرآن (به صورت موردی) و همچنین استعاره در کتب مقدس دیگر مثل صحیفه سجادیه را بررسی و تحلیل کرده‌اند؛ اما پژوهش حاضر سعی دارد تا با استمداد از نظریه تعاملی، تأثیر کلمات مجاور لفظ مستعار، در مرکب‌بودن جامع استعاره تبعیه را روشن ساخته و با توجه به علم معناشناسی و زبان‌شناسی نیز، تأثیر تفاوت‌های میان مستعاره و مستعارمه را در رساندن معنای جامع تبیین نماید.

۲- مبانی نظری پژوهش

دانشمندان حوزه بلاغت در تقسیم استعاره به اعتبار

لفظ مستعار، آن را به دو دسته اصلی و تبعیه تقسیم کرده‌اند؛ برای مثال، تفتازانی در کتاب *مختصر المعانی* (۱۴۳۰ق، ص ۳۵۹) این‌گونه آورده است: «و باعتبار اللفظ قسماً: لأنه إن كان إسمَ جنسٍ فأصلیه كأسدٍ و قتلٍ وإلّا فتبعية كالفعل و ما اشتق منه و الحرف» و در تشریح عبارت «و ما اشتق منه» آورده است: «مثل اسم الفاعل و المفعول و الصفة المشبهة و غیر ذلك». سکاکی در کتاب *مفتاح العلوم* (۱۹۸۷م، صص ۳۸۱-۳۷۴) و فخرالدین رازی در کتاب *نهایة الإیجاز فی درایة الإعجاز* (۲۰۰۴م، ص ۱۴۴) نیز قائل به همین تقسیم‌بندی بوده است. عبدالقاهر جرجانی نیز در کتاب *اسرار البلاغة* (۲۰۰۳م، ص ۴۲)، در قالب یک تقسیم‌بندی خاص، به شکل‌گیری استعاره در اسم و فعل اشاره می‌کند و می‌گوید: «إعلم أن كلَّ لفظه دخلته الإستعارة المفيدة فإنها لا تخلو من أن تكون إسمًا أو فعلاً». او استعاره در اسم را به دو دسته تقسیم کرده است: «ما له المقابل»؛ مانند «رأيتُ أسدًا»؛ به شرطی که منظور از کلمه «أسدًا» مرد شجاع باشد که درحقیقت همان استعاره مصرحه است و دسته دیگر «ما ليس له المقابل»، مانند عبارت «إذا أصبحت بید الشمال زمام‌ها» (الجرجانی، ۲۰۰۳م، صص ۴۲-۴۳) که در اینجا منظور، همان استعاره مکنیه است. او درخصوص شکل‌گیری استعاره تبعیه در فعل چنین آورده است:

«و الذي يجب العمل عليه أن الفعل لا يتصور فيه أن يتناول ذاتي ء، كما يتصور في الاسم، و لكن شأن الفعل أن يثبت المعنى الذي اشتق منه للشيء في الزمان الذي تدل صيغته عليه. فإذا قلت: «ضرب زيد»، أثبت الضرب لزيد في زمان ماض، و إذا كان كذلك، فإذا استعير الفعل لما ليس له في الأصل، فإنه يثبت باستعارته له وصفا هو شبيه بالمعنى الذي ذلك الفعل مشتق منه» (الجرجانی، ۲۰۰۳م، ص ۴۸).

او در جایی دیگر بیان می‌دارد که استعاره ابتدا در مصدر شکل می‌گیرد و به تبع آن، در فعل یا شبه فعل نیز رخ می‌دهد:

«و إذا كان أمر الفعل في الاستعارة على هذه الجملة،

آنچنان که از دیدگاه این دو بلاغی مشهور بر می آید، هیچ کدام به مفرد یا مرکب بودن وجه شبه در استعاره تبعیه (فعل) نپرداخته اند؛ حتی آنجا که برای استعاره تبعیه مثال هایی را ذکر می کنند نیز به این مسئله مهم اشاره ای ندارند. همین طور آنان زمانی که درباره وجه شبه سخن به میان آورده اند، غالباً بر سرعت تبادر وجه شبه به ذهن مخاطب تمرکز داشته اند و این در حالی است که دانشمندان این حوزه بلاغی، استعاره تمثیلیه را به دلیل آنکه هیأتی منتزع از چند چیز بوده و وجه شبه آن نیز مرکب است، از دیگر انواع استعاره جدا کرده اند (التفتازانی، ۱۴۳۰ق، ص ۳۶۸). مسئله مهم دیگر آن است که چرا بلاغیون در تقسیم استعاره به اعتبار طرفین تشبیه، وجه شبه را در نظر نگرفته و صرفاً به مستعارله و مستعارمنه توجه داشته اند، یا آنجا که براساس جامع به تقسیم بندی پرداخته اند، مفرد یا مرکب بودن جامع را مدنظر نداشته اند. همچنین، با توجه به اینکه تمامی اجزای یک جمله در معنارسازی یک فعل دخیل اند، اگر فعل در محور جانشینی استعاری باشد و حالت مجاز به خود بگیرد و سایر اجزای دیگر جمله در معنای حقیقی به کار رفته باشند، آنگاه این فعل و اجزای دیگر عبارت، در تبادلی دوطرفه، تصویری را خلق می کنند و جامعی مرکب را رقم می زنند؛ در این صورت، این مجازی بودن یک جزء و حقیقی بودن سایر اجزا و برداشت جامع مرکب جزء کدام دسته از تقسیم بندی های استعاره می شود؛ از این رو، همچنان این سؤال بی پاسخ مطرح می شود که اگر یک استعاره در فعل شکل بگیرد، با توجه به اینکه این فعل در محور افقی و عمودی با واژگان حاضر و غائب در ارتباط است و پیوسته با آن واژگان در حال رد و بدل معنا است، چگونه باید جامع این نوع از استعاره را ارزیابی کرد. اگر جامع این نوع از استعاره، مرکب در نظر گرفته شود، مگر نه این است که تا حدودی جنبه شبه تمثیلی به خود می گیرد؛ برای پاسخ به این سؤالات باید به سراغ فعل ها و شبه فعل هایی رفت که جنبه استعاری دارند.

رجع بنا التحقیق إلى أن وصف الفعل بأنه مستعار، حکم یرجع إلى مصدره الذی اشتق منه، فإذا قلنا فی قولهم: «نطق الحال»، أن «نطق» مستعار، فالحکم بمعنی أن «النطق» مستعار، و إذا كانت الاستعاره تنصرف إلى المصدر كان الکلام فیہ علی ما مضی» (الجرجانی، ۲۰۰۳م، ص ۴۹).
فارغ از تقسیم بندی ها و تعاریف مشترک درباره استعاره تبعیه، مهم ترین مسئله در این نوع از استعاره، جامع یا همان وجه شبه است که عامل پیوند میان مستعارله و مستعارمنه است. سؤالی مطرح شده در این بخش این است که اگر استعاره در فعل شکل بگیرد، جامع میان طرفین تشبیه مفرد است یا هیأت منتزع از چند چیز. برای پاسخگویی به این سؤال باید ابتدا نظر دانشمندان حوزه بلاغت را مرور کرد. تفتازانی در کتاب *مختصر المعانی* (۱۴۳۰ق، ص ۳۵۳)، استعاره را از نظر جامع به دو دسته تقسیم کرده است:

«و باعتبار الجامع قسمان: لآنه إما داخل فی مفهوم الطرفين نحو «كُلَّمَا سَمِعَ هَيْعَةً طَارَ إِلَى هَا...» و إما غیر داخلٍ کمثل «رَأَيْتُ شَمْسًا» (بِتَهَلُّلٍ وَجْهَهُ) و أَيْضًا إِمَّا عَامِيَّةٌ وَ هِيَ الْمَبْتَدَلَةُ لظُهُورِ الْجَامِعِ «رَأَيْتُ أَسَدًا يَرْمِي» أَوْ خَاصِيَّةٌ وَ هِيَ الْغَرِيْبَةُ كَقَوْلِهِ:

«وإذا اختبى قَرْبوسَه بَعَانَه عَلَكَ الشَّكِيمِ إِلَى انصرافِ الزَّائِرِ»

خطیب قزوینی نیز در کتاب *الإيضاح فی العلوم البلاغیة* (۱۹۷۵م، ص ۴۱۹)، به بیان همان تقسیم بندی تفتازانی پرداخته است. جرجانی نیز در کتاب *اسرار البلاغیة* (۲۰۰۳م، ص ۶۰) به هنگام طرح مسئله استعاره به اعتبار جامع، آن را به سه دسته تقسیم کرده است:

«الف: أن یكونَ الجامع موجوداً فی معنی المستعار منه و المستعار له داخل فی حقیقتها من حیث عموم الجنس كقوله تعالی: «و قطعناهم فی الأرضِ أمماً» ب: أن یكونَ الشبه مأخوذاً من صفة هی موجوده فی کل واحد من المتعار له و المستعار منه علی الحقیقه و ذلک قولک «رَأَيْتُ شَمْسًا» ج: و هو أن یكونَ الشبه مأخوذاً من الصورة العقلیه كقوله تعالی: «إهدنا الصراطَ المستقیم»».

