

فصلنامه علمی- پژوهشی «پژوهش‌های ادبی- قرآنی»

سال سوم/ شماره سوم/ پائیز ۱۳۹۴

پرتو کنایات قرآنی در دیوان جامی

سید محمد آرتا^۱ و وحید سبزیان‌پور^۲

چکیده

کنایه‌ها، به سبب کوتاه بودن، در میان عامه مردم کاربرد بسیار دارند و از آنجا که دارای معنای مجازی هستند، اغلب شعرا و نویسندگان برای جلوگیری از بیان صریح و مستقیم از کنایه استفاده می‌کنند. کنایه، چون تصویر ساز است و ذهن شنونده را در تعلیق می‌گذارد، زیبایی هنری می‌آفریند؛ به همین دلیل کنایه در ادبیات، جایگاه خاصی را به خود اختصاص داده است و شاعران از آن بهره‌های فراوانی برده‌اند. عبدالرحمان جامی نیز از جمله سخنوران و نویسندگانی است که در آثار خویش با رویکردی ویژه، بدین مهم پرداخته است و کنایه به عنوان ابزاری کارآمد در علم بیان، مورد توجه او قرار گرفته تا آنجا که بسیاری از سخنان خود را در قالب این شیوه بیانی مطرح ساخته است. در این پژوهش، کارکردهای کنایات قرآنی در دیوان اشعار جامی، بررسی شده و نگارنده در صدد است تا رابطه کنایات به کار رفته در دیوان جامی و کنایات و تعبیر کنایی موجود در قرآن کریم را مشخص کند و میزان شباهت و اشتراک این مقوله ادبی را در قرآن کریم و دیوان جامی باز نماید.

برآیند این تحقیق نشان می‌دهد که جامی در به کارگیری کنایه در اشعارش، به سه شیوه از قرآن اثر پذیرفته است: الف) همان تعبیر کنایی قرآن را عیناً در شعرش بکار گرفته است؛ ب) به تعبیر یا لفظ قرآنی، که در قرآن معنای کنایی نداشته، معنایی کنایی داده و از لفظ قرآنی کنایه جدیدی خلق کرده است؛ ج) همان کنایه قرآنی را با بار معنایی جدیدی به کار برده و معنی کنایی جدیدی بر آن افزوده است.

واژه‌های کلیدی: کنایه، قرآن کریم، دیوان جامی، تأثیر پذیری.

* تاریخ دریافت ۱۳۹۴/۰۵/۱۸ تاریخ پذیرش ۱۳۹۴/۱۰/۰۲

^۱ نویسنده مسئول: دانشجوی دوره دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی کرمانشاه. mohamadarta1@gmail.com

^۲ استاد زبان و ادبیات عرب دانشگاه رازی کرمانشاه. vahidsabziyanpour@ac.ir

۱- مقدمه

در میان نویسندگان و شاعران گذشته، افرادی وجود دارند که به فراخور قدرت ادبی، بضاعت ذوقی و هنری خویش و با الهام گرفتن از مفاهیم و معانی موجود در ادبیات ملل و فرهنگ‌های دیگر به ویژه ادب عربی، به آفرینش مضامین متنوع نائل آمده‌اند. «از دیرباز اعراب و ایرانیان، به دلایل سیاسی و اجتماعی، با هم در تعامل و ارتباط بوده‌اند. بعد از ورود اسلام به ایران و استقبال گسترده ایرانیان از فرهنگ اسلامی، این تعامل در بسیاری از زمینه‌های فکری و ادبی، گسترش چشمگیری یافت و دو ملت را به هم نزدیک‌تر کرد و این امر به دستاوردهای بسیاری منتهی شد؛ تا آنجا که به اعتقاد صاحب‌نظران، تأثیر دو جانبه دو فرهنگ عربی و فارسی، در میان همه فرهنگ‌ها بی‌نظیر است» (سبزیانپور، ۱۳۹۲: ۲). اگرچه نقطه آغاز آمیزش دو فرهنگ بزرگ فارسی و عربی را باید در دوره پیش از اسلام جستجو کرد، اما نقطه اوج آن به ورود اسلام به ایران و تسلط اعراب به امور ایرانیان برمی‌گردد، زیرا با تحکیم حکومت اعراب در ایران، شرایط فرهنگی و اجتماعی تغییر کرد و ایرانیان، روز به روز بیشتر به فراگیری زبان عربی، علاقه‌مند شدند. فرهنگ گسترده و غنی اسلامی و عربی، از بدو پیدایش زبان دری تا کنون، یکی از پشتوانه‌های مهم ادبیات فارسی بوده است و به صورت مستقیم یا غیرمستقیم ادب فارسی را تحت تأثیر خود قرار داده است، اما همزمان با ورود اسلام به ایران و ارتباط نزدیک مسلمانان و ایرانیان، این تأثیرپذیری بیشتر به چشم می‌خورد. همراه با گسترش عمیق فرهنگ اسلام از اواخر قرن چهارم که فرهنگ ایرانی رنگ اسلامی گرفت، زبان عربی در ایران رواج یافت و زبان بومی ایرانیان را تحت تأثیر خویش قرار داد. در مکتب، مدرسه، مسجد، دیوان، بازار و در میان اهل قلم و اهل بحث و وعظ، زبان رسمی زبان عربی شد. لزوم قرائت نماز به زبان عربی و عربی بودن قرآن، گستره زبان عربی را از مسجد و مدرسه به کوچه و بازار رساند و واژگان و تعبیر بسیاری وارد زبان فارسی گردید. بدین‌گونه، زمینه‌ی اثرپذیری‌های گوناگون فرهنگ فارسی از فرهنگ اسلامی - عربی - فراهم شد (نگ: یاریان‌کوپایی، ۱۳۸۹: ۱۲۸). بی‌گمان، دوره تکوین زبان و ادب فارسی (۴-۶ ه.ق)، نقطه عطفی در پیشینه پیوند شعر فارسی و عربی به شمار می‌آید، زیرا از یک سو، با در نظر گرفتن مقتضیات و بستر سیاسی - دینی، زبان عربی در ایران زبانی علمی - ادبی می‌شود و از سوی دیگر، وجود شعر مدحی و درباری، موجب استحکام این پیوند می‌گردد؛ بدین معنی که آن دسته از شعرای ایرانی که در صدد جلب رضایت حکام

عرب بودند، به ناچار مدایح خود را به زبان ایشان می‌سرودند(رک: جعفرپور و فسقوری، ۱۳۹۱: ۲۱-۲۲).

ادبیات فارسی مجموعه‌ای از نکته‌های دقیق، لطیف و ظریف و اشاره‌های سنجیده و فهمیده‌ای است که درک معانی آنها به آگاهی‌هایی ویژه نیاز دارد. بخشی از این زیبایی‌ها، در کاربرد مضامین دینی ظهور می‌یابد. مضمون‌های قرآنی و حدیثی که به اشکال مختلف ادبی جلوه گر می‌شوند، از سویی موجب اثرگذاری بر ادب فارسی می‌شوند و از سویی دیگر، کلید فهم معارف دینی هستند. شاعران پارسی‌گوی، همواره از طریق آمیزش و آرایش کلمات خود با کلمات نورانی قرآن و حدیث، ارزش مضاعفی به آفرینش‌های هنری خود بخشیده‌اند. بررسی تأثیرپذیری شعرا از قرآن، احادیث و متون عربی، یکی از مهم‌ترین موضوعات عرصه ادبیات و مطالعات تطبیقی تلقی می‌شود، زیرا بدون در نظر داشتن متون ادب عربی به عنوان یکی از مهم‌ترین منابع الهام ادب فارسی، فهم کامل و درست متون ادبی ممکن نیست. تحقیق در جنبه‌های مختلف اثرپذیری ادب فارسی از متون ادبی عربی، از مباحثی است که در نقد ادبی از آن با عنوان پژوهش در منابع الهام آثار ادبی یاد می‌کنند. «خمیر مایه تأثیر ادب عربی بر ادبیات فارسی را باید در دو حوزه لغت و محتوا جستجو کرد. در باب مضامین و محتوا مشاهده می‌شود که بعد از استقرار حکومت اعراب، زبان عربی زبان رسمی و علمی ایران شد و فرهنگ، آداب و رسوم عربی با دو منبع بزرگ دینی یعنی قرآن و حدیث، در مضامین ادب فارسی راه یافت و با افزایش آگاهی ایرانیان از فرهنگ اسلامی، در بخش وسیعی از متون و اشعار فارسی انعکاس یافت و بر فکر و اندیشه ایرانی سایه افکند. در کنار آن، شعر شعرايي چون بحتري، ابوالعلاء معری، ابوفراس، ابوالعتاهیه، متنبی، صالح بن عبدالقدوس و ... در بین شاعران ایرانی رونق گرفت؛ خصوصاً آنکه ادب و شعر عربی در عصر عباسی به دلیل وجود آثار ترجمه شده از دیگر فرهنگ‌ها، به پیشرفت و پختگی بسیاری رسیده بود» (سبزیانپور و دیگران، ۱۳۹۲: ۱۹-۲۰).

کاربرد مضامین قرآنی در ادبیات فارسی، محدودیتی خاص ندارد و اشکال و گونه‌های مختلفی را شامل می‌شود. یکی از قالب‌هایی که در متون نظم و نثر فارسی کاربرد فراوان دارد، کنایه‌های قرآنی است. لذا برآنیم تا در این مجمل، به بحث در زمینه جایگاه و نقش کنایه‌های قرآنی در دیوان جامی بپردازیم و شیوه‌های مختلف ظهور و بروز این اثرپذیری را باز نماییم.

