

An Analysis of the Argumentative Syntactic Functions of the Holy Quran's Verses in Representing the Components of the "Balanced Human"

Kimia Fathi¹ Mohammad Mir²

1. PhD graduate in Arabic Language and Literature; University of Kashan; Kashan, Iran. (The Corresponding Author). kfathi.arabic_study@yahoo.com

2. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Farhangian University, Shahid Chamran Campus, Tehran, Iran. mir@cfu.ac.ir

Abstract:

Argumentative syntax is based on the intersection of "syntactic order" and "logical order of argumentation," which achieves persuasive goals by regulating the connections between premises and conclusions. This study employs a descriptive-analytical method using library resources (authoritative commentaries, rhetoric and linguistics books). The novelty of this article lies in integrating "syntactic linguistics" and "Qur'anic anthropology." This article analyzes three categories of syntactic structures: 1) summoning and address structures (vocative *nida'* and emphatic particles) for activating the audience's prior identity; 2) command and obligation structures (imperative verbs and intensive forms) for internalizing action; 3) directing and standard-setting structures (adverbial qualifiers and absolute object) for establishing the criterion of correctness. The findings reveal that these structures yield a three-stage pattern of "identity summoning → action demand → criterion determination," which recurs across all axes of the study. Furthermore, the relationship between syntax and human education in the Qur'an is explained at three levels: at the semantic level, syntactic structures carry obligation; at the procedural level, they move the audience from passive acceptance to responsible action; and at the teleological level, their ultimate goal is to cultivate a human being aligned with truth and justice. Accordingly, the model of the "balanced human" integrates four domains: sustained justice-seeking, responsible dignity, transformative rationality, and systematic trusteeship. Thus, the argumentative syntax of the Qur'an is not merely a rhetorical method but a comprehensive educational program.

Keywords: Argumentative syntax, balanced human, Qur'anic syntactic structures, Qur'anic education, and syntactic functions.

تحلیل کارکردهای نحوی استدلالی آیات قرآن کریم در بازنمایی مؤلفه‌های انسان تراز

کیمیا فتحی^۱ محمد میر^۲

۱. دانش آموخته دکتری زبان و ادبیات عربی؛ دانشگاه کاشان؛ کاشان، ایران. (نویسنده مسؤول).

kfathi.arabic_study@yahoo.com

۲. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه فرهنگیان پردیس شهید چمران، تهران، ایران. mir@cfu.ac.ir

چکیده:

نحو استدلالی، بر تلاقی «نظم نحوی» و «نظم منطقی استدلال» استوار است که از طریق تنظیم پیوندهای میان مقدمات و نتایج، غایات اقناعی را تحقق می‌بخشد. پژوهش حاضر با روش توصیفی تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای (تفسیرهای معتبر، کتب بلاغت و زبان‌شناسی) انجام شده است. نوآوری مقاله حاضر در تلفیق «زبان‌شناسی نحوی» و «انسان‌شناسی قرآنی» است. این مقاله، سه دسته ساختار نحوی نقش‌آفرین را تحلیل می‌کند: (۱) ساختارهای احضار و خطاب (نداء و حروف تأکید) برای فعال‌سازی هویت پیشینی مخاطب؛ (۲) ساختارهای امر و الزام (فعل امر و صیغه‌ی مبالغه) برای نهادینگی کنش؛ (۳) ساختارهای جهت‌دهی و معیارگذاری (قیود و مفعول مطلق) برای تثبیت ملاک صحت. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که از مجموع این ساختارها، الگوی سه‌مرحله‌ای «احضار هویت ← مطالبه‌ی کنش ← تعیین معیار» استخراج می‌شود که در تمام محورهای پژوهش تکرار شده است. همچنین، نسبت نحو و تربیت انسان در قرآن در سه سطح تبیین می‌شود: در سطح معنایی، ساختارهای نحوی حامل الزام‌اند؛ در سطح فرایندی، مخاطب را از پذیرش انفعالی به کنش مسئولانه سوق می‌دهند؛ و در سطح غایی، هدف نهایی آن‌ها پرورش انسانی در تراز حق و قسط است. بدین ترتیب، الگوی «انسان تراز» چهار ساحت را جمع می‌کند: عدالت‌ورزی پایدار، کرامت‌مندی مسئولانه، عقلانیت متحول‌ساز، و امانت‌داری نظام‌مند. ازین‌رو، نحو استدلالی قرآن نه فقط یک روش بیانی، بلکه برنامه‌ای تربیتی جامع است.

کلید واژه‌ها: نحو استدلالی، انسان تراز، ساختارهای نحوی قرآن، تربیت قرآنی، کارکردهای نحوی.

در افق زبان‌شناسی معاصر، نحو استدلالی^۱ به‌منزله‌ی قلمرویی تلقی می‌شود که در آن، ساختارهای نحوی زبان، نه صرفاً برای انتقال اطلاعات، بلکه برای هدایت مخاطب به سمت استنباط، پذیرش و داورِ معرفتی به کار گرفته می‌شوند. پیش از هر بحث، لازم است این مفهوم به‌دقت تبیین شود. نحو استدلالی را می‌توان زیرمجموعه‌ای از «نحو کاربردی» دانست؛ بدین معنا که نحو کاربردی به بررسی کارکردهای معنایی و گفتمانی ساختارهای نحوی در بافت واقعی زبان می‌پردازد و نحو استدلالی، وجهی از همین رویکرد است که بر کارکرد استدلالی این ساختارها یعنی نقش آن‌ها در ایجاد پیوند میان مقدمات و نتایج و هدایت مخاطب به پذیرش معرفتی تمرکز دارد (Ducrot, 1980: 15). اما تمایز آن از علم معانی و بلاغت در این است که علم معانی به بررسی مطابقت کلام با مقتضای حال مخاطب می‌پردازد و بر اغراض بلاغی جمله‌ها متمرکز است، در حالی که نحو استدلالی، ساختار نحوی را در نسبت مستقیم با منطق استدلال متن و زنجیره‌ی استنتاجی آن تحلیل می‌کند؛ یعنی به‌جای پرسش از «چه اغراضی در جمله نهفته است»، می‌پرسد «ساختار نحوی چگونه سیر استدلال متن را می‌سازد و مخاطب را به کدام داورِ معرفتی سوق می‌دهد». بر این پایه، متن قرآنی واجد نوعی معماری درونی است که در آن، گزاره‌ها، پیوندها، قیود و ادوات بلاغی، به‌نحوی هدفمند در راستای برساختن سیر استدلالی متن سامان می‌یابند. چنین نظامی، از یک‌سو به انسجام درونی خطاب وحیانی یاری می‌رساند و از سوی دیگر، امکان بازشناسی لایه‌های پنهان در ساختار گفتمانی قرآن را فراهم می‌آورد. از این حیث، مطالعه‌ی نحو استدلالی در قرآن کریم، صرفاً مطالعه‌ی زبان‌شناختی نیست، بلکه تلاشی میان‌رشته‌ای برای فهم نسبت زبان، معنا، عقلانیت و وحی در یک متن دینی است.

برای آن که بتوان ساختارهای نحو استدلالی را در متن شناسایی کرد، لازم است شاخص‌های تشخیص آن‌ها مشخص شود. بر اساس مبانی زبان‌شناسی نقش‌گرا و تحلیل گفتمان، یک ساختار نحوی را می‌توان «استدلالی» دانست که دارای این شاخص‌ها باشد: (۱) وجود رابطه‌ی استنتاجی صریح یا ضمنی میان اجزای جمله یا جمله‌های هم‌جوار (مانند پیوندهای علی، شرطی و نتیجه‌ای)؛ (۲) جهت‌دار بودن ساختار به سمت یک نتیجه یا داورِ معرفتی، نه صرفاً انتقال اطلاعات خنثی؛ (۳) گزینش هدفمند ادوات و قیود به‌گونه‌ای که ملاک صحت، درجه‌ی الزام یا مرز اعتبار گزاره را تعیین کنند؛ (۴) ایجاد التزام عملی یا هویتی در مخاطب، به‌گونه‌ای که ساختار، او را از پذیرش انفعالی به کنش مسئولانه سوق دهد (Halliday, 1994: 68). این شاخص‌ها، مبنای روش‌شناختی تحلیل آیات منتخب در این پژوهش قرار می‌گیرند.

اهمیت این موضوع از آن‌رو فزونی می‌یابد که بسیاری از خوانش‌های رایج از قرآن، یا بر سطح معنای لفظی و لغوی متمرکز مانده‌اند، یا در تحلیل دلالتی آیات، از نقش سازوکارهای نحوی در تولید معنا غفلت ورزیده‌اند. حال آن‌که متن قرآنی، به اقتضای ماهیت وحیانی خویش، از شبکه‌ای پیچیده از استدلال‌های نحوی بهره می‌گیرد که در آن، چینش اجزاء، نوع پیوندهای جمله‌ای و گزینش ادوات، همگی در خدمت آرایش استدلالی خطاب قرار دارند. از این رو، واکاوی کارکرد نحو استدلالی در ساحت گفتمانی قرآن، می‌تواند افق تازه‌ای برای فهم سازوکارهای درونی متن بگشاید و به بازاندیشی در نحوه‌ی تکوین معنا در زبان وحی یاری رساند.

با وجود پژوهش‌های متعدد در حوزه‌ی بلاغت قرآنی و تحلیل گفتمان قرآن، بررسی مستقل و نظام‌مند «نحو استدلالی» به‌مثابه سازوکاری متمایز از علم معانی و بلاغت، و نیز تبیین نقش آن در بازنمایی مؤلفه‌های انسان‌شناختی قرآن (به‌ویژه مفهوم «انسان

^۱. Inferential Syntax.

تراز»، در پژوهش‌های پیشین مغفول مانده است. مطالعات موجود یا به توصیف صرف ساختارهای نحوی اکتفا کرده‌اند و یا کارکرد بلاغی آن‌ها را بدون توجه به منطق استدلالی متن بررسی نموده‌اند. از این رو، پژوهش حاضر درصدد پر کردن همین شکاف است.