۳- کیفیت جامع در استعاره تبعیه

در این بخش، ابتدا چند آیه که در آنها استعاره تبعیه در فعل شکل گرفته، به ترتیب ذکر شده است. دیدگاه تفاسیر و معنای لغوی آن افعال، بررسی و نقش دو محور همنشینی و جانیشینی در ایجاد جامع مرکب در این استعاره‌ها تبیین می‌شود. درنهایت، ضمن بررسی ترجمه این آیات، ترجمه‌ای نیز پیشنهاد می‌شود.

۳-۱- استعاره تبعیه در فعل

همان‌طور که در مبانی نظری گذشت علت نامگذاری این نوع از استعاره به «تبعیه» آن است که ابتدا یک مصدر به مصدر دیگر تشبیه می‌شود؛ آنگاه به تبع شکل‌گیری استعاره در آن مصدر، در فعل نیز استعاره شکل می‌گیرد. برای نشان دادن زیبایی‌های بیانی ایجادشده در استعاره تبعیه فعلیه، به تشریح ۴ مورد از این نوع استعاره پرداخته می‌شود:

۳-۱-۱- روز زدایی

«وَأَيُّهُ لَهْمُ اللَّيْلِ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُم مُّظْلِمُونَ» (یس: ۳۷).

این آیه، به معنای دقیق کلمه، گویای اعجاز بیانی این کتاب آسمانی است. آنچه در این آیه سبب سرگشتگی مخاطب می‌شود، کاربرد واژه «نسلخ» است. برخی از تفاسیر به استعاره بودن این واژه اشاره داشته‌اند؛ به‌طور مثال، ابن‌عاشور (۱۴۲۰ق، ص ۲۲۹) اذعان داشته است که علمای بلاغت، استعاره موجود در آیه را از نوع «تبعیه» دانسته‌اند. ابوحیان اندلسی (۱۴۲۰ق، ص ۶۰) به واژه‌ای اشاره کرده که درحقیقت، مشبه بوده است: نسلخ استعاره از «ازالۀ الضوء و کشفه عن مکان اللیل» آورده و آن را به معنای نکشط و نقشر دانسته است. زمخشری (۱۴۰۷ق، ص ۱۶) هم مانند ابوحیان، نسلخ را استعاره گرفته است. طبرسی (د.ت، ص ۴۰۳) بر آن عقیده است که خداوند شب

را مانند جسمی برای تاریکی‌اش و روز را همچون پوستی بر آن قرار داده است و به علت اینکه روز عارض است بر شب، پس آن مانند لباس و پوشش می‌ماند و شب اصل است، پس او مانند جسم است؛ اما ابن‌عاشور (۱۴۲۰ق، ج ۲۹، ص ۲۲۹) بر آن باور است که اصل ظلمت و عدم را نمی‌توان برای کره زمین اطلاق کرد؛ زیرا شب و روز در زمین، نسبت به وجود یا عدم وجود خورشید سنجیده می‌شود و مهم در اینجا، آمد و شد زمین تحت تأثیر تابش خورشید بر زمین است.

اما تمامی این سخنان، آنچنان که باید، رهگشا نیست؛ از این رو، برای کشف معنای این کلمه و ارائه ترجمه‌ای دقیق از آن، باید ابتدا به سراغ معاجم رفت. ابن‌منظور، ابن‌درید و فراهیدی، هر سه این فعل را به معنای کندن و جداکردن پوست حیوان در نظر گرفته‌اند: «السَّلَخُ: كَشَطُ الْإِهَابِ عَنِ ذِيهِ. سَلَخَ الْإِهَابَ يَسْلُخُهُ وَ يَسْلُخُهُ سَلَخًا: كَشَطَهُ. وَ السَّلَخُ: مَا سَلَخَ عَنْهُ» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۲۴)؛ «و سَلَخْتُ الشَّاءَ وَ غَيْرَهَا أَسْلَخَهَا سَلَخًا، إِذَا كَشَطْتَ عَنْهَا جُلْدَهَا» (ابن‌درید، ۱۹۸۷م، ج ۱، ص ۵۹۸)؛ و «السَّلَخُ: كَشَطُ الْإِهَابِ عَنِ [ذِيهِ]» (فراهیدی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۱۹۸). آنچه از معنای این لغات به دست می‌آید، چشمگیر نیست؛ زیرا همگی به کنده‌شدن پوست حیوانات اشاره کرده‌اند؛ از این رو، باید به طرح سؤال‌هایی پرداخته شود که بتوان از طریق پاسخ به آن، به درک زیبایی این استعاره رسید:

۱. برای کندن پوست به چه ابزارهایی نیاز است و ارتباط آن با شب و روز چیست؟ ۲. کنده‌شدن تدریجی پوست، چه ارتباطی به تغییرات شب و روز دارد؟ ۳. زمان کنده‌شدن پوست چه ارتباطی به آمد و شد شب و روز دارد؟ ۴. ارتباط رنگ پوست و گوشت با شب و روز چیست؟ ۵. کروی بودن زمین و چرخش آن (با مشاهده از بالا به کره زمین)، چه شباهتی به کنده‌شدن پوست دارد؟ ۶. حروف این واژه تداعی‌گر چه معنایی است؟

در پاسخ به سؤال اول باید گفت برای کندن پوست، به

آن روشن و نیمی دیگر تاریک است و به دلیل چرخش زمین، آن بخشی که روشن است، اندک‌اندک در تاریکی فرو می‌رود و با توجه به گردبودن زمین گرد، گویی که قسمت‌های روشن به صورت هلالی و نیم‌دایره از زمین کنده می‌شوند که این تصویر، با کنده‌شدن پوست به صورت نیم‌دایره و هلالی شکل همخوانی دارد.

برای پاسخ به سؤال ششم باید گفت واژه «نسلخ» از چهار حرف تشکیل شده است که دو حرف آن مجهور «نون و لام» و دو حرف دیگر مهموس «سین و خاء» هستند. حرف «نون» دلالت بر اهتزاز، شکوفایی، نفوذ و نشاط و سرزندگی دارد (عباس، ۱۹۹۸م، صص ۱۶۴-۱۶۳) که این مفهوم با توانمندی عاملان تغییر در شب و روز همخوانی دارد. حرف «سین» از حروف شنیداری و دیداری است که دلالت بر کشیدن و امتدادداشتن (عباس، ۱۹۹۸م، صص ۱۰۸) و همچنین، بر نرمی، کرختی و نقص دلالت دارد (الفاخری، د.ن، ص ۱۵۰) که این مفهوم با جداشدن پوست از گوشت هماهنگی دارد. حرف لام از حروف «لین/نازک» است و دلالت بر نرمی، به‌هم‌چسبیدگی و درنهایت، انفکاک دارد (عباس، ۱۹۹۸م، ص ۷۸) که این مفهوم، با چسبندگی پوست به گوشت و جدایی از آن همخوانی دارد. حسن عباس به نقل از «علایلی» بیان می‌دارد که حرف «حاء» دلالت بر مطاوعه، انتشار و فروپاشی دارد (عباس، ۱۹۹۸م، صص ۱۷۲) و این مفهوم نیز با جدایی پوست و گسسته‌شدن ارتباط آن دو هماهنگی دارد.