عبدالرحمن جامی از جمله سخنوران و شاعرانی است که به دلیل وسعت اطلاعات و تسلطش به زبان عربی، به متون عربی به ویژه قرآن و حدیث، توجه و عنایت ویژه‌ای دارد. همین تأثیرپذیری از قرآن و حدیث، موجب تنوع مضامین و مفاهیم و صور خیال در اشعار جامی شده است. جامی، بزرگ‌ترین استاد سخن بعد از عهد حافظ به شمار می‌رود و به نظر بسیاری از پژوهشگران، وی خاتم شعرای بزرگ پارسی‌گوی است. بنابراین به دلیل مکانت خاصی که جامی در میان شاعران عهد خود (قرن نهم) احراز کرده است، در این جستار به بررسی مشابهت‌ها و اشتراکات کنایات قرآنی و کنایه‌های موجود در دیوان جامی پرداخته شده و همسویی معنایی و قرابت‌های این مقوله بازنمایی شده است. به علاوه، بررسی تأثیر و تأثرها و قرابت‌های معنایی کنایات مشترک در دیوان جامی و قرآن کریم، می‌تواند در فهم و درک درست بسیاری از اشعار دشوار و دیریاب جامی، مفید باشد.

۲- پیشینه بحث

به دلیل اهمیت تأثیر متون عرب به ویژه قرآن و حدیث بر ادبیات فارسی، در این زمینه پژوهش‌هایی انجام شده است. راستگو (۱۳۸۰)، حلبی (۱۳۸۵) و راشد محصل (۱۳۸۹) هر یک در پژوهش‌های خود که در قالب کتاب ارائه شده است، به بررسی انواع، شیوه‌ها و گونه‌های اثرپذیری از قرآن و حدیث در ادب فارسی پرداخته‌اند، اما در این آثار از کنایات قرآنی و تجلی آن بر شعر و ادب فارسی سخنی به میان نیامده است. تنها راشد محصل بحث کنایه و تمثیل را مطرح می‌کند و پس از ذکر چند مورد محدود از کنایه‌های موجود در قرآن کریم، به طور مختصر شواهدی از اشعار شاعران پارسی‌گوی را ارائه می‌دهد.

ذوالفقاری (۱۳۸۳)، مؤذنی (۱۳۸۰)، کیانی و دیگران (۱۳۹۲)، حجت (۱۳۸۷)، حاکمی و دیگران (۱۳۹۰)، ابراهیمی و دیگران (۱۳۹۲)، نظری و دیگران (۱۳۸۹)، قربانی زرین (۱۳۸۳)، موسوی و دیگران (۱۳۹۲) و مؤمنی (۱۳۸۸) نیز در پژوهش‌هایی که در قالب مقاله انجام داده‌اند، به بررسی تأثیر قرآن و حدیث در ادب فارسی پرداخته‌اند، اما در این تحقیقات نیز اثری از ردپای کنایات قرآنی در ادبیات فارسی مشاهده نمی‌شود.

در این تقسیم‌بندی‌های تحقیقات مذکور، بیشتر به اثرپذیری‌های واژگانی، ترکیبات، اثرپذیری محتوایی و معنایی و تلمیحات توجه شده است و کمتر به انواع دیگر اثرپذیری مانند اثرپذیری در صورخیال عنایت شده است.

سبزیان پور (۱۳۹۲) در مقاله‌ای به بررسی کنایه‌های مشترک در مثنوی و ادب عربی پرداخته است. برآیند تحقیق ایشان حاکی از آن است که کنایه‌های موجود در مثنوی شباهت بسیاری با کنایه‌های عربی دارد و از آنجا که کنایه‌های هر فرهنگ، اختصاص به همان فرهنگ دارد، این همسانی از نشانه‌های پیوند عمیق تاریخی و تأثیر و تأثر دو زبان و فرهنگ عربی و فارسی در یکدیگر است. از دیگر سو، قرائن و شواهد نشان می‌دهند که برخی از کنایه‌ها ایرانی هستند و به همین سبب، برخلاف دیدگاه عمومی، با اطمینان تمام نمی‌توان ادعا کرد که بقیه آن‌ها عربی هستند. به دیگر سخن، حد و مرز کنایه‌های عربی و فارسی به گونه‌ای در هم تنیده شده که برخلاف تصور عمومی که آن‌ها را عربی می‌دانند، به سادگی نمی‌توان هویت فارسی و یا عربی آن‌ها را تشخیص داد (رک: سبزیان پور و دیگران، ۱۳۹۲: ۷۵).

موسوی آملی (۱۳۸۶) نیز در مقاله‌ای مختصر، به کاربرد کنایه‌های قرآنی در محاورات عامه مردم و فرهنگ عامیانه پرداخته و معتقد است که مضامین دینی، به ویژه کنایه‌های قرآنی، در ادبیات و محاورات عامیانه فارسی کاربرد فراوان دارد و بهره بردن از این کنایه‌ها موجب غنی‌تر شدن و گسترده‌تر شدن دایره واژگان زبان فارسی می‌گردد.

در میان تحقیقات مذکور، فقدان پژوهشی که به طور دقیق به بررسی مشابهت‌های کنایات قرآنی و کنایه‌های موجود در ادب فارسی پرداخته باشد، احساس می‌شود. از این رو، شناخت فقر پژوهشی موجود در این زمینه، نگارنده را بر آن داشت تا در این جستار، به مسئله تأثیرپذیری جامی از قرآن کریم، در زمینه خلق کنایه‌های شعری در دیوان وی بپردازد و همسویی و مشابهت‌های موجود در این مقوله را آشکار سازد.

۳- آثار جامی

نورالدین عبدالرحمن جامی، شاعر و نویسنده قرن نهم هجری است که آثار زیادی از او به نظم و نثر به جا مانده است. مهم‌ترین آثار منشور او عبارتند از بهارستان، نفحات الانس، لویح و اشعه اللمعات. آثار منظوم او نیز در دو مجموعه گردآوری شده: ۱- دیوان‌های سه‌گانه ۲- هفت اورنگ. سه دیوان او به قصاید، غزلیات، قطعات و رباعیات اختصاص دارد، اما هفت اورنگ او که از نظیره‌های برجسته خمسه نظامی به شمار می‌رود، شامل هفت مثنوی است: ۱- سلسله الذهب حدود ۶۰۰۰ بیت به بحر خفیف ۲- سلامان و ابسال حدود ۱۱۳۲ بیت در بحر رمل ۳- تحفه الاحرار در ۲۰۰۰ بیت در بحر سریع ۴- سُبْحَةُ الْاِبْرَارِ در ۳۳۰۰ بیت در بحر رمل ۵-

یوسف و زلیخا در ۴۰۰۰ بیت در بحر هزج ۶- لیلی و مجنون در ۳۸۶۰ بیت در بحر هزج ۷- خردنامه اسکندری در بحر متقارب.

۴- وسعت اطلاعات و تسلط جامی به زبان عربی

از مثنوی‌های جامی می‌توان دریافت که او در زمینه‌های مختلف از علوم ادبی و قرآن و حدیث و حکمت و عرفان گرفته تا علوم غریبه اطلاعات وسیعی داشته و از این محفوظات و داشته‌های ذهنی خود، در تدوین منظومه‌هایش بهره برده است. به دیگر سخن، منظومه‌های شاعر، تجلی‌گاه اطلاعات، معلومات و توانایی‌های ادبی اوست. در این میان، آیات قرآن، احادیث، اشعار و امثال عربی در دست جامی، چون موم نرم و نقش‌پذیر بوده و او به بهترین شکل ممکن آنها را در شعر خود جای داده است و این امر، بیانگر وسعت و تنوع اندوخته‌های ذهنی و قابلیت‌های شاعرانه اوست. استاد صفا، درباره وسعت اطلاعات جامی می‌نویسد: «او به رسم استادان پیش از خود از همه اطلاعات خویش در شاعری استفاده می‌کرد و آنها را به صورت‌های متنوع در اشعار خویش می‌گنجاند و به همین سبب اشعارش خاصه مثنوی‌های او به وضع بارز و آشکاری تحت تأثیر اطلاعات وی قرار گرفته و میدان وسیعی برای بیان مهارت‌های علمی او شده است» (صفا، ۱۳۷۵، ج ۴: ۳۶۰). چنان‌که از اشعار جامی پیداست، وی تعمق و تبخّر شگفتی در زبان و متون عربی داشته و از به کارگیری و استفاده از عبارات، کنایات، کلمات، مثل‌ها، ابیات مشهور عربی و آیات قرآن و احادیث در کلامش غافل نمانده است. تسلط جامی به زبان عربی تا حدی است که او قصیده تائیه ابن فارض مصری را به نظم فارسی درآورده است. همچنین قصیده مشهور فرزددق در نعت امام سجاد (ع) را نیز به شعر فارسی ترجمه کرده است.

۵- طرح مسأله

۵-۱- معنای لغوی و اصطلاحی کنایه

قدیمی‌ترین تعریف کنایه در ادب فارسی به محمد بن عمر رادویانی بر می‌گردد که در ترجمان‌البلاغه آورده است: «و یکی از بلاغت‌ها کنایت گفتن است و آن چنان بود که شاعر بیتی بگوید به کنایت» (رادویانی، ۱۳۶۲: ۹۹).

کنایه مصدر کنیت یا کنوت است. در المعجم‌الوسیط کنایه از کنی برگرفته شده است: کنی - کنایه عن کذا: از... کنایه آورد یا به کنایه سخن گفت. و در فرهنگ لاروس کنایه ار ریشه

کنو است. استاد احمد امین شیرازی در کتاب آیین بلاغت می‌نویسد: «کنایه مصدر کنیت یا کنوت است. عرب می‌گوید کنیت بكذا عن كذا که در این عبارت، کذای اول اشاره به ملزوم، یعنی جمله‌ای که کنایه را می‌فهماند و کذای دوم که بعد از عن آمده است، اشاره به لازم، یعنی جمله‌ای که معنای کنایی می‌دهد، دارد» (شیرازی، ۱۳۷۰، ج ۳: ۴۸۷). میرزانی درباره معنای لغوی آن معتقد است: «کنایه واژه‌های عربی است که در زبان فارسی نیز کاربرد دارد. این کلمه در اصل مصدر ثلاثی مجرد از باب نَصَرَ - يَنْصُرُ؛ یعنی: کَنَى - يَكْنُو یا ضَرَبَ - يَضْرِبُ؛ یعنی: کَنَى - يَكْنُو است و از نظر لغوی به معنای پوشیده‌گویی و نبودن صراحت در گفتار است. در زبان انگلیسی می‌توان معادل کنایه را kenning دانست که از فعل kenna به معنی دانستن و شناختن از عبارت لاتین kenna eitt vij به معنی بیان کردن چیزی بر اساس چیزی دیگر مشتق شده است و این دو لفظ یعنی کنایه و kenning با فعل kenna در زبان لاتینی به طور شگفت‌انگیزی با هم، همسان و ظاهراً هم ریشه‌اند» (میرزانی، ۱۳۶۱: ۸۵۳).