افزون بر این، هندسه‌ی گفتمانی قرآن کریم را می‌توان به‌منزله‌ی نظامی دانست که در آن، لایه‌های زبانی، معنایی و بلاغی، در پیوندی هم‌بسته، کلیت متن را به سمت غایتی ارتباطی و معرفتی سوق می‌دهند. در چنین هندسه‌ای، استدلال نحوی مؤلفه‌ای سازنده است که از طریق آن، مسیر حرکت معنا، جهت خطاب و درجه‌بندی دلالت‌ها تعیین می‌شود. بنابراین، تحلیل نحو استدلالی در آیات منتخب، امکانی فراهم می‌آورد تا از توصیف سطحی ساختارهای زبانی فراتر رفته و به تبیین نحوه‌ی بر ساخت معنا در متن وحیانی نزدیک شویم؛ متنی که در آن، زبان نه صرفاً ابزار بیان، بلکه خود شیوه‌ای از اندیشیدن، احتجاج کردن و هدایت کردن است. پرسش‌های اصلی مقاله عبارتند از: (۱) کارکردهای نحو استدلالی در تدوین و بازنمایی مؤلفه‌های انسان تراز در آیات مورد مطالعه کدامند؟ (۲) این کارکردها چگونه مؤلفه‌های هویتی، اخلاقی و اجتماعی انسان تراز را در ساختار کلامی بازسازی می‌کنند؟

۱-۱. پیشینه پژوهش

استدلال نحوی به‌مثابه یکی از مؤلفه‌های بنیادین در بنای معرفتی نحو عربی، در دهه‌های اخیر به‌طور فزاینده‌ای مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است. بررسی پژوهش‌های انجام شده نشان می‌دهد که این مطالعات را می‌توان در سه محور اصلی دسته‌بندی کرد: (۱) مطالعات استدلال در گفتمان قرآنی؛ (۲) مطالعات تاریخی استدلال نحوی در سنت عربی؛ (۳) مطالعات روش‌شناختی و تحلیلی سازوکارهای استدلال نحوی. در ادامه، هر یک از این محورها به‌ترتیب بررسی می‌شود.

شادی دوگانی (۱۴۰۰) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی استدلال تحدی در چارچوب نظریه استدلال‌ورزی»، به مطالعه‌ی استدلال‌های به‌کاررفته در آیات تحدی بر اساس چارچوب داگلاس والتون (۲۰۰۸) پرداخته است. والتون در حوزه‌ی فلسفه، انواع استدلال‌ها را در بافت‌های مختلف بررسی و برای هر یک شاکله‌هایی طرح‌ریزی کرده است. این مقاله، استدلال‌های آیات تحدی را با این شاکله‌ها مقایسه و نتایج حاصل را تحلیل کرده است. از آنجا که به‌باور مسلمانان، بهترین استدلال برای انسان‌ها از جانب خداوند مطرح می‌شود، بررسی استدلال‌های قرآن و به‌ویژه آیات تحدی به‌عنوان یکی از راه‌های اقناع منطقی انسان و مقایسه با انواعی که توسط انسان‌ها مطرح می‌شود، ضروری به نظر می‌رسد. ارزش این پژوهش در کاربست یک نظریه‌ی فلسفی معاصر در تحلیل استدلال قرآنی است، اما تمرکز آن صرفاً بر آیات تحدی و در چارچوبی از پیش تعیین شده، دامنه‌ی یافته‌ها را محدود کرده است.

فتحیه فتحی‌زاده و همکاران (۱۳۹۸) در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل شیوه‌های بیان استدلالی در آیات تربیتی قرآن»، با این پیش‌فرض که قرآن کتاب تربیت انسان است، شاخص‌ترین آموزه‌های تربیتی بیان‌شده به شیوه‌ی استدلالی را استخراج کرده‌اند. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که تعالیم تربیتی قرآن ضمن توجه به عقل و منطق مخاطب، انواع استدلال شامل قیاس، استقراء و تمثیل را به کار بسته است. همچنین، میان روش‌های تربیتی قرآن و شیوه‌های بیان آن، تناسب و هماهنگی قابل‌توجهی وجود دارد و آیات تربیتی علاوه بر معرفت‌بخشی، جنبه‌ی انگیزشی داشته و انسان را به سمت کمال مطلوب هدایت می‌کنند. این پژوهش از این جهت حائز اهمیت است که پیوند میان ساختار استدلالی و اهداف تربیتی را نشان می‌دهد، اما تمرکز آن بر محتوای تربیتی بوده و به سازوکارهای نحوی صرف نپرداخته است.

ریما أحمد الکبیر (۲۰۲۰) در مقاله‌ی «الاستدلال وأثره في النحو العربي وموقف علم اللغة الحديث منه»، با رویکردی تطبیقی، نسبت میان سنت استدلالی نحوی و دستاوردهای زبان‌شناسی جدید را تبیین کرده است. این پژوهش در ترسیم چارچوب نظری و نشان دادن ظرفیت‌های تطبیقی موضوع توفیق دارد، اما در برخی مواضع، به سبب غلبه‌ی نگاه مقایسه‌ای، از غور کافی در ظرایف استدلال‌ای درون سنتی نحوی باز می‌ماند.

عبد الحمید محمد الراوی (۲۰۲۴) در مقاله‌ی «الاستدلال النحوي عند أبي الأسود الدؤلي»، به ریشه‌کاوی نخستین نمودهای استدلال نحوی در دوره‌ی تکوین پرداخته است. اهمیت این پژوهش در بازنمایی خاستگاه‌های آغازین این شیوه از تفکر نحوی و برجسته‌سازی جایگاه ابوالأسود دؤلی در این زمینه است. با این همه، تمرکز اثر بر مرحله‌ی آغازین شکل‌گیری نحو، موجب شده است که تحولات بعدی استدلال نحوی و پیچیدگی‌های آن در ادوار پختگی و بالندگی، کمتر مورد توجه قرار گیرد.

صبيحة حسن طعیس (۲۰۲۱) در پژوهش «الاستدلال النحوي بالشعر في كتاب نظم الفرائد»، با اتخاذ رویکردی موردی، نقش شاهد شعری را در فرایند اقامه‌ی دلیل نحوی بررسی کرده است. ارزش این پژوهش در تحلیل عینی و کاربردی یکی از ابزارهای مهم استدلال در سنت نحوی، یعنی استناد به شعر، است. با این حال، محدود بودن حوزه‌ی بررسی به اثری خاص، سبب می‌شود که نتایج آن بیش از آن که ناظر به ساختار عام استدلال نحوی باشد، در چهارچوب همان متن قابل ارزیابی باشد.

سلیم عواریب (۲۰۲۰) در مقاله‌ی «الاستدلال النحوي وطرقه عند السيوطي»، با رویکردی تحلیلی، سازوکارهای استدلالی در آثار سیوطی را از خلال تفکیک میان «دلیل نحوی» و «دلیل جدلی» بررسی کرده است. امتیاز این پژوهش در روشن‌سازی مرزهای نحوی، منطقی و جدلی در فرایند استدلال است که از این رهگذر، امکان فهمی دقیق‌تر از لایه‌های معرفتی نهفته در متون نحوی را فراهم می‌آورد. با وجود این، انحصار تحلیل به آثار یک دانشمند، از گستره‌ی تعمیم‌پذیری یافته‌ها می‌کاهد.

آس عقیل کاظم الموسوی (۲۰۲۰) در مقاله‌ی «الاستدلال النحوي لابن عقيل في اعتراضه على ابن مالك»، استدلال نحوی را در بستر اعتراض، مناقشه و نقد علمی بررسی کرده و بدین‌سان، آن را از سطح یک فرایند صرفاً اثباتی، به عرصه‌ی گفت‌وگوی علمی و پویایی معرفتی ارتقا داده است. اهمیت این پژوهش در آن است که نشان می‌دهد استدلال نحوی، صرفاً ابزاری برای تثبیت قواعد نیست، بلکه می‌تواند مجرای برای بازاندیشی، تصحیح و حتی بازسازی نظام نحوی نیز باشد. با این همه، اتکای این مطالعه بر نمونه‌ای خاص از تعامل علمی میان ابن عقیل و ابن مالک، اقتضا می‌کند که در تعمیم نتایج آن به کل سنت نحوی، احتیاط لازم رعایت شود.

برآیند بررسی این پژوهش‌ها نشان می‌دهد که اگرچه هر یک از این آثار، سهمی در روشن‌سازی ابعاد و استدلال نحوی داشته‌اند، غالب آن‌ها در محدوده‌ی تک‌نگاری‌های مؤلف‌محور، موضوعات جزئی، یا دوره‌های زمانی خاص باقی مانده‌اند. مهم‌تر آن که در هیچ‌یک از این مطالعات، «نحو استدلالی» به‌مثابه یک نظام نحوی مستقل با کارکرد بازنمایی مؤلفه‌های انسان‌شناختی قرآن (به‌ویژه مفهوم «انسان تراز») مورد بررسی قرار نگرفته است. از این‌رو، همچنان جای پژوهشی جامع که بتواند این کوشش‌های پراکنده را در قالب منظومه‌ای منسجم و نظام‌مند گرد آورد و از سوی دیگر، نحو استدلالی را در پیوند با بازنمایی هویت انسانی در قرآن تحلیل کند، خالی به نظر می‌رسد. لذا پژوهش حاضر می‌کوشد با بهره‌گیری انتقادی از دستاوردهای مطالعات پیشین، «نحو استدلالی» را نه به صورت پدیده‌ای منفصل و جزئی، بلکه به‌مثابه نظامی منطقی زبانی با ابعاد معرفتی، تحلیلی و روشی در بازنمایی مؤلفه‌های «انسان تراز» بازخوانی کند.

۲. مفاهیم نظری بحث

۲-۱. انسان تراز

واژه‌ی «تراز» در ساحت زبان‌شناختی و هستی‌شناختی، بر ابزاری دلالت دارد که وظیفه‌ی ذاتی آن، احصای ناهمواری‌ها و سنجش انحرافات سطوح وجودی از معیار استوا است (صدرالدین شیرازی، ج ۸: ۳۴۵). این مفهوم با «ترازو» که دال بر تعیین ثقل اجسام است، پیوندی ریشه‌شناختی دارد؛ چنان‌که در میراث لغوی کهن، «ترازو» و «میزان» در حوزه‌ی دلالت معنایی، هم‌ارز و مترادف انگاشته شده‌اند (دهخدا؛ مصطفوی، ج ۱۳: ۳۴). در پارادایم معرفت‌شناختی دینی، «میزان»، نه صرفاً ابزاری برای سنجش کمی، بلکه ملاک ارزیابی ساحت باورها و گنش‌های سوژکتیو انسان است (قرشی، ج ۷: ۲۷). در این ساختار سنجشی، هر کنش انسانی

در پرتو «مُصدّق کامل» و صورتِ مثالیِ خود بازتعریف می‌شود؛ به این معنا که حیاتِ عملیِ فاعلِ اخلاقی، در مواجهه با الگوی متعالی همان کنش (مانند تقارنِ نماز فرد با نمازِ تائم)، موردِ پایش و ارزیابی قرار می‌گیرد. بر این پایه، «تراز» به مثابه‌ی شاخصی است که به ساحتِ کمالِ مطلوبِ تقرب می‌جوید، بی‌آنکه با آن این‌همانی تام باید. بدین‌سان، «انسانِ تراز» در این هندسه‌ی معرفتی، سوژه‌ای است که اگرچه واجدِ شماری از خصایصِ جوهریِ «انسانِ کامل» که خود میزانِ نهایی است می‌باشد، اما میانِ مرتبه‌ی وجودی او و جایگاهِ رفیعِ انسانِ کامل، فاصله‌ای وجودی برقرار است. در نتیجه، انسانِ تراز، کارکردی «الگویبخش» و «رهنمون‌ساز» را ایفا می‌کند که جهت‌گیریِ حرکتیِ سوژه را به سویِ کمالِ مطلق تمهید می‌نماید (سیاهپوش، ۱۴۰۰: ۱۶۳). این مقوله، نشان‌دهنده‌ی یک نظامِ سنجشِ پویاست که در آن، «تراز» نه غایتِ نهایی، بلکه نقطه‌ی عزیمت و ساختارِ واسطه برای گذارِ انسان از ساحتِ موجود به ساحتِ مطلوب است.

۲-۲. نحو استدلالی و اهم مباحث مطرح در آن

مفهوم «نحو» در سنتِ زبان‌شناسی عرب، فراتر از قواعدِ صوریِ تغییرِ اواخرِ کلمات، با نظامِ معنایی و ساختارِ معنا ساز پیوند ناگسستنی دارد. چنان‌که الجرجانی در تبیینِ پیوند میانِ نظمِ کلام و معنا، بر این نکته تأکید می‌ورزد که زیبایی و قدرتِ اثرگذاریِ کلام، نه در تک‌واژه‌ها، بلکه در «نظم»^۱ آن‌ها نهفته است که در آن، جایگاهِ هر جزء در ساختارِ کل، معنایِ جدیدی را پدید می‌آورد (الجرجانی، ۱۹۹۲: ۴۵). این دیدگاه، با نگاهِ فاضل‌السامرائی به نحو معنایی^۲ همسو است؛ جایی که نحو، ابزاری برای بازنماییِ دقیقِ روابطِ معنایی و منطقی میانِ مؤلفه‌های جمله است که از طریقِ آن، مفاهیمِ پیچیده در قالبِ ساختارهایِ منظم تجلی می‌یابند (السامرائی، ۲۰۰۵، ج. ۱: ۸۸). از این منظر، «نحو استدلالی» می‌تواند به مثابه همان «نظم» موردِ نظرِ الجرجانی تعریف شود که در آن، چیدمانِ اجزایِ کلام، تنها برای رعایتِ قواعدِ دستوری نیست، بلکه برای برقراریِ یک «نحو استدلال» که هدفش رسیدن به یک غایتِ معرفتی و اقناعی است، صورت می‌گیرد.

در مطالعاتِ عصر حاضر، مفهومِ نحو با حوزه‌ی «خطاب‌شناسی اقناعی» و «حجاج»^۳ پیوندِ عمیق‌تری یافته است. نحو، در این سطح، به مثابه یک سیستمِ قاعده‌مند برای مدیریتِ جریانِ استدلال در یک دیالوگ عمل می‌کند. محمد العمری در تحلیلِ بلاغتِ خطابِ اقناعی، نشان می‌دهد که چگونه ساختارهایِ زبانی و نظمِ نحوی، به عنوانِ زیربنایِ استراتژی‌هایِ اقناعی عمل می‌کنند تا مخاطب را از طریقِ چیدمانِ منطقیِ مقدمات به سمتِ پذیرشِ نتیجه سوق دهند (العمری، ۲۰۱۴: ۲۱۰). این رویکرد، با نگاهِ تمامِ حسان به زبان، که زبان را مجموعه‌ای از سیستم‌هایِ ساختاری و معنایی می‌بیند، همسو است؛ چرا که نحو در اینجا، تنها یک نظامِ قواعدی برای «ساخت»^۴ جمله نیست، بلکه نظامِ قواعدی برای «ساخت» یک استدلالِ منسجم است (حسان، ۲۰۱۵: ۱۳۴). بنابراین، «نحو استدلالی»، بازنماییِ آن ساختاری است که در آن، نظمِ نحویِ کلام، با نظمِ منطقیِ استدلال^۵ تلاقی می‌کند تا یک «نحو استدلالی» واحد را در قالبِ یک خطابِ قدرتمند پدید آورد.

در ساحتِ پژوهش‌های زبان‌شناختی و تأملاتِ متنی، گذار از «نحو سنتی» به «نحو استدلالی»، نه یک تغییرِ رویکردِ ساده، بلکه نوعی «چرخشِ معرفت‌شناختی» در فهمِ بنیان‌هایِ کلام است. در این پارادایم، نحو از مرتبه‌ی تقلیل‌یافته‌ی «قواعدِ قراردادی» و صرفِ «سامان‌دهیِ الفاظ» فراتر می‌رود و به مثابه‌ی ابزاری برای تبیینِ «منطقِ درونیِ اندیشه» و کشفِ سازوکارهایِ تولیدِ معنا

¹. Arrangement

². Semantic Syntax.

³. Argumentation.

⁴. Construction.

⁵. Argumentative Logic.

بازخوانی می‌شود (حسان، ۱۴۱۱هـ: ۲۳۶؛ ابن جنی، بی‌تا: ۵۶). از این‌رو، «نحو استدلالی» را نمی‌توان در حدود «اعراب‌شناسی صوری» محدود ساخت؛ بلکه باید آن را در نسبت وثیق با فرایندهای تعلیل، احتجاج و جهت‌دهی معنایی متن فهم و تحلیل کرد (حتحات، ۱۹۹۳م: ۱۲۶؛ الحلوانی، ۱۹۷۴م: ۶۵). در چنین نگرشی، اعراب صرفاً نشانه‌ای بیرونی برای تعیین نقش‌های دستوری واژگان نیست، بلکه نمود عینی پیوندهای ژرف معنایی و منطقی در سطح گزاره‌ها و حامل مناسبات علی و غایی نهفته در ساختار گفتار تلقی می‌شود (قباوة، ۱۹۹۷م: ۸۹). بر این اساس می‌توان گفت که نحو استدلالی در معنای عام به سطحی از سازمان‌یافتگی زبان اطلاق می‌گردد که در آن، صورت‌های نحوی صرفاً واسطه‌ای انتقال معنا نیستند، بلکه به منزله‌ی سازوکارهای معنا ساز، روابط میان قضایا را چنان صورت‌بندی می‌کنند که متن بتواند از سطح گزارش خنثی به مرتبه‌ی احتجاج، تعلیل، تقابل، استنتاج و اقناع ارتقا یابد. در این تلقی، نحو استدلالی شبکه‌ای از پیوندهای دلالتی و منطقی را میان اجزای گفتار برقرار می‌سازد و مسیر ادراک و داوری عقلانی مخاطب را در جهت پذیرش هدایت‌مندانه سامان می‌دهد. در نتیجه، نحو دیگر نه «دستورالعملی برای درست‌خوانی»، بلکه «آشکارساز معرفتی مهندسی معنا» در متن است. اگر در نحو سنتی، مقولاتی چون فاعل و مفعول یا پدیده‌هایی مانند تقدیم و تأخیر، عمدتاً به صورت احکام انتزاعی و مستقل از پویایی گفتمان صورت‌بندی می‌شوند، در نحو استدلالی هر دگرگونی نحوی به مثابه‌ی «مقام استدلالی» فهم می‌گردد که از اقتضائات وجودشناختی معنا و غایات گفتمانی متن سرچشمه می‌گیرد. در این سیاق، «اعراب» در مرتبه‌ی ثانوی و تابع «معنا» قرار می‌گیرد و معنا، خود به منزله‌ی هندسه‌ای استوار و متوازن فهم می‌شود؛ بدین‌سان، نحو استدلالی نشان می‌دهد که ساختار نحوی، صورت عینی معنا و ظرف تجسد آن در سطح کلام است بر این مبنا، پژوهشگر بصیر با واکاوی این صورت‌بندی نحوی، به منطق ایجابی حاکم بر نظم گفتار و نسبت‌های درونی گزاره‌ها راه می‌یابد؛ نسبتی که در سنت «نظم» به مثابه‌ی ستون فقرات دلالت و وجه امتیاز کلام بلیغ صورت‌بندی شده است (جرجانی، ۱۹۸۰: ۴۵). از این منظر، نحو دیگر صرفاً دانشی است برای چگونه فهمیدن مناسبات اجزاء در کلیت معنا؛ دانشی که متن را از مجموعه‌ای پراکنده از گزاره‌ها به نظامی برهان‌مند، پیوسته و جهت‌دار ارتقا می‌دهد. بنابراین، در قرآن کریم، نحو استدلالی نه یک پدیده‌ی صرفاً دستوری، بلکه یکی از ارکان بر ساخت عقلانیت عملی و اقناع معرفتی در متن وحیانی است (زرکشی، ۱۹۹۸: ۲۱۲). نحو استدلالی بر این اصل ابنا دارد که «نظم کلام، بازتاب نظم اندیشه است»؛ از این‌رو، انتخاب پیوندها و نشانگرهای نحوی از جمله عطف با «واو»، تعقیب با «فاء»، یا وقوع حذف برآیند تصادف یا صرف آرایش بلاغی نیست، بلکه تابع الزامات منطقی همان «هندسه‌ی گفتمانی» است که متن بر آن استوار می‌شود (جرجانی، ۱۹۸۰: ۴۵). در این چارچوب، «حذف^۱» صرفاً ایجاز لفظی نیست، بلکه می‌تواند به منزله‌ی راهبردی معرفتی برای اتکا به بادهای ذهنی مخاطب، برجسته‌سازی فعل مرکزی، یا هدایت توجه به کانون گزاره تحلیل شود (ابن جنی، بی‌تا؛ حسان، ۱۴۱۱هـ: ۱۳۱). همچنین «عطف^۲» تنها اتصال دو جزء نیست، بلکه پیوندی دلالتی/منطقی است که هم‌ترازی یا هم‌جهتی دو مفهوم را در ساخت استدلالی متن نمایان می‌سازد (ابن الأنباری، ۱۹۵۷م: ۲۲). «اسناد^۳» نیز بنیادی‌ترین کنش زبانی در سازمان نحوی استدلال است که به واسطه‌ی آن، حمل محمول بر موضوع تحقق یافته و «حقیقت معرفتی» در قالب گزاره صورت‌بندی می‌شود (جرجانی، ۱۹۸۰: ۴۵). در گفتمان وحیانی قرآن، ابزارهای نحوی صرفاً حامل معنای گزاره‌ای نیستند، بلکه سازوکارهایی کنش‌گرند که با سازمان‌دهی «میدان عقلانیت»، مسیر اقناع و جهت‌دهی ادراک مخاطب را مدیریت می‌کنند؛ زیرا نحو، معمار اصلی ادراک روابط منطقی میان مفاهیم است و از طریق «نظم»، دلالت‌های استدلالی را در ذهن متلقي تثبیت می‌کند (جرجانی، ۱۹۸۰: ۴۵؛ قباوة، ۱۹۹۷م: ۳۲). در همین چارچوب، ابزارهایی نظیر ادات شرط، ساخت‌های تعلیلی و استفهام تقریری، نقشی تعیین‌کننده در گذار از «باور انفعالی» به «عقلانیت فعال» دارند (حسان،

1. Ellipsis.

2. Conjunction.

3. Predication.

۱۴۱۱هـ: ۶۷). نخست، ساختارهای شرطی نظیر اگر/آنگاه در قرآن، افزون بر تبیین پیوند علی میان فعل و نتیجه، به منزله‌ی ابزاری برای «مشروط‌سازیِ معرفت» عمل می‌کنند و مخاطب را در جایگاه فاعلِ استنتاج می‌نشانند؛ فرآیندی که در زبان‌شناسی نقش‌گرا در قالب «متنی‌سازیِ معنا» توضیح داده می‌شود (هالیدی، ۱۳۸۴: ۱۸۲). بدین ترتیب، متن مخاطب را به درون نظام استنتاجی خود فرامی‌خواند تا در زیست‌جهانِ گفتمانیِ بر ساخته، ارزش اخلاقیِ کنش‌ها را ارزیابی کند. از سوی دیگر، پیوندِ نحو با «عقلانیتِ عملی» به معنای اتصالِ عقل به کنش اجتماعی در قرآن از رهگذر سازوکارهای تعلیل (برای نمونه با «ل» یا «ب») تحقق می‌یابد؛ ادواتی که حکمتِ احکام را در ساختِ زبانی تثبیت می‌کنند و مخاطب را به پرسشگری درباره‌ی غایتِ کنش‌ها برمی‌انگیزند (حسان، ۱۴۱۱ق: ۲۳). به تعبیر زرکشی، قرآن با تکیه بر این سازوکارهای نحوی، «برهان» را از سطح انتزاعی به میدانِ عمل اجتماعی می‌آورد و تلازم «ایمان» (معرفت) و «عمل صالح» (عقلانیت عملی) را در سطح نحو تثبیت می‌کند (زرکشی، ۱۹۹۸: ۲۱۲). برآیندِ نهاییِ آن است که مهندسیِ دقیقِ صورت‌های زبانی، نه تنها اقناعِ عقلانی را سامان می‌دهد، بلکه مخاطب را در مسیری از «التزام عملی» قرار می‌دهد که در آن، هویتِ عقلانیِ او ذیلِ آموزه‌های وحیانی بازپیکربندی می‌شود.

۲-۳. انسان تراز در قرآن: مؤلفه‌های چهارگانه از ایمان تا کنش

انسان به عنوان موجودی مختار و مسئول، همواره در کانون توجه نظام‌های الهیاتی و فلسفی قرار داشته است. در اندیشه اسلامی، مفهوم «انسان تراز» به الگویی از انسان‌سازی اشاره دارد که نه در انفعال و نظاره‌گری، بلکه در کنش‌گری آگاهانه و مسئولانه در بستر تاریخ معنا می‌یابد. قرآن کریم انسان را به عنوان خلیفه‌الله در زمین معرفی می‌کند (بقره: ۳۰) و او را به تعقل، تدبیر و عمل صالح فرامی‌خواند. این نگاه، انسان را موجودی صرفاً زمینی یا صرفاً معنوی نمی‌داند، بلکه او را در پیوندی ناگسستنی میان ایمان و عمل، فردیت و اجتماع، و فطرت و تاریخ تعریف می‌کند. بر همین اساس، چهار مؤلفه محوری را می‌توان برای انسان تراز برشمرد که هر یک از آن‌ها حرکتی از یک امر بنیادین به سوی امری متعالی‌تر را نشان می‌دهد: نخست، مسئولیت‌پذیری و التزام عملی که از ایمان ادعایی به قیام مستمر به قسط می‌انجامد (نساء: ۱۳۵؛ مائده: ۸)؛ دوم، کرامت ذاتی و فاعلیت تاریخی که از موهبت تکوینی به کنش مسئولانه در تاریخ تبدیل می‌شود (اسراء: ۷۰)؛ سوم، عقلانیت معرفتی وجودی که از تفکر در آفاق به تحول وجودی فاعل می‌رسد (آل عمران: ۱۹۰-۱۹۱)؛ و چهارم، امانت‌داری، عدالت و تشریع ساختاری که از اخلاق فردی به ضرورت‌های سیستمی و نهادینه‌سازی عدالت گسترش می‌یابد (نساء: ۵۸؛ مائده: ۴۲). این مؤلفه‌ها چارچوب نظری پژوهش حاضر را شکل می‌دهند و مبنای تحلیل یافته‌ها در بخش‌های بعدی خواهند بود.

۳. روش‌شناسی پژوهش

پژوهش حاضر با بهره‌گیری از رویکردی توصیفی تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای (تفسیرهای معتبر، کتب بلاغت و زبان‌شناسی)، درصدد است تا به واکاوی نقش سازوکارهای نحوی استدلالی در بازنمایی مؤلفه‌های «انسان تراز» در آیات منتخب بپردازد. پیش از ورود به تحلیل، لازم است چارچوب روش‌شناختی پژوهش تبیین شود. معیار انتخاب آیات بر اساس دو اصل تعیین شده است: نخست، اشتغالِ آیه بر ساختارهای نحوی استدلالی شاخص (نداء، امر، صیغه‌ی مبالغه، قیود معیارگذار و روابط همنشینی)؛ دوم، دلالتِ مستقیمِ آیه بر یکی از مؤلفه‌های انسان‌شناختی «انسان تراز» (عدالت‌ورزی، کرامت‌مندی، عقلانیت و امانت‌داری). واحد تحلیل در این پژوهش، «آیه» به مثابه‌ی یک واحد گفتمانی مستقل در نظر گرفته شده است که در بافتِ سوره‌ای خود و در پیوند با آیات هم‌جوار تحلیل می‌شود. درباره‌ی نمایندگی آیات، لازم به ذکر است که این آیات نه به عنوان مصادیق منحصر، بلکه به عنوان نمونه‌های شاخص و معرفِ الگوی «انسان تراز» انتخاب شده‌اند؛ بدین معنا که هر آیه، یکی از ساخت‌های چهارگانه‌ی انسان تراز را با برجسته‌ترین سازوکارهای نحوی استدلالی بازنمایی می‌کند.

روش تحلیل هر آیه در سه مرحله انجام می‌شود: الف) تحلیل نحوی (بررسی ساختارهای صرفی-نحوی آیه و ابزارهای استدلالی به کار رفته)؛ ب) تحلیل معنایی استدلالی (تبیین چگونگی تولید معنا و الزام از رهگذر این ساختارها)؛ ج) بیان پیام انسان‌شناختی (استخراج مؤلفه‌ی انسان تراز مستفاد از آیه). در این میان، مرز میان دلالت نحوی و برداشت تفسیری مشخص می‌شود: دلالت نحوی، آن چیزی است که به‌طور مستقیم از ساختار زبانی آیه (نوع ادوات، چینش اجزاء و روابط نحوی) قابل استخراج است؛ در حالی که برداشت تفسیری، معنایی است که در پرتو منابع تفسیری معتبر و بافت گفتمانی قرآن بر این ساختار افزوده می‌شود. پژوهش حاضر می‌کوشد این دو سطح را از یکدیگر تفکیک کند و در هر مرحله، صراحتاً مشخص سازد که کدام بخش از تحلیل، مبتنی بر دلالت نحوی و کدام مبتنی بر برداشت تفسیری است.

۴. یافته‌ها

قرآن کریم به‌مثابه‌ی متنی بنیادین گفتمان اسلامی، نظامی زبانی و معرفتی است که در آن، ساختارهای نحوی و روابط استدلالی، خود سازوکارهای تولید معنا و الزام‌آوری را مهندسی می‌کنند. در این میان، پرسش از «الگوی انسان تراز» و نسبت آن با «نحو استدلالی» آیات، مسئله‌ای کانونی در مطالعات قرآنی معاصر به شمار می‌رود. منظور از «نحو استدلالی»، آن لایه از ساختار زبانی قرآن است که با بهره‌گیری از ابزارهای خاص، مخاطب را از پذیرش انفعالی به ساحت عقلانیت فعال و کنش مسئولانه سوق می‌دهد.

۴-۱. مسئولیت‌پذیری و التزام عملی: از ایمان ادعایی تا قیام مستمر به قسط

در گفتمان قرآنی، مسئولیت‌پذیری و التزام عملی به‌عنوان پیوند ناگسستنی میان باور درونی و کنش بیرونی تعریف می‌شود؛ فرآیندی که در آن ایمان از سطح ادعای ذهنی فراتر رفته و در قالب «قیام مستمر به قسط» تجلی می‌یابد. این مفهوم بر پایه این اصل استوار است که ایمان واقعی، بدون ظهور در رفتار عدالت‌محور و پایدار، ناقص و ناکارآمد است (Esack, 2004: 112). این رویکرد، مسئولیت‌پذیری را نه به‌عنوان یک تکلیف خارجی، بلکه به‌عنوان ضرورتی درونی و ذاتی ایمان تعریف می‌کند که مخاطب را از انفعال به سوی فعال‌سازی عقلانیت و اخلاق اجتماعی سوق می‌دهد (Rippin, 2014: 45). بدین سان، الگوی انسان تراز در این ساحت، انسانی است که عدالت را به‌عنوان محور تمام کنش‌های فردی و اجتماعی خود قرار می‌دهد و در این مسیر، همواره در حال «شدن» و «تعالی» است.

آیه ۱۳۵ سوره نساء «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ» یکی از برجسته‌ترین واحدهای گفتمانی قرآن در پیوند ایمان و مسئولیت اجتماعی است. ساختار آیه از چهار عنصر نحوی استدلالی تشکیل شده است: «نداء» (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا)، «امر» (كُونُوا)، «صيغه مبالغه» (قَوَّامِينَ) و «قيود معیارگذار» (بِالْقِسْطِ، لِلَّهِ). این عناصر، زنجیره‌ای منسجم از احضار مخاطب تا تعیین ملاک صحیح کنش را می‌سازند.

نحو استدلالی با «نداء» آغاز می‌شود که صرفاً یک افتتاح بلاغی نیست، بلکه سازوکاری برای احضار هویت پیشینی مخاطب و فعال‌سازی افق التزامی اوست (حتحات، ۱۹۹۳: ۵۶). مخاطب در اینجا به‌عنوان سوژه‌ای فراخوانده می‌شود که پیشاپیش در نسبت ایمانی با گفتمان وحی ایستاده است؛ از این رو، نداء نقش «مقدمه‌چینی استدلالی» می‌یابد و میان ایمان ادعایی و مسئولیت اجتماعی، تلازمی ضروری برقرار می‌سازد. ساختار امری «كُونُوا» در ادامه، دعوت به فرآیند «شدن» و مطالبه‌ی تحقق هویتی است؛ نه صرفاً طلب انجام فعلی مقطعی. صیغه مبالغه «قَوَّامِينَ» نیز معنای امر را از یک کنش محدود به «شأنی مستمر» ارتقا می‌دهد و عدالت را به‌مثابه‌ی صفتی هویتی و کنشی پایدار تثبیت می‌کند. این همان نکته‌ای است که در مباحث کلاسیک پیوند

نظم لفظ و نظم معنا و نقش سازمان‌دهی نحوی در تولید دلالت نیز مورد توجه قرار گرفته است (جرجانی، ۱۹۸۰م: ۸۴؛ ابن جنی، بی‌تا، ج ۱: ۷۸). ترکیب «بِالْقِسْطِ» به‌عنوان قیدی معیارگذار، «قیام» مأموریه را در مدار توازن حق‌مدارانه مقید می‌سازد و میان کنش و ملاک صحت آن پیوندی درونی برقرار می‌کند. در نهایت، «شَهْدَاءُ لِلَّهِ» با قید جهت «لِلَّهِ»، شهادت را از سطح ملاحظات بشری فراتر برده و آن را در افق اخلاص و فراتعلقی معیار مستقر می‌سازد. همین سازوکار جهت‌دهی از طریق قیود و روابط نحوی، با آنچه در سنت «احتجاج» و تحلیل استدلال نحوی درباره‌ی تولید الزام و اقناع از رهگذر ساختار گزارش شده، قابل تبیین است (قباوة، ۱۹۹۷م: ۳۲۱). در سطح تفسیری، مفسران بر این نکته تأکید کرده‌اند که «قَوَّامِينَ» بر استمرار و دوام قیام به قسط دلالت دارد و «شهداء لله» شهادت را مقید به اخلاص الهی می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴: ۳۸۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۳: ۲۴۰).

الگوی «انسان تراز» در این آیه، انسانی است که توازن وجودی و اجتماعی او نه با ادعای ایمان، بلکه با عدالت پایدار و شهادت حق محور تحقق می‌یابد؛ انسانی که مسئولیت‌پذیری را به‌مثابه‌ی ضرورتی درونی ایمان پذیرفته و آن را در کنش مستمر اجتماعی متجلی می‌سازد.

۴-۲. کرامت ذاتی و فاعلیت تاریخی: از موهبت تکوینی تا کنش مسئولانه

در گفتمان فلسفی اخلاقی معاصر اسلامی، کرامت انسانی به‌عنوان یک «حقیقت هستی‌شناختی» تعریف می‌شود که پیش از هرگونه عمل یا کسب، به انسان اعطا گردیده است. این دیدگاه بر پایه این اصل استوار است که کرامت ذاتی، شرط امکان اخلاق و مسئولیت‌پذیری است، نه نتیجه‌ی آن. با این حال، این موهبت ایستا، برای تبدیل شدن به «کرامت فاعلی» نیازمند فعال‌سازی از طریق اختیار و کنش تاریخی است. در تحلیل‌های جدید فلسفه‌ی عمل، فاعلیت تاریخی به‌عنوان عینیت‌یافتن کرامت ذاتی در بستر زمان و مکان تعریف می‌شود؛ فرآیندی که در آن انسان با انتخاب‌های آگاهانه، هویت اخلاقی خود را بازتولید می‌کند (Sachedina, 2018: 112). این رویکرد، مسئولیت‌پذیری را نه به‌عنوان یک بار اضافی، بلکه به‌عنوان ضرورتی درونی ذات انسانی تعریف می‌کند که بدون آن، کرامت ذاتی در سطح پتانسیل باقی می‌ماند (Chittick, 2019: 89). بدین‌سان، الگوی انسان تراز، انسانی است که تعادل پویایی میان پذیرش موهبت الهی و ایفای نقش تاریخی خود برقرار می‌سازد.

آیه‌ی ۷۰ سوره‌ی اسراء («وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا») در هندسه‌ی گفتمانی قرآن، نقش «بیانیه‌ی بنیادین کرامت انسانی» را ایفا می‌کند.

ساختار آیه از چهار فعل ماضی متوالی (كَرَّمْنَا، حَمَلْنَاهُمْ، رَزَقْنَاهُمْ، فَضَّلْنَاهُمْ) تشکیل شده است که با حرف تأکید «لَقَدْ» آغاز می‌شود. این زنجیره‌ی افعال، همراه با مفعول مطلق «تَفْضِيلًا» در پایان، یک «منطق ترتیبی» را می‌سازد که از کرامت ذاتی آغاز شده، به ظرفیت فاعلی می‌رسد و به مزیت هستی‌شناختی ختم می‌شود. همچنین، تعبیر «بَنِي آدَمَ» با دلالت شمول حداکثری، همه‌ی آحاد بشر را در بر می‌گیرد.

نحو استدلالی این آیه با «لَقَدْ» و فعل ماضی «كَرَّمْنَا» آغاز می‌شود که نوعی تأکید ساختاری بر یک حقیقت پیشینی و غیرمشروط را بنا می‌نهد. کرامت در اینجا یک دستاورد اکتسابی نیست، بلکه موهبتی الهی است که در لحظه‌ی خلقت، در ساحت گفتمان و حیانی ثبت شده است. تعبیر «بَنِي آدَمَ» با دلالت شمول حداکثری، همه‌ی آحاد بشر را به‌مثابه‌ی سوژه‌هایی دارای کرامت احضار می‌کند و هرگونه پیش‌فرض نابرابری ماهوی را ابطال می‌نماید. در ادامه، ترکیب «حَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ» دال بر «تسلط وجودی» انسان بر محیط زیست است و میان کرامت ذاتی و ظرفیت فاعلی انسان پیوندی ارگانیک برقرار می‌کند. بدین معنا، کرامت صرفاً یک وضعیت ایستا نیست، بلکه در «کنش تاریخی» و توانایی انسان برای چیرگی بر محدودیت‌های جغرافیایی و محیطی تجلی

می‌یابد. عبارت «وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» با کاربرد مفعول مطلق «تَفْضِيلًا»، جایگاه ویژه‌ی انسان را در هندسه‌ی هستی تثبیت می‌کند و به تناسب این تفضیل، او را در معرض تکالیف وجودی سنگین‌تری قرار می‌دهد (السیوطی، ۱۹۵۱م، ج ۳: ۱۸۷). نحو این آیه از یک «منطق ترتیبی» پیروی می‌کند که از «کرامت ذاتی» آغاز شده، به «ظرفیت فاعلی» رسیده و به «مزیت هستی‌شناختی» ختم می‌شود؛ زنجیره‌ای که عدالت حقوقی و اخلاقی را بر پایه‌ی این کرامت پیشینی بنا می‌کند.

در سطح تفسیری، مفسران بر این نکته تأکید کرده‌اند که «تکریم» در این آیه، شامل همه‌ی بنی آدم فارغ از ایمان و عمل است و «تفضیل» بر بسیاری از مخلوقات، بیانگر جایگاه ویژه‌ی انسان در نظام آفرینش است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳: ۱۰۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۶: ۳۶۵؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۰: ۲۸۰). همچنین، برخی مفسران میان «تکریم» (موهبت ذاتی) و «تفضیل» (مزیت نسبی) تمایز قائل شده‌اند و تکریم را مبناي حقوق بنیادین انسان دانسته‌اند (ابن عاشور، ۱۹۸۴م، ج ۱۵: ۹۲).

الگوی «انسان تراز» در این آیه، انسانی است که کرامت ذاتی خود را به مثابه‌ی موهبتی الهی می‌پذیرد و آن را از طریق اختیار و کنش تاریخی مسئولانه به «کرامت فاعلی» تبدیل می‌کند؛ انسانی که میان پذیرش موهبت تکوینی و ایفای نقش تاریخی خود، تعادلی پویا برقرار می‌سازد.

۴-۳. عقلانیت معرفتی وجودی: از تفکر در آفاق تا تحول وجودی فاعل

در گفتمان حکمت متعالیه و عرفان نظری، عقلانیت قرآنی فراتر از ابزارشناسی ابزاری، به عنوان «عقل شهودی» تعریف می‌شود که هدف نهایی آن، شناخت صرف نیست، بلکه «تحول وجودی عاقل» است. این رویکرد بر پایه این اصل استوار است که تفکر در آفاق (نظام هستی) و انفس (خود انسان)، دو بال یک پرواز برای رسیدن به «معرفت قلبی» هستند که مستقیماً بر کیفیت وجودی فرد اثر می‌گذارد (Corbin, 1993: 112). در تحلیل‌های جدید فلسفه‌ی دین، این فرآیند به عنوان «تبدیل شناخت به هستی» توصیف می‌شود؛ جایی که هر میزان آگاهی عمیق‌تر، منجر به «ظهور بیشتر حقیقت الهی» در وجود انسان می‌شود (Chittick, 2015: 89). این دیدگاه، عقلانیت را نه به عنوان یک ماشین محاسبه‌گر، بلکه به عنوان «چشم دل» تعریف می‌کند که با پاک‌سازی پرده‌های نفسانی، امکان دیدن حقایق متعالی را فراهم می‌سازد. بدین سان، الگوی انسان آگاه در این ساحت، انسانی است که دانش خود را با تهذیب نفس پیوند می‌زند و هر قدم علمی، قدمی به سوی «قرب وجودی» است.

آیات ۱۹۰-۱۹۱ سوره‌ی آل عمران («إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ. الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ»)، از جمله روشن‌ترین مواضعی هستند که در آن‌ها «آیه» از سطح نشانه‌ی صرف به سطح ساختار استدلالی هستی ارتقا می‌یابد.

آیه‌ی نخست با حرف تأکید «إِنَّ» و اسم «فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» آغاز می‌شود و با خبر «لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ» پایان می‌یابد. ساختار آیه از دو ساحت متقابل «خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (ثبوت و بنیان) و «اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ» (تغییر و تناوب) تشکیل شده است. آیه‌ی دوم، با وصف «الَّذِينَ يَذْكُرُونَ...» به آیه‌ی نخست پیوند می‌خورد و زنجیره‌ای از افعال مضارع (يَذْكُرُونَ، يَتَفَكَّرُونَ) و سپس جمله‌ی دعایی (رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ... فَقِنَا...) را می‌سازد.

نحو استدلالی آیه‌ی نخست با گزاره‌ی تأکیدی «إِنَّ» آغاز می‌شود که امکان تردید را در برابر دلالت آفاقی عالم نفی می‌کند. دو ساحت «خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (ثبوت و بنیان) و «اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ» (تغییر و تناوب)، در کنار هم نشان می‌دهند که برهان توحید از نظم درهم‌تنیده‌ی هستی استنتاج می‌شود. این همان ساختاری است که در سنت تفسیری به آن توجه شده است

(السیوطی، ۱۹۵۱م، ج ۲: ۱۱۱). ترکیب «لَايَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ» نیز دلالت می‌کند که فهم آیات تکوینی مستلزم ظرفیت معرفتی ویژه‌ای است؛ عقل در اینجا به‌مثابه‌ی قوه‌ی کشف نظم معنا عمل می‌کند.

آیه‌ی دوم با وصف «الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ»، ذکر را به‌عنوان حالتی فراگیر از حضور وجودی معرفی می‌کند که تمام ابعاد زیست انسانی را به شبکه‌ی یاد الهی متصل می‌سازد. در اینجا ذکر، یک فعل لحظه‌ای نیست، بلکه ساختار پایداری آگاهی است (العید، ۱۹۷۶م: ۱۳). در ادامه، «وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» نشان می‌دهد که ذکر و تفکر دو روی یک سیر معرفتی‌اند. جمله‌ی «رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا» عصاره‌ی برهان غایی است: جهان، چون غایت‌مند است، نمی‌تواند عبث باشد. در پایان، «سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ» نشان می‌دهد که معرفت حقیقی به خودبستگی نظری ختم نمی‌شود، بلکه به خشیت، تسبیح و طلب نجات منتهی می‌گردد. این زنجیره (مشاهده ← ذکر ← تفکر ← تصدیق حکمت ← تسبیح ← دعا) نمونه‌ی کامل یک هندسه‌ی استدلالی توحیدی است که در آن، عقل و دل، نظر و عمل، و شناخت و التزام در یک کل واحد هم‌نشین می‌شوند.

در سطح تفسیری، مفسران بر این نکته تأکید کرده‌اند که «أُولِي الْأَلْبَابِ» به کسانی اشاره دارد که عقل خود را با ذکر و تفکر توأم ساخته‌اند و از این‌رو، آیات تکوینی برای آنان به «آیات» هدایت‌بخش تبدیل می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴: ۵۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲: ۴۵۰). همچنین، برخی مفسران میان «ذکر» و «تفکر» در این آیه، رابطه‌ای متقابل برقرار کرده‌اند: ذکر، زمینه‌ساز تفکر صحیح و تفکر، موجب تعمیق ذکر است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۹: ۱۲۰؛ ابن عاشور، ۱۹۸۴م، ج ۴: ۲۱۰). این دو عنصر در کنار هم، عقلانیت قرآنی را از عقلانیت صرفاً نظری فلسفی متمایز می‌سازند و آن را به ساحت وجودی فاعل پیوند می‌دهند.

الگوی «انسان تراز» در این آیات، انسانی است که عقلانیت او صرفاً نظری و محاسبه‌گر نیست، بلکه عقلانیتی وجودی است که از مشاهده‌ی آفاق آغاز می‌شود، با ذکر و تفکر عمق می‌یابد و به تحول وجودی فاعل (تسبیح، خشیت و دعا) می‌انجامد؛ انسانی که در آن، شناخت و التزام، نظر و عمل، و عقل و دل در یک کل واحد هم‌نشین می‌شوند.

۴-۴. امانت‌داری، عدالت و تشریع ساختاری: از اخلاق فردی تا ضرورت‌های سیستمی

در تحلیل‌های زبان‌شناختی و ساختاری، واژگان اخلاقی مانند «امانت» و «عدالت» تنها توصیف‌کننده‌ی حالات درونی افراد نیستند، بلکه دارای «مبناهای ساختاری» هستند که در بستر جامعه معنا می‌یابند (حسن، ۲۰۱۵: ۴۵-۴۸). امانت‌داری در اینجا فراتر از یک فضیلت شخصی، به‌عنوان یک «قرارداد اجتماعی ضمنی» تعریف می‌شود؛ تعهدی که در آن منابع، اطلاعات یا قدرت در اختیار نهادها یا افراد قرار می‌گیرد و انتظار می‌رود این امانت‌ها با شفافیت و پاسخگویی مدیریت شوند. عدالت نیز در این چارچوب، نه صرفاً یک آرمان انتزاعی، بلکه به‌عنوان «سازوکار توزیع عادلانه» در ساختارهای اجتماعی عمل می‌کند (راولز، ۱۹۷۱: ۳). وقتی امانت‌داری و عدالت از سطح فردی فراتر رفته و وارد عرصه‌ی «تشریع ساختاری» می‌شوند، به قواعد، رویه‌ها و نهادهای عینی تبدیل می‌گردند. این فرآیند تضمین می‌کند که رعایت این ارزش‌ها به وابستگی به حسن‌نیت افراد محدود نمانده، بلکه از طریق قوانین، نظارت‌ها و شفافیت‌های سیستمی نهادینه شود. بدین‌سان، امانت‌داری به «شفافیت نهادی» و عدالت به «برابری فرصت‌ها و دسترسی عادلانه به منابع» از طریق سازوکارهای حقوقی و ساختاری تعبیر می‌شود. این رویکرد، اخلاق را از قلمرو فردی به عرصه‌ی «طراحی نظام‌های اجتماعی» می‌کشاند و تضمین می‌کند که ارزش‌ها حتی در غیاب فاعلان اخلاقی کامل، در ساختارها نهادینه شوند (نات، ۱۹۹۰: ۹۵؛ اوستروم، ۱۹۹۰: ۲۰).

آیه ۵۸ سوره نساء («إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا») در هندسه‌ی گفتمانی قرآن، نقش «سند بنیادین حکمرانی و مسئولیت اجتماعی» را ایفا می‌کند.

ساختار آیه از چهار بخش اصلی تشکیل شده است: (۱) جمله‌ی مؤکد «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ» به عنوان صدر استدلالی؛ (۲) دو مفعول منصوب با «أَنْ» («أَنْ تُؤَدُّوا...» و «أَنْ تَحْكُمُوا...») که دو حکم اصلی را در بر می‌گیرند؛ (۳) جمله‌ی معترضه‌ی «إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ» که نقش تأکید و ترغیب دارد؛ (۴) جمله‌ی ختامي «إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا» که کارکرد نظارتی دارد. همچنین، حرف شرط «إِذَا» در «وَإِذَا حَكَمْتُمْ» شرطیت حکم به عدل را به موقعیت داوری مقید می‌کند.

نحو استدلالی این آیه با تعبیر امر مؤکد «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ» آغاز می‌شود که حاکی از «تعالی دستوری» این احکام است. برخلاف توصیه‌های اخلاقی شخصی که اغلب در فضای ترغیب هستند، اینجا زبان قرآن به زبان «تشریع ساختاری» تغییر موضع می‌دهد. دو حکم «أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ» و «أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» در یک رابطه‌ی تلازمی قرار دارند: نخست به ساحت توزیع منابع و مسئولیت‌ها بر اساس «اهلیت» اشاره دارد و دوم، ساحت داوری و تنظیم روابط انسانی را هدف می‌گیرد. قرارگیری این دو در کنار هم، مدلی جامع از «اخلاق مدیریت کلان» ارائه می‌دهد که در آن، حکمرانی خود نوعی امانت الهی است. جمله‌ی معترضه‌ی «إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ» با کاربرد «نِعِمَّا» که صیغه‌ی مدح است، بر ارزش والای این دو حکم تأکید می‌ورزد و آن‌ها را از سطح دستور صرف به سطح موعظه‌ای الهی ارتقا می‌دهد که پذیرش آن برای مخاطب مطلوب و سودمند است. پایان آیه با «إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا»، مکانیزمی نظارتی را تعبیه می‌کند که فاعل اخلاقی را از انحرافات پنهان در اجرای عدالت باز می‌دارد.

در سطح تفسیری، مفسران بر شمول «امانات» تأکید کرده‌اند که شامل امانت‌های مادی (اموال، مناصب) و معنوی (احکام شرعی، اسرار مردم) می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴: ۳۹۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۳: ۲۴۸). همچنین، در تفسیر «أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» بر عمومیت خطاب تأکید شده که همه‌ی مسلمانان را در هر مقام و موقعیتی شامل می‌شود (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰: ۱۵۵؛ ابن عاشور، ۱۹۸۴م، ج ۵: ۸۸). برخی مفسران نیز «سَمِيعًا بَصِيرًا» را نه صرفاً وصف خداوند، بلکه هشدار به حاکمان و قاضیان دانسته‌اند که گفتار و کردار آنان تحت نظارت الهی است (قرطبی، ۱۹۶۴م، ج ۵: ۲۶۰).

آیه ۴۲ سوره مائده («فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِالْعَدْلِ») با وجود ایجاز لفظی، حامل معماری معنایی فشرده‌ای است. این آیه از سه عنصر نحوی تشکیل شده است: (۱) حرف «فَ» که دلالت بر تفرّع و نتیجه‌گیری منطقی دارد؛ (۲) فعل امر «أَحْكُم» که طلب انجام حکم را بیان می‌کند؛ (۳) قید معیارگذار «بِالْعَدْلِ» که ملاک صحت حکم را تعیین می‌کند.

«فَ» در «فَأَحْكُم» دلالت بر تفرّع منطقی دارد: چون وضعیتی از اختلاف پیش آمده، نتیجه‌ی هنجاری آن، حکم کردن بر پایه‌ی عدل است. در اینجا، قرآن با یک گذار سریع از «وضع مسئله» به «راه حل هنجاری» نشان می‌دهد که داوری، اگر از عدالت جدا شود، از ماهیت خود تهی می‌گردد. در هندسه‌ی گفتمانی آیه، عدالت در مقام معیار نهایی قضاوت، بر هر ملاحظه‌ی بیرونی دیگری تقدم دارد. در سطح تفسیری، مفسران «بِالْعَدْلِ» را به معنای حکم به آنچه خداوند نازل کرده و رعایت انصاف در داوری دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶: ۴۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۳: ۴۸۰).

الگوی «انسان تراز» در این آیات، انسانی است که امانت‌داری و عدالت را نه صرفاً به عنوان فضایل فردی، بلکه به عنوان اصولی ساختاری و نهادی در حکمرانی و داوری به کار می‌بندد؛ انسانی که در مقام حاکم یا قاضی، عدالت را به عنوان اصل بی‌بدیل حکم قرار می‌دهد و از این طریق، به بازسازی نظم اخلاقی جامعه یاری می‌رساند.

۵. نتیجه گیری:

مقاله‌ی پیش رو، با واکاوی چهار محور گفتمانی متمایز در قرآن کریم، نشان داد که «نحو استدلالی» صرفاً یک سازوکار زبانی نیست، بلکه شبکه‌ای از روابط معنایی و الزام‌آور است که الگوی «انسان تراز» را در ساحت‌های مختلف وجودی، اجتماعی و معرفتی صورت‌بندی می‌کند. آنچه از مجموع تحلیل‌های چهارگانه به‌دست می‌آید، تصویری چندبُعدی از انسانی است که قرآن در پی تربیت و تأسیس آن است؛ انسانی که در نسبت با خدا، خود، جامعه و جهان، در وضعیتی متوازن و مسئولانه قرار دارد. برآیند تحلیل چهار محور نشان می‌دهد که سه دسته از ساختارهای نحوی، بیشترین نقش را در تولید معنای تربیتی و الزام‌آوریِ گفتمان قرآنی ایفا کرده‌اند:

الف) ساختارهای احضار و خطاب (نداء و حروف تأکید): «نداء» در آیه‌ی ۱۳۵ نساء و حروف تأکیدی «إِنَّ» و «لَقَدْ» در آیات ۵۸ نساء، ۷۰ اسراء و ۱۹۰ آل عمران، مخاطب را از موقعیت انفعالی به ساحت التزام فعال فرامی‌خوانند. این ساختارها، پیش‌فرض هویتی مخاطب را فعال می‌سازند و او را به‌مثابه‌ی سوژه‌ای مسئول در برابر گفتمان وحی قرار می‌دهند.

ب) ساختارهای امر و الزام (فعل امر و صیغه‌ی مبالغه): افعال امری «كُونُوا» (نساء ۱۳۵) و «فَاخْكُم» (مائده ۴۲) و صیغه‌ی مبالغه‌ی «قَوِّمِينَ» (نساء ۱۳۵)، کنش مطلوب را از یک فعل مقطعی به «شأنی هویتی» و «حالی پایدار» ارتقا می‌دهند. این ساختارها، الزام را از سطح توصیه به سطح تکلیف وجودی ارتقا می‌بخشند.

ج) ساختارهای جهت‌دهی و معیارگذاری (قیود و مفعول مطلق): قیود معیارگذار «بِالْقِسْطِ» (نساء ۱۳۵) و «بِالْعَدْلِ» (مائده ۴۲)، قید جهت «لِلَّهِ» (نساء ۱۳۵) و مفعول مطلق «تَقْضِيلاً» (اسراء ۷۰)، کنش مأموریه را در مدار معیارهای مشخص مقید می‌سازند و میان کنش و ملاک صحت آن پیوندی درونی برقرار می‌کنند.

از مجموع این ساختارها، یک الگوی سه‌مرحله‌ای قابل تعمیم برای نحو استدلالی قرآن استخراج می‌شود که در تمام چهار محور تکرار شده است: مرحله‌ی نخست: احضار هویت: آغاز آیه با ابزارهای خطاب و تأکید، مخاطب را به‌مثابه‌ی سوژه‌ای دارای هویت پیشینی (ایمان، کرامت، عقلانیت) فرامی‌خواند. مرحله‌ی دوم: مطالبه‌ی کنش: در ادامه، ساختارهای امری و الزامی، این هویت احضار شده را به کنش مشخص و مسئولانه سوق می‌دهند. مرحله‌ی سوم: تعیین معیار در پایان، قیود معیارگذار، ملاک صحت کنش را مشخص می‌کنند و آن را در افق حق و قسط مستقر می‌سازند. این الگوی سه‌مرحله‌ای (احضار هویت ← مطالبه‌ی کنش ← تعیین معیار) در هر چهار محور گفتمانی تکرار شده و از این رو، می‌توان آن را به‌عنوان الگوی عام نحو استدلالی قرآن در تربیت انسان تراز معرفی کرد.

همچنین نتایج پژوهش حاضر نشان داد که نسبت میان نحو و تربیت انسان در قرآن، نه رابطه‌ای حاشیه‌ای و تزئینی، بلکه رابطه‌ای ساختاری و بنیادین است. به عبارت دقیق‌تر، این نسبت را می‌توان در سه سطح تبیین کرد:

الف) سطح معنایی: ساختارهای نحوی، صرفاً قالب‌های خالی نیستند، بلکه خود حامل معنا و الزام‌اند. صیغه‌ی مبالغه، استمرار کنش را می‌سازد؛ قید معیارگذار، جهت کنش را تعیین می‌کند؛ و حرف تأکید، قطعیت گزاره را تثبیت می‌کند. بدین سان، تربیت انسان در قرآن، از دل همین ساختارهای زبانی برمی‌خیزد، نه جدا از آن.

ب) سطح فرایندی: نحو استدلالی قرآن، مخاطب را از پذیرش انفعالی به ساحت عقلانیت فعال و کنش مسئولانه سوق می‌دهد. این فرایند، خود یک «برنامه‌ی تربیتی» است که در آن، زبان به‌مثابه‌ی ابزار تحول وجودی فاعل عمل می‌کند.

ج) سطح غایی: هدف نهایی این سازوکار زبانی، پرورش انسانی است که در تمام ابعاد وجودی و اجتماعی خود، در تراز حق و قسط قرار گیرد. بدین سان، نحو استدلالی قرآن، نه فقط یک روش بیانی، بلکه یک برنامه‌ی تربیتی جامع است که در آن، ساختارهای زبانی و اهداف تربیتی در یک کل واحد هم‌نشین می‌شوند.

آنچه این چهار محور را به یکدیگر پیوند می‌دهد، منطق مشترک «نحو استدلالی» است؛ منطقی که در آن، ساختارهای زبانی قرآن، مخاطب را از سطح پذیرش انفعالی به ساحت عقلانیت فعال و کنش مسئولانه سوق می‌دهند. در این هندسه، ایمان بدون عدالت، کرامت بدون مسئولیت، معرفت بدون التزام، و قدرت بدون امانت‌داری، همگی ناقص و ناترازند. الگوی «انسان تراز» در قرآن، انسانی است که این چهار ساحت را در وجود خود جمع می‌کند: عدالت‌ورزی پایدار، کرامت‌مندی مسئولانه، عقلانیت متحول‌ساز، و امانت‌داری نظام‌مند.

بدین سان، می‌توان گفت که نحو استدلالی قرآن، نه فقط یک روش بیانی، بلکه یک برنامه‌ی تربیتی جامع است که هدف نهایی آن، پرورش انسانی است که در تمام ابعاد وجودی و اجتماعی خود، در تراز حق و قسط قرار گیرد. این پژوهش، تنها گامی مقدماتی در جهت شناسایی این الگو از رهگذر تحلیل نحوی استدلالی آیات بود و افق‌های گسترده‌تری را برای پژوهش‌های آتی در این زمینه می‌گشاید؛ از جمله، امکان تعمیم این الگوی سه‌مرحله‌ای به سایر آیات قرآن و بررسی تطبیقی آن با دیگر نظام‌های زبانی و تربیتی.

۶. منابع

القرآن الکریم

۱. ابن الأبیاری، عبدالرحمن بن محمد. (۱۹۵۷). *الإنصاف فی مسائل الخلاف بین النحویین البصریین و الکوفیین*. قاهره: دارالفکر.
۲. ابن جنی، عثمان. (بی‌تا). *الخصائص*. بی‌جا: بی‌ناشر.
۳. ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۹۸۴). *التحریر و التنویر*. تونس: الدار التونسیة للنشر.
۴. أحمد الکبیر، ریم (۲۰۲۰). *الاستدلال وأثره فی النحو العربی وموقف علم اللغة الحدیث منه*، *مجلة العلوم الشرعیة*، جامعة الزيتونة، عدد ۳، صص ۹۲-۱۱۱.
۵. جرجانی، عبدالقاهر. (۱۹۸۰). *دلائل الإعجاز*. بیروت: دارالمعرفة.
۶. الحدیثی، خدیجة (۱۹۸۱). *موقف النحاة من الاستشهاد بالحدیث*، بغداد: دار الرشید للنشر.
۷. حسان، تمام. (۱۴۱۱هـ). *اللغة العربیة معناها ومبناها*. قاهره: عالم الكتب.
۸. حتحات، أمان الدین. (۱۹۹۳م). *الاستدلال النحوی فی کتاب سیبویه وأثره فی تاریخ النحو*، رسائل جامعیه، کلیة الاداب والعلوم الانسانیة، جامعة حلب، سوريا.
۹. الحلوانی، محمد خیر. (۱۹۷۴م). *الاحتجاج وأصوله فی النحو العربی*. [رساله دکتری]. جامعة عین شمس، مصر.
۱۰. دوگانی، شادی، استاجی، اعظم، سیدی، سیدحسین (۱۴۰۰). *بررسی استدلال تحدی در چارچوب نظریه استدلال ورزی*، *مجله زبان و ادبیات عربی*، ۱۳ (۲)، ۲۱-۱.
۱۱. الراوی، عبد الحمید محمد (۲۰۲۴). *الاستدلال النحوی عند أبی الأسود الدؤلی، المنتدى الإسلامی، بحوث و مقالات*، بریتانیا، ۷۲-۷۴.
۱۲. زرکشی، محمد بن بهادر. (۱۹۹۸). *البرهان فی علوم القرآن*. بیروت: دار إحياء الكتب العربیة.
۱۳. جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن. (۱۹۸۰). *دلائل الإعجاز*. بیروت: دارالمعرفة.
۱۴. الجرجانی، عبد القاهر. (۱۹۹۲). *دلائل الإعجاز*، (تحقیق محمود محمد شاکر، ط ۳). القاهرة، مصر: مكتبة الخانجي.
۱۵. السامرائی، فاضل صالح. (۲۰۰۵). *معانی النحو* (ج ۱). عمان، الأردن: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

١٦. صدر الدين شيرازي، محمد بن ابراهيم. (١٩٨١). *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، (ط. الثالثة، ج ٨). بيروت: دار إحياء التراث العربي.
١٧. طباطبائي، محمد حسين. (١٤١٧ق). *الميزان في تفسير القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامي.
١٨. طبرسي، فضل بن حسن. (١٣٧٢). *مجمع البيان في تفسير القرآن*. تهران: ناصر خسرو.
١٩. طعيس، صبيحة حسن (٢٠٢١). *الاستدلال النحوي بالشعر في كتاب نظم الفرائد و حصر الشرائد لمذهب الدين المهلبى (ت ٥٨٣ ق)، مجلة آداب الكوفة*، عدد ٤٩، ٩٦-١٧٣.
٢٠. العمري، محمد. (٢٠١٤). *في بلاغة الخطاب الإقناعي: مدخل نظري وتطبيقي*. الدار البيضاء، المغرب: أفريقيا الشرق.
٢١. عوارب، سليم (٢٠٢٠). *الاستدلال النحوي و طرقه عند السيوطي من الدليل النحوي إلى الدليل الجدلي، دراسة في ضوء علم اللغة الحديث، مجلة الذاكرة*، ٨ (٢)، ٣٠-٥٥.
٢٢. عيد، محمد (١٩٧٦). *الرواية و الاستشهاد*، القاهرة: عالم الكتب.
٢٣. فتحى زاده، فتحيه، امير خانى، مهناز، رضوى علوى، نعيمه سادات، ونكى، فاطمه (١٣٩٨). *تحليل شبوه هاى بيان استدلالى در آيات تربيتى قرآن، آموزه هاى تربيتى در قرآن و حديث*، ٥ (١)، ٢١-٢١.
٢٤. فخر رازي، محمد بن عمر. (١٤٢٠ق). *التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)*. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
٢٥. قباوة، فخر الدين. (١٩٩٧م). *تحليل النص النحوي*. چاپ اول. دمشق: دار الفكر.
٢٦. قباوة، فخر الدين. (١٩٩٧م). *إعراب القرآن الكريم و بيانه*. دمشق: دار القلم.
٢٧. قرشي، سيد على اكبر (١٣٧١). *قاموس قرآن*، چاپ ششم، تهران: دار الكتب الإسلامية.
٢٨. كلاتمة، خديجة (٢٠١٣). *الاستدلال و أثره في توجيه التفكير النحوي و البلاغي*، بسكرة: منشورات جامعة محمد خيضر.
٢٩. مصطفى، حسن (١٣٧٤). *التحقيق في كلمات القرآن الكريم*، چاپ اول، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي.
٣٠. الموسوي، آس عقيل كاظم (٢٠٢٠). *الاستدلال النحوي لابن عقيل في اعتراضه على ابن مالك مؤازنة مع كتب ابن مالك الاخرى، مجلة جامعة بابل للعلم الإنسانية*، ٢٨ (٧)، ٦٨-٨٣.
٣١. هابرماس، يورغن. (١٣٨٤). *نظريه كنش ارتباطى: عقلانيت و جامعه* (جلد ١). ترجمه كمال پولادى، توماس مك كارتى، تهران: موسسه انتشاراتى روزنامه ايران.
٣٢. حسان، تمام. (٢٠١٥). *اللغة العربية: معناها ومبناها* (ط٥). القاهرة، مصر: عالم الكتب.
33. Chittick, W. C. (2015). *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: SUNY Press.
34. Chittick, W. C. (2019). *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Metaphysics*. Albany: SUNY Press.
35. Corbin, H. (1993). *History of Islamic Philosophy*. London: Kegan Paul International.
36. Ducrot, O. (1980). *Les échelles argumentatives*. Paris: Minuit.
37. Esack, F. (2004). *The Qur'an: A Short Introduction*. Oxford: Oneworld Publications.
38. Fukuyama, Francis. (2011). *the Origins of Political Order: From Prehuman Times to the French Revolution*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
39. Halliday, M. A. K., & Matthiessen, C. M. I. M. (2004). *An Introduction to Functional Grammar* (3rd ed.). London: Hodder Arnold.
40. Halliday, M. A. K., & Matthiessen, C. M. I. M. (2014). *Halliday's introduction to functional grammar* (4th Ed.). Routledge.
41. North, Douglass C. (1990). *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*. Cambridge: Cambridge University Press.
42. Ostrom, Elinor. (1990). *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
43. Rawls, John. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
44. Rippin, A. (2014). *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices*. London: Routledge.
45. Rothstein, Bo Rothstein. (2011). *Quality of Government: Corruption, Social Trust, and Inequality in International Perspective*. Chicago: University of Chicago Press.
46. Sachedina, A. (2018). *Islamic Promissory Note: A Study in the Religious and Political Development of Early Islam*. Oxford: Oneworld Publications.

References

Ibn al-Anbārī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad. (1957). *Al-Inṣāf fī Masā’il al-Khilāf bayn al-Naḥwiyyīn al-Baṣriyyīn wa al-Kūfiyyīn*. Cairo: Dār al-Fikr. (In Arabic)

Ibn Jinnī, ‘Uthmān. (n.d.). *Al-Khaṣā’iṣ*. No place: No publisher. (In Arabic)

Ibn ‘Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. (1984). *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Tunis: Al-Dār al-Tūnisiyya lil-Nashr. (In Arabic)

Aḥmad al-Kabīr, Rīmā. (2020). *Al-Istidlāl wa Atharuhu fī al-Naḥw al-‘Arabī wa Mawqif ‘Ilm al-Lugha al-Ḥadīth minhu*. Majallat al-‘Ulūm al-Shar‘iyya, University of al-Zaytūna, No. 3, pp. 92–111. (In Arabic)

al-Jurjānī, ‘Abd al-Qāhir. (1980). *Dalā’il al-I’jāz*. Beirut: Dār al-Ma‘rifa. (In Arabic)

al-Ḥadīthī, Khadija. (1981). *Mawqif al-Nuḥāt min al-Istishhād bi al-Ḥadīth*. Baghdad: Dār al-Rashīd lil-Nashr. (In Arabic)

Ḥassān, Tammām. (1411 A.H.). *Al-Lugha al-‘Arabiyya: Ma‘nāhā wa Mabnāhā*. Cairo: ‘Ālam al-Kutub. (In Arabic)

Ḥaṭḥāt, Amān al-Dīn. (1993). *Al-Istidlāl al-Naḥwī fī Kitāb Sībawayh wa Atharuhu fī Tārīkh al-Naḥw*. University theses, Faculty of Arts and Humanities, University of Aleppo, Syria. (In Arabic)

al-Ḥalwānī, Muḥammad Khayr. (1974). *Al-Ihtijāj wa Uṣūluhu fī al-Naḥw al-‘Arabī*. [Doctoral dissertation]. ‘Ayn Shams University, Egypt. (In Arabic)

Dūgānī, Shādī; Estaji, A‘zam; Seyedi, Seyyed Ḥossein. (1400 SH). *Barresi-ye Estedlāl-e Taḥaddī dar Chārchūb-e Naẓariyye-ye Estedlālvarzī*. Majalle-ye Zabān va Adabiyyāt-e ‘Arabī, 13(2), 1–21. (In Persian)

al-Rāwī, ‘Abd al-Ḥamīd Muḥammad. (2024). *Al-Istidlāl al-Naḥwī ‘inda Abī al-Aswad al-Du‘alī*. *Al-Muntadā al-Islāmī*, Research and Articles, Britain, pp. 72–74. (In Arabic)

al-Zarkashī, Muḥammad ibn Bahādur. (1998). *Al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyya. (In Arabic)

al-Jurjānī, ‘Abd al-Qāhir ibn ‘Abd al-Raḥmān. (1980). *Dalā’il al-I’jāz*. Beirut: Dār al-Ma‘rifa. (In Arabic)

al-Jurjānī, ‘Abd al-Qāhir. (1992). *Dalā’il al-I’jāz* (ed. Maḥmūd Muḥammad Shākir, 3rd ed.). Cairo, Egypt: Maktabat al-Khānjī. (In Arabic)

al-Sāmarrā’ī, Fāḍil āliḥ. (2005). *Ma‘ānī al-Naḥw* (Vol. 1). Amman, Jordan: Dār al-Fikr lil-Ṭibā’a wa al-Nashr wa al-Tawzī’. (In Arabic)

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1981). *Al-Ḥikma al-Muta‘āliya fī al-Asfār al-‘Aqliyya al-Arba‘a* (3rd ed., Vol. 8). Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. (In Arabic)

Ṭabāṭabā’ī, Muḥammad Ḥusayn. (1417 A.H.). *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’ān*. Qom: Daftar-e Enteshārāt-e Eslāmī. (In Arabic)

Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan. (1372 SH). *Majma‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*. Tehran: Nāṣir Khusraw. (In Arabic)

Ṭu‘ays, abīḥa Ḥasan. (2021). *Al-Istidlāl al-Naḥwī bi al-Shi‘r fī Kitāb Naẓm al-Farā’id wa Ḥaṣr al-Sharā’id li-Muhaddhib al-Dīn al-Muhallabī* (d. 583 A.H.). Majallat Ādāb al-Kūfa, No. 49, pp. 96–173. (In Arabic)

al-‘Umārī, Muḥammad. (2014). *Fī Balāghat al-Khiṭāb al-Iqnā’ī: Madkhal Nazarī wa Taṭbīqī*. Casablanca, Morocco: Afrīqiyyā al-Sharq. (In Arabic)

‘Awārīb, Salīm. (2020). *Al-Istidlāl al-Naḥwī wa Ṭuruquhu ‘inda al-Suyūṭī min al-Dalīl al-Naḥwī ilā al-Dalīl al-Jadalī, Dirāsa fī Ḍaw’ ‘Ilm al-Lugha al-Ḥadīth*. Majallat al-Dhākira, 8(2), 30–55. (In Arabic)

‘Īd, Muḥammad. (1976). *Al-Riwāya wa al-Istishhād*. Cairo: ‘Ālam al-Kutub. (In Arabic)

Fattāhīzādeh, Fathiyyeh; Amīrkhānī, Mahnāz; Raḍawī ‘Alawī, Na‘imeh Sādāt; Vanakī, Fāṭemeh. (1398 SH). Taḥlīl-e Shayveh-hā-ye Bayān-e Estedlālī dar Āyāt-e Tarbiyātī-ye Qur’ān. Āmūzeh-hā-ye Tarbiyātī dar Qur’ān va Ḥadīth, 5(1), 1–21. (In Persian)

Fakhr al-Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar. (1420 A.H.). Al-Tafsīr al-Kabīr (Mafātīḥ al-Ghayb). Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī. (In Arabic)

Qabbāwa, Fakhr al-Dīn. (1997). Taḥlīl al-Naṣṣ al-Naḥwī. 1st ed. Damascus: Dār al-Fikr. (In Arabic)

Qabbāwa, Fakhr al-Dīn. (1997). I’rāb al-Qur’ān al-Karīm wa Bayānuhu. Damascus: Dār al-Qalam. (In Arabic)

Qurashī, Sayyid ‘Alī Akbar. (1371 SH). Qāmūs Qur’ān (6th ed.). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. (In Persian)

Kalāṭma, Khadīja. (2013). Al-Istidlāl wa Atharuhu fī Tawjīh al-Tafkīr al-Naḥwī wa al-Balāghī. Biskra: Manshūrāt Jāmi‘at Muḥammad Khayḍar. (In Arabic)

Muṣṭafawī, Ḥasan. (1374 SH). Al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur’ān al-Karīm (1st ed.). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. (In Persian)

al-Mūsawī, Ās ‘Aqīl Kāzim. (2020). Al-Istidlāl al-Naḥwī li-Ibn ‘Aqīl fī I’tirāḍihī ‘alā Ibn Mālik Mu’āzana ma’a Kutub Ibn Mālik al-Ukhrā. Majallat Jāmi‘at Bābil lil-‘Ulūm al-Insāniyya, 28(7), 68–83. (In Arabic)

Habermas, Jürgen. (1384 SH). Naẓariyye-ye Konesh-e Ertebāfī: ‘Aqlāniyyat va Jāme‘e (Vol. 1). Trans. Kamāl Pūlādī, Thomas McCarthy. Tehran: Mu’assase-ye Enteshārātī-ye Rūznāme-ye Īrān. (In Persian)

Ḥassān, Tammām. (2015). Al-Lugha al-‘Arabiyya: Ma’nāhā wa Mabnāhā (5th ed.). Cairo, Egypt: ‘Ālam al-Kutub. (In Arabic)