حال باید به بررسی طرفین تشبیه و جامع میان آن دو پرداخت. مستعارله در این استعاره، زائل‌شدن تدریجی روز و غلبه‌شدن تاریکی بر زمین است. این کار به گونه‌ای با دقت و ظرافت بالا انجام می‌شود که خللی در آن رخ نمی‌دهد. مستعارمنه، جداکردن لایه درونی سفید پوست از اندام حیوان توسط چند نفر به صورت مرتب و منظم است؛ به گونه‌ای که پوست خراب نشود و زمان هم از دست نرود. جامع مرکب نیز جداکردن چیزی از چیز دیگر توسط چند نفر به صورت منظم، تدریجی و بی خلل است.

یک قصاب توانمند، ماهر و کاردان نیاز است که با ظرافت پوست را به گونه‌ای از گوشت جدا کند که آسیبی به پوست نرسد و زخمی نشود؛ حتی اگر این قصاب دستکاری نیز داشته باشد، کار به شکل بهتری انجام می‌شود. در آن طرف نیز برای آمد و شد شب و روز به موجوداتی توانمند نیاز است که با دقت زیادی این کار را انجام دهند؛ به صورتی که هیچ خللی در آن ایجاد نشود. در واقع، از جهت عظمت و حساسیت این کار، از فعل متکلم استفاده شده است؛ اما می‌توان این دلیل را نیز بیان کرد که چون کندن پوست امری خشن است، اسناد آن به خدا اندکی نامناسب بوده و از این رو به ملائک اسناد داده شده است.

پاسخ سؤال دوم آن است که پوست یک حیوان به صورت دفعی از بدنش جدا نمی‌شود؛ بلکه امری تدریجی است. در آن طرف، شب همچون روشن کردن لامپ به یک‌باره به روز و روز به یک‌باره به شب تبدیل نمی‌شود؛ بلکه این امر نیز به تدریج اتفاق می‌افتد. حال شاید سؤال شود که آیا جمله «فإذا هم مظلومون» ناقض این تدریجی بودن نیست، که پاسخ منفی است؛ زیرا حرف عطف «فاء» این منظور را بیان می‌کند که پس از جداشدن روز از شب، آنها به ناگاه خود را در تاریکی می‌یابند.

در پاسخ به سؤال سوم باید گفت زمان تغییر روز به شب تقریباً زمانی برابر با مدت زمان مورد نیاز برای کندن پوست است؛ بدین معنی که از زمان پنهان‌شدن خورشید تا فرارسیدن تاریکی شب، مدت زمانی طول می‌کشد (تقریباً ۲۰ دقیقه) که این زمان با مدت زمانی که برای کندن پوست نیاز است (تقریباً ۲۰ دقیقه) تا حدودی یکسان و برابر است.

پاسخ سؤال چهارم این‌گونه بیان می‌شود که لایه داخلی پوست (نه آن طرف که پشم دارد)، سفید است و گوشت هم تیره به نظر می‌رسد، در آن طرف نیز روز همراه با نور است و سفید و شب تاریک است و سیاه.

در پاسخ به سؤال پنجم باید گفت وقتی از بالا به زمین نگریسته شود، جسمی کروی مشاهده می‌شود که نیمی از

پس از بیان این مطالب، باید بررسی کرد آیا مترجمان در ترجمه‌های خود از قرآن کریم، به این ظرافت‌های بیانی توجهی داشته‌اند. در ادامه، به بررسی ترجمه‌های موجود از این آیه پرداخته می‌شود و درنهایت، ترجمه‌ای به‌عنوان ترجمه پیشنهادی ارائه می‌شود:

«و برهان دیگر برای خلق (در اثبات قدرت حق) وجود شب است که ما چون پرده روز را از آن برگیریم ناگهان همه آنان (و همه چیز) در تاریکی فرو می‌روند» (الهی قمش‌ای، ص ۴۴۲)؛ «و نشانه‌ای است برای آنها شب (از عظمت خدا) ما روز را از آن بر می‌گیریم ناگهان تاریکی آنها را فرا می‌گیرد» (آدینه‌وند، ج ۵، ص ۳۶۱)؛ «و نشانه‌ای [دیگر] برای آنها شب است که روز را [مانند پوست] از آن برمی‌کنیم و بناگاه آنان در تاریکی فرو می‌روند» (فولادوند، ج ۱، ص ۴۴۲)؛ «و شب برای (پندگیری) آنان نشانه‌ای است که روز را از آن بیرون می‌کشیم؛ پس ناگاه در تاریکی قرار می‌گیرند» (گرمارودی، ج ۱، ص ۴۴۲).

ترجمه پیشنهادی:

و نشانه‌ای دیگر برای آنان (که به قدرت ما ایمان بیاورند) شب است که ما (درنهایت مهارت و ظرافت، تدریجاً و بی‌خلل)، روز را از آن زدوده و شب را جایگزینش می‌کنیم و پس از اندک مدتی آنها به ناگاه خود را در تاریکی می‌یابند.

۳-۱-۲- اشک و مشک

«و إِذَا سَمِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ» (مائده: ۸۳)

آنچه در این آیه توجه مخاطب را به خود جلب می‌کند، کلمه «تفیض» و اسناد آن به چشم است. می‌توان اسناد این فعل به چشم را از باب مجاز عقلی دانست (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ص ۱۸۶) و نیز می‌توان آن را استعاره مکنیه دانست؛ بدین صورت که چشم به رود تشبیه شده است؛ اما مشبه به (رودخانه) ذکر نشده است؛ بلکه مشبه

(أعین) به همراه یکی از ملازمات مشبه به (تفیض) آورده شده است. همچنین، می‌توان فعل «تفیض» را استعاره تبعیه فرض کرد و گفت این کلمه به جای فعل «تمتلی»؛ تجری دموعه، سالت دموعه» و کلماتی از این دست ذکر شده است؛ اما با وجود این تأویلات، باز هم مشکلی حل نمی‌شود؛ درواقع، برای ترجمه این کلمه به زبانی دیگر باید به کاوش در فرهنگ‌های لغت و تفاسیر پرداخت و از طریق دو محور هم‌نشینی و جان‌نشینی، واژه‌ای درخور برایش در نظر گرفت.

با مراجعه به فرهنگ لغات عربی مشاهده می‌شود جوهری (۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۰۹۹) اصل این فعل را درباره رودخانه به کار برده و آن را به معنای «طغیان کردن آب از کرانه‌های رودخانه» در نظر گرفته است: «فَاضَ الْمَاءُ يَفِيضُ فَيْضًا وَ فَيْضُوهُ أَي كَثُرَ حَتَّى سَالَ عَلَى ضَفَّةِ الْوَادِي». ابن منظور (۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۲۱۰) نیز آورده است: «فَاضَ الْمَاءُ وَ الدَّمْعُ وَ نَحْوَهُمَا يَفِيضُ فَيْضًا وَ فَيْضُوهُ وَ فَيْضُوهُ أَي كَثُرَ حَتَّى سَالَ عَلَى ضَفَّةِ الْوَادِي. وَ فَيْضَانًا وَ فَيْضُوهُ أَي كَثُرَ حَتَّى سَالَ عَلَى ضَفَّةِ الْوَادِي. وَ فَاضَتْ عَيْنُهُ تَفِيضُ فَيْضًا إِذَا سَالَتْ»؛ فراهیدی (۱۴۰۸ق، ج ۷، ص ۶۵) این فعل را درباره چشم به کار بسته و در تبیین معنای آن از عبارت «جاری شدن» استفاده کرده است: «فَاضَتْ عَيْنُهُ، تَفِيضُ فَيْضًا أَي: سَالَتْ»؛ طریحی در مجمع البحرین (۱۳۶۲ق، ج ۴، ص ۲۲۳) بر آن عقیده است که اصل این فعل برای صبر به کار می‌رود؛ اما در ادامه به کار بست این فعل برای رودخانه اشاره کرده است:

«و أَصْلُ الْإِفَاضَةِ الصَّبْرُ، فَاسْتَعِيرَتْ لِلدَّفْعِ فِي السَّبْرِ. وَ أَفْضَتْ الْمَاءُ: إِذَا دَفَعَتْهُ بكَثْرَةٍ. وَ فَاضَ السَّيْلُ يَفِيضُ فَيْضًا: كَثُرَ وَ سَالَ مِنْ شِفَا الْوَادِي، وَ "أَفَاضَ" بِالْأَلْفِ لَغَةٌ. وَ أَفَاضَ الْإِنَاءَ فَيْضًا: امْتَلَأَ. وَ فَاضَ كُلُّ سَائِرٍ: جَرَى».

