

قرآن کریم و ادبیات انتقادی

علی نجفی صحنه‌ای^۱

چکیده

قرآن کریم گذشته از اعجاز بیانی، در تنوع و خلاقیت بیان هم اعجاز‌آمیز است. تاکنون درباره برخی از روش‌های بیانی قرآن؛ مانند بیان استدلالی، داستانی و... مباحثی مطرح شده؛ اما درباره پوشیده‌گویی و معنی‌دهی‌های تأمل‌برانگیز این کتاب مقدس پژوهش شایسته‌ای صورت نگرفته است. از قرن سوم هجری، برخی از مفسران گوشه چشمی به چنین زبانی داشته‌اند و الفاظی چون «تعریض»، «تهکم»، «تعییر» و... که از صنایع گوناگون «نقد هنری» به حساب می‌آیند. در کتاب‌های تفسیری به چشم می‌خورند. در دوران معاصر، تک‌نگاری‌هایی در قالب مقاله و یا کتاب به صورت استطرادی و یا مستقل در این باره منتشر شده است، اما نشان دادن چنین زبانی در قالب «ادبیات انتقادی و هنری» نکته‌ای است که این مقاله به عنوان یک پدیده نوپیدا، با نگاهی بیرونی و با روش توصیفی-تحلیلی در مقام تبیین و ارزیابی آن است تا با چهارچوب و تعریف خاص نمود یابد و مسائلی چون طنز، هجو، لطیفه، هزل، تصاویر زوایه دار، قصه، روایت و نمایش‌های انتقادی-فکاهی در قالب یک دانش منسجم شود. چنین نگرشی هم‌گره از بسیاری از مشکلات تفسیری خواهد گشود و هم به قرآن به عنوان منبعی برای الهامات انتقادی-هنری، چه به لحاظ محتوایی و ساختاری، نگاهی نو خواهد داشت.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، اعجاز بیانی، نقد هنری، انتقاد هنری، طنز، هزل، هجو.

مقدمه

قرآن کریم علاوه بر اعجاز بیان، در تنوع و خلاقیت بیان هم اعجازآمیز است. تا کنون درباره برخی روش های بیانی قرآن؛ مانند بیان استدلالی، داستانی، تمثیلی و ... بحث هایی مطرح شده است؛ اما قرآن به فراخور زمان و مکان گاهی تند و صریح و زمانی با کنایه و در لفافه سخن گفته که این موضوعی است بکرو شایسته پژوهش بیشتر. قرآن پیام خود را هدایت بشر به بهترین راه ها دانسته و همین اقتضا می کند که از شایسته ترین اسلوب های بیانی هم سود برده باشد. در این میان زبان انتقادی به معنا و مفهوم دقیق آن، یکی از بهترین اسلوب های بیدارگری و یکی از عناصر مهم تفهیم و تبیین آموزه های لطیف الهیاتی است. زبان هنری به ما این امکان را می دهد که نقد را در قالبی خوشایند و دل انگیز قرار دهیم تا مخاطب را به تواضع وادارد. از سویی برای درک درست نوشته هایی که از سرشتی ژرف برخوردارند، تأملات زبان شناسانه و هنری امری حتمی است؛ نکته های موجود در این آثار، چنان نغز و پندار خیزند که نمایانند آن ها بدون شناختی دقیق از زبان و هنر، ناممکن است. زیبایی و تأثیر فوق العاده زبان انتقادی در روح و روان انسان و همچنین نقش ویژه این بیان در ترسیم و نقد افکار و رفتار، باعث شده که قرآن کریم، نگاه خاصی به این زبان داشته باشد؛ چنان که بالغ بر هفتصد آیه به همین سبک نازل شده است؛ از این رو توجه نکردن به چنین زبانی، به فقر تفسیری قرآن خواهد انجامید. نکته مهم دیگر این که نباید این رویکرد زبانی قرآن را به بیانی غیر جد فرو کاست. پیش چشم داشتن این نکته نیز مهم است که نبود نگاهی منسجم و جامع، باعث خلط و آشفتگی مسائل این زبان شده است.

مفسران، بخشی از این آیات را تَهَكُّم (نوعی از طنز) (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۱/۱۹۳)، برخی را تفریع (هجو) (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱/۴۶۱) و برخی را تشهیر (رسوا ساختن) (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/۸۱۴) و ... دانسته اند؛ بنابراین مفسران و ادیبان به این موضوع، نگاه منسجمی نداشته اند. امروزه هم بیشتر تحقیقات صورت گرفته در این باره در چهارچوب «شوخی در قرآن»، «طنز در قرآن» و یا «هجو در قرآن» طرح شده است. (میر،

۱۳۸۷: ۱۰۳، ۲۰۵) همچنین بحثی راجع به «طنز و شوخ طبعی در قرآن» (میر و عبدالرئوف، ۳۹۶: ۱۱۹-۱۴۱) و مقالاتی چون «طنز در قرآن کریم» از مروّتی و ذوالفقاری، «طنز در قرآن کریم» نوشته محمدجواد حیدری، «طنز مقدس» به قلم نجفی صحنه‌ای و «قرآن و ادبیات طنز» از ساره بردبار که تنها به طنز در قرآن پرداخته‌اند. (بهارلویی و محمّدی، ۱۳۹۳) درحالی‌که آنچه در قرآن و سنت تفسیری مطرح شده، نمی‌تواند تنها در قالب، طنز، هجو و یا شوخی گنجانده شود. کتاب طنز مقدس (نجفی، ۱۳۹۹) با واکاوی ابعاد گوناگون این زبان، نشان داده که قرآن بسیار جدی و گسترده از چنین زبانی سود برده و در درون خود، دارای گنجینه‌ای بزرگ است که جا دارد در چهارچوبی علمی، طرح شده و مورد ارزیابی قرار گیرد؛ بنابراین مسئله این است که در کدام چهارچوب علمی، می‌توان از تمام ابعاد انتقادی قرآن کریم بحث کرد؟ بحث «قرآن و هزل» و یا «قرآن و تصاویر زاویه‌دار» در کدام ساختار کلان قابل طرح است؟ و به‌ویژه این نکته که چگونه می‌توان درباره ساختارهای انتقادی قرآن کریم (آثار و پیامدها و زمینه‌های زبانی و فرهنگی آن) تحقیق کرد؟ بسیاری از آیات قرآن با خوانش مشهور، قابل تفسیر نیستند. چگونه می‌توان چنین آیاتی را بازشناسی کرد؟ به هررو، آنچه ضرورت دارد، این است که بتوان به نظریه‌ای دست یافت که به طنز، هجو، هزل و ... به‌عنوان مسائل مهم خود بنگرد.