برای اینکه بیشتر و بهتر به مفهوم کنایه پی ببریم بهتر است به تعاریفی که بعضی از علمای علوم بلاغت از کنایه ارائه کرده‌اند، نظری بیفکنیم:

در کتاب جواهرالبلاغه احمد هاشمی در تعریف اصطلاحی کنایه چنین می‌خوانیم: «کنایه اصطلاحاً لفظی است که غیر معنایی که برای آن وضع شده است، از آن اراده شده و اراده معنای اصلی هم جایز است، چون قرینه بازدارنده از اراده معنای اصلی وجود ندارد» (هاشمی، ۱۳۹۲: ۲۳۷).

شمیسا چنین تعریفی از کنایه به دست می‌دهد: «کنایه ترکیب یا جمله‌ای است که مراد گوینده معنای ظاهری آن نباشد، اما قرینه صارفه‌ای هم که ما را از معنای ظاهری متوجه معنای باطنی کند، وجود نداشته باشد» (شمیسا، ۱۳۷۹: ۹۳).

تعبیر مجازی بر انتقال کلمه از معنای اصلی آن به معنای دیگر مبتنی است. این انتقال، محکوم به روابط ویژه‌ای است که میان معنای اصلی و مجازی رابطه برقرار می‌کند. این رابطه، گاه مشابهت است و استعاره از آن پدید می‌آید و گاه غیر مشابهت است که موجب پیدایش مجاز می‌گردد. اما «کنایه ناشی از آن است که لفظ در آن معنای اصلی نمی‌آید، بلکه به معنای دیگری است که در پی آن می‌آید یا در ردیف آن است و به وسیله معنای اصلی به معنای دیگر اشاره می‌کند و معنای اصلی را نشانه‌ای بر معنای دیگر قرار می‌دهد» (جرجانی، ۱۹۸۴: ۶۶). پیداست که به کارگیری لفظ در غیر معنای اصلی آن، تنها بر اساس پیوندی شکل می‌گیرد که

میان دو معنا رابطه برقرار می‌کند، مثل مجاز، اما رابطه در اینجا به تبعیت محدود می‌شود؛ یعنی بر انتقال مبتنی نیست، چون واژگان در کنایه بر معنای حقیقی خود باقی‌اند اما مراد از آن معنای دیگری است که هم ردیف معنای حقیقی است. این همان برداشت شایع از کنایه است که همان زمان که قدامه بن جعفر در بررسی انواع پیوند لفظ و معنا بدان اشاره کرده، تا کنون ادامه یافته است (رک: قدامه بن جعفر، بی تا: ۱۵۷).

بررسی کنایه میان حقیقت و مجاز در نوسان است و بدین ترتیب معنای برداشت شده از کنایه، دانشمندان را به اختلاف در قرار دادن آن در بحث مجاز یا خارج کردن از آن سوق داده است. برخی آن را حقیقت می‌دانند؛ مثل فخر رازی که معتقد است کنایه مجاز نیست، کنایه یعنی «واژه‌ای ذکر کنیم و با معنای آن معنای دومی را افاده کنیم که همان مراد است. اگر مراد را به همان معنای لفظ بگیریم، باید آن معنا معتبر باشد. اگر معنا معتبر باشد، لفظ را از موضوع منتقل نمی‌کنیم پس مجاز هم نمی‌باشد. مثل اینکه می‌گوییم: فلانی خاکسترش زیاد است. قصد ما این است که زیادی خاکستر را دلیل و نشانه بخشندگی می‌دانیم. این واژه را در معنای اصلی آن بکار می‌بریم، اما هدف ما معنای دوم آن است که لازمه معنای اول می‌باشد، یعنی بخشندگی. اگر در کنایه اعتبار معنای اصلی آن باشد، دیگر مجاز نیست» (فخر رازی، ۱۹۸۵: ۲۷۲). گروهی بر آنند که کنایه مجاز است و حتی از مهم‌ترین ارکان آن می‌باشد. (رک: علوی، ج ۱، ۱۹۱۴: ۲۶۴ و ۳۷۶) گروه دیگر معتقدند که کنایه نه حقیقت است نه مجاز بلکه حد وسط آن دو است، مثل خطیب قزوینی. (رک: قزوینی، ج ۲، بی تا: ۳۱۹) گروهی دیگر نیز بر این اعتقادند که کنایه هم حقیقت است و هم مجاز، مثل ابن اثیر. (رک: ابن اثیر، ج ۳، ۱۹۵۹: ۵۱)

در مجموع می‌توان گفت که در اصطلاح دانش بیان، کنایه عبارت یا جمله‌ای است که معنای ظاهری آن، مورد نظر گوینده نبوده و معنایی که در عمق و بطن جمله نهفته است، مراد باشد و قرینه‌ای هم در جمله برای پی بردن به آن معنای باطنی نباشد؛ یعنی با لفظی غیر صریح در معنا، چیزی به صورت مبهم بیان شود و مفهوم آن لفظ غیر صریح، که لازم آن عبارت است اراده شود. به عبارت دیگر، کنایه آن است که ملزوم را آورده و لازم را اراده کند؛ مثلاً در عبارت «فلانی طویل النجاد است» ملزوم، همان معنای ظاهری عبارت است (نیام شمشیر فلانی دراز است) ولی این عبارت، کنایه از آدم دراز قامت است. پس معنای باطنی این جمله آن است که قد او بلند است.

با دقت در تعاریف ذکر شده برای کنایه، به راحتی می‌توان به اهمیت فوق العاده آن در فن بیان پی برد و به این نتیجه رسید که منظور از به کار بردن عبارات کنایی، آن است که گوینده یا نویسنده، با شیوه‌ای هنرمندانه و زیبا، خواننده یا شنونده را مجذوب کلام خویش ساخته و او را ناگزیر می‌کند که دل به سخن سپرده و با دقت در مفهوم عبارت، به معنای رازگونه و پرمحتوای آن پی ببرد. کزازی دربارهٔ ارزش زیباشناختی کنایه چنین می‌گوید: «کنایه چهارمین فن از فنون دانش بیان به شمار می‌رود و ارزش زیباشناختی آن در این است که سخن‌دوست، با درنگ و تلاشی ذهنی، می‌باید سرانجام به معنای پوشیده و فرو پیچیده در کنایه، راه برد و راز آن را بگشاید» (کزازی، ۱۳۸۱: ۱۵۶).

۵-۲ تفاوت کنایه با مثل

تفاوت و تشخیص تفاوت «مثل» و «کنایه» یکی از دشواری‌های مثل‌شناسی و مثل‌نگاری است. «کنایه از طبیعی‌ترین راه‌های بیان است که در گفتار عامهٔ مردم و امثال و حکم رایج در زبان ایشان فراوان می‌توان یافت و تقسیم‌بندی‌های علمای بلاغت هیچ‌گاه نمی‌تواند جدولی برای تعیین حدود آن تعیین کند. جست و جو در امثال و نکته‌های رایج در زبان مردم، این موضوع را به خوبی روشن می‌کند و در شعر، بخصوص در انواع هجو، کنایه از قوی‌ترین راه‌های القای معانی است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۶۶: ۱۴۸)

بهمنیاری، یکی از تفاوت‌های میان مثل و کنایه را آن می‌داند که مثل جمله‌ای است، ولی کنایه الفاظ مفرد یا مرکب: «کنایات جمله نیستند، بلکه الفاظ مفرد یا مرکبه‌اند که در جمله‌های بسیار وارد می‌شوند و هر کدام قابل تعریف است و به صیغه‌های مختلف تحویل می‌گردد؛ مانند «خون گرم» کنایه از شخص زود آشنا و با محبت که می‌توان به صیغه‌های مختلف تحویل نمود و بدین منوال است کلمات سنگدل، شور بخت، آب زیرکاه و... این گونه الفاظ جزء امثال نیستند» (بهمنیاری ۱۳۶۹: ۲۲)

۶- کاربردهای کنایه در کلام

شعرا و نویسندگان، همواره تمایل دارند که از صراحت‌گویی پرهیز کنند و به پوشیده‌گویی و بیان کنایی روی آورند. شاعران با انگیزه‌هایی چون شرم، ترس از گفتن صریح اندیشه‌ها، فرار از بازخواست، آشنایی‌زدایی و جلب توجه مخاطب، اقناع مخاطب، مبالغه در زشت جلوه دادن امری و... معنای صریح را به وجهی غیرمستقیم به نمایش می‌گذارد. در اینجا به برخی از مهم‌ترین دلایل گرایش به استفاده از کنایه توسط شاعران و نویسندگان اشاره می‌کنیم:

الف) تأثیرگذاری از راه خلق زیبایی

هر انسانی می‌خواهد سخنش تأثیر گذار باشد و در شنونده، بیش‌ترین میزان تأثیر را بر جای بگذارد. طبیعی است که این تأثیرگذاری، با سخن واضح و صریح و بیان مستقیم، نمی‌تواند در حد کمال انجام گیرد. بنابراین گوینده و نویسنده برای این‌که سخنش گیرا و جذاب باشد به سراغ بیان غیر مستقیم می‌رود. بیان غیر مستقیم شیوه‌های مختلفی دارد که مجاز، تشبیه، استعاره و کنایه بخشی از این شیوه‌ها محسوب می‌شوند. نتیجه این‌که یکی از عوامل روی آوردن به کنایه می‌تواند جنبه بلاغی باشد و گوینده یا نویسنده می‌خواهد ایراد معنای واحد به طرق مختلف نماید و سخنش مؤثر و بلیغ باشد. شفيعی کدکني در کتاب صور خیال از قول مالارمه می‌نویسد: «اگر چیزی را به همان نام که هست یعنی به نام اصلی خودش بنامیم، سه چهارم لذت و زیبایی بیان را از میان برده‌ایم، زیرا کوششی که ذهن برای ایجاد پیوند میان معانی و ارتباط اجزای سازنده خیال دارد، بدین گونه از میان می‌رود و آن لذت که حاصل جست و جوست، به صورت ناچیزی، در می‌آید» (شفيعی کدکني، ۱۳۶۶: ۱۴۱).