با نگاهی به معانی ذکر شده برای این واژه مشخص می‌شود فعل «تفیض» زمانی به کار می‌رود که آب رودخانه سرریز شود و فضای اطراف را نیز در بر گیرد. معمولاً در کنار رودخانه‌هایی که آبشان سرشار می‌شود، بوته، درختان و گیاهانی روئیده است که وقتی آب این رودخانه سرشار

چشم‌هایشان را می‌بینی که به خاطر شناختی که نسبت به حقیقت پیدا کرده‌اند، به پهنای صورت اشک می‌ریزند.

۳-۱-۳- آرامش پس از طوفان

«و لَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَحَ» (اعراف: ۱۵۴).

آنچه در آیه فوق، توجه مخاطب را به خود جلب می‌کند، واژه «سکت» و اسناد آن به کلمه «الغضب» است. ابن عاشور (۱۴۲۰ق، ج ۸، صص ۳۰۳-۳۰۴) بر این عقیده است که در این آیه، یا «فرونشستن عصبانیت» به «سکوت» تشبیه شده یا اینکه «عصبانیت» به یک سخنور پرخروش تشبیه شده است؛ اما مشبه به نیامده و در عوض، مشبه به همراه یکی از لوازم مشبه به (سکت) آورده شده است. هرچند او در کنار این دو نوع استعاره از عبارت «استعاره تمثیلیه مکنیه» هم استفاده کرده است. ابوحیان اندلسی و آلوسی (۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۶۸) این استعاره را از نوع تبعیه دانسته و بر آن عقیده است که در اینجا فعل «سکت» به جای «سکن» به کار رفته است.

در سطح واژگانی نیز در فرهنگ‌های لغت درباره «سکن و سکت»، مشاهده می‌شود که ابن منظور (۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۳) این فعل را به معنای مشهور آن، یعنی «صحبت نکردن، تکلم نکردن، نطق نکردن» گرفته است: «السُّكْتُ وَ السُّكُوتُ: خِلاَفُ النُّطْقِ وَ يُقَالُ: تَكَلَّمَ الرَّجُلُ ثُمَّ سَكَتَ، بَغَيْرِ أَلْفٍ، فَإِذَا انْقَطَعَ كَلَامُهُ فَلَمْ يَتَكَلَّمْ؛ رَاغِبِ اَصْفَهَانِي (۱۴۱۶ق، ص ۴۱۶) علاوه بر ذکر معنای اصطلاحی این فعل، به این نکته نیز اشاره کرده است که اگر از این فعل در معنایی غیر از «ترک کلام» استفاده شود، صورت استعاری به خود می‌گیرد: «السُّكُوتُ مُخْتَصٌّ بِتَرْكِ الْكَلَامِ وَ لَمَّا كَانَ السُّكُوتُ ضَرْبًا مِنَ السُّكُونِ اسْتَعْبِرَ لَهُ فِي قَوْلِهِ: وَ لَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ». فراهیدی نیز در کتاب العین (۱۴۰۸ق، ج ۵، ص ۳۰۵) به همان معانی مدنظر ابن منظور اشاره کرده و این فعل را با فاعل «الغضب» به کار برده و «سکت» را به معنای «سکن» دانسته است: «سَكَتَ

می‌شود، آنها را هم در بر می‌گیرد و مقداری از حاشیه رودخانه زیر آب می‌رود. حال اگر چشم به آن رودخانه تشبیه شود و مژه‌ها به درختان و موهای گونه به سبزه‌زارها مانند شوند، تصویری زیبا ایجاد می‌شود؛ زیرا وقتی اشک بخواهد سرازیر شود، مژه‌ها و گونه را خیس می‌کند؛ اما در این آیه خداوند قصد ندارد بگوید اشک‌های آنان از کنار بینی یا سمت مخالف آن در یک یا دو مجرا سرازیر می‌شود؛ بلکه با توجه به معنای این فعل که اگر درباره رودخانه رخ دهد، قسمتی از حاشیه رودخانه را خیس می‌کند، باید در نظر داشت درباره چشم نیز ذکر این نکته لازم است که این اشک‌های سیل‌آسا تمامی بخش گونه‌ها را در بر می‌گیرد.

در این استعاره، مستعارله فراگیر و خیس شدن گونه‌های شخص گریان از اشک و مستعارمنه طغیان آب رودخانه و آبگیر شدن بخشی از کرانه‌های رودخانه و جامع مرکب، سرایت مظروف یک ظرف به اطراف آن و اشغال کردن فضای اطراف آن است. حال باید دید این تصویر زیبا در ترجمه‌ها با چه الفاظی بیان شده‌اند و پس از بررسی، ترجمه‌ای به‌عنوان ترجمه پیشنهادی ارائه خواهد شد:

«و هر زمان آیتی را که بر پیامبر (اسلام) نازل شده، بشنوند، چشم‌های آنها را می‌بینی که (از شوق)، اشک می‌ریزد، به‌خاطر حقیقتی که دریافته‌اند» (مکارم شیرازی، ج ۱، ص ۱۲۲)؛ «و چون آنچه را که به فرستاده ما نازل شده بشنوند، دیدگان‌شان را بینی که به‌خاطر آنکه حق را شناخته‌اند اشک می‌بارد» (مشکینی، ج ۱، ص ۱۲۲)، «و چون آنچه را به سوی این پیامبر نازل شده، بشنوند، می‌بینی بر اثر آن حقیقتی که شناخته‌اند، اشک از چشم‌هایشان سرازیر می‌شود» (فولادوند، ج ۱، ص ۱۲۲)، «چون آیتی را که بر پیامبر نازل کردیم، بشنوند به‌خاطر حقیقتی که در می‌یابند، دیدگان‌شان از اشک پر می‌شود» (پورجوادی، ج ۱، ص ۱۲۱).

ترجمه پیشنهادی:

و آنگاه که آیات نازل شده بر پیامبر را بشنوند،

عنه الغضب سُكُوتًا، و سکن بمعناه. و رجل سَاكُوتٌ، أی: صموت، و هو سَاكِتٌ، إذا رأيتَه لا يَنتَظِرُ. ضربته حتی أَسَكَّتْ، أی: أطرق فلم يتكلم، و قد أَسَكَّتَتْ حركته، أی: سكنت؛ از این رو، لازم است به معنای سکن نیز اشاره شود تا در تحلیل‌ها بتوان از آن استفاده کرد.

ابن منظور و فراهیدی این فعل را به معنای از بین رفتن حرکت یک چیز، آرام‌شدن و سکوت می‌دانند:

«السُّكُوتُ: ضِدُّ الحَرَكَةِ. سَكَنَ الشَّيْءُ يَسْكُنُ سُكُونًا إِذَا ذَهَبَتْ حَرَكَتُهُ. وَ كَلَّ مَا هَدَأَ فَقَدَ سَكَنَ كَالرِّيحِ وَ الحَرِّ وَ البَرْدِ وَ نَحْوِ ذَلِكَ. وَ سَكَنَ الرَّجُلُ: سَكَتَ، وَ قِيلَ: سَكَنَ فِی مَعْنَى سَكَتَ» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۲۱۱)؛ «السُّكُوتُ: ذَهَابُ الحَرَكَةِ. سَكَنَ، أی: سَكَتَ» (فراهیدی، ۱۴۰۸ق، ج ۵، ص ۳۱۲)؛ ابن‌فارس در کتاب معجم مقاییس اللُّغَةِ (۱۳۹۹ق، ج ۳، ص ۸۸)، صرفاً به نداشتن اضطراب و حرکت اشاره کرده است: «السین و الکاف و النون أصلٌ واحد مطرّد، يدلُّ علی خلاف الاضطراب و الحَرَكَةِ. یقال سَكَنَ الشَّيْءُ يَسْكُنُ سُكُونًا فَهُوَ سَاكِنٌ». ابن‌عباد در فرهنگ المحيط فی اللُّغَةِ (۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۱۸۷)، به موارد کاربست این فعل با معمول‌های خود اشاره می‌کند که در آن میان، واژه «الغضب» به چشم می‌خورد: «سَكَنَ يَسْكُنُ سُكُونًا: إِذَا ذَهَبَتْ حَرَكَتُهُ، وَ هُوَ مُسْتَعْمَلٌ فِی الرِّيحِ وَ المَطَرِ وَ العَضْبِ وَ غیرها».