از دیدگاه نگارنده، نظریه‌ای که می‌تواند همه این عناوین را ذیل خود سامان دهد، غرض و هدف واحدی است و آن، چیزی نیست جز: «بررسی و تبیین نکات انتقادی قرآن کریم»؛ از این رو تعریفی که برای این دانش ارائه می‌شود، نه از قبیل تعریف به موضوع «ما یبحث فیه عن عوارض الذاتیه»، بلکه از قبیل تعریف به غایت است؛ یعنی مجموعه‌ی مسائلی که رو به غایت واحدی دارند و منظور مشترکی را برآورده می‌سازند. آنچه تاکنون به‌عنوان نقد ادبی و یا مباحث زیبایی‌شناسی و هنری قرآن نوشته شده با وجود نسبت‌ها و هم‌پوشانی بین آن‌ها، همه غیر از ادبیات انتقادی است. در اساس نقد هنری، زاویه دیگری از قرآن و ادبیات را نمایان ساخته و حوزه‌های خاصی را پوشش می‌دهد.

در این جستار در پی آنیم که مباحث پراکنده‌ای چون طنز، هجو، هزل و ... را به‌عنوان

دانشی مستقل و با چهارچوب و هویت خاص خود، تحت عنوان «ادبیات انتقادی» طرح کنیم. چهارچوبی که با بررسی مبانی، اهداف، کارکردها، ساختارها و روش‌های انتقادی، بحث را آغاز کند و مسائلی چون طنز، هجو، لطیفه، هزل، تصاویر زاویه دار، شوخی، قصه، روایت و نمایش‌های انتقادی- فکاهی را حول موضوع واحدی گرد آورد.

طرح این زبان ذیل یک دانش، دارای فوائد خاصی است؛ از جمله آنکه به این طریق، تناظرها و هماهنگی دیده خواهند شد و این باعث خواهد شد که نسبت‌ها و روابط و همچنین وجوه تمایز و اشتراک آن‌ها به درستی نمایان شود و بتوان دریافت روشن‌تری از طنز، هزل، هجو و... به دست آید. افزون بر این، چنین کاری می‌تواند ابعاد خاصی از قرآن را نمایان سازد و گره بسیاری از مشکلات تفسیری حل‌ناشدنی را برای همیشه بگشاید و همچنین اهمیت قرآن را به عنوان منبع الهامات انتقادی- هنری از نظر محتوا و ساختار نشان دهد. در این جستار، تنها از نظر «طنز»، «هجو» و «هزل»، ابتدا چند آیه از دیدگاه مشهور و سپس از نگاه انتقادی بررسی خواهد شد. قرآن علاوه بر دادن مجال بروز به این نوع از ادبیات، به آن هویتی الهی بخشیده و به شدت از آن سود برده است.

پیشینه تحقیق

استفاده از چنین زبانی در فرهنگ عرب دوره جاهلی و صدر اسلام متعارف بوده و سیره جاری پیامبر و اولیای دینی از چنین روش‌های بیانی‌ای استفاده می‌برده؛ چنان‌که سیره‌نویسان بابی را تحت عنوان «باب مزاح النبوی» آورده‌اند. (مسلم، بی‌تا: ۲/ ۲۵۵؛ ترمذی، بی‌تا: ۲/ ۱۹؛ خطیب، بی‌تا: ۴۱۶؛ کلینی، بی‌تا: ۴/ ۷۵۱؛ ابن شهر آشوب، بی‌تا: ۱/ ۱۲۸) با وجود این، هرچه جامعه از صدر نخست اسلامی دور شده، چنین مباحثی دچار ابهام و حتی مورد انکار قرار گرفته است. (گروه معارف مرکز پژوهش‌های اسلامی صداوسیما، ۱۳۸۱: ۱۰۷).

۱. بَابُ الدُّعَايَةِ وَالصَّحِيحِ.

از قرن سوم و به ویژه از قرن ششم هجری، مفسران و قرآن‌شناسان به این بُعد هنری گوشه چشمی افکنده‌اند؛ اما به علت روشن نبودن مبانی زبانی و فرهنگی، با تردید و دوگانگی با آن برخورد کرده‌اند. (نجفی، ۱۳۹۹: ۸۰) تحلیل‌های انتقادی مطرح شده از قرن سوم تا قبل از قرن ششم نوعاً نیرومند نیست و بسیاری، تنها در حدّ یک کلمه است؛ مثلاً: «فَلَمَّا عَجَزُوا بَعْدَ التَّقْرِيعِ وَ التَّحْدِي، قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ قُلْ لَّيْنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ...». (عسکری، ۱۴۰۹: ۱۵۴) بدون اینکه توضیح خاصی درباره تفریع آمده باشد. همچنین دینوری در توضیح این نکته که چرا قرآن در سوره مسد از ابولهب با کنیه یاد کرده با اینکه کنیه، کنایه از تعظیم است (دینوری، ۱۹۷۹: ۳۷۳) با طرح این سؤال، تنها یک علامت سؤال می‌گذارد و می‌گذرد. هرچند دینوری در قرن سوم به خوبی از عهده تحلیل انتقادی برخی از آیات برآمده است. اما عموم مفسران و از جمله او از چنین نگاهی برخوردار نیستند.

جوهری در قرن چهارم هجری از تولد «طنز» خبر داده است (جوهری، ۱۴۱۰: ۳ / ۸۸۳) اما در کتاب‌های تفسیری قرن سوم می‌توان این واژه را دید. (عسکری، ۱۴۰۹: ۶۰۲) ادیبان بدون توجه به این نکته که میان اسلوب‌های بیانی‌ای؛ چون طنز، هجو، هزل و... با وجود تفاوت‌ها، وجه اشتراک نیرومندی وجود دارد، جزیره وار و پراکنده به تعریف آن‌ها پرداخته‌اند. زمخشری طنز را به تمسخر (زمخشری، ۱۴۲۷: ۳۹۷)، هزل را به ضدّ جد (همان، ۷۰۱) و هجورا به شمردن عیب‌ها معنا کرده است. (همان، ۶۹۶) بسیاری دیگر نوشته‌اند، که هجو؛ یعنی کسی را به شعر شماتت کردن و معایب او را شمردن است. (واسطی زبیدی، ۱۴۱۴: ۲۰ / ۳۲۶؛ فراهیدی، ۱۴۱۰: ۴ / ۶۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۵ / ۳۵۳) بنابراین هرچند واژه‌هایی چون طنز در منابع کهن، نامی آشناست، در هیچ کتابی چنین مسائلی به صورت جامع و منسجم مطرح نشده است.