ب) انگیزه‌های پوشیده‌گویی

۱- ترس از طبقه حاکم یکی از عواملی که موجب می‌شود نویسنده به بیان غیر مستقیم و پوشیده‌گویی روی آورد، محدودیت‌هایی است که از سوی طبقه حاکم اعمال می‌شود. بدیهی است هنگامی که توان انتقاد پذیری طبقه حاکم پایین باشد، باعث می‌شود که گوینده سخن خود را پوشیده بر زبان آورد و یکی از ابزارهای این کار می‌تواند کنایه باشد، زیرا اغلب کنایات را هم می‌توان حمل بر معنای زبانی و ظاهری آن‌ها کرد و هم حمل بر معنای ادبی و باطنی. «این صنعت ادبی نقش مهمی در زیباسازی سخن دارد، زیرا علاوه بر نقش تزئینی و توضیحی، اساساً معنای جدیدی خلق می‌کند و درگسترش و تقویت مفهوم، پنهان‌سازی مقصود، چند لایه‌کردن معنا، وارونه‌سازی ادراک و تأخیر و تعلیق معانی، نقش اصلی را بر عهده دارد» (فتوحی، ۱۳۸۷: ۱۱۲). بهترین مثال برای این مورد کتاب‌های کلیله و دمنه و مرزبان نامه هستند. یکی دیگر از عوامل پوشیده سخن گفتن نوع مخاطب است. معمولاً انسان، سخن بی‌پرده را به دل می‌گیرد و بی‌پرده سخن گفتن، می‌تواند همراه با خطرات و دشواری‌هایی برای گوینده آن باشد. احساس ترس و خطر فقط نمی‌تواند از طرف انسان‌ها به یکدیگر باشد.

۲- خرافات و موهومات گاهی اعتقاد داشتن به برخی از موهومات و چیزهای دیگر که ما هم اکنون آن‌ها را خرافات می‌نامیم، باعث می‌شود که انسان از این موجودات موهوم و خیالی، به

شکل کنایه سخن بگوید. مثلاً در میان ما ایرانیان «جن»، موجودی ترسناک است و شب هنگام نام جن را بر زبان نمی‌آورند، زیرا معتقدند که نام جن را در شب بردن، باعث حضور آن می‌شود. بنابراین سعی می‌شود، به هنگام تعریف داستان‌ها و قصه‌های شبانه، از لفظ «از ما بهتران» یا «اونا» به جای «جن و دیو» استفاده شود. «مرگ» نیز در نزد انسان‌ها، پدیده‌ای ترسناک است و به نظر می‌رسد، به همین دلیل است که به جای واژه مرگ از کنایات و اصطلاحات و عبارات مختلفی استفاده می‌کنند و از ذکر صریح واژه مرگ پرهیز می‌نمایند. برای مثال به جای این که بگویند فلانی مُرد، از این کنایه‌ها استفاده می‌کنند: رخت سفر بر بست، دار فانی را وداع گفت، به جوار حق پیوست، روی در نقاب خاک کشید، کالبد به جهان خاکی سپرد و

۳- رعایت ادب

شنیدن و یا گفتن برخی از کلمات و عبارات، در نظر مردمان کریه و زشت می‌نماید. بنابراین گوینده به خاطر پرهیز از ذکر این کلمات سعی می‌کند واژه‌هایی را به کار ببرد که مقداری احترام آمیز و غیر صریح باشد تا معنای واژه زشتی را که به کار می‌برد، مقداری تعدیل گردد. «گاه کنایه وسیله‌ای است برای ترک الفاظ ناخوشایند و جایگزین کردن الفاظ پسندیده و وسیله‌ای است برای گسترش الفاظ و تفتن در لغات و عبارات» (فاضلی، ۱۳۷۶: ۲۹۲). مثلاً در زبان فارسی، به جای ذکر نام محل دفع فضولات بدن، از واژه‌های «دست به آب» یا «آبدست» استفاده می‌کنند. مثال‌های دیگری: «تطهیر» به جای ختنه کردن، یا به کار بردن ترکیب «اهل خانه یا اهل منزل» به جای نام همسر.

۷- پرتو کنایات قرآنی در دیوان جامی

از عوامل تأثیرگذاری قرآن کریم بر قلوب بشری، صرف نظر از اسلوب فصاحت و بلاغت، می‌توان به آرایه‌های بیانی و بدیعی به کار رفته در برخی آیات آن، اشاره کرد. کنایات قرآنی، یکی از این آرایه‌هاست که از اهمیت فوق العاده‌ای در انتقال مفاهیم برخوردار می‌باشد. مقصود از کنایه در قرآن، وجود ابهام و پیچیدگی در کلام خداوند و پوشیده سخن گفتن حضرتش با بندگان نیست، بلکه تعبیر کنایی قرآن، با داشتن ویژگی‌هایی چون ایجاز و اسلوب‌های ادبی، امکان تصور معنا و مفهوم را برای مخاطب در قالب‌ها و صورت‌های زیبا، فراهم می‌کند، به طوری که شنونده مجذوب کلام خداوند شده و سعی می‌کند با دل سپردن به سخن او و دقت

در مفهوم آن، به معنای رازگونه و پر محتوایش پی برده و آن معنای پوشیده و فروپیچیده را از دل سخن دریابد.

پس از توضیح کلیاتی دربارهٔ کنایه، در این بخش به جایگاه کنایات قرآنی در دیوان جامی می‌پردازیم و اشتراکات و همسویی‌های آن را نشان می‌دهیم. از آنجا که گاهی شواهد شعری در دیوان جامی برای هر کنایه زیاد است، جهت پرهیز از اطالۀ کلام، در هر مورد به ذکر دو یا سه مثال اکتفا می‌کنیم.

همان‌طور که گفته شد، می‌توان شیوهٔ اثرپذیری جامی از کنایات قرآن کریم را در دیوان اشعارش به سه نوع تقسیم کرد: ۱- همان تعبیرکنایی قرآن را عیناً در شعرش بکار گرفته است؛ ۲- به تعبیر یا لفظ قرآنی که در قرآن معنای کنایی نداشته، معنایی کنایی داده و از لفظ یا تعبیر قرآنی کنایهٔ جدیدی خلق کرده است؛ ۳- همان کنایهٔ قرآنی را با بار معنایی جدیدی به کار برده و با حفظ لفظ قرآنی، معنی کنایی جدیدی بر آن حمل کرده است. اینک به ذکر شواهدی برای این سه نوع تقسیم‌بندی می‌پردازیم.

۷-۱ کاربرد کنایهٔ قرآنی با همان معنای کنایی

۷-۱-۱ عالیها سافلها کردن/شدن

عالیها سافلها کردن، کنایه از خراب کردن، ویران کردن و زیر و رو کردن است (راشد محصل، ۱۳۸۹: ۴۸). نویسندهٔ فرهنگ بزرگ سخن، این ترکیب کنایی را برگرفته از قرآن کریم و به معنی خراب و ویران کردن می‌داند. (رک: انوری، ۱۳۸۱، ج ۵: ۴۹۵۸)

فَجَعَلْنَا عَلِيَّهَا سَافِلَهَا وَ أَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ (حجر/۷۴)

فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَلِيَّهَا سَافِلَهَا وَ أَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ مُنْضُودٍ (هود/۸۲)

چون جمع شود ز عقل و دین قافله‌ها عشق تو کند عالیها سافلها

(جامی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۴۲۲)

۷-۱-۲ شتر در سوراخ سوزن رفتن

این کنایه را زمانی بکار می‌برند که بخواهند از محال بودن امری سخن بگویند. لذا «شتر در سوراخ سوزن رفتن» کنایه از محال بودن و غیر ممکن بودن امری است. در قرآن کریم وقتی می‌خواهد از محال بودن ورود مستکبرین و تکذیب کنندگان کلام الهی به بهشت سخن بگوید،

از این تعبیر کنایه استفاده می‌کند؛ یعنی همچنانکه ورود شتر به سوراخ سوزن محال است، ورود کذابین نیز به بهشت محال است:

لَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ (۴۰)

دل تنگم چه جای محمل عشق شتر در چشمه سوزن نگنجد

(همان، ج: ۱، ۱۹۶)

۷-۱-۳ نور علی نور

این کنایه را هنگامی بکار می‌برند که نیکی‌ای بر نیکی دیگر یا حسنی بر حسن دیگر افزون شده باشد و دو صفت نیک در شخصی یا موضوعی توأمان وجود داشته باشد. نور علی نور، که گاه در فارسی بدون تنوین در نور اول تلفظ می‌شود، در اصل یعنی نور در نور، نوری بر نوری افزوده شد و اصطلاحاً یعنی امری یا چیزی خوب است و همراه چیز یا امر خوب یا خوب‌تر دیگرست. مانند گل بود به سبزه هم آراسته شد. مثلاً می‌گویند: «بچه ما درس خوان بود، نماز خوان هم شده است: نور علی نور. «نور علی نور، کنایه از چیزی بسیار عالی و قابل توجه است» (میرزانی، ۱۳۸۲: ۷۸۹) یا دارای مزیتی علاوه بر مزیت سابق (انوری، ۱۳۸۳، ج: ۲، ۱۶۴۳):

... يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمَسَّهُ نَارُ نُوْرِ عَلِيٍّ نُورٌ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ ... (نور / ۳۵)

فرزان زانش تو داغ بر داغ بود بر سینه‌ام نوراً علی نور

(همان، ج: ۲، ۲۳۳)

۷-۱-۴ تر و خشک

«تر و خشک» دو مفهوم کنایه دارد: ۱- گناه‌کار و بی‌گناه؛ ۲- همه کس و همه چیز (انوری، ۱۳۸۳، ج: ۱، ۲۷۱) رطب هم‌ریشه با رطوبت و مرطوب است، یعنی تر. یابس از ریشه یبس و یبوست است، یعنی خشک و در قرآن مجید آمده است:

... وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ (الانعام / ۵۹)

در دیوان جامی تر و خشک، با همان معنایی که در قرآن کریم نیز بکار رفته است، کنایه از همه چیز است:

لبم ز سوز نفس سوخت دیده از تف گریه بسوخت آتش عشق تو جمله خشک و تر من

(همان، ج: ۱، ۷۰۰)

۷-۱-۵ روی سیاه/روی سفید

روی سیاه کنایه از شرمندگی و گناه‌کاری است و روی سفید کنایه از رستگاری و پاکی است (انوری، ۱۳۸۳، ج ۲: ۹۷۸) این کنایه نیز عیناً هم در قرآن کریم و هم در دیوان جامی بکار رفته است:

تَبَيُّضٌ وَجْوهٌ وَ تَسْوَدٌ وَجْوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ ... (آل عمران / ۱۰۶)

وَأَمَّا الَّذِينَ أَبْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (آل عمران / ۱۰۷)

چشم رحمت برگشا موی سفید من نگر گرچه از شرمندگی روی سیاه آورده

(همان: ۱۴۱)

موی سیاه را به هوس می‌کند سفید روی سفید را ز گنه می‌کند سیاه

(همان: ۱۸۰)

۷-۱-۶ یک چشم به هم زدن

«یک چشم به هم زدن» کنایه از زمان بسیار کوتاه است. (انوری، ۱۳۸۳، ج ۲: ۱۷۲۸) مثلاً وقتی کسی کاری را در کوتاه‌ترین زمان ممکن انجام می‌دهد، می‌گویند آن کار را در یک چشم به هم زدن انجام داد.

وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمَحٍ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

(النحل / ۷۷)

چنان محروم خواهد یار از دیدار خود ما را که نپسندد نظر در روی خود یک چشم زد ما

(همان: ۴۷۷)

یک چشم زدن خیال تو پیش نظر بهتر که جمال خوب‌رویان همه عمر

(همان، ج ۱: ۸۵۰)

۷-۱-۷ دل محکم کردن

«دل محکم کردن یا دل استوار کردن» کنایه از قوت قلب دادن، به یقین خاطر رساندن، اطمینان بخشیدن، آسوده خاطر کردن و یا خاطر جمع کردن است (انوری، ۱۳۸۳، ج ۲: ۱۲۰۳) که در قرآن و دیوان جامی با همین معنی بکار رفته است:

وَ أَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِغًا إِنْ كَادَتْ لَتُبْدَى بِهِ لَوْلَا أَنْ رَبَطْنَا عَلَى قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ

(التقص / ۱۰)

دلَم زین سان که محکم کرد اساس عشق تو کی به طوفان غم و سیل بلا یابد خلل
(همان: ۵۴۴)

۷-۱-۸ راه زدن

«راه زدن» دو مفهوم کنایی دارد: ۱- غارت کردن ۲- گمراه کردن و از راه به در بردن. (انوری، ۱۳۸۳، ج ۱: ۷۸۳)

أَإِنِّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمُ الْمُنْكَرَ فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا ائْتِنَا
بِعَذَابِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ مِنَ الصَّادِقِينَ (عنکبوت/ ۲۹)

عرب نژاد مهی راه من زد ای مطرب
ترانه‌ای بسرا حسب حال این عجمی
(همان، ج ۲: ۳۶۷)

چنین که عشق تو زد راه پیر دانشمند
چه جای طعن جوانان دانش اندوز است
(همان، ج ۱: ۲۷۱)

به هوش باش که راه بسی مجرد زد
عروس دهر که مکاره‌ای است محتاله
(همان: ۷۴۱)

۷-۱-۹ نظر نکردن

«نظر نکردن» به لحاظ معنایی نقطه مقابل «نظر کردن» است که کنایه از کسی را مورد لطف و توجه قرار دادن است. (انوری، ۱۳۸۳، ج ۲: ۱۶۰۷) از این رو، «نظر نکردن به کسی» کنایه از بی توجهی و عدم التفات است:

لَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَا يَكْفُرُ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (آل عمران / ۷۷)

یک دم نکرد بر من مسکین نظر و لیک
ذوق سلام او به دل و جان مقام کرد
(همان: ۵۶۲)

بگذشت یار و سوی اسیران نظر نکرد
کردیم ناله در دل سختش اثر نکرد
(همان: ۳۷۲)

۷-۱-۱۰ پاک جامه

«پاک جامه بودن» کنایه از پاک، بی گناه و پرهیزکار بودن است (انوری، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۹۱).

وَ ثِيَابَكَ فَطَهَّرَ (المدثر/۴)

ز هر خبث که نیفتد پسند دین و خرد
ردای عز تو از لوث آن بود طاهر
(همان، ج ۲: ۴۵۰)

۷-۱-۱۱ بازو قوی کردن

«بازو قوی بودن یا بازو قوی کردن» کنایه از قدرتمند کردن کسی و افزودن بر قدرت و توانایی اوست. (انوری، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۰۳)

قَالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَ نَجْعَلُ لَكَ سُلْطَانًا فَلَا يَصِلُونَ إِلَيْكُمَا بِآيَاتِنَا أَنْتُمْ وَمَنِ اتَّبَعُكُمَا الْغَالِبُونَ
(التقصص/۳۵)

(سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ) تو را با (پیوستن) برادرت نیرومند می‌سازیم، که «شَدَّ» به معنای قوت و استواری و «عَضُدٌ» به معنای بازو است و «شَدَّ عَضُدٌ» کنایه تلویحی از قدرت و نیرومندی است؛ زیرا قدرت دست به قدرت بازو و قدرت همه پیکر به قدرت دست، بسته است. «شَدَّ عَضُدٌ»
یاریش کرد» (آذرنوش، ۱۳۸۲: ۴۴۲).

همان مسکین مفلس کو به زر نبود قوی بازو به سیمین ساعد او دست بردن کی بود زورش
(همان: ۶۱۱)

۷-۱-۱۲ دست بالای دست بودن

«دست بالای دست بودن» کنایه از وجود داشتن شخص یا نیروی برتر است. (انوری، ۱۳۸۳، ج ۱: ۵۹۶)

...يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ... (الفتح/۱۰)

وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ (يوسف/۷۶)

پیش قدرت دست خدمت بسته هر سروی که هست
دست بسیار است جان من بلی بالای دست
(همان: ۴۸۴)

کم بود هر دو ساعت هر چه
دست بالای دست بسیار است
(همان: ۲۱۱)

۷-۱-۱۳ خشکی و دریا

«خشکی و دریا یا بر و بحر» کنایه از همه جا و همه جهان هستی است:
وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَ يَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَ الْبَحْرِ (الانعام/۵۹)

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَيْحَرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ ... (الروم/ ۴۱)

گر ندارد سیم و زر دانا منه نامشش گدا در برش دل بحر دانش او شه بحر و بر است

(همان، ج ۱: ۶۸)

بیا که خشکی و تری طفیل هستی ماست در آب خشک قده ریز آتش تری می

(همان: ۸۲۴)

نامه نامم به بر و بر گذشته طایر صیتم به شرق و غرب پری

(همان، ج ۲: ۳۹)

۷-۱-۱۴ در چیزی یا کسی چنگ زدن

«چنگ زدن یا دست زدن در چیزی» کنایه از متوسل شدن و عون و یاری گرفتن از آن است.

همچنین کنایه از به او چسبیدن و او را رهان نکردن نیز هست. (انوری، ۱۳۸۳، ج ۱: ۴۲۳)

وَمَنْ يُسَلِّمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ وَإِلَى اللَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ (لقمان/ ۲۲)
فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

(البقره/ ۲۵۶)

نام حیدر خواهی آزادی طلب چون مصطفی در میانش زن چو حیدر سخت دست اعتصام

(همان ج ۱: ۹۲)

دستت به دامان آل زن که نباشد جز به محمد مال آل محمد

(همان: ۸۲)

۷-۱-۱۵ پا محکم/استوار کردن

پای محکم یا استوار کردن کنایه از پای بر جا کردن و یا ثابت قدم بودن است.

(انوری، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۷۴)

وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا (نساء/ ۶۶)

پای مرا به قید وفا استوار کن زان پیش کز جفای تو سر در جهان نهم

(همان: ۶۳۸)

۷-۱-۱۶ سخت دل بودن

«سخت دل بودن» کنایه از بی رحم و سنگ‌دل بودن است (انوری، ۱۳۸۳، ج ۲: ۸۹۲). قاسی

القلب: سنگ دل (آذرنوش، ۱۳۸۲: ۵۴۲)

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ... (آل عمران / ۱۵۹)
فَلَوْ لَا إِذْ جَاءَهُمْ بِآسُنَا تَضَرَّعُوا وَ لَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (انعام / ۴۳)

گفتمش ای سخت دل عهد تو سست است گفت تا کی گویی م در روی چندین سخت

(همان: ۲۵۰)

آه از دل سخـــــت تو که یک دم گر عاشق دلسوخته صد بار بنالد

(همان: ۴۶۰)

۷-۱-۱۷ سر در گلیم کشیدن

خداوند در قرآن به پیامبر خطاب می‌کند و می‌فرماید: «يا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ (۱) قُمْ فَأَنْذِرْ (المدثر / ۲) و یا

« يا أَيُّهَا الْمُرْمَلُ (۱) قُمْ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا (مزمّل / ۲) یعنی ای گلیم به خود پیچیده، ای در پلاس

خفته... یعنی به زبان کنایه می‌فرماید: ای گوشه گیر و ای کسی که از خلق جدا شده‌ای برخیز.

لذا «سر در گلیم کشیدن» کنایه از انزوا و گوشه‌گیری است:

در سر هوای عشق تو جامی کشیده است سر در گلیم فقر به پیغـــــولهٔ خمول

(جامی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۷۴)

سر در گلیم فاقه و تن بر حصیر فقر شاه هزار صاحب دیهیم و مسند است

(همان، ج ۱: ۴۵)

۷-۱-۱۸ از رگ گردن نزدیک تر بودن

«از رگ گردن نزدیک تر بودن»، کنایه از نهایت قرب و نزدیکی است:

وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَ نَعْلَمُ مَا تُوَسَّوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ (ق / ۱۶)

چو اقرب است به ما نور او ز حبل ورید چه احتیاج به بسط دلایل است و حُجَج

(همان: ۱۵۹)

۷-۱-۱۹ علام الغیوب

علام الغیوب، کنایه از خداوند است. علام الغیوب، صفت است که باید از آن به موصوف رسید (ذکر صفت و اراده موصوف). لذا کنایه از موصوف (اسم) است. در این حالت، «مکنی به، به لحاظ دستور زبان، صفت یا مجموعه چند صفت یا جمله و یا ترکیبی وصفی، اضافی و یا بدلی است که باید از آن متوجه موصوفی (مکنی عنه) شد. یعنی وصف اسمی را بگوییم و خود اسم را اراده کنیم» (شمیسا، ۱۳۷۹: ۹۴).

لَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ وَأَنَّ اللَّهَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ (توبه/۷۸)
 قُلْ إِنَّ رَبِّي يَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَّامُ الْغُيُوبِ (سبا/۴۸)
 يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ (۷۳)

با دهانت در میان دارد دلم ســـــری نهان لیس یدری سر قلبی غیر علام الغیوب
 (همان، ج ۱: ۲۴۲)

غفار الذنوب، نیز کنایه از خداوند است و از نوع کنایه از موصوف است که ذکر آن گذشت. این کنایه با تأسی از مفهوم این آیه ساخته شده است:
 إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ (زمر/۵۳)

گفت با مجنون کسی که ای در گناه عشق غرق تب الی مولی جمیل العفو غفار الذنوب
 (همان، ج ۱: ۲۴۲)

۷-۱-۲۰ در گشادن

در گشادن، چهار مفهوم کنایی دارد: ۱- حل کردن مشکلات، ۲- رحمت کردن و کمک نمودن ۳- بیرون آوردن و رها کردن ۴- آشکار کردن. (میرزانی، ۱۳۸۲: ۳۸۰) این کنایه با تأسی از آیاتی از قرآن کریم ساخته شده است که در آنها از گشوده شدن درهای آسمان و فتح باب سخن به میان آمده است؛ مانند:

...فَتَحْنَا عَلَيْهِمُ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا... (انعام/۴۴)
 فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ (قمر/۱۱)
 وَ لَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِم بَاباً مِّنَ السَّمَاءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَعْرُجُونَ (۱۴)
 ...لَا تُفْتَحُ لَهُمُ أَبْوَابُ السَّمَاءِ... (اعراف/۴۰)

در قرآن کریم، در اغلب موارد، گشوده شدن درهای آسمان به معنی رحمت و عطای نعمت از سوی پروردگار بر بندگان است، اما «در گشودن» در دیوان جامی بیشتر در دو معنای حل مشکلات و رحمت و لطف کردن به کار رفته است:

دولتی باشد که آبی بر درم بگشاده روی رغم حاسد را به رویم این در دولت گشای
(جامی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۳۶۶)

بگشای به رویم در راحت به نگاهی تا رنجه ز غم روی به دیـــــوار نمیرم
(همان: ۳۱۷)

در نمتی آید دلم را راحتی از هیچ باب بر وی از پیکان دری بگشای فتح‌الباب را
(همان: ۲۰۱)

دهد صریح درش بیشتر ز ذل سوال ز فـــــتح باب امانی بشارت سائل
(همان: ۱۱۰)

۷-۱-۲۱ سست شدن

سست شدن، کنایه از ضعیف شدن، کاهلی و تنبلی، از کار افتادن و یا واماندن در کار است. انوری بر این تعبیر کنایی دو معنی ذکر می‌کند: ۱- دلسرد و ناامید شدن ۲- مردد شدن. (انوری، ۱۳۸۳، ج ۲: ۹۴۴-۹۴۶) خداوند تعبیر سست شدن (فَسَلَ) را برای کسانی به کار می‌برد که در ابتدای جنگ احد پیروز بودند، اما به دلیل بی‌توجهی به ادامه جنگ و مشغول شدن به جمع‌آوری غنایم و نزاع بر سر آن، در پایان جنگ پیروزی آنان به شکست تبدیل شد. از این رو، می‌توان گفت که تعبیر «سست شدن» در قرآن، کنایه از کاهلی، بی‌توجهی و ضعیف شدن است:

وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُم بِأِذْنِهِ حَتَّى إِذَا فَتَسْتُمْ وَ تَنَازَعْتُمْ... (آل عمران/ ۱۵۳)

إِذْ هَمَّتْ طَائِفَتَانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلَا وَاللَّهُ وَلِيُّهُمَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ (آل عمران/ ۱۲۲)

وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ لَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَ تَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَ اصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ (انفال/ ۴۶)

در دیوان جامی نیز کنایه از تنبل و کاهل یا دون همت و نیز ضعیف شدن به کار رفته است:

سست همت نتواند که کند خرق حجاب خانه زندان است مگس را چو بود در کاغذ
(جامی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۴۶۴)

ز اوج قلعه پروازگاه عزم قــــدم بدین حضيض هوان سست کرده‌ام پر و بال
(همان، ج ۲: ۳۵)

ای در صف مردانگی از سست رگان وی در ره دون همتــــی از تیزتگان
(همان: ۶۷۵)

۷-۲ خلق کنایه از لفظ یا تعبیر قرآنی

۷-۲-۱ کن فیکون شدن

«کن فیکون شدن» کنایه از زیر و زبر شدن و نابود شدن است. (انوری، ۱۳۸۳، ج ۲: ۱۲۹۰) انوری در جایی دیگر تقریباً همین معنی را برای این اصطلاح ذکر می‌کند و می‌نویسد: «کن فیکون شدن به معنای درب و داغان و ویرانه و واژگون و زیر و زبر و نظایر آن به کار می‌رود.» (انوری ۱۳۸۲، ج ۶، ۵۹۶۷) تعبیر «کن فیکون» پنج بار در قرآن مجید آمده است؛ مانند:

«بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (بقره/۱۱۷)

این تعبیر قرآنی در شعر جامی منعکس شده و در بیت زیر نیز کنایه از خراب شدن یا زیر و زبر شدن است:

شد به دست‌خودی این کعبه دل کن فیکون یار مگذار کز این خانه ویران برود

(همان: ۳۲۱)

۷-۲-۲ دل سی‌پاره شدن

«سی‌پاره شدن دل» کنایه از آشفتگی و شیدایی و بی‌قراری بودن است. در فرهنگ کنایات آمده است: «دل پاره شدن کنایه از بسیار آزوده و اندوهگین شدن است.» (انوری، ۱۳۸۳، ج ۱: ۶۶۹) شاعر این کنایه را با توجه به سی جزء قرآن کریم ساخته است، زیرا قرآن به سی جزء مساوی تقسیم شده است که در طبع رسمی از جمله در قرآن به کتابت عثمان طه یا مصحف-المدینه که هر ساله به حجاج اهدا می‌کنند، هر جزء در بیست‌صفحه (هر صفحه در ۱۵ سطر) کتابت شده است. در فرهنگ معین برای این کنایه دو معنی ذکر کرده است: ۱- سی جزء قرآن کریم که هر جزو را علیحده جلد کرده باشند ۲- قرآن کریم. (معین، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۹۷۴)

افتاد دل هر کس سی پاره به راه تو هر گه که به بر مصحف میلت سوی مکتب شد
(همان: ۵۶۰)

۷-۲-۳ مهر نهادن بر دهان

در قرآن کریم مهر بر چشم و گوش و... آمده است که کنایه از بی‌بصیرتی است. اما «مهر بر دهان زدن» در قرآن بکار نرفته است و به نظر می‌رسد، جامی این کنایه را تحت تأثیر این آیه قرآن ساخته است:

خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (بقره/۷)

«مهر بر دهان زدن» کنایه از سکوت کردن و ساکت و خاموش بودن است. (انوری، ۱۳۸۳، ج ۲: ۱۵۳۶)

به ناله راز نهانم به روی روز افتاد

بیا ز خاتم لب مهر کن دهان مرا

(همان، ج ۲: ۸۸)

محرم اسرار عشقت نیست گوش هر کسی

مهر نه از خاتم لب بر دهان عاشقان

(همان: ۳۲۸)

کانچه نبود دعای خالص از آن

مهر بنهاد بر دهان باشد

(همان: ۴۴۶)

۷-۲-۴ حورزاده/حورنژاد

در دو بیت زیر، «حور زاده و حور نژاد» کنایه از معشوق زیباروست و این کنایه تحت تأثیر واژه قرآنی «حور» ساخته شده است:

وَحُورٌ عِينٌ (واقعه/۲۲)

حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ (الرحمن/۷۲)

بگذار ذکر حور و حدیث قصور او

بالای قصر آمده آن حورزاده کیست

(همان: ۳۰۱)

بر عزم سفر دلی ز گیتی ناشاد

رفتم به وداع آن بت حورنژاد

(همان، ج ۲: ۴۱۹)

۷-۲-۵ عیسی نفس

عیسی نفس، تعبیر کنایی‌ای است که شاعر آن را با توجه به معجزه حضرت عیسی، یعنی روان بخشی و زنده کردن مردگان خلق کرده است که هم در قرآن (آل عمران/۴۹) و هم در انجیل (یوحنا، باب ۱۱، ۱-۴۴ و باب ۱۲، ۱-۵) به آن اشاره شده است:

أَنْتِ أَخْلَقْتِ لَكُمْ مِنَ الطَّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفَخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ أُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَ الْأَبْرَصَ وَ أُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ وَ أَنْبِئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَ مَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ
(آل عمران/۴۹)

از این رو، عیسی نفس در شعر جامی، کنایه از انسان کامل یا پیر و مرشد است که با دم و نفس عیسوی خود، دل‌های مرده و افسرده سالکان و مریدان را زنده می‌سازد و دردها و امراض روحی آنان را شفا می‌دهد:

مگسل یک نفس از صحبت عیسی نفسان نقد انفاس عزیز است غـنـیمت دارش

(جامی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۴۹۷)

خبر مقدم عیسی نفسی داد نسیم که توان کرد به خاک قدمش جان تسلیم

(همان: ۵۶۶)

۷-۲-۶ عزلت سرای عیسی

عزلت سرای مسیح، کنایه از آسمان است و این کنایه برگرفته از صعود عیسی (ع) با آسمان و اقامت او در آنجاست. در قرآن کریم تصریح شده که خداوند عیسی را از زمین برگرفت و به آسمان‌ها فرا برد (آل عمران/۵۵). همچنین گفته شده که یهود نه عیسی را به قتل رساندند و نه به صلیب کشیدند، بلکه امر برآنان مشتبه شده است (یا طبق بعضی روایات، دیگری را به جای عیسی گرفته‌اند) و کسانی که در سرانجام او اختلاف دارند، از ظن و گمان خود پیروی می‌کنند و علم قطعی ندارند و حقیقت این است که خداوند او را به سوی خود برده است (نساء/۱۵۷-۱۵۸). در اعمال رسولان، باب اول نیز به بالا بردن عیسی تصریح شده است. (خرمشاهی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۳۲۷)

إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قُمْ وَ ارْفَعْكَ إِلَيَّ وَ مَطَهِّرْكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ جَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (آل عمران/۵۵)

وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ
اِخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا (۱۵۷) بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ
اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا (نساء/ ۱۵۸)

رو به عزلت سرای عیسی نه
وین خران را به یکدگر بگذار
(جامی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۶۶۵)

۷-۲-۷ پرده برداشتن / دریدن

پرده برداشتن، کنایه از آشکار کردن و افشا کردن راز یا گناه کسی است. (میرزانی، ۱۳۸۲: ۱۹۲)
این کنایه در دیوان جامی، با تأثیر از آیاتی به وجود آمده است که در آن‌ها سخن از برداشتن
پرده غفلت از مقابل دیدگان بندگان و گمراهان سخن به میان آمده است:
لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ (ق/ ۲۲)
«تو از این روز بزرگ در غفلت بودی، پس ما پرده غفلت را از دیده‌ات کنار زدیم در نتیجه
دیده‌ات امروز بسیار تیزبین است.»

الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنْ ذِكْرِي... (کهف/ ۱۰۱)

«همان کسانی که دیده [بصیرت]شان از یاد من در پرده [غفلت] بود...»
يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ (الطارق/ ۹)

«روزی که رازها فاش می‌شود»

پرده از عیب کسان برداشتن نبود هنر
گر نیاری پاک‌شستن عیبشان باری بیوش
(جامی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۲۳۹)

پرده بردار که از صاعقه شوم توام
شعله در خرمن و آتش به گلیم افتاده است
(همان: ۱۱۸)

این کنایه در دیوان جامی گاهی به صورت «پرده دریدن» به کار رفته است و کنایه از هتک حرمت،
بی‌آبرویی، افشای راز و رسوا کردن است. (میرزانی، ۱۳۸۲: ۱۹۵):

وی را که ستر عیب دریدن بود هنر
بر وی برای ستر کفن به که پیرهن
(همان: ج ۱: ۱۲۲)

دلق سالوس مرا پرده ناموس دری
جلوه تنگ قبايان تُنک پیرهنان
(همان: ۶۵۷)

مفهوم مقابل «پرده دریدن/برداشتن»، «پرده پوشیدن» است که کنایه از کتمان و پنهان کردن امری است، ستار العیوب بودن. (میرزانی، ۱۳۸۲: ۱۹۴):

گر بخندیم مکن عیب که چون غنچه بود پرده پوش دل آغشته به خون خنده ما
(همان: ۹۵)

۷-۲-۸ روح الله

روح الله، کنایه از حضرت عیسی(ع) است و این کنایه به معجزه حضرت عیسی، یعنی شفا بخشی مرتبط است (رک: ذیل عیسی نَفَس، همین مقاله) این کنایه نیز از نوع کنایه از موصوف است.

روح الله ار طیب شود جز به وصل یار بیمار عشق را نتواند کسی علاج
(همان: ج ۲: ۵۱۸)

۷-۲-۹ یار غار بودن

این تعبیر، برگرفته از داستان همراهی «ابوبکر» با پیامبر اکرم(ص) در راه هجرت از مکه به مدینه است که از بیم دشمنان در «غار ثور» پنهان شده بودند که به این مطلب در آیه ۴۰ سوره توبه اشاره شده است:

... فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ

مَعَنَا... (توبه/۴۰) میرزانی، «یار غار بودن» را کنایه از ابوبکر صدیق می‌داند. (میرزانی، ۱۳۸۲: ۸۰۷)

«یار غار بودن» کنایه از دوست یکدل و یار صمیمی و وفادار است. (انوری، ۱۳۸۳، ج ۲: ۱۷۱۸) در فرهنگ معین دو معنی برای این تعبیر ذکر شده است: «۱- لقب ابوبکر که هنگام هجرت پیامبر (ص) از مکه به مدینه همراه آن حضرت در غار رفت. ۲- مجازاً: دوستی که انسان را در سختی تنها نمی‌گذارد.» (معین، ۱۳۶۴، ج ۴: ۵۲۴۱)

بعد حق آن دم که کس نبود به صورت غیر ابوبکر یار غار محمد

(همان: ج ۱: ۸۱۱)

۷-۲-۱۰ صم بکم بودن

«صم بکم بودن» به معنای کر و لال و کنایه از بسیار خاموش و گنگ و بی سخن بودن است. (میرزانی، ۱۳۸۲: ۱۰۶۱). که برگرفته از آیه ۱۸ سوره بقره می‌باشد:

صُمُّ بَكْمٌ عُمَى قَهْمٌ لَا يَرْجِعُونَ (البقره/۱۸)

همه گ_____ردن نهانده‌اند به ح_____کم لب ز گفتار بسته ص_____م بکم

(همان:ج:۱: ۷۶۹)

جامی ابنای زمان از گفت حق صم‌اند و بکم نام ایشان نیست عندالله به جز شرالدواب

(همان:ج:۱: ۶۳۶)

۷-۳ خلق کنایه با بار معنایی جدید

گاهی کنایه‌ای به طور مشترک هم در قرآن کریم و هم در دیوان جامی آمده است، اما در دیوان جامی بار معنایی جدیدی گرفته است. البته بسامد این نوع کنایه در دیوان جامی پایین است و تنها مورد زیر مشاهده شد.

۷-۳-۱ انگشت خاییدن / گزیدن

«انگشت گزیدن» یا «انگشت خاییدن» کنایه از پشیمان شدن و افسوس خوردن است. (انوری، ۱۳۸۳، ج ۱: ۷۵) در قرآن کریم کنایه از شدت خشم و نیز ندامت و پشیمانی است:

إِذَا خَلَوْا عَضُوا عَلَيْكُمْ الْأَنَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ قُلْ مُوتُوا بِغَيْظِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ (آل عمران/۱۱۹)

و يَوْمَ يَعْضُ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا (۲۷)

عبارات یوم یعض الظالم علی یدیه و إذا خلوا عضوا علیکم الأنامل من الغیظ بر سبیل کنایه است. دست به دندان گزیدن، پشیمان شدن، جویدن لب‌ها و سرانگشتان به دندان گرفتن، دندان به هم ساییدن و مانند آن، همه کنایه از خشم و افسوس است؛ زیرا تمام این کارها از پیامدهای آن می‌باشد (زمخسری، ۱۴۰۷، ج ۳: ۲۷۶).

معین، برای این تعبیر کنایی دو معنی ذکر می‌کند: «۱- تأسف خوردن، حسرت خوردن. ۲- حیرت داشتن» (معین، ۱۳۶۴، ج ۱: ۳۹۱) تعبیر کنایی «انگشت گزیدن یا انگشت به دندان گرفتن» علاوه بر معانی مذکور، در دیوان جامی کنایه از حیرت و تعجب نیز هست:

بینی امروز به صد حسرتش انگشت گزاران
(همان: ۳۱۱)

به دندان گـــــــیرد انگشت تحیر
(همان، ج ۱: ۴۶۸)

هر انگشــــت حیرت گیرد به دندان
(همان: ۶۵۱)

آنکه دی دست زنان بود به عشرت در باغ

به دســــتم هر که بیند ساعد تو

کس که بینــــد آن لعل خندان

نتیجه‌گیری:

رموز بلاغی قرآن کریم و عناصر مختلف به وجود آورنده‌ی صور خیال در این کتاب آسمانی، بسیاری از سخنوران و نویسندگان عرصه‌ی ادب فارسی را بر آن داشته تا در سروده‌های خویش، به این ویژگی قرآن گرایش و توجه داشته باشند. جامی نیز از جمله سخنوران و نویسندگانی است که به این مقوله عنایت داشته و از آن غافل نشده است. برآیند این تحقیق، بیانگر از آن است که جامی در سروده‌های خویش از کنایات قرآنی متأثر بوده و توجه وی به کنایات موجود در قرآن، موجب شده است که این تعبیر کنایی، در دیوان جامی در لباس آراسته‌ی نظم فارسی ظاهر شوند.

می‌توان گونه‌های اثرپذیری از کنایه‌های قرآن کریم را در دیوان جامی به چند شاخه تقسیم کرد؛ به این صورت که جامی گاهی همان تعبیر کنایی قرآن را عیناً و با همان کاربرد و بار معنایی در شعرش به کار برده است؛ در پاره‌ای موارد همان کنایه‌ی قرآنی را با بار معنایی جدیدی به کار برده و با حفظ لفظ قرآنی، معنی کنایی جدیدی بر آن حمل کرده است؛ مواردی نیز وجود دارد که خود شاعر به تعبیر یا لفظ قرآنی که در قرآن معنای کنایی نداشته، معنایی کنایی داده و یا با استعانت از مضمونی قرآنی یا موضوعی که به نحوی به قرآن مربوط می‌شود، کنایه‌ی جدیدی خلق کرده است.

از آنجا که کنایه‌های هر فرهنگ و ملتی، متعلق به همان ملت و فرهنگ است، کارکرد و نقش پر رنگ کنایات قرآنی در شعر جامی و شباهت و اشتراک این مقوله‌ی ادبی در قرآن کریم و دیوان جامی، حاکی از پیوند عمیق تاریخی، فرهنگی و تأثیر و تأثر متقابل دو زبان و فرهنگ عربی و فارسی بر یکدیگر است و این مقوله‌ی مشترک ادبی، می‌تواند گویای پیوند عمیق و دیرین این دو فرهنگ باشد.

منابع

قرآن کریم.

- آذرنوش، آذرتاش (۱۳۸۲)، فرهنگ معاصر عربی- فارسی، تهران: نشر نی.
- ابن‌اثیر، ضیاء الدین (۱۹۵۹)، المثل السائر فی ادب الکاتب و الشاعر، تصحیح احمد الحوفی و بدوی طبانه، چاپ اول، قاهره: مطبعة نهضة مصر.
- انوری، حسن (۱۳۸۱)، فرهنگ بزرگ سخن، هشت جلد، چاپ اول، تهران: سخن.
- انوری، حسن (۱۳۸۳)، فرهنگ کنایات سخن، چاپ سوم، تهران: سخن.
- بهمیناری، احمد (۱۳۶۹)، داستان نامه بهمیناری، چاپ سوم، به کوشش فریدون بهمیناری، تهران: دانشگاه تهران.
- جعفرپور، میلاد و حجت‌الله فسنگری (۱۳۹۱)، «تأثیرپذیری شعر و نثر خاقانی از ادب عربی در دو سطح صورت و معنا»، فصلنامه پژوهش‌های زبان و ادبیات تطبیقی، دوره سوم، شماره ۲، تابستان ۹۱، صص ۴۳-۲۱.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۸۵)، تأثیر قرآن و حدیث در ادبیات فارسی، چاپ چهارم، تهران: اساطیر.
- رادویانی، محمد بن عمر (۱۳۶۲)، ترجمان البلاغه، به تصحیح و اهتمام احمد آتش، تهران: اساطیر.
- راستگو، محمد (۱۳۸۰)، تجلی قرآن و حدیث در شعر فارسی، چاپ دوم، تهران: سمت.
- راشد محصل، محمد رضا (۱۳۸۹)، پرتوهایی از قرآن و حدیث در ادب فارسی، چاپ سوم، مشهد: شرکت به‌نشر.
- سبزیانپور، وحید، صدیقه رضایی و سمیره خسروی (۱۳۹۲)، امثال و اشعار عربی در مثنوی معنوی، چاپ دوم، تهران: یار دانش.
- ابراهیمی، ابراهیم و سیده زهرا موسوی (۱۳۹۲)، «تحلیل ساختار و مضمون توسل در اشعار نظامی گنجوی با تکیه بر قرآن و حدیث»، فصلنامه پژوهش‌های ادبی- قرآنی، سال اول شماره دوم، صص ۱۶۷-۱۸۸.
- جامی، نور الدین عبدالرحمن بن احمد (۱۳۷۸)، دیوان جامی، دو جلد، مقدمه و تصحیح از اعلاخان افصح‌زاده، با همکاری انستیتو شرق شناسی و میراث خطی، زیر نظر دفتر نشر میراث مکتوب، چاپ اول، تهران: مرکز مطالعات ایرانی؛ دفتر نشر میراث مکتوب.
- جرجانی، عبدالقاهر (۱۹۸۴)، دلائل الاعجاز، تصحیح محمود محمد شاکر، قاهره مکتبه الخانجی.
- حاکمی، اسماعیل و حسین قلی صیادی (۱۳۹۰) «تأثیر قرآن در اشعار حکیم فلکی شروانی»، فصلنامه تخصصی ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی مشهد، شماره ۲۹، بهار ۹۰، صص ۹-۲۲.
- حجت، محمد (۱۳۸۷)، «اثرپذیری دیوان صائب تبریزی از قرآن کریم»، ادبیات تطبیقی، سال دوم، شماره ۶، صص ۸۹-۱۰۴.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۷۹)، حافظ‌نامه، چاپ یازدهم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

رازی، فخر الدین (۱۹۸۵) نهایتاً الایجاز فی درایة الاعجاز، تصحیح بکری شیخ امین، چاپ اول، بیروت: دار العلم للملایین.

زمخشری، محمود (۱۴۰۷)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزی...، چاپ سوم، بیروت: دارالکتب العربی.
سبزیان پور، وحید، صدیقه رضایی و سمیره خسروی (۱۳۹۲)، «جستاری در کشف پیوندهای ادب فارسی و عربی (مورد پژوهش: کنایه در مثنوی و ادب عربی)»، مجله مطالعات بلاغی دانشگاه سمنان، سال چهارم بهار و تابستان ۱۳۹۲، شماره هفتم، صص ۷۵-۱۰۵.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۶۶) صور خیال در شعر فارسی، تهران: انتشارات آگاه.

شمیسا، سیروس (۱۳۷۹)، بیان، چاپ هشتم، تهران: انتشارات فردوس.

شیرازی، احمد امین (۱۳۷۰)، آیین بلاغت، چاپ اول، قم: فروغ قرآن.

صفا، ذبیح الله (۱۳۷۵)، تاریخ ادبیات در ایران، تهران: فردوس.

علوی؛ یحیی بن حمزه (۱۹۱۴)، الطراز المتضمن لاسرار البلاغة لعلوم حقایق الاعجاز، مصر: مطبعة المقتطف.

فاضلی، محمد (۱۳۷۶)، دراسة و نقد فی مسائل بلاغیة هامة، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.

فتوحی، محمود (۱۳۸۷)، «ساخت‌شکنی بلاغی: نقش صناعات بلاغی در شکست و واسازی متن»، فصلنامه نقد ادبی، دانشگاه تربیت مدرس، سال اول، شماره ۳، صص ۱۳۶-۱۱۱.

قدامة بن جعفر (بی تا) نقد الشعر، تصحیح محمد عبد المنعم الخفاجی، بیروت، دارالکتب العلمیه.

قربانی زرین، باقر (۱۳۸۳)، «تأثیر قرآن و حدیث در شعر سده چهارم و پنجم هجری»، سفینه، شماره سوم، صص ۴۸-۳۲.

قزوینی، جلال الدین (بی تا) الايضاح فی علوم البلاغة، تصحیح جمعی از اساتید دانشگاه الازهر، قاهره: مطبعة السنة المحمدیة.

کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۸۱)، بیان، چاپ ششم، تهران: نشر مرکز.

کیانی، رضا و جهانگیر امیری و فاروق نعمتی (۱۳۹۲)، «جلوه‌های بینامتنی قرآن کریم در شعر قیصر امین پور»، فصلنامه پژوهش‌های ادبی-قرآنی، سال اول شماره دوم، صص ۱۴۳-۱۶۵.

معین، محمد (۱۳۶۴)، فرهنگ فارسی، شش جلد، چاپ هفتم، تهران: امیرکبیر.

مؤذنی، علی محمد (۱۳۸۰)، «ابن یمن فریومدی و تأثیر قرآن و حدیث در شعر او»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، تابستان و پاییز ۱۳۸۰، صص ۸۳-۹۶.

مؤمنی هزاوه، امیر (۱۳۸۸)، «بررسی مفهوم تأثیر قرآن بر شعر فارسی و اصطلاحات وابسته به آن»، فصلنامه اندیشه‌های ادبی، سال اول از دوره جدید، شماره ۱، صص ۴۳-۲۵.

- موسوی آملی، سید محسن (۱۳۸۶)، «کنایه‌های قرآنی در فرهنگ ایرانی»، دو ماهنامه بشارت، سال دهم، شماره 62، آذر و دی ۱۳۸۶، صص ۵۸-۶۱.
- موسوی، سیده زهرا و محسن ذوالفقاری (۱۳۹۲)، «نقد و تحلیل شیوه‌های تأثیرپذیری از قرآن و حدیث در شعر خاقانی»، فصلنامه پژوهش‌های ادبی - قرآنی، سال اول، شماره اول، بهار ۱۳۹۲، صص ۹-۳۱.
- میرزانیان، منصور (۱۳۸۲)، فرهنگ‌نامه کنایه، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر.
- نظری، علی و علی فتح‌اللهی و پروانه رضایی (۱۳۸۹)، «اثرپذیری پنهان حافظ از قرآن کریم در غزل پنجم دیوان او»، فصلنامه پژوهش زبان و ادب فارسی، شماره نوزدهم، زمستان ۱۳۸۹، صص ۹۳-۱۲۳.
- هاشمی، سید احمد (۱۳۹۲)، جواهر البلاغه فی المعانی و البیان و البدیع، چاپ ششم، تهران: الهام.
- باریان‌کوپایی، زهرا (۱۳۸۹)، «تأثیر گزاره‌های اخلاقی نهج‌البلاغه بر ادب فارسی»، فصلنامه تخصصی اخلاق، دوره ۱، زمستان ۸۹، شماره ۲۲ - صص ۱۲۷-۱۶۲.