مفهوم مشترکی که در تمامی جملات بالا به چشم می‌خورد، به دست آمدن آرامش است؛ چه پس از سر و صدا و چه پس از حرکت و تکاپو؛ اما برای آنکه بتوان میان این دو فعل که به جای یکدیگر به کار می‌روند، تفاوتی قائل شد، به‌ناچار باید از معناشناسی استفاده کرد. در یک طرف، تجمعی را فرض کنید که افراد حاضر در آن، با یکدیگر صحبت می‌کنند و صدای آنها در هم می‌پیچد؛ حال سخنران واژه سکوت را به کار می‌برد که منجر به سکوت همگی می‌شود و صدایی از آنها بر نمی‌آید؛ پس سکوت را زمانی به کار می‌برند که پس از آن، سخن مخاطب قطع شود و دیگر به سخن خود ادامه ندهد. در

طرف دیگر، مسافری را فرض کنید که بعد از پیمودن مسافتی به شهری می‌رسد که می‌خواهد در آنجا زندگی کند؛ حال برای این شخص از فعل «سکن» استفاده می‌شود؛ اما این فعل به معنای آن نیست که هیچ حرکتی در آن شهر انجام ندهد؛ بلکه او می‌تواند همچنان در آن شهر به تکاپو بپردازد. همچنین، دریایی را فرض کنید که موج‌های خروشان دارد و در تلاطم است؛ حال برای بیان این مطلب که دریا آرام گرفته است، از فعل «سکن» استفاده می‌شود؛ زیرا وقتی بیان شود که دریا آرام گرفته است؛ بدین معنی نیست که آب‌های آن هیچ حرکتی نمی‌کند؛ بلکه بدین معنی است که موج‌های آن بسیار کوچک می‌شوند و همچنان حلقه‌هایی از موج روی آن مشاهده می‌شود. پس «سکت» برای جایی استفاده می‌شود که منجر به قطع فعل در حال انجام شود و ادامه نیابد؛ اما «سکن» برای جایی است که فعل در حال انجام، کند و محدود شود. این معنی را می‌توان از تفاوت حروف «ت/ن» در آخر این دو فعل دریافت کرد. حرف «تاء» از حروف مهموس و وقفی است؛ در حالی که حرف «نون» از حروف مجهور، غنه و استمراری است (عاصم مصتفیتش، ۲۰۱۱م، ص ۹۴) که تأییدی بر ادعای مطرح‌شده است؛ بدین معنی که آمدن حرف «تاء» نشان‌دهنده قطع انجام عمل است؛ گویی که انگار هیچ کاری صورت نگرفته است؛ اما حرف «نون» دلالت بر استمرار فعل دارد. حال باید دید که خداوند از تفاوت‌های این دو فعل در آیه مدنظر، چه استفاده‌ای کرده است. چون موسی عصبانی بود و قرار بود که الواح را برگردد و دوباره به هدایت مردم خویش بپردازد، عصبانیت او باید کاملاً فرو می‌نشست تا هیچ تأثیری بر عملکرد بعدی او نگذارد؛ بنابراین، از فعل «سکت» بهره برده است؛ زیرا اگر از حرف «سکن» استفاده می‌شد، بدین معنی بود که عصبانیت او فعلاً فروکش کرده، ولی هر لحظه ممکن است فوران کند و بر عملکرد او تأثیر بگذارد. در این استعاره، مستعارله فرونشستن خشم است؛ به گونه‌ای که انگار هیچ اتفاقی نیفتاده است. مستعارمنه نیز قطع شدن صدا

«مس» به جای «إصابة کردن» آورده شده است. این سخن ابن عاشور دور از ذهن نیست؛ چون در بسیاری از آیاتی که «مس» و مشتقات آن به کار رفته است، تفاسیر مختلف قائل بر آن‌اند که این فعل به جای «أصاب» به کار رفته است؛ هرچند برخی از تفاسیر معانی دیگری نیز برایش آورده‌اند؛ برای مثال، در آیه ۱۷۴ سوره آل عمران مشاهده می‌شود که فخر رازی (۱۴۲۰ق، ج ۹، ص ۴۳۴) فعل «یمسهم» را به معنی «أصاب» گرفته است: «فَأَنْقَلَبُوا بِنِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ لَمْ يَمْسَسْهُمْ سُوءٌ وَاتَّبَعُوا رِضْوَانَ اللَّهِ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ». هرچند زمخشری (۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۴۲) در معنای این فعل از عبارت «لم يلاقوا» استفاده کرده است. در آیه ۱۲ سوره یونس آمده است: «وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ» که آلوسی (۱۴۱۵ق، ج ۶، ص ۷۵) درباره این آیه بر آن عقیده است که فعل «مس» به جای فعل «أصاب» به کار رفته و طوسی (بی تا، ج ۵، ص ۳۴۷) نیز در تفسیر خود در معنای این فعل، از عبارت «ناله» استفاده کرده است؛ یا اینکه طبرسی (۱۳۷۲ش، ج ۶، ص ۷۸۹) در تفسیر آیه ۴۵ سوره مریم، فعل «یمسک» را به معنای «أصاب» در نظر گرفته است؛ اما ابن عاشور و طوسی به ترتیب برای این واژه معنایی همچون «یحل» و «یلحقک» ذکر کرده‌اند (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۶، ص ۴۷؛ طوسی، بی تا، ج ۷، ص ۱۲۹)؛ اما برای اینکه بتوان به درک درستی از معنای این فعل دست یافت، باید به فرهنگ لغات نیز مراجعه کرد. ابن منظور (۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۲۱۷) این فعل را به معنای لمس با دست می‌داند و کاربرد این فعل با معمول «عذاب» را به معنای مجازات کردن می‌داند و اعتقاد دارد می‌توان از این فعل برای «گرفتن چیزی» و «زدن» استعاره گرفت:

«مَسَّتُهُ، بِالْكَسْرِ، أَمَسُهُ مَسًّا وَمَسَّيْسًا: لَمَسْتُهُ... فَمَسَّتُهُ بعذاب: أي عاقبه. مَسَّتُ الشَّيْءَ أَمَسْتُهُ مَسًّا لَمَسْتُهُ بِيَدِي، ثُمَّ اسْتَعِيرَ لِلْأَخْذِ وَالضَّرْبِ لِأَنَّهَا بَالِيْدٌ وَاسْتَعِيرَ لِلْجَمَاعِ لِأَنَّهُ لَمَسْتُ، وَلِلْجُنُونِ كَأَنَّ الْجِنَّ مَسَّتُهُ». فراهیدی (۱۴۰۸ق، ج ۸، ص ۴۷۳) صرفاً به معنای «لمس با دست» اشاره کرده است: «وَمَسَّتُهُ، كَنَصْرْتُهُ أَي لَمَسْتُهُ بِيَدِي».

است؛ به گونه‌ای که دیگر آن صدا به گوش نرسد و جامع مرکب نیز تغییر حالت به حالتی دیگر است؛ تا حدی که نشانه‌ای از بروز حالت اول وجود نداشته باشد. حال باید دید مترجمان چگونه زیبایی‌های این آیه را به غیر عرب‌زبان‌ها انتقال داده‌اند و درنهایت، ترجمه‌ای به‌عنوان ترجمه پیشنهادی مطرح شود:

«و هنگامی که خشم موسی فرونشست، الواح [تورات] را برگرفت» (آدینه‌وند، ج ۳، ص ۶۱۳)؛ «و چون غضب موسی فرو نشست، الواح تورات را برگرفت» (الهی قمش‌های، ص ۱۶۹)؛ «و چون خشم موسی فرو نشست، الواح را برگرفت» (فولادوند، ج ۱، ص ۱۶۹)؛ «و آنگاه که خشم موسی فرونشست، صحیفه‌های تورات را برگرفت» (صفوی، ج ۱، ص ۱۶۹).

ترجمه پیشنهادی:

زمانی که خشم موسی {پس از بخشش} کاملاً فرونشست {به گونه‌ای که گویا اتفاقی نیفتاده}، الواح تورات را برداشت.

۴-۱-۳- غول عذاب

«وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا يَمَسُّهُمُ الْعَذَابُ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ» (انعام: ۴۹).

آنچه در این آیه حائز اهمیت است و در ترجمه آن باید دقت بسیاری به خرج داد، واژه «یمس» و اسناد آن به کلمه «عذاب» است. زمخشری (۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۵) و آلوسی (۱۴۱۵ق، ص ۱۴۶) بر آن عقیده‌اند که در این آیه استعاره مکنیه وجود دارد؛ بدین صورت که «عذاب» به «انسانی تنومند» تشبیه شده است؛ اما مشبه به ذکر نشده و در عوض مشبه، به همراه یکی از لوازم مشبه به (مس) ذکر شده است. ابن عاشور (۱۴۲۰ق، ج ۶، ص ۱۰۸) با آوردن جمله «و المس حقیقه مباشرة الجسم بالید و هو مرادف اللمس و الجسم، و يستعار لإصابة جسم جسماً آخر كما فی هذه الآية» می‌گوید در این آیه، استعاره تبعیه وجود دارد و

شما آتش می‌گیرد. تلاش‌های شما برای خاموشی و رهایی از آتش بی‌فایده است؛ حتی در آن حالت وحشتناک تلاش می‌کنید تا از خانه به بیرون فرار کنید؛ اما کلید را نمی‌یابید؛ در این حالت است که می‌بینید آتش، وجود شما را فرا گرفته است و کاری از دست شما ساخته نیست؛ یا اینکه فرض کنید بیماری سرطان دارید و پزشک به شما می‌گوید یک ماه دیگر خواهید مرد و هیچ راهی برای نجات شما وجود ندارد؛ در این حالت شما هر روز می‌بینید مرگ به شما نزدیک‌تر می‌شود؛ اما کاری از دست شما جز رنج کشیدن و مشقت بر نمی‌آید. در وضعیتی دیگر، تصور کنید در هواپیما نشسته‌اید و خلبان اعلام می‌کند کنترل هواپیما از دست او خارج شده است و به‌زودی سقوط خواهید کرد. در این سه مورد مشاهده می‌شود مشکلی سخت برای شما پیش آمده است و هیچ چاره‌ای برای گذر از آن وجود ندارد؛ در این مواقع، باید از فعل «مس» استفاده کرد؛ بنابراین، زمانی باید از فعل «أصاب» استفاده کرد که انسان به حادثه‌ای شدید، از راه دور، غیرمنتظره، غافلگیرکننده و دردناک دچار شود و فعل «مس» را زمانی به کار برد که حادثه‌ای بزرگ و شدید برای فردی در حال رخ دادن باشد، کاملاً بر او مسلط باشد و او نیز هیچ کاری از دستش بر نیاید.

با توجه به حروف این کلمات نیز فعل «مس» از دو حرف تشکیل شده است که حرف میم، دلالت بر انضمام و پیوستگی دارد (عباس، ۱۹۹۸م، ص ۲۴۳)، حرف سین در وسط کلمه بر رشاقت، سلاست و حرکت و در آخر کلمه، بر استقرار و خفا (عباس، ۱۹۹۸م، ص ۲۵۸) دلالت دارد. چنانچه در توضیح واژه اختلاس آمده است که از این نظر اختلاس گفته می‌شود که یک فرد مطمئن در خفا به اموال دستبرد می‌زند. همچنین، این حرف در آخر فعل نیز می‌تواند دلالت بر «شدت و اثربخشی» داشته باشد (عباس، ۱۹۹۸م، ص ۱۱۲). به نظر می‌رسد مفهوم دوم با آنچه درباره «مس» گفته شد، همخوانی دارد. درباره حروف أصاب نیز باید گفت حرف «همزه» از حروف انفجاری است که

آنچه از مطالب بالا می‌توان دریافت آن است که تفاسیر، این فعل را به معنای «أصاب» و فرهنگ لغات، آن را به معنای «لمس» دانسته‌اند؛ اما این معانی برای ارائه یک ترجمه کامل مفید نیستند. برای آنکه بتوان به معنای «مس» تأکید داشت، می‌باید آن را با فعل «أصاب» مقایسه کرد. در قرآن کریم آیاتی مشاهده می‌شوند که از فعل «أصاب» بهره گرفته است؛ برای مثال: «أَوْ لَمَّا أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلِي هَا قُلْتُمْ أَنِّي هَذَا قُلٌ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (آل عمران: ۱۶۵). جوهری (۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۶۵) فعل «أصاب» را به معنای «گرفتن» و «پیدا کردن» می‌داند: «أصابته المصيبة أخذته/ أصابه وجده»؛ ابن منظور (۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۵۳۵) در توضیح این کلمه از عبارت «أصابه بكذا فجع به» استفاده کرده است. آنچه در تفهیم معنای واژه «أصاب» به دست می‌دهد، راهگشا نیست. به نظر می‌رسد باید برای «مس» در این آیه به فعلی مانند «أحاط علیه، أحدق به، أشرف علیه» استفاده کرد؛ اما با این حال، باید تفاوت دو فعل «مس» و «أصاب» مشخص شود و در همین راستا تمثیل‌هایی زده می‌شود: فرض کنید در جاده‌ای در حال رانندگی هستید و قصد عبور از گردنه‌ای را دارید که به ناگاه تخته‌سنگی از بالای کوه پرتاب می‌شود و به خودرو شما برخورد می‌کند یا اینکه شب‌هنگام در خوابگاه خود آرمیده‌اید و به ناگاه می‌بینید زلزله می‌آید و سقف خانه بر سر شما فرو می‌ریزد یا در مجلس شادی مشغول گفتگو و شادی هستید و به ناگاه به شما اطلاع می‌دهند فرزندان بر اثر تصادف فوت کرده است که در این سه مورد، باید از واژه «أصاب» استفاده شود. در آن طرف، فرض کنید شب تنها در خانه نشسته‌اید، درها را قفل کرده‌اید و مشغول تماشای تلویزیون هستید که به ناگاه متوجه می‌شوید بوی دود می‌آید و شما به آن اهمیتی نمی‌دهید؛ اما پس از مدتی حس می‌کنید آن بو تشدید می‌شود و با مراجعه به آشپزخانه متوجه می‌شوید آشپزخانه را آتش گرفته است، شما تلاش می‌کنید تا آشپزخانه را خاموش کنید؛ اما یکباره لوله گاز منفجر می‌شود و لباس

ترجمه پیشنهادی:

آنان که آیات ما را تکذیب کردند لُبّه دلیل کارهای ناشایستی که انجام دادند، عیناً خواهند دید که به کیفر نافرمانی‌شان عذاب الهی بر آنان احاطه می‌یابد و راه گریزی برای آنان نیست.

نتیجه

در پاسخ به سؤال اول می‌توان گفت در باب جامع استعاره تبعیه در فعل، مطلب چشمگیری از سوی اندیشمندان علم بلاغت ارائه نشده است. دانشمندان حوزه بلاغت به هنگام تقسیم استعاره به اعتبار جامع، بیشتر از آنکه به مفرد یا مرکب بودن جامع توجه داشته باشند، به سرعت تبادر آن به ذهن مخاطب توجه کرده‌اند و به نظر می‌آید خلأ تقسیم‌بندی استعاره به اعتبار مفرد یا مرکب بودن جامع همچنان پر نشده است. آنها بر این باورند که جامع در استعاره تبعیه مفرد است و غالباً به هنگام تفسیر جامع، آن را به صورت مصدر معرفی کرده‌اند نه به صورت جمله و در قالب یک تصویر.

در پاسخ به سؤال دوم می‌توان گفت وقتی استعاره در فعل شکل گرفته و این فعل به جای فعلی دیگر به کار رفته است، با توجه به اینکه این فعل با معمول‌های خود ارتباطی تنگاتنگ دارد و پیوسته در حال تزیین معنا به آن معمول‌ها و دریافت معنا از آنهاست، به نظر می‌رسد نوعی از استعاره در جریان باشد که مطابق با هیچ‌کدام از دسته‌بندی‌های بلاغیون همخوانی ندارد. شاید بتوان نام این استعاره را «شبه‌تمثیل» گذاشت؛ زیرا که دو محور همنشینی و جانشینی تأثیر بسزایی در خلق یک جامع مرکب در این نوع از استعاره دارند و از این رو، نمی‌توان استعاره تبعیه در فعل را یک استعاره مفرد در نظر گرفت؛ زیرا فعل با معمول‌های خود در حال تشکیل جامع است نه به تنهایی. اصلاح شبه‌تمثیل به آن سبب به کار رفت که در این نوع از استعاره، یک فعل در معنای مجازی است و معمول‌ها در معنای حقیقی و در نتیجه، طرفین تشبیه مرکب و جامع نیز

دلالت بر ظهور و بروز دارد (همان، ص ۹۵)، حرف «صاد» دلالت بر صلابت و شدت (عباس، ۱۹۹۸م، ص ۲۴۳)، حرف «الف» دلالت بر برخورد از راه دور و غیره منتظره بودن و حرف «باء» بر ظهور و انفجار (عباس، ۱۹۹۸م، ص ۱۰۱) دلالت دارد که این مفاهیم نیز با مفهوم «أصاب» همخوانی دارد.

در این استعاره مستعارله، فراگیری و احاطه حالتی بد و دشوار بر یک فرد به گونه‌ای که آن فرد راه گریزی از آن حالت نداشته باشد، مستعارمنه تسلط یک موجود بر موجود دیگر، به شکلی که آن را با دست گرفته باشد و قدرت حرکت و ابتکار عمل از آن را گرفته باشد و جامع مرکب، احاطه بر فردی در شرایط سخت است؛ به گونه‌ای که آن فرد هیچ راهی برای نجات خود نیابد. به نظر می‌رسد تبیین معنای «مس» به «أصاب» صحیح به نظر نرسد و بهتر است فعل «مس» به معنای «أحاط علیه، أهدق به، أشرف علیه» دانسته شود و علت کاربرد فعل «مس» به جای آنها به آن دلیل بوده است که در فعل «مس»، تماس مستقیم صورت می‌گیرد و آنچه با دست گرفته شود، در ید قدرت شخص گیرنده قرار می‌گیرد؛ در حالی که در فعل‌های دیگر این مفاهیم کمتر دیده می‌شود.

حال باید دید مترجمان این مسئله را چگونه در ترجمه‌های خود از این آیه انعکاس داده‌اند. در نهایت نیز ترجمه‌ای پیشنهادی براساس مطالب بالا ارائه خواهد شد: «و آنها که آیات ما را تکذیب کردند، عذاب (پروردگار) به‌خاطر نافرمانی‌ها به آنان می‌رسد» (مکارم شیرازی، ج ۱، ص ۱۳۳)؛ «و کسانی که آیات و نشانه‌های ما را تکذیب کنند، به کیفر نافرمانی‌هایشان به آنها عذاب خواهد رسید» (مشکینی، ج ۱، ص ۱۳۳)؛ «و کسانی که آیات ما را دروغ انگاشتند، به [سزای] آنکه نافرمانی می‌کردند، عذاب به آنان خواهد رسید» (فولادوند، ج ۱، ص ۱۳۳)؛ «و هر که آیات ما را تکذیب کرد، به آنان در اثر فسق و زشتکاری عذاب خواهد رسید» (الهی قمشاهی، ص ۱۳۳).

مرکب به نظر می‌رسد. فولادوند، محمدمهدی. (۱۴۱۸ق). ترجمه قرآن. قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.

مشکینی اردبیلی، علی. (۱۳۸۱ش). ترجمه قرآن. قم: انتشارات نشر الهادی.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۳ش). ترجمه قرآن. قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.

موسوی گرمارودی، علی. (۱۳۸۴ش). ترجمه قرآن. تهران: انتشارات قدیانی.

الهی قمش‌های، مهدی. (۱۳۸۰ش). ترجمه قرآن. قم: انتشارات فاطمة الزهراء.

منابع عربی

آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. تحقیق: عطیه عبدالباری. بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.

ابن درید، أبو بکر محمد بن الحسن. (1987م). جمهرة اللغة. تحقیق: رمزی منیر بعلبکی. بیروت: دار العلم للملایین.

ابن عباد، اسماعیل. (۱۴۱۴ق). المحيط فی اللغة. تحقیق محمد حسن آل یاسین. الرياض: عالم الکتب.

ابن فارس، أحمد. (۱۳۹۹ق). معجم مقاییس اللغة. تحقیق عبدالسلام محمد هارون. بیروت: دار الفکر.

ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.

ابن عاشور، محمدطاهر. (۱۴۲۰ق). تفسیر التحریر و التنویر. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.

ابوالفرج، محمد أحمد. (۱۹۶۶م). المعاجم اللغویة فی ضوئ دراسات علم اللغة الحدیث. بیروت: النهضة العربیة.

ابوحیان، محمد بن یوسف. (۱۴۲۰ق). البحر المحيط فی التفسیر. تحقیق: صدقی محمد جمیل. بیروت: دار الفکر.

البرکاو، عبد الفتاح. (۱۹۹۱م). دلالة السیاق بین التراث و علم اللغة الحدیث. القاهرة: دار الکتب.

در پاسخ به سؤال سوم می‌توان گفت با توجه به پتانسیل‌های موجود در استعاره تبعیه فعلیه، یعنی مرکب‌بودن طرفین تشبیه و در نتیجه، مرکب‌بودن جامع، تصویری خلق می‌شود که در هنگام انتقال معنا به یک زبان دیگر نباید از آنها غافل بود؛ از این رو، بی‌توجهی به این مسائل از سوی مترجمان سبب شده است در پاره‌ای از مواقع ترجمه‌هایی ناقص شود که نه زیبایی‌های زبانی قرآن را منتقل می‌کنند نه محتوای والای این کتاب آسمانی را انتقال می‌دهند.

پی‌نوشت‌ها:

1. John Robert Force
2. Linguistic context or verb context
3. The norm linguistic context

کتابنامه

قرآن کریم

منابع فارسی

ایزوتسو، توشی هیگو. (۱۳۶۱ش). خدا و انسان در قرآن. ترجمه احمد آرام. تهران: انتشارات شرکت سهامی انتشار.

آدینه‌وند لریستانی، محمدرضا. (۱۳۷۷ش). کلمة الله العلیا. تهران: انتشارات أسوه.

باقری، مه‌ری. (۱۳۷۸ش). مقدمات زبان‌شناسی. تهران: قطره.

پورجوادی، کاظم. (۱۴۱۴ق). ترجمه قرآن. تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی.

صفوی، کورش. (۱۳۸۰ش). درآمدی بر معناشناسی. تهران: سوره مهر.

صفوی، محمدرضا. (۱۳۸۸ش). ترجمه قرآن براساس تفسیر المیزان. قم: دفتر نشر معارف.

انتشارات ناصر خسرو.
الطریحی، فخرالدین محمد. (۱۳۶۲ق). مجمع البحرين و مطلع النیرین. تهران: انتشارات مرتضوی.
طوسی، محمد بن حسن. (د.ت). التبیان فی تفسیر القرآن. تصحیح: احمد حبیب عاملی. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
عاصم مصطفی، الدین. (۲۰۱۱م). الحروف العربیة بین القدماء و المحدثین. جامعة الأزهر: كلية اللغة العربیة. القاهرة.
عباس، حسن. (۱۹۹۸م). خصائص الحروف العربیة و معانیها. دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب.
فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الكبير (مفاتيح الغیب). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
الفراهیدی، خلیل بن أحمد. (۱۴۰۸ق). کتاب العین. تحقیق الدكتور مهدی المخزومی. الدكتور ابراهیم السامرائی. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
القزوينی، جلال الدین محمد بن عبدالرحمن الخطیب. (۱۹۷۵م) الإيضاح فی علوم البلاغة. تحقیق: د. عبدالمنعم خفاجی. ط ۴. بیروت: دار الکتب اللبنانی..
کنوش، عواطف. (۲۰۰۷). الدلالة السياقية عند اللغويين. لندن: دار السیاب.
المهدی، إبراهيم الغویل. (۲۰۱۱). السياق و أثره فی المعنى. الطبعة الأولى. القاهرة: الدار الدولية للأستثمارات الثقافية.

Bibliography

The Holy Quran
Persian Resources

- Izutsu, Toshihiko. (1982). God and Man in The Qur'an. Translated by Ahmad Aram. Tehran: Publishing Company.
Adinevand Lorestani, Mohammad Reza. (1998). The Supreme Word of God. Tehran: Asweh Press.
Bagheri, Mehri. (1999). Introduction to Linguistics. Tehran: Qatreh.
Porjavadi, Kazem. (1414 AH). Quran Translation. Tehran: Islamic Encyclopaedia

التفتازانی، سعدالدین. (۱۴۳۰ق). شرح المختصر علی تلخیص المفتاح للخطیب القزوينی. قم: منشورات اسماعیلیان.
الجرجانی، عبدالقاهر. (۲۰۰۳م). أسرار البلاغة. تحقیق: محمد الفاضلی. بیروت: المكتبة العصرية-لبنان.
الجوهري، أبو نصر. (1407ق). الصحاح. تحقیق: أحمد العطار. ط ۴. بیروت: دار العلم للملايين.
حسان، تمام. (۱۹۹۴م). اللغة العربیة معناها و میناها. الطبعة الأولى. المغرب: دار الثقافة، الدار البيضاء.
الحمادی، فطومه. (۲۰۰۸م). السياق و النص و استقصاء دور السياق فی تحقیق التماسک النصی. مجلة الآداب و العلوم الإنسانية و الاجتماعية بجماعة محمد خيضر. العدد ۳۵، ۲۴۳-۲۷۲.
خلیل، عمودة. (1975م). التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي و لغة القرآن الكريم. الأردن: مكتبة المنار.
الرازی، فخرالدین محمد بن عمر. (۲۰۰۴م). نهاية الإيجاز فی دراية الإعجاز. تحقیق: د. نصرالله حاجی مفتی اوغلی. بیروت: دار صادر.
راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۶ق). مفردات الفاظ القرآن. تحقیق صفوان عدنان داوودی. بیروت: الدار الشامیه.
الزمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل. تحقیق: مصطفى حسین احمد. بیروت: دار الكتاب العربی.
السکاکي، ابويعقوب يوسف بن ابی بکر محمد بن علی. (۱۹۸۷م). مفتاح العلوم. تحقیق: نعيم زرزور. بیروت: دارالکتب العلمیة.
طباطبایي، محمدحسین. (۱۴۰۲ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تصحیح: فضل الله یزدی طباطبایي. تهران:

- Cairo: Dar al-Kutub.
- Al-Taftazani, Saaduddin. (1430 AH). Sharh al-Mukhasar Ala Talkhis al-Miftah by al-Khatib al-Qazvini. Qom: Ismailian Manifestos.
- Al-Jurjani, Abdul Qahir. (2003). The Secrets of Rhetoric. Investigated by Mohammad Al-Fazili. Beirut: Al-Maktaba al-Asriyah-Lebanon.
- Al-Jawhari, Abunusr. (1407 AH). Al-Sihah. Investigated by Ahmed Al-Attar. Beirut: Dar Al ilm li-Malaain.
- Hassan, Tamam. (1994). Arabic Language, Meanings and Sases. First Edition Maghreb: Dar al-Thaqafah, Al-Dar al-Bayda.
- Hammadi, Fattuma. (2008). Context and Text and The Investigation of Context in Textual Requests. Journal of Humanities and Social Sciences, Compiled by Mohammad Khaizar. No. 35, 243-272.
- Khalil, Amuda. (1975). The Semantic Development Between The Language of Pre-Islamic Poetry and The Language of The Holy Quran. Jordan: Al Manar Library.
- Al-Razi, Fakhreddin Muhammad bin Omar. (2004). The End of Miracle in The Wisdom of The Miracle. Investigated by Nasrullah Haji Mufti Oghli. Beirut: Dar Sader.
- Ragheb Esfahani, Hossein bin Mohammad. (1416 AH). Vocabulary of The Qur'an. Investigated by Safwan Adnan Davoudi. Beirut: Dar al-Shamiya.
- Al-Zamakhshari, Mahmoud bin Omar. (1407 AH). Al-Kashshaf. Investigated by Mustafa Hossein Ahmad. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Al-Sakkaki, Abu Yaqub Yusuf bin Abi Bakr Muhammad bin Ali. (1987). The key to Science. Investigated by Naeem Zarzour. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilamiya.
- Tabatabayi, Mohammad Hossein. (1402 AH). Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an. Beirut: Al-Alami Publishing House.
- Tabarsi, Fazl bin Hasan. (1993). Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an. Investigated by Fadlullah Yazdi Tabatabayi. Tehran: Nasser Khosro Press.
- Al-Turaihi, Fakhreddin Mohammad. (1362 AH). Majma Al-Bahrein. Tehran: Mortazavi Press.
- Tousi, Muhammad bin Hasan. (N.d). Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an. Edited by Ahmad Habib Foundation.
- Safavi, Kourosh. (2001). An Introduction to Semantics. Tehran: Surah Mehr.
- Safavi, Mohammadreza. (2018). Quran Translation Based on al-Mizan Interpretation. Qom: Education Publishing Office.
- Foulavand, Mohammad Mahdi. (1418 AH). Quran Translation. Qom: Office of Islamic History and Education Studies.
- Mishkini Ardabili, Ali. (2002). Quran Translation. Qom: al-Hadi Press.
- Makarem Shirazi, Nasser. (1994). Quran Translation. Qom: Office of Islamic History and Education Studies
- Mousavi Garmarodi, Ali. (2014). Quran Translation. Tehran: Qadiani Press.
- Elahi Qomshaei, Mehdi. (2001). Quran Translation. Qom: Fatima Al-Zahra Press.
- Arabic Sources
- Alousi, Mahmoud bin Abdullah. (1415 AH). Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azeem. Investigated by Atiye Abdulbari. Beirut: Dar al-Kutub Al-Elamiya, Mohammad Ali Beyzoon's Pamphlets.
- Ibn Duraid, Abu Bakr Muhammad bin Al-Hassan. (1987). Jamrah al-Lugha. Investigated by Ramzi Munir Baalbaki. Beirut: Dar Al Elm li-lmalaaeen.
- Ibn Abbad, Ismail. (1414 AH). Al-Mohit fi al-Lughghah. Investigated by Mohammad Hassan Al Yassin. Al-Riyadh: Alam al-Kutub.
- Ibn Faris, Ahmed. (1399 AH). Dictionary of Language Comparisons. Investigated by Abdulsalam Mohammad Haroun. Beirut: Dar al-Fikr.
- Ibn Manzoor, Muhammad bin Mukram. (1414 AH). Arabic Language. Beirut: Dar Sader.
- Ibn Ashour, Mohammad Tahir. (1420 AH). Tafsir al-Tahrir wa al-Tanweer. Beirut: Arab History Institute.
- Abolfaraj, Mohammad Ahmed. (1966). Linguistic Encyclopedias in The Light of Hadith Studies. Beirut: Al-Nahda al-Arabiya.
- Abu Hayyan, Muhammad bin Yusuf. (1420 AH). Al-Bahr al-Muhit fi Al-Tafsir. Investigated by Sedqi Mohammad Jamil. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al Barkawi, Abdul Fattah. (1991). Context Between Tradition and Language of Hadith.

- Aamily. Beirut: Dar Ihiya al-Turath al-Arabi
Asim Mostafish, addin. (2011). Arabic Letters
Between The Ancients and Muhadditheen.
Cairo: Faculty of Arabic Language Al-Azhar
University.
- Abbas, Hassan. (1998). Characteristics of
Arabic Letters and Their Meanings.
Damascus: Publications of Arab Writers
Union.
- Fakhr Razi, Muhammad bin Omar. (1420 AH).
Al-Tafsir al-Kabir (Mafatih al-Ghayb).
Beirut: Dar Ihiya al-Turath al-Arabi
- Al Farahidi, Khalil bin Ahmad. (1408 AH).
Kitab al-Ain. Investigated by Dr. Mehdi Al-
Makhzoumi. Dr. Ibrahim Al-Samerai.
Beirut: Al-Alami Publishing House.
- Al-Qazwini, Jalaluddin Muhammad bin
Abdulrahman al-Khatib. (1975). Explanation
in The Science of Rhetoric. Investigated by
Abdul Monem Khafaji. Beirut: Dar al-Kutub
al-Lebanani.
- Konoush, awatef. (2007). Al-Dalalah al-
Siaqiyah Among Linguists. London: Dar al-
Siyab.
- Al-Mahdi, Ibrahim Al-Ghawil. (2011). Context
and Its Effect on The Meaning. First Edition.
Cairo: Linguistic House for Cultural
Investments.