اما به تدریج تعریف‌ها شکل پخته‌تری به خود گرفته و مثلاً هجو چنین تصویر شده است: «نوعی شعر غنایی که بر پایه نقد گزنده و دردانگیز باشد که گاهی به سرحدّ دشنام‌گویی یا ریشخند مسخره‌آمیز و دردآور می‌انجامد» (حلبی، ۱۳۷۷: ۳۵؛ دهخدا،

ذیل ماده هجو؛ درحالی که هیچ دلیلی برای چنین اختصاصی وجود ندارد و کثرت مورد را نمی توان دلیل چنین انحصاری دانست و هجومی تواند در نشر و قالب های دیگر نیز بگنجد. برای طنز تعریف هایی به این شرح آورده اند: «طنز یکی از انواع ادبی است که در زبان های غربی، (satire) نامیده می شود و در فارسی طنز، اصطلاح شده که عبارت از روش ویژه ای در نویسندگی است که ضمن دادن تصویر هجو آمیزی از جهات زشت و منفی و ناجور زندگی، معایب و مفاسد جامعه و حقایق تلخ اجتماعی را به صورت اغراق آمیزی نمایش می دهد تا صفات و مشخصات آن ها نمایان تر جلوه کند و تضاد عمیق وضع موجود با اندیشه یک زندگی عالی و معمول آشکار گردد.» (آرین پور، ۱۳۷۲: ۳۶؛ دهخدا، ذیل ماده طنز) یا نوشته اند: «احساس ناسازگاری میان نمود و واقعیت، میان به نظرمی رسد و هست یا میان باید و هست.» (میر، ۱۳۸۷: ۱۱۴) در لغت، هزل به مزاح کردن و بیهوده گفتن، معنی شده و آن را مقابل جد دانسته اند. (راغب، ۱۳۸۱: ۵۴۲)؛ اما هزل در اصطلاح اهل بدیع - که آن را از محسنات معنوی می شمارند - هر لفظی است که از آن اراده جد کنند. یعنی به حسب ظاهر به عنوان بازی ذکر می شود. ولی در حقیقت مقصود چیز دیگری است. (تفتازانی، ۱۳۶۹: ۱۸۵) جاحظ بصری درباره هزل نوشته است: «هزل و مزاح هرگاه برای این هدف به کار رود که سبب جد باشد، جد است؛ چنان که بطالت نیز اگر برای همین منظور به کار رود، وقار و رزانت است.» (جاحظ، ۱۹۴۳: ۳۷)

در این تعریف ها هیچ نگاه جامع و منسجمی که طنز، هجو و ... را ذیل موضوع واحدی قرار دهد، دیده نمی شود، از این رو بین آن ها نوعی تداخل و خلط دیده می شود.

روش شناسی تحقیق

نقد هنری را باید یکی از میوه های مبارک نگاه روشمندان به قرآن دانست. نگاهی که هر تحلیل و برداشتی از قرآن را منوط به رعایت اصول خاصی می داند. مهم ترین این اصول عبارت اند از: نگاه انسجام محور به قرآن؛ پیوند قرآن با واقعیت های فرهنگی و زبانی عصر نزول؛ برخورداری قرآن از زبانی روشن ولی ژرف و چند لایه؛ استقلال و کمال قرآن در بیان مراد خود؛ گفتاری و کُنشی بودن قرآن؛ استفاده قرآن از روش های بیانی متنوع؛ و غیره. رویکردی که قرآن را کتابی دارای ساختمان و هندسه و آیات را متناظر می داند و در

دلالت، قرآن را کامل انگاشته و به ارجاع قرآن به روایات و یا شأن نزول آیات نیازی نمی بیند. همچنین این اصل که هرمتنی، آینه زبان و فرهنگ مؤلف و مخاطبان خود است. بر پایه این اصل، زبان کنایی و فرهنگ مفاهمه، دو عنصر اساسی در هر زبانی به شمار می روند؛ بدین سان که زبان کنایی به عنوان ابزاری برای ارتباط، و فرهنگ مفاهمه به عنوان بستری که به زبان و تعابیر کنایی معنا می بخشد و البته این دو همواره باید با هم در نظر گرفته شوند. هر واژه و تعبیر کنایی در بستر فرهنگی خاص خود، قابل تفسیر است؛ واژگان بدون فرهنگ مفاهمه ای، که در آن پا به وجود نهاده و بالیده اند، مشتی الفاظ بی معنایند و این همان نگاه جامعی است، که بی شک تحلیل ما از قرآن را قاعده مند خواهد ساخت و مانع از تفسیر به رأی های تحمیلی بر آن خواهد شد. به یاری این اصول روان شناختی به آیات قرآن درون فرهنگی، که در آن به وجود آمده اند، نگریسته شده و به ویژه انسجام و پیوند مفهومی آیات، مهم ترین ابزار روش شناختی ای است که در این مسیر، یاری رسان خواهد بود؛ به این ترتیب تفسیر قرآن قانونمندتر صورت خواهد پذیرفت.

یافته ها

بررسی دقیق ساختار آیات قرآن چنین نشان می دهد که آیات از نظر ساختاری، دارای بافت های گوناگون و ناشناخته ای هستند. مهم ترین مشکل، نگاه سطحی وار به قرآن و مهم تر از همه، باور به کامل نبودن قرآن در مدلول و مراد خود است؛ بدین سان همواره در تفسیر قرآن، به جای دعوت به دقت بیشتر در آیات و روابط حاکم بر آن ها، به روایات ارجاع داده می شود؛ حال آنکه روایات هم، مدلول آیات را به گونه ای دیگر قالب می زنند. نگاه انتزاعی به قرآن، به ویژه مشکل دیگری است که باعث می شود قرآن بیرون از بافت زبانی و فرهنگی خود تفسیر شود. به هر رو قرآن به عنوان شاهکاری ادبی، برخوردار از امتیازات زبان شناختی، روش شناختی و زیباشناختی خاص خود است و زبان انتقادی یکی از پایه های زیبایی، تحمل پذیری، تأثیرگذاری و جاذبه بی مانند آن به شمار می آید.

بحث و بررسی

برای آنکه به ادبیات انتقادی به عنوان هنری ریشه دار در قرآن در قالب اصول روش شناسانه، از نگاهی بیرونی پرداخته شود، ابتدا باید آیه ای براساس نگاه مشهور و سپس با نگاه انتقادی بررسی گردد تا بدین وسیله آشکار شود، که کدام نگاه با اصول روش شناختی تطبیق دارد. همچنین کدام نگاه، موجب آشنایی بیشتر با ابعاد گوناگون آیات شده و مهم تر از همه، پیوند ذاتی این نوع خاص از زبان، ذیل دانشی منسجم ثابت گردد.

طنز

قرآن کریم در پاره ای از آیات خود چنین تعبیری به کار برده است: ﴿فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (آل عمران / ۲۱)؛ ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (توبه / ۳)؛ ﴿بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾. (نساء / ۱۳۸)

در کتاب های تفسیری تا قرن پنجم، واژه «بَشِّر» به معنی «خبر ده» تفسیر شده است. (طبری، ۱۴۱۲: ۵ / ۲۱۱) سوره بادی چنین نگاشته: «بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ: بیاگاهان دورویان را. بشارت چون مطلق بود در خیر و شادی اعتبار کنند و چون مقید بود به شر و اندوه، خبر بود و اینجا مقید به عذاب است؛ پس این بشارت به معنی خبر است؛ خبر کن منافقان را به عذابی دردناک». (سوره بادی، ۱۳۸۰: ۱ / ۴۸۹؛ اسفراینی، ۱۳۷۵: ذیل آیه یاد شده)

تفسیری که هم فاقد بُعد انتقادی است و هم دور از معنای حقیقی کلمه؛ چه اینکه این آیه در نظر آن ها در صدد نقد افکار منافقان نیست و نمی خواهد با مزاحی نمکین، عقایدشان را نقد کند؛ بلکه تنها می خواهد به آن ها خبر دردناکی بدهد که در آینده دامنشان را خواهد گرفت. اگر «بَشِّر» به «أَخْبِر» تفسیر شود، باز هم معنایی مجازی از این کلمه اراده شده؛ اما مجازی که فاقد شأن انتقادی است. آنان در حقیقت برای تفسیر درست این آیه، آن را در متن واقعی خود قرار نداده اند تا ببینند که براساس قواعد سخن پردازی، از این گونه تعابیر چه معنایی اراده شده است. همچنین پیوند و انسجام و

کُنشی بودن آیات را نادیده انگاشته‌اند.

در میان عالمان قرن پنجم کسانی هستند که با تردید، به بُعد انتقادی آیه هم اشاره‌ای دارند و متوجه ظرافت موجود در این گونه آیات شده‌اند. ثعلبی چنین نوشته است: «خبر ده ایشان را ای محمد به اینکه برای ایشان عذابی دردآور باشد. زجاج گفته: بَشْر یعنی قرار بده به جای مژده‌ات به آن‌ها، عذاب دردناک را؛ چون عرب می‌گوید: سلام تو زدن است و تنبیه تو با شمشیر است؛ یعنی زدن را جای سلام قرار بده و شمشیر را جای تنبیه.» (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۳ / ۴۰۲) او با نقل قول زجاج به بُعد انتقادی آیه اشاره کرده است و گویا خود، به این مطلب باوری ندارد. به تدریج هرچه از قرن پنجم فاصله می‌گیریم، دیده می‌شود که مفسران توانسته‌اند بیشتر به نکات نغز آیات راه یابند و آن را شرح دهند: «بَشْرِ الْمُنافِقِينَ یا محمد! ایشان را بگوی که شما را به جای بشارت، عذاب دردناک است. آن چنان است که گویند: تحیتک الضرب و عتابک السیف؛ یعنی سلام تو زدن است و سرزنش تو شمشیر». (مبیدی، ۱۳۷۱: ۲ / ۷۳۳) یا نوشته‌اند: «قرار دادن «بَشْر» به جای «اخبر» به سبب استهزای آنان است». (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱ / ۵۷۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ذیل آیه یادشده)

راغب آیه «وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ» (توبه ۳) را نوعی استعاره تهگمیه دانسته و توضیح داده است که چون کفار و منافقان منکر روز جزا بودند و به تمسخر می‌گفتند: پس کجاست روز جزایی که ما را به آن می‌ترسانید و اگر راست می‌گویید آن را بیاورید! قرآن هم در جواب آن‌ها گفته: مژده ده آنان را به عذابی دردناک که انتظار آن را می‌کشند. (راغب، ۱۳۸۱: ۱۲۶) یا نوشته‌اند: «چون تظاهر به ایمان و سپس تظاهر به کفر، نوعی استهزا به اسلام و اهل اسلام به حساب می‌آید، در جواب آن‌ها تهدیدی مناسب آمده است. چون مسلمین را به سخره می‌گرفتند، آیه به روش تهگم گفته است: «مژده باد منافقان را» چون بشارت خبر به چیزی است که موجب خوشحالی «مخبر به» می‌شود؛ درحالی که عذاب چنین نیست و عرب در استهزا، روش‌های مناسبی دارد». (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۴ / ۲۸۲؛ قطب، ۱۴۲۵: ۲ / ۷۷۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲ / ۴۸۱؛ فیض کاشانی، ۱۳۶۲: ۴ / ۱۴۰)

در این نگاه، توجه به عناصر فرهنگی و زبانی، به ویژه کنشی بودن قرآن بسیار ملموس است. و این بشارت از هزار انداز، تهدیدش بیشتر و توکیدش شدیدتر و تخویفش زیادت است. (طیب، ۱۳۶۶: ۳ / ۱۴۹) از این رو با توجه به اصول روش شناختی، در تفاسیر اخیر، هم به زبان و فرهنگ عرب و اسلوب های پردازش زبانی توجه شده و هم به انسجام آیات و ... با این نگاه، این گونه آیات قابلیت بیشتری در هدایت و روشنگری خواهند یافت.

همچنین برای نمونه می توان به یافته های مفسران، ذیل آیات ۲۴ تا ۲۹ سوره دخان توجه کرد:

﴿وَأَثَرِكُمُ الْبُحْرَزَهُمْ إِنْهُمْ جُنْدٌ مُّغْرَقُونَ﴾ (دخان / ۲۴)؛ «و دریا را آرام پشت سرگذار که آن ها سپاهی غرق شده اند.»

﴿كَمْ تَرَكُوا مِنْ جَنَّاتٍ وَعَيْونِ﴾ (دخان / ۲۵)؛ «چه بسیار باغ ها و چشمه سارها که از خود برجای گذاشتند.»

﴿وَزُرُوعٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ﴾ (دخان / ۲۶)؛ «و کشتزارها و قصرهای گران قیمت!»
 ﴿وَنَعْمَةً كَانُوا فِيهَا فَكَهِنَ﴾ (دخان / ۲۷)؛ «و نعمت هایی که در آن غرق شادمانی بودند.»

﴿كَذَلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا قَوْمًا آخَرِينَ﴾ (دخان / ۲۸)؛ «این چنین و ما آن نعمت ها را به مردمی دیگر واگذاشتیم.»

﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنْظَرِينَ﴾ (دخان / ۲۹)؛ «پس گریه نکرد بر آنان آسمان و زمین و به آن ها مهلت داده نشد.»

کسانی چون «مقاتل بن سلیمان»، «ابوعبیده خارجی» و «فراء» متوجه ظرافت موجود در این آیات نشده اند؛ اما مفسران قرن ششم به بعد توانسته اند به نکات نغزین آیات راه یابند و آن را شرح دهند. مفسران تا قرن ششم واژه «بکت» را به معنی «حقیقی» آن تفسیر کرده اند. تفسیری که هم فاقد بُعد انتقادی است و هم دور از معنای حقیقی کلمه. آیه در نظر آن ها درصدد استهزا و نقد مشرکان مکه نیست و نمی خواهد با مزاحی نمکین رفتار و عقایدشان را به سخره بگیرد؛ بلکه تنها می خواهد به آن ها خبر دردناکی بدهد که فرعون و

اطرافیان او با آن همه نعمت نابود شدند؛ درحالی که قرآن کریم در این آیات، آل فرعون را به علت نعمت‌ها و زندگی پر از زرق و برق به تمسخر گرفته است؛ نگاه کنید چه زندگی و چه بساطی! اما رفتند و کسی در فقدانشان اشکی نریخت. بنابراین گریه نکردن آسمان و زمین بر آن‌ها کنایه از حقارتشان و نداشتن یار و دلسوز است. (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱: ۲۱ / ۱۷۳) برای توضیح بیشتر درباره آیات طنز، می‌توان به کتاب طنز مقدّس مراجعه کرد. (بنگرید به: نجفی، ۱۳۹۹: ۱۴۵-۲۶۷)

هجو

در نگاه مشهور، سوره مسد در جواب ابولهب که به پیامبر ﷺ گفته بود «تبا لك؛ خسران و هلاکت بر تو باد»، نازل شده و او به آتش جهنم وعده داده شده است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰ / ۸۵۲) مبنای این نگاه، چیزی نیست جز این نکته که مفسران، تمام قرآن را براساس واقعیت‌گرایی آن تحلیل می‌کنند. واقع‌گرایی مطلقه که گاه به انکار صریح می‌انجامد (نجفی، ۱۳۹۹: ۵۶، ۶۳)؛ اما چنین نگاهی با دقایق زبان و فرهنگ عربی هماهنگ نیست. مفسران تا قرن ششم در تفسیر درست این سوره با مشکل روبه‌رو بوده‌اند؛ برای نمونه دینوری می‌نویسد: ذکر کنیه به جای اسم برای بزرگداشت است. کنیه بر تجربه و بصیرت در کارها دلالت می‌کند و بازگوکننده کهنوت است؛ از این رو اگر کنیه کنایه از تعظیم است، چرا از ابولهب که اسمش عبدالعزّی بوده با کنیه یاد شده است؟! (دینوری، ۱۹۷۹: ۳۷۹)

مفسران با عطف «حمالة الحطب» به «سَيُضَلِّي نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ» (مسد / ۳)، دو آیه پایانی سوره را مربوط به آخرت دانسته‌اند و چه سخنانی که در این باره نگفته‌اند؛ مثلاً: «طنابی است که خشونت لیف خرما و حرارت آتش و سنگینی آهن دارد که خداوند برای فزونی عذابش برگردن او می‌نهد و گفته‌اند در گردن او سلسله‌ای از آهن است، که طول آن هفتاد ذراع است که ... بر دور گردنش می‌چرخد». (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰ / ۸۵۲) دینوری در برخورد با آیه «فِي جِدِّهَا حَبْلٌ مِنْ مَسَدٍ» (مسد / ۵) با تعجب و تأمل ویژه‌ای، علامت سؤالی

می‌گذارد و می‌گذرد. او چنین نوشته است: «بعضی از پیشینیان گفته‌اند آن زن بسیار رسول خدا را به فقر سرزنش می‌کرد و با لیف خرمایی که به گردنش بسته بود بر پشت خود هیزم می‌کشید؟!» (دینوری، ۱۹۷۹: ۲۷۰) او درباره سستی این سخن می‌نویسد: «نمی‌دانم که این چگونه بود؟! چون خداوند متعال او را به داشتن ثروت و اولاد وصف نموده و گفته است: ﴿مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ﴾ (مسد / ۲). (همان) عجیب تراز همه آنکه برخی با مباحثات تمام، این سوره را از اخبار غیبی و آینده‌نگری قرآن دانسته‌اند که با قاطعیت خبر داده که آن‌ها در آتش دوزخ خواهند بود. (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱: ۲۷ / ۴۲۳) چنین نگاهی منشأ ایرادهای اعتقادی فراوانی شده است؛ مثلاً: «اگر کسی گفت بعد از اینکه ابولهب این سوره را شنید چه بر او واجب بود؟ آیا بر او واجب بود ایمان بیاورد؟ خوب اگر ایمان می‌آورد، تکذیب خبر خدا (مبنی بر اینکه او در آینده‌ای نزدیک به آتشی شعله‌ور گرفتار خواهد آمد) لازم می‌آمد و اگر بگوییم نه ایمان بر او واجب نبوده، این هم خلاف اجماع است. جواب می‌دهد که این خبر مشروط به عدم ایمان او است.» (طوسی، بی‌تا: ۱۰ / ۴۲۷) بعضی هم نوشته‌اند: «پیر طریقت گفت: آه از حکمی که پیش از من رفته، فغان از گفتاری که خودرایی گفته ندانم که شاد زیم یا آشفته؟ ترسان از آنم که آن قادر در ازل چه گفته؟! سگ اصحاب کهف رنگ کفر داشت و لباس بلعم باعور طراز دین داشت؛ لیکن شقاوت و سعادت ازلی از هر دو جانب در کمین بود، لاجرم چون دولت روی نمود پوست آن سگ از روی صورت در بلعم پوشانیدند، گفتند ﴿فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ﴾ (اعراف / ۱۷۶) و مرقع بلعم را در آن سگ پوشیدند گفتند: ﴿ثَلَاثَةٌ رَأَيْتُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾ (کهف / ۲۲)». (عاملی، ۱۳۶۰: ۸ / ۶۹۴) برخی هم گفته‌اند که: اگر خدا می‌فرماید او هرگز ایمان نمی‌آورد، دیگر عذاب او وجهی ندارد و بعد به شعر معروف خیام تمسک کرده‌اند: می‌خورند من حق ز ازل می‌دانست / گرمی نخورم علم خدا جهل بود. (طیب، ۱۳۶۶: ۲۵۵ / ۱۴)

در نگاه این عده، چون خداوند خبر از عذاب قریب الوقوع ابولهب داده، او نیز به حتم باید کافراز دنیا برود؛ در غیر این صورت، ایمان ابولهب به بی‌خبری خداوند از آینده

می انجامد.

نگاه انتقادی، منشأ این سخنان را چیزی جز نداشتن تصویری درست دربارهٔ زبان قرآن نمی‌داند. آنچه می‌دانسته‌اند این بوده که ابولهب برممال و اولاد فراوان خود، بسیار مباحثات می‌کرده و پیامبر را هم بسیار آزار می‌داده و در گردن ام‌جمیل گردن‌بند بسیار گران‌بهایمی بوده، نه لیفی از خرما؛ بنابراین پنداشته‌اند که این آیات مربوط به آخرت است. از این رو با نگاه غیرانتقادی، نه تنها سوره از روح هنری ویژهٔ خود، تهی خواهد شد، بلکه مشکلات ادبی و کلامی بی‌شماری به وجود خواهد آمد؛ اما سوره در ساخت انتقادی خود با حفظ تهدید به جهنم، بار مفهومی-هنری خاصی خواهد داشت و بدین سان چنین تعبیری نه اخبار و وعده به آینده، بلکه نوعی تهدید و انذار خواهد بود تا غرور ابولهب را درهم بشکنند. قرآن با اینکه ابولهب را به آتش جهنم ترسانده، او را به ریشخند نیز گرفته است: «نام بردن از کسی با کنیه برای اکرام است. عرب افراد را با کنیه می‌شناسند؛ ولی چون در اینجا حرف از جهنم است، یاد کردن از او با کنیه بهتر است تا اکرام او با توعید او به جهنم، تجانس داشته باشد که خود این، نوعی هجو و به ریشخند گرفتن اوست». (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۱۴/۴۹۲) جرجانی دربارهٔ آیهٔ «فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِّنْ مَّسَدٍ» (مسد / ۵) نوشته است: «رسنی از لیف خرما یعنی آن رسن که به آن خار به پشت گرفتی و رسن در گردن انداختی و آن را بر پشت بستی؛ چنان که هیزم کشندگان کنند و این ابولهب و زنش را از بهر تحقیر و مذمت گفت تا وی و زنش را به خشم آورد، که ایشان از خاندان شرف و توانگری بودند». (جرجانی، ۱۳۷۷: ۱۰/۴۸۲؛ طبرسی، ۱۴۱۲: ۴/۶۰۰)؛ یعنی قرآن گردن‌بند گران‌بهای او را به همان ریسمانی تشبیه کرده که هیزم‌کشان در کار خود از آن استفاده می‌کنند و او را نیز به عنوان هیزم‌کشی بزرگ معرفی کرده است. بعد از آنکه پیامبر با چنان برخورد ناشایستی از ابولهب روبه‌رو شد، گنشی بودن قرآن چنین اقتضا می‌کرد که پیامبر نیز، از آنجا که هدفی جز هدایت مردم نداشت، براساس فرهنگ و زبان عرب، برخوردی مناسب نشان دهد و پنبهٔ آنچه را که ابولهب و زنش می‌توانستند به آن مباحثات کنند، بزند؛ از این رو قرآن ابولهب را انسانی شکست‌خورده که از هر خیر دور است، مال و اعمال

اورا بیهوده، خود او را جهنمی و همسرش را هرچه بدترکیب تر و زشت تر توصیف کرده است.

آیات ۴۳ تا ۵۰ سوره دخان، نمونه بارز هجو است. قرآن کریم در این آیات، بعد از عبارات گزنده درباره ابوجهل، در پایان از او تصویر «یک انسان توانمند و بزرگوار در حال عذاب» را به نمایش می‌گذارد: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ (دخان / ۴۹) و چنین نمایشی بسیار سؤال برانگیز است و همین نگاه تناقض آمیز، انسان را با دنیایی از شگفتی مواجه می‌سازد. (نجفی، ۱۳۹۹: ۳۰۰)

قرآن کریم در آیات ۱ تا ۱۶ سوره قلم با عباراتی کوبنده، ولید بن مغیره را مورد خطاب قرار می‌دهد و سرانجام با عبارت «زودا که بر خرطومش داغ گذاریم؛ ﴿سَنَسِمُهُ عَلَى الْخُرْطُومِ﴾ (قلم / ۱۶) از او تصویری تناقض آمیز و مضحک به نمایش می‌گذارد؛ انسانی با بینی خوک (ویا بینی مگس) که مدام در حال نیش زدن به مردم و یا پوزه مالیدن است. (نجفی، ۱۳۹۹: ۲۸۵)

هزل

﴿لَهُ مُعَقَّبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ﴾ (رعد / ۱۱)

درباره این آیه سه نوع نگاه وجود دارد:

۱- مراد از معقبات، فرشتگان است. (کاشانی، بی تا: ۵ / ۹۴؛ مکارم شیرازی و دیگران،

۱۳۷۱: ۱۰ / ۱۴۲؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۱ / ۴۲۲)

نقد: چنین تفسیری به توجیهاات و خلاف ظاهرهای فراوانی نیازمند است؛ از جمله «مِنْ أَمْرِ اللَّهِ» به معنی «من اجل امرالله» است؛ یعنی آن حفظه، نگاهبان آن جماعت اند به واسطه امر کردن خدای تعالی و یا «مِنْ أَمْرِ اللَّهِ» به معنی «مع امرالله» که به این ترتیب «مِنْ» به معنی «با» است. همچنین ظاهرا از «معقبات»، «از پی درآیندگان» شخص است، نه «از پی یکدیگر درآیندگان» و این معنی، منافی لفظ «مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ» است. اشکال دیگر بر

چنین تفسیری این است، که هیچ احدی را ممکن نیست، حفظ از شداید نازل از جانب خدا، مگر به تأویلات؛ مذکوره بنابراین در احادیث وارد شده، که این آیه چنان که مشهور است، نازل نشده است. (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ۲ / ۵۸۲)

۲- «معقبات» کنایه از حواس انسان و غرایز اوست. (مغنیه، ۱۳۷۸: ۴ / ۶۰۲)
 نقد: چنین تفسیری- چنان که قائل آن هم اعتراف کرده- از مفهوم لفظی آیه به دور است و ساختار زبانی و کنایی هم، چنین تفسیری را بر نمی تابد. با انسجام آیات نیز به هیچ وجه هماهنگ نیست. گذشته از این در آیات قبل، واژه ای به نام انسان وجود ندارد تا بتوان آن را مرجع قرار داد. آیات این سوره درباره دعوت مشرکان به توحید، نبوت و قیامت است؛ حال چگونه می توان پذیرفت که این آیه بدون هیچ ارتباط مفهومی ای از مطالبی سخن بگوید، که هیچ هماهنگی ای میان آن ها نیست.

۳- ابن جریر بر آن است که ضمیر راجع به رسول اکرم ﷺ است؛ یعنی او را نگاهبانان باشد که وی را نگاه می دارند از شر جنیان و از طواریق شب و روز. (کاشانی، بی تا: ۵ / ۹۵)
 نقد: چنین تفسیری با ظاهر آیه هماهنگ نیست؛ علاوه بر این نیازمند تأویل است.

۴- سعید بن جبیر از عبدالله بن عباس روایت کرده که مراد از «لَهُ مُعَقَّبَاتٌ» پادشاهی است که او را نگاهبانان باشند به شب و روز، به توهم آنکه او را از حوادثی که اراده الهی به وقوع آن ها تعلق گرفته باشد، نگاه توانند داشت! با این نگاه، «مِنْ» بر ظاهر خود باشد و تعلق به حفظ دارد و بدین سان مورد آیت، تهگم باشد. (ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸: ۱۱ / ۱۹۳؛ کاشانی، بی تا: ۵ / ۹۵؛ جرجانی، ۱۳۷۷: ۵ / ۶۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۲ / ۵۱۷)

ارزیابی: آیات ۵ تا ۱۹ درباره منکران رسالت و بیان استهزای سرکرده های آن ها نسبت به قرآن و پیامبر است. لحن این آیات، در مقابل لجاجت و تمسخر آنان لحن تهدید است. این سوره ابتدا با برشمردن آیات یگانگی و قدرت خداوند در طبیعت می خواهد، مقدمات باور به توحید، قیامت و رسالت را فراهم آورد. از آیه ۵ با بیان اعلام شگفتی پیامبر ﷺ از درخواست های نامعقول آن ها، این آیات رنگ و بوی دیگری پیدا می کند. ابتدا می گوید: «ای پیامبر اگر تو از درخواست های آن ها شگفت زده شده ای. تعجب از

حرف آن هاست که با شگفتی می گویند: آیا هنگامی که خاک شدیم، به راستی در آفرینشی تازه پدیدار خواهیم شد؟! بعد درخواست نامعقولشان را چنین بیان کرده که آن ها از باب استهزا، به جای رحمت، عذاب درخواست می کنند: «يَسْتَعْجِلُونَكَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ» و در ادامه آیه می فرماید: «وَقَدْ خَلْتُمْ مِنْ قَبْلِهِمُ الْمُثَلَّاتُ» (رعد / ۶) یعنی آن ها در حالی از تو چنین درخواستی داشتند، که از حال اقوام قبل از خود با خبر بودند! از این رو مراد از «سینه» عقوبت هایی است که بر امت های گذشته نازل شده و آن ها را منقرض و ضرب المثل دیگران ساخته است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۱ / ۴۰۹) قرآن با نقل قول دیگری از آن ها که می گفتند: «وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ...» (رعد / ۷) می خواهد بگوید که آن ها قرآن را تحقیر می کردند؛ چه اینکه مقصود از «آیه»، معجزاتی غیر از قرآن؛ نظیر معجزات موسی و عیسی است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۱ / ۴۱۵) پس اشارات و خطابات این آیات عام نیست و قرآن، تنها در مقام نقل و نقد باورهای پوچ مشرکان مگه است! از این رو نمی توان مرجع ضمیر «له» را «مَنْ» در «مَنْ أَسْرَأَ الْقَوْلَ وَمَنْ جَهَرَ بِهِ» (رعد / ۱۰) دانست و بپ فرض که مرجع ضمیر «له» «مَنْ» باشد، مقصود از «مَنْ» در این آیه انسان های کافرنند، نه انسان! به ویژه آیه ۱۶ قرینه خوبی بر این مدعاست که طرف مورد خطاب در این آیات کافران هستند؛ چراکه می فرماید: «قُلْ أَفَاتَخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا» (رعد / ۱۶). با این نگاه و با توجه به گفتاری و کُنشی بودن قرآن، هدایت مداری قرآن، و همچنین پیوند و انسجام آیات، در این آیات با کسانی روبه روییم که در مقام تعریض و توهین به قرآن و باورهای اسلامی هستند؛ بدین سان معنی آیه چنین است: «برای او پاسبان هایی است از پس و پیش که او را از بلا و عقاب الهی ننگه می دارند». این آیه با بیانی هزل آمیز در مقام نقد کسانی است که از رسول خدا ﷺ عذاب الهی را طلب می کردند و می گفتند به جای قرآن معجزه دیگری بیاور! قرآن با این بیان، آرامش آن ها را به سخره گرفته است؛ گویی آن ها چون اطراف خود را پُراز نگهبان کرده بودند، می پنداشند می توانند با این سربازان در مقابل خدا هم بایستند! قرآن با تعبیری هزل گفته است: این نگهبانان، شما را از عذاب الهی حفظ خواهند کرد؟! قرآن بعد از این بیان هزل گونه-

از آنجاکه یکی از مهم‌ترین کارکردهای ادبیات انتقادی، کاستن از خشکی و خستگی مطالب بلند علمی است - می‌گوید: «خداوند برای هیچ قومی، هیچ دگرگونی‌ای را نمی‌پذیرد مگر بعد از آنکه آن قوم، خود مقدمات آن دگرگونی را در درون خود فراهم کنند که در این صورت خداوند حکم به نابودی آن‌ها می‌دهد و هیچ سرور و مهتری هم نمی‌تواند مانع تحقق اوامر الهی شود». با این نگاه، پیوند صدر و ذیل آیه هم روشن می‌شود: صدر آیه بیان این نکته است که به گمان آن‌ها، نگهبانان می‌توانند مانع اجرای اوامر الهی شوند و ذیل آیه می‌گوید: هنگامی که خداوند به سبب باورها و اعمال قومی، نسبت به آن‌ها اراده سوئی داشته باشد، هیچ چیز مانع اجرای اراده او نخواهد شد و جز خدا سرپرستی نخواهند داشت!

رستگاری یعنی پول

قرآن در آیه‌های ۷۲ و ۷۳ سوره نسا با گزارش روحیه برخی از مسلمانان، حکایت هزل‌آمیزی از این گروه به نمایش گذاشته است:

«و بدانید که بعضی از شما در کوچ کردن پایه‌پا می‌کنند. همین‌که مصیبتی به شما برسد می‌گویند: خدا چه رحمی به من کرد که با آنان در میدان کارزار حاضر نبودم.»

«و اگر به شما فضلی از خدا برسد، هرآینه می‌گویند: - چنان‌که گویا میان شما و میان او دوستی نبوده - ای کاش من هم با آن‌ها بودم تا رستگار می‌شدم، رستگاری بزرگ.»

قرآن در این دو آیه می‌گوید: هنگامی که مجاهدان از میدان جنگ بازمی‌گردند و یا اخبار میدان جنگ به این گروه می‌رسد، در صورتی که شکست و یا شهادتی نصیب مجاهدان شده باشد، با خوشحالی می‌گویند خداوند چه نعمت بزرگی به ما داد که همراه آن‌ها نبودیم تا شاهد چنان صحنه‌های دل‌خراشی باشیم؛ ولی اگر باخبر شوند که مجاهدان پیروز شده‌اند و به غنائمی دست یافته‌اند؛ مانند افراد بیگانه‌ای که هیچ ارتباطی میان آن‌ها و مؤمنان نیست، از روی تأسف و حسرت می‌گویند: ای کاش ما هم با مجاهدان بودیم و سهم بزرگی نصیب ما می‌شد! قرآن به این طریق می‌خواهد پرده از سطح درک آنان بردارد که اگر آنان در میان شما هستند، تنها برای منافع مادی است.

قرآن از آرزوی مادّی این گروه یعنی از غنائم جنگی به «فوز: رستگاری» تعبیر کرده است. اینکه قرآن با زبانی دینی و معنوی از آرزویشان یاد کرده، خواسته است به دقت حالات روحی این افراد را حکایت کند که به محض اینکه می‌شنوند چه مالی از دستشان رفته است، می‌گویند: ای کاش ما هم با آن‌ها بودیم تا به رستگاری می‌رسیدیم. چه رستگاری بزرگی را از دست دادیم! گویی آنان جهاد را تنها به دست آوردن غنائم جنگی می‌دانند.

نتیجه‌گیری

پرداختن به دیگر سبک‌های انتقادی، مجال دیگری می‌خواهد. آنچه در این مجال بدان اشاره شد، تنها در این حد بود که کارایی چنین ادبیاتی در تفسیر دقیق آیات و همچنین زبان پویا و زنده قرآن نشان داده شود. مهم‌تر از همه، نشان دادن زبان مشترک این آیات بود تا به چنین ادبیاتی در ساختار کلان آن نگریسته شود. بی‌تردید چنین نگاهی هنوز در ابتدای راه است و بر سر راه آن، مشکلات فراوانی؛ از جمله ذو وجوه بودن قرآن و به تعبیری قابلیت قرآن نسبت به برداشت‌ها و نگاه‌های گوناگون است. آیا می‌توان به یک آیه از چند زاویه و از جمله با نگاه انتقادی نگریست یا برخی از آیات، تنها با نگاه انتقادی قابل تفسیرند؟ بی‌تردید زبان ژرف و چندلایه قرآن و همچنین استفاده قرآن از زبان کنایی می‌تواند در این مسیر، هم به عنوان فرصت و هم به عنوان تهدید مطرح باشد؛ به ویژه آنکه سنت تفسیری هزارساله در برخورد با چنین زبانی، برای ما ذهنیت انتزاعی خاصی به وجود آورده که گذر از آن بسیار مشکل است. گذشته از این، سنت یادشده باعث می‌شود که به واژگان قرآن در ساخت تاریخی آن نگریسته شود، نه در بافت واقعی عصر نزول. در عین حال گردآوری این زبان تحت عنوانی جامع، بی‌شک باعث دیدن و توجه بیشتر به چنین مسائلی خواهد شد.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. آرین پور، یحیی، *از صبا تا نیما*، تاریخ ۱۵۰ سال ادب فارسی، زوّار، تهران، ۱۳۷۲ ش.
۳. آلوسی، سید محمود، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی*، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۵ ق.
۴. ابن شهر آشوب، ابو عبد الله محمد بن علی، *مناقب آل ابی طالب*، نجف، بی تا.
۵. ابن عاشور، محمد طاهر، *تفسیر التحریر و التنویر*، مؤسسه التاریخ العربی، بیروت، ۱۴۲۰ ق.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، دار الفکر - دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴ ق.
۷. ابوالفتح رازی، حسین بن علی، مصحح محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، آستان قدس رضوی: بنیاد پژوهش های اسلامی، مشهد، ۱۴۰۸ ق.
۸. اسفراینی، ابوالمظفر شاهفور بن طاهر، *تاج التراجم فی تفسیر القرآن لاعاجم*، تصحیح نجیب مایل هروی و علی اکبر الهی خراسانی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵ ش.
۹. بردبار، ساره، «قرآن و ادبیات طنز» *مجموعه مقالات قرآن و علوم روز، قرآن و هنر ۲*، ۱۳۸۸ ش.
۱۰. بهارلویی، کتایون و برات محمدی، ۱۳۹۳ ش، «قرآن، طنز، هجو و ادبیات»، *کنگره بین المللی فرهنگ و اندیشه دینی*، ۱۳۹۳ ش.
۱۱. ترمذی، ابو عیسی، *صحیح الترمذی*، کراچی، بی تا.
۱۲. تفتازانی، سعد الدین، *شرح المختصر المعانی*، کتاب فروشی کتبی نجفی، قم، ۱۳۶۹ ش.
۱۳. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، *الکشف والبیان عن تفسیر القرآن*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۲ ق.
۱۴. جاحظ، عمر بن بحر، قاهره، تحقیق عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۹۴۳ م.
۱۵. جرجانی، ابوالمحاسن حسین بن حسن، *جلاء الأذهان و جلاء الأحزان*، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۷ ش.
۱۶. حیدری، محمد جواد، *طنز در قرآن کریم*، *صحیفه مبین*، دوره دوم، شماره ۶، ۱۳۸۱ ش.
۱۷. خطیب، أبو عبد الله ولی الدین محمد بن عبد الله، *مشکاة المصابیح*، کراچی، بی تا.
۱۸. دینوری، ابن قتیبه، *تأویل مشکل القرآن*، دار التراث، قاهره، ۱۹۷۹ م.
۱۹. راغب، ۱۳۸۱ ق، *المفردات فی غریب القرآن*، چاپ سید محمد گیلانی.
۲۰. زرکشی، الامام بدرالدین محمد بن عبد الله، *البرهان فی علوم القرآن*، دار احیاء الکتب العربیه، بیروت، ۱۳۷۶ ق.
۲۱. زمخشری، محمود بن عمر، *اساس البلاغه*، دار الفکر، بیروت، ۱۴۲۷ ق.

۲۲. زمخشری، محمود بن عمر، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، دار الكتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ق.
۲۳. سوراآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد، *تفسیر سوراآبادی*، تصحیح علی اکبر سعیدی سیرجانی، فرهنگ نشر نو، تهران، ۱۳۸۱ش.
۲۴. شریف لاهیجی، محمد بن علی، *تفسیر شریف لاهیجی*، تصحیح جلال الدین حسینی ارموی و محمد ابراهیم آیتی، دفتر نشر داد، تهران، ۱۳۷۳ش.
۲۵. طباطبایی، سید محمد حسین، *ترجمه تفسیر المیزان*، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۷۴ش.
۲۶. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۱۲ق، *جوامع الجامع*، تصحیح ابوالقاسم گرگی، دانشگاه تهران، تهران، ۱۴۱۲ق.
۲۷. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۱۲ق، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲ش.
۲۸. ابوجعفر محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، دار المعرفه، بیروت، ۱۴۱۲ق.
۲۹. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
۳۰. طیب، عبدالحسین، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، اسلام، تهران، ۱۳۶۹ش.
۳۱. عاملی، ابراهیم، *تفسیر عاملی*، کتاب فروشی صدوق، تهران، ۱۳۶۰ش.
۳۲. عسکری، حسن بن علی رحمته الله علیه، *التفسیر المنسوب إلى الإمام ابی محمد الحسن بن علی العسکری رحمته الله علیه*، قم، مدرسه الإمام المهدي عنه السلام، قم، ۱۴۰۹ق.
۳۳. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، نشر هجرت، قم، ۱۴۱۰ق.
۳۴. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، *الاصافی فی تفسیر القرآن*، کتاب فروشی اسلامیة، تهران، ۱۳۶۲ش.
۳۵. قطب، سیّد، *فی ظلال القرآن*، دار الشروق، بیروت، ۱۴۲۵ق.
۳۶. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تصحیح حسین درگاهی، وزارت ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۶۸ق.
۳۷. کلینی، محمد بن یعقوب، *أصول الکافی*، دار الحدیث قم، قم، بی تا.
۳۸. کاشانی، فتح الله بن شکر الله، *منهج الصادقین فی إلزام المخالفین*، کتاب فروشی اسلامیة، تهران، بی تا.
۳۹. گروه معارف مرکز پژوهش های اسلامی صداوسیما، *پژوهشی درباره طنز در شریعت و اخلاق*، [بخش دوم، مصاحبه با علامه محمد تقی جعفری]، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۱ش.

۴۰. مروتی، سهراب، و قدرت ذوالفقاری فر، «طنز در قرآن کریم»، *دوفصلنامه تحقیقات قرآن و حدیث*، سال دهم، شماره ۲، ۱۳۹۲ ش.
۴۱. مسلم، ابوالحسین مسلم بن الحجاج بن مسلم القشیری، *صحیح مسلم*، دهلی، بی تا.
۴۲. مغنیه، محمدجواد، *تفسیر کاشف*، ترجمه موسی دانش، بوستان کتاب، قم، ۱۳۷۸ ش.
۴۳. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، *تفسیر نمونه*، دارالکتب الإسلامیة، قم، ۱۳۷۱ ش.
۴۴. میبدی، احمد بن محمد، *کشف الاسرار و عدة الابرار*، به اهتمام علی اصغر حکمت، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۱ ش.
۴۵. میر، مستنصر و حسین عبدالرئوف، *مطالعه قرآن به منزله اثری ادبی: رویکردهای زیبایی-سبک‌شناختی*، گردآورنده و مترجم ابوالفضل حری، نیلوفر، تهران، ۱۳۹۶ ش.
۴۶. میر، مستنصر، *ادبیات قرآن (مجموعه مقالات)*، ترجمه محمدحسن محمدی مظفر، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ۱۳۸۷ ش.
۴۷. نجفی صحته‌ای، علی، *بینات*، سال پانزدهم، شماره یکم.
۴۸. نجفی، علی، *طنز مقدس: ادبیات انتقادی - هنری قرآن*، طه، تهران، ۱۳۹۹ ش.
۴۹. واسطی زبیدی، السید محمد مرتضی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، دراسته و تحقیق علی شبری، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۴ ق.