



The University
of Tehran Press

Journal of Literary Criticism and Rhetoric

Online ISSN: 2676-7627

<https://jalit.ut.ac.ir>



A Subtle Expression of the Different Function of Some Traditional-Social Beliefs of the Jahili Era In the Language of the Holy Quran

Ali Salimi 

Professor of Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature, Razi University, Kermanshah, Iran. Email: salimi@razi.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article
(1-21)

Received:
22 April 2024

In Revised Form:
02 August 2024

Accepted:
17 November 2024

Published online:
07 December 2024

Keywords:

Abstract

Language is the door of entering facts into the human mind and is a socio-cultural phenomenon. Each language encodes and reflects the realities and phenomena of the outside world in a system of signs in a special style. The Holy Qur'an is a divine miracle and a linguistic text, and it was revealed in the "language of the people", it is not exempt from this general rule. This article, with a descriptive-analytical method, has investigated the evolution in the meanings of some Quranic words and tried to answer the question of how the Holy Quran has used those environmental structures in the service of creating sublime and lasting concepts. The result obtained from the research shows that the Qur'anic text, with a beautiful tenderness and appropriate to the mentality of the audience, deals with the educational-educational conceptualization of the phenomena of the general culture of the society of the decline and them in the direction of explaining and promoting the worldview and religious education. has been used and this change of use in environmental structures gives a deep meaning to the concept of the revelation of the Qur'an in the language of the people and it shows that the Holy Qur'an is not only in the spoken language of the Arab people, but also in the language of their culture and based on The bed of their customary and social ramparts has been revealed and created a concept.

Quranic language, Jahili era, sublime concepts, bad omen, slavery system

Cite this article:

Salimi, Ali (2024). "A Subtle Expression of the Different Function of Some Traditional-Social Beliefs of the Jahili Era in the Language of the Holy Quran". *Journal of Literary Criticism and Rhetoric*, Vol: 13, Issue: 3, Ser. N.: 35 (1-21).
<https://doi.org/10.22059/jlcr.2024.375498.1987>

DOI:

Publisher:

The University of Tehran Press.

© Ali Salimi



بیان لطایفی از کارکرد متفاوت برخی باورهای عرفی - اجتماعی عصر جاهلی در زبان قرآن کریم

علی سلیمی ✉

استاد گروه زبان و ادبیات عربی دانشکده ادبیات، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران. رایانامه: a.salimi@razi.ac.ir

| اطلاعات مقاله | چکیده |
|--|---|
| نوع مقاله: پژوهشی (۲۱-۱) | زبان دریچه ورود حقایق به ذهن و ضمیر انسان و یک پدیده اجتماعی - فرهنگی است؛ بدین معنا که هر زبانی، به سبکی ویژه و منحصر به خود، واقعیت‌ها و پدیده‌های جهان بیرون را به میزانی متفاوت، در نظامی از نشانه‌ها، کدبندی و بازتاب می‌دهد. قرآن کریم نیز که معجزه الهی و یک متن زبانی است و به «لسان قوم» نازل شده است، از این قاعده کلی مستثنا نیست. این مقاله، با روش توصیفی - تحلیلی، تحول در معانی برخی از واژه‌های قرآنی مرتبط با باورهای عرفی، اجتماعی و زبانی عصر جاهلی را بررسی نموده است و کوشیده به این پرسش پاسخ گوید که قرآن کریم چگونه آن سازه‌های محیطی را در خدمت خلق مفاهیمی متعالی و ماندگار به کار گرفته است. نتیجه به‌دست آمده از پژوهش، گویای آن است که متن قرآنی، با لطافتی زیبا و متناسب با ذهنیت مخاطب، به مفهوم‌سازی تعلیمی - تربیتی از واقعیت‌ها و پدیده‌های فرهنگ عمومی جامعه عصر نزول پرداخته و با خلق معانی نو، آن‌ها را در راستای تبیین و ترویج جهان‌بینی و تربیت دینی به کار گرفته است و این تغییر کاربرد در سازه‌های محیطی، دلالتی ژرف به مفهوم نزول قرآن به لسان قوم می‌بخشد و گویای آن است که قرآن کریم، نه تنها به زبان تکلم قوم عرب، بلکه به زبان فرهنگ آن‌ها و سوار بر بستر باورهای عرفی و اجتماعی آن‌ها نازل شده و مفهوم آفرینی نموده است. پژوهش حاضر، مروری بر مؤلفه «محیط و فرا محیط» در زبان قرآن است در قالب تحلیل مفهومی برخی مضامین و برخی واژه‌های قرآنی است. |
| تاریخ دریافت: ۰۳ اردیبهشت ۱۴۰۳ | |
| تاریخ بازنگری: ۱۲ مرداد ۱۴۰۳ | |
| تاریخ پذیرش: ۲۷ آبان ۱۴۰۳ | |
| تاریخ انتشار: ۱۷ آذر ۱۴۰۳ | |
| کلیدواژه‌ها: | زبان قرآن، عصر جاهلی، مفاهیم متعالی، فال بد، نظام برده‌داری |

استناد سلیمی، علی (۱۴۰۳). «بیان لطایفی از کارکرد متفاوت برخی باورهای عرفی - اجتماعی عصر جاهلی در زبان قرآن کریم». پژوهش‌نامه نقد ادبی و بلاغت، دوره ۱۳، ش ۳، پاییز ۱۴۰۳، پیاپی ۳۵ (۲۱-۱).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jlcr.2024.375498.1987>



۱. مقدمه

زبان که همواره معنا در اسارت آن است، دریچه ورود حقایق به ذهن و ضمیر انسان است. تعبیر قرآنی سخن گفتن پیامبران به لسان قوم: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ» (ابراهیم: ۴) یک معنا و یک معنای معنا دارد، در مفهوم دوم آن، مضمون حدیث: «كَلَّمُوا النَّاسَ بِقَدْرِ عَقُولِهِمْ» نهفته است. از یک سوی، قرآن کریم معجزه جاودان الهی و فراتر از زمان و توان بشری است و از سوی دیگر، این اعجاز آسمانی، یک پدیده زبانی و به زبان عربی است که در یک مقطع خاص تاریخی و جغرافیایی بر پیامبر (ص) نازل شده است؛ بنابراین، می‌توان گفت: قرآن کریم، پدیده‌ای آسمانی اما در بستری زمینی است، به عبارتی، پای در زمین و سری در آسمان دارد، پرداختن به این موضوع در این زمان که بحث چگونگی نزول وحی و «خدایی یا بشری بودن الفاظ قرآن کریم» مطرح شده، این روزها اهمیت فراوان یافته و بحثی مستقل می‌طلبد.^۱

توجه به عرف اجتماعی، فرهنگی و زبانی محیط نزول وحی و ویژگی‌های ساکنان جزیره العرب و نقش آن در فهم قرآن کریم، موضوع تازه‌ای نیست، از همان ابتدای نزول وحی، چنان که در کتب تاریخ به کرات ذکر شده، گاهی برای فهم و تفسیر آیاتی از قرآن کریم، به نمونه‌هایی از اشعار و امثال عصر جاهلی استناد و استشهاد می‌کردند و این ناشی از ارتباط این مائده آسمانی با عصر نزول است و در همه تفاسیر، نمونه‌هایی فراوانی از آن یافت می‌شود که دلالت بر پیوند تنگاتنگ میان این معجزه آسمانی با عرف زبانی، اجتماعی و فرهنگی آن جامعه دارد.

۱.۲. طرح مسئله و پرسش پژوهش

زبان به مثابه یک نهاد اجتماعی، یک پدیده عرفی - فرهنگی است؛ بدین معنا که هر زبانی به سبک خود، واقعیت‌ها و پدیده‌های جهان بیرون خود را در نظامی از نشانه‌های زبانی کدبندی می‌کند. بر این اساس، می‌توان گفت هر متن زبانی تا حد زیادی محصول فرهنگی و محیط بیرونی و عرفی خود است. فهم دقیق و عمیق زبان قرآن کریم تا حدود زیادی در گرو شناخت بافت اجتماعی - فرهنگی عصر نزول است. اکنون این پرسش مطرح است که انگاره‌های فرهنگ عمومی و عرف اجتماعی عصر جاهلی، به چه صورت در قرآن کریم به کار رفته است. به منظور پاسخ به این پرسش، در ابتدا ضروری است برخی از انگاره‌های فرهنگ جاهلی بازخوانی شود، زیرا فهمیدن دلالت‌ها و نشانه‌های هر زبانی با آگاهی از بافت اجتماعی و فرهنگی آن امکان‌پذیر خواهد بود، چون تمام مقدمات و ارکان زبان در بطن و متن زندگی اجتماعی - تاریخی به وجود می‌آید. (شبستری، بی تا: ۴۰) به طور کلی، کاربران زبان معمولاً در ذهن خود، وجود پیوستگی معنایی را فرض می‌کنند. بر اساس این، نوشته‌ها و گفته‌ها در چارچوب تجربه عادی [بافت موقعیتی] افراد قابل فهم هستند. (جورج یول، ۱۳۸۵: ۱۱۰ - ۱۱۱) «ایزوتسو» محقق ژاپنی که آثاری ارزشمند در مورد زبان وحی از او منتشر شده است، پیرامون اهمیت شناخت بافت اجتماعی و وضعیت فرهنگی در فهم معنای واژگان زبان می‌نویسد:

تحلیل معناشناختی جنبه «نسبی» معنی کلمه، علاوه بر دانش تخصصی زبان‌شناختی، نیازمند کاوش و تحقیقی دقیق در وضع فرهنگی زمانه و مردم آن است؛ زیرا سرانجام آنچه به نام

معنای «نسبی» یک کلمه خوانده می‌شود، چیزی جز تجلی عینی یا تبلور روح فرهنگ و بازتاب درست تمایل کلی روان‌شناختی یا به‌صورت دیگر، مردمی نیست که کلمه را همچون بخشی از واژگان خود به کار می‌برند. (ایزوتسو، ۱۳۶۸: ۲۱)

وی با توجه به این ویژگی، در مورد زبان وحی می‌نویسد:

«پس از آن که حضرت محمد (ص) از مکه به مدینه هجرت کردند، زبان وحی از لحاظ معناشناختی تغییری ژرف پیدا کرد. پس از آن که جامعه اسلامی در مدینه مستقر شد، با سرعتی شگفت‌انگیز رشد کرد و بزرگ شد و تدریجاً به شکلی محکم‌تر در عربستان استواری و قوام پیدا کرد. این وضعیت، در خود قرآن انعکاس یافته و مسئله ساخت درونی جامعه مسلمانان به تفصیل در سوره‌های مدنی به‌عنوان تصورات و مفاهیم دستگاه اجتماعی، مورد بحث قرار گرفته است» (همان: ۴۲ و ۱۰۰).

بنابراین هر متن زبانی - روایی، افق معرفتی و ایدئولوژیکی خاص خود را دارا است. متن - هراندازه انعطاف‌پذیر باشد - محدود به زمان تولید خود است و توانایی معرفت‌شناختی و ایدئولوژیکی آن در چارچوب دوره فرهنگی معین و بافت تاریخی - اجتماعی خاصی باقی می‌ماند. در واقع هر متن دال‌ها یا نشان‌گرهایی درون خود دارد که پیوندی محکم با عصر تولید آن متن برقرار می‌سازد. (ابوزید، ۱۳۸۹: ۳۹) به عبارتی، از آنجاکه زبان، نظامی از نشانه‌هاست، ناگزیر همه عالم را به شکل رمزی بازنمایی می‌کند. زبان ابزاری است که عالم مادی و افکار ذهنی را کدبندی می‌کند. متون زبانی، شیوه‌هایی هستند که به ارائه واقعیت به طریقی خاص می‌پردازند؛ به اعتباری زبان استعاری، همواره از رمزگان خطابی بهره می‌گیرد و فهم این رمزگان، خود مستلزم ورود به قبیله فرهنگی مورد نظر است. (ضمیران، ۱۳۸۳: ۶۴) بنابراین، فهم دقیق و کامل معنا و مفهوم گزاره‌های زبانی در گرو شناخت متن زندگی اجتماعی - فرهنگی اهل آن زبان است؛ زیرا اکثر افراد جامعه زبانی، دارای تجربیات بنیانی و مشابهی از جهان بوده و دانش غیرزبانی مشترک زیادی میان آن‌ها وجود دارد. (جورج یول، ۱۳۸۵: ۱۴)

پژوهش حاضر با روش تحلیل محتوا، سیر تحول مفهومی، برخی از باورهای عرفی، اجتماعی و بعضی از واژه‌های متداول در آن جامعه را در جریان وحی بررسی نموده است و کوشیده به این پرسش پاسخ گوید که انگاره‌های عرفی، اجتماعی و زبانی در آن جامعه در زبان وحی، چگونه دست‌خوش دگرگونی شده و از آن‌ها مفاهیم متعالی تعلیمی - تربیتی خلق شده است. در این پژوهش، سیر تحول در کارکرد مضامین و مفاهیم زیر بررسی شده است:

- خرافه شگون بد زدن به پرندگان

- برخورد حذفی - تعلیمی با نظام رایج برده‌داری

- ایجاد تغییر در نگاه آن جامعه به «شتر»

- تحول در مفهوم کلمات: (حجر، برزخ، ذلول)

۳.۱. پیشینه پژوهش

در تحلیل و تفسیر واژگان قرآن کریم، از گذشته تا به امروز، پژوهش‌های فراوانی انجام شده است. در اینجا به تعداد اندکی از آن‌ها که تا حدودی به بحث این مقاله مرتبط است، اشاره می‌گردد:

مصطفوی، حسن (۱۳۶۱) کتاب «التحقیق فی کلمات القرآن» که در چهارده جلد و به زبان عربی و به ترتیب الفبا نگارش یافته، جامع‌ترین فرهنگ واژگان تحلیلی و تفسیری قرآنی است که در آن با استفاده از فرهنگ لغت‌های مشهور عربی، همه واژگان قرآن با ذکر آیات مربوطه بررسی شده است (این مجموعه در سال ۱۳۶۲ از طرف وزارت ارشاد به‌عنوان کتاب سال برگزیده شد). سیدی، حسین (۱۳۸۶) در مقاله «معناشناسی در زمانی از قرآن» با رویکرد زبان‌شناسی «در زمانی و هم‌زمانی» معانی تعدادی از واژگان قرآنی مانند تقوا، صلاة، ثواب، تسبیح را بررسی نموده و بر این باور است که این واژگان در ابتدا مدلولی حسی داشته‌اند و سپس در فرایند زبانی قرآن، معانی متفاوتی یافته‌اند.

مطیع، مهدی و دیگران (۱۳۸۸) در مقاله «درآمدی بر استفاده از روش‌های معناشناسی در مطالعات قرآنی» موضوع روش مناسب معناشناسی برای تحلیل مفاهیم قرآنی را بررسی نموده و ضمن آن که این روش‌ها را تا حدودی در فهم حقایق قرآنی کارآمد دانسته، اما در این میان روش معناشناسی مکتب آلمانی معروف به «بن» را که اساس مطالعات پژوهشگر ژاپنی ایزوتسو هم بوده، مناسب‌تر از دیگر روش‌ها دانسته است.

شاملی، نصرالله و اعظم پرچم (۱۳۸۸) در مقاله «روابط متداخل واژگان ادبیات جاهلی و قرآنی» به بحث مترادف، اشتراک لفظی، چندمعنایی در برخی واژگان در قرن کریم و شعر جاهلی پرداخته است.

آذرتاش و مریم قاسم احمد (۱۳۹۱) در مقاله «بررسی زبان‌شناسی واژه قرآنی کفر» به تبارشناسی این واژه در زبان عربی و عبری و سیر تحول آن در زبان عربی پرداخته و هم‌معانی آن را، در پرتو همان معنای اولیه آن که «پوشاندن» است، تفسیر نموده است. شریفی، علی (۱۳۹۲) در مقاله «نقد و بررسی آرای ایزوتسو در حوزه معناشناسی قرآن کریم» ضمن نقد برخی از آرای وی، آن را نقطه ورود، به دنیایی جدید در مباحث قرآنی می‌داند که زمینه‌ساز کاوش‌های پس‌از آن شده است.

زاهدی، عبدالرضا و رضا رضانی اسفدن (۱۳۹۳) در مقاله «بررسی معناشناختی تاریخی و توصیفی واژه مقت» به سنت ناپسند ازدواج مقت (ازدواج اجباری زن پدر با پسر بزرگ خانواده) و زشتی آن در جامعه جاهلی و تسری این مفهوم در بیان قرآن کریم برای وصف اعمال مکروه اشاره پرداخته است.

سیدی، سید حسین (۱۳۹۳) در مقاله «تحلیل معناشناسی برخی از واژگان قرآن در فرایند ترجمه» هرچند از ترجمه و معادل‌یابی واژگان «نحله، اهجرهون، ضلال، صبغة و مشید» در زبان فارسی سخن گفته، اما در تحلیلی معناشناسی به ارتباط این واژه‌ها با فرهنگ عربی و کاربرد آن‌ها در زمان نزول وحی پرداخته است.

جانی پور، محمد (۱۳۹۴) در مقاله «تحلیل انتقادی ترجمه ساخت‌ها و واژگان قرآنی در ارتباط بین زبان با دو سطح ادبیات و فرهنگ» به ضرورت توجه به واژگان زبان در دو سطح ادبیات و فرهنگ پرداخته و از دو ویژگی شفافیت و تیرگی ذاتی برخی واژگان در زبان عربی و به تبع آن در قرآن کریم اشاره کرده است.

حسینی زاده، سید عبد الرسول و محمد کریمی درجه (۱۳۹۴) در مقاله «روش علامه مغنیه در تبیین معنای لغوی و مفاهیم کلمات عصر نزول در تفسیر الکاشف» به روش تفسیر نامبرده در تبیین معانی قرآنی از طریق کاربرد واژه‌ها در عصر نزول و گاهی با استفاده از قاموس‌های اهل کتاب پرداخته است. او در بحث «صبغة لله» به غسل تعمیم مسیحیان اشاره می‌کند که فرزند خود را در آبی به رنگ زرد غسل می‌داند و خداوند در برابر آن‌ها «من احسن من الله صبغة» را بیان فرمود.

طیب حسینی، سید محمود (۱۳۹۵) در مقاله «پژوهشی درباره تحول مفهوم کلمات در قرآن در مقایسه با فرهنگ جاهلی (مطالعه موردی: واژه کریم) این واژه را که در عصر به هر چیز گران بهایی اطلاق می‌شده، بررسی تاریخی نموده و صبغه ارزشی و اخلاقی آن در دوره اسلامی را مرتبط با همان معنا و بعدی دیگر از توسیع معنایی آن دانسته است.

قره خانی، ناصر و دیگران (۱۳۹۵) در مقاله «معنی‌شناسی تاریخی واژه کفر از کاربست جاهلی تا تضمین نحوی در قرآن» تحلیل واژه کفر و کاربردهای آن در شعر جاهلی و تحول در معنای آن در قرآن کریم و تضمین نحوی واژه‌های شرک، جحد، ظلم با آن، پرداخته است. قنبری، لیلا و ایمان سحابی (۱۳۹۷) در کتاب «سیر تحول واژه‌های قرآنی» تحلیل زبانی-اجتماعی، شکل‌گیری و رنگ محیطی برخی از واژه‌های عربی با سرزمین نزول وحی و روند دگرگونی آن‌ها، در کاربرد قرآنی را بررسی نموده است.

سلیمی، زهرا و دیگران (۱۳۹۷) در مقاله «توسیع و استعاره در روند تحول معنایی واژگان قرآن کریم با تأکید بر آراء علامه طباطبایی» سیر تحول معنایی واژگان را بر اساس توسیع و استعاره بررسی نموده. در این مقاله برخی واژگان مانند السحت، کلاله و غیره با این نگاه توسیعی، تحلیل و تفسیر شده است.

حسینی نیا، سید محمدرضا و سارا سالکی (۱۳۹۸) در مقاله «تحلیلی بر معناشناسی واژگان قرآنی در حوزه تربیت؛ ترسیم شبکه معنایی آن در قرآن کریم» رابطه میان مربی و متربی در تحلیل واژگان: الله، ملائکه، انسان و شبکه ارتباط میان این کلمات را در حوزه تعلیم و تربیت بررسی نموده.

مهدی نژاد، سید رضا (۱۳۹۹) در مقاله «بررسی رابطه مفهومی تمدن با واژگان قرآنی همخوان» به بحث تمدن در تاریخ پرداخته و از کاربرد واژگانی مانند: «الامة و المدينة» در قرآن ریشه وجود تمدن در تاریخ بشری را واکاوی نموده است.

آبادی، فاطمه و فتیحه فتاحی زاده (۱۴۰۰) در مقاله «کاربست معناشناسی تاریخی در تحلیل معنای شیطان و ابلیس در قرآن کریم و نقد آرای لغت‌شناسان کلاسیک» به کمک علم

زبان‌شناسی جدید، در ریشه و اصل دو کلمه بحث نموده و بر اساس آن و با توجه به جنبه نقش انحراف‌گری شیطان، آن را از «شطن» که به معنای دشمنی و رقابت و آشوب دانسته و به نقد نظر سنتی مبنی بر باور بر ریشه آن از شطّ که بیشتر وصف انحراف خود شیطان است و نه تأثیر او بر انسان، پرداخته است.

پژوهش حاضر، ضمن استفاده از کارهای انجام‌شده، تکیه و تأکیدش بر استفاده متفاوت قرآن کریم، از ذهنیت عرب جاهلی در خلق مفاهیم متعالی و ماندگار است که نگاهی جدید در مباحث قرآنی است.

۲. مفهوم‌سازی قرآنی از انگاره خرافی «شگون بد زدن به پرندگان»

وجود خرافات فراوان یکی از ویژگی‌های جزیره در زمان نزول وحی بوده است. این باورها با عرف اجتماعی و فرهنگی آن جامعه پیوندی ناگسستنی داشتند. فال زدن به وسیله پرندگان یکی از این باورهای رایج بود؛ بدین معنا که آن‌ها برای انجام کارهای خود، به عملی به نام «زَجْر الطَّيْرِ - هوا کردن پرنده‌ها» اقدام می‌کردند و شخصی که این کار را می‌کرد به‌دقت، حرکت پرنده را زیر نظر داشت تا ببیند پرنده به کدام سمت پرواز می‌کند؛ اگر از سمت راست می‌آمد آن را «السانح» می‌نامیدند و این به باور آن‌ها نشانه خوش‌یمنی بود و اگر از سمت چپ می‌آمد، آن را «البارح» می‌نامیدند و این حکایت از بدیمنی داشت و آن‌ها بر این اساس، اقدام به انجام کاری یا ترک آن می‌کردند، از این‌روی به کاهن، زاجر نیز می‌گفتند. (جواد علی، ۱۵۱۰) در مثل‌ها، در استفاده‌های انکاری آمده است: «من لی بالسانح بعد البارح؟» بعد از این بدشگونی من، میمنت و مبارکی کجاست؟

این سنت و باور عرب‌ها در شعر جاهلی، در ضرب‌المثل‌ها و در تعارفات میان آن‌ها بازتاب گسترده‌ای داشته است.^۳ چنانچه آن‌ها برای کسانی که قصد مسافرت داشتند، عبارت: «إلی طائرکم میمون» (خوش‌اقبال باشید) را به کار می‌بردند. گرچه در این مقال، مجال برای شرح و بیان همه این موارد نیست، با این حال به چند نمونه از آن‌ها خود اشاره می‌گردد.

لبید بن ربیعہ یکی از اصحاب معلقات، در رثای برادر خود «أربد» از بی‌وفایی روزگار شکوه کرده به پیشگویی و خطای کاهنان اشاره می‌کند:

لَعْمَرَكْ مَا تَدْرِي الضُّوَارِبُ بِالْحَصَى وَ لَا زَاجِرَاتُ الطَّيْرِ مَا اللَّهُ صَانِعُ

(طماس، ۲۰۰۴: ۵۷)

ترجمه: به جان تو قسم! کسانی که سنگ‌ریزه‌ها را می‌زنند (نوعی پیشگویی بوده) و کسانی که پرندگان را می‌رانند، نمی‌دانند که خداوند چه خواهد کرد.

طرفه بن عبد یکی دیگر از اصحاب معلقات نیز به این موضوع اشاره کرده:

إِذَا مَا أَرَدْتَ الْأَمْرَ فَاْمُضِ لَوَجْهِهِ وَ خَلَّ الْهَوَيْنَا جَانِبًا مَتْنَانِيَا

وَ لَا يَمْنَعَنَّكَ الطَّيْرُ مِمَّا أَرَدْتَهُ فَقَدْ خُطَّ فِي الْأَلْوَا حِ مَا كَانَ لِأَقْيَا

(طرفه، ۲۰۰۰: ۹۷)

ترجمه: هرگاه خواستی کاری را انجام بدهی، در انجام آن بکوش و کوتاهی و سستی را کنار بگذار. - و نباید فال زدن به پرندگان، مانعی برای انجام خواسته‌ات باشد؛ زیرا آن چیزی که در تقدیر رقم خورده است، رخ خواهد داد.

در ماجرای خواستگاری شاعر عصر اسلامی «کشیر عزه» آمده است که محبوبه شاعر در پاسخ به پیشنهاد ازدواج، خطاب به او گفته است که برای رسیدن به این هدف، او بایستی از فقر و تنگ‌دستی روی برگرداند به سراغ کسب مال و ثروت برود. او با قبول این شرط، معشوق خود را ترک کرده و در راه با آهویی برخورد می‌کند که به سمت راست فرار می‌کند و کلاغی که با دیدن شاعر، شروع به پرواز کرد. کثیر با دیدن چنین صحنه‌ای به نزد قبیله لهب رفته و ماجرای خود را برای مسن‌ترین فرد قبیله بیان می‌کند. پاسخ او به زبان شاعر چنین است:

(برای آگاهی از سرنوشت رهسپار قبیله لهب شدم. قبیله‌ای که سرآمد پیشگویان است. // در این قبیله نزد شیخ کهن‌سال و گوژپشتی رفتم که تسلط و شناخت ژرفی به زجرالطیر داشت. // و به او گفتم: نظرت درباره سوانح و صدای کلاغ چیست؟ // او در پاسخ گفت: به سمت چپ رفتن پرندگان نشانه جدایی است و صدای کلاغ نیز نشانه فراق و چپاول است.) (نویری، ۱۴۲۳: ۱۴۱/۳)

از این نمونه‌ها در کتاب‌های تاریخ عربی، فراوان یافت می‌شود و بر اساس آن می‌توان گفت، فال زدن به پرندگان از باورهای رایج در میان عرب جاهلی بوده است و چنان‌که گفته‌اند، این گونه باورها، در زمان‌های گذشته، در میان اقوام غیر عرب هم رایج بوده است. (مرتاض، ۱۹۹۸: ۱۹)

قرآن کریم در چنین جامعه‌ای نازل شده است. از یک‌سوی درصدد آن است تا این باور را تغییر دهد و تصحیح کند و به آن‌ها بقبولاند که تنها خداوند از آینده و سرنوشت انسان‌ها آگاه است و انسان باتدبیر و دوراندیشی در کارهای خود، می‌تواند به نتیجه مطلوب و موردنظر خویش دست یابد و به آن‌ها بفهماند که این خرافه و فال زدن به پرندگان هیچ تأثیری در زندگی انسان ندارد و از سوی دیگر، با ایجاد دگرگونی در این باورهای خرافی از آن‌ها بوده، بهره‌تعلیمی - تربیتی خلق کند و این هدف جز با دگرگون‌سازی مفهوم این خرافه فراگیر در آن محیط، تحقق نمی‌یابد.

موضوع تطبیق در چند آیه ذکر شده است، در ابتدا این رفتار شبه کودکانه به شدت تخطئه و

بی‌اثری آن تبیین شده است:

«فَإِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَىٰ وَمَنْ مَعَهُ أَلَا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (اعراف: ۱۳۱) (پس هنگامی که نیکی [و نعمت] به آنان روی می‌آورد می‌گفتند این برای [شایستگی] خود ماست و چون گزندی به آنان می‌رسید به موسی و همراهانش شگون بد می‌زدند آگاه باشید که [سرچشمه] بدشگونی آنان تنها نزد خداست [که آنان را به بدی اعمالشان کیفر می‌دهد] لیکن بیشترشان نمی‌دانستند)

کلمه «طائر» که عرب‌ها با برداشتی خرافاتی، آن را به معنای «الحظ و البخت» (شانس و اقبال) می‌دانستند، در تبیین قرآنی، معنایی متفاوت به خود گرفت و نتیجه اعمال و رفتارهای خود انسان تلقی شد:

«وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمَانُهُ طَائِرُهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا» (اسراء ۱۳)

(و کارنامه هر انسانی را به گردن او بسته‌ایم و روز قیامت برای او نامه‌ای که آن را گشاده می‌بیند بیرون می‌آوریم) و در آیه دیگر می‌فرماید:

«قَالُوا اطَّيَّرْنَا بِكَ وَبِمَنْ مَعَكَ قَالَ طَائِرُكُمْ عِنْدَ اللَّهِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تُفْتَنُونَ» (النمل ۴۷)

(گفتند ما به تو و به هر کس که همراه توست، شگون بد زدیم. گفت: سرنوشت خوب و بدتان پیش خداست، بلکه شما مردمی هستید که مورد آزمایش قرار گرفته‌اید.)

متن قرآنی در این آیات و چند آیه دیگر، با بهره‌گیری از همان انگاره محیطی رایج در آن جامعه، مفهومی متعالی ساخته که خوبی و بدی نتیجه اعمال و رفتار خود انسان است و فقط خداوند از غیب و تقدیر باخبر است. با این معماری از یک سازه خرافی عرفی در آن محیط، مفهومی متعالی در تعلیم و تربیت خلق می‌شود.

ابن عاشور در تفسیر آیه اول از این مجموعه (۱۳۱ اعراف) که مربوط به حضرت موسی و بنی‌اسرائیل است، می‌نویسد:

«در آیه مزبور تطییر در معنای تشاؤم و بدبینی به‌کاررفته است و همان معنایی که در میان عرب‌ها رایج بود، ندارد؛ زیرا بنا به گزاره‌های تاریخی در نزد قوم فرعون، رسم زجرالطییر وجود نداشت. متن قرآن از آن روی این تعبیر را به‌کار برده است که با بافت فرهنگی و بیرونی عرب‌ها متناسب و هماهنگ باشد.» (ابن عاشور، بی‌تا: ۲۵۱/۸)

علامه طباطبایی نیز در این باره می‌نویسد:

«تطییر از طیر برگرفته شده است و آن نسبت شگون بد زدن است. آن‌ها [عرب‌ها] با برخی از پرندگان مانند کلاغ فال بد می‌زدند؛ بنابراین معنای شگون بد زدن [تشاؤم] از طیر گرفته شده است. از این روی، معنای تطییر، شگون بد زدن با پرند است؛ ولی مطلق نصیب آدمی از شر و شومی، طائر نامیده می‌شود.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۲۷/۸)

و در آیه دیگری با پاسخی مشاکله‌گونه شومی در «زجرالطییر» و باور خرافی آن‌ها را گرفته و آن را مستقیم به خود آن‌ها نسبت می‌دهد:

«قَالُوا طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ أَئِنْ ذُكِّرْتُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ» (یس ۱۹) - رسولان - گفتند شومی

شما با خود شماست آیا اگر شما را پند دهند [باز کفر می‌ورزید] نه بلکه شما قومی اسراف‌کارید. و در این عرصه شگون بد زدن به پرندگان، «کلاغ» (غراب) مقام اول را دارا بود که لقب نامبارک «غراب البین»^۴ را از آن خود کرده بود و کسی را که می‌خواستند در نهایت شومی و بدبینی وصف کنند، لقب شوم‌تر از کلاغ جدایی به او می‌دانند: «أَشْأَمُ مِنْ غُرَابِ الْبَيْنِ» به اعتقاد آن‌ها، شومی کلاغ عام بوده و ربطی به این باور که از راست یا از چپ (السانج و البارح) بنشیند، نداشته است. آن‌ها گاهی حتی از بر زبان آوردن عبارت: «غراب البین» هم خوف داشتند و با اکراه آن را بر زبان می‌آوردند، چون تلفظ آن را هم یک نوع «الطیره» بدشگونی می‌دانستند. مشتقات «غربت، غریب و اغتراب» که واژگانی با بار معنایی منفی هستند، هم‌خانواده غراب‌اند. این مضمون در شعر و در ضرب‌المثل‌های عربی بسیار پررنگ و فراگیر است؛ اما در قرآن کریم، فقط در یک آیه، در داستان فرزندان آدم (هابیل و قابیل) دو بار واژه غراب به‌کاررفته است:

«فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُورِى سَوْءَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارَى سَوْءَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ» (المائدة ۳۱) (سپس خداوند زاغی را فرستاد که در زمین جستجو "و کندوکاو" می‌کرد تا به او نشان دهد چگونه جسد برادر خود را دفن کند، او گفت: وای بر من! آیا من نمی‌توانم مثل این زاغ باشم و جسد برادر خود را دفن کنم و سرانجام "از ترس رسوایی و بر اثر فشار وجدان از کار خود" پشیمان شد.)

قرآن کریم برخلاف عرف آن جامعه در باور به بدشگونی «غراب»، به حادثه تاریخی اشاره کرده که هوشمندی کلاغ در خدمت انسانی نادم و درعین حال ناتوان را نشان می‌دهد. نکته قابل تأمل در باب «غراب» آن است که عرب‌ها هم از هوشمندی و تیزچشمی کلاغ، در کنار شومی‌اش، خوف داشتند و می‌گفتند: «أحذر من غراب» (باهوش تر و محتاط‌تر از کلاغ) و در شرح این مثل، حکایتی روایت می‌کردند که کلاغی به فرزندش توصیه کرد:

«یا بنی اذا رمیت فتلوّص ای تلوّ فقل یا ابت ائی اتلوّص قبل ان ارمى» (ای فرزندم، هر وقت مورد اصابت تیری قرار گرفتی بر خود بیچد، و او در پاسخ گفت: پدر من قبل از اصابت تیر بر خود می‌پیچم) گویی از این دو جنبه: «شومی و هوشمندی کلاغ» در باور عرب‌ها، قرآن اولی را مسکوت و به دومی در داستان فرزندان آدم اشاره کرده است.

قرآن کریم با اسلوب بیانی ویژه خود و متفاوت با کلام بشری، یک باور خرافی را به صورت جدید بازسازی کرده و به آن مفهومی آسمانی و متعالی بخشیده است. به اعتقاد مردم آن روز، گونه‌ای رابطه علی و معلولی میان پرنده و سرنوشت بشر در کار بوده است که پرنده سبب و مخبر از خیر و شر آدمی به شمار می‌رفت و در تلفیق این رابطه علی - معلولی خود طایر، خیر و شر می‌شد. وقتی خداوند می‌فرماید که طایر هرکسی را به گردنش بسته‌ایم، بدین معناست که این طایر با خود انسان پیوند ناگسستنی دارد و به دست دیگران نیست تا آن‌ها با حرکت دادن آن ببینند چه سرنوشتی در انتظار انسان است. (قائمی نیا، ۱۳۹۰: ۵۱۴)

بنابراین متن قرآنی با بهره‌گیری از پیش‌انگاشت مردمان آن زمان و کاربرد آن در بافتی متفاوت، به دنبال بازسازی و مفهوم‌سازی تازه‌ای از آن باور و انگاره است؛ مفهومی که در راستای هدف قرآنی و رسالت پیامبر (ص) صورت می‌پذیرد. شایان ذکر است که قرآن کریم در نام‌گذاری و تفکیک بهشتیان جهنمیان به اصحاب یمین و اصحاب شمال، از همین مؤلفه‌ی فرهنگی و انگاره محیطی بهره جسته است؛ چه اینکه بنا به پندار و باور عرب‌ها، سمت راست شگون خوبی داشته، ولی سمت چپ بدشگون بوده داشت. (جوادی علی، ۱۵۱۰)

۳. بر خورد حذفی - تعلیمی قرآن با نظام برده‌داری

در محیطی که اسلام در آن ظهور کرد، برده‌داری رواج گسترده‌ای داشته و یکی از ارکان استوار اقتصادی به شمار می‌رفت. بازرگانان شهر مکه بردگان را «نخاس» می‌نامیدند و از نواحی گوناگون، آن‌ها را خریداری کرده و همراه خود به شهر مکه آورده و می‌فروختند. (جوادی علی، ۱۹۹۳: ۵۶۷/۴) عبدالله ناصح علوان در این باره می‌نویسد:

«زمانی که اسلام در مکه ظهور کرد، بردگی در تمام نقاط جهان پدیده‌ای شناخته شده به شمار می‌رفت. نظام بردگی در آن زمان به‌عنوان یک عمل اجتماعی و اقتصادی تلقی می‌شد که عوامل گوناگونی چون: جنگ، اسارت، فقر، دزدی، عدم بازپرداخت به‌موقع قرض، ربا و غیره سبب گسترش آن می‌شد.» (علوان، بی‌تا: ۶) هم‌زمان با ظهور اسلام در جامعه‌ی عربستان، عواملی دست‌به‌دست هم داده و سبب رواج و تشدید نظام برده‌داری شده بود؛ از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

- جنگ‌های خانمان‌سوز قبیله‌ای که در جامعه‌ی آن روز، سخت رواج داشت.

- فقر و تنگدستی شدیدی که فرد را ناچار به قرض‌گیری می‌کشاند و چون در موعد مقرر بر پرداخت آن قادر نبود، در نتیجه تن به بردگی می‌داد.

- رواج روزافزون ربا که روزبه‌روز روند فقر و برده‌داری را در جامعه تشدید می‌کرد. (قرنی،

۱۹۸۵: ۱۷)

آنچه از مجموع کتاب‌های تاریخی به دست می‌آید، این است که رسم برده و برده‌داری در دوره پیش از اسلام به‌طور گسترده معمول بوده است و برخی از صحابه پیامبر (ص) نیز در ابتدا برده بودند که از آن جمله، می‌توان به کسانی چون: زید بن حارث، سلمان فارسی، بلال بن رباح و عمار بن یاسر اشاره نمود. (شقیق، ۲۰۰۹: ۸) باین‌حال، متن قرآنی از منظری دیگر به این مولفه اجتماعی نگاه می‌کند؛ بدین معنا که همواره با تعبیرهایی چون «تَحْرِیر رَقَبَةٍ» یا «فَكَ رَقَبَةٍ» که تشویق به آزادی بردگان است، در محو آن کوشیده. در آن زمان، به برده رقیق اطلاق می‌کردند که از رِقِّ مشتق شده است و رِقِّ نازکی چیزی را گویند (لسان‌العرب، ماده رقق) و برده را از آن روی رقیق می‌نامیدند که همواره در برابر مولا و مالک خود خواری و زیونی پیشه می‌کرد و چون معنا و مفهوم این واژه، به‌نوعی باکرامت انسانی قرآن «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ... اسراء ۷۰» منافات دارد، از لطایف تعبیر قرآنی آن است که به‌جای واژه «الرَّقِیق» که بیانگر نوعی زیونی است، از واژه مجازی «رقبه» استفاده شده است که شش بار در قرآن آمده است و لطیف‌تر آن در پنج مورد آن، همراه با واژه «تحریر» (آزاد کردن) و یک مورد دیگر هم با واژه «فک» (آزاد کردن) به‌کاررفته است. براین اساس هرچند نظام برده‌داری در فرهنگ آن زمان بسیار رونق داشت و حتی چرخه اقتصادی جامعه آن روزبه‌شمار می‌رفت، باین‌حال، متن قرآنی نه‌تنها آن را تأیید نکرد، بلکه با استفاده از ترفندهای زبانی بی‌نظیر خود، کوشید تا آن را از بافت اجتماعی آن زمان به حاشیه براند.

و از سوی دیگر، قرآن کریم از این عرف اجتماعی موجود در آن جامعه، یک استفاده ویژه در تبیین تفاوت میان شرک و ایمان کرده است که بسیار قابل تأمل است. در چند آیه با کاربرد این سازه محیطی آشنا برای همگان، تفاوت میان انسان موحد و انسان مشرک را در قالبی ساده و همه‌فهم شرح داده است:

«ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (زمر: ۲۹) (خدا مثلی زده است، مردی است که چند خواجه ناسازگار در [مالکیت] او شرکت دارند [و هر یک او را به کاری می‌گمارند] و مردی است که تنها فرمان‌بر یک مرد است آیا این دو در مثل یکسان‌اند سپاس خدای را [نه] بلکه بیشترشان نمی‌دانند).

انسان موحد تسلیم یک اراده است و لذا از تشمت اخذ دستورات گوناگون و گاه متناقض در رنج و عذاب نیست. تعبیر «شُرْكَاءٌ مُّشَاكِسُونَ» بیان نگر اربابان و مالکان بدخو و ستیزه‌گر است که هرکدام و گاهی هم‌زمان و با بداخلاقی، به برده خود، دستوری ویژه می‌دهند و او را در پی کاری می‌فرستند و او مستأصل است که از کدام ارباب فرمان ببرد.

«متشاکس» از مشتقات «شکس» است که به معنای بدخلقی و بدرفتاری است و فقط، همین یک‌بار در قرآن به کاررفته است. در این تمثیل، حال انسان مشرکی توصیف شده که خود را اسیر خدایانی چند نموده که هرکدام با بدخلقی به او دستوری ویژه می‌دهند و بدین سبب، او همواره دچار نوعی اضطراب و نگرانی و درماندگی است و نمی‌داند فرمان کدام‌یک را اجرا کند؛ اما آن سوی این معادله، انسانی موحد است که سر به یک آستانه سپرده و با آرامش خاطر از یکجا فرمان می‌گیرد.

در سوره نحل نیز، همین مفهوم بایبانی دیگر آمده است:

ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (نحل: ۷۵)

(خدا مثلی زده است: برده زر خریدی که بر هیچ کاری قدرت ندارد و کسی که ما از سوی خود رزق نیکویی به او داده ایم و او در پنهان و آشکار از آن انفاق می‌کند، آیا [این دو نفر] یکسان‌اند؟ [این مثل، بیان‌کننده جایگاه و منزلت خدا و مجموعه هستی است؛ خدا مالک و فرمانروا و رازق همه مخلوقات و تدبیر کننده امور آن‌هاست و همه مخلوقات مملوک و محکوم قدرت اویند؛ پس چرا شما بدون اندیشه و تفکر و بی‌دلیل و برهان بت‌های ناتوان و عاجز را که مملوکی بی‌اراده‌اند، شریک ربوبیت حق می‌دانید؟! آیا خدا و بت مساوی است؟! همه ستایش‌ها ویژه خداست [که یگانه و یکتاست و هیچ شریکی ندارد]؛ ولی بیشتر آنان [این حقیقت را] نمی‌دانند.)

قرآن کریم در قالب این مثال بسیار ساده و قابل‌درک برای همگان، رابطه خداوند و مخلوقات هستی را تبیین نموده است. در این نمونه، با به‌کارگیری یک امر کاملاً عرفی و رایج در آن جامعه، مفهومی متعالی از وضعیت انسانی موحد را نشان داده است. در عرف آن جامعه ارباب دارای همه اختیارات و برده بی‌اختیار و مطیع محض بود، این آیات، بدون این‌که مهر صحت بر آن رابطه زده باشد، از آن‌یک نوع استفاده ابزاری کرده است و در پرتو آن، به انسان‌ها اعلام کرده که بین دو موقعیت یکی را که برتر است، انتخاب کنند: یک‌طرف قادر متعالی است که توان هرگونه تصرف در هستی و عالم را دارد و طرف دیگر، (معبودهای دیگر) موجوداتی ضعیف و ناتوانی هستند که هیچ اختیاری از خود ندارند.

استفاده از این باور رایج در آن جامعه، در خلق یک مفهوم متعالی، به مقوله «اشتراک عینی» در نقد معاصر نزدیک است که آن نویسنده به شکل انتزاعی از معنای موردنظر خود سخن نمی‌گوید بلکه، عناصر و حوادثی در کنار هم می‌چیند که شونده خود مجسمه‌ای از آن مفهوم خلق کند.

۴. مفهوم‌سازی تعلیمی – تربیتی قرآن از حضور پررنگ «شتر» در زندگی

کمر قصبه‌ای از دوره جاهلی را می‌توان یافت که در آن شاعران، یادی و نامی، مستقیم و غیرمستقیم، از شتر نبوده باشند. ویژگی‌های بی‌نظیر این حیوان و سازگاری آن با محیط گرم و خشک شبه‌جزیره عربستان، سبب شده بود تا مردم به آن کشتی بیابان لقب دهند. چراکه شتر ستون

معیشتی و اقتصادی آن‌ها محسوب می‌شد (احمد زبید، ۱۳۶۰: ۱۳۲ - ۱۳۳) شاعران از سرعت، ویژگی قسمت‌های مختلف اندام این حیوان و نیز سختی‌های مشقت باری که این حیوان متحمل می‌شد و مواردی از این قبیل، سخن رانده و بر وصف آن‌هاستند. (ر.ک: معروف، ۱۴۲۶: ۱۰۴) در معلقه طرفه بن عبد، شاعر در بیش از جا، به شتر اشاره می‌کند. در بیت نخست آن، آمده است

وَإِنِّي لَأَمْضِي إِلَيْهِمْ عِنْدَ احتضارِهِ
بِعَوْجَاءِ مِرْقَالٍ تَرَوْحُ وَتَعْتَدِي
(طرفه، ۲۰۰۰: ۲۸)

(ترجمه: هنگامی که غم و اندوه دوری از یار به سراغ من بیاید، با سوار شدن به شتری چابک و تندرو که شبانه‌روز راه می‌رود، آن حزن و اندوه را فراموش می‌کنم.)

لبید بن ربیع (لبید، ۲۰۰۴: ۱۰۹) عبید بن ابرص (مدرسی، ۱۳۷۸: ۳۰۲ - ۳۰۴) نابغه ذبیانی (ذبیانی، ۲۰۰۵: ۳۳) عنتره بن شداد (زوزنی، ۱۳۸۵: ۲۰۴ - ۲۰۸) و سایر شاعران در وصف شتر به درازا سخن رانده‌اند و همه آن‌ها چنانچه بیان گردید، در توصیفات خود به ویژگی‌های جسمانی، تحمل سختی‌های سفر و سرعت این حیوان پرداخته‌اند.

در کنار این توصیفات در بیان توانمندی این کشتی صحرا، آن‌ها نگاهی کاملاً تجاری به این حیوان داشته‌اند تا جایی که آن‌ها که به تعبیر قرآن، از بشارت به دنیا آمدن دختری چهره‌هایشان سیاه می‌شد «ظَلَّ وَجْهَهُ مَسْوُودًا» در مورد شتر برعکس فکر می‌کردند و اگر شتری نرینه می‌زاید، احساس نابودی سرمایه می‌کردند و محزون می‌شدند، چون منجر به تولید ثروت بیشتر نمی‌شد، لذا در ضرب‌المثل‌ها آمده است:

«الْمَحْقُ الْخَفِيُّ أَذْكَارُ الْإِبِلِ» نابودی پنهان مال و ثروت، نرینه زایی شتر است.

و در بیان این دل‌بستگی شدید به شتران ماده است که در سوره تکویر، دل‌کنند از آن، در کنار تیره شدن خورشید در وقوع قیامت ذکر شده است.

«عشار» جمع «عُشْرَاءُ»^۵ و به معنی شتر آستان ده‌ماهه است. از این بیان قرآنی، دریافت می‌شود که این موجود دین و دنیای عرب به شمار می‌رفته تا جایی که رها کردن آن جز در لحظه وقوع قیامت امکان نداشته.

در چنین فضایی، وحی از وجود این پدیده محبوب و فراگیر، مفهومی تعلیمی - تربیتی ساخته است. متن قرآنی در آیاتی چند به بحث درباره چهارپایان به‌طور عام و شتر به‌طور خاص پرداخته که قسمت عمده آن، متفاوت با عرف آن جامعه است. فقط یک جنبه آن با آنچه شاعران در وصف این چهارپایان گفته‌اند، قرابت دارد و آن اشاره به استفاده ابزاری از آن‌ها در حمل و نقل روزمره است:

«وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا بِالْغَيْهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَوِّفٌ رَّحِيمٌ» (نحل/۷) و

بارهای شما را به شهری می‌برند که جز با مشقت بدن‌ها بدان نمی‌توانستید برسید قطعاً پروردگار شما رءوف و مهربان است.

در قرآن کریم از شتر، این کشتی صحرا که در شعر شاعران آن‌همه به تفصیل درباره آن سخن گفته‌اند، ذکری اندک اما به کلی متفاوت به میان آمده است که به شرح زیر است:

اول: «الناقه» در داستان حضرت صالح کاربردی معجزه گونه و خاص دارد و به کلی متفاوت از فضای آن جامعه است.

دوم: لفظ «جمل» و جمع آن «جملت» است:

جمل در مثلی با مضمون قرآنی و به اصطلاح «احاله به محال» به کاررفته است که در آن ورود مشرکان به بهشت را همچون عبور شتر از سوراخ سوزن دانسته است:

«...وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ»

و جمع آن «جملت» نیز، در توصیف تشبیه شراره‌های آتش جهنم به دسته شتران زرد موی آمده است.

«آن‌ها ترمی پشیر کالقصر - کانه جمالت صفر» المرسلات ۳۲-۳۳ ([دوزخ] چون کاخی [بلند]

شراره می‌افکند - گویی شترانی زردرنگ‌اند).

در این آیه، در فرایند خلق مضمونی تعلیمی-تربیتی، در هشدار به بدکاران در روز قیامت، مفهومی هولناک خلق شده است که در آن، امری انتزاعی و غیر محسوس «شرر» (شراره‌های آتش جهنم) به دسته شتران زرد موی در حال حرکت «جملت صفر» تشبیه شده است. این تصویر برای عرب آن سرزمین که شتر همه وجود او بوده، تصویری بسیار هولناک از نتیجه اعمال بد در روز قیامت را به رخ می‌کشد.

سوم: لفظ «الابل» هم در دو آیه به کاررفته است. یکی در آیه ۱۴۳ سوره انعام است که در کنار دیگر چهارپایان و در باب حلال یا حرام شمردن بعضی از آن‌ها و در بیان افتراء بستن به احکام الهی است.

و فقط در یک آیه و با نگاهی متفاوت، از «الابل» با مخاطب آن سرزمین سخن گفته است و از لطایف قرآنی در این کاربرد آخر، استفاده از توجه و انس آن‌ها به این موجود و معطوف نمودن آن، به دعوت در نگرش و خلقت آسمان‌ها و زمین است:

«أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ - وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ - وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ - وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ» (غاشیه ۲۰/۱۷)

متن قرآنی چنان که آیات گویای آن است، معنا و مفهومی تازه و کاملاً تفکری - تعلیمی به این پدیده روزمره زندگی بخشیده است. در ابتدا از دریچه ذهنیت ساکنان آن سرزمین وارد شده، سپس توجه آن‌ها را به هستی و کل آفرینش آسمان‌ها و زمین معطوف نموده است و از انس و الفت آن صحرائشینان به این کشتی بیابان، مقدمه‌ای برای فهم راز جهان آفرینش پدید آورده است.

۵. به‌کارگیری ظرفیت کلمات در خلق مفاهیم تعلیمی - تربیتی جدید

- کلمه «حجر»

واژه «حجر» در زبان عربی به معنای منع از چیزی است. در مقایسه اللغه آمده است:

«يقال حجر الحاكم على السفیه و ذلك منعه اياه من التصرف في ماله...والعقل يسمي حجراً

لأنه يمنع من الإتيان ما لا ينبغي» (گفته می‌شود: حاکم شخص سفیه را از تصرف در مالش منع نمود... و عقل حجر نامیده شده چون از رفتار ناشایست جلوگیری می‌کند) این واژه در عصر جاهلی، همچنین به

«اسب ماده» که عرب‌ها در حفظ و نگهداری‌اش حریص بودند، هم اطلاق می‌شد: «الْحِجْر: الفرس الأثنی و هی تصان و یضنّ بها» (حجر مادیان است که در حفظ و نگهداری‌اش بخل می‌ورزیدند) و «حجره القوم ناحیه دارهم وهی حماهم» (این فارس، ماده حجر) (حجره قوم به پرچین سنگی اطراف خانه یا چادر اطلاق می‌شد که حریم آن‌ها بود)

این واژه در عرف زبان عربی، رفته‌رفته معنای امان‌خواهی از سر استیصال به خود گرفت. ابتدا در ماه‌های حرام کاربرد داشت و سپس عمومیت یافت. شخصی که مرتکب قتل شده بود، وقتی او را می‌یافتند به این عبارت سحرآمیز چنگ می‌زد تا جان خود را حفظ کند. این عبارت بار معنایی از تضرع، پناه خواستن از موضع ضعف شدید و با خواری در خود داشت. «حِجْرًا مَّحْجُورًا» (خواهش می‌کنم کاری به من نداشته باشید)^(۱) و تلاشی برای فرار از چنگال مرگ بود.

این واژه در قرآن کریم، کاربردی چندگانه دارد که با لطافت از دل همین معنای متداول آن استخراج شده است. یکی همان معنای اصلی منع است:

«وَقَالُوا هَذِهِ أَنْعَامٌ وَحَرْتُ حِجْرًا لَا يَطْعَمُهَا إِلَّا مَنْ نَشَاءُ بِزَعْمِهِمْ...» (الانعام ۱۳۸) (و گفتند این قسمت از چهار پایان و زراعت (که مخصوص بت‌ها است برای همه) ممنوع است و جز کسانی که ما خواهیم...).

و در همین معنا، در کنار کلمه «برزخ» به معنای مانع و حائل بین دو چیز اطلاق شده، در این آیه شریفه که از شگفتی‌های قرآن کریم است، به آب شیرین و شور اشاره می‌کند که در جوار هستند، اما در همین حال، باهم آمیخته هم نمی‌شوند:

«وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَذَا مِلْحٌ أجاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَحِجْرًا مَّحْجُورًا» (الفرقان ۵۳) (و اوست کسی که دو دریا را موج‌زنان به‌سوی هم روان کرد این یکی شیرین [و] گوارا و آن یکی شور [و] تلخ است و میان آن دو مانع و حریمی استوار قرار داد).

این واژه با این بار معنایی: «منع و امان‌خواهی» که از بستر واقعیت عرفی آن محیط اخذ شده است، زبان حال مجرمان در هنگام مرگ (در روز قیامت) می‌شود که معنای: «ترا به خدا با من کاری نداشته باشید و آن‌هم با تضرع» از آن استنباط می‌شود:

«يَوْمَ يَرَوْنَ الْمَلَائِكَةَ لَا بُشْرَى يَوْمَئِذٍ لِلْمُجْرِمِينَ وَيَقُولُونَ حِجْرًا مَّحْجُورًا» (الفرقان ۲۲) (آن‌ها فرشتگان را خواهند دید، اما) روزی که فرشتگان را می‌بینند، (در آن) روز هیچ بشارتی برای مجرمان نخواهد بود (بلکه روز مجازات و کیفر آنان است)؛ و می‌گویند: «ما را امان دهید، ما را معاف دارید.»

- کلمه «برزخ»

در معنای واژه «برزخ» در لسان العرب آمده است: «البرزخ ما بین کلّ شیئین من حاجز... ما بین الدنيا و الآخره قبل الحشر... برازخ الايمان: ما بین الشک والیقین و قیل: هو ما بین اول الايمان و آخره» (لسان العرب ماده برزخ) هر چیزی که حائل میان بین دو چیز دیگر باشد، برزخ نامیده می‌شود، ... ما بین دنیا و آخرت پیش از قیامت... برزخ‌های ایمان: حالت میان شک و یقین است و گفته شده آن اول و آخر ایمان است

۱. این ترجمه، هرگز حق این عبارت را ادا نمی‌کند.

کلمهٔ برزخ، واژه‌ای که استعمال در زبان عربی بوده است.^(۱) و در قرآن کریم نیز، فقط سه بار و با دو کاربرد نزدیک به هم استعمال شده است، یکی به‌عنوان حائل بین آب گوارا و آب غیرقابل شرب (تلخ و شور) و دیگری، زندگی پس از مرگ و فاصله میان آن تا روز و قیامت:

کاربرد اول (حائل میان دو نوع آب)

«بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ» (الرحمن ۲۰) میان آن دو، حدفاصلی است که به هم تجاوز نمی‌کنند. (اشاره به نوع آب است)

وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَحِجْرًا مَحْجُورًا (الفرقان ۵۳) (و اوست کسی که دو دریا را موج‌زنان به‌سوی هم روان کرد این‌یکی شیرین [و] گوارا و آن‌یکی شور [و] تلخ است و میان آن دو مانع و حریمی استوار قرارداد).

در اینجا، لطافت در هم‌جواری «برزخ» با عبارت «حجراً مجوراً» است؛ زیرا اولی (برزخ) با توجه به کاربرد اندک آن در جزیره العرب، مفهومی انتزاعی و تا حدودی دور از ذهن برای اهالی آن سرزمین بوده است، اما دومی «حجراً مجوراً» برای آن‌ها کاملاً واضح بوده و آن‌ها با تمام وجود آن را حس می‌کردند. لذا تصویر عدم به هم آمیختن دو نوع آب، با اولی شروع و با دومی تقویت و تجسم یافته است.

کاربرد دوم (فاصله میان زندگی پس مرگ تا قیامت)

«لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا أَنْهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (۱۰۰) (شاید من در آنچه وانهادم کار نیکی انجام دهم نه چنین است این سخنی است که او گوینده آن است و پیشاپیش آنان برزخی است تا روزی که برانگیخته خواهند شد).

انسان‌ها پس از مرگ، بر اساس حدیث مشهور: «آدمیان در خوابند و چون بمیرند، بیدار شوند» بیدار و پشیمان می‌شوند، اما افسوس که دیرنگام است. بر اساس مضمون این آیه، انسان در این حالت با قید نفی تند «کلاً» و عبارت «كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا» که نشانی از بیهودگی گفتار اوست، رخ‌به‌رخ می‌شود و به او اعلام می‌شود که پشت سرش تا قیامت پرده‌ای افتاده، برزخی است. عبارت: «مِنْ وَرَائِهِمْ» پشت سر آن‌ها و نه جلوی روی آن‌ها، حائل بودن برزخ میان دنیا و آخرت و آن‌سوی این پرده بودن انسان‌ها را تبیین کرده و با توجه به این عبارت، برزخ پرده افتاده پشت سر مرده است که راه نفوذی به این طرف آن، برای او میسر نیست.

از لطایف این دو کاربرد آن است که مانند تشبیه ضمنی در قرآن به‌کاررفته‌اند، تشبیه ضمنی‌ای دوجانبه، هم این مثل آن است و هم آن مثل این است. برزخ که در جوار همین دنیا است، درست مانند آن دو نوع آب در کنار هم هستند، اما هرگز باهم آمیخته نمی‌شوند. استفاده از یک امر کاملاً محسوس: عدم به هم آمیختن دو آب، برای تبیین یک امر ناپیدا و انتزاعی (برزخ) لطافتی بلاغی و شگفت دارد که از چشم اهل بلاغت مغفول مانده است.

۱. در مقایسه اللغه ابن فارس هیچ اشاره‌ای به این واژه نشده.

- کلمه «ذلول»

معنای واژه در قاموس‌های عربی: «ذَلَّ يَذِلُّ عَلَى الْخُضُوعِ وَاللِّينِ فَالذَّلُّ ضِدُّ الْعِزِّ» (مقایس اللغة ماده ذل) (ذل دلالت بر سر فروآوردن، دست پایین گرفتن و نرمی دارد و ضد عزت است) در قرآن کریم علاوه بر دیگر مشتقات این کلمه، صفت مشابه آن «ذلول» در وصف زمین به کاررفته است. پیش از پرداختن به آن، در ابتدا ضروری است کاربرد این واژه در عرف زبانی آن جامعه بررسی شود. چنان که مشهور است در عرف متداول زبان عربی، در بسیاری از کلمات، صفات به سبب تکرار فراوان به جای اسم می‌نشینند و می‌توان گفت، مترادف آن می‌شوند. واژه «ذلول» به چنین سرنوشتی دچار شده است. یکی از کاربردهای آن صفت برای حیوان بوده و گفته‌اند: «دابه ذلول=چهارپا یا شتر رام» چنان که در مقابل آن «صعوب=شتر چموش» قرار دارد. امام علی (ع) در جریان جنگ جمل، به ابن عباس توصیه می‌کند با زبیر که نرم‌خو است مذاکره کند و طلحه را رها کند چون او تندخو است و - به تعبیر امام علی - سوار برش تری چموش می‌شود و می‌گوید چه مرکب رامی است: «يَرْكَبُ الصَّعْبَ وَيَقُولُ: هُوَ الذَّلُولُ»

کاربرد واژه «ذلول» برای کره زمین از شگفتی‌های قرآن کریم است:

«هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ» (الملك ۱۵)

(اوست کسی که زمین را برای شما رام گردانید پس در فراخانی آن رهسپار شوید و از روزی [خدا] بخورید و

رستاخیز به سوی اوست)

عبارت: «فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا» منکب یعنی شانه و ترجمه تحت لفظی عبارت این است که بر روی شانه‌های این شتر رام، رفت‌وآمد کنید.^۷ قرینه شانه‌هایش به روشنی بیانگر تشبیه زمین به شتری رام است. اطلاق این واژه بر زمین، برای عرب آن روز یک معنا داشت و برای انسان امروزی معنایی دیگر دارد و لذا گفته‌اند باگذشت زمان، برخی از معانی قرآنی روشن خواهد شد.

واژه ذلول در داستان گاو بنی اسرائیل هم به همین معنای رام بودن به کاررفته است:

قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولَ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ... (البقره ۷۱) (گفت وی می‌فرماید در

حقیقت آن ماده‌گاو است که نه رام است تا زمین را شخم زند و نه کشتزار را آبیاری کند...)

«ذلول» در هر دو آیه، دلالت بر همان چهارپای رام دارد، اما در اینجا دستور می‌دهد که بر روی شانه‌های این چهارپای رام (کره زمین) حرکت کنید ولی در آنجا به بنی اسرائیل دستور داده که گاو رام و گاوآهن بسته که زمین را شخم می‌زند یعنی مطیع صاحبش است، نکشند. خود قرآن، خودش را تفسیر می‌کند که گفته‌اند: «القرآن يفسر بعضه بعضاً»، کاربرد همگون واژه «ذلول» در این دو آیه، نمونه‌ای از این دلالت معنایی است.

نکته قابل تأمل در نمونه‌های ذکرشده و غیر آن که در قرآن کریم فراوان است و می‌تواند در خلق هنر متعهد به هنرمندان کمک کند، استفاده از سوژه‌های شناخته‌شده و متفاوت محیطی در خلق مضامین هنر متعالی است. هنرمند توانا با تکیه بر این الگوی تعلیمی در قرآن کریم، قادر خواهد بود هنری برخاسته از بستر واقعیت جامعه اما با نگاهی فرا محیطی و ماندگار خلق کند.

(ر.ک: سلیمی و پاک‌منش، ۱۳۹۳، ۴۳)

۶. نتیجه‌گیری

از آنچه بیان شد، نتیجه گرفته می‌شود که قرآن کریم یک پدیده زبانی است که سری در آسمان و پایی در زمین دارد. متن قرآنی با پدیده‌های عرفی، اجتماعی و فرهنگی عصر نزول که تصویری از ذهنیت عرب جاهلی در خود داشته، برخوردار است و تأثیرگذار نموده است و به منظور ایجاد دگرگونی در باورهای مردمان آن سرزمین، مؤلفه‌های فرهنگی موجود و رایج در میان آن‌ها را در مسیر پیشبرد اهداف کلی و رسالت خود به کار گرفته است. به همین جهت در متن قرآنی غالباً انگاره‌های عرفی، اجتماعی و زبانی آن عصر، از قبیل خرافه شگون بد زدن به پرندگان، نظام برده‌داری، حضور پررنگ شتر به منزله کشتی صحراها و کاربرد واژگانی چون: حجر، برزخ، ذلول، تغییر کاربرد یافته و به شکلی هدفمند، در خدمت مفهوم‌سازی تعلیمی، تربیتی درآمده‌اند. این ویژگی استفاده از سازه‌های محیطی، معنایی تازه به مفهوم نزول قرآن به لسان قوم بخشیده است که بر مبنای آن، فقط افاده مفهوم به زبان عربی بودن قرآن را ندارد، بلکه بدین معناست که متن قرآنی، از فرهنگ عمومی عصر نزول، به شکلی خلاق استفاده نموده است. به عبارتی، بر بستر فرهنگ و ذهنیت آن جامعه سوار شده تا مفاهیم متعالی خود را تبیین و القا نماید. بیان حقایق جاودان با کاربست زبان و عرف آن جامعه، از شگفتی‌های قرآن کریم است که میان محیط و فرامحیط پیوند ایجاد کرده است.

پی‌نوشت

۱. یافتن نقطهٔ بهینه در به کارگیری سازه‌های محیطی در بیان حقایق فرامحیطی، در پاسخ به رویکرد «تاریخیت متن وحی» که این روزها مطرح شده، نیازمند بحثی مستقل و مفصل است.
۲. نقدی جدی بر دیدگاه این گروه وارد است که در این مقاله نمی‌گنجد. این گروه با تکیه بر مقدمه‌ای که در جای خود تا حدودی هم درست است و خلاصهٔ آن، این است که متن وحی، رنگی از محیط نزول در خود دارد، آنها از این مقدمه، نتیجه «تاریخیت متن دینی» را استنباط کرده‌اند، در حالی که از این مقدمه، لزوماً چنین نتیجه‌ای حاصل نمی‌شود، بلکه باید گفت وحی برای ارتباط با مخاطبان خود، بر بستر فرهنگ و عرف عمومی در آن سرزمین سوار شده و از سازه‌های آن محیط، استفاده هدفمند و معنادار کرده است. پژوهش حاضر، به بررسی چند نمونه در اثبات این نگرش پراخته است.
۳. (ر.ک. به: الحيوان، جلد ۳ صفحه ۲۰۹ و عیون الأخبار، جلد ۱ صفحه ۲۳۱ [فی الطیّرة و الفأل])
۴. «غراب البین» در ادب عربی همان نقش جغد یا بوف در ادب فارسی ایفا کرده است.
۵. در ادب عربی، ده‌ها نام برای شتر و بچهٔ شتر در حالات و سنین مختلف به کار رفته و برخی از این صفات، به سبب کثرت استعمال، رفته‌رفته به جای اسم نشسته‌اند، واژه «عُشراء و جمع آن: عُشراء» شترآبستن ده ماهه، یکی از آنهاست که به جای «ناقۀ عُشراء» به کار رفته است.
۶. در «حال حرکت بودن» از قرینه «تَرْمِي بِشَرِّرٍ» شراره‌هایی پرت می‌کند، استنباط می‌گردد. تشبیه شراره‌های آتش به دسته‌ای از شتران زردموی در حال حرکت برای عرب آن سرزمین، به منزله تصور فوران یک آتش‌فشان برای انسان امروز قابل تجسم بوده است.
۷. یقیناً اطلاق شتر رام بر زمین، در زمان‌های گذشته ابهام داشته، اما امروز معنایی روشن یافته است.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن اثیر، محمد بن مبارک (بی تا). *النهاية فی غریب الحدیث و الأثر*. مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان: قم.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (۲۰۰۰). *التحریر و التنویر*. بیروت: مؤسسه التاريخ.
- ابو الحسین، احمد بن فارس بن زکریا (۱۴۰۴ هـ ش). *معجم مقاییس اللغة*. محقق و مصحح: عبدالسلام محمد هارون، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۹). *معنای متن*. ترجمه مرتضی کریمی نیا، طرح نو، چاپ پنجم.
- احمد زبید، خالد (۱۴۲۳). *الإبل و أهمیتها الحضاریة فی شبه الجزيرة العربية*: خلال القرن الأول الهجری / سابع المیلادی، مجله آفاق الثقافة و التراث، العدد ۴۰.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۶۱). *خدا و انسان در قرآن*. ترجمه: احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار، (به نقل از: حسینی، سید محمود طیب و خدیجه بنائی).
- جاحظ، ابو عثمان (۱۴۲۴ هـ ش). *الحيوان*. بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ دوم.
- جورج، یولف (۱۳۸۵). *کاربردشناسی زبان*. ترجمه محمد عموزاده مهدی رجی، منوچهر توانگر، چاپ دوم، تهران: سمت.
- حسینی، سید محمود طیب و خدیجه بنائی (۱۳۹۵). پژوهشی درباره تحول کلمات در قرآن در مقایسه با فرهنگ جاهلی (مطالعه موردی: واژه «کریم»). *سراج منیر*، سال ۷، شماره ۲۵.
- حموده، عبدالوهاب (۱۳۶۰). *اثر الإبل فی الحياة العقلیة للعرب*. *مجله الثقافة*، العدد ۱۴۴.
- دینوری، ابن قتیبہ (بی تا). *الشعر و الشعراء*. تحقیق و شرح احمد محمد شاکر، قاهره، دارالمعارف.
- زمخشری، جارالله (۱۴۱۲ هـ ش). *ربیع الأبرار و نصوص الأخبار*. بیروت، اعلمی.
- زوزنی، عبدالله حسن بن احمد (۱۳۸۵). *شرح المعلقات السبع*. المطبعة، شریعت، تهران.
- سلیمی، علی و نبی الله پاک منش (۱۳۹۳). *الگوهای تعلیمی قابل تقلید در داستان‌های قرآنی (بررسی موردی: داستان سلیمین و ایوب) مجله پژوهش‌های تعلیم و تربیت اسلامی*، دانشگاه شهید باهنر کرمان، سال ۶ شماره ۹.
- شفیق، حمدی (بی تا). *الإسلام محرر العبد، عالم المعرفة*.
- ضیمران، محمد (۱۳۸۳). *درآمدی بر نشانه‌شناسی هنر*. نشر قصه، چاپ دوم، تهران.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ هـ ش). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین علمیه قم، چاپ پنجم.
- طرفه بن العبد (۲۰۰۰ م). *دیوان طرفه، شرح الأعلام الشنتمری*. محقق، دریه الخطیب و لطفی صقال، بیروت، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، الطبعة الثانية.
- طماس، حمدو (۲۰۰۴). *دیوان لیبعد*. بیروت، دارالمعرفة، الطبعة الأولى.
- عروة بن الورد و السموأل (بی تا). *دیوانا عروة بن الورد و السموأل*. دار صادر، بیروت.
- علوان، عبد الناصح (بی تا). *نظام ألرق فی الإسلام*. الإصدار الأول.
- علی، جواد (۱۹۹۳ م). *المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام*. الطبعة الثانية، جلد ۴، بیروت.
- العنانی، أشرف (۲۰۰۰ م). *الإبل فی الذاكرة الثقافية العربية: رحلة الحضور الساطع بین الشفاهیه و الكتابیه*، مجله الواحة، العدد ۱۸.
- فولادوند، محمد مهدی (۱۴۱۵ هـ ش). *ترجمه قرآن کریم*. تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.

قائمی نیا، علیرضا (۱۳۸۹). *بیولوژی نص*. تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. قائمی نیا، علیرضا (۱۳۹۰). *معناشناسی شناختی قرآن*. تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

قرنی، عزت (بی‌تا). *الاسلام و حقوق الإنسان، عالم المعرفة*.

قیروانی، ابراهیم بن علی (بی‌تا). *زهر الآداب و ثمر الألیاب*. بیروت، دار الجلیل.

مجتهد شبستری، محمد (بی‌تا). *تئوری قرائت نبوی از جهان*. کاری از انجمن احیاگران فلسفه نو.

محمد بن حسین بن حمدون (۱۴۱۷ هـ ش). *التذکرة الحمونیة*. بیروت، دار صادر.

مدرّسی، کمال‌الدین (۱۳۷۸). *شرح معلقات دهگانه*. دانشگاه ارومیه، ارومیه.

مرتاض، عبدالملک (۱۹۹۸ م). *السبع المعلقات [مقاربة سیمائیة / آنترولوجیة لنصوصها]* من منشورات اتحاد الكتاب العرب.

معروف، یحیی (۱۳۸۴). *الإبل فی القرآن و الأدب العربی «العصر الجاهلی نموذجاً»*. *مجلة العلوم الإنسانية*، العدد ۱۲.

نوبری، شهاب‌الدین (۱۴۲۳ هـ ش). *نهایه العرب فی فنون الأدب*. قاهره، دار الکتب و الوثائق القومیة.

References

The Holy Quran.

Abu al-Hussein, Ahmed bin Faris bin Zakaria (1404 A.H.). the dictionary of linguistics, researcher and proofreader: Abdussalam Muhammad Haroun, publications of the Islamic Propaganda Office of Qom Seminary. (In Persian)

Abu Zaid, Nasr Hamed (1389). translation by Morteza Kariminia, the meaning of the text, new design, fifth edition. (In Persian)

Ahmad Zanid, Khaled (1423). The camel and its cultural significance in the Arabian Peninsula: during the first century of the Hijri / the seventh of the year, Afaq Al-Taqwa va Al-Tarath magazine, issue 40. (In Persian)

Abu Zaid, Nasr Hamed (1389). translated by Morteza Kariminia, meaning of the text, new design, fifth edition. (In Persian)

Ahmad Zanid, Khalid (1423). The camel and its cultural significance in the Arabian Peninsula: during the first century of the Hijri / the seventh of the year, Afaq Al-Taqwa va Al-Tarath magazine, issue 40. (In Persian)

Dinouri, Ibn Qutaiba (Bita). *Poetry and Poets*, Ahmad Muhammad Shaker's Research and Commentary, Cairo, Darul Ma'arif.

Foladvand, Mohammad Mahdi (1415 AH). Translation of the Holy Quran, Tehran, Department of Islamic History and Education Studies. (In Persian)

Ghaemina, Alireza (1389) *Text Biology*, Tehran, Islamic Culture and Thought Research Institute Publishing Organization. (In Persian)

Ghaemina, Alireza (1390) *Cognitive Semantics of Quran*, Tehran, Islamic Culture and Thought Research Institute Publishing Organization. (In Persian)

George, Yolf (1385) *Language Usage*, translated by Mohammad Amozadeh Mehdirji, Manouchehr Tawangar, second edition, Semit, Tehran. (In Persian)

Hosseini, Seyyed Mahmoud Tayyeb and Khadijah Bani (2016) *Research on the transformation of Kalman in the Qur'an compared to Jahili culture (case study: "Karim" vase)* Siraj Munir, year 7, number 25. (In Persian)

Hamouda, Abdul Wahab (1360). The effect of the camel in the intellectual life of the Arabs, Culture magazine, issue 144.

Ibn Athir, Muhammad Ibn Mubarak (Bita). *Al-Nahiya fi Gharib Hadith and Athar*, Ismailian Press Institute, Qom.

- Izutsu, Toshihiko (1361) God and Man in the Qur'an, translated by: Ahmad Aram, publishing company, Tehran, (cited by: Hosseini, Seyyed Mahmoud Tayeb and Khadija Bani). (In Persian)
- Ibn Ashour, Muhammad Bin Tahir (2000). Tahrir and al-Tanweer, Beirut, Institute of History. (In Persian)
- Jahiz, Abu Othman (1424 A.H.). in al-Haiwan, Beirut, Dar al-Kutb al-Alamiya, second edition. (In Persian)
- Jazria, this essay, Muhammad bin Mubarak (Bita). Al-Nahiya fi Gharib al-Hadith and Athar, Ismailian Press Institute, Qom. (In Persian)
- Mojtahad Shabestri, Mohammad (Bita). The Theory of Prophetic Reading from the World, a work of the Association of New Philosophy Revivalists. (In Persian)
- Muhammad bin Hussain bin Hamdoun (1417 A.H.). al-Tazikrah al-Hamouniyyah, Beirut, published by Dar Sadir. (In Persian)
- Madrasi, Kamal al-Din (1378). Commentary on the tenth edition, Urmia University, Urmia (In Persian)
- Murtaz, Abdul Malik (1998). Al-Saba Al-Mu'alqat [Symological/Anthropological Approach to Texts] from the pamphlets of Ittihad Al-Katab Al-Arab. (In Persian)
- Marouf, Yahya (1384). Al-Ibl in the Qur'an and Arabic literature "Al-Asr Al-Jahili Model" Journal of Humanities, Issue 12. (In Persian)
- Noveiri, Shahab al-Din (1423 A.H.). Nahayeh al-Arab fi Fanon al-Adab, Cairo, Dar al-Katb and al-Daqteem al-Qumiya. (In Persian)
- Qarani, Ezzat (Bita). of Islam and human rights, Alam al-Marafe. (In Persian)
- Qairwani, Ebrahim bin Ali (Bita). Zohr al-Adab and Samar al-Albab, Biret, Dar al-Jalil. (In Persian)
- Salimi, Ali and Nabiullah Pak Manesh (2013). educational models that can be imitated in Quranic stories (case study: the story of Sulaimin and Ayyub) Journal of Islamic Education Research, Shahid Bahonar University of Kerman, year 6, number 9. (In Persian)
- Shafiq, Hamdi (Bita) Al-Islam, edited by Al-Obeid, Alam al-Marafeh. (In Persian)
- Tabatabaei, Seyyed Muhammad Hossein (1417 A.H.). Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Qom, Publications Office of the Qom Scholars Association, fifth edition. (In Persian)
- Tarfa Bin Al-Abd (2000). Divan Tarfa, Sharh al-Alam al-Shantmari, Mohaghegh, Dariya Al-Khatib and Lotfi Saqqal, Beirut, Al-Arabiyyah Foundation for Studies and Publishing, second edition. (In Persian)
- Tmmas, Hamdo (2004). Diwan Labi'ad, Beirut, Daral al-Marefa, first edition. (In Persian)
- Urwa Bin Al-Ward and Al-Samual (Beita). Diwana Urwa Bin Al-Ward and Al-Samual, Dar Sadir, Beirut. (In Persian)
- Zamakhshari, Jarallah (1412 A.H.). Rabi Abrar and Nasus al-Akhyar, Beirut, Alami. (In Persian)
- Zozni, Abdullah Hassan bin Ahmad (1385). Sharh al-Mu'alqat al-Saba, al-Muttabah, Shariat, Tehran. (In Persian)
- zimiran, Mohammad (2004). An introduction to the semiotics of art, Qasa publication, 2nd edition, Tehran. (In Persian